

THEOLOGIAI SZEMLE

A TARTALOMBÓL

A Nemzetközi Gyermekev maradandó elkötelezése

Nyikodim metropolita theologiai,
egyházi és ökumenikus jelentősége

A spirituális értékek és a társadalmi felelősség
komplementaritása a chalcedóni dogma alapján

Az ökumenikus mozgalom jövőjéről

A bűn és a bűnbocsánat

Elhívás és küldetés az Ószövetségben

Bergman

Áthosz

A lelkipogozó Bullinger

ÚJ FOLYAM (XXIII)
ALAPÍTVÁ 1925

I

1980

A MAGYARORSZÁGI EGYHÁZAK ÖKUMENIKUS TANÁCSÁNAK FOLYÓIRATA

THEOLOGIAI SZEMLE

1980. január–február

A felelős szerkesztő címe:
Dr. Pröhle Károly

Felelős kiadó:
Magyarországi Egyházak
Ökumenikus Tanácsa

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

Index: 26 842
HU ISSN 0133-7599

80.2610/2-01 — Zrínyi Nyomda, Budapest
Felelős vezető: Bolgár Imre

A Theologiai Szemle szerkesztőbizottsága:

D. dr. Bartha Tibor, elnök
Dr. Pröhle Károly, előadó
† Dr. Bakos Lajos
D. dr. Berki Feriz
Hecker Frigyes
D. dr. Káldy Zoltán
Drs. Kürti László
Laczkovszki János
D. dr. Ottlyk Ernő
† Dr. Palotay Sándor
Dr. Tóth Károly

Társszerkesztő:

D. dr. Pákozdy László Márton
† Dr. Palotay Sándor
Dr. Tóth Károly

Szerkesztőségi titkár:
Kovács Attila
Tarr Kálmán

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

*

Előfizetési díj:

egy évre 280 Ft

félévre 140 Ft

E szám ára 50 Ft

Előfizethető a kiadóhivatalban.

Terjeszti: a Magyar Posta

TARTALOM

TANULMÁNYOK

- 1 KÜRTI LÁSZLÓ: A Nemzetközi Gyermekekév maradandó elkötelezése
- 4 D. DR. TÓTH KÁROLY: Nyikodim metropolita teológiai, egyházi és ökumenikus jelentősége
- 10 D. DR. BERKI FERIZ—DR. PÁSZTOR JÁNOS: A spirituális értékek és a társadalmi felelősség komplementaritása a chalcedóni dogma alapján
- 19 BELICZAY ANGÉLA: A Magyarországi Református Egyház kapcsolatai a külföldi magyar és nem magyar reformátusokkal a két világháború között
- 25 JULIO DE SANTA ANA: Az ökumenikus mozgalom jövőjéről
- 30 JULIO DE SANTA ANA: A latin-amerikai helyzet kihívása az egyházakhoz
- 34 HEINRICH OTT: A bűn és a bűnbocsánat
- 39 DR. SZABÓ ANDOR: Elhivatás és küldetés az Ószövetségben
- 42 DR. SZIGETI JENŐ: Az utolsó római (Az 1500 éves Boethius)

VILÁGSZEMLE

- 45 D. DR. TÓTH KÁROLY: Hitben vállalt kötelezettség (Elnöki beszéd a Keresztyén Békekonzferencia Munkabizottságának szófiai ülésén)

HAZAI SZEMLE

- 52 SZABÓ GYÖRGY: „Csodálatos tűz van benne...” (Kodolányi János 1899—1969)

KULTURÁLIS KRÓNKA

- 56 ZAY LÁSZLÓ: Bergman

KÖNYVSZEMLE

- 58 Zsindely Endre: A lelkigondozó Bullinger (*Bucsay Mihály*)
- 59 Rosemary Ruether: A felszabadítás teológiája (*Gál Géza*)
- 64 Rapcsányi László: Áthosz (*Berki Zuárd*)

A kézirat nyomdába adásának ideje: 1980. január 10.

A Nemzetközi Gyermekév maradandó elkötelezése

Immár mögöttünk van az 1979-es esztendő, amelyet az ENSZ 31. közgyűlése Nemzetközi Gyermekévként nyilvánított. Ez a körülmény alkalmas arra, hogy visszatekintve értékeljük ezt a vállalkozást és tanulságokat vonjunk le belőle.

Abban, hogy az ENSZ 1979-et Gyermekévként nyilvánította, szerepet játszott az a körülmény, hogy a Világszervezet húsz esztendővel ezelőtt, 1959-ben adta ki a „Gyermekek Jogaira Vonatkozó Nyilatkozatot”. A gyermekek ügyének az előtérbe állítását azonban nemcsak a kerekasztalú évforduló indokolta, hanem sokkal inkább az, hogy a Nyilatkozatban foglalt elvek a világ számos országában továbbra is megvalósítandó feladatot jelentenek. A gyermekek iránti érdeklődést motiválja az a tény is, hogy a világ lakosságának 50%-át az ezredfordulóra a gyermekek vagy serdülők alkotják. Az 0–14 éves korú gyermekek aránya az egész lakosságnak mintegy 32–33%-a lesz, abszolút számmal kifejezve, mintegy 2 milliárd a 6 milliárdnyi összlakosságból.

Természetesnek tekinthető, hogy a Nemzetközi Gyermekév kapcsán minden ország, és benne minden közösség, így az egyház is, elsősorban azt vizsgálja, hogy saját területén mit tehet a gyermekek jövőjéért. Mégis a „nemzetközi” jelző a Gyermekév előtt arra figyelmeztet bennünket, hogy ezt a kérdést nem szabad nemzeti, vagy még kevésbé csupán felekezeti határok között vizsgálni. Az is kevés lenne, ha csak az európai összefüggésekre terjedne ki a figyelmünk. A gyermekek számát ma a világban 1,5 milliárdra teszik. Ebből 1,2 milliárd a harmadik világban, az ún. fejlődő országokban él, és csupán 0,3 milliárd, vagyis 300 millió a fejlett országokban. A fejlődő országokban élő 1200 millió gyermek sorsának alakulása mélysegesen befolyásolja a világ jövőjét, és benne a mi gyermekeink boldogulását is. Az igazi béke időszaka csak akkor köszönt be, ha minden ember, minden gyermek számára biztosítva lesznek az emberhez méltó élet feltételei, gazdasági, társadalmi és kulturális vonatkozásban egyaránt. Ahogy Petőfi mondja: „Ha majd a bőség kosarából Mindenki egyaránt vehet, Ha majd a jognak asztalánál Mind egyaránt foglal helyet, Ha majd a szellem napvilága Ragyog be minden ház ablakán: Akkor mondhatjuk, hogy megálljunk...”

A Gyermekévhez kapcsolódó nemzetközi jelzőt komolyan véve a szélesebb körtől haladunk a szűkebb körök felé. Először — főleg az ENSZ-nek és szakosított szerveinek az adataira támaszkodva — áttekintjük, milyen a gyermekek helyzete világviszonylatban, majd hazánknak a gyermekek boldogabb jövőjéért kifejtett erőfeszítéseire irányítjuk tekintetünket, végül pedig az egyházak és keresztyének sajátos feladatairól szólunk.

I.

Az ENSZ Gyermekek Jogaira Vonatkozó 1959-es Nyilatkozata tíz elvet szögez le. A 7. elv kimondja: „A gyermeknek joga van az *oktatásra*, amely ingyenes és kötelező, legalábbis az elemi iskolai fokon. A gyermeket olyan oktatásban kell részesíteni, amely előmozdítja általános műveltségét és képessé teszi, egyenlő esélyek alapján, képességei, egyéni ítéletei, erkölcsi és társadalmi felelősségérzete kifejlesztésére, és arra, hogy a társadalom hasznos tagja legyen”. Ha gyermekekre gondolunk, magától értetődőnek és alapvetőnek tűnik ennek a jognak az érvényesítése. De vajon hogyan áll világviszonylatban az oktatásban és nevelésben való részvétel?

A fejlett országokban megvalósult az ingyenes és kötelező általános iskolai oktatás. Világviszonylatban viszont távolról sem ilyen kedvező a helyzet. Az UNESCO, az ENSZ Nevelésügyi, Tudományos és Kulturális Szervezete statisztikai hivatalának adatai szerint 1975-ben a 6–11 éves korú gyermekeknek Észak-Amerikában 99%-a, Európában 91%-a, Afrikában viszont csak 51%-a, az arab államokban 59%-a, Ázsiában 64%-a részesült iskolai oktatásban. A 12–17 éves korban levő gyermekeknel még előnytelenebb a kép. Míg Észak-Amerikában az ilyen korú gyermekek 95%-a, Európában 80%-a jár iskolába, addig Afrikában csak 31%, Ázsiában 35%-uk vesz részt iskolai oktatásban. A fejlődő országokban súlyos gondot jelent a lemorzsolódás is. Sok esetben az elemi fokú iskolába beiratkozott gyermekeknek csak a fele végzi el a negyedik osztályt, ami pedig a feltétele annak, hogy az írásolvasást maradandóan elsajátítsák. Ennek a helyzetnek a következménye, hogy világviszonylatban 800 millió ember, vagyis 10 felnőttből 3 nem tud írni-olvasni. Az analfabéták 60%-a nő, ami a nők hátrányos társadalmi helyzetével függ össze. Az adatok azt mutatják, hogy az írástudatlanok kétharmada Ázsiában, 20%-a Afrikában, 5%-a pedig Latin-Amerikában él. A gyors népességszaporodás eredményeként az analfabéták arányszáma nem csökken, hanem növekedik. Az előzetes becslések szerint 1980-ban 23 országban lesz magasabb 70%-nál az írástudatlanok aránya. A 15–19 éves fiatalok közül, abszolút számban kifejezve, 70–75 millióra tehető az analfabéták száma. Azt jelenti ez, hogy minden negyedik fiatal anélkül kezdi el a munkát, hogy az elemi fokú oktatásban részesült volna. A kedvezőtlen arányszámon nagyon nehéz változtatni. A fejlődő országoknak ahhoz, hogy a beiskolázásban a 6–11 évesek korcsoportjában fenntartsák az 1975-ös százalékarányt, az 1975–1985 közötti évtizedben 30%-kal több gyermek számára kell iskolát biztosítani. Ugyanezen cél elérése érdekében a fejlett országoknak elég 3%-kal növelni az iskolai férőhelyek számát. Ha Afrikában az ezredfordulóra el akarják érni a 6–11 éves gyermekek 72%-ának a beiskolázá-

sát, 1975-höz viszonyítva meg kell háromszorozni az iskolai férőhelyeket.

A fenti adatok nyilvánvalóvá teszik, hogy az oktatáshoz való jog biztosítása rendkívül nehezen valósítható meg a világ számos országában. Bár a fejlődő országok nemzeti költségvetésüknek nem ritkán 30%-át fordítják a nevelési rendszer fejlesztésének céljára, ez távolról sem elég, nem utolsó sorban a nemzeti jövedelem alacsony szintje miatt.

Az 1959-es Nyilatkozat idézett 4. §-a elrendő célként tűzi ki az „azonos esélyek” biztosítását minden gyermek számára. A statisztikai adatok azt mutatják, hogy ez egyelőre elérhetetlen. Még az iskolába járó gyermekek esélyei sem azonosak. Igen nagy különbség van egy modern, jól felszerelt, laboratóriumokkal ellátott iskola között, amelyben képzett pedagógusok tanítanak, és egy afrikai vagy ázsiai kezdetleges iskola között, amelyből hiányoznak a legelemibb felszerelések.

A neveléshez való jognál időzve említsük meg, hogy világviszonylatban egyre inkább felismerik az iskola előtti (óvodai) nevelés fontos szerepét a gyermekek ismeretszerzésében, érzelmi és szenzomotorikus fejlődésében. A kontinensek adottságai között e tekintetben is óriásiak a különbségek. Míg Európában 1975-ben 12 683 000 gyermek részesült iskola előtti nevelésben, addig Afrikában mindössze 312 ezer. A Szovjetunióban 1960 és 1975 között az óvodai nevelésben részesült gyermekek száma megháromszorozódott és elérte a 10,5 milliót.

A gazdasági-társadalmi fejlődés és a nevelés között szoros összefüggés van. Új nemzetközi gazdasági rendszer szükséges ahhoz, hogy a nevelés hatalmas feladatait meg lehessen valósítani. Az ENSZ tagállamainak a többségében az iskolázás elvileg ingyenes és kötelező, de a gyakorlatban egész más a helyzet.

„A gyermeknek joga van a megfelelő táplálkozásra, lakásra, szórakozásra és orvosi szolgáltatásokra” — olvassuk az 1959-es nyilatkozat 4. elvében. Az ENSZ és szakosított szerveinek az adatai szerint ennek az elvnek az érvényesüléséhez sem voltak meg mindenütt a feltételek a Gyermekevben. Százmillióra tehető azoknak a gyermekeknek a száma, akik a szó legszorosabb értelmében éheznek. A fejlődő országokban 1978-ban 10 millió gyermek született, ebből 1 millió nem érte meg az első születésnapját, a rossztápláltság és a kedvezőtlen higiéniai viszonyok következtében meghalt. Az indiai Új-Delhi nyomornegyedében élő gyermekeknek 40—45%-a rossztáplált. A gyermekhalandóság a legszegényebb rétegeknél eléri az 50%-ot. Jövedelmük olyan alacsony, hogy általában csak egy étkezéshez, legfeljebb egy napra elégséges ételmet tudnak egyszerre vásárolni. Míg a fejlett országokban a foglalkoztatási lehetőség, az egészségügyi és higiéniai feltételek többnyire kedvezőbbek a városban mint falvakban, addig a harmadik világ országaiban merőben más a helyzet. Ezekben az országokban a városi gyermekek több mint a fele nyomornegyedekben él, kalyibákban, plékhunyhókban és betoncsövekben lakik. A szegénynegyedek lakóit nem látják el egészséges ivóvízzel, hiányzik a legelemibb szennyvízelvezetés. A gyermekek nem részesülnek egészségügyi szolgáltatásban, számukra az oktatási intézmények nem elérhetőek. A falusi gyermekek körülményei még kedvezőtlenebbek. Az Egészségügyi Világszervezet által 1970-ben végzett felmérés szerint a nagyvárosok lakosságának 50%-a volt elegendő ivóvízzel ellátva, a falusiaknak viszont csak 12%-a. A gyermeki nyomor a falvakban rejte van, adatai sokszor nem ismeretesek, de nem egyszer ugyanolyan rettenetes, mint a városokban.

Az éhezés és a rossztápláltság súlyos következménnyel jár a gyermekek fejlődésére. Ha valaki tartósan kevés proteint és kalóriát kap, ez lassítja az agy fejlődését és kihatásai jövőtehetetlenek az egész életre. A 10—11 éves korig rossztáplált gyermekek maradandó károsodást szenvednek szellemi képességeik tekintetében.

Az 1959-es Nyilatkozat 9. elve leszögezi: „A gyermeket a megfelelő alsó korhatár elérése előtt nem lehet alkalmazni; semmiképpen sem lehet egészségére vagy oktatására káros, vagy olyan foglalkozásra, illetve alkalmazásra készíteni, amely hatással van fizikai, szellemi vagy erkölcsi fejlődésére”. A Nemzetközi Munkaügyi szervezet becslése szerint ma mintegy 53 millióra tehető azoknak a gyermekeknek a száma, akik a fejlődő országokban alkalmazásban vannak. Ezek közül 40 millió Ázsiában, 10 millió Afrikában és 3,3% Latin-Amerikában él. A termelőmunkával foglalkozó gyermekek száma a valóságban ennél jóval magasabb, mivel a fenti számban nem foglaltatnak benne azok a gyermekek, akik a családon belül segítenek a földművelésben. A foglalkoztatott gyermekek többsége egyáltalán nem vesz részt az iskolai oktatás semmilyen formájában.

A gyermeki munka az ipari társadalomban különösen súlyos problémákat vet fel. A hagyományos társadalmakban a gyermekek általában a családban végeztek kétkézi munkát, ami intellektuális és fizikai fejlődésüknek megfelelő terhelést jelentett, s a legtöbb esetben nem veszélyeztette egészségüket, sőt bizonyos mértékig segítette őket a felnőtt életre való felkészülésben. A gyermeki munka új dimenziót kapott, amikor az iparosítás megindulásával a profit érdekében külső személy alkalmazza a gyermeket. A fejlett országokban ma szigorú törvények szabályozzák a fiatakorúak munkáját, és gyermekek dolgoztatását nem teszik lehetővé. Argentínában viszont a gyermekeket 6—7 éves koruktól, Indiában 8—9 éves koruktól dolgoztatják a mezőgazdaságban. Még sokkal hátrányosabb a gyermekek alkalmazása üzemekben, gyárakban. Rossz szellőzésű és rossz megvilágítású műhelyek fojtó levegőjében, vagy a szabad ég alatt, az időjárás viszontagságának kitéve végzett munka súlyosan veszélyezteti a gyermek egészségét. Sokszor dolgoztatják őket mérgező anyagokkal, megkövetelik, hogy a felnőttekével azonos gyors munkatempót tartsanak, vagy súlyos terhek emelésére kényszerítik őket. A munkaidő tekintetében nem kapnak könnyítést, gyakran 10 órán át vagy annál is hosszabban dolgoztatják őket pl. Olaszországban a mezőgazdaságban, a pékségekben és a kereskedelem bizonyos ágaiban. Megtörténik, hogy a gyermekek egy héten 6—7 napon is dolgoznak ünnepnapok és pihenőnap nélkül. A nehéz munka ellenére névetségesen alacsony bért kapnak. Megtörténik, hogy csak szállást és ellátást adnak nekik, legfeljebb csekély zsebpénzt. Ugyanazért a munkáért felnőttnek járó bér 40—50%-át fizetik csak ki. Megrázóak azok a körülmények, amelyek között a dolgozó gyermekek élnek: gyakran a műhely sarkában alszanak, rossz minőségű és kis mennyiségű ételmet kapnak, orvosi ellátásban nem részesülnek. Ha iskolába egyáltalán eljutnak, azt rendszeresen nem tudják látogatni, és idő előtt kimaradásra kényszerülnek.

A világ legtöbb országában törvények tiltják ugyan a gyermekek foglalkoztatását, mégis a rendelkezéseket nem tartják be. A megoldás csak az lehet, hogy egy-egy ország társadalmi és gazdasági fejlődésének meg kell szüntetnie azokat az okokat, amelyek következtében a gyermeki munka szükségessé válik.

Óriási anyagi erőforrások szükségesek ahhoz, hogy minden gyermek számára biztosíttassanak a világon az ENSZ-Nyilatkozatban lefektetett jogok. Jelenleg azonban a világ erőforrásainak igen tekintélyes részét fegyverkezésre fordítják. Közismert adat, hogy az az összeg, amelyet a világ országai együttvéve fegyverkezésre költenek, eléri az évi 400 milliárd dollárt, vagyis meghaladja a napi 1 milliárd dollárt. Az ENSZ a Gyermekekévből többszörte kevesebb összeget fordított a gyermekei kiadásokra, mint amennyit egy nap alatt fegyverkezésre költenek. A háború nemcsak a fegyverkezés hatalmas kiadásai következtében akadályozza a gyermekek helyzetének a javítását. Bárhol törnek ki „helyi háborúk”, azoknak legelső szennvedői és áldozatai a gyermekek. Az 1959-es Nyilatkozat 10. alapelve: „A gyermekeket... a népek közötti barátság, a béke és az általános testvériség szellemében kell nevelni” — 20 év múltán még időszerűbb, mint közzététele idejében. A világ valamennyi gyermekének boldogabb, biztonságosabb jövőjét akkor szolgálhatjuk leghatékonyabban, ha a háború rémét ki tudjuk küszöbölni a világból.

II.

A Magyar Népköztársaság Kormánya magáévá tette az ENSZ felhívását és a Gyermekekévből megrendezésére Nemzeti Bizottságot alakított, amelyben miniszterek, tudósok, pedagógusok, pszichológusok, jogászok, írók, művészek mellett egyházi emberek is részt vettek. A zárójelentés joggal állapítja meg, hogy hazánkban nemcsak kampányszerűen, alkalom kedvéért foglalkoznak a gyermekek helyzetének a javításával. A Gyermekekévből arra szolgált, hogy ráirányítsa a figyelmet az elért eredményekre, és feltárja a hiányosságokat. A különböző társadalmi és állami szervek, tanácsok és minisztériumok foglalkoztak a gyermekekkel kapcsolatos teendővel és feladatokkal.

A felmérések azt mutatják, hogy hazánkban nemcsak elvileg, hanem a valóságban is biztosítva vannak azok a jogok minden gyermek számára, amelyeket az 1959. évi ENSZ Nyilatkozat megfogalmazott. Az oktatás, az egészségügy, a táplálkozás vonatkozásában hazánk kibírja az összehasonlítást a világ legfejlettebb országaival. Az iskoláskor előtti oktatásban részesülő gyermekek arányszáma hazánkban igen magas. A 3—6 éves korban levő gyermekek 85%-a járhat óvodába, az otthon nevelkedő gyermekek részére 1 éves iskola előkészítő foglalkozásokat szerveznek, amelyen a gyermekek 12%-a vesz részt. Így az általános iskolába való beiratkozás előtt az elsőosztályosok 97%-a kap bevezetést a közösségi életbe és a tanulásba. Az óvodai hálózatunk az utóbbi 15 évben csaknem megkétszereződött.

Kedvező a helyzet a gyermekek beiskolázása vonatkozásában is. A tanköteles kort elért gyermekek 97—98%-a beiratkozik az általános iskolába és azt 82%-uk 8 év alatt el is végzi. További 11% 10 év alatt fejezi be az általános iskolai tanulmányait. Az iskolák általában jól felszereltek. Az oktatást a felső osztályokban szakos tanárok végzik.

Az általános iskolát végző tanulóknak évek óta 82—83%-a tanul tovább szakmunkásképző iskolában, szakközépsiskolában és gimnáziumban. Volt olyan év is, amikor a továbbtanulók aránya 93%-ra emelkedett. Az iskolai, oktató-nevelő munkában nagy gondot fordítanak az egyenlő esélyek biztosítására, amit az ENSZ nyilatkozata elvként fektet le. Igyekeznek megszüntetni a szociális helyzetből adódó hátrányokat. Hazánkban magától értetődő az, amit az ENSZ-nyilatkozat el-

ső elvként fektet le, hogy ti. „minden gyermeket, kivétel nélkül fajra, színre, nemre, nyelvre, vallásra, politikai vagy más véleményre, nemzeti vagy társadalmi származásra, vagyoni, születésre, egyéb helyzetre tekintet nélkül...” megilletnek a jogok. A faji diszkrimináció, amely a világ több országában arra törekszik, hogy egyes fajoknak a műveltségi szintjét minél alacsonyabban tartsa, hazánkban ismeretlen. Különös gondot fordítanak a cigánytanulók helyzetének javítására, a nemzetiségek számára az anyanyelvi oktatás biztosítására.

A Nyilatkozat 5. elve kitér a „fizikailag, szellemileg... hátrányban levő gyermekekre”, és kimondja, hogy ezek számára „különleges kezelést, oktatást és gondoskodást kell biztosítani.” A fogyatékos gyermekek nevelésére, oktatására államunk speciális intézményeket tart fent. Ezekben tanulnak mindazok, akik valamely idegrendszeri, érzékszervi vagy fejlődési zavar következtében a többi gyermekkel együtt nem tudnak haladni. Nevelésüket és oktatásukat gyógypedagógusok végzik.

Társadalmunk nagy anyagi erőforrásokat fordít az oktatás és a nevelés céljára. A Gyermekekévből közel 200 új óvodát, napközi otthont, iskolát és egyéb gyermekintézményt adtak át a rendeltetésének.

A június elején Budapesten megrendezett Nemzetközi Fórumra 70 országból jött résztvevők nagy elismeréssel fogadták a magyar gyermekek helyzetét ismertető beszámolókat és adatokat.

III.

A Gyermekekévből bennünket, keresztyéneket és egyházakat arra kötelez el, hogy — szem előtt tartva a nemzetközi és hazai összefüggéseket — a gyermekek iránti sajátos felelősségünk kérdéseire irányítsuk a figyelmet.

Pál apostol arra inti az efézusi keresztyéneket, hogy gyermekeiket „az Úr tanítása szerint, félelemmel és intéssel” neveljék. A gyermekek hitben való nevelésének kötelessége mindenek előtt a szülőkre hárul. Nekik kell bizonyosságot tenniük gyermekük előtt Istennek Jézus Krisztusban megmutatott szeretetéről. Még mielőtt az első imádságot, vagy akár az első szót is megtanítaná az édesanya, az önzetlen, áldozatos szeretet az, ami érzékelhető jel a gyermek számára Isten szeretetéről. Nem értelmileg, hanem érzelmileg, idegszálakkal fogja fel, tapasztalja meg, hogy van hűség, ragaszkodás, megbízhatóság. A szülőknek nem lehet fontosabb dolguk, minthogy gyermekük számára meleg családi otthont biztosítsanak, ahonnan az — belső biztonságérzettel — elindulhat környezetének felfedezésére, meghódítására.

A keresztyén nevelés szerves része a tanítás. A keresztség szereztesíti igéi csengenek a fülünkben: „tanítván őket, hogy megtartsák mindazt, amit én parancsoltam nektek...” Krisztus parancsait abban a közösségben tanulja meg a gyermek, amelyben a szülők megélik azokat. Aki Isten törvényéhez, „tanításához” szabja magát mindennapi életfolytatásában, annak a biztonságtétele talál hitelre a gyermek előtt. Az első tábla parancsolatait a Bibliát olvasó, imádkozó, gyülekezeti istentiszteleten részt vevő édesapa és édesanya tudja helyesen magyarázni. A második tábla parancsolatainak való engedelmesre a segítőkész, az embertársak iránti nyitott magatartással lehet buzdítani. A „nemcsak kenyérrel él az ember” ószövetségi ígé igazsága ott ragyog fel, ahol megszabadulnak az anyagi javak hajszolásának bűvöletéből, a holnapért való aggodalmaskodás lehúzó erejétől.

A XX. század utolsó negyedében élő keresztyéneknek nemcsak a tudományos ismeretekben kell szünet nélkül előbbre haladniuk, hanem a Jézus Krisztus evangéliuma egyre szélesebb összefüggéseinek a megértésében is. Így tudjuk az emberiség mai történelmét, az egész világ sorsát Isten teremtő és megváltó munkájának a fényében szemlélni. A társadalmi és gazdasági igazságosságért folyó küzdelem fontosságát nyer előttünk, ha megértjük, hogy a tökéletes „Felkent”, Krisztus megbízásának része, hogy „szolgáltasson igazságot a nép nyomorultjainak, segítse meg a szegényeket, de tiporja el az elnyomókat” (Zsolt 72,4).

Feladataink közé tartozik az egyháztörténeti múlt megismertetése gyermekeinkkel. Református hitünk kiemelkedő alakjai, fejedelmek, várkapitányok, tudósok és írók, akik a Szentírásról tájékozódva igazodtak el koruk tennivalói között, példaképpül szolgálhatnak gyermekeinknek a nemes célokért való küzdelemben.

A Gyermekekév lezáródásával nem értek véget a feladataink. Amire felhívta figyelmünket, azokat a célokat tovább kell munkálni nemzetközi, hazai és egyházi vonatkozásban.

Kürti László

Nyikodim metropolita teológiai, egyházi és ökumenikus jelentősége*

Mindenekelőtt hálás köszönetet szeretnék mondani azért, hogy Ön, Spectabilis, és Önök, tisztelt Professzor urak és kedves Barátaim, itt és ma lehetővé tették nekem, hogy ezzel az előadással rójam le tartozásomat azért a megtiszteltetésért, amellyel a tiszteletbeli teológiai doktori cím adományozásával kitüntettek. Egyúttal egyházam, a Magyarországi Református Egyház, valamint a budapesti és debreceni teológiai akadémiák szívélyes és testvéri köszöntését is szeretném tolmácsolni. Nem utolsósorban pedig különösen kedves kötelességemnek érzem, hogy mint a Keresztyén Békekonferencia elnöke, köszönetet mondjak Önöknek azért a sokféle segítségért, amelyben a Fakultás kezdettől fogva részesítette mozgalmunkat. Elődöm elődje a püspöki tisztségben, *Bereczky* Albert püspök, tiszteletbeli doktorként is elődöm volt, ő is ennek a nagytekintélyű Fakultásnak volt tiszteletbeli doktora. *Hromádka* professzorral együtt és vele szoros kapcsolatban tért vissza egyházaink évszázados nemes hagyományához: ők ketten keltették újból életre és fejlesztették tovább a Cseh Testvéregyház és a Magyarországi Református Egyház testvéri kapcsolatait s ezzel egyúttal a népeink közötti baráti kötelek munkálói is voltak.

Előadásomban a Comenius Fakultás egy másik tiszteletbeli doktorával, a Keresztyén Békekonferenciának egy éve, aránylag fiatalon elhunyt tiszteletbeli elnökével, *Nyikodim* leningrádi és novgorodi metropolitával akarok foglalkozni. Mégpedig az ő teológiai, egyházi és ökumenikus jelentőségéről szeretnék szólni. Miért teszem ezt? Először is azért, mert az evangélium rója ránk ezt a kötelességet: „Emlékezzetek meg előljáróitokról, akik Isten ígését hirdették nektek; figyeljetek életük végére és kövessétek hitüket.” (Zsid 13,7). Másodsor azért, mert *Nyikodim* metropolitának rövid élete, az ő egyházi és ökumenikus tevékenysége olyan időszakra esett, amelyben jelentős forradalmi változások mentek végbe a világban, de az egyházi kapcsolatokban is csakúgy, mint az egyházaknak a világért végzett szolgálata terén. S ha a világ első szocialista államában, a Szovjetunióban élő egyház egyik vezető személyiségéről beszélünk s az ő működése kapcsán végiggondoljuk a világ legnagyobb ortodox egyházának állásfoglalásait, akkor ez rendkívül hasznos, tanulságos eligazító tájékoztatással szolgálhat.

Nyikodim metropolita állásfoglalásainak, nyilatkozatainak és tanulmányainak száma olyan nagy, hogy

előadásomhoz bizonyos mértékben válogatnom kellett s kénytelen voltam témámat korlátok közé szorítani. Semmiképpen sem kívánok olyan igénnyel fellépni, mintha teljes képet tudnék rajzolni *Nyikodim* metropolita teológiai és ökumenikus tevékenységéről. Másrészt még korainak is érzem az ő átfogó méltatását s annak felmérését, hogy mit jelentett és mit jelent az ő munkássága a teológia fejlődése, az ökumenikus kapcsolatok elmélyítése és a keresztyén békemunka alapvetése szempontjából. De annyit már a legnagyobb szerénységgel is meg lehet állapítani, hogy kevés egyházi személyiség állt az utóbbi 20–30 esztendőben annyira a közvélemény érdeklődésének középpontjában, mint ő. Sok mindent mondtak és írtak az ő ökumenikus, egyházpolitikai és béketevékenységéről, de csak nagyon keveset arról, hogy mit tett teológiailag az Orosz Ortodox Egyház életének kibontakoztatásáért és mennyit fáradozott egyháza építésén. Sokféleképpen méltatták: mint nemzetközi gyűléseken egyháza kiemelkedő képviselőjét, mint egyházi diplomatát, mint az Egyházak Világtanácsa egyik elnökét, mint a KBK elnökét, de alig talált méltatásra mint teológus, lelkipásztor és igehirdető, mint egyházának hűséges fia. Ez azonban nagyon is érthető, hiszen a szükséges források részben a nyelvi akadályok miatt, részben pedig azért nincsenek még feltárva, mert a sajtó — beleértve az egyházi sajtót is — csak egyoldalúan, a szenzáció hajszolása végett tanúsított érdeklődést írta.

Az Orosz Ortodox Egyházat a második világháború óta eltelt három évtizedben véleményem szerint két karakterisztikus vonás jellemzi. Egyrészt azon fáradoznak, hogy megszilárdítsák az egyház helyzetét a szovjet társadalomban, s ehhez az alapokat nagymértékben az egyháznak a Nagy Honvédő Háború idején tanúsított hazafias magatartása rakta le. Érdekes feladat annak elemzése, hogy ez az egyház hogyan értelmezte helyzetét teológiailag. Másrészt az Orosz Ortodox Egyház ebben az időszakban jutott egyre erőteljesebben szóhoz, mint a világméretű ökumenikus mozgalom szerves része. Közreműködése e három évtized során olyan méreteket öltött, hogy túlzás nélkül állíthatjuk: egyetlen más nemzeti egyház sem fejtett ki olyan céltudatos, sokrétű és annyira átgondolt ökumenikus tevékenységet, mint az Orosz Ortodox Egyház. Ez érvényes részvételére minden összefogásban a pánszovjet mozgalomtól a kétoldalú teológiai párbeszédre át az ökumenikus világmozgalomig, valamint az

* A *prágai Comenius Teológiai Fakultáson, 1979. október 2-án tartott előadás.*

olyan nemzetközi világi szervezetekben való közreműködésig, mint amilyen a Békevilágtanács, sőt az Egyesült Nemzetek Szervezete.

Miként az egyház helyzetének belső stabilizálását a szovjet társadalomban, az ökumenikus kapcsolatfelvételt is olyan társadalmi helyzet alapján végezték el, amelyet teljes joggal lehet az emberiség történelmében a legnagyobb forradalmi változásnak nevezni. A forradalmi folyamat a Szovjetunióban minden megelőző forradalomnál mélyebben érintette a társadalom gazdasági gyökereit és a társadalmi struktúrákat, s célja egy új emberi öntudat kialakítása. Mi is tudatosítani szeretnők magunkban, hogyan értékelendő ebben a folyamatban az egyház teljesítménye és ennek keretében Nyikodim metropolita szerepe.

Említettük már, hogy amit eddig mondtak vagy írtak Nyikodim metropolitáról, az csak a körülötte támadt látványos eseményekre vonatkozott. (Kivételt csupán két alapvető cikk képez a „Journal des Moskauer Patriarchats” 1979. 4. füzetében: Sztojkov cikke „Az egyháznak és a világnak végzett szolgálat” címmel, valamint Gundjejev cikke „Az egységért és a békéért Krisztus akarata szerint” címmel.) Úgy érzem tehát, ideje már, hogy mélyebbre hatoljunk. Ezért négy terület vizsgálatát tűztem ki magam elé, amelyek erőteljesebben mutatják meg Nyikodim metropolita lelki jellemvonásait. Ezek a következők:

1. Az Orosz Ortodox Egyház agglomerációjának eredményei.
2. A hit és a társadalom kapcsolatának kérdései a Szovjetunióban.
3. A keresztyén egység problémája.
4. A békemunka egyházi és teológiai alapjai.

Ez a felosztás természetesen csak módszertani. A kérdések és problémák nem választhatók el ilyen élesen egymástól és olykor-olykor egybe is esnek.

I.

1. Mintaképének, XXIII. János pápának a hatására Nyikodim metropolita is szívesen nevezte az egyház építésére irányuló fáradozásait „oroszi agglomeráció”-nak. Ezen nemcsak a nagy béke-pápától nyert ihletéseket értette, hanem az orosz egyházi hagyományoktól idegen újítások látszatát is el akarta kerülni, bár elkerülhetetlennek tartotta az egyházban a korszak által megkövetelt reformokat. Mik hát ennek az „oroszi agglomeráció”-nak a legfőbb szempontjai Nyikodim metropolita tevékenységének tükrében?

Első helyen emliteném meg tudatos visszatérését az orosz teológiai hagyományokhoz. Ez a visszatérés három határozott irányban jelentkezett. Szándékosan fordult az előző század és e század eleje kiemelkedő orosz teológusainak műveire, nevezetesen Filaretéhoz, a híres moszkvai metropolitáéhoz, valamint Bolotov és Szeptlov műveire. Míg Filaret metropolita érdeklődésének középpontjában az orosz kultúra és az orosz egyház viszonya állt, Bolotov professzort főként a nem ortodoxokkal folytatandó párbeszéd, Szeptlov professzort pedig az egyház és a hit társadalmi felelősségének kérdése foglalkoztatta. A következőkben lesz még szó mindhárom irányzatról. A teológiai folytonosság biztosításának problémája készítette Nyikodim metropolitát arra, hogy vizsgálja, elemezze és feldolgozza a Nagy Októberi Szocialista Forradalom és az Orosz Ortodox Egyház kapcsolatának történetét. Ez annál jelentősebb volt, mivel ilyen óriási munkára addig még egyetlen, a Szovjetunióban élő egyháztörténész sem

vállalkozott. Amit erről a fontos és viharos időszakról elsősorban a nyugati országokban közzétettek, azt nagy tudományos igényük ellenére sem lehet tárgyilagos elemzésnek és értékelésnek tekinteni. Nyikodim metropolitának szándékában volt — s ezt előttem többször is kijelentette —, hogy tárgyilagos forrástanulmányok alapján írja meg az Orosz Ortodox Egyház történetét a két világháború között. Amikor azt a véleményt hangoztatta, hogy az Orosz Ortodox Egyház „elutasító magatartása” a forradalommal szemben nem egyezik meg egyházának abban az időben tanúsított magatartásával, akkor ezzel alapos forrástanulmányokból merített ismeretekre támaszkodott. Az igazság sokkal bonyolultabb és összetettebb — mondotta —, mint azok az információk, amelyeket a világhírvélemény a tények egyoldalú, sőt néha hamis bemutatásából szerzett. Nem tudjuk, mennyire jutott Nyikodim metropolita az anyag összegyűjtésében és feldolgozásában, bár az köztudomású, hogy élete utolsó két esztendejében egyháztörténeti előadásokat tartott a leningrádi Teológiai Akadémián.

2. Az orosz agglomeráció második jellegzetességét Nyikodim metropolitának az istentisztelet, a liturgia megújítására irányuló fáradozásai jelentették. Ismeretes, milyen lelkes híve volt ő az egyházi liturgiának s hogy amikor erre lehetősége nyílt, mindig résztvett a liturgiákban vagy vezette azokat. Ő maga is sok szép liturgikus imádságot írt. E tekintetben legfőbb problémája az volt, hogyan lehetne a modern orosz nyelvet bevonni a liturgiai gyakorlatba, azaz hogyan lehetne az óegyházi szláv nyelvet, amelyen éneklük még ma is az orosz egyház valamennyi liturgiáját, a modern orosz nyelvvel felváltani. Itt Filaret moszkvai patriarcha volt a mintaképe, aki már a 19. század végén ezt írta: „Az Orosz Ortodox Egyháznak nem szabad megfosztania az orosz népet attól a lehetőségtől, hogy Isten igéjét, mai érthető nyelven hallhassa, mert ez ellentmondana az egyházatyák tanításának, a keleti katolikus egyház szellemének és az orosz nép lelki szükségleteinek” (Filaret: Művei, orosz nyelven 1886, IV. 259 old.). Az ilyen változtatásnak még napjainkban is rendkívül nagy akadályai vannak, részben az erős egyházi konzervativizmus miatt, részben pedig azért, mert a liturgiáknak még nincs helyes és jó modern orosz fordításuk. Bár Nyikodim metropolita maga is sok liturgikus szöveget fordított le mai orosz nyelvre, általános bevezetésük még nem történt meg, noha Nyikodim metropolita kísérletképpen már használta ezeket a leningrádi Teológiai Akadémia templomában és a leningrádi Szentháromság Székesegyházban, ahol az egyház népe nagy örömmel fogadta.

3. Nagy jelentőséget tulajdonított Nyikodim metropolita Isten igéje hirdetésének. Meg volt győződve arról, hogy az íghirdetés az ortodox liturgiának is elengedhetetlen alkatrésze. Az íghirdetés azonban ne legyen száraz dogmák közlése, hanem személyes bizonyosságtétel Jézus Krisztusról — hangoztatta. Ő maga minden alkalommal prédikált is, amikor liturgiát végzett. Íghirdetéseinek legfőbb jellemzője az egyszerűség és a Krisztus-központság, azaz az inkarnációnak, az Ige testtelésének misztériuma. „Íghirdetésünk szilárd alapja Isten Fiának testtelésében van, ott találjuk meg életünk értelmét is” — mondotta egyik prédikációjában. Ezeknek mindegyre visszatérő témái voltak az Isten és ember közötti megbékélés, az Isten országának titka és az egyház, mint a Krisztus teste. Sajátos ortodox megfogalmazásban találjuk meg nála Isten országa megvalósulásának gondolatát ebben a világban. Egyik prédikációjában ezt mondta: „Isten országának szilárd alapját Krisztus vetette meg az egy-

házban s tanítványaira bízta ennek a szolgálatnak a folytatását a világban, azaz Isten országának megvalósulása a világban, ami vele kezdődött el s ami minálunk már valóság (Lk 17,21), kell hogy áthassa az emberi magatartás és az emberi élet minden területét". (Igehirdetés, Journal des Moskauer Patriarchats, 1974. 8. füzet). Igehirdetéseit mindenütt az egyszerű, világos fogalmazás, a keresztyén hit legfontosabb tanításaira való összpontosítás és az etikai követelmények felmutatása jellemezte.

4. Az orosz aggiornamento fontos részét képezi a fiatal papi nemzedék kiképzése. Ismeretes, milyen élen érdekelte ez Nyikodim metropolitát is, hogy nap mint nap foglalkozott ezzel a kérdéssel. Az Akadémián tartott sok-sok előadásában foglalt állást a papok felelőssége mellett. „Az egyháznak fegyelmezett, maguk számára magas követelményeket kitűző papokra van szüksége. Ha a gyülekezet azt látja, hogy a pásztor uralkodni akar rajta (1Pt 5,3), vagy ha a pásztor önelégtelt és magabiztos, vagy ha tartalmatlan, akkor gyanakvás és bizalmatlanság támad a gyülekezetben a lelképásztorral szemben. Ha azonban a pásztor Isten háza őrállójának (Ez 30,17—21) tekinti magát, akkor nem lesz eredménytelen a lelképásztori szolgálat.” A lelkészképzés tekintetében újból és újból hangsúlyozta, hogy a lelkész Jézus Krisztus kifogástalan és igaz szolgálója, ugyanakkor azonban népének és hazájának is hű fia kell legyen. Mindig nyíltan beszélt a lelkészjelöltekkel a szolgálat problémáiról és nehézségeiről. „Az Orosz Ortodox Egyház lelkészei legyenek meggyőződéses keresztyének és népük hű fiai, akik készek osztozni népük sorsában és hazafias feladatokat is hajlandók teljesíteni. A legmagasabb keresztyén ideálok szorosan kapcsolódjanak össze hazánk érdekeivel” (Beszéd a leningrádi Teológiai Akadémia hallgatói előtt, Journal des Moskauer Patriarchats, 1978. 1. füzet). Itt szeretnék röviden utalni arra, amit az egyházi igazgatás fontos reformjának tekintett. Bár Nyikodim metropolita szigorúan tartotta magát a hierarchikus rendhez, ugyanakkor igazi konciliáris szellemben fáradozott azon, hogy megteremtse lelkészei és munkatársai közösségét.

II.

Nyikodim metropolita gondolatvilágának középpontjában az a kérdés állt, hogy szabad-e és kell-e a keresztyéneknek a világi társadalmi és politikai kérdésekkel foglalkozniok. Erre a kérdésre a IV. Keresztyén Békevilággyűlésen tartott referátumában a következőképpen adta meg a választ: „Feltesszük magunknak a kérdést, vajon bizott-e ránk Urunk valamilyen felelősséget a világ problémáiért, s hogy az ilyen felelősség gondolata nem mond-e ellent az apostol szavainak: 'az odafennvalókkal törődjétek, ne a földiekkel (Kol 3,2)'. De azonnal hozzátette: „Az egyház aszkétái és szentjei közül egy sem kísérelte meg a tanítás olyan elspiritalizálását, mintha a keresztyének annyira okosak lennének, hogy számukra már közömbös mi történik a világban, mintha érzéketlenek lennének a világgal szemben, szüntelenül csak a saját üdvösségükre gondolnának s az éhezőket és elnyomottakat passzív türelemre intenek.”

Állandóan foglalkoztatta a szellemi és a földi, a spirituális és a temporális közötti szoros összefüggés a történelmi optimizmusra és a szovjet társadalomban az emberi haladásba vetett hitre tekintettel is. Teológiai gondolatmenete és érvelése a következő: Az Isten gondviselésébe és a haladásba vetett hit nem mond

ellent egymásnak. Ebben a kérdésben az egyházatyákra hivatkozik, különösen *Augustinus*ra, és azt mondja, hogy Isten kegyelmének és irgalmasságának rejtett jelei a földi dolgokban is megtalálhatók. „Isten városán kívül szintén folyik a világ állandó megújulása, ami Isten országa legértékesebb elemeinek megteremtésében áll a *logoi spermatikoi*, az igaz és a jó alapján, amelyek szétszórva növekszenek a földi városban. Ennek a folyamatnak lényegében etikai jellege van, s alapja főként az a tény, hogy az emberi természetben a bűneset után is megmaradt Isten képének sok vonása, valamint a vele született törekvés a tökéletesedésre” (Főreferátum a IV. KBVGY-en).

A társadalmi felelősség másik pillére a feltámadt Krisztusba vetett diadalmas hit. A keresztyén optimizmus a feltámadott Krisztusnak és az Ő dicsőséges visszatérése várásának az optimizmusa. „Ez az optimizmus egyúttal az Isten végtelen gondoskodásába vetett reménység is, amely minden dolgot teremtő, építő erővel és üdvös békességgel hat át; ez pedig a keresztyénben, Isten egyszülött Fiába vetett szilárd hit optimizmusa, hogy a világot mennyei Atyánk egykor a tökéletes beteljesüléshez vezeti el.” (Christian Optimism is the Optimism of Christ's Resurrection”, Christian Peace Conference, 1976, 3—4 füzet.)

Természetesen tudott Nyikodim metropolita a bűn valóságáról is. De mint minden igazi ortodox teológusnál, a keresztyének társadalmi szolgálata a bűn meg a gonoszság valóságával együtt nála is olyan kozmikus világszemlélethez kapcsolódik, amelyben a keresztyén társadalmi szolgálat nem választható el a liturgia eucharisztikus dinamizmusától és így a diakónia nem más, mint liturgián túli liturgia. Ilyen összefüggésben a bűnt nemcsak az igazságtalan társadalmi struktúrákban látja, hanem szerinte a bűnnek van az emberiségben és a történelmen túlmutató kozmikus dimenziója. „Mert nem vér és test ellen van nekünk tusakodásunk, hanem a fejedelemségek ellen, a hatalmasságok ellen, a sötétség világának urai ellen, a gonoszság szellemei ellen, amelyek a magasságban vannak.” (Ef 6,12) Az emberi élet, világméretben az egyéni és társadalmi élet egyaránt, nem más, mint harc a gonoszság erőivel és a Krisztusban megjelent jó hatalma között (Church in Struggle for Justice and Unity, The Orthodox Church in the Ecumenical Movement, EVT kiadás, Genf, 199. l.).

Minden keresztyén pesszimizmus ellentmondana az Isten fiai reménységének. „Az emberiség rossz tapasztalatai arról győznek meg bennünket, hogy az emberek bűnös tevékenysége katasztrófába sodorhatja a világot. Ebből azt a dialektikus következtetést kell levonni, amelyet a tapasztalat is megerősít, hogy Isten segítségével a jó cselekvése képes lesz megmenteni a világot a katasztrófától” (Christian Cooperation . . .). Az ember tehát nem más, mint Isten munkatársa, amikor segít megvalósítani a történelemnek Krisztusban kijelentett végső célját. Ebben a jóra irányuló tevékenységben az ember vállalja a felelősséget ennek a nemzedéknek az életéért, sőt általában az emberiség életéért is, azaz minden egyes ember életéért ma és a jövőben egyaránt. (Human Community and Solidarity, Christian Peace Conference, 1973. júl.)

Innen érthető meg Nyikodim metropolita készsége a párbeszédre és az együttműködésre. Véleménye szerint „korunk a párbeszéd korszaka, nemcsak az együttélésé, hanem a szoros együttműködésé is” (Christian Peace Conference, 1975 szeptember). De a párbeszédnek és az együttműködésnek nem annyira a motívumairól, szükségességéről és lehetőségéről, hanem inkább a konkrét formáiról beszél, Ő maga, munkatár-

sai, sőt egész egyháza is gyakorolták a párbeszédet és az együttműködést a róla való pusztá teoretikai elmélkedés helyett. Feltette a kérdést: Hogyan lehetünk alapelveink szerint hű keresztyének s ugyanakkor azok munkatársai is, akik bár nem osztják a mi felfogásunkat, de hajlandók minden erejükkel egy jobb társadalom felépítésére fordítani? Hogyan járulhat hozzá a világ valamennyi keresztyéne közösen a világ humanizálásához? E kérdés megválaszolásában új tartalommal töltötte meg az aszkétizmus fogalmát. „Korunk aszkétája a világot nemcsak a jó és a rossz között folyó dinamikus harc színteréként szemléli, hanem a haladásért és a tökéletesedésért kifejtett emberi fáradozások helyeként is. Az aszkétizmus fogalmát tehát egy új minőséggel kell kibővíteni: fel kell ismerni, hogy a világ keresztyéneinek kötelességük segítséget nyújtani a haladáshoz, azaz szert kell tenniük olyan tudományos ismeretekre, amelyek helyeslik a technikai vívmányok felhasználását; a keresztyéneknek sikra kell szállniok a népek közötti békéért és együttműködésért és magasabbra kell emelniük az emberi méltóságot. Közben a keresztyéneknek nem szabad megfélemleniük, hogy Krisztus mi érettünk lett emberré. Olyan ember lett, mint mi, de bűn nélkül. S ezzel megmutatta nekünk a tökéletesség mintáját” (Beszéd a III. Római katolikus-ortodox párbeszéd alkalmával, Journal des Moskauer Patriarchats, 1978. 8. füzet).

A keresztyén hit társadalmi szerepéről szóló eme szakaszt nem zárhatjuk le néhány további utalás nélkül, amelyek világosan megmutatják Nyikodim metropolita hitből fakadó társadalmi felelősségérzetét. Ezért mindenképp az Orosz Ortodox Egyháznak az orosz kultúra és történelem értékei megőrzésében és fejlesztésében játszott szerepével szeretnék foglalkozni. Említettem már, hogy a 19. században élt Filaret moszkvai metropolita, akinek a nagy orosz költőhöz, Alexander Puskinhoz fűződő viszonya Nyikodim metropolita szemében szimbolikus értékű volt, elszakíthatatlan kapcsolatot látott az orosz nemzeti kultúra és az orosz egyház között. Puskin egyik 1828-ban írt versében az élet értelméről folytat párbeszédet Filaret metropolitával:

*„Élet! véletlen ajándék,
Miért is adattál nekünk?
Miért hajol ránk éji árnyék?
A halálnak születünk?”*

(Keszthelyi Zoltán fordítása)

Egy költeményben válaszol Filaret metropolita az élet értelmét kutató kérdésre, és Isten világot fenntartó és kormányzó cselekvésére mutat rá, mivel az ad értelmet az emberi életnek. Lehetne-e a párbeszédnek ennél nemesebb és magasabbrendű eszménye? Azt hiszem, aligha.

E szakasz befejezésekor világosan és hangsúlyozottan kell rámutatni arra, hogy Nyikodim metropolita hazaszeretete csak a keresztyén hit társadalmi felelősségének hátteréből érthető meg. Ismerte és szerette az orosz történelmet, nagyrabecsülte a múltat és népe igen gazdag kulturális örökségét. Elismerte és értékelt a szovjet nép óriási erőfeszítéseit is az új társadalom felépítésében és a világbéke megőrzésében.

III.

Ha most Nyikodim metropolita életművének ökumenikus jelentősége felé fordítjuk figyelmünket, ezzel nem szeretném azt a látszatot kelteni, mintha ezen csak

a külső eseményeket értenők. Sokat beszéltek és írtak már arról, amit ő a belső ortodox kapcsolatok területén, a kétoldalú érintkezések körében, vagy az ökumenikus világmozgalom keretében végzett. Nem idevágó s időm sincs rá, hogy a Szovjetunióban élő nem ortodox egyházakkal és közösségekkel fenntartott érintkezés elmélyítéséről szóljak. Figyelmüket inkább az ő fáradozásainak teológiai alapjaira és lényeges jellemzőire szeretném felhívni.

Korunkban bizonyos zavar és tisztázatlanság tapasztalható a tekintetben, hogy mi az értelme az egyre sokasodó ökumenikus kapcsolatoknak. Nyikodim metropolita meg volt győződve arról, hogy ezek a széles körű és sokrétű ökumenikus kapcsolatok a keresztyénekben az ökumenikus öntudat felébresztését és fejlesztését szolgálhatják. Ez pedig igen bonyolult és összetett folyamat. Arra a kérdésre, hogy mi az ökumenizmus, ezt válaszolta: „Az ökumenizmus megkívánja tőlünk, hogy lépésről lépésre közeledjünk más felekezetek felé, nagy tisztelettel és megértéssel az eme felekezetekben fellelhető valódi keresztyén értékek iránt. Az ökumenizmusnak erősítenie kell bennünk azt a kívánságot, hogy jobban felismerjük, mi az a jó és hasznos, amit át kell vennünk más egyházaktól” (A mai teológia feladatairól, oroszul, Journal des Moskauer Patriarchats, 1968. 12. füzet).

Az ökumenikus mozgalom tekintetében egyértelműen négy tételt hangoztatott:

1. Az Egyházak Világtanácsa a találkozások értékes helye, de világosan különbséget kell tenni az ökumenikus mozgalom mint olyan és az EVT között.

2. Az EVT minden tevékenységének két elvi megfontolásból kell kiindulnia. A keresztyén egység helyreállításán kell fáradoznia és szolgálatot kell végeznie a mai emberiségnek. Ezek a célok és feladatok kölcsönösen kiegészítik egymást és elválaszthatatlanok egymástól.

3. Az EVT-nek társadalmi és nemzetközi kérdésekkel csak az egyházak bizonyágtételére nézve lehet foglalkoznia.

4. Rendkívül érdekes megfigyelni, milyen érzékenyen reagált az ortodoxia és Nyikodim metropolita is az ökumené minden olyan állásfoglalására, amely e szervezet ekkleziológiáját érinti. „Teljesen világos, hogy egy szervezetet, amelyet az egyházak létesítettek, valamint képviselik összegyülekezését semmi esetre sem lehet egyenlőnek tekinteni magukkal az egyházakkal.” (Metropolitan Nicodim: The Orthodox Church in the Ecumenical Movement, Edited by Patelos, 266. 1.).

A különbségek azonnal nyilvánvalóvá válnak, amint az ember a keresztyén egység értelmezéséről beszél az ortodoxokkal. Azt a protestáns felfogást, amely szerint az egyházak egysége már megvan, csak még nem látható elég világosan, mint jellegzetesen protestáns szemléletet elutasítják. Az egyházak megoszlása protestáns felfogás szerint — mondja Nyikodim metropolita — azt jelenti, hogy az egyházak még nem elég erősek emez egység megbizonyítására és láthatóvá tételére. További protestáns kísérlet szerinte az egység olyan meghatározása, amely egyáltalán nem felel meg a történelmi valóságnak s ezért gyakorlatilag nem alkalmazható. Ezzel szemben az ortodox egyház másként vélekedik a megoszlás jellegéről. Szerintük az okok sokkal mélyebben rejlenek. „A megoszlás bűne nem az állítólag meglévő egység hiányos tudomásul vételében van, hanem abban, hogy ez az egység széttöredezett. A teljes és tökéletes egységnek az egész ökumené nem nyilatkozatokkal adhat látható kifejezést, hanem csakis a széttöredezett egység helyreállításával, visszateréssel az igazságnak való tökéletes engedelmisség-

hez" (Patelos, id. h.). Hol és milyen irányban található a megoldás?

Nyikodim metropolita többször is kifejezte azt a véleményét, hogy az egyház egységét csakis az apostoli örökség alapján lehet megtalálni, ezt az örökséget pedig teljes egészében az osztatlan ógyház őrizte meg és fejezi ki. Minden félreértés elkerülése végett azonnal hozzátette, hogy mindez nem azt jelenti, mintha az ortodox egyházak a történelem által meghatározott formájukban teljesen megőrizték volna ezt az igazságot. Az évszázadok folyamán az ortodox egyházak kénytelenek voltak védekezni, és ezért gyakran zárkóztak szűk konfesszionális körbe. „Korunkban, melyet nagy nyitottság, irenikus törekvés és a keresztyén békeszolgálat különleges feltételeinek világos megértése jellemz, nem elég már csupán megőrizni az ortodoxia értékes kincsét" (Überlieferung und Moderne, Stimme der Orthodoxie, 1973. 1. sz.).

Valamennyi egyháznak össze kell hasonlítania tanításait a régi zsinatok tanításaival és bátran kell korrigálnia a történelmi hibákat. Valamennyi egyháznak össze kell vetnie szimbolikus iratait és hitvallásait az első hét ökumenikus zsinat tanításaival s a dogmatikus igazságokat külön kell választania a teológiai vélekedésektől, azaz békülékeny egyértelműséggel kell felszámolni azokat a történelem folyamán támadt pontatlanságokat és túlzásokat, amelyek egy bizonyos időpontban hasznosak lehettek, de ma már akadályt jelentenek. Ma már egyszerűen nem lehetséges többé büszkén és mereven ragaszkodni az ún. régi igazságokhoz. (Hadd jegyezzem meg itt, hogy ezzel a felfogásával Nyikodim metropolita főként Bolotov professzorra támaszkodik, aki a „Huszonhét tétel a filioque-ról" c. könyvében kidolgozta ennek a felülvizsgálatnak a módszereit.)

Két témát kell még röviden érinteni, amelyek az ortodoxiával folytatott párbeszédben különösen jelentősek. Az egyik az *egység* ortodox értelmezése, a másik a *hagyomány* kérdése. Azt lehet mondani, hogy az egység ortodox felfogásának alapját egy eucharisztikus egységfogalom képezi. Krisztus megtörtétt teste és kiontott vére kapcsol össze minket Istennel és egymással, s szabadít fel a világ önzetlen szolgálatára. A világ különböző részein más és más társadalmi körülmények között élő egyházak eltérő álláspontokat foglalnak el, de ihletésük és céljaik azonosak: Isten dicsőítése és az ember üdve. Ennek az egységfogalomnak szinonimái a közösség, a harmónia és a konciliaritás. Így valamennyi helyi egyházban bőségesen megtalálható a katolicitás, ami a többiekkel fenntartott közösségben való részesezésben mutatkozik meg. Nem lehet tehát az ökumenikus mozgalom feladata valamilyen közös hitvallás elfogadtatása, hanem ennek az egyházi közösségnek a gyakorlására kell törekednie. „Ezért az ortodox egyház nem azt várja, hogy a többi keresztyének megtérjenek az ortodoxiához, amint az ma a múlt és a jelen történelmi és kulturális valóságának alapján áll előttünk. Azt kívánja, hogy saját egyházaikban és hagyományaik között valamennyien az apostoli hit teljességének elmélyítésén fáradozzanak, mégpedig az egyházi élet teljessége által. Egyetlen egyházat sem szólítunk fel arra, hogy tépje ki gyökereit, szakadjon el népe kulturális örökségétől, vagy hogy veszítse el sajátos, megkülönböztető jellegét" (Patelos, id. h.).

Szerintem mi, protestánsok még tartozunk valamivel az ortodox egyháznak a másik kérdésben, a hagyomány kérdésében, mivel pl. amit Nyikodim metropolita mondott a hagyomány protestáns értelmezéséről, az néhány ponton kiegészítésre szorul. Egyik előadásá-

ban a következőket mondta a protestáns értelmezésről: „Ők (a protestánsok) elvből elvetették a hagyományt és a Szentírás szabad magyarázatát kívánják. A reformáció ezzel elveszítette egyháziasságát. Mivel elszakadtak az apostoli hagyomány eleven forrásaitól, a legkülönbözőbb emberi gondolatoktól és felfogásoktól váltak függővé" (A teológia mai feladatairól).

Nyikodim metropolita különböző megnyilatkozásaiban az Orosz Ortodox Egyháznak az a meggyőződése fejeződik ki, hogy az Egyházak Világtanácsa elérték abba az időszakba, amelyben nemcsak tanulmányozza az egyházak közötti vitás kérdéseket, hanem a teológiai konszenzus megfogalmazására is kísérletet tesz. Így különösen nagyra értékeli a Hit és Egyházalkotmány Bizottság munkáját a keresztségről, az úrvacsoráról és a lelkési hivatalról. Ezek az első szerény lépések a keresztyén egység felé vezető hosszú és fáradságos úton. Bár az úrvacsora meghatározására vonatkozólag előrehaladás tapasztalható, az ortodoxok az eucharisztikus közösség helyreállítását is az egy, szent, egyetemes, apostoli egyház keretében szeretnék elérni. Ennek előfeltétele lenne a hitbeli egység és az egyértelműség a kánoni rend alapja tekintetében.

Az ortodoxok bírálatát az EVT-nek a társadalmi kérdésekkel kapcsolatos állásfoglalását illetően csak akkor érthetjük meg igazán, ha felfedjük e bírálat teológiai gyökereit. Világosan meg kell mutatni, hogy az eucharisztikus közösség az ortodoxok számára inkább jel, mint szó vagy cselekedet. Ebből egy bizonyos szemlélődő magatartás következik, amely a protestánsok dinamikus aktivizmusának az ellenpólusa. Ez arra vezethető vissza, hogy az ortodoxok az ökumenikus mozgalom két irányzata, nevezetesen a spirituális és a társadalmi elkötelezettség tekintetében aszimmetriától beszélnek. Számukra teljességgel lehetetlen e két dimenzió szétválasztása. Nyikodim metropolita szerint is a mennyei és a földi dolgok egysége a helyes teológia biztosítója.

Az ortodoxok nyilvántartják, hogy Montreal (a Hit és Egyházalkotmány Bizottság ülése) óta hangsúlyeltolódás ment végbe az ökumenikus mozgalomban, Istentől az emberre, a teológiáról az antropológiára toltódott a hangsúly. Nem azt kifogásolják, hogy ez megtörtént, hanem azt, hogy ez a hangsúlyeltolódás nem az egyházak egység törekvésének nagy összefüggéseivel kapcsolódott össze. Kérdésük természetesen az, hogy milyen antropológia az új megfontolások alapja: teocentrikus vagy antropocentrikus antropológia-e? Ez a hátere annak az éles bírálatnak, amelyet az Orosz Ortodox Egyház gyakorolt a bangkoki világmissziói konferencia felett (Salvation Today, 1972—73). Fő kifogásolnivalójuk az, hogy az „Egyházakhoz intézett levél" említést sem tesz az üdvösség fő céljáról, az örökéletről. „Az üdvösség tekintetében szinte kizárólag kifejezésre juttatott horizontalizmus sok keresztyénben azt a benyomást keltette, hogy az ökumenikus mozgalmat egy új kísértés fenyegeti, az a kísértés, hogy szegyenli a megfeszített és feltámadott Jézusról szóló evangéliumot s abbeli hamis félelmében, hogy időszerűtlenné válik, az evangélium leglényegesebb üzenetét hallgatja el" (N. Gundyayev: For Unity and Peace According to Christ's Commandment, Journal des Moskauer Patriarchats, 1979. 4. füzet).

Csak nagyon röviden szeretnék foglalkozni az egyházak egysége és az emberiség egysége közötti összefüggésekkel, mivel sokakban támadt az a benyomás, mintha az ökumenikus mozgalom az emberiség egysége érdekében lemondott volna az egyházak egységére irányuló törekvésről. Az egyházaknak az egységre irányuló minden törekvését csakis Istennek az egész

világra érvényes üdvterve fényében lehet igazán megérteni. Az evangélium üzenete nemcsak a keresztyénekhez szól, hanem az egész teremtet világhoz is. Az egyházak egysége első helyet kell hogy elfoglaljon az ökumenikus mozgalomban, de nem mint öncél, hanem mint eszköz a nagyobb egység megteremtéséhez. Az Egyházak Világtanácsa arra hivatott, hogy a világ minden népének egybegyűjtését segítse elő. Ez a feladat része annak a szolgálatnak (diakóniának), amellyel az egyház a világnak tartozik. Ezért tehát nem idegenek az egyháztól azok a mai erőfeszítések, amelyek minden nép egységét akarják megvalósítani.

IV.

Röviden és csak vázlatosan kell még szólnom a *békemunkáról*, illetve arról, hogy ennek a szolgálatnak milyen teológiai megokolását adta Nyikodim metropolita. Ismeretes, hogy az Orosz Ortodox Egyház kezdetől fogva részt vett a Keresztyén Békekonferencia munkájában. Nem volt véletlen az a döntés, amely az egyháznak a KBK-ban való aktív részvételéhez vezetett. Ez a döntés teológiai és ökumenikus megfontolásokból született. Az Orosz Ortodox Egyház, különösképpen pedig Nyikodim metropolita a keresztyén békemozgalomról, főként pedig minden egyháznak, minden békemozgalomban végzett munkáját az egyházak ökumenikus fáradozásai szerves részének tekintette. Nyikodim metropolita felismerte, hogy a keresztyén egyházak történetének bizonyos időszakaiban és bizonyos körülmények között különleges feladatokat kaptak az egyházak. S ha ez így van, akkor milyen megbízatást adhat Isten az egyháznak a mai világhelyzetben, amikor az emberiséget a teljes megsemmisülés veszélye fenyegeti? Ez a feladat nem lehet más, mint egy újabb háború veszedelmének az elhárítása. Hromádka professzorral együtt Nyikodim metropolita kezdetől fogva hangsúlyozta a KBK teológiai munkájának fontosságát. Már a II. Keresztyén Békevilággyűlés előkészítő bizottságának 1963. évi bukaresti ülésén ezt mondta: „S ha álláspontunkat mind a mai napig nem gondoltuk volna át elég világosan, ha a jelenlegi eseményeket teológiailag nem elég meggyőzően világítottuk meg, akkor mindent meg kell tennünk e mulasztás pótlására” (Christliche Friedenskonferenz, 1963. október). Nem volt a KBK-ban egyetlen olyan nyilatkozata sem, amely ne foglalkozott volna a keresztyén békemunka teológiai alapjaival. Mindig az volt a véleménye, hogy „a Keresztyén Békekonferencia igen komoly jelentőséget tulajdonít tevékenysége teológiai vonatkozásainak. A békéről szóló keresztyén tanítás mélyreható elemzése, annak vizsgálata, hogy mennyire jelentős az, az emberiség élete, a népek jóléte és az általános haladás szempontjából, a Keresztyén Békekonferencia megbízatása eredményes teljesítésének a feltétele” (u. o.).

Megnyilatkozásaiból kiderül, hogy a béke teológiai alapja az Isten és ember közötti megbékélésben van. Ez mindenképp előtti az Istennel való ama szövetség helyreállítását jelenti, amelyet az ember bűnbeesése megbontott. Krisztusnak a kereszten kiontott vére által jött létre a megbékélés a mennyi és a földi között (Kol 1,20). A keresztyének feladata tehát mindenekelőtt az, hogy erre a belső békességre, a szív és a lélek békéjére törekedjenek. De itt nemcsak arról van szó, hogy ennek a jó érzésnek örüljenek. Mint a megbékélés követői, a keresztyének egyaránt hivatottak arra, hogy embertársaikat az Istennel való megbékélésre szólítsák fel és az Újszövetség tanítása szerint békességszer-

zők legyenek a világban is. A keresztyének e kétféle szolgálata között nincs és nem is lehet ellentét. A békemunka teológiai alapjait kutatva, Nyikodim metropolita elsősorban mindig a Szentírásra hivatkozik (nyilvánvaló volt ez pl. az V. KBVGY-én tartott megnyitó előadásában is). A Szentírás tanítása szilárd, egyértelmű és elegendő alapot biztosít a keresztyén békemunka számára. Újból és újból hangsúlyozta, hogy a keresztyén ember szemében elválaszthatatlan egymástól a külső és a belső békesség, élete végén pedig sajátos béke-ekkleziológiát kezdett elképzélni. „Az egyház a só szövetsége (4Móz 18,19) és úgy van jelen a világban, mint a kovász” (megnyitó előadás az V. KBVGY-én). Újból és újból hangoztatta, hogy amikor az egyházak az emberiség égető kérdéseivel foglalkoznak, sohasem szabad megfélekedniük az ekkleziológiai szempontokról. A Szentírásról kívül gyakran hivatkozott az egyházatyákra is (vö. „Mit jelent a 'keresztyén' szó a békemunkában?” c. előadását a KBK Tanulmányosorozatában, III. 77–87. l.). Azzal a kérdéssel is foglalkozott, vajon a keresztyének békemunkája megerősítene-e a keresztyén bizonyágtétel horizontális és vertikális dimenziója közötti aszimmetriát. „Itt csak azt kell hangsúlyozni, hogy a keresztyéneknek a világ felé végzett szolgálata le ne rántsza a keresztyénséget az evilági ügyekért érzett gondok szintjére” (u. o.).

A béke érdekében végzett együttműködés határait igen szélesre vonta meg. Ebben az összefüggésben ismét felmerül nála az emberiség egységének gondolata. Minden népnek része van a világ történelme alakításában. „Ma már minden nép beépült a világtörténelem keretébe”, s ezt igen érdekesen az emberiség „planetarizálódásának” nevezte. „Mindennek teológiai gyökerei abban találhatók, hogy az emberiség a teljes első Ádámot állítja elének, s a második Ádám testtélétele, keresztthalála és feltámadása által köttetett össze egymással. Az emberiség egyetemes együvértartozásának, az emberiség üdve apostoli eszméjének egyik legcsodálatosabb gondolata a felelősségnek ez az egysége és az egyetemes szolidaritás” (Human Community and Solidarity, Christian Peace Conference, 1973. júl.).

Végezetül szeretném még egyszer hangsúlyozni, hogy mindaz, amit eddig Nyikodim metropolita teológiai, egyházi és ökumenikus jelentőségéről mondtam, csak nagyon vázlatos és első kísérlet az ilyen vonatkozású méltatásra. Egy dolog azonban bizonyos: az ő tág univerzalizmusa az ortodox teológia gyümölcse.

Ökumenikus érdeklődése és az ökumenizmus terén nyújtott hozzájárulása eredeti és a jövőbe mutató. A hit spiritualitásának és társadalmi elkötelezettségének egységéről nyert látomása egy látszólagos ellentmondás feloldását jelenti sokak számára, akik ellentétet láttak a spirituális keresztyén egzisztencia és a keresztyén társadalmi szolgálat e két dimenziója között. Végül még azt szeretném megjegyezni, hogy amit ő a békéért és a keresztyének egységéért végzett, lehetetlen lett volna a saját egyháza életébe vert mély gyökerek nélkül. Meg vagyok győződve arról, hogy amit „Johannes XXIII. ein unbequemer Optimist” (Benzinger Verlag 1978) című művében XXIII. János pápáról ír, az őrá is illik. Személyiségét maximális dinamizmus, belső szabadság, a modern világ felé való nyitottság és emberi realizmus jellemezte.

D. Dr. Tóth Károly

A spirituális értékek és a társadalmi felelősség komplementaritása a chalcedóni dogma alapján

Református-Ortodox Dialógus (III. Debreceni Dialógus) Budapest, 1979. október 10–14.

A Magyarországi Református Egyház Zsinatának Elnöksége által kezdeményezett fenti beszélgetéssorozat különleges sajátossága — a számban igen nagy hasonló dialógusokkal szemben —, hogy a keresztyén hit legmélyebb titkait és leggyakorlatibb kérdéseit szerves egymáshoz való tartozásukban szemlélte megindulása óta. Ezt egyházunknak az a mély, az elmúlt évtizedek tapasztalataiban megérelődött meggyőződése magyarázza, mely szerint az apostoli tanításhoz való hűség és a modern élet égető kérdései között való keresztyén szolgálat organikus egészet alkotnak. Ez különösen megmutatkozott ez utóbbi dialógus témaválasztásában. Ez viszont — mint az alábbiakból világosan kiténik — az előző két beszélgetés témáiból következett.

A Dialógus ünnepélyes megnyitó istentiszteletét *Johannes*, Helsinkii ortodox metropolitája és *Tóth Károly*, dunamelléki püspök tartották. Az istentisztelet után a felkért társelnökök *Filaret*, Kiev metropolitája, Ukrajna exarchája és *James I. McCord* professzor, a Princetoni Theológiai Szeminárium és a Református Világszövetség elnöke vették át a gyűlések irányítását.

A plénum előtt *Bartha* Tibor püspök, zsinati elnök tartotta az első előadást. Felhívására a résztvevők fennállva és a feltámadás reménységéről vallást téve adóztak *Nyikodim*, Leningrád és Novgorod metropolitája emlékének, akinek az előző dialógusok létrehozásában igen nagy szerepe volt. A püspök javaslatára a plénum levélben, ill. táviratban válaszolt *Pimen* patriarcha és *Juvenalij* metropolita köszöntésére.

Bartha püspök hangsúlyozta előadásában, hogy a Magyarországi Református Egyház Zsinata figyelemmel kísérte az Orosz, és más Ortodox Egyházakkal az előző évtizedekben folytatott dialógusok egész sorát, és így kezdeményezte a „Debreceni Dialógus” megindulását. Több ortodox egyházzal a hidegháború nehéz éveiben a békéért, és a leszerelésért való küzdelem során épültek ki testvéri kapcsolatok, melyeket évszázadok politikai, faji előítélete okozta elzárkózás előzött meg. A kialakult együttműködés során közösen vallották ortodoxok és reformátusok, hogy „a keresztyén szolgálat vertikális és horizontális aspektusának egyaránt teológiai és hitbéli bázisa van.” Az emberiség — és benne az egyház — krízis helyzete azonban nem a múlté. Erőtlen az egyház diakóniája: kevés a hathatós egyházi hozzájárulás „a fegyvermentes világ megvalósításához, a kenyér igazságos clostásához, a kontinenseket... aggodalomban tartó feszültségek eloszlatásához.” Az egyházak válságának etikai okai vannak. „Többségük összefonódott olyan társadalmi, gazdasági struktúrákkal, amelyek korunkban kétségessé váltak. A krízis mélyén azonban... a Krisztus-követés válsága, a hitelenség húzódik meg.” Szükséges a megtérés és a megújulás az egyházak tagjai és vezetői számára. Ez különösen nyilvánvaló lett azon keresztyének számára, akik „privilegizált társadalmi helyzetüket elveszítve közvetlenül szembesülnek az egyház... elhivatásának igényével”. Az új társadalmi környezet még önmagában nem oldja meg a válságot, de segít a problémák világosabb felismerésében. A Magyarországi Református Egyház a felszabadulás utáni új helyzetben a Szentlélektől vezetettve jutott bűnbánatra és megújulásra. E megújulás szociális és etikai konzekvenciák levonásával, a múlt társadalmi renddel való

szakítással és az új elfogadásával járt együtt. Ugyanakkor világosan láttuk, és látjuk az evangélizáció, a megtérésre hívó szó fontosságát. Ezekben „átéljük a spirituális értékek és a társadalmi felelősség komplementaritásának valóságát”. Mindebből a testvéregyházak inkább az etikai döntésekre, mintsem a mögöttük álló — és az első világháború időszakáig visszanyúló — teológiai fáradozásokra figyeltek.

Ezek a teológiai fáradozások pedig egyre növekvő intenzitással folytatódtak. Az utolsó 10–12 évben az istentisztelet teológiájának kérdései kerültek a középpontba. A vállalkozást nehezzé tette a kálvini reformáció több egyházának összefonódása a nyugati individualizmussal, és a teológiai és politikai-gazdasági liberalizmussal. Így az egyház vallásos emberek egyesületévé lett sokak számára, és az egyházi rendet — a közösség Lélektől való vezetésének rendjét — a „polgári demokrácia játékszabályai” helyettesítették. Szem elől vesztett „a megigazulás, újjászületés, megtérés, megszentelődés üdvességének ekkleziális összefüggése az egyház sakramentális struktúrája.”

Így kellett visszamenni egyházunknak az Íráshoz, az elfelejtett Kálvinhoz, és a „meg nem osztott egyház ökomenikus zsinatainak közös keresztyén kincses-tárához”. Ez utóbbi egyházunk számára az ortodoxia tolmácsolásában a legjobban megközelíthető, mert „nem terhelik az egyháztörténelmi múlt traumái”.

Az 1972-ben ilyen indítékok alapján megindult beszélgetéssorozatba kezdetből fogva tevékenyen bekapcsolódott a Református Világszövetség is. A Debrecenben tartott ülésen *Nyikodim* metropolita és *McCord* elnök elnököltek. A téma „A tradíció és időszerűség” volt. Hangsúly került arra, hogy Kálvin számára az óegyházi tradíció — amit ő az Írás mércéjével mért — „minden korok egyházai számára példa”.

Chalcedón különösen rányomta bélyegét Kálvin teológiájára, melynek sok tétele „magán hordozza a chalcedoniánus teológia tartalmi és formai vonásait. Így pl. az Írás írott szava — az Ige; a prédikáció emberi szava — Isten szava; jegyek és jelzett dolgok a sakramentumokban; megigazulás — megszentelődés; törvény — evangélium; lelki és világi kormányzat — megkülönböztetendő, de el nem választható dolgok”. Megemlítette a püspök, hogy a II. Helvét Hitvallás teljes egészében magában foglalja a chalcedóni formulát.

A II. Debreceni Dialógus Leningrádban 1976-ban „Az eucharisztia és a társadalmi felelősség az ortodox és a református tanítás szerint” c. témakörrel foglalkozott. Ezen a konferencián egyetértés alakult ki abban, hogy az eucharisztiaiban Krisztus valóságos és teljes istenségében és emberségében jelen van és magát közli; továbbá abban, hogy az eucharisztia nem a golgotai tökéletes áldozat megismétlése, hanem „eucharisztikus áldozat, mely az Örök Főpap mennyei szolgálatát egyházának földi, áldozati szolgálatával kapcsolja össze”. Egyetértettek a résztvevők abban is, hogy az egyház mint sakramentális közösség, magát az egész emberiségért odaszánó Krisztussal való közösségben, szolgáló közösség is, mely „felismerve az Ige és a sakramentum közti, valamint az Ige és Isten akaratának egy adott történelmi... helyzetben való cselekvése közti mély összefüggést” elkötelezett arra, hogy Krisztust hirdesse szóval és cselekedettel. „Ennek az eszme-

cserének organikus folytatását biztosítja... értekezletünk" — fejezte be bevezető előadását Bartha püspök.

Ugyancsak plenáris ülésen került sor *Filaret* metropolita, *Pitirim* érsek és Hans-Helmut *Esser* professzor előadásaira. Ezeknek az előadásoknak a summáját az alábbiakban adjuk:

*

FILARET kijevi metropolita, Ukrajna exarchája előadását nem látta el címmel, hanem — rövid üdvözlés után — három részre osztotta.

A chalcedóni dogma története

Mint ismeretes, a chalcedóni dogma eredete az ariánus hitvitákra vezethető vissza. Az egyház a 325. évi niceai I. egyetemes zsinaton állást foglalt Krisztus istensége mellett, ez azonban még nem volt végleges válasz Árius eretnek tanítására. Ugyanis továbbra is nyitva maradt a kérdés: hogyan lehetséges Krisztusban az isteni és az emberi természet egyesülése az utóbbi teljes elégése nélkül? Apolináriosz úgy próbált erre választ adni, hogy az emberben három összetevőt különböztetett meg: a testet, a lelket és az értelmet. Krisztusról szólva azt tanította, hogy őbenne az emberi értelem helyét foglalta el az Isteni Logosz, míg a test és a lélek emberi volt. Apolináriosz tanait többek között a 381. évi konstantinápolyi II. egyetemes zsinat ítélte el.

A vita az antióchiai és az alexandriai teológiai „iskolák” között folytatódott. Az előbbi iskola Krisztus emberi mivoltára és művére helyezte a hangsúlyt, amiből a nesztorianizmus keletkezett. Abból indulva ki, hogy Krisztus voltaképpen nem Isten, vagy legalábbis nem született annak, a nesztorianizmus elvetette Szűz Mária „Theotokosz” elnevezését és a „Chrisztotokosz” terminust használta. Ezzel szemben az alexandriai iskola — amelynek abban a korban legkiemelkedőbb képviselője Kyrillosz alexandriai érsek volt —, a nesztorianizmus elleni harcának hevében egyre inkább Krisztus isteni természetét helyezte előtérbe, ami egy veszélyes és később elvetett formula elfogadásához vezetett: „az Isten az Ige *egy* megtestesült természete”. (Kyrillosz ezt a megfogalmazást Nagy Szt. Athanasziosznak tulajdonította, holott Apolináriosztól származott.) Végül is a 431. évi efezusi III. egyetemes zsinat elítélte a nesztorianizmust, és olyan megfogalmazást fogadott el, mely szerint Krisztus tökéletes Isten és tökéletes ember; egylényegű az Atyával az istenségben, velünk pedig egylényegű az emberségben; ugyanis az Ő személyében mindkét természet egyesült.

Aszketikus törekvések játszottak közre abban, hogy az egyiptomi szerzetesek körében a nesztorianizmus ellenlábasként a monofizitizmus jött létre. Ugyanis az aszketizmus fő célja az ember emberi természetének „átistenülése”, „theoszisza”; márpedig, ha Krisztusban is megkülönböztethető mindkét természet, tehát az emberi is, hiábavaló az aszketikának ez az átistenülési törekvése. Hozzá kell tenni, hogy a szélsőséges aszketizmus mindent, ami emberi, testi, anyagi, alsóbbrendűnek, méltatlannak tekint. E szélsőséges aszketikus és misztikus nézetek hatása alatt fejtette ki Eutyhész a maga monofizita tanítását, mely szerint a Krisztus által felvett emberi természet különbözik a miénktől. Ezért Krisztust emberhez hasonlítani — ha mindjárt az emberség tekintetében is — lealacsonyítás. „Az Ő teste — tanította Eutyhész — emberi ugyan, de nem egylényegű velünk, mert Őt Istenünknek ismerjük.”

Az igaz hit első számú védnöke akkor I. Leó római pápa lett, aki az ő nevezetes 449. évi tomoszában ortodox módon fejtette ki a Krisztus két természetéről szóló tanítását, s ezt fogadta el a 451. évi chalcedóni IV. egyetemes zsinat is. Ennek lényege az, hogy Krisztus egy személyében két természet egyesült, az isteni és az emberi, mégpedig „összevegyítetlenül, változatlanul, oszthatatlanul és elválaszthatatlanul, egy személyben és egy hyposztázisban, egy és ugyanazon egyszülött Fiúban, az Isten Igében”. Ez arról is tanúskodik, hogy Isten nem maradt meg a mennyei magasságban, hanem alászállott az emberhez, hogy magához emelje őt. Az isteni természet ismeretlen, leírhatatlan és elérhetetlen. Ha tehát mégis van közvetlen tudomásunk róla, ez azért lehetséges, mert a Fiú felvett egy másik, emberi természetet, „beleásta magát” egy teremtetett lénybe, és Jézus ajkával beszélt, emberi hallással halt meg, feltámadt a sírból és létrehozta az örök kapcsolatot az emberséggel a Szentlélek kitöltése révén.

A chalcedóni dogma és az egyház

A megtestesült Logosz isteni és emberi természete egyaránt tovább él az egyházban, s így a megtestesülés egyszeri eseménye örök érvényűvé lesz. Ilyen értelemben az egyház: maga a Krisztus az Ő emberségében, aki nemcsak közel jött az emberhez, hanem azonosította magát vele. Ezért nevezük az egyházat Krisztus testének, ezért az egyház Krisztus embersége, Krisztus élete mibennünk (Gal 2,20.). Minthogy pedig Krisztus élete elválaszthatatlan a Szentháromság életétől, az egyház is, mint a Krisztusban való élet, egyúttal a Szentháromságban való élet is. Ezért megy végbe pl. a keresztesítés is az Atya, a Fiú és a Szentlélek nevében.

Az Isten — szeretet. Így az egyház is, mint Krisztus teste, részese annak a Háromságon belül érvényesülő szeretetnek, amely történelmileg a Fiú megtestesülésében, kereszttáldozatában és feltámadásában, valamint a Szentlélek alászállásában nyilatkozott meg. Az egyház ezért nem tekinthető pusztán a földi, tisztán emberi közösségek egyikének. Az egyház lényege tehát az isteni lét, amely a teremtetett világban mutatkozik meg. Az egyháznak ez a láthatatlansága az emberek részéről a hit révén érzékelhető. A hit, e „lelki szem” számára láthatóvá válik a „láthatatlan” egyház. Így az egyház nem képzelhető el a hús-vér emberek nélkül, akiknek a hite teszi a „láthatatlan” egyházat érzékelhetővé. Az egyház léte ezért a hit tárgya is: „hiszek az egy, szent, egyetemes és apostoli egyházban”.

Az ember közvetlenül érzékelheti az emberi nem többféle széttagoltságát. Aki ennek a széttagoltságnak a tudatát önközpontúan a saját személyére redukálja, nem képes felfogni az emberek közösségét, egységét, amely a szeretet által nyilvánul meg. Az egyházat ez a szeretet-egysége teszi mássá, minden egyéb emberi közösségtől különbözővé. Még inkább mutatkozik meg az egyház ezen egyetemes szeretet-közösségének a lényege azáltal, hogy kiterjed nemcsak az élőkre, hanem a holtakra s az angyali rendekre is, vagyis az egész teremtetett világra. Így az ember az egyházon belül egyetemes lényvé lesz a mindenre kiterjedő, kozmikus szeretet útján. „Ti a Sion hegyéhez járultok, és az élő Isten városához, a mennyei Jeruzsálemhez és az angyalok ezreihez; az elsősülöttek ünnepi seregéhez és gyülekezetéhez, akik beírtak a mennyekben, mindennek bírójához, Istenhez és a tökéletességre jutott igazak lelkeihez; az új szövetség közbenjárójához, Jézus-hoz...” (Zsid 12,22—24).

Az egyház a maga látható valóságában hozzáférhető a tapasztalás számára, rendelkezik konkrét életformával, benne él a történelemben. Mint ilyen, a maga isteni-emberi életét a reális általános-emberi élet feltételei között éli. Ehhez szüksége van bizonyos szervezetségre, hierarchikus struktúrára. Más földi szervezetektől eltérően, ez a struktúra arra törekszik, hogy legyőzze az emberi természet testi, tökéletlen, bűnös oldalát.

A történelemben élő egyház elkerülhetetlenül alkalmazkodik a földi élet sokoldalúságához: a sokféle kultúrához, nemzetiséghez, nyelvhez, államformához stb. S ebben az emberi mivoltában vett egyházban állandó küzdelem folyik a jó és a rossz, a szentség és a bűnösség között. Innen erednek az egyházban tapasztalható szakadások, eretnokségek is. A jelenkori ökumenizmusban tehát látnunk kell a történelmileg széttagozódott egyház büntudatát a maga széttagoltságáért, és törekvését annak legyőzésére.

Krisztussal ellentétben, az egyház emberi természete nem büntetlen. Ezért állandóan kell munkálkodni hibáinak leküzdésén. Minél nagyobb az egyházban az ellenszegülés a bűnnek, a rossznak, annál jobban mutatkozik meg benne isteni eredete és jellege. Ennek a folytonos belső tökéletesedésnek a lényege: „... ne igazodjatok e világhoz, hanem változzatok meg értelemtek megújulásával, hogy megítélhessétek: mi az Isten akarata, mi az, ami jó, ami neki tetsző és tökéletes” (Róm 12,2).

Az egyház feladata az emberi lélek, az emberi magatartás és életrend állandó erkölcsi tökéletesítése. Ebben áll az egyház ráhatása a bűnös értelemben vett világra, amit a hit átadásával és a szeretet gyakorlásával valósít meg. Minthogy pedig az embernek lelki és testi szükségletei is vannak, a szeretetnek ki kell terjednie mindkettő kielégítésére. A chalcedóni dogmát védelmezve, az egyházatyák egyben az ember átistenülését is védelmükbe vették, mint az üdvözülés legmagasabb rendű lelki célját. Ugyanis a két krisztusi természet egyesülése nélkül ez a cél sem érhető el.

Szociális szolgálat

A magasabb rendű lelki élet, egészen az átistenülésig, nemcsak hogy nem zárja ki, hanem egyenesen feltételezi a mindennapi testi szükségletek kielégítését is (Mt 25,31—46). Így — a chalcedóni egyházatyák értelmezése szerint — az üdvösség az egész emberre kiterjed: lelkére és testére is. Az őskeresztyén egyház kezdettől fogva nagy súlyt helyezett az emberek anyagi szükségleteinek kielégítésére is (ApCsel 2,44—45).

A keresztyénség felszabadította és rehabilitálta az emberi munkát, új tartalmat adott neki, úgyhogy semmiféle nagy lelki cselekedetek nem mentik fel a keresztyén embert a munkálkodás alól. Az emberi munkára a keresztyénség úgy tekint, mint az Úr nevében és az ember javára, Isten és ember szeretetéből végzett tevékenységre. E felfogás néha látszólagos ellentmondásokhoz is vezetett, pl. amikor a világtól elforduló aszkéták, szerzetesek mocsaras, erdős területeket műveltek meg, s ezzel végső soron a világ kultúráját szolgálták. Aranyszájú Szt. János tanítása szerint, Isten úgy teremtette az embereket, hogy azok közösen kapták örökölni a világot. Közös a fedelük: az égbolt; közös az asztaluk: a föld. Az emberi munkának ezért az az alaptörvénye, hogy az egyik ember hasznának feltétlenül találkoznia kell a másik ember hasznával. Csak így válik az ember Isten munkatársává.

Az egyház szociális szolgálata hosszú múltra tekintet vissza, különösen Nyugaton. A keresztyén Keletről inkább az a vélemény alakult ki, hogy többet törődött az aszkézissal és a szemlélődéssel. Ez persze tévedés. Elég, ha pl. Aranyszájú Szt. János vagy Nagy Szt. Vazul szociális tevékenységére gondolunk, akik egy sor egyházi szociális intézményt létesítettek már a IV. században. Mindazonáltal az ortodox egyház hivatalosan nem foglalt állást a szociális szolgálat kérdéseiben, amiért a szociális szolgálat alakulása nála bizonyos hullámzást mutat, amelyet a mindenkori történelmi körülmények idéztek elő.

Vannak utalások arra, hogy még a világtól leginkább elforduló, XIV. századi, ún. iszychasztá szerzetesek is (pl. Filotheosz Kantakuzinosz konstantinápolyi érsek, vagy Palamasz Szt. Gergely thesszalonikai érsek) komoly szociális intézkedéseket tettek, amikor arra szükség mutatkozott. Ugyanakkor alakult ki a Balkánon a kulturális és társadalmi személyiségek új típusa: a kolostorból ki-kijövő szerzetes, aki felvilágosító és egyéb szociális munkára vállalkozik a világban a köz javáért. De akik a kolostorban maradtak, azok is javára voltak a környező keresztyén világnak a maguk életpéldájával.

Oroszországban az ortodox keresztyénség kezdetben azzal szolgálta a nép javát, hogy erősítette a családi köteleket, harcolt a babonák és a pogányságból viszsamaradt előítéletek ellen, határozottan elítélte a rab-szolgatartást, elősegítette a jótékonykodást. Közismert továbbá a XI. századtól kezdődően alapított orosz kolostorok hatalmas kulturális és civilizáló tevékenysége, nem is szólva arról, hogy közvetlen életmentést is végeztek, amikor befogadták falaik közé az ellenség támadásai elől menekülő védtelen lakosságot, éhínségek idején pedig gondoskodtak a nincstelenek, az özvegyek és az árvák élelmezéséről.

A keresztyénség a szociális szolgálat kétféle útját követheti: az egyik a közvetlen — egyéni vagy intézményes — jótékonykodás útja; a másik, inkább közvetett út: hozzájárulás a társadalom szociális struktúrájának tökéletesítéséhez. Az Orosz Ortodox Egyház az utóbbit követi, amikor híveit a keresztyén felelősség szellemében neveli olyan társadalom kialakítása érdekében, amelyben szociális igazságosság uralkodik, és mindenkiről történik gondoskodás. Másik nagy szolgálata az Orosz Ortodox Egyháznak: a különböző egyházi és világi békeszervezetekben és mozgalmakban való aktív részvétel.

Minthogy az egyház szociális szolgálatának nincsenek végleges, egyszer s mindenkorra szóló etalonjai, üdvös lenne ezt a kérdést állandóan napirenden tartani az egyházközi párbeszédekben is.

A jelenkori keresztyénségben fennáll annak a veszélye, hogy az egyház szociális szolgálata „szekularizálódik”. Olyan vélemények hangzanak el, hogy a gyökeresen megváltozott világban felül kellene vizsgálni az egyház struktúráit is, és hogy a világnak való szolgálat érdekében el kellene vetni a „transzcendens nyelvet”. Ezek a nézetek ott hibáznak, hogy az egyház emberi természetét csak a „szekuláris” szférára szűkítik le, és tagadják a Krisztusban való lelki élet és a szociális szolgálat, valamint az Istennek és a felebarát-nak való szolgálat kölcsönösségét.

PITIRIM volokolamszki érsek, a Moszkvai Teológiai Akadémia professzora. „A spirituális értékek és a társadalmi felelősség értékelése a chalcedóni dogma alapján” c. előadását távollétében felolvasták.

**„Megtesszük mindazt, amit elrendelt az Úr”
(2Móz 24,3)**

A chalcedóni dogma, amely végleg tisztázza a keresztényen triadológia sarkalatos kérdéseit, egyik bizonyítéka annak, hogy az egyház mindig harcolt a keresztény dogmatikai tanításban fel-felbukkanó dualizmus ellen. Vagyis, nem engedte az Isten és a világ, a lélek és az anyag egymással való szembeállítását, sem az antik antropoteizmus érvényesülését.

Témánk kifejtéséhez alapvető logikai premisszát kapunk a chalcedóni triadológia és krisztológia doktrinális és történelmi aspektusaiból. Doktrinálisan a triadológia élesen elválasztotta a keresztényen hitet valamennyi antik vallástól, sőt részben az ószövetségi zsidó monoteizmustól is. Ugyanakkor kibontakoztatta a világ dialektikus fejlődésének a fogalmát, hangsúlyozva egyfelől az Isteni Gondviselés, másfelől az emberi szabad akarat mozgató szerepét benne. Történelmileg a triadológiai tanítás lezárta a külső világ ember általi antik fetiszálásának korszakát. Az Isten és a világ-mindenség szoros kapcsolatáról való hit ugyanis alkotói impulzust adott az emberi jóakaratra a környező világ tökéletesítésére, az individuum szellemi fejlesztésére. A krisztológia viszont formálja az egyház tagjainak a személyiségét és meghatározza ezek cselekvését. Doktrinálisan a chalcedóni krisztológia —, amely hangoztatja a teremtett természet értékét és az isteni természettel való összefüggését —, feltárja az abszolút értékek, prioritások és keresztényen cselekvési irányok rendszereit. Történelmileg pedig előre meghatározta az európai keresztényen civilizáció létrejöttét, az újszövetségi humanizmust hordozva alapjaiban. Az egyház mindazonáltal nem azonosítja magát ezzel a civilizációval, hanem néha más úton jár, mint amelyet a szekularizálódó társadalom követ. Az európai civilizációban kialakult egy törekvés a tökéletes emberi társadalom létrehozására, az egyház viszont a világ fejlődésének végcélját az apokasztázisban látja, „hogy Isten legyen minden mindenkiben” (1Kor 15,28).

„Mert mi Isten munkatársai vagyunk” (1Kor 3,9)

Az egyház magában foglalja, összpontosítja a lét isteni és emberi elemeit, s a Szent Lélek ajándékának birtokában olyan „kovászt” képez, amely az egész világot az Élet Isteni Kenyerévé teszi (Mt 13,33). A chalcedóni dogmából kiindulva, az egyház magyarázatot tud adni az empirikus világ valamennyi jelenségének eredeti értelméről, s ezzel felelősséget vállal Isten és a történelem előtt. Számára a chalcedóni dogma fegyver volt a bizánci egység megőrzéséhez is, mert jelentette a lelki és az anyagi létezés teljességéről és oszthatatlanságáról alkotott eszme győzelmét az egységes történelmi folyamatban. Másfelől az egyház — mint Krisztus teste — magában foglalja a földi élet minden oldalát, a bűn kivételével (Ef 5,29). Együttérezve azonban a bűnben levő emberiséggel, szolgálatával részt vállal Isten Fiaának világmegváltó művében is, megváltoztatva az ember belső világát.

A teológiai történetírásban felszínre került az a nézet is, hogy a monofizitizmus elsősorban az egyiptomi szerzetesek köréből indult ki, akik Krisztusban az isteni természet elsőlegességét hangoztatták. Ezért szembeszegültek a lelki és a világi elemek, az egyház és az állam azon egységéről alkotott felfogással, amely később bizantinizmus néven vált ismertté. Eltekintve az extremista monofizitáktól, ez az értékelés a maga egészében nem állja meg a helyét. Hiszen az egyház min-

dig kitartott a lélek és a test egysége mellett, a remeté és a szerzetesek pedig állandóan imádkoztak a „világért” is, annak megtisztulásáért, újjászületéséért, s így a lélek és a test, a szellemi és az anyagi kultúra egységének harcosai voltak. Ugyanez folytatódott a reneszánszban és a kultúrtörténet további fejleményei során, amikor is az ember mindenkor Isten munkatársa volt a világ alkotói alakításában.

**„Aki hallja tőlem ezeket a beszédeket, és cselekszi,
hasonló lesz az okos emberhez...” (Mt 7,24)**

A megismerés és az alkotás szinte korlátlan lehetőségei egyben óriási felelősséget is jelentenek a keresztényen emberre nézve. Ugyanis az emberiség szellemi adottságait és a föld természeti kincseit a megfontolatlan emberi akarat tönkre is teheti. A jelenkori világban két tendencia tapasztalható: a személyiség sokoldalú fejlesztése, valamint a társadalom növekvő felelőssége. A társadalom ellenőrzése alól kiszabaduló személyiség a világot katasztrófába is kergetheti, viszont a személyiség értékét lebecsülő társadalom elveszítheti a keresztényen civilizáció vívmányait.

Ebben a vonatkozásban valóban kozmikus méreteket nyer a keresztényen felelősség elve, amelyről szólott Krisztus, és szóltak az apostolok és a keleti egyházatyák, valamint a nyugati szellemóriások is, Ágostontól Albert Schweitzerig, és nem utolsó sorban F. M. Dosztojevskij.

Napjainkban nemcsak a keresztényen egyháztörténet táplálja a keresztényen felelősségvállalással kapcsolatos optimizmust, hanem mindazok az egyházi mozgalmak és törekvések, amelyek nemzetközi és felekezeti szinten a béke, a biztonság és az igazságosság ügyét szolgálják. Ilyen értelemben a chalcedóni dogma az egyház világszemléletének, teológiájának, aszketikájának és társadalmi felelősségének az alapját adja, amely nélkül elképzelhetetlen a jelenkori világ felelőssége a keresztényen civilizációért.

Esser professzor előadásának első részében a fogalmakat tisztázza: A komplementaritás fogalmának teológiai megértése a szó mai természettudományos használatával analógiában lehetséges. Spirituális értékeknek és a társadalmi felelősségnek megvan a maga sajátos területe és alkalmas ideje. Az igazak imádságát és cselekedeteit sem összekeverni, sem egymás ellen kijátszani nem szabad. Ezek a keresztényen egzisztencia különböző és elengedhetetlenül fontos megjelenési formái, melyek mind előfeltételeikben, mind célkitűzéseikben Krisztusra vonatkoznak. A lelki értékeket a Szentlélek hozza létre Jézus gyülekezetében. Az egyház ezekből, ezekben és ezek által él. „A Szentlélek az a kötelék, mely által Krisztus minket hathatósan magához kapcsol.” (Kálvin, Inst. III. 1. 1) A gyülekezet életében a legteljesebb befelé való koncentráció, és a legerőteljesebben kifelé forduló szolgálat dialektikus egységben tartozik össze, és együtt alkotják a Krisztus-követésben megvalósuló lelki életet. Társadalmi felelősség az a szolgálat, amit a keresztényen ember a hit szabadságában a Szentlélek erejével szenvedve vagy utat mutatva végez, amiért Isten és a szükségben levő felebarát előtt felelősséggel tartozik.

A chalcedóni dogma a keresztényenséget az állandó fundamentumon való megállásra és állandó feladata betöltésére kötelezi el, hogy az ortodoxia és az ortopraxis, a lelki élet és az etos; a hit és engedelmisség egységében azon a szabad területen mozogjon,

melyet Krisztus személyének és művének, megaláztatásának és dicsőségének egysége jelöl ki. Közvetlen etikai vagy szociáletikai program a chalcedóni dogmából nem vezethető le; az azonban igen, hogy a megszabított bűnös az egyház közösségében elkötelezze magát Krisztus lelki uralmának a szolgálat lelkületével az élet minden területén való szolgálatára. Az egyháznak nincs önálló egzisztenciája: élete az, hogy Krisztus él benne (Gal 2,20).

Az előadás második részében Esser professzor az 1934-es Barmeni Deklaráció 2. és 5. tételein illusztrálta, hogy egy mai reformátori hitvallás, a chalcedóni dogma kor- és időszerű interpretációját és alkalmazását nyújtja. Az előadó ezzel arra is rá akart mutatni, hogy az „ecclesia reformata semper reformanda” princípium komolyanvétele úgy vezet újabb hitvallás alkotásához, hogy az Írásra és a régiiek örökségére igen komolyan odafigyelésre kötelez. Minden modern hitvallás felé három alapvető kérdést kell feltenni: 1. Hogyan lehet azt meggyőző módon az Írásra alapozni? 2. Hogyan állítjuk magunkat a hitvallás tekintélye alá, ill. miben mutatkozik meg iránta való engedelmességünk? 3. Hogyan vagyunk képesek a hitvallást úgy értelmezni, hogy az számunkra a szabadság evangéliuma és ne ideológiai törvény legyen?

E vonatkozásban a 2. barmeni tétel, ami az 1Kor 1,30-ra épül, megtanít bennünket arra, hogy a boldogító szabadítás és a hálás szolgálat (ebben a sorrendben!) összetartoznak, mert azokat a Krisztus személyében a bűnbocsánat vigasztalásának és az egész életünkre bejelentett igényének egységében tapasztaljuk meg. Az igény egész életünkre kiterjed: nincsen saját felségterületünk. Megigazulásra és megszentelődésre van szükség az élet minden területén. Ezért nem szabad a hitet a politikai magatartástól pietista módon, valamilyen skizofréniával elválasztani, ahogy azt sokan tették a hitleri időkben. De nem szabad Krisztus uralmát valamiféle rajongók módjára ideológiává sem átalakítani, ahogy azt a „deutsche Christen” csinálták. Szükség van Krisztus követőinek társadalmi felelősségére olyan területeken is, ahol kinevetik őket, mert ők felismerték a keresztnek a dicsőség Urát (1Kor 1,17kk), és ellenséges viszonyok között is Hozzá kívánnak tartozni. A megigazult és megszentelt bűnösök egyházában ugyanis Krisztussal való közösség valósul meg, és ez kifelé másképpen hat, mint általában a világban szokásos politikai küzdelmekben történik: megbékélést munkál és testvéri szolgálatot ajánl. A megbékéltetés szolgálatának különösen nagy politikai területen a jelentősége.

A barmeni 5. tétel — az 1Pt 2,17 alapján — dialektikusan fogalmazza meg a gyülekezet és a társadalom egymáshoz való viszonyát azzal, hogy illetékességi területeiket elhatárolja és magasabb egységben összekapcsolja (*Unterscheidung — Überscheidung*). Állam és egyház a még meg nem váltott világban élnek. Az államnak emberi látások és emberi erőforrások állanak rendelkezésére, hogy jogról és békéről gondoskodjon. Az egyház Istennek hálás azért, hogy van állam. Ugyanakkor tanúskodik az Ige ereje által erőszakra való támaszkodás nélkül a valóságnak mindent átfogó aspektusáról: az Isten Országára, annak igazságára, vezetettek és vezetők felelősségére emlékeztet. Ennek elvégzésében rá van utalva Isten Igéjére. Elhatárolás: az állam az emberi életnek nem egyetlen és nem totális rendje. Másfelől az egyháznak nem feladata az, hogy állami funkciók után áhítozzék. Az 5. tétel óvja az egyházat attól, hogy érdekeit az államéval azonosítsa, de az szükséges, hogy az állam által megvalósítandónak ítélt jog érdekében szót emeljen, szabad part-

nerségben, de teljes tiszteletadással tudatában annak, hogy az egyháznak nincsen saját igazsága, hanem a neki ajándékozott igazságból él. A mai államnak is szüksége van az egyház és tagjai vele együtt gondolkodó, békességet munkáló és figyelmeztető együttműködésére mindazokra a bonyolult feladatokra nézve, amit a békéért, a környezetvédelemért, a harmadik világgal való szolidaritásért és a társadalom belső egyensúlyáért való küzdelem jelent. Ennek az állam és az egyház közti határok figyelembevételével kell megtörténni. A társadalmi felelősségre nézve az egyháznak meg kell tanulnia szellemi harcot folytatni annak érdekében, hogy a Lélek által egy szívvel — egy lélekkel (*einmütig*) való döntésre jusson. Ha ez megvalósul, akkor történhet meg az, hogy a maguk felelősségének terhei alatt roskadozók megkérdezik az egyházat reménységének alapjai felől. Az egyháznak könyörögni kell azért, hogy része legyen a szó és tett azon egységében, ami Jézus Krisztus történeti létében tökéletesen megmutatkozott; hogy a hívő személyeknek része legyen Krisztus személyében, aki valóságos Isten és valóságos ember két természetben, változás nélkül, osztatlanul és elválaszthatatlanul.

*

A plenáris ülés után a résztvevők két csoportra osztva folytatták a téma megvitatását. Az „A” csoport a spirituális értékek, a „B” csoport pedig a társadalmi felelősség kérdésével foglalkozott.

Az „A” csoportban ortodox részről Constantin N. Galeriu, a bukaresti Teológiai Intézet professzora tartott előadást, amit az alábbiakban foglalunk össze:

„Az Isten emberré lett, hogy az ember megistenüljön” (Nagy Szt. Athanasius). Chalcedón a megelőző krisztológiai viták megoldásaként és befejezéséként megfogalmazza a két természet — isteni és emberi — viszonyát. Isten egy lett az emberrel. „Isten vagy, a teremtés számára megteremtetted magadat” (ortodox liturgia). Ez a csodálatos kenózis: „Ez a szeretet kijelenti az Ő dicsőségét abban, hogy megfosztja magát dicsőségétől”. Isten természete minden természet felett van: nincs szüksége arra, hogy nagyobb dicsőségre emelkedjék. Ő úgy emelkedik, hogy lehajol az alacsonyhoz (Palamasi Szt. Gergely). Ahogy Karl Barth tanítja: „Isten megalázódása az Ő legteljesebb dicsősége, mert éppen ez a megalázás konfirmálja és demonstrálja az Ő isteni természetét.”

Ily módon szeretete adja meg az ember igazi értékét. Isten emberi természetet öltött fel, ezzel annak rendkívüli értéket adott: „*homo capax infiniti*”-vé minősült. Krisztusban a valóságos Isten a valóságos emberrel egyesül. Krisztus teljes mértékben magára vette természetünket, kivéve a bűnt. De a „bűn nem tartozik az emberi természethez” (Szt. Maximus). Így Krisztus embersége — amelyik egy hypostasis-ban van istenségével — a Krisztusban levő ember, az igaz ember (*L'homme authentique*).

A bűn eredete az elidegenedett létben (*un moda aliéné*) van, ami a választásra való szabadságából következik. Így az emberi természet elveszti Isten számára való transzparenciáját (*transparence authentique pour Dieu*). De az *Imago Dei* nem rombolódott le az emberben teljes mértékben. Maradt benne egy kapcsolópont (*Anknüpfungspunkt*: Brunner). Így felelős marad Isten és a többi ember előtt.

A bűn által áthatott emberi természet számára a gyógyulást az inkarnáció valósítja meg, az isteni és emberi természetközötti hypostatikus unió létrehozásával. Ezen a ponton mutatkozik Chalcedón jelentősége a keresztény antropológia számára. Krisztus konkrét sze-

mélyében az isteni természet divinizálta az emberit. anélkül, hogy az megszűnt volna emberi természetnek lenni. Ezzel megnyílt az ember transzcendenciájának lehetősége. Létrejön a „bipoláris egzisztencia” lehetősége: az Úrhoz hasonlóan a Benne élő emberben is a két világ kétféle realitása van jelen: a kegyelemé és a természeté; isteni erők és az ember szabad természete. Így megindulhat egy végtelen folyamat: a kegyelemből való deifikáció (*deification selon la grâce*). Így a keresztyén életmodell a *theandrikus* élet. „A mi ortodox antropológiánk nemcsak az emberrel, hanem Isten emberségével (*l'humanité de Dieu*) foglalkozik.”

A Szentlélek, aki által az Inkarnáció végbement, a mi személyiségünket (*hypostatis*) a Fiú hasonlatosságára építi. Az egyház pedig ilyen — Lélektől *teophilos*-á és *teologos*-á formált — személyek közössége, *theandrikus* organizmus, melynek feje Krisztus. Az egyház titka ez a személyes kommunió, melyben az individualizmus nyitottsággal győzetik le, s melyben végtelen lehetőség nyílik önmagunk felülmúlására. Ez a fejlődés egyszerre vertikális és horizontális: Isten felé és emberek felé irányul. Így leszünk „istenti természet részesei” (2Pét 1,4), és így készítettünk fel arra, hogy az egész embervilágot cselekvő szeretettel hordozzuk.

A chalcedóni formula hangsúlyozza, hogy a Logos istenségére nézve örök időknél előtte, emberségére nézve Szűz Máriától született. Mária emberi természetére szerint válaszol Isten szeretetére és kenőzisére. Így a teremtmény receptivitását reprezentálja a Teremtő előtt. Itt nem a szüzesség önmagában, hanem a termékeny szüzesség, ami tiszteletreméltó. Az önmagáért való aszkézis nem példakép.

Az Inkarnáció által nemcsak az emberi természet szenteltetik meg, hanem az egész teremtés. Az Isten-ember, aki magára vette az emberi természetet és ezzel az egész teremtést, „az egyház és az egész világ alapvető sákramentuma”. Ő azt mondta: „Ez az én testem... vérem”, hogy ezáltal magához és egymáshoz kapcsoljon bennünket pneumatikus testében mennybemenetele után. Így, ami látható volt az Inkarnáció idején a sákramentumba ment át. Chalcedónnak a sákramentumuk mélyebb megértésére nézve is nagy jelentősége van. A kenyeret és a bort, ami e világ „testéből” vétetett, az Úr a Szentlélek által a maga sákramentális testévé teszi. Ha a szentség (*sainteté*) Isten jelenléte az emberben, akkor a sákramentum az a „hely” (*lieu*), ahol a szentség megjelenik. Sakramentális életünk személyes viszony (*relation hypostatique*) Istennel, és ebben a viszonyban szerves része van a hálaáldozat ajándékainak, így az egész teremtésnek is. A mindenségnek az a rendeltetése, hogy sákramentum s „lelki test” legyen. (*Ainsi, tout es destiné à devenir sacrament, „corps spirituel”*.) Tehát az Isten-Logos és a Szentlélek mindent megszentel. Ez azonban nem jelenti a teremtés megistenülését (*divinisation ou sacralisation*), hanem konsekrációját. Az egyház számára ez a megszentelés, az építés és a szolgálat, a liturgia feladatát jelenti. A talentumok példázata analógiájára, az ember megkapta Istentől a teremtést, hogy növelje annak értékét; hogy személyes és autentikus választ adjon a Teremtőnek: szolgálja az embert, a földet és a népet az Istentől kapott ajándékok mértéke szerint.

Ez az Istennek való válaszuk magában foglalja a teremtett világ iránti felelősségünket. „A Szűz testéből, a kenyérből és a borból, éppen ezért a földből adatik nekünk Krisztus eucharisztikus teste.” A teremtett világ nem pusztulásra és kizsákmányolásra, hanem a Lélek által való transzfigurációra rendeltetett. Tehát

nem tagadnunk vagy megvetnünk kell a világot, hanem a kegyelem világosságával felemelni és transzcendenssé tenni.

Mindennek a mi mai történelmi helyzetünkben ökumenikus egységünkre nézve is nagy jelentősége van. Krisztus velünk való közösségének misztériuma, a kenózis csodája mutatja: „Az egyházakat elválasztó falak nem érnek az égig... és el fognak tűnni” (Justin patriarcha). Krisztus már elkezdte ezt a falbontást (Ef 2,14). Így az ökumenizmus végső fundamentuma; a krisztológiának az egyház egysége szellemében való magyarázata (Dr. Bartha Tibor).

Ez pedig azért lehetséges, mert Chalcedón és az ortodox hit vallja: „Ő az marad, aki volt, igaz Isten, és azzá lett, ami nem volt.” Krisztusnak ebben a magát megüresítő és önmagához így hű maradó szeretetében van egységünk és a világ felé való szolgálatunk lehetősége és ereje.

*

Az „A” munkacsoport másik bevezető tanulmányát *Komjáthy* Aladár olvasta fel. A szerző, egy kanadai nagyváros (Montreal) egyik magyar gyülekezetének lelkipásztora, közvéleménykutatást rendezett gyülekezetében a chalcedóni dogma felől. Kiderült, hogy a történeti ismeretek teljesen hiányoztak: senki nem hallotta Chalcedónnak még a nevét sem. A dogma lényegét azonban meglepően jól ismerték. Olyan is akadt, aki pontosan idézte: „... két természetben... elegyíthetetlenül, elválaszthatatlanul, oszthatatlanul...” Mások a Heidelbergi Káté 15. kérdésére utaltak: „... valóságos és igaz ember... egyszersmind valóságos Isten is”.

A szerző rámutat arra, hogy a 19. és 20. sz. sok protestáns teológusa negatívan értékeli a chalcedóni dogmát (*Harnack, Köhler, C. Gore, Bultmann, Seeberg*). A történész szemével megállapítja, hogy a chalcedóni formulában nincsen egyetlen kifejezés sem — a bevezetés és a befejezés kivételével — amit ne máshonnan vettek volna át a chalcedóni atyák. Chalcedón az egész egyház hatalmas és egyedül lehetséges kompromisszumos megoldása, ami — *Philipp Schaff, The Creeds of Christendom, vol. I. 34 l.*) szavaival — a krisztológiai igazság legfontosabb elemeire és a krisztológiai tévedés határvonalaira utal. Ezzel megadta az egészséges tanfejlődés lehetőségét, mert biztosítékokat szolgáltatott arra, hogy a Megváltó isteni-emberi személyének egysége megőriztessék.

A szerző ezután részletesen demonstrálta, hogy a református reformáció hitvallásai, mennyire alaposan és mélyen Chalcedón-ra és az osztatlan egyház ökumenikus zsinatának tanításaira (Nicea, Konstantinápoly, Efézus) építenek. Ezek a hitvallások (francia, belga, skót, svájci) mind hangsúlyozzák, hogy ők az ortodox és katolikus hit követői. Különösen részletesen foglalkozott az előadó a II. Helvét Hitvallás XI. fejezetével, amelyik a chalcedóni dogma részletes és alapos kifejtését tartalmazza. E kifejezés során két új szempont — Krisztus predestinálása és a chalcedóni formula „mi üdvösségünkért” kifejezés részletes kidolgozása — mutatkozik.

Hivatkozva Bartha püspöknek az 1976-os leningrádi dialógus alkalmával elhangzott előadására, mely szerint Bethlen Gábor fejedelem is kezdeményezett beszélgetést az orthodox egyház vezetőivel, az előadó rámutat arra, hogy ez a kapcsolatfelvétel *Cyryll Lukaris* konstantinápolyi patriarchával történt. *Cyryll Lukaris* alakja és szerepe körül sok a vitatott kérdés. Az előadó véleménye szerint élete a mostani dialógus témájának jó illusztrációja. Ő ugyanis a hit mártírja, ugyanakkor népe szabadságának hőse is volt.

A lelki értékek és a társadalmi felelősség komplexitásának teológiai alapjaihoz — az előadó látása szerint — komoly hozzájárulást jelent a Heidelbergi Káté 31—32. kérdés-felelete, amely a keresztyének kiváltságát és felelősségét — Krisztus felkenetése részeseiként — a bűn ellen való küzdelemben jelöli meg. Befejezésül McCord professzornak a chalcedóni formula mai jelentőségét méltató írásából idéz. Eszerint Krisztusnak az Inkarnációban az emberrel való azonosulása örök jelentőségű esemény. „Az ember jövője elválaszthatatlan Isten jövőjétől... Isten magává tette az ember ügyét”.

PANCSOVSZKI bolgár ortodox professzor előadásában többek között az alábbiakat vázolta:

A református és az ortodox egyház párbeszédét alkotó kérdéscsoportban mindkét részről található egy olyan kihívás, amely mégsem idéz elő feszültséget a két fél között, hanem beható vizsgálattal eredményes szintézishez vezethet, szilárdíthatja társadalmi felelősségtudatunkat, együttműködésünket. Ennek a kihívásnak az alapjait az evangéliumban találjuk, ahol számos helyen szó esik a „földi” kenyérről is, mint a testi szükségletek kielégítéséről, valamint a földi boldogságról, amelyet az üdvözülést jelentő „mennyei” kenyér érdekében fel kell áldoznunk. Az evangélium tanításának félreértése folytán vált általánossá az az értékrend, amely az evilági javakról való lemondást helyezi előtérbe, az anyagi lét társadalmi, etikai és kulturális értékrendjét az üdvözüléshez szükséges lelki értékekkel összeegyeztethetetlennek tartja, s így a társadalmi kötelezettségek teljes elhanyagolását vonja maga után. Ez a felfogás azonban ma már túlhaladott álláspont. Az egykori rabszolgatartó, feudális vagy tőkés társadalmi viszonyok közepette az egyoldalú értelmezésmódok az evangélium társadalmi mondanivalóját nem világították meg kellően, és nem tárták megfelelőképpen a hívók elé. Ezek az irányzatok a keresztyénséget minden társadalmi felelősségtudattól mentes, kizárólag az egyéni üdvözülést szolgáló vallássá tették.

E felfogás tarthatatlanságát maga a keresztyén valóság mibenléte bizonyítja, amely nem lát ellentmondást a transzcendens és az immanens, az égi és a földi között. A legékezebb példát maga az Üdvözítő adta, aki emberi testet öltött, majd megalázta magát egészen a kereszthalálig. A szenvedőket nemcsak a mennyei kenyeret jelentő igéjével táplálta, hanem — közvetlen jótéteményei, csodái formájában — földi kenyérral is. Hegyi Beszédében Jézus egyértelműen rámutatott arra, hogy az ember méltóságát és halhatatlanságát a közösségért, a társadalomért végzett szolgálata határozza meg. Rátérve most már a chalcedóni dogmára, meg kell állapítanunk, hogy ez a hitvallás mind az ortodox, mind a református egyház számára egyformán szilárd, sérthetetlen alapot jelent. A chalcedóni hitvallás szerint a Fiúban két természet van, s ez a kétös természet összevegyíthetetlen, elválaszthatatlan, oszthatatlan és változhatatlan. Említést kell tennünk arról is, hogy van a chalcedóni dogmának egy olyan történeti és szociológiai vizsgálata is, amely bizonyos körökben terjedt el, és elutasítja a szellemi és kulturális élet értékeit.

Mint minden más dogma, a chalcedóni dogma is erkölcsi norma hordozója, Jézus Krisztus igéjének elméleti megfogalmazása. Ezért — Aranyszájú Szt. János szerint — a dogmáknak tükröződniük kell az életben. Ennek értelmében az ortodoxia számára idegen minden egyoldalú, a teológiát szociologizálni akaró szemlélet. A chalcedóni hitmagyarázat szerint Jézus Krisz-

tus nemcsak isteni, hanem emberi természetű is, ezért őáltala az ember sohasem veszíti el az Istennel való kapcsolatát. Az Isten-ember személyében tehát titokzatosan benne foglaltatik az egész emberiség, minden tér- és időbeli korlátozás nélkül. A chalcedóni hitvallás isten-emberi antropológiája elismeri az isteni és az emberi természet önállóságát, egyiknek a másik fölé vagy alárendelése nélkül, valamint az isteni kegyelem és az emberi szabadság kölcsönhatását. E teológia szerint Isten az ember szabadakaratának hívó szavát várja a bűn legyőzéséhez. Ez elvezet az embernek ahhoz a feladatához, hogy szolgálja a felebarátját.

A chalcedóni dogma kiküszöböli egyrészt az egyoldalúan csak az isteni természetet elismerő monista monofizitizmust, másrészt az isteni és az emberi természetet szétválasztó és egymással szembehelyező transzcendens, dualista diofizitizmust. Megtestesülésekor Isten az egyetemes emberi természetet öltötte magára. Ez tehát az ember egyetemességét jelenti. Ennek értelmében az összes ember testvére egymásnak. A chalcedóni dogma, amely szerint az egyes ember és a közösség nem egymással szembenálló, ellentétes fogalmak, egy igen fontos etikai és társadalmi követelményt hordoz magában: minden embert becsülni és tisztelni kell, hiszen Jézus Krisztus azonosult az emberrel. Így minden jótétemény, melyet embertársunknak teszünk, egyben Istennel cselekedett jótétemény is. Ez cselekedetek formájában végbemenő segítségnyújtást követel az emberektől.

A szocialista országokban a helyi egyházak, evangéliumi elhívásuk és társadalmi kötelességük tudatában, az állam építésén dolgoznak, és felhívásokat intéznek a világ minden részén élő testvéreikhez az éhezők, az elnyomottak, a kizsákmányoltak megsegítésére. A keresztyének társadalmi felelősségének megértése a mai társadalom életében — államközi szinten, valamint az egész emberiséget átfogó nemzetközi együttműködésben — olyan általános társadalmi diakónia, amely nem tesz különbséget hívők és ateisták, keresztyének és nem keresztyének, nemzetek és fajok között.

J. SMOLIK professzor előadásában többek között az alábbiakat vázolta:

A református egyház számára a lelki értékek kizárólag Krisztus igéjében és az ember számára megigazulást hozó kereszthalálában rejlenek. A teremtésben meglevő minden más érték az üdvözülést csak közvetett úton szolgálja. A megigazulásnak Jézus Krisztusban nemcsak eschatologikus, hanem történelmi, földi és anyagi dimenziója is van. E dimenzió szoros összefüggésben áll azzal, hogy Jézus Krisztus emberi testet öltött és ebben az emberi testben szenvedett. Ezek a tények a niceai zsinat határozataiban és a chalcedóni dogmában jutnak kifejezésre. A református egyház mindkettőt elismeri. Kálvin számára a chalcedóni dogma nemcsak a názáreti Jézusra érvényes, hanem a feltámadt és mennybement Jézusra is. Egyetért Kálvin az egyházatyákkal abban is, hogy az Ige a testen kívül is létezik.

Kálvin krisztológiai fejtegetései az eucharisztia titkának taglalásában érik el tetőpontjukat. Az úrvacsora Krisztussal történő testi és lelki egyesülés, amelynek társadalmi következményei is vannak. Krisztus testét joggal nevezhetjük életetadóknak, mert az maga az élet, amely belénk áramlik. Kálvin élesen szembeáll azokkal, akik meg akarják fosztani Krisztust emberi természetétől.

Kálvin a megigazulás tanát és a chalcedóni dogma összefüggéseit az „Institutio”-nak a keresztyén sza-

badásgról szóló fejezetében tárgyalja. Az 1559. évi másodlik kiadásban ezt a fejezetet törölte, érezve, milyen veszélyeket rejt magában az önző szabadság, amely az Istentől származó adományokat pusztán az egyéni boldogulás céljaira használja fel. A túlzott individualizmus és a szegények sorsa iránti közömbösség arra vezethető vissza, hogy a kálvini krisztológiát elhomályosították más, nem bibliai elemek. A bibliai kérygma új interpretációjának feladata tehát — amelyből a szükséges társadalmi vonatkozású következtetéseket is le kell vonni —, hogy erre magyarázatot találjon.

A megigazuláson alapuló krisztusi szabadságot Kálvin szerint három tényező alkotja: az Istenhez való felemelkedésünkkel közel jutunk Óhoz, s a törvény megszűnik terhesnek lenni számunkra; lelkiismeretünk önként követi Isten akaratát; ez a hit szabadságot biztosít a keresztyének a teremtéssel szemben, védi őt a teremtett tárgyak istenítésétől. A megigazulás hite a keresztyéneket eschatológiai létbe helyezi. Isten magasztalása és a felebaráti szeretet felé vezérelve őket. A felebaráti szeretet és együttérzés eredete Isten emberi természetében található.

A megigazulás, Isten dicsőítése, a felebarátokkal való együttérzés és az utolsó vacsora állandó felidézése —, amelyek meghatározzák a keresztyén ember viszonyát a világhoz — a Szentlélek által valósággá válnak az imában és az istentiszteletben. Külsőségeiben ez a viszony a békéért folytatott harcban, az elnyomottakkal vállalt szolidaritásban és az emberi méltóság tiszteltbentartásában nyilvánul meg. Ezeket az eszméket köteles terjeszteni az egyház, ha valóban Jézus Krisztus egyháza.

Krisztus Országa és a polgári rend Kálvin számára különböző fogalmak. A keresztyéni és a polgári szabadság sem azonos. Kálvin fejtegetései a polgári rendről nem vezethetők vissza közvetlenül a Bibliára, hanem inkább a pogány filozófia, a természeti jog és az Istenben való hit komplementaritására.

Kálvin elismeri a hitnek és a világ teremtésének komplementaritását, s amikor a világ és a társadalom rendjéről ír, pogány filozófusokra — Ciceróra, Senecára — hivatkozik.

Zárójelentés

A két munkacsoport megbeszéléseiről a plénum elé terjesztett jelentések számoltak be. Ezeket a jelentéseket a plenáris ülés megtárgyalta és elfogadta. A két jelentés összefoglalására egy szerkesztőbizottság kapott megbízást. Az összefoglaló jelentés szövege a következő. (A bevezetés kivételével — mely az egész konferencia rövid összefoglalását adja — a teljes szöveget közöljük.)

I.

Teljes és általános egyetértés mutatkozott a Chalcedóni Zsinat tanításának igazságát és szükségességét illetően. Mindkét részvevő partner kifejezte meggyőződését e dogma mai hasznosságáról, melyeket akkor azért szerkesztettek, hogy akkorl tévedéseket cáfoljanak. Mi felismertük, hogy szükséges szembehelyezkedni azokkal a mai tendenciákkal, melyek összeelgyítenék vagy elválasztanák azt, amit ez az ősi hitvallás egybefogott. Egyetértés volt abban is, hogy a chalcedóni formulát az előző ökumenikus zsinatok — különösen az efézusi és a 381-es konstantinápolyi zsinat — összefüggésében kell nézni, mert ezek különös figyelmet szenteltek a krisztológiai formulák trinitárius jel-

legének, valamint a Szentlélek személyének és munkájának. Ezért a krisztológia és a pneumatológia egymástól, valamint a trinitárius összefüggésből való elválasztása az apostoli hit elárulását jelentené. Ez a közös teológiai alap igen jelentős segítséget ad a társadalmi kérdésekben való közös, pozitív állásfoglaláshoz.

II.

Egyetértésünk elmélyítése során — ortodoxok és reformátusok — három kérdés felvetését látjuk szükségesnek azon az alapon, hogy a chalcedóni dogma fontosságát egyházaink mindig vallották:

1. Látják-e, ortodoxok és reformátusok, Chalcedónnak az egyház élete és istentisztelete számára való alapvető fontosságát? Vagy csupán teológiai absztrakcióval van dolgunk?

2. Elfogadják-e, ortodoxok és reformátusok azt, hogy az ember legfőbb célja az Istennel való teljes közösség?

3. Elfogadják-e, ortodoxok és reformátusok, hogy az Egy. Szent. Katolikus és Apostoli Egyház Jézus Krisztus titokzatos teste?

Meggyőződésünk, hogy mindhárom kérdésre egyútt tudunk igent mondani. Mindazonáltal, vannak megoldásra váró kérdések, melyek későbbi közös munkánk számára ügyrendet ajánlanak. Tudatában vagyunk ugyanis annak, hogy közös örökségünk ellenére — amit a Szentírás és az egyházatyák tanítása jelent mindannyiunk számára —, a Kelet és a Nyugat közti évszázados szeparáció eltérő nyelvhasználatot és szokásokat hozott létre, melyek megértésbeli nehézségeket okoznak. Ezt a tényt napjaink egyik legfontosabb ökumenikus kihívásának tekintjük, amivel komolyan szembe kell néznünk az apostoli és katolikus hit egységének keresése során.

III.

Ezek a nyelvi különbségek nem tették kétségessé, hogy a chalcedóni dogma tartalmának értékelésében egyetértünk. Sőt, a különböző nyelvhasználat bizonyos mértékig segített abban, hogy hitünknek ezt a központi misztériumát mélyebben megértsük, és arról beszélgetést folytassunk.

Különösképpen az alábbi kétféle kifejezési mód fedett fel köztünk lévő nem intencióbéli, de hangsúlybeli különbségeket: Az első antropológiai preszuppozícióinkra vonatkozik. Különösképpen beszélünk az emberi természetről általában, és a hívő élet természetéről különösképpen, beleértve az inkarnációnak az emberi természetre való jelentőségét. (Pl. felmerült a kérdés, nincsen-e szükség arra, hogy különbséget tegyünk az *Imago Dei* — ami töredező vagy elveszítve ugyan, de hozzátartozik az ember teológiai leírásához — és a *similitudo Dei* között — ami azt az ideált jelöli, ami felé Isten teremtő és megváltó tettei viszik az egész emberiséget?) Ezen különbségek ellenére — amelyeknek további elmélyült kutatása előttünk álló feladat — egyetértettünk abban, hogy az emberi természetet csak a Jézus Krisztusban adott kijelentés világosságában lehet teljes mélységében megérteni. Egyetértés volt abban is, hogy az emberiség megújulása olyan mértékben realizálódik, amilyen mértékben az inkarnáció jótéteményei bennünk megvalósulnak, amikor mi a bennünket megszólító Igére a Lélek ereje által válaszolunk.

A másik lényeges nyelvhasználatbeli különbség a Krisztusban való új életre vonatkozik. Az orthodox teológia a *theosis*, *theopotesis* szavakat használja a

Szentháromság-Istennel közösségben való új élet leírására. Ezekkel a szavakkal nem arra utal az ortodoxia, mintha a Krisztusban élő ember átlépné a teremtmény-lét korlátait, hanem arra, hogy a hívő ember kegyelemmel teljesebb be, és Isten akaratát szolgálja. A reformátusok ezzel szemben a Krisztusban való új életről a *duplex gratia: iustificatio et sanctificatio (regeneratio)* kategóriáiban, a keresztyén szabadságban való növekedésről, a Szentlélek által vezetett egyéni és közösségi életben Krisztus igazságának szabadságban való megéléséről beszélnek. Egyetértettünk abban, hogy bármelyik terminológiát használjuk is, a lényeg az emberi élet átforgódása, ami Krisztusban a két természet — a chalcedóni formulában megvallott — egységéből következik. Ez az átforgódás Krisztusban való életünk kifejezése, amit Ő maga *Lelke* által munkál. Így tesz bennünket, az Ő testét, világáért folytatott szolgálata és liturgiája részeseivé.

IV.

Ortodoxok és reformátusok egyaránt felismerik a chalcedóni tan ekkleziológiai jelentőségét. Óvakodni kell azonban a Krisztus két természete hyposztatikus uniója analógiájának az egyházzól szóló tanban való olyan (direkt) alkalmazásától, ami elhomályosítaná a Krisztus, a Fő és az egyház, a misztikus test közti határozott különbségét. Krisztus az egyház Ura, és egyedül Ő uralkodik.

Ezek a gondolatok mindannyiunk számára hangsúlyozzák az egyház felelősségét, hogy hivatását hitben, istentiszteletben és engedelmisségben töltsse be. Tapasztalataink kényszerítenek arra, hogy szembenézzünk azzal a ténnyel, hogy a történelmi egyházak tagjai és szolgálói az egység megőrzésében kudarcot vallottak. Ez bennünket megterésre és engedelmisségre indít, hogy az egyházak szétszakitottságát legyőzzük, és szolgáljunk tovább Isten akaratára szerint hitben, szeretetben és reménységben az egész emberiségért.

Az előttünk álló teológiai feladatok között különösen fontosnak tartjuk az alábbiakat:

— A „természet” és a „kegyelem” viszonyának megragadása; a bűnesetről szóló tan.

— Azon belső dialektika értelmének vizsgálata, ami abban a tényben mutatkozik, hogy az egyház olyan egyénekből áll, akik magukat *simul iusti et peccatores*-nek vallják.

— Krisztus feltámadott testének jelentősége a Krisztusban való új teremtés megértésére nézve.

— Hisszük, hogy a chalcedóni formula — ami Istennek az inkarnációban végrehajtott hatalmas tettének és misztériumának kifejezésére és megőrzésére hivatott —, a teremtés és a megváltás belső összefüggéseire, Istennek az egész teremtett világ számára Krisztusban kijelentett végső szándékára mutat. Ez az emberiség tökéletességre jutására irányuló reménységünk alapja.

— Hisszük, hogy az inkarnáció titka, ami Jézus Krisztusnak nemcsak „adventjét”, hanem egész életét, szolgálatát, halálát és feltámadását is magában foglalja, az egész teremtésre vonatkozó keresztyén reménységünk fundamentuma. Isten Krisztusban, mint igaz Isten, és ugyanakkor mint igaz ember, az emberi lét legmélyebb pontján, elidegenedtségben és elvetettségben azonosította magát az emberrel. „Őt, aki bűnt nem ismert, (Isten) bűnné tette értünk”, hogy így töltsse be Isten üdvözítő szándékát, az új teremtést.

Miközben Chalcedón centrális jelentőségét hangsúlyozzuk, átérezzük felelősségünket, hogy a 20. század-

ban Chalcedón igazságát olyan megfogalmazásban fejezzük ki, ami érthető a ma emberek számára. Ha ezt elmulasztjuk, Chalcedón csak absztrakció marad.

V.

Ami a mostani konferencia témáját illeti: „A lelki értékek és a társadalmi felelősség komplementaritása a chalcedóni dogma alapján”, felhívjuk a figyelmet *Esser* professzor szavaira: „Minden spirituális érték arra törekszik, hogy a gyülekezetben és a keresztyéneknek a társadalomban való forgolódásában (a világban) megvalósuljon... Ezek a keresztyén egzisztenciát, mint a legteljesebb befelé való koncentráció és a legerőteljesebben kifelé forduló szolgálat dinamikus egységét határozzák meg. Egyes értékek inkább belsőek, mint mások, de kifelé való hatás nélkül egyik sem létezhet”.

VI.

A Krisztusban való élet annál valóságosabb és nyilvánvalóbb lesz, minél jobban gyakorolják Krisztus testének tagjai keresztyén szabadságukat egymás iránt és mindenki iránt való szeretetben. Ennek a keresztyén szabadságnak megvannak a gyakorlati következményei azokra az ügyekre nézve, melyekben a keresztyéneknek, más világnézetű emberekkel együtt állást kell foglalni. *Smolik* professzor ezt így fejezte ki: „Lelki értékek — megigazulás, Isten magasztalására és szeretetre való szabadság, szolidaritás, emberi méltóság, az Eucharishtiában a Feltámadott Úr ereje által egész, testi-lelki és társadalmi egzisztenciánkkal való részesezés — a Szentlélek ereje által imádságban és a hit liturgiájában lesznek valósággá. Ez a valóság határozza meg a keresztyéneknek a világ felé való magatartását, és kötelezi el őket állásfoglalásra. Ez a magatartás a teljes élet támogatásában, a békéért való küzdelemben, az elnyomottakkal való szolidaritásban, és általában a társadalmi felelősség vállalásában mutatkozik meg. Jézus Krisztus Egyházának egész létével a béke, a megértés és a humanitás atmoszféráját kell szolgálnia.”

Krisztusban való új életünk elkötelez, felszabadít, és felkészít az Ige és a Lélek által lelki és anyagi javaink megosztására. Isten szolgálata elválaszthatatlan az emberek és a teremtett világ szolgálatától. Krisztus népe életének belső lényegéhez tartozik — a Krisztusban Istennel való megbékélés megtapasztalása nyomán — az emberek közti megbékélés munkálása; azokért, akik szenvedést, éhséget, háborút, bármilyen diszkriminációt vagy más szolgálatot tapasztalnak. Krisztus keresztye megítél minden kényelmes bálványimádást, ami az emberiséget leigázzal fenyegeti. Krisztus feltámadása pedig a végső szó a gonoszság minden formája ellen, mert ez azt jelenti, hogy Krisztus győzött minden idegen erő és hatalmasság felett. A Feltámadott megújítja a kozmoszt, amíg — az Ef 1,10 szavai szerint — „az idők teljességének rendjére nézve... egybeszerkeszt magának mindeneket a Krisztusban, mind, amelyek a mennyekben vannak, mind amelyek a földön vannak”.

Az a tény, hogy Krisztus emberi természetet vett fel, az emberi élet hatalmas felértékelését jelenti. Ha valóban elfogadjuk és napjaink számára magyarázzuk Chalcedón tanítását, értelmesen és erőteljesen szembe kell szállni minden olyan erővel, ami az életet fenyegeti. Ahogy *Pancsovski* professzor mondotta: „A keresztyénség mai helyzetének megfelelően — amit nem

ok nélkül neveznek szekuláris vagy keresztyénség utáni korszakban való életnek — arra hivatott, hogy minden jóakarátú emberrel, nem keresztyénekekkel, ateistákkal, kormányzó struktúrákkal, politikai mozgalmakkal és nemzetközi intézményekkel együttműködjenek. Ennek az együttműködésnek a célja jobb világ építése, amelyben minden ember békében, biztonságban, igazságos társadalomban és nemzetközi egyetértésben él”.

Egyetértés mutatkozott a résztvevők között abban is, hogy az egyház társadalmi felelősségére nézve az aszkézisnek komoly erkölcsi jelentősége van. E vonatkozásban különösen három szempontra szeretnénk a figyelmet irányítani:

1. A rendelkezésre álló javak és források önmérséklettel való használata (individuális szempont).
2. Javak igazságos elosztása (társadalmi igazságosság).
3. A földdel és a környezettel való felelős bánásmód (ökológiai szempont).

A Magyarországi Református Egyház kapcsolatai a külföldi magyar és nem magyar reformátusokkal a két világháború között*

Henry Drummond¹ a Presbiteri Világszövetség elnöke az 1929-es bostoni nagygyűlésen így búcsúzott a magyar delegációtól: „Ha a háború előtt így ismertük volna egymást, ahogy most megismertük, akkor aligha volna kisebbségi kérdés”.² Miért nem ismertek? Mert nem voltak megfelelő külföldi kapcsolataink.

A régi személyes kapcsolatok, amelyeket peregrinus diákjaink még a reformáció századában kezdtek kiépíteni, elapadtak. A külföldjárás fénykora a 17. század volt, de még a 18. század folyamán, a bécsi udvar sok megszorító intézkedése ellenére is virágzott. A hanyatlás akkor következett be, amikor megszűnt a latin nyelvű oktatás és az egyetemeken is nemzeti nyelven tanítottak. A 19. század közepétől a nyelvi izoláltsághoz politikai izoláltság is járult. A szabadságharc utáni elnyomás lezárta a határokat. A ki nem használt ösztöndíjak megszűntek, velük együtt a jóbarátságok, személyes kapcsolatok. Külföldi egyházakkal hivatalos összeköttetésben lenni, járatlan út volt, egészen 1875-ig. Ekkor alakult meg Londonban az első nemzetközi református szervezet, a presbiteri Világszövetség (World Alliance of the Reformed Churches holding the Presbyterian System). E gyűlésen református egyházunk két küldöttel (*György Endre* és *Balogh Ferenc*) képviseltette magát és 1877-ben belépett a tagok sorába.

A liberalizmus azonban ellenszennvel nézte a külföldieskedést, „anglomániának” csúfolta és az izoláltságot tartotta biztosnak. A régi összeköttetések újra éledni 1909-ben a genfi Kálvin ünnepélyen kezdtek, amelyen több mint száz magyar lelkész vett részt.³ Ezt követően tartotta a Presbiteri Világszövetség keleti tagozata 1911-ben gyűlését Budapesten.⁴ Egyéb kapcsolat egyes emberek jóindulatára épült. A franciáknál *Alexander Claparède*⁵, akinek magyar felesége volt, fáradozott érdekünkben, még francia folyóiratot⁶ is szerkesztett, amely a mi dolgainkkal foglalkozott. Az

* A Református Egyház egyháztörténelmi szakkonferenciáján Debrecenben, 1979 augusztusában elhangzott előadás.

Á chalcedóni dogma szociális implikációjának vizsgálata sokkal sokrétűbb és bonyolultabb, mintsem hogy időnk lett volna a velük való részletes és alapos foglalkozásra. Bízunk abban, hogy erre a későbbiek során lehetőségünk lesz! Az uralkodó hang közöttünk a hálaadásé volt a keresztyén koinonia megtapasztalt valóságáért, mely lehetővé tette, hogy az alázat és kölcsönös szeretet szellemében együtt gondolkodjunk. Így megtapasztaltuk a chalcedóni krisztológiai formula valóságos ígéreteit. Vallást teszünk arról, hogy közös vizsgálódásainknak ebben a folyamatában újra felfedeztük és hatalmasan megtapasztaltuk összetartozásunkat Isten ősi, valóságos házanépe közösségében, mely századok nyelvi és kulturális különbségei felett és mögött valóság.

D. Dr. Berki Feriz
Dr. Pásztor János

angolokkal a Skót Misszió⁷, amelynek vezetője *James Macdonald Webster*⁸ 19 évet töltött a háború előtt Budapesten. Nemcsak nemzetünket szerette meg, hanem nyelvünket is megtanulta. Hollandiával a még megmaradt *Stipendium Bernardinum*⁹ ösztöndíjasai ápolták a barátságot.

Hivatalos kapcsolata volt a Konventnek még az Amerikában élő magyarok egy csoportjával. A 80-as évektől fogva tömegesen kivándorló véreinkkel sem államunk, sem egyházunk nem törődött. Először a német eredetű Reformed Church figyelt fel rájuk, vette őket pártfogásába. A velük versenyben levő Presbyterian Church is beindította a szervezést. Sajnos a két amerikai egyház versengése átment a magyar egyházakba is. A kölcsönös áskálódás híre eljutott a Konventhez, amely 1905-ben kiküldte világi elnökét *Degenfeld Józsefet*¹⁰ békét teremteni. Ez nem sikerült, csak annyi, hogy az egyházak egy része kérte felvételét a magyarországi anyaegyházba. A „csatlakozottak” a Dunamelléki Egyházkerülethez tartoztak és a Konvent fizette lelkészeiket. Ahogy kitört a háború és Amerika hadiállapotba került Magyarországgal, a kapcsolatot meg kellett szüntetni. 1918-ban kérték, hogy visszatérhesse a Reformed Churchbe.

A háborúban egyházunk a külföldtől teljesen el volt vágva. Utána az újrakezdést gátolta egyrészt az ellenséges hangulat, hogy mi robbantottuk ki a háborút, másrészt a románok és csehek szívós ellenpropagandája, amelynek ellensúlyozására nem tettünk semmit. A kínos elszigeteltséget nem a diplomácia törte meg, hanem a külföldi református egyházak egységérzése, száználma és diakóniája. Az újraindítók egyházunk régi jóbarátai voltak: a skót Webster és a holland *Kuyper nővérek*: *Henriette* és *Johanna*.

Az első segítség a fősvénynek tartott skótoktól jött. A Skót Egyesült Szabad Egyház már 1919 novemberében kiküldte ügyvezető titkárát *John Hallt*¹¹ és Webstert, nemcsak budapesti missziójuk megvizsgálására, hanem az itteni református egyház helyzetének tanul-

mányozására is. Két hetet töltöttek itt, összefoglaló jelentésük angolul nyomtatásban is megjelent: „Krisztus ügye Magyarországon” címmel.¹² Megalakították a Magyarországot segítő bizottságot (Hungarian Relief Fund) és 1920 tavaszán már küldték adományukat: pénzt, élelmet, ruházatot.

A második segítség Hollandiából jött. A háború folyamán 1916-ban a Kuyper nővérek¹³ fél évig a holland vöröskereszt kórházával Budapesten tartózkodtak. Itt ismerkedtek meg *Sebestyén Jenővel*,¹⁴ aki előzőleg Utrechtnben tanult. Sebestyén az októberi forradalom után részt vett a holland szigorú egyház hágai zsinatán és kapcsolatot keresett az ottani vezetőkkel. 1919 elején hazatért, míg a két Kuyper nővér kint folytatta tovább agitációját a kiéhezett magyar gyermekek megmentésére. 1920. február 8-án csikorgó fagyban indult el 500 gyermekkel az első vonat Hollandiába, én is közöttük. Majd megalakították a Holland–Magyar Bizottságot, amelynek támogatásával indult meg 1920 tavaszán a Kálvinista Szemle.

1920-ban szinte egymásnak adták a kilincset a református egyházak küldöttei: április 11-én svájci teológusok jöttek¹⁵, ennek eredménye lett a svájci gyermeküldötetési akció. Még e hónapban az amerikai keresztyének szövetsége (Federal Council of Christ) 25 ezer dollár azonnali segínyt szavazott meg és bizottságot alakított az állandó kapcsolatok fenntartására.¹⁶ Mit tett a Konvent e széles körű érdeklődés megtartására, erősítésére? Kinevezte *Boér Eleket* megbízottjának és őt küldte mindenhol tárgyalni. Boér Elek lett egyházunk legügyesebb diplomatája.¹⁷ Az amerikai bizottság július 21-én érkezett Budapestre, ahol a Konvent ünnepélyesen fogadta őket.¹⁸ Ez volt a háború után az első hivatalos kapcsolatfelvétel külfölddel. Jó hír jött Hollandiából is. Az indiai gyarmatokon élő hollandok 50 ezer guldent, a harmadik Kuyper nővér: Katalin pedig az Amerikában élő hollandoktól gyűjtött 40 ezer guldent.¹⁹ A pénzt a Holland–Magyar Bizottság elnöke: Voort van *Zijp* hozta Budapestre és *Sebestyén Jenőtől* kért tanácsot, hogyan ossza el. Ő a gyermekek természetbeni étkeztetését ajánlotta.²⁰ Így vállalták el fél éves turnusokban száz gyermek napi ellátását. 15 egyházi helyen kaptak meleg napközi otthonban ebédet, uzsonnát. Az étkeztetés három évig tartott.

Szeptemberben a Presbiteri Világszövetség küldöttsége: John Robert *Fleming*, Archibald *Curtis* edinburghi teológiai fakultás dékánja, és Webster érkezett a Konventre tárgyalni. Elmondták: céljuk a segítség, ezért közölni akarják látni nehézségeinket. A Curtis hangsúlyozta²¹ még az egyházi diplomácia fontosságát a gyűlölködő világban. Ezért felajánlották, hogy szaporítják a magyar ösztöndíjakat, sőt ők maguk is küldenek Skóciából ifjakat, akik megismerve minket és nyelvünket megtanulva, Websterhez hasonlóan jóbarátaink lesznek.²² Ekkor javasolta *Sebestyén Jenő*: „Annyi bizottság után alakítsunk külügyi bizottságot is”. Az 1916-os zsinat 4. ülészaka, 1920. szept. 29-én meg is alakította a zsinati külügyi bizottságot, feladatául a külföldi kapcsolatok ápolását, erősítését tűzte ki.

A sok milliós értékű skót, holland, svájci, amerikai segély elfogadásával új probléma merült fel: *Nagy Sándor*, a Skót Misszió akkori lelkésze látta meg ezt először: „Külföldi összeköttetéseink eredménye — írta — a nemes áldozatkészség megnyilatkozásai. De nem maradhat mindig így. Ha segítségüket kérjük, kötelességeket is veszünk magunkra. Elvárják, hogy mi is fellendüljünk. A segítségre szorulásnak hamar el kell tűnnie. Nemcsak az anyagi gazdagodás a fontos, hanem a hitélet erősítése. Miért tudnak támogatni minket?

Miért segíyezi a skót a magyart, de a gazdag magyar gyülekezet egy fillérrel sem segíti a szegényt? Mert felfedezték az evangéliumot, ezt kell felfedeztetni a gyülekezetekkel is. Ne csak a test elevenedjék meg, hanem a lélek is.”²³ Még erősebben fogalmazott *Hamar István*: „A külföldi együttérzésre és segítségre most szükség van, de másra is, amit a külföld nem adhat meg: a magunkon való segítségre. Nemcsak a háborút vesztettük el, hanem kálvinista hitünket és áldozatkészségünket is. A liberális kormány által adott támogatás eredménye látszólag erősödés volt, de meggyengítette az egyházi fenntartás őforrását, az áldozatkészséget. A lelkészek ellankadtak híveik lelkigondozásában. Ma még nélkülözhetetlen a külföldi segítség, de ne legyünk a világ koldusai, akik a kihullott állami mankó helyett a külföldi mankót kéri. Bizonyítsuk, hogy van élő hitünk, tegyünk magunk is.”²⁴

Senki előtt nem volt vitás, hogy a magyar református egyháznak a háború után nemcsak anyagilag kell talpra állnia, hanem a lelki bénultságból is fel kell ébrednie. A lelki ébredés, megújulás módját kétféleképpen keresték, mindkettőt külföldi mintára. *Sebestyén Jenő* a holland ébredést vette példaképül, amely a történelemben oly megtartó erő: a kálvinizmus hitvallásai alapján újította meg egyházát. Azok a belmissziós mozgalmak viszont, amelyek még a háború előtt az amerikai és angol ébredés hatására alakultak, evangelizációval akarták ezt elérni. Nem ragaszkodtak egy hitvalláshoz sem, ezért általános keresztyéneknek nevezték őket, míg a másik irányt történelmi kálvinizmusnak. Mindkettő ápolta külföldi kapcsolatait, de egymással szemben állottak. A két táborot egymással kibékíteni *Ravasz László* püspöki székfoglalójában így próbálta: „Az egyházat missziósítani kell, a missziót pedig egyházasítani”.

1920 fordulatot hozott az amerikai református egyházak és a Konvent viszonyában is. A Konvent (háború alatt és utána sem tudta fizetni az amerikai magyar lelkészeket és kénytelen volt a „csatlakozottakat” visszaengedni az amerikai egyházakba. Hivatalos megbízottai: *Boér Elek* és *Takaró Géza*²⁵ 1921. október 9-én megkötötték a *tiffini egyezményt*,²⁶ amelyben beleegyeztek, hogy a magyar egyházak a Reformed vagy a Presbyterian Church szervezetébe térjenek vissza. Az egyezmény az anyagi gondokat levette a gyülekezetek válláról, de voltak kikötései: „Kikötjük, hogy mint az amerikai református egyházak tagjai minden más nemzeti egyházzal szüntessék meg kapcsolatukat és engedje a Konvent, hogy a gyülekezetek a történelmi folyamat útján beleolvadjanak az amerikai Reformed Churchbe. Mindazáltal biztosítjuk számukra a magyar nyelv használatát, mind az istentiszteleten, mind a bibliai iskolákban. Nem akarjuk elnyomni a szeretet és ragaszkodás érzéseit, amely a gyülekezeteket az anyaországhoz fűzi, de megkívánjuk, hogy a hivatalos levelezést a Konventtel a jövőben csak a Reformed Church Belmissziói Tanácsán keresztül folytassák.”²⁷ Az egyezményt nem fogadta el mindenki, hét gyülekezet a sokkal gazdagabb episzkopális egyházzal tárgyalt, amelynek azonban sem szervezete, sem hitvallása nem volt kálvini. A függetlenek, akik addig is önállóak voltak, harcot indítottak a tiffini egyezmény ellen és egyetlen, egységes, független magyar református egyházat akartak. Az ellentétek kiélesedtek.²⁸ Kinek volt igaza? Elvben mindenképpen a függetleneknek, de a sok adósság miatt nem lehetett elszakadniok a többieknek, mert elárverezték volna még a templomukat is.

Ébbe a parázs hangulatba robbant bele *Baltazár Dezső* levele, amelyben bejelentette, hogy az ellenfeleket

kibékíteni és a debreceni kollégium számára segélyt gyűjteni Amerikába megy.²⁹ Útjának érdekes előzménye volt, az 1919 májusában az angol lapok nyomán elterjedt hír, hogy a püspököt a vörös csapatok Debrecenből távozva elhurcolták és május közepén a Markóban kivégezték. Minden újság megsiratta, és a New York-i magyar templomban május 25-én emlékére ünnepi gyászistentiszteletet tartottak. Négy hét múlva jött a cáfolat: Baltazár él. Ettől fogva a lapok cikkeket kértek tőle, ő pedig lelkes felhívásokat küldött a szenvedő magyar egyház segítségére.³⁰ Levele azért váltott ki mégis vihart, mert ellentétben állt a tiffini egyezményvel, amely kimondta, hogy az amerikai magyarok nem léphetnek kapcsolatba a Konventtel a Reformed Church megkerülésével. Ezért tanácsolták a püspöknek, lépjen érintkezésbe azzal. Ő azonban nem akart, mondván, nem hivatalosan megy gyűjteni Amerikába. A függetlenek és az episkopálisak, akik ellemezték a tiffini egyezményt, örültek jöttének, mert azt remélték, hogy melléjük áll és az egyezményt felbonthatják. Ennyi zavar után Baltazár kénytelen volt újtárra hivatalosan, mint a Konvent elnöke, elindulni. Két hónapos körútján elkerülte az ellenséges gyülekezeteket, csak oda ment, *Schodle* Ádám püspök kíséretében, ahol szívesen látták. Súlyos milliókat hozott a debreceni kollégiumnak.³¹

Elmenetele után, 1923-ban nehéz volt belátni az amerikai helyzetet, annyi ellentét dült közöttük. Két dolog azonban világos volt; mindegyik református akar maradni és magyar.

A helyzet tanulmányozására és újabb segély gyűjtésére a Konvent *Birtha* József³² volt lévői lelkészt nemzetgyűlési képviselőt küldte ki, aki fél éves amerikai körútján sok dollárt gyűjtött, de sok vezetővel harcba keveredett. 1924-ben Trentonból ezt jelentette: „Fájdalommal látom az ellentéteket. Jöhet ide bármilyen nemes, jóindulatú, nagy hatalommal bíró vezető, a szakadék mély, áthidalni képtelen”. Az ez évben megalakult Független Magyar Amerikai Református Egyház vezetősége pedig csak háborgott: „A magyarországi Konvent megbocsáthatatlan bűnt követett el, amikor elbocsátott minket és martalékul dobott a mindent megőrlő, átalakító amerikai szellemnek. 10—20 év múlva már nem lesznek itt magyar református gyülekezetek: Sokan, akik csatlakoztak hozzájuk, szeretnék visszacsinálni már, mert látják a szomorú jövőt. Itt csak egy segíthet, ha a Konvent gyökeresen beavatkozhatna, ha módjában lenne velünk a kapcsolatot felvenni és a tiffini egyezményt felbontani.”³³ Ezt nem tehette a Konvent, anyagilag képtelen lett volna a lelkészek eltartására.

Baltazár püspök 1924-ben másodszor is kiment gyűjteni a Kollégium javára Amerikába. A Lelkészegezesület lelkes beszámolókat írt útjáról: „A Vezér sikert sikerre halmoz... A Vezér minden útja diadal. Egy király sem kicsinyelhetné azt az ünneplést, amiben őt részesítik, belesápadtak ellenségei... Bárcsak két példányban lenne a Vezér”. Nemcsak a gyülekezeteket látogatta, hanem megnézte az amerikai szabadkőművesek nagypáholyát, ami nagy megtisztetés volt. Bankárok adtak ebédet tiszteletére, ott adva át az amerikai magyar zsidóság dollárjait. Zsinagógákba látogatott, ahol szintén gyűjtöttek a debreceni kollégium javára. Személyes beszámolóiban mindig pontosan megírta, melyik gyülekezetben, mennyi dollárt kapott. Útja a kollégium számára ismét sikeres volt.³⁴

Csak az Amerikai Magyar Reformátusok Lapjának új szerkesztője, *Tóth* Mihály kesergett: „Minden jótékony célú intézmény, ha érdemes, számíthat támogatásunkra. De a szakadatlan amerikaijárásnak, szűnni nem

akaró koldulásnak legyen vége. Mélyebb hitélet, fokozatosabb áldozatkészség és nem lesz szükség amerikai segítségre. Ha a vezető férfiak azt az energiát, időt és költséget nem ideutazásra, hanem a telkes gazdák szívenek megmozgatására költenék, több sikerük lenne. Nem maradna utánuk sajtó seb, keserű viszály és mi nem lennénk szegényebbek egy illúzióval.”³⁵ *Töltéssy* Zoltán, ott tanuló lelkész így fakadt ki: „Mit kaptak tőlünk ideszakadt véreink, nehéz lenne megmondani. *Zdravetz* püspök átjött és reggeltől estig prédikált, gyóntatott, áldoztatott. Nem volna jó, ha a mi egyházunk is missziói lelkülettel olyanokat küldene ki, akik csak az evangéliumot prédikálnák?”³⁶ Mindkettőre szükség volt. A koldusbotra jutott debreceni kollégiumot csak Baltazár hihetetlen népszerűsége emelte fel, de a felébredt áldozatkészséget csak evangelizáció menthette meg a magyar szalmalángszerű fellobbanás utáni kialvástól.

Míg Baltazár az amerikai kapcsolatokat erősítette, *Sebestyénék* a hollandokét mélyítették. 1922-ben, áprilisban, holland—magyar konferenciát rendeztek Budapesten. Külpolitikai szempontból ez azért volt nevezetes, mert most jött először holland delegáció hivatalosan zsinati megbízólevéllel, nem magánemberként. Ők már nemcsak Budapesten jártak, hanem meglátogatták Sárospatakat és Debrecent is.³⁷

Ugyanezen év augusztusában a Presbiteri Világszövetség *James Goodot* és *W. Sylvester Beachot*³⁸ küldte hozzánk, most már nemcsak anyagi támogatásra, hanem a lelki munkára: a misszióra is gondolva. *Beach* részt vett a Dunamelléki Egyházkerület és a Konvent belmissziói ülésein, utána tárgyalt a belmissziói munka vezetőivel. Segélyt ígért, kimondottan a belmissziói munka erősítésére és kikötése az volt, hogy csak a történelmi egyházaknak és csak hivatalos fórumon: a Konventen keresztül.³⁹

A hollandok is már többre gondoltak, mint gyermeküdtetésre. 1922 októberében járt először hazánkban a *Kuyper* nővérekkel *Van Limburg Stirum Cornelia* grófnő, aki előzőleg Franciaországban és Hollandiában alapított egyházi iskolákat, és ilyen akart Budapesten is felállítani. Pesten az a különös helyzet alakult ki, hogy bár az ország valamennyi gyülekezetében volt református iskola, és bár 1805-ben a *Kálvin* téri református egyház nyitotta meg Pest első magyar nyelvű iskoláját, annak megszűnte után, majdnem 100 évig nem volt itt református elemi! Ezt a hiányt akarták a hollandok pótolni. *Van Limburg Stirum Cornelia* e célra több mint ezer guldent adott át *Sebestyén Jenő*nek, ígérve, hogy a többit is hozza. Ezt az összeget a holland református elemi iskolák kis növendékei osztályonként gyűjtötték össze.⁴⁰

Eddig inkább a külföldiek keresték az összeköttetést egyházunkkal, 1923-ban végre megmozdult zsinatunk külügyi bizottsága is. Kezdte felvenni a kapcsolatokat a külföldi testvéregyházakkal, szervezetekkel. Augusztusban a hollandok zsinatára küldött delegációt, amely zsinat külön pontban foglalkozott a magyar ügyekkel. *Sebestyén Jenő* beszámolva a Holland—Magyar Bizottság munkájáról, kérte a holland ösztöndíjak felemelését, hogy ne 1—2, hanem 10—12 ifjú mehessen *Amszterdam*ba és *Kampen*be tanulni. Kérését teljesítették.⁴¹

1925-ben a Presbiteri Világszövetség 50 éves jubileuma alkalmával a *cardiffi* gyűlésen a külföldiek közül a mi küldöttségünk volt a legnépesebb. Megható volt, amikor *Fleming* elnök bemutatta *György Endrét*⁴², aki 50 évvel azelőtt jelen volt az alakuló londoni gyűlésen. Ő volt az egyetlen életben levő résztvevő az alapító tagok közül. Sok régi baráttal találkozott itt kül-

dötteink és meghívták a Világszövetséget, hogy legközelebbi európai gyűlését 1927-ben tartsa Budapesten.⁴³

Nem maradt el egyházunk a másik nemzetközi egyházi mozgalom a „Life and Work” első stockholmi világkonferenciájáról sem. Bár addigra a közvélemény kiábrándult már minden nemzetközi mozgalomból, és a „Life and Work”-tól is inkább politikai bajok orvoslását várta „azt vélvén, hogy egy nemzetközi és a Jézus Krisztus lelkétől megihletett keresztyén fórum előtt fényt lehet vetni azokra a súlyos tévedésekre is, amelyeknek Magyarország is áldozatul esett”.⁴⁴ A gyakorlati keresztyénség világkonferenciáját 1925 augusztus 19-én az első egyetemes zsinat, a niceai zsinat 1600 éves évfordulóján *Söderblom Nánán* uppsalai érsek⁴⁵ nyitotta meg a stockholmi dómban. Hangsúlyozta, hogy a „Life and Work” nem szervezeti egységgel foglalkozik — ez a „Faith and Order” keretébe tartozik —, hanem a gyakorlati élettel, mert a keresztyének között elhatalmasodó pogányság megszegyeníti a Krisztus egyházát és hátráltatja a missziót. A konferencia kiáltványára leszögezte: „Az egyház küldetése az üdvösség hirdetése, ami nem választható el társadalmi küldetésétől. Az evangéliumnak kell irányítani az emberek egymás közötti viszonyát is.”⁴⁶

1926-ban újabb lépést tettünk előre. A Konvent elhatározta, hogy megszervezi a református egyházi hírszolgálatot. Az anyagi lehetőségek korlátoltságára tekintettel ezt az evangélikus egyházzal közösen valószínűsítette meg.⁴⁷ Szerződést kötött a Magyar Országos Tudósítónal, hogy az egyházi rovatot nyit, amelynek híreit átvehetik a napilapok. Szerkesztésével *Farkas Sándor* fiatal újságíró bízta meg, aki feladatát 23 évig látta el.⁴⁸ E hazai szolgálattal párhuzamosan 1927-től külföld számára a protestánsok védelmére alakult szövetség (Internationaler Bund für Verteidigung der Protestantismus) sajtóirodai vezetőjének, *Gerhard Ohlemüller*nek ötletére és támogatásával, megjelent havonta az Ungarisch-Protestantischer Pressedienst. E német változat 1944-ig létezett.⁴⁹

Az 1926-os év másról is nevezetes. Ekkorra gyűlt össze a pesti református elemire a pénz. Mivel a Kálvin téri nagy egyházi központ felépítése még mindig csak terv volt, elhatározták, ideiglenesen a farsori templom mögötti tanonciskolában fog működni. 1926. szeptember 13-án volt ünnepélyes megnyitása, amelyre nemcsak a Kuyper nővérek jöttek el, hanem Hollandia nyugalmazott miniszterelnöke *Hendrik Colijn*, és *Klebesberg Kuno* kultuszminiszter is.⁵⁰

Az 1927-es esztendő három nagy konferencia tette emlékezetessé, amelyek közül kettő Budapesten zajlott le. Az első volt a „Faith and Order” első világkonferenciája Lausanneban. Ezt a mozgalmat *Charles Brent* anglikán püspök⁵¹ indította el. Élete fordulópontja az 1910-es edinburghi világmissziói konferencia volt. Ettől kezdve egyetlen célnak élt: az egyház egységét munkálni hitben és szervezetben. Élete főműve volt ez a konferencia, amelynek megnyitó istentiszteletét abban a templomban tartották, ahol a reformáció idején *Pierre Viret*⁵² volt a lelkész és Kálvin is prédikált.⁵³ A jórészt püspökökből, teológiai tanárokból, lelkészekből és kis részben világiakból álló küldöttek 90 egyházat és 20 nemzetet képviseltek. Egyházunk küldöttei is püspökök és teológiai tanárok voltak. A konferencia tele volt feszültségekkel, hiszen évszázadok óta először jöttek össze hitbeli kérdések megvitatására. Még ugyanazon szavak alatt is felekezetenként mást értettek, pl. megigazulás. Őt kérdésben mégis megegyeztek és a végén közösen vettek úrvacsorát. Határozatokat nem hoztak,

csak javaslatokat, amelyeket megküldtek az egyes egyházaknak véleményezés végett. Mi is kaptunk.⁵⁴

A lausannei konferenciával szinte párhuzamosan folyt az első Budapesten tartott konferencia. A Konventen kívül működő belmissziós egyesületek is ápolták külföldi kapcsolataikat. Ezek eredményeképpen a *Christian Endeavour*⁵⁵ nálunk Bethánia néven működő mozgalma több kisebb konferencia után augusztus 8—15 között Budapesten tartotta Ötödik Európai Konferenciáját, amelyen 600 református lelkész és kétezzer presbiter vett részt.⁵⁶

A konferencia alatt, augusztus 14-én a Kálvin téri ünnepélyes istentisztelet után bocsátották ki az első magyar misszionáriusnőt: *Molnár Máriát*⁵⁷ misszióba, Mánusz szigetére. A felavató és kiküldő beszédeket *Kühn Eduard* a Liebenzelli Misszió lelkésze, *Nyáry Pál* esperes és *Podmaniczky Pál* tartották, az áldást *Ravasz László* adta kézrátétellel.⁵⁸

A másik konferenciát a Konvent meghívására a Presbiteri Világszövetség tartotta fővárosunkban, annak keleti ága, szeptember 4—15 között. Elnöke a magyarok jó barátja *Merle d'Aubigné* volt. A konferenciának három főtémája volt: 1. a liturgia, 2. a „Faith and Order” és egyéb szervezetekhez — közöttük a római egyházhoz — való viszony. *Kováts J. István*⁵⁹ számolt be itt a magyarországi helyzetről, kiemelve, mennyire agresszív nálunk a katolicizmus a vegyes házasság kérdésében. *J. S. Wilson* belfasti lelkész vázolta az írországi helyzetet, megállapítva, hogy náluk, bár fele-fele az arány a reformátusok és katolikusok között, még sincs ilyen ellentét, nincs vegyesházasság és nincs átérés. Mekkora fordult azóta a történelem kereké! A harmadik téma a kisebbségi egyházak helyzete volt. A külföldi delegátusok ellátogattak Debrecenbe, megnézték a Kollégiumot, *Henry Drummond* prédikált a Nagytemplomban. Itt rövid konferenciát is tartottak, amelyen *Webster* felszólalt. Elmondta, mennyire nem ismerik a tagországok a magyar református egyház történetét, életét, milyen jó volna, ha *Merle d'Aubigné* háromnyelvű hivatalos lapjához, a *Quarterly*hez hasonlóan Magyarországon is volna ilyen lap. De addig is, amíg ez megvalósul, legyen minden országból egy helyi riporter, aki küldi haza a híreket, amit átvehetnének a többiek.⁶⁰

A konferencia előirányzott költségeiből fennmaradt 19 ezer pengő. Erről úgy rendelkeztek, hogy jöjjen a Világszövetséghez tartozó egyházakból minden évben egy teológus ifjú Magyarországra tanulni, és kapjon 1200 pengő ösztöndíjat.⁶¹ Az első külföldi hallgató már 1927 szeptemberében beiratkozott Budapestre, Lancasterből jött.⁶² Míg én teológus voltam Pesten, két magyar származású amerikai teológus tanult itt ebből az ösztöndíjből: *Horváth József* és *Nagy Emil*; 1933—34-ig pedig egy skót ifjú tanult itt, *Thomas Coulter*, mert fontos volt, hogy jól tudjon magyarul is. Coulter innen Kolozsvárra ment, hogy átvegye az ottani Skót Misszió vezetését.⁶³

1928-ban végre beteljesedett az amerikai magyarok régi vágya: *Muraközy Gyula*⁶⁴ szeptemberben elindult Amerika 40 gyülekezetébe ígét hirdetni. Az Amerikai Reformátusok Lapja boldogan írta: „Kedvesebb vendég rég nem volt, mert nem vinni jött, hanem hozni. Evangéliumot jött hirdetni. Nem magáról beszél, nem magát ünnepeletti, hanem Jézusról szól. Nem hivatalos egyházi kiküldetésben, nem közigazgatási tárgyalások végzésére, nem könyöradományok gyűjtésére jött. Csak Isten Lelkétől indítatva az evangéliumot hirdetni. Megnyugvást keltett szívünkben”.⁶⁵

1929-ben a Presbiteri Világszövetség Bostonban tartotta nagygyűlését. Küldötteinknek a Konvent azt a

megbízást is adta, hogy folytassanak megbeszéléseket az amerikai egyházak vezetőivel az ellentétek megszüntetésére. Amint Ravasz László befejezte körútját a lancasteri egyetemen⁶⁶ tartott előadásorozatával, Washingtonban egybehívták a magyar vezetőket és mindent alaposan megtárgyaltak. Az amerikaiak írásban adták át véleményüket, hogy az terjesztessék a Konvent elé.⁶⁷ Harsányi László New York-i esperes így foglalta egybe a püspök körútjának eredményét: „Nyelvünk és fajunk izoláltsága miatt nincs irodalmunk, amellyel Amerika megismerne minket. Egyetlen hathatós eszköz erre az élő szó. Ezért volt a püspök útja nemcsak egyházi, de nemzeti szempontból is nagy szolgálat.”⁶⁸

1929 más szempontból is fontos volt: ekkor fordult először a Konvent figyelme a más országokban élő magyar reformátusok felé. Megbízta Incze Gábor budapesti vallásoktatót⁶⁹, hogy havonta egyszer tartson a bécsi református magyarok számára magyar nyelvű istentiszteletet. Ez egészen a második világháborúig tartott. 1930-ban a párizsi magyarok kerültek sorra. Baltazár Dezső és Kováts J. István részt vettek a párizsi magyar reformátusok istentiszteletén. A kis csapatnak akkor már öt éves múltja volt. Az itt tanuló ösztöndíjasok eszméltek rá először arra, hogy az itt élő magyar munkásokat senki sem gondolja. Munkájukat az itteni evangelizációs központ *Central Evangelique* támogatta anyagilag. A Konvent 1931-ben állandó lelkészt küldött számukra: Mester Jánost.⁷⁰

1929-ben vette kezébe a Braziliába kivándorolt reformátusok lelkipozását egy Bihar megyei képretező, Ötvös László. Február 6-án, 1930-ban São Paulóban megalakították a magyar református egyházat és megválasztották presbitériumukat. Istentiszteleteiken magyarul énekeltek, de portugál lelkész prédikált. Ötvös elindult magyar papot szerezni. Megrázó levelet írt a Kálvinista Szemlének: „Braziliában 4–5 ezer református nélkülözi a magyar prédikációt, 9 év óta nem volt nálunk keresztelés, esketés, sem temetés, a 22 évesek még nem keresztmáltak, 8 éve nem volt úrvacsoraszta. Nem vagyunk rosszak, de brazil nyelvtudásunk kevés ahhoz, hogy vallásunkat az itteni egyházban gyakoroljuk, magyar nyelvű pedig nem adatott. Felelet akarunk a nyájnak, tanítást gyermekeinknek, igaz pásztort a szétzúzott nyájnak”.⁷¹ Kérésüket Kováts J. István továbbította a Konventhez: „Felelősek vagyunk külföldi véreinkért!”⁷² 1931-ben a Konvent *Apostol* Jánost küldte ki São Paulóba.

A holland limburgi bányákban dolgozó magyar református bányászokkal Horváth László ösztöndíjas lelkész kezdett foglalkozni. Évekig tanult kint doktori fokozata eléréséhez s eközben kereste meg őket. Munkáját jelentette a Konventnek és kérte, gondoljanak arra, hogy ki fogja munkáját folytatni, ha ő levizsgál és hazatér. Ajánlotta, hogy a kampeni és utrechti ösztöndíjasokat bízzák meg ezzel.⁷³

Kanadában is megindult a szervezkedés. Ennek érdekes előtörténete volt Baltazár Dezső 1922-es látogatása. Az akkor alakult Baltazár alapítvány kuratóriuma 1923 elején körlevelet küldött a magyar református teológiaiához: „A kanadai presbiteri egyház — írták — belmissziói és társadalmi bizottságának hat magyar református teológusra van szüksége, akiket kiképez, hogy a Kanadában élő magyar reformátusok egyházi és társadalmi életét megszervezze. Feltételek: 1. edzett szervezet, 2. kellemes megjelenés, 3. missziói szellem, 4. keresztyén vidámság, 5. atlétikai hajlam, 6. egy hangszer (fuvola vagy citera) biztos kezelése, 7. énektudás, 8. tánc és színesi készség. A jelöltek Baltazár püspökkel 1924-ben együtt jöhetnek ki Kana-

dába”.⁷⁴ Hogy a kérést teljesítették-e, nem leltem nyomát. Mindenesetre a Konvent 1926-ban Molnár Jenő lelkészt küldte a kanadai egyházak vezetésére. Ő hosszú jelentésben számolt be az ottani életről: „Az eleinte hóban és sárban vándorló farmerek Békeváron gyűltek egybe és itt a debreceni Nagytemplomot utánzó fatemplomot építettek. Öt órát is hajtottak a méteres hóban, hogy istentiszteletre egybegyűlhessenek. A nagy probléma, megmaradnak-e szétszórtságukban is magyarnak, mert az angol nyelv nagy olvasztó kemence.”⁷⁵

Nem térhetek ki az évenként egyre szaporodó külföldi konferenciákon való részvételekre. Csak egy párat emelek ki. Az 1933-as Presbiteri Világszövetségi belfasti konferenciáján már előrevetette árnyékát a közelgő vihar. A német egyházi mozgalmakkal kapcsolatban deklarációt akartak kiadni az egyház függetlenségének, a vallásszabadságnak és az emberi jogok védelmének érdekében, de a német delegáció határozott kérésére elálltak ettől.⁷⁶ Az 1936-os genfi Kálvin jubileum kevésbé volt díszes, mint az 1909-es, de nagyobb tömegeket mozgatót meg. A nagy katedrálisban tartott ünnepélyen Kováts J. István adta út egyházunk üdvözlését és ajándékait, az 1536-os Intitúció új magyar fordítását Victor János tollából⁷⁷ és a Kálvin érdemét.

1937-ben Vasady Béla és Erdős Károly⁷⁸ vettek részt az oxfordi „Life and Work” és az edinburghi „Faith and Order” mozgalmak konferenciáin, amelyen elfogadták a két mozgalom egyesítésének szükségességét. 45 ország, 120 keresztyén felekezete vett részt ezeken, kivéve a történelmi német evangélikus egyházat, amely nem tudta képviselőit elküldeni. Az egyesítésre bizottságot alakítottak, amelybe beválasztották Vasady Bélát is.⁷⁹ Hogy az ökumenikus gondolat az ifjak között is tért hódítson, Oxfordban száz ifjú vett részt, köztük Soós Géza és Makay Miklós.⁸⁰ Elhatározták, hogy az ifjúság első ökumenikus konferenciáját Amszterdamban, 1939-ben tartják meg. Az Egyházak Ökumenikus Bizottsága Utrechttben kidolgozta az egyesülés tervét és elküldték véleményezés végett minden egyháznak. A Konvent is megkapta, lefordította és elküldte minden kerületnek és teológiának, hogy bírálják meg. A beérkezett véleményeket 1939 januárjában az Ideiglenes Bizottság összegezte és érintkezésbe lépett Rómával, valamint a közép-európai ortodox egyházakkal. Nyáron pedig a tervezet szerint összeült az amszterdami konferencia. Eközben tört ki a második világháború. Az ökumené mozgalma tíz évre befagyott.

Összegezve megállapíthatjuk: az első világháború utáni külföldi kapcsolatok eleinte egyes jóindulatú emberek buzgalmától függött. Ha kidőlték, nem volt aki a munkát folytassa. Ezért volt szükséges szervezett, állandó kapcsolatok megteremtésére. Ezzel került bele egyházunk a nagy protestáns egyházak életének vérkeringésébe. Most fokozottabban töltötte be feladatát, mint a háború előtt, mert kapcsolatot teremtett minden nagy világszervezettel, mozgalommal. Felébredt felelősségérzete a külföldön élő magyar reformátusok iránt is. Eleinte csak az ott tanuló ösztöndíjas teológusok szívében, később a hivatalos egyházban is. Az 1938-as szabályrendelet kimondta: „Istentől rendelt feladat az idegenbe szakadt hívek lelkipozítása, mindenütt ahol szükséges és a nemzetközi viszonyok megengedik.”⁸¹ Ha voltak ellentétek, az emberi gyengeségből kifolyólag mulasztások, késedelmek, mégis elmondhatjuk, hogy atyáink a két világháború között, ami erejükben futotta, megtették.

Beluczay Angéla

JEGYZETEK

1. *Drummond Henry* (1851—1897). Először Skóciában Moodyval és Sankeyjel evangelizált, majd Angliában, Írorszában, később Amerikában is. 1878-ban Glasgowban a természettudományok docense lett s ettől fogva a természet szeretetét összekötötte a Krisztus szeretetével. Az akkori kereszténység és Darwin közötti konfliktusban arra mutatott rá, hogy a természet tudós is lehet keresztényen. — 2. Ref. Figyelő. 1929. 334. o. — 3. Kálvin Jubileumi Emlékkönyv. A magyarok genfi útja. Szerk.: Kováts J. István. Bp. 1910. — 4. A Presbiteri Szövetség magyarországi útjának és gyűléseinek emlékkönyve. Szerk.: Kováts J. István. Bp. 1912. — 5. *Clapareae, Alexandre* (1858—1913). Hugonotta családból származott. A genfi egyetemen kémiát tanult, de inkább érdekelte a tudományok népszerűsítése és a keresztényen szociális munka. Tagja volt a genfi egyházi consistoriumnak és elnöke a külföldi diákok felügyelőbizottságának alakult egyesületnek. 1889-ben vette feleségül Papp Ionát, aki egy orosz főúr özvegye volt. Hatására fordult a magyarok felé, még nyelvünket is megtanulta. Tanulmányozta a magyar történelmet, így fedezte fel II. Rákóczi Ferenc kamarásának, Cesare Saussurenak emlékiratát. Ezt kiadta és Akadémiáknak ajánlkozta. Többször járt hazánkban, a Budapesti Teológiai Akadémia számára alapítványt tett. Felesége rokonlátogatás közben halt meg Pesten, ő pedig rá egy évre, 1913-ban, mikor annak sírját jött felkeresni. Magyar vonatkozású művei: *L'Eglise reformée en Hongrie*. Genève, 1909. *Le protestantisme en Hongrie*. Genève, 1909. *Les travaux géographiques en Hongrie*. Genève, 1912. — 6. *Les Nouvelles de Hongrie*. 1913. Melléklete volt a „Semaïn Religieuse”-nak. — 7. A Skót Misszió Bizottság 12838-ban Palesztinába ment, egyik tagja útközben lábát törte, vissza kellett fordulnia. Hajón utazva a Dunán kísérőjével Pesten pár napot pihent. (Itt mindketten úgy megbetegedtek, hogy hetekig nyomták az ágat. Mária Dorottya, József nádor felesége látogatta őket a szállodában és azt tanácsolta, létesítsen a Skót Misszió Pesten is zsidómisszió állomást. Ez 1940-ban meg is valósult, iskolával együtt. 1848 tavaszán el kellett hagyniok Pestet, de 1849 telén visszajöttek. Magyarbarát magatartásuk miatt 1852-ben újra kiutasították őket. 1857-től holland lelkész vezette a missziót, majd 1863-ban ismét egy skót, Andrew Moody. Ő ismerte fel, hogy a német nyelven kívül a magyarra is szükség van, 1878-ban iskolájukban már magyarul tanítottak. Az első világháború után Beveridge vezette a missziót. — 8. *Webster, James Macdonald* 1895-ben 24 éves ifjúként került Pestre mint Moody társmisszionáriusa. Ő hívta maga mellé az első állandó magyar lelkészt: Forgács Gyulát. Az iskolákat bővítette és új épületet építtetett a Skót Misszióknak a Vörösmarty utcában. 1915-ben a háború kitörésekor kénytelen volt hazájába távozni. — 9. *Sipendium Bernardinum*. Bernard holland kereskedő alapította, 1761-ben az utrechti egyetemen, 12 pfalzi és magyar tanuló részére. Egy tanuló 5 évig élvezhette a segélyt. Hazánkból számláltak olyan diák tanult ebből, akikből később egyházi vezetők lettek: Antal Géza, Kállay Kálmán, Sebestyén Jenő, stb. — 10. *Degenfeld Schomburg József* (1847—1927) egyházi tisztséget először Török Pál dunamelléki püspök mellett vállalt, 1872-ben, 1876-ban átment Tiszántúrra. A legmagasabb világi tisztet viselte, konventi és zsinati világi elnök volt éveken át. 61(!) évig viselt egyházi tisztséget. — 11. *John Hall* a Skót Egyesület Szabad Egyház lelkésze előzőleg már kétszer is járt hazánkban. 1908 és 1913-ban. Mindkét alkalommal nemcsak a Skót Misszió látogatta meg, hanem két hétig evangelizált is. Tolmács Forgács Gyula péceli lelkész volt. 1918-es látogatása a harmadik volt. — 12. Jelentésüket John Tweedie adta ki: „Christ's cause in Hungary. A account of the United Free Church Mission in Budapest, during wartime” címmel, Edinburgh—Glasgow, 1919. — 13. *Kuyper Henriette* frónő, *Kuyper Johanna* lapkiadó volt, mindketten Kuyper Abraham Hollandia minisztereinek leányai, 1916. jan. 16-tól a Mexikói úti tartalékkórházban dolgozó holland orvosok és ápolónők vezetői voltak. Egyházi Ertesítő. 1916. 15. o. — 14. *Sebestyén Jenő* (1884—1950). A teológiát Budapesten végezte, utána 1907-től 3 évig tanult Utrechtben. Visszatérve budapesti hitoktató lett. Miután letette a teol. magántanári vizsgát s bölc. doktorságot szerzett, 1918-ban meghívták a pesti teológiára a rendszeres teológia tanárának. Kuyper Abraham követője volt, az ő szellemében szerkesztette a Kálvinista Szemlélt 1920—1931-ig, majd a Magyar Kálvinizmust 1934—1938-ig. — 15. Kálv. Szle. 1920. 3. sz. 3. oldal. — 16. Uo. 1920. 3. sz. 5. oldal. — 17. *Boér Elek* (1872—1952). Először a kolozsvári egyetemen jogtanár, majd 1910-től közigazgatási bíró és az erdélyi egyházkerület főgondnoka, 1920-ban Budapestre menekült. Itt is közigazgatási bíró, elnök. 1919-től mint a Konvent megbízottja 19 nemzetközi konferencián vett részt és szólt fel. 1926-tól Washingtonban Magyarországot képviselte a döntőbíróskor előtt. Őt évig volt kint, ezalatt 56 előadást tartott a békeszerződésekről. 1945-ben lemondott minden tisztségéről. 1951-ben internálták Újfehértóra. 1952-ben itt is halt meg. — 18. A fogadóbizottság elnöke Petri Elek dunamelléki püspök volt, az amerikai bizottság vezetője A. J. Brown. Velük jött Harsányi László New York-i lelkész is. — 19. Kálv. Szle. 1920. 22. sz. 5. oldal. — 20. *Voort van Zijp* képviselő látogatásairól lásd Kálv. Szle. 1923. 221. o. — 21. *Curtis, William Archibald* 1903-tól Aberdeenben a rendszeres teológia tanára volt, 1915-től Edinburghban a bibliai tudományoké. — 22. Kálv. Szle. 1920. 23. sz. 2. oldal. — 23. *Nagy Sándor* (1889—1960). A teológiát Budapesten végezte, 1908—1912, majd Skóciában tanult. Az első világháborúban 1915-től ő vezette a Skót Missziót 1926-ig. Akkor püspöki titkár lett a dunamelléki egyházkerületben. 27 esztendőn át. — 24. *Hammar István* (1887—1933). A gimnáziumot Kiskunhalason, a teológiát Budapesten végezte. 1890-ben Edinburghban tanult egy évig, majd budapesti hitoktató lett. 1894-től Szász Ká-

rolly mellett püspöki titkár. 1896-tól teológiai tanár Budapesten az öszökvetségi tanszéken, Emellett volt a Ráday Könyvtár „öre”. 1898-tól főmunkatársa, majd 1905—1912-ig szerkesztője a Prot. Egyházi és Iskolai Lapnak. Főműve a Czeglédi Sándorral és Kállay Kálmánnal együtt szerkesztett Bibliai Lexikon. Bp. 1931. — 25. *Takará Géza* (1881—1974). A gimnáziumot Kecskeméten, a teológiát Budapesten végezte. Egy évig Edinburghban tanult, majd hitoktató lett Budapesten. 1910-ben választották meg kobányai lelkésznek. Amerikai tartózkodása alatt meghívták New York-i lelkésznek, 1922 tavaszán még hazatért, majd végleg kiment és esperes lett. 1934-ben a lancasteri egyetem disz doktorává avatta. Munkája: Emlékkönyv a magyar református egyházemegye 25 éves évfordulójára. New York, 1929. — 26. A *tiffini Egyezményt* a Konvent, az amerikai Reformed Church keleti és pittsburgi egyházemegyek által kiküldött Belmisszió Tanácsa írta alá. Ebben kimondták, hogy nemcsak a magyar gyülekezeteket veszik át, hanem lelkészeiket is. Az egyes gyülekezetek megtarthatják ingó és ingatlan birtokaikat, adósságaikat pedig kitűzték. A Belmisszió Tanács még az elmaradt lelkészi fizetéseket is magára vállalta. Az amerikai gyülekezetekbe meghívandó lelkészeknek meg kell szerezniük egyházkerületük hozzájárulását és a Konventét is. — 27. Konventi jegyzőkönyv. 1922. 1. sz. melléklete. Az Egyezmény angol és magyar szövege. — 28. Új szervezkedés az Amerikai Magyar Református Egyházban. Kálv. Szle. 1921. 100—103. o. Melegh Gyula mackeesporti lelkész cikke az Amerikai Egyházi Ertesítőben, 1921. 2. sz. — Magyarok az amerikai püspöki egyházban. Kálv. Szle. 1921. 397. o. — Budai Gergely: Episkopális vagy református? Uo. 1922. 34. o. — Laky Zsigmond new brunswicki lelkész cikke uo. 1922. 83. o. — Nánassy Lajos amerikai keleti esperes cikke: Amerikai hírek. Uo. 1921. 214. o. — Lelkészegyesület 1922. 75. o. — 29. *Baltazár Dezső* (1871—1936) Debrecenben tanult teológiát, ezzel egyidejűleg Budapesten jogot. Ösztöndíjjal Berlinben és Heidelbergben járt. 1899-ben budapesti hitoktató, 1900-tól hajdúszoboszlói, 1904-től hajdúböszörményi lelkész és esperes. 1911 nyarán választotta a tiszántúli kerület püspökének és a debreceni Nagytemplom lelkészének. 1917-től haláláig a Konvent és a Zsinat lelkészi elnöke volt. A Lelkészegyesület 1919-től szerkesztette. Lelkészegyesület 1922. 13. o. — 30. Baltazár amerikai útjának története. Lelkészegy. 1921. 93—95. o. — 31. Baltazár az episkopális egyházak körében. Lelkészegy. 1922. 143., 180. o. — 32. *Birtha József* (1877—1942) Debrecenben végezte a teológiát, utána ösztöndíjjal Utrechtben, Berlinben és Heidelbergben tanult. Két évig kolozsvári gimnáziumi tanár, 1903-tól Lézván lelkész. A cseh megszállás alatt 1918-ban ellenállást szervezett, ezért internálták. Kiszabadulása után Budapestre menekült, ahol 1920-ban nemzetgyűlési képviselő lett. A kormány megbízásából 12 amerikai államban tett körutat, ahol nemzeti és gyermekvédelmi célokra gyűjtött. Hazajövele után Apagyon (Szabolcs megye) lett lelkész. — 33. Lelkészegy. 1924. 59. o. — Kálv. Szle. 1924. 298. o. — 34. Lelkészegy. 1924. 38—40., 58—59., 61. 64—65., 70., 155—156. o. — 35. Az amerikaiak figyelmeztetése Kálv. Szle. 1924. 379. o. — 36. *Többség Zoltán* (1900—1932). A teológiát Kolozsváron kezdte, Budapesten fejezte be. 1921. júl. 11-én alapította társaival a síófoki színház üres színpadán a Soli Deo Gloria diákszövetéget. Utána Glasgowban tanult, majd két évig püspöki titkár volt. 1923-ban Pittsburgbe ment ki az egyetemre, de egyúttal egy kicsiny bányászgyülekezet Daystown-Westburg lelkészségét is elvállalta. Hazajöve, 1926-tól haláláig a KIE Szövetség nemzeti titkára volt, miután egy évig a Holland—Magyar Bizottság országos utazó lelkésze is volt. A Soli Deo Gloria szövetség buzgó elnöke, támogatójaként ő szerezte annak bala-tonszárszói táborát. — Amerikai egyházak. Kálv. Szle. 1924. 382. o. — 37. *Sebestyén Jenő*: A konferencia mérlege. Kálv. Szle. 1922. 149. o. — A megbízólevél szövege uo. 150. o. Beszámoló uo. 161—162., 171. o. — 38. *Good, James* (1850—1924). Először New York-i lelkész, majd 1890-től philadelphiai. Utána dogmatikát tanított az Ursinus Kollégiumban, s mikor azt 1907-ben Daytonba helyezték át, az egyháztörténet professzora lett. A Heidelbergi Káté specialistája és külmissiói lelkes apostola volt. 70 éves korában járt először hazánkban, azután álma a magyar külmissió megvalósítása lett. E célból előadásokat tartott és gyűjtött. — 39. Kálv. Szle. 1922. 247., 277. o. — 40. Kálv. Szle. 1922. 330. o. — 41. A holland zsinat magyar napja. Kálv. Szle. 1923. 310., 319. o. — 42. *György Endre* (1848—1927). Földművelésügyi miniszter és a szövetségi ügy egyik vezére. A háború előtt a máramarosi ref. gimnázium és a máramaros—ugocsa egyházemegye gondnoka volt. A háború után mint a Konvent és a Zsinat képviselője külföldön sok jó szolgálatot tett egyházunknak. — 43. Sebestyén Jenő: Magyar ügyek a Presbiteri Világszövetség kongresszusán. Kálv. Szle. 1925. 270. o. — 44. *Mařay Miklós*: A gyakorlati kereszténység világmozgalmá. Bp. 1932. — 45. *Söderblom, Nathan* (1866—1931). Az uppsalai egyetem után Párizsban tanult, ahol a svéd követség lelképáztora lett és a francia kikötőkben horgonyozó svéd hajók legénységének lelkigondozója. 1901-ben visszatért Uppsalába és ott az egyetem vallástörténeti tanszékét foglalta el. 1914-től uppsalai érsek. A nemzetek közeledése és egymás megértése érdekében kifejtett munkásságáért 1930-ban Nobel békedíjat kapott. Az első világháború után ő vette rá Schweitzer Albertet organahanaver-senyek tartására és ezzel megmentette a lambareni kórházat. — 46. Rác Kálmán: A stockholmi világkonferencia. Prot. Szle. 1926. 238—245. o. — Victor János: A stockholmi egyetemes keresztény kongresszus. Bp. 1928. (A protestantizmus Magyarországon c. kötetben). A stockholmi üzenet szövege Kálv. Szle. 1925. 430. o. — 47. A Sajtóbizottság jelentése. Konventi jegyzőkönyv. 1927. 63. pont. — 48. A Sajtóbizottság jelentése. Konv. Jegyzőkönyv. 1927. 76. pont. 1937—1948-ig a rovat önállósult és Magyar Ertesítő címmel napilapként jelent meg. — 49. Kálv. Szle. 1927. 167. o. és Farkas Sándor szíves köz-

lése — 50 Kálv. Szle. 1926. 153., 306., 313., 322. o. — 51. *Brent, Charles* (1862—1929). Kanadában született, ahol apja templom-építő lelkész volt. Torontói egyetemi évei után Buffalo, majd New York szegény negyedében dolgozott, itt ismerkedett meg a misszióval. 39 éves korában mint missziói püspököt a Fülöp-szigetekre küldték. Ott iskolákat, kórházakat, árvaházakat épített, bekapcsolódott az óplumellenes harcba is. Mint missziói püspök vett részt az edinburghi konferencián. — 52. *Viret, Pierre* (1511—1571). A párizsi egyetemen lett a reformáció híve. Hazatérve Svájcba, 1530-ban Farel munkatársa lett. 1536-ban hívták meg Lausanne vezető lelkészének. Kálvini fellegosa miatt többször ellentétbe került berni feletteseivel, különösen az egyházfegyelem kérdésében, ezért 1559-ben száműzték. Genfben ment, majd Franciaországba. Ő volt az első francia nemzeti zsinat elnöke Lyonban. — 53. *Kálvin János* (1509—1563) első nyilvános svájci szereplése Lausanneban volt, ahol 1536-ban felszólalt az úrvacsora vitában. 1538-ban pedig Viret-t védte meg a berniekkel való vitájában. Pruzsinszky Pál: Kálvin élete. Pápa, 1909. 1. köt. 339. o. — 54. *Lencz Géza*: Hit és Szervezet, Lausanne 1927. Lelkészegyesület 1927. 272—273., 286—287. o. — 55. *Christian Endeavour* keresztyén ifjúsági mozgalom 1881-ben kezdődött Amerikában, Portlandben. Tagjai kötelezték magukat, hogy egész életüket Krisztus uralma alá helyezik, naponként Bibliát olvasnak, imádkoznak és segítik egyházukat. A mozgalom hamar átterjedt Európába is. 1894-ben Németországban Jugendbünde für entschledenes Christentum-má alakult át, innen jelvényük: C. E. Nálunk Szabó Aladár honosította meg. — 56. *Benke Tibor*: Az ötdikéi Európai Keresztyén Szövetség konferenciája. Egyházi Ertesítő 1927. 238—239., 242—243. o. — Kálv. Szle. 1927. 203., 270., 281. — Mustármag 1927. 38—40., 71—72., 94—95., 104., 119., 133—148., 153—195., 208—214., 228—229. o. — 57. *Molnár Mária* (1886—1943). Húsz évig volt diakonisszája a győri ref. egyháznak. 1925-ben kiment Liebenzellbe, német nyelvtudását tökéletesíteni. Itt a csendes-óceáni szigetekről hazajött misszionáriusok beszámolóinak hatására határozta el, hogy Mánusz szigetére megy misszionáriusnak. A Liebenzell Misszió kétszer is visszautasította felvételi kérelmét, végül is ő győzött. 1928 őszén érkezett ki Mánusz szigetére. 1943 márciusában a megszálló japánok ölték meg. — 58. Magyar misszionáriusnő ünnepélyes felavatása. Lelkészegyesület. 1927. 312. o. — 59. *Kováts János István* (1880—1965). Katolikusnak született, először jogot tanult. Áttérése után iratkozott be a budapesti teológiára. Volt ösztöndíjas Edinburgban, Budapesten hittoktató. 1911-ben szatmári lelkésznek választották meg, 1914-ben pedig a budapesti teológiára tanárnak. 1918—19-ben a protestáns ügyek kormánybiztosa volt. 1920—22 között nemzetgyűlési képviselő, sőt államtitkár is. 1937-ben Montpellieri egyetem díszdoktorrá avatta. — 60. Kálv. Szle. 1927. 302., 310., 313—314., 316., 320. o. — 61. Nagy alapítvány külföldi teológusok számára Magyarországon. Kálv. Szle. 1927. 103. o. — 62. Az első beiratkozó. Kálv. Szle. 1927. 272. o. — 63. Budapesti Teológiai Akadémia évkönyve, 1931—1934. — 64. *Muraközy Gyula* (1892—1961). Budapesten végezte a teológiát. 1914-ben Montebaunban tanult. Hazatérve 1918-ban megválasztották kecskeméti lelkésznek, de közben még hosszabb időt töltött külföldön: 1919-ben Svájcban. 1923-ban Montpellierben, 1928-ban Amerikában járt. 1932 óta Budapest

Kálvin téri lelkész volt, innen 1955-ben nyugalomba ment, de 1957-ben visszatért. 1933—44 között szerkesztette a Református Életet. — 65. Ref. Figyelő, 1928. 70., 130. o. 1928-ban hazatérve Muraközy cikksorozatban számolt be a Ref. Figyelőben amerikai utjáról: Páros rózsák városában 38. o. Túl az Operacián. 271—273. o. Beszámoló Bostonból. 354., 361., 354., 375. o. — Kálv. Szle. 1929. 86., 101—102., 214., 229., 256. o. — 66. A *lancasteri egyetemet* még Franklin Benjamin alapította 1788-ban. 1922-ben a tiffini egyezmény értelmében itt létesítettek a majd magyarok közötti teológusok számára a teológián magyar tanszéket. Erre az ottani lelkész, Tóth Sándort hívták meg. Lancaster díszdoktorává avatta Ravasz Lászlót. — 67. Kálv. Szle. 1929. 236., 336. o. — 68. Kálv. Szle. 1929. 358. o. — 69. *Ince Gábor* (1898—1966). 1916—18-ig részt vett az első világháborúban, utána Debrecenben és Budapesten befejezte a teológiát. Ösztöndíjjal volt Aberdeensben és Strassbourgnban. 1923-tól vallásoktató lelkész Budapesten, 1936-tól vallásoktató igazgató. Közben egy évig Pápan teológiai tanár is. 1943-ban Nagyváradra választották lelkésznek, 1945-ben Obudára. Ezenkívül jelentései a konventi jegyzőkönyvekben. — 70. A párizsi református magyarokról. Kálv. Szle. 1931. 80—82. o. — 71. Református magyarok Brazíliában. Kálv. Szle. 1931. 128. o. — Brazíliai magyar testvérek kérelme. Uo. 151. o. — 72. Kálv. Szle. 1931. 163. o. — 73. Magyar munkások Hollandiában. Kálv. Szle. 1931. 298. o. — 74. Ki mehet Amerikába? Kálv. Szle. 1923. 65. o. — 75. Kálv. Szle. 1926. 183. — Molnár Jenő: Református magyar gyülekezetek Kanadában. Ref. Figyelő. 1928. 180. o. — 76. Máthé Elek: A világ kálvinizmusnak találkozája Irszországban. Kálv. Szle. 1933. 277. o. — 77. *Victor János* (1888—1954). Budapesten végezte a teológiát, utána egy évig Princetonban tanult. Részt vett az edinburghi 1910-es első világmisziói konferencián, utána számos konferencián volt egyházunk delegátusa. A Budapesti Teológia kétszer választotta meg tanárának, először 1925—1932-ig, majd 1949-től haláláig. Először valláslektant, filozófiát és pedagógiát tanított, utóbb rendszeres teológiát. Közben Budapest-Szabadság téri lelkész volt. — 78. *Erdős Károly* (1887—1971). Debrecenben végezte a teológiát, majd ösztöndíjjal két évig tanult Berlinben, Zürichben, Cambridgeben. 1933-tól tanított a debreceni Teológián, de csak 1929-ben lett rendes tanár az újszövetségi tanszéken. Szerkesztette a Debreceni Prot. Lapot 1916—1923-ig, és 1926—1935-ig a Lelkészegyesületet. — 79. Vasady Béla és Erdős Károly közös jelentése a Konvent számára az 1937. júl. 12—22. között Oxfordban tartott Life and Work, valamint az 1937. aug. 2—18. között Edinburgban tartott Faith and Order konferenciáról. Konventi jegyzőkönyv. 1938. 313. pont. — 80. *Makay Miklós* (1905—1977). A teológiát Budapesten végezte, majd Strassbourgnban és Montpellierben tanult tovább. 1931-ben ösztöndíjjal Genfben került, itt ismerkedett meg az ökumenikus mozgalmakkal. 1933—1951-ig budapesti vallásos tanár volt, 1952—1966-ig Budapest Ganzkertvárosi lelkész. 1941-ben jelent meg Ökumenikus Kiskútja, amelyet őt nyelvre fordítottak le! 1944-ben kiadott teológiai disszertációja „Az ökumenikus gondolat és a magyar református gyülekezeti élet” első ilyen jellegű tudományos dolgozat. — 81. Szabályrendelet a külföldön élő magyar református hívek és egyházközösségek gondozásáról. Konv. Jegyzőkönyv. 1938. 74. pont.

Az ökumenikus mozgalom jövőjéről*

Ha majd évszázadok múlva megírják a 20. század egyháztörténetét, kétségtelenül az ökumenikus mozgalom erőre kapását és kibontakozását fogják föltüntetni jellegzetességeként. Ezt biztosan állíthatjuk, noha még alig léptünk be az évszázad utolsó negyedébe. Gondoljuk meg: a mi századunkban zajlott le a II. Vatikáni Zsinat, amely több mint ezer év óta a római katolikus egyház legökumenikusabb zsinata volt. A Konstantinápolyi Patriarchátus (s vele együtt az ortodox egyházak túlnyomó többsége) ugyancsak a mi századunkban szólította föl az egész keresztyén világot, hogy fokozza együttműködését a Krisztus nevében való közös cselekvések érdekében (ilyen értelemben nyilatkoznak az 1902-es, 1920-as és az 1952-es enciklikák). Végül pedig ugyancsak a mi korunk volt tanúja a különféle ökumenikus mozgalmak megszületésének, amelyeknek nagyobb része csatlakozott az immár fennállásának 31. esztendejében levő Egyházak Világtanácsához. Az egyházak peremén más ökumenikus mozgalmak is kifejlődtek, ugyancsak az egységtörekvés jegyében, mint pl. a Taizé-i közösség (Franciaország),

ahol évek óta folyamatban van a „Fiatalkok Zsinata”, amely lehetőséget nyújt arra, hogy a fiatalok tizezrei találkozzanak s beszélhessék meg az egység problémáját a maguk sajátos szempontjából. És mintha mindez nem volna elég: maguk a legmerekvebb újpjetista körök is — amelyek az egyházak egységével kapcsolatban igen eltérő álláspontokat képviselnek — komolyan fontolóra vették erőik egyesítésének lehetőségét, éppen a világmisziói igyekezetük erősítése érdekében. Jó példája ennek a Lausanne-i „Szövetség”, az 1974 júliusában tartott Evangélizációs Világkonferencia alkalmával.

Mindez arra mutat, hogy a keresztyén egység újra jól halad, noha sokan (az összességet tekintve mégis csak kisebbségben levők) „az ökumenizmus válságáról” beszélnek. Ebben az értelemben mutatnak rá különféle jelenségekre: igen kevés esetben jutnak el az egyházak uniójához; hivatalos szinten nincsenek látható jelei annak, hogy közelebb jutottunk volna az interkommunió általánosan elfogadott formáihoz; a római egyházban kifejezetten a visszahúzás erői mutatkoznak, amelyekkel a *Lefebvre* körüli csatározásokban találkozunk. Mindezeknél fontosabb azonban az a tény, hogy a politikai és társadalmi jellegű állásfoglalások

* Előadás a Budapesti Református Teológiai Akadémián, 1979. október 23.

az egyházak közötti polarizálódáshoz vezetnek, sőt nem egy esetben egy és ugyanazon felekezeten belül is. Maga az Egyházak Világtanácsa (EVT) is komoly problémákkal küzdött az utóbbi évek folyamán, amelyeket az váltott ki, hogy néhány tag egyház nem értett egyet az EVT-nek az egyház küldetésére vonatkozó kijelentésével, ill. az olyan programjaival, mint az antiraszizmus, az emberi jogok védelme, vagy a fejlesztésben való olyan részvétel, amely leleplezi ennek akadályozóit. Ezekre a tényekre utalva (melyeket nyilván senki sem vonhat kétségbe), azok, akik az ökumenizmus válságáról beszélnek, előszeretettel hivatkoznak arra, hogy a legfiatalabb nemzedékben közöny mutatkozik az ökumenizmus ügye iránt, azt azonban nem veszik figyelembe, hogy ez a közöny általában érvényes a fiataloknak az egyházzal való viszonyára is.

Míndezt számításba véve tegyük föl a kérdést: van-e biztos jövője az ökumenikus mozgalomnak? Jövője nyilván van, de azt egyikünk sem tudja megmondani, milyen lesz. Mindenekelőtt Isten akaratától és a Szentlélek munkájától függ. Végső soron ez vezet el a minden hívők egységéig, sőt — az Újszövetség néhány része szerint, mint pl. az Efézusi levél — minden ember egységéig.

Amde hogyan valósul meg ez az egység, milyen utat kell követnünk? A válasznak, amelyeket ezekre a kérdésekre adnak, számításba kell vennie a történelmi helyzetet, amelyben élünk, „az idők jeleit”, másrészt pedig az elsősorban érintettek, az egyházak különböző egységprogramját. Mostani megjegyzéseim — maga az előadás — ezekkel a tényezőkkel foglalkozik, amelynek szövevényén át maga Isten készíti az egyház egységének útját, lerombolva az embereket egymástól elválasztó falakat. Ezeknek az elemeknek összefüggése és dialógusa azonos magának az ökumenizmusnak az életével.

Az ökumenizmus és a történelmi szituáció

Napjainkban már senkinek a figyelmét sem kerüli el az a körülmény, hogy az utóbbi három évszázad ökumenikus törekvései a legszorosabban összefüggtek olyan programokkal, amelyek messze túlmentek a keresztyén egység ügyén. Már *Leibniz*, a modern nyugati ökumenizmus úttörője, azért kereste az egyházak közötti megegyezést, hogy ez hozzájáruljon a 17—18. század vallásháborúktól földült Európájának békéjéhez. Ezzel nem azt állítjuk, hogy az ökumenikus programok mélyén nincsen semmiféle hitese keresztyén érdek, hanem csak azt, hogy ezek magukon viselik azoknak a történelmi körülményeknek a nyomait, amelyek között megfogalmazták őket. Ez a mi századunkban is nyilvánvaló: a keresztyén egységtörekvés akkor erősödött meg, amikor a különböző nyugati imperialista szándékok közötti konfliktus fenyegetővé vált. Biztosra vehetjük, hogy elsősorban nem ez foglalta le azoknak a figyelmét, akik az Edinburghi Nemzetközi Missziói Kongresszuson összejöttek (1910); *tudatosan* sokkal inkább az foglalkoztatta őket, hogy mi módon tehetnének bizonyosságot Krisztusról a maguk missziói munkájában. Ugyanakkor azonban nem kétséges, hogy motiválta őket a „Keresztyén Nyugat” problémája is, amely négy évvel később darabjaira hullott szét. — Az 1918-as békekötés, valamint az a tény, hogy 1917-ben megjelent a színen az első komoly szocializmus a Szovjetunióban, fölkelte a legmozgékonyabb keresztyén élcsapat vágyát az egyházak egysége után (amely a két világháború között a mélyén mindig összekapcsolódott a Nyugat egységének gondolatával). Ezekben

az években virágoztak legszebben az olyan szervezetek és mozgalmak, mint a Keresztyén Diákmozgalom Egyetemes Szövetsége, a „Hit és Egyházzervezet” és az „Élet és Cselekvés”. Erőfeszítéseik azonban nem akadályozták meg a barbárságnak azt az előzölését, ami az 1939—45-ös háborúban megtörtént.

Ekkor már megalakulóban volt az Egyházak Világtanácsa, amelynek létrejöttét ugyancsak befolyásolta a történelmi szituáció, amint ezt ezeknek az éveknek vitathatatlan főszereplője Visser't Hooft maga nevez meg emlékirataiban (SCM Press, London és Westminster Press, Philadelphia, 1973). Az ökumenikus mozgalom egy olyan programot tett magáévá, amely az egyházak közös eljárását szorgalmazta, két célkitűzéssel: először is egy meghatározott típusú demokrácia védelme, másodsor pedig a háború utáni európai újjáépítés alapjainak megvetése. Sokan rámutattak már, közöttük Jürgen Moltmann különös nyomatékkal, hogy az EVT egyházközi segélyprogramjának és teológiai megfontolásainak szerepe a háborús konfliktus befejezése utáni időben abban állott, hogy segítse a Nyugat újjáépítéseit, hidat verve és a kölcsönös megértést szorgalmazva azok között, akik annyi hevességgel harcoltak egymás ellen. Ilyen összefüggésben értelmezték az 1948-as amsterdami EVT nagygyűlés témáját: Isten üdvterve és a világ zűrzavara.

Időközben azonban változni kezdett a szituáció: Ázsiában — először — a népek harcra keltek a gyarmati iga lerázása érdekében. Ez volt a Harmadik Világ színrelépésének előjátéka. — Az ökumenizmus alakulására még erősebb hatást gyakorolt az 1948—1954 közötti hidegháború, ez az egyházakra nézve is rendkívül nehéz időszak, amikor a szocialista országok egyházai élesen bírálták az EVT Központi Bizottságának állásfoglalását az 1950 júniusában kirobbant koreai válsággal kapcsolatban. Ettől fogva az ökumenikus program lassanként változni kezdett, hála az olyan személyek tevékenységének, mint *Bereczky* Albert püspök, *Josef Hromádka* professzor, később pedig *Bartha* Tibor püspök, akik szembeszálltak a John Foster Dulles és más államférfiak vonalvezetésével, Visser't Hooftnak hangsúlyoznia kell, hogy az a látszat, miszerint az EVT azonos a nyugati demokráciák pozíciójával, tévedésen alapult. Az új program valójában a békés egymás mellett élés időszakának előjátéka volt.

Az enyhülés évei kedveznek az ökumenikus mozgalomnak. Nemcsak az EVT növekedett szemmel láthatólag, hanem 1958-ban Rhodoson összeült a Pánortodox Konferencia, 1959 elején pedig XXIII. János pápa összehívta a római katolikus egyház 20. Ökumenikus Zsinatát. Ez az „ökumenikus tavasz” az 1961—68 közötti években virágozik legszebben, vagyis az EVT 3. (Új-Delhi) és 4. (Uppsala) nagygyűlése közötti időben, amelyet olyan események jeleznek, mint az 1966-os genfi „Egyház és Társadalom Világkonferencia”, valamint a „Populorum Progressio”-enciklika kihirdetése (1967). De ekkorra esik a Szovjetunió egyházainak kapcsolatfölvétele is a nyugati egyházakkal és a „keresztyén-marxista párbeszéd” megszervezése. Az ökumenikus program megvalósulását, amelyet még a „békés egymás mellett élés” évei előtt fogalmaztak meg, de éppen ezekben jutott érvényre, nem akadályozta meg sem a Kuba-krízis, sem pedig a vietnami háború. Meg kell jegyeznünk, hogy maga a szekularizáció felé történő nyitás, amelyet a 60-as években figyeltünk meg, nem bizonyult elégségesnek egy új ökumenikus vízió kialakításához. A szekularizáció jellegzetesen a nyugati kultúra jelensége, és az említett nyitás nem vette kellőképpen számításba azt a követelményt, hogy az EVT-én és a római katolikus egyházon belül éppen

ezekben az években (Uppsala és Nairobi, 1968—1975 között kezdett el egyre inkább érvényesülni az afrikai, ázsiai, latin-amerikai és közel-keleti egyházak befolysása. Az ún. „Harmadik Világ”-nak azonban nem sikerült egy olyan távlatú ökumenikus program kialakítása, amely fölváltotta volna a korábbiakat, amelyeket a világhatalmi centrumokhoz közeli egyházak fogalmaztak meg. Másként szólva, nem született meg egy olyan program, amely globálisan magában foglalná a jelenlegi világkérdéseket.

Ennek a fogyatékosságnak okát talán a Harmadik Világ heterogenitásában kell keresnünk, amely fogalom roppant különböző valóságokat fog egybe. Az utóbbi 4—5 év folyamán azonban az ökumenikus gondolkodásban mégiscsak több olyan téma került előtérbe, amely az afrikai, ázsiai, latin-amerikai és közel-keleti egyházak gondjait tükrözi: a helyi és az institutionális ökumenizmus közötti különbségtétel, az emberi jogok kérdése (nem pusztán a foglyok és megkínzottak, hanem az elnyomott tömegek kérdése), az új nemzetközi gazdasági rend kérdése, az állampolgárok közügyekben való részvétele formáinak és struktúráinak problémája, a multinacionális társaságok tevékenysége nyomán támadó problémák, valamint a más világvallásokkal és ideológiákkal folytatott párbeszéd szerepe a misszióban. Mindezekkel a problémákkal foglalkoznak ugyan az ökumenikus mozgalomban, anélkül azonban, hogy összehangolt programot tudtak volna kidolgozni, amely tükrözi az új helyzetet. Csupán reménykedhetünk abban, hogy hamarosan megszületik az egységes program. Enélkül az új történelmi szituációval szemben hiányozni fog a pontosan körvonalazott ökumenikus irányvonal, s helyét elfoglalja a sokféle különböző tájékozódás, amelyek közül egynéhány konvergál, mások viszont egymással elmentések. Könnyen elképzelhető, hogy a mai világhelyzettel összefüggő egységes ökumenikus programnak ezt az átmeneti hiányát nevezik némelyek „az ökumenizmus válságának”. Ebben a vonatkozásban a válságot az utak újrafogalmazása keresésének kell tekintenünk. Nem azonosság válsággal állunk tehát szemben, mivel az alapvető ökumenikus program, az egyházak és az egész emberiség egysége, változatlanul az, ami korábban. A kérdés csupán az, hogyan közelítsünk ehhez a célhoz?

Különbéle javaslatok

Mint már említettük, az ökumenizmus jövője nem kizárólag a történelmi helyzettől függ. Mindenféle program megfogalmazásának fontos része az egyházaknak az a szándéka is, hogy hűségeseleg legyenek Istennek a Jézus Krisztusban való igazságához és a tőle kapott parancsolathoz, hogy a hívők egységben tegyenek bizonyosságot az egységről. Napjainkban három alapjavaslatot különböztetünk meg — amely közül kettő igen közel áll egymáshoz: a római egyházét, az Egyházak Világtanácsaét és ezzel összefüggésben az ortodox egyházakét. Ezeket elemezzük a következőkben, felfedve hasonlóságait és eltéréseit. A közelségük és eltérésük közti feszültségben rejlik a jelenlegi ökumenikus párbeszéd relevanciája.

a) A katolikus javaslat

Willebrands utrechti érsek, a Vatikáni Egységítőkarság jelenlegi elnöke, 1975 elején előadást tartott a bécsi „Pro Oriente” — alapítvány ülésén, amelyben ezt a témát fejtegette: „Az ökumenizmus jövője”. Az előadás később megjelent a „One in Christ” c. folyóirat

ban is (XI 4 1975, 310—323), és a római Kúria tagjai úgy értékelik, mint a római katolikus egyház hivatalos véleményét az ökumenikus problémákra vonatkozóan. A II. Vatikánum dokumentumaira, főként a *Lumen Gentium* dogmatikai konstitúcióra és az ökumenikus dekrétumra, az *Unitatis Redintegratio*-ra támaszkodva, Willebrands érsek kezdettől fogva óv a megalapozatlan optimizmustól, amikor a következő esztendőök egység-perspektívájáról beszél: Ez a magatartás szomorú kiábránduláshoz vezet, ha beleütközik a valóságba. Willebrands hisz abban, hogy az egyház egysége felé vezető út megnyílt. Ebben komoly segítséget nyújtott az olyan teológusok munkája, mint pl. J. Hamer atyáé, aki — másokkal együtt — hozzájárult az ekklesiológia megújításához századunkban. Ezek a teológusok világítottak rá arra, hogy az egyház valóságát nem annyira a szervezeti, mint inkább a közösségi szinten kell keresnünk. J. Hamer egyik, még a II. Vatikáni Zsinat előtt írt könyvének címe így hangzik: „Az egyház közösség”. Az utrechti érsek idézett előadásában hangsúlyozza, hogy az ökumenizmus jövőbeli fejlődése szempontjából ez az értelmezés döntően fontos.

Ez a téma megérdemli, hogy kissé elmélyedjünk benne. „Közösség”-fogalmunk a görög „koinoniát” kívánja visszaadni, anélkül, hogy ez teljes mértékben sikerülne. Azt mondhatnánk, hogy a koinoniában élés annyi, mint egy közös valóságban részesedés. A keresztyén közösségre vonatkozólag az 1Kor 1,9 jelzi, miről van szó: Isten elhívott minket az ő Fiával, Jézus Krisztussal, a mi Urunkkal való közösségre. János apostol hozzászól: „A mi közösségünk pedig az Atyával és az ő Fiával a Jézus Krisztussal van” (1Ján 1,3). A közösséget tehát a kapcsolatnak az a típusa határozza meg, amely az Atya és a Fiú között van: Szentlélek által, szeretetben való közösség. Ez a közösség azonban még nem valósult meg teljesen; csak akkor lesz teljessé, amikor — mindeneket egybeszerkesztve — Isten lesz minden mindenkiben.

Isten ezt a közösséget, konkrét módon már Krisztus előtt kiábrázolta a történelemben, az Izráellel kötött szövetségben (2Móz 34,10 kk). Az új szövetség népének öröksége az Isten országa, amely magában foglalja valamennyi ajándékát (Mt 25,34), amelynek részeseivé azonban egyedül a feltámadott Krisztusban és még inkább a Szentlélekben való részesedés által válhatunk (1Kor 15,49—50 és Ef 1,14). Ez konkretizálódik a *szentek egységében*, amelynek szellemi jellege ellenére is a történelemben kell megvalósulnia, egy olyan közösségnek a léteben, amelynek kontextusában a „communio sanctorum” kibontakozhat (v. ö. Willebrands im. 315).

Ez a közösség az *egyház*, amely — mint Willebrands mondja — különbözőségei és megosztásai ellenére is egységes „az apostoli tanítás elfogadásában, a tagok közötti testvéri szeretetben, az eucharisztia ünneplésében és a keresztségben”, valamint abban a cselekvésben, amellyel a mindennapi élet követelményeire válaszol. Az úrvacsorában részesedés nem vonhat el a jelen feladataitól, mivel az sokkal inkább a szeretetben élt élet forrása, amelyben a Szentlélek gyümölcsei az evangélium szolgálatában való szent versengésre indítanak (Fil 1,5, 2,1), főként pedig a legszegényebb testvéreknek a szolgálatára (Róm 15,26 2Kor 8,4, 9,13, v. ö. Willebrands im. 316—317).

A helyi egyház szintjén, ahol a hívek ugyanazon szent asztalnál találkoznak, bizonyíthatja meg magát annak a közösségnek a valósága, amely a szentek egységének jele. A közösség reprezentatív jellege azonban — és ezen a ponton lépnek színre a hierar-

chia és az intézmény! — a püspökökben gyökerezik, aki kötele azoknak a spirituális kapcsolatoknak, amelyek az Isten népének tagjait összekötik. A helyi közösséget meghaladó szinten a püspökök a konciliaritás gyakorlásával fejezik ki az egységet, amely Willebrands szerint „a sakramentális rendhez tartozik” (im. 318). A II. Vatikáni Zsinat a „kollegialitás” kategóriájával közelítette meg a konciliaritást, amikor is a sok helyi egyház egységéről volt szó, a „püspökök kollégiumának” szintjén. Ezeknek a kollégiumoknak az összetétele különböző regionális, nemzeti kontinentális; abban azonban megegyeznek, hogy minden esetben egyvalaki felelős a tárgyalásra kerülő ügyek vezetéséért. Ehhez azonban szükséges a többiek egyetértése, amint azt az „Apostoli Konstitúció” 34. kánonja kiköti.

Következésképpen hierarchia nélkül nincsen konciliaritás, ahogyan konciliaritás sincsen hierarchia nélkül. A szelleminek és szervezetinek ebben a dialektikájában azonban, ha egyszer döntésre kerül a sor, az rendszerint a szervezeti elem érdekében történik. A közösség ugyanis „kanonikus” is „hierarchikus” is (Willebrands im. 322 old.): az egység szolgálatát a püspökök végzik, közöttük Róma püspöke is. Nyilvánvaló, hogy a Szentszék programja hegemónikus, és ezzel a törekvéssel szemben nehezen képzelhetjük el, hogyan történhetnének jelentősebb előrelépések az egyház egységének útján — különösen ha azt az általános mai tendenciát is figyelembe vesszük — amely azt követeli, hogy a döntésekben egyre többen vehessenek részt. — Ennek a tendenciának sokkal inkább megfelelne egy kevésbé hierarchikus kollegialitás, amely ugyanakkor kiküszöbölhetné az olyan feszültségeket, mint amilyenek pl. a Vatikán és a Harmadik Világot képviselő főpapok között mutatkoztak az evangélikációval foglalkozó püspöki szinódus alkalmával. A kevésbé hierarchikus kollegialitás — amelyet nem határoznak meg oly szorosan a szervezet legmagasabb szintjén — lehetővé tenné a püspököknek, hogy hűségesebben hozzátartozzanak bázisközösségeikhez és ne kelljen feszültségben élniük a saját népükkel, ami a Harmadik Világ, különösen Afrika és Ázsia katolikus közösségeiben igen fájdalmasan jelentkezik.

b) Az EVT javaslat

A nairobi nagygyűlés elfogadott egy jelentést: „Az egység követelménye” címmel, amely egyúttal igen konkrét javaslatokat is tett a megvalósítás tekintetében. Az EVT egység-modelljét itt az egyházak „konciliáris közösségként” fogalmazzák meg, ami határozottan eltér a „hierarchikus” vagy „kanonikus” közösség modelljétől. A nairobi szöveg így hangzik: „Az egyház egységét a helyi egyházak konciliáris közösségének tekintjük, amelyek valóságosan egybetartoznak. Ebben a konciliáris közösségben minden helyi egyház — a többiekkel együtt — rendelkezik a teljes katolicitással, ugyanarról az apostoli hitről tesz bizonyosságot, s következésképpen a többi egyházakat úgy ismeri el, mint amelyek Krisztus egy egyházához tartoznak, a Szentlélek vezetése alatt.” — Éppen ezért „minden egyes egyháznak kapcsolatban kell állnia a testvéregyházakkal, amelynek — amikor csak közös hivatásuk betöltése ezt megköveteli — konciliáris jellegű gyűlésekben kell kifejeződnie” (Breaking Barriers, Nairobi, 1975. 60. l.). — A konciliáris közösséget tehát az egyház egysége jeleként értik, amely viszont a Szentháromság Isten személyei közti viszonyoknak a jele. Ez a „konciliáris közösség” azonban még nem valósult meg teljesen, mivel távol vagyunk az apostoli hit közös értelmezésétől, nem jutottunk el a minden egyházban érvényes tisztség elfogadásához és nem tudunk

együtt az úrasztalához járulni. Az EVT-t alkotó egyházak azonban buzgón vágyanak az ilyen típusú közösségeknek a megvalósítására és munkálkodnak érte.

Vannak akadályok, amelyeket a helyi szintű közösség megvalósítása érdekében le kell rombolni. Néhány jelenségre utalunk: nincsenek-e az egyház peremére szorítva azok a hívők, akiket szorongató problémáik meggátolnak a közösségben való teljes részesedésben? Nem találkozunk-e a legtöbb egyházban a nők hátrányos megkülönböztetésével? Az egyházak hivatalos testületének összetétele nem az éppen érvényes társadalmi rétegeződést tükrözi-e, s így a legszerényebb körülmények között élők — pusztán annak következményeként, hogy mit cselekszenek a keresztyén közösségen belül — nincsenek képviselve az említett testületekben? Napjainkban azonban a „konciliáris közösség” megvalósulásának legkomolyabb akadályát a keresztyének és az egyházak egymás közötti politikai és társadalmi nézeteltérései képezik. A nairobi nagygyűlés rámutatott arra, hogy az ezek elleni küzdelemnek legalábbis három követelményt kell megvalósítania: a kölcsönös megbocsátást, egymás elfogadását, a Krisztus követése fegyelmének vállalását, amely esetenként igen nehéz frontokra viszi a hívőket. Az egyház nem maradhat meg kényelmes pozícióiban, miközben cserbenhagyja azokat, akik „profétákként” élnek. Ellenkezőleg, melléjük kell állnia, mivel ezek nélkül nem létezik a „konciliáris közösség”. — A harmadik követelmény pedig abban áll, hogy fönnek kell tartani a politikai kérdésekről való őszinte párbeszédet, beleértve azokat is, amelyekben néha lehetetlen az egyetértés, sőt inkább a polarizálódásra lehet számítani: (vö. Breaking Barriers, 61—63. old.).

Ezeknek a követelményeknek gyakorlati megvalósítása igen nehéz, s éppen ez mutatja, hogy a „konciliáris közösség” sokkal inkább cél, mint meglevő valóság. Találkozunk persze kivétellel is, a keresztyéneknek olyan közösségével, amely a legmélyebb reménysek evilági megvalósítására irányuló közös vállalkozásban, harcosszolidaritásban jön létre.

Nairobiban ezt a lehetőséget a hagyományos álláspont kiegészítésének tekintették, amely hűséges akar maradni az igazsághoz, amint azt a múltban vallották és a hagyományban ránk maradt. Tudjuk azonban, hogy a valóságban sokkal inkább ellentmondással van dolgunk, nem pedig komplementaritással. A Nairobiban elfogadott szemlélet ironikus jellegű, mintha felülről nézné a problémákat, ami miatt viszont többen elmarasztalták, hiányolva a jelenlegi szituációra vonatkozó konkrét ökumenikus programot. Világos állásfoglalásokra van szükség, amilyenekkel az EVT 5. nagygyűlésének az egyház egységéről szóló jelentésében nemigen találkozunk.

Ugyanennek a gyűlésnek egyéb pontjainál azonban az egyházak küldöttei új program kidolgozásába fogtak, amely az ökumenizmus jövőjét az igazságtalanság és a bűn áldozataival való szolidaritási folyamatban, valamint a népek egységéért folytatott küzdelemben látja. Ebben az irányban mutatnak az új nemzetközi gazdasági renddel, a multinacionális vállalatokkal, az emberi jogokkal, a militarizmussal és a leszereléssel kapcsolatos állásfoglalások. Egybevéve elmondhatjuk, hogy a nairobi küldöttek erőteljesebben hangsúlyozták a militáns ökumenikus szükségét, mint a konfeszcionális hűséget.

Ennek elfogadása természetesen nehezebbre esik azoknak az egyházaknak, amelyek szorosabban vannak kötve a tiszteletreméltó hagyományaikhoz. Számukra a militáns ökumenizmus eszméje, amelynek segítségével a „konciliáris közösség” kezd megvalósulni, óriási

veszélyeket rejt magában. Nairobiiban kifejezést is adtak aggodalmaiknak, amelyek sokban hasonlítanak a római katolikus körökben meglévőkhöz, noha ebben az egyházban szép számmal található olyanok is, akik e kérdésben egyre nyitottabbak.

c) Az ortodox egyházak javaslata

Jóllehet elfogadták az EVT 5. nagygyűlésének dokumentumait, helytelen volna, ha nem figyelnénk azokra az árnyalatokra, amelyekkel az ortodox egyházak értelmezésében találkozunk. Ezeket az 1973–1975 közötti hivatalos megnyilatkozásokban találhatjuk: Az ökumenikus patriarchátus (Konstantinápoly) nyilatkozata az EVT 25. évfordulója alkalmából (Ecum. Review XXV. 475–481. l.): „Az igazságosságért és az egyház egységéért folytatott harc” (Orthodox Contributions to Nairobi, WCC-kiadó, Genf 1975. 25–34. old.). Az ortodox egyházak fölfogása szerint az egyház egysége a megvalósulás folyamatában, amely akkor jut majd teljességre, amikor az egyházak és minden ember között a szeretetnek olyan viszonya uralkodik, mint a Szentháromság egyes személyei között. Más szavakkal: trinitárius koncepciót képviselnek (nem egyszer kritizálva a többi egyház elsődlegesen krisztológikus megközelítését), és hangsúlyozzák az első évszázadok egyháza ökumenikus hagyományainak fontosságát. Ugyanakkor különös súlyt fektetnek a „*vertikális*” perspektívára és fölvetik a kérdést: milyen határig fontos és szükséges, hogy az EVT „*horizontális*” problémákkal foglalkozzék, vagyis olyan ügyekkel, amelyeknek értékeléséből hiányzik a teológiai megfontolás. Még másként szólva: az ortodox egyházak gondolja és törekvése arra irányul, hogy az EVT megmaradjon „*az egyházak tanácsának*” és ne tévedjen olyan utakra, amelyeken kizárólag a társadalmi és politikai kérdéseknek van fontossága. Az ortodox egyházak ennek megfelelően a teológia elsőbbségét szeretnék biztosítani az EVT-n belül, hogy ez betölthesse igazi hivatását. Az EVT-nek az egység eszközeinek kell lennie, arra törekedve, hogy a több ponton való megegyezés útján fölülkerekedjenek a megosztottságon. A megegyezések keresése megköveteli a párbeszédet, amely csak teológiai jellegű lehet.

Az ortodox javaslat hangsúlyai tehát a következők: a Szentháromság Isten, az egyházi hagyomány, az eschatológikus remény és Istennek a világban való működése, amely nem szorítkozik pusztán az egyházra, hanem valóban egyetemes dimenziójú. Éppen erre való tekintettel tud együttműködni azokkal, akik valamely ideológia nevében több ponton elutasítják a keresztyén állásfoglalásokat, másutt viszont közel kerülnek hozzá, mint pl. a békéért, a társadalmi igazságosságért és az ember politikai, társadalmi és faji síkon való felszabadításáért folytatott küzdelemben. Ez semmiképpen sem jelenti azt, hogy az ökumenikus mozgalom „kritikai elemzés nélkül elfogadhatná ezeknek az ideológiai és társadalompolitikai irányzatoknak ideológiai alapelveit” (Orthodox Contributions to Nairobi, 30. old.); v. ö. még u. o. 32. old.).

Említettük már, hogy az ortodox fölfogás elfogadja a „*konciliáris közösség*”-et, de kitágítja a tartalmát és azt hangsúlyozza, hogy a keresztyének egysége olyan jel, amely ugyanakkor része is annak az egységnek, amelyről Isten gondoskodik mindenek számára. Ez a folyamat azonban elképzelhetetlen harc nélkül. Az ortodox egyházak ezért nyomatékosan hangoztatják, hogy nem elég megfogalmaznunk „*az egység modelljeit*”, hanem igen komoly figyelmet kell szentelnünk „*a megosztás tényezőinek*” is, aminek az alapján elfogadható választvonalat tudnánk húzni a jogos pluralizmus, más-

részt pedig azon megosztások között, amelyek a bűnnek a következményei (v. ö. Hogyan látják az ortodoxok az egység-koncepciók és az uniók modellek problémáját? — (Orthodox Contributions to Nairobi, 13. old.).

Az ortodoxia ezzel a javaslatával — véleményem szerint — ismét olyan szemléletről tanúskodik, amely figyelembe veszi az egyház egységén túlmenő realitásokat is. Talán azért is van ez így, mert az ortodox egyházak képtelenek elfelejteni történelmi helyzetüket, vagyis — Görögország kivételével — a kisebbségi sorsukat. Olyan szituációkban, amelyekben a pluralizmus történelmi tény, az ökumenikus programnak nem kell megmaradnia a szűk egyházi keretek között. A többségükben keresztyén országokból származók ezt gyakran nehezen értik meg; az ő szemükben az ökumenikus programnak azokat az irányvonalakat kell követniük, amelyeket a hegemoniára törekvő centrumokban rajzoltak meg. De éppen itt jutunk el ahhoz a ponthoz, ahol az ortodox katolicitás különbözik a rómainál. Az előbbi nyitott marad Istennek a kozmoszban való cselekvése iránt, míg az utóbbinak látható középpontja és hierarchiája van: a római Kúria.

Lehetséges egy új ökumenikus program?

Gondolatmenetünk végéhez érve megállapíthatjuk, hogy a következő évek során valószínűtlennek tűnik az egyházak egységének elmélyülése. Az EVT-n belül számolhatunk az eddig elért eredmények megszilárdításával, ugyanakkor azonban mutatkoznak annak jelei is, hogy a tagegyházak közötti párbeszédnek egyáltalán nem lesznek simák. Ami a római katolikus egyházat illeti, illuzórikus volna feltételeznünk, hogy magáévá fogja tenni az ortodoxok és a többi egyházak álláspontját. Inkább arra számíthatunk, hogy a következő években még inkább ragaszkodni fog hegemónikus programjához.

Ezzel egyidejűleg figyelniük kell egy másik jelenségre is: A legkülönbözőbb egyházak keresztyéneinek körében elemi erővel tör elő a vágy, hogy egyes legyenek a cselekvésben, a harcokban és az imádságokban, sőt az Úrnak asztalánál is —, szabad kifejezést nyújtva a keresztyén egységnek, amely azokat is figyelembe veszi, akik nem hisznek Krisztusban (az egyes vallások híveit Ázsiában és Afrikában, és azoknak az ideológiáknak a képviselőit Latin-Amerikában és Közél-Keleten, akik több ponton szemben állnak a keresztyénséggel). Számos egyházi tisztségviselő mély gyanakvással, sőt nem egy esetben eltérőleg figyelmeztet a folyamatot, pedig minden kétértelműsége ellenére is, úgy tekinthetünk rá, mint az ökumenizmus megújulására, amellyel szemben fölöslegesen a felső körök fenntartásai. Ez a folyamat két értelemben is mélyrehatóan népi jellegű lehet: azokra nézve, akik vesznek benne, másodsor pedig a tartalmát tekintve. Ez az egység ugyanis azok között jön létre, akik küzdenek az igazságosságért, a népek jogaiért, vagy az embereket egymással szembe fordító hatalmak ellen.

Véleményünk szerint ez a mozgalom konvergál az EVT néhány programjával, amint erre már rámutattunk. A benne megtestesülő kihívás erőteljesebb, mint azt az értelmi jellegű megfogalmazásai mutatják, mivel itt alapjában az egyház megújulásáról van szó, abban az értelemben, hogy többé nem az uralkodó rétegeket akarja szolgálni, hanem szolidaritást vállal a néppel és így valóban a nép egyházává válik. Olyan egyházzá, amely nem annyira szervezet, mint inkább

közösség — népi közösség. Küzd annak érdekében, hogy érvényesüljenek a nép jogai, hogy a munka örömet okozzon a munkásoknak és a parasztoknak, hogy a kizsákmányolás miatti keserűség helyett boldogság költözzék a családi otthonokba. A népek, a megalázottak és elnyomottak ökumenikus programjának szembe kell szállnia az emberi elidegenedés és megosztás tényezőivel. A történelemben konkrét módon csak így

élhetjük meg ezt az egységet, amelyet Isten adott nekünk a Krisztusban.

Megjegyzés: Jóllehet az előadó az EVT stábjához tartozik, mondanivalója nem a szervezet hivatalos álláspontját, hanem kizárólag az ő személyes meggyőződését tükrözi.

Julio de Santa Ana

A latin-amerikai helyzet kihívása az egyházakhoz

Mivel a Latin-Amerikába (a következőkben: LA) látogatók látszólag homogén kultúrával találkoznak a földrész különböző országaiban, sokan azt gondolják, hogy maga a földrész egységes. Ennek eredményeként sokféle általánosítás van forgalomban az általános LA-i helyzetet illetően. Bármennyire igaz is, hogy a földrész legtöbb országában spanyolul beszélnek, és hogy még a portugálul beszélőkkel is könnyű a megértés, meg kell jegyeznünk, hogy a kulturális homogenitás a helyzetnek csupán *egyik* oldala. Nem szabad azonban elfelejtenünk, hogy a spanyolt és portugált annak idején ráerőltették a bennszülött lakosságra, és hogy különböző nemzetekből származó, nagyszámú afrikait fogtak rabszolgámként, akik — leszármazottaik útján — még mindig szerepet játszanak a LA-i országokban, miközben megőrzik eredeti hagyományait és hiedelmeiket (gondoljunk az északkeleti-brazíliai, a venezuelai, a Kolumbia északi partvidékén, Panamában és Közép-Amerikában élő afrikai származásúakra). A 19. század második felétől kezdve pedig különféle európai népek hatottak jelentős mértékben a LA-i társadalomra és kultúrára. Ha e tényeket figyelembe vesszük, óvakodnunk kell a könnyelmű általánosításoktól.

LA olyan része világunknak, amelyben régi, saját kultúrával rendelkező népek (mint a mayák Guatemalában, az azték utódok Mexikóban, az aymarák a Magas-Andokban, közel a Titicaca-tóhoz, a quarianik pedig Paraguayban) együtt élnek más népekkel, amelyek LA-ba csupán az utolsó ötszáz év folyamán vándoroltak be (latin-európaiak, angolszászok, afrikaiak stb.). Ezért aztán elmondhatjuk, hogy LA olyan olvasztókemence, amelyben az emberiségnek kivételesen erős keveredése történik. Az utóbbi öt évszázadban a fehér ember uralkodott, de gondolnunk kell arra a tényre is, hogy a bennszülött kultúrák még élnek, hogy az afrikai származásúak éppen ezekben őrzik a jobb jövő reményét, és hogy mindez keveredett — sőt megtermékenyedett — a kornak fő ideológiai eszméivel és látomásával.

E komplexitás ellenére az utóbbi 500 évben legalábbis két elem szüntelenül jelen volt a földrész népeinek történetében. Az első: valamelyik idegen hatalom gyakorolta a hatalmat. Először a spanyolok és a portugálok, majd az angolok jöttek, akik az új, függetlenné vált országokra rátelepedtek gazdasági hatalmukkal és politikai befolyásukkal, majd a 20. század első évtizedeiben jöttek az észak-amerikaiak (USA), hozván a maguk életmódját, amely vonzotta és rabul ejtette a LA-i uralkodó osztályokat. Ennek az uralkodási folyamatnak eredménye a bennszülöttek, a fekete közösségek és más sorstársaik rettenetes szegénysége és nyomora. Az idegen uralom együtt járt az egyszerű emberek kizsákmányolásával.

A második — az előbbtől elválaszthatatlan — elem: a keresztyén egyházak, különösképpen a római katolikus egyház, mint valamennyi LA-i ország legfőbb vallási szervezetének folyamatos jelenléte. A római katolikusok a hódítókkal együtt jöttek és tevékenyen részt vettek a bennszülött népek leigázásában. Jóllehet néhány püspök, mint Bartolomé de las Casas és Toribio de Mogrovejo Peruban, Antonio Valdivieso Nicaraguában, valamint egyes szerzetesrendek, főként a jezsuiták Paraguayban, kísérletet tettek az idiánok evangélizálására, az egyházi emberek zöme azonban arra törekedett, hogy az egyházat a hódítók és a gazdagok szolgálatába állítsa. Ezt a helyzetet néhány évtizeddel ezelőttig fenntartották. A protestantizmus az angolszász vagy más „protestáns” háttérű (pl. valdenis) gyarmatosítók közösségével érkezett a földrészre, ill. az angol-amerikai üzleti vállalkozók behatolását követően. Ez pedig azt jelenti, hogy mind a római katolikus egyház, mind pedig a protestáns egyházak dél- és közép-amerikai jelenléte szüntelenül kötődött az idegen uralom folyamatához, amely a földrész népének nagyobb részére kiterjedt.

Az utóbbi néhány évtizedben azonban az egyházak helyzete változáson ment át. Ennek egyik oka a LA-i elit körében hódító szekularizációs folyamat volt, amely a vallásos szervezeteket alkalmatlanná és jelentéktelenné tette az uralom gyakorlására, noha az uralkodó csoportok ugyanakkor biztosan számoltak az egyházak támogatásával, mint a hódítás kora óta mindig. Ennek a folyamatnak következményeként a LA-i egyházak az utóbbi hatvan év során veszítettek befolyásuk erejéből. Ebben a helyzetben aztán az egyházak jobban keresik a tömegekkel való kapcsolatot. Az egyházak lassanként egyre inkább megnyíltak a társadalom alsóbb rétegei felé, így akarván elkerülni az idejélmúlt intézményekévé merevedést.

Az egyházak — annak következményeként amire az imént rámutattam — érezni kezdték, hogy nem maradhatnak többé a gazdagokat szolgáló intézménynek, hanem meg kell változniuk olyan irányban, hogy valóságos szolgálatot tudjanak végezni azok között, akiknek a múltban csupán „népi keresztyéniséget” (népvallást) nyújtottak. Ezt az irányvonalat három fontos tényező erősítette: *először* is a római katolikus egyházon belüli megújulás a II. Vatikáni Zsinat óta, amely LA-ban a medellini püspöki konferencia érte el csúcspontját (1968), ahol az egyház története folyamán először kezdett el arról beszélni, hogy szükségessé vált a szegények és elnyomottak felszabadítását célzó akcióprogramok kidolgozása. A *második* tényező az ökumenikus mozgalom társadalmi gondolkodásának és elkötelezettségének hatása a hagyományos LA-i egyházakra, amely arra tanította őket, hogyan vállalhatnának nagyobb részt azokban a küzdelmekben, amelyek

napjainkban LA társadalmát megrázkódtatják. Korábbi elzárkózásukból kitörve, gettóikat maguk mögött hagyva, több közép- és dél-amerikai evangéliumi egyház ma részt vállal a történelem legégetőbb kérdéseiben, azok között, akiket szolgálni kívánnak.

A harmadik tényező az egyház népi kifejező formáinak fölbukkanása, amelyek közül az evangéliumi egyházak sorában a pünkösdisták mozgalma a legszembetűnőbb, a katolicizmuson belül pedig az egyházi bázisközösségek megjelenése. Jóllehet a katolikus csoportok sokkal haladóbbak a pünkösdistáknál (noha vannak haladó pünkösdista egyházak is, mint pl. a „Brazília Krisztusért”), közös jellegzetességük az a tény, hogy egyszerű emberekből szerveződnek, akik hűséges keresztyénekként akarják élni a hétköznapjaikat.

Nyilvánvaló, hogy ami a LA-i társadalomban ma történik, az kihívást jelent az egyházak számára. Az alábbiakban a három legfontosabb kihívást említem, amelyek a tényleges helyzetből támadnak. Utána majd rámutatok néhány módra, ahogyan az egyházak választ próbálnak adni ezekre a kihívásokra. Annak ellenére, amit bevezetőmben a túlegyszerűsítés veszélyéről mondtam, amikor LA-ról van szó, meg vagyok győződve arról, hogy az említendő három kihívással szinte mindenütt találkozunk, az egész földrészben. Maga az a tény, hogy az egyházak két újabb gyűlésen foglalkoztak velük (Oaxtepec, 1978 és Puebla, 1979), bizonyítja, hogy a keresztyén közösségek széles köre kerül szembe ezekkel a kihívásokkal.

A három legfőbb kihívás

Az utóbbi években sokat beszéltek az emberi jogok durva megsértéséről LA-ban. Az elnyomó rendszerek megszorodása — legtöbbször katonai jellegű —, amelyek rendszeresen alkalmazzák a kínzást, amelyek a börtönöket és koncentrációs táborokat megtöltötték politikai foglyokkal és betiltottak minden olyan politikai pártot, amely meg akarja változtatni a status quo-t, sőt, amely rendszerekben napirenden vannak az emberrablások és gyilkosságok (Guatemalában, Argentínában és az elmúlt júliusi előzményeket megelőzően Nicaraguában, ezeket öltek meg!), mindez alapot szolgáltat ezeknek a vádaknak. Ezen a földrészben ez a fejlemény jelenti az egyházaknak az első kihívást.

Alig akad olyan ország, ahol ne találkoznánk az emberi jogoknak ilyen megsértésével. Brazíliában 1964-ben, a márciusi államcsinnel kezdődött el ez a folyamat. Példáját követték Bolívia (1964 nov.), Santo Domingo (1965. ápr.) és a többiek (Guatemala, Paraguay és a Somoza-diktatúra alatt Nicaragua már régóta ilyen eszközökhöz folyamodott. Chile (1973 óta). Uruguay (1968 óta) és Argentína (1974) helyzete a legrosszabbak közé tartozik. Családok vesztették el hozzátartozóikat, sokan száműzetésbe kényszerültek, sokan komoly szellemi és testi károsodást szenvedtek, a kiállott kínzások következtében. Mindez: kihívás az egyházaknak, ugyanakkor pedig megmagyarázza, hogy miért is kötelezték el magukat ezen a területen az utóbbi tíz évben.

Mielőtt azonban az egyházak reagálásáról beszélénk, szükségesnek látszik az emberi jogok körüli egész vitának helyes perspektívába helyezése. Vagyis: az emberi jogok durva megsértésének problémája LA-ban nem új; lényegileg a hódítás és gyarmatosítás kora óta folyamatban van, amikor a bennszülöttek és az afrikai rabszolgák kizsákmányolása megkezdődött. Néhány kevés kivételtől eltekintve ez a helyzet lényegé-

ben azóta sem változott: a szegények társadalmi és gazdasági jogait LA-ban rendszeresen megsértették. Az utóbbi 15 év során láthatóvá vált tragédia visszanyúl a 16. század első évtizedeire. Valdivieso-t egy akkori püspököt, aki akárcsak Bartolomé de las Casas, az indiánok mellett foglalt állást és ügyüket támogatta a gyarmatosítókkal szemben, az utóbbiak megölték. Valdivieso az emberi jogok mártírja. Ma pedig az történik, hogy a mártírok száma ezekkel növekszik. Mert mindazok, akiket megölték és ma is gyilkolnak, megkínóznak és üldöznek, valójában azért szenvedték el mindezt, mert az elnyomottak és szegények oldalára álltak, akiknek jogait Közép- és Dél-Amerikában évszázadok óta megsértették. Mivel e mártírok között sok a jól képzett ember és rendelkeznek külföldi kapcsolatokkal, könnyebbé vált az emberi jogok durva megsértésének fölfedése, amely itt valójában régi történelmi gyakorlat. A jogsértések problémája Közép- és Dél-Amerikában nem korlátozható pusztán az egyes ember állampolgári jogainak szintjére, mivel ugyanakkor a nép társadalmi és gazdasági jogainak megsértéséről is beszélni kell. Ily módon az emberi jogok területéhez nem csupán néhány harcos és személyében érintett aktivista ügye tartozik, hanem lényegében a lakosság többsége.

Alapvetően az igazságtalanságon és kizsákmányoláson alapuló rendszer továbbélése forog kockán és erre vonatkozik az egyházak második nagy kihívása. A földbirtokosok és tőkésék mohósága nem ismert határt Közép- és Dél-Amerikában. Ha úgy vélték, hogy még többet tudnának fölhalmozni, habozás nélkül áldoztak föl embereket és közösségeket. Ennek következménye az egyenetlen fejlődés, amelynek során néhányan megnövelik gazdagságukat, míg a többség nem lépi túl a nyomor és szűkösség helyzetének határát. Ennek a helyzetnek megvannak a maga történelmi gyökerei, amelyekkel most nincs időnk foglalkozni. Elégészes arra utalni, hogy miközben a földrész legtöbb országában figyelemre méltó gazdasági növekedés mutatkozott, az elmúlt 20 évben nőtt a szegények száma, mind abszolút, mind viszonylagos értelemben. Brazília példája ilyen szempontból klasszikusnak nevezhető: az ország növekedési aránya 1968—1973 között évenként 9—11% volt, ami gazdasági szempontból kiváló teljesítmény. Ugyanakkor azonban a legszegényebb rétegek részesedése a nemzeti jövedelemből csökkent, míg a számuk nőtt. A növekedési folyamatból a lakosságnak nem egészen 35%-a húzott hasznot. Ehhez hasonló történik a földrész legtöbb országában: a nemzeti jövedelem elosztásának mechanizmusai és strukturái erősítik a birtokon belül levők helyzetét a nincstelenség kárára.

A növekvő szegénységet az egyházaknak úgy kell tekinteniük, mint a latin-amerikai milliók túlélésének komoly fenyegetését. A korai 60-as évek néhány javaslata a helyzet orvoslására, kudarcot vallott, mások viszont megint csak inkább a gazdagoknak kedveztek és nem a szegényeknek segítettek (erre a híres „Szövetség a haladásért” a legjobb példa). Ahol a szegények megpróbálták változtatni a helyzetet, katonai erővel törték le őket (Chile és Argentína csupán két példa, amelyet egy hosszú lista követhetne). Az elnyomó rendszerek megpróbálták azzal igazolni magukat, hogy „a törvény és a rend” jobb feltételeket teremtenek a gazdasági növekedésnek, ami majd visszahatólag javítani fogja a lakosság szociális helyzetét is. Eről azonban valójában szó sincs! Senki sem tagadhatja, hogy LA gazdaságilag fejlődik. Ezzel a fejlődéssel párhuzamosan azonban növekszik a szegénység. Említettem már Brazília esetét, s most még hozzátehetem azt,

ami a 60-as években történt, amikor megalakították a Közép-Amerikai Közös Piacot és ez növelte a kivételes kevesek gazdagságát és a lakosság zömének szegénységét.

Ezeknek a tömegeknek a helyzete szimpátiára indít. Vannak, akik azt állítják, hogy mivel a keresztségben részesedtek, már az evangéliummal is megismerkedtek. Erről azonban gyakran nincs szó: sok esetben a keresztség pusztán annyit jelentett, hogy keresztyén elnyomók számára elfogadhatóbbá váltak. Az egyházaknak tehát most szembe kell nézniük a tömegek evangélizálásának feladatával. Evangélizálni annyi, mint felhívni az embereket arra, legyenek szabadok Krisztusban. Ez a feladat indítja az egyházakat olyan misszióra, amely nemcsak az evangélium üzenetének prédikálását foglalja magában, hanem a szeretet konkrét elkötelezettségét is, mégpedig azzal a céllal, hogy megtalálják a szegényeken való segítség hatékony módját a gazdasági, társadalmi és politikai szerkezeteken át.

Ennek a második kihívásnak elemzése szükségszerűen elvezet a *harmadikhoz*: milyen fajta fejlődésre van ma szükség Közép- és Dél-Amerikában? Az egyetlen gazdasági növekedés, amelyről az előbb beszéltünk, nem tévesztendő össze a fejlődéssel. Az ENSZ LA-i Gazdasági Bizottságának (ECLA) arra nézve történő erőfeszítéseit, hogy a földrész megfelelő módon iparosodjék, egyrészt a rendkívül merev gazdasági struktúrák akadályozzák, másrészt viszont a hagyományos vidéki szektorok. (Itt a nagy- és kisbirtokok dominálnak, s ameddig ezek nem változnak, lehetetlen az ipari szektor valóságos növekedésével és a piac kibővítésével számolnunk.) Másrészt pedig éppen Közép- és Dél-Amerika az a földrész, ahová az ún. Harmadik Világ területei közül a transznacionális tőke leginkább behatolt. A beruházások főként technológia-bevitel formájában történtek, amelyek — szerencsétlen módon — egyáltalán nem segítettek a munkanélküliség kérdésének megoldását, mivel ennek a nagymértékben automatizált technológiának nincs szüksége a munkaerőpiacon fölösleges emberi munkaerőre. A transznacionális tőke ugyanakkor magába szívja a nemzeti érdekeket is, és a termelési eszközök tulajdonának területén oligopolisztikus szerkezeteket hoz létre. Nyilvánvaló, hogy a földrész legtöbb nemzeti jellegű vállalkozása messzemenően függ a döntés jogát kezükben tartó központoktól, amelyeket nem érdekel a munkanélküliség megoldásának és a tömegek alapvető emberi szükségletei kielégítésének az ügye.

Az egyházaknak föl kellett figyelniük erre a problémára és így az utóbbi években megsaporodtak a multinacionális vállalatokra és a társadalmi igazságtalanságra vonatkozó megnyilatkozásaik. Lényegében nem mondanak mást, minthogy „másfajta fejlődésre” van szükség. A probléma azonban éppen ez: miféle fejlődésre? És hogyan fognak benne részt venni az egyházak?

Hogyan fogadják az egyházak a kihívást?

Említettük, hogy a közép- és dél-amerikai egyházak első és legfontosabb kihívását az emberi jogok durva megsértései képviselték; hozzátevé, hogy nem annyira az individuális állampolgári, mint inkább a társadalmi, gazdasági és kulturális jogoké. Vagyis a probléma abban áll, hogyan lehet megvédeni és erősíteni az emberi jogokat, nemcsak a személyekét, hanem a népeket is? Ez magában foglalja a benntűlt népek és a dolgozók jogainak figyelembe vételét. Éppen ezért az emberi jogok kérdése nem választható el az alapvető em-

beri szükségletek kérdéséről, mint pl. a munka, az élelem, a lakás, az egészségügyi ellátás, az oktatás és a béke.

Az egyházak felismerték, hogy mindez része a keresztyén misszióknak. Ezt úgy tudom leginkább megvilágítani, hogy beszámolok három esetről, amelyekhez természetesen továbbiakat is hozzátehetnék. Napjainkban a legtöbb dél-amerikai keresztyén egyház részt vesz az emberi jogokért való küzdelemben; az itt említendő három eset egyszerűen csak illusztrálja, hogyan tevékenykednek ezen a téren.

Elsőnek a CESE ügyét említem (Ökumenikus Szolgálatok Koordináló Testülete, Brazília), amelyben együtt dolgozik a római katolikus, a püünkösdisták („Brazília Krisztusért”), az episzkopális és a metodista egyház. Paulo Evaristo *Arns*, Sao Paulo érseke, egyike az emberi jogokért küzdő szervezet vezetőinek. A jelenlegi évtized kezdete óta a CESE különféle segítséget nyújtott a politikai foglyoknak és családjaiknak, először Braziliában, később pedig, amikor itt egy kissé javult a helyzet, szolidaritási akciókat hajtott végre azok javára, akik Paraguayban és Uruguayban az emberi jogok megtartása érdekében küzdenek. A CESE annak támogatásáért száll síkra, „ami a népből ered”, s ezért pl. harcol a magas alapárak ellen is. Egyértelműen foglalt állást ennek az évnek tavaszán is, a braziliai nagy sztrájkok idején. Amikor a CESE alelnökét, Don Clandio *Umez*t, Sao Caetano római katolikus püspökét felkérték, hogy közvetítsen a sztrájkolók és a gépkocsigyártó vállalat konfliktusában, Umez ezt válaszolta: „Ebben a konfliktusban az egyház nem közvetíthet, mivel már állást foglalt azok oldalán, akik az igazságtalan, elnyomó rendszer áldozatai.”

A második eset, amelyről említést akarok tenni, az argentin „Ökumenikus Mozgalom az Emberi Jogokért”. Nem ez az egyetlen szervezet Argentínában, amely védelmezi az emberi jogokat, de különösképpen világosan juttatja kifejezésre a keresztyén elkötelezettséget ebben az ügyben. Nemrég, az Amerikai Államok Emberi Jogokkal Foglalkozó Bizottsága küldöttségének látogatása előtt, az elnyomók képviselői megtámadták ezeket az argentin szervezeteket és a levéltárikaik elköbözta a rendőrség. Ennek ellenére bátran folytatják munkájukat és segítenek azoknak a családoknak, amelyeknek valamelyik tagját lefogták vagy elrabolták („eltűntek”). Ezek a szervezetek nyíltan szembefordulnak az elnyomással és követelik az „eltűntek” és bebörtönzöttek *életben* való visszakérülését, a politikai foglyok és a letartóztatott szakszervezeti vezetők és tagok azonnali szabadon bocsátását, akiket soha nem állítottak bíróság elé, ill. ítélték el törvényesen. Követelik a perek törvényes lefolytatását, az alkotmánnyal megegyező módon, ami lehetővé teszi a vádlottak és letartóztatottak jogi védelmét; követelik a szabad kivándorlás jogát a szabadon bocsátottaknak; egyszóval: az emberi jogok folyamatos megsértésének végét. Ez az álláspontjuk nemcsak a liturgikus alkalmakon fejeződik ki, amikor a különféle felekezetekből származó keresztyének azért gyűlnek össze, hogy imádkozzanak a békéért és a kiengesztelődésért, hanem konkrét akciókban is.

A harmadik példa a „Vicaria de la Solidaritat” („A Szolidaritás Vikariátusa”) Santiago de Chile-i érsekségben, ahol ugyancsak ökumenikus szellemben végzik az emberi jogok védelmének és előmozdításának szolgálatát. Tevékenységének egyik legutóbbi példájaként idézzük, hogy részt vett Lonqué-ben és Chile más helyiségeiben azok holttestének felkutatásában, akik letartóztatásuk után haltak meg, minden valószínűség szerint az elszenvedett rossz bánásmód következtében.

A „Vicaria” akciója révén, valamint sok keresztyénnek a chilei helyzet áldozataival vállalt szolidaritása által, az egyházak tevékenysége Chilében ma egyike a kevés reménységűeknek. A rosszul fálpáltaknak nyújtott segítség, a munkanélkülieknek munkalehetőséget biztosító szövetkezetek anyagi támogatása, bizonyos esetekben pedig a szegények jogaiért való harc (mint pl. a mapuche-indiánoktól visszavett föld ügye); mindezeket úgy értékelhetjük, mint a chilei egyházak válaszá-
nak kifejezését erre a meghatározott kihívásra.

A közép- és dél-amerikai helyzet *második nagy kihívását* a szegény néptömegek evangélizálásának ügye testesíti meg. Az előbb már leszögeztük, hogy az evangélizálás nem azonos az üzenet pusztá „prédikálásával”, hanem jelenti a Szentlélek munkájában való részvételt is, aki Krisztusban megszabadít a haláltól, a betegségtől és a bűn rabságából. Volt idő, amikor az egyházak figyelme főként a gazdagok evangélizálására irányult. Keresztyénnek főként a befolyásos emberek számítottak; a keresztyén iskolák és kórházak főként a gazdagokat szolgálták és az evangéliumot legtöbbször olyan kifejezésekkel hirdették, amelyeket csak az iskolázottak értettek meg. Ez nem azt jelenti, hogy az egyházakból hiányoztak a szegények, hanem azt, hogy az egyházak őket nem képviselték, értékeik iránt nem voltak fogékonyak.

Mindez azonban, mint előbb mondtuk már, az utóbbi 15 évben változni kezdett. Röviden néhány olyan folyamatot említünk, amelyek a közép- és dél-amerikai egyházakban azt az igen jelentős változást tükrözik, amelynek eredményeként a földrészt némely egyháza szolidaritást vállal a szegényekkel és képviselőjükké válik. Az emberi jogok ügyében elfoglalt álláspont is valamiképpen ennek a változásnak a jele.

Ennél fontosabb azonban „az egyházi bázisközösségek” mozgalmának kibontakozása: Brazíliában 80 000 ilyen csoportot tartanak számon, Mexikóban és más országokban pedig ugyancsak több ezerre tehető a számuk. Ez a mozgalom az egyházak valódi megújulását jelzi: csoportok jönnek létre abból a célból, hogy Bibliát olvassanak, együtt éljenek és harcoljanak bizonyos közös célokért. A helyi gyülekezetek életét ezek az „egyházi bázisközösségek” nemhogy megszegényítenék, hanem inkább dinamikusabbá teszik. Az egyház többé nem olyan szervezet, amelyben szinte minden a paptól vagy a lelkipásztortól függ; átalakul a szolgálatokban való igazi közösséggé. Az egyszerű, a szegény emberek itt szívesen járnak templomba. Úgy élik meg részvételüket, mint akik „örömezenetet” kapnak és — ami talán a legjellegzetesebb tünet — maguk a szegények válnak evangélistákká. A „szegények egyháza” új életet és a társadalom számára új jelet manifesztál. Új imákat, szertartásokat, énekeket, új kegyességi formákat alkotnak, szoros összefüggésben a „népi vallásosság”-al. A gazdagok meghökkennek, a szegények örülnek. A közép- és dél-amerikai egyházak a történelem során első ízben kezdenek a szegények otthonává válni. Nem kell meglepődnünk hát, hogy az új népi nicaraguai kormány két minisztere pap és egy-egy protestáns nő is tagja a kabinetnek. Íme, néhány jel, milyen következményekkel jár, ha az egyház teret ad a szegényeknek, amikor az elnyomó erők minden teret elzártak előlük.

Ehhez kapcsolódik a teológizálásnak az a módja, amely az utóbbi 15 év során a földrészen egyre erőteljesebben érvényesült. Gustavo Gutierrez szavait idézve, a történelem „aljáról” feltörő teológiáról van itt szó; a szegények perspektívájáról, akiket gyakran „a föld átkozottainak” tekintettek. Más szavakkal: a teológiát nem a meglévő hatalmakhoz (állam, gazdasági

hatalmasságok, vagy olyan politikai pártok, amelyek a hatalmasok kiváltságait védik) szorosan kapcsolódó egyház pozíciójából művelik, hanem azoknak a keresztyén közösségeknek a gyakorlatával összefüggésben, amelyek „vállalták a szegények ügyét” — mint ezt a római katolikus püspökök kifejezték a pueblai konferencián. Ez a teológia, amely az evangéliumban gyökerezik, a szegények felszabadítására, az igazságosságra és a társadalmi döntésekben való részvételükre törekszik, mint az Isten országának jeleire. Vannak, akik kívülről tekintve azzal vádolják ezt a teológiát, hogy „marxista jellegű”, noha sokkal inkább az egyház megújulási folyamatának kellene látni, amelyben a szegények tömegeinek kihívására keres választ a világnak ezen a részén.

Az említett *harmadik kihívást* a „másféle fejlődés” jelenti. LA-ban a fejlődésért való küzdelem igazságosságot követel azok számára, akik évszázadokon át — mindmáig — az elnyomás áldozatai és olyan feltételek megvalósítására törekszik, amelyek lehetővé teszik az önbizalom megerősödését, ami nélkül nem lehet kiszabadulni a függőségből. Az önbizalom a felszabadítás jele. Az egyházaknak szembe kell nézniük ezzel a rendkívüli kihívást tartalmazó helyzettel.

Az egyházak különböző módon vettek részt a Közép- és Dél-Amerikának nyújtott gazdasági segélyben, és részt vállaltak a tömegek tudatosítása, a szövetkezetek fejlesztésének, az egészség- és oktatásügy kiépítésének programjában is. Az utóbbi 20 évben az egyházak több száz millió dollárt irányítottak ebbe a térségbe. Az eredmény azonban nem felel meg a segélyek összegének. Miért? Mert a legtöbbször alaposan megtervezett programok nem a nép fejlődését célozták. A tervezők egyetlen vonatkozási pontja az uralkodó modell volt — vagyis a modern vállalkozás —, amely ahelyett, hogy elősegítené a „nép fejlődését”, valójában a már említett egyenlőtlen fejlődés folyamatának részese, amely pedig véleményem szerint fejlődésellenes, mivel egyedül a kivételezettek fejlődését szolgálja, a többség fejletlenségének az árán.

Mit tehetnek az egyházak annak érdekében, hogy változtassanak ezen a helyzeten? Hogyan működhetnek együtt az önbizalom feltételeinek megteremtése érdekében, ahelyett, hogy a függést institucionalizálnák? Az egyházak rájönnek, hogy a fejlesztésben való részvételük érdekében egy dolgot föltétlenül megtehetnek: a nép jogainak kiterjesztésére és a szegények igazságosságára törekedve, megfelelő képzést nyújtsanak azoknak, akik majd felelősek lesznek a nép fejlődésének programjairól. A megfelelő képzés — az egyházak szempontjából — kiterjed mind a technikai ismeretek művelésére, mind pedig az erkölcsi értékekre, amelyek nélkül elképzelhetetlen a szegények ügyéért való elkötelezettség.

Az EVT bizottsága: az „Egyházak részvétele a fejlesztésben” (CCPD) ebben a perspektívában próbál segítséget nyújtani Közép- és Dél-Amerika egyházainak a programban részt vevő római katolikus püspökségeknek és különféle szerzetes rendeknek is, olyan emberek fölkészítése útján, akik később majd kézbevehetik az egyházak fejlesztési programjainak irányítását. A fő célkitűzés az egyenlőtlen fejlődés öröki körének áttörése. Evégből a hangsúlyt a helybeliakkal való együttműködésre helyezük és olyan struktúrákat igyekszünk létrehozni, amelyek lehetővé teszik nekik a döntésekben való részvételt, fejlesztik technológiai érzéküket, miközben tisztelőben tartják kultúrájukat és értékeiket. A bizottság célja, röviden szólva, a szegényekkel való szolidaritás kifejezésre juttatása, ahe-

lyett, hogy a gazdagok javaslatának biztosítana elsőbbséget. Hosszú folyamat ez, amelyben nemcsak sikerek lesznek. És mégis szükséges, ha az egyházak valóban részt akarnak venni az alternatívák kialakításában, amelyekre Közép- és Dél-Amerika népeinek égetően szükségük van.

Következtetés

Az előadás végén még csupán egyetlen rövid, de fontos megjegyzést kell hozzáfűznünk az elmondottakhoz: az említett kihívásokra való válasz ugyanakkor

újabb kihívás az egyházak számára, ti. az ökumenikus együttműködés szükségessége. Istennek hála, a keresztyén egység és az ökumenikus együttműködés ügye a világnak ezen a részén jól halad előre. Ökumenikus kooperáció nélkül, keresztyén szempontból nem adhatunk érvényes választ az olyan kérdésekre, mint az emberi jogok, a szegények általi kihívás, vagy a nép fejlődésének szüksége. Ennek igazságát a közép- és dél-amerikai egyházak naponta megtapasztalják.

Julio de Santa-Ana
Fordította: Vályi Nagy Ervin

A bűn és a bűnbocsánat*

A megszabadítás üzenete

A keresztyén hit üzenete: üzenet az ember megszabadításáról. Ez a megállapítás a keresztyén tudat középpontja. Mai előadásomban az evangélium radikális megszabadítás jellegét szeretném hangsúlyozni és magyarázni.

„Megszabadítás” — a mai teológiának ez a vezérfogalma legtöbbször politikai és társadalomkritikai hangsúlyú. Azt hangsúlyozza, hogy Isten megváltó cselekvése az emancipáció társadalmi folyamatára irányul. Az ember társadalmi lény, és megszabadításának, ha ez csakugyan megszabadítás, társadalmi síkon kell végbemennie. Ennek a fogalomnak a társadalomkritikai élet tehát nem szabad elvenni. Éppen itt találjuk korunk keresztyén teológiájának egyik megmaradó eredményét. A megszabadítás radikális értelmezése azonban megköveteli, hogy a fogalmat individuális síkon is helyesen értsük, mintegy az egyénnek önmagától való megszabadítása értelmében.

A megszabadításnak olyan fogalma, amely egyszerre társadalmi és egyéni, radikálisabb mint az, amely vagy csak az egyik, vagy csak a másik. Azzal szemben, aki a megszabadításról csak egyéni összefüggésben beszél, a következőt vethetjük ellene: „Ideológiailag elkendőzöd a dolgot. Vallásos individualizmusoddal észre sem veszed az emberi szabadságnélküliség kemény struktúráit, és így azok segítőtársává válsz, akiknek érdekében áll a szabadságnélküliség állapotának fenntartása. Beszélj ugyan a szabadságról, de az igazi szabadságig nem jutsz el.” — Azzal szemben viszont, aki a megszabadításról csak társadalmi emancipációként beszél, ezt mondhatjuk: „Jóllehet beszélsz a megszabadításról és megpróbálsz világossá tenni, hogyan képzeled el ennek folyamatát, alapjában azonban nem tudod beláthatóvá tenni, miért feltétlen imperatívusz az ember megszabadítása. Az ember szabadságtörekvésének és szabadságigényének alapja rejtve marad előtéd.”

A megszabadítás mint bűnbocsánat

Ha abból indulunk ki, hogy a megszabadítás a Krisztus-üzenet magja, és kísérletet teszünk arra, hogy ezt a magot valóban radikálisan értelmezzük, akkor egy olyan témát kell találnunk, amely az individuális és a társadalmi szemléleti módot összefogja. — Véleményem szerint a bűn és bűnbocsánat bibliai témájában

* Előadás a Budapesti Református Theológiai Akadémián, 1979. október 30.

találjuk meg azt a pontot, amely a két szempontot összefogja. Ezzel ugyanakkor elérkezünk a reformáció alapjához: az istentelenség megigazításához, amely *Luther*től kezdve a teológia és a hit középponti témája volt.

Az istentelenség megigazításának üzenete (Iustificatio impii), vagyis a bűnbocsánat eléri az ember egyénvoltának legmélyebb rétegét, az egyént a maga egyszerűségében és összetéveszthetlenségében. Erről a konkrét emberről állítjuk: simul peccator simul iustus. — A bűn témájának ugyanakkor kollektív, társadalmi és szolidáris dimenziója is van, vagyis egy kiváltképpen való politikai aspektusa, amint ezt pl. Dorothee Sölle megmutatta a maga *Politikai teológia* c. könyvében. A bűnnek ezt a másik aspektusát tulajdonképpen nem ma kellene észrevennie a keresztyén teológiának, a világméretű konfliktusok idején, rádöbbenvén arra, hogy a történelmi közösségek részesei az elnyomottakkal szembeni strukturális erőszaknak. Nem, ez a társadalmi aspektus már benne van az eredendő bűn régi egyházi tanításában is, amely éppen azt fejezi ki, hogy a bűnben minden ember szolidáris, nincsen igaz, nincsen csak egy is. Ennek a keresztyén tanításnak legitim értelme tehát nem arra jogosít fel, hogy az embereket erkölcsileg elmarasztaljuk, rossz bizonyítványt állítsunk ki nekik, hanem annak a jelenségnek szolidaritás-jellegét akarja felmutatni, amit a Biblia bűnnek nevez.

A bűn és a bűnbocsánat témája tehát megfelel annak a követelménynek, amelyet említettünk: a megszabadítás keresztyén alap gondolatát teológiailag radikálisan képviseli. A megszabadítás bűnbocsánat! A bűnbocsánat több mint egyéni megigazítás; ugyanakkor több mint társadalmi emancipáció. Mindkettőt magában foglalja s az egyik szféra ily módon világítja meg a másikat.

A bűn és bűnbocsánat viszonya

Elsőbbsége nem a bűn fogalmának van, mint azt az első pillanatra gondolnánk, hanem a bűnbocsánatnak. A bűnbocsánatról való teológiai, kerymatikus beszéd magában foglalja a bűnről való teológiai tanítást. Véleményem szerint — és ebben teljesen megegyezem tanítómmal Karl *Barth*-tal — lehetetlen egy önálló, bűnről való tanításnak a kifejtése és utólagosan erre ráépíteni a bűnbocsánatot. A felületes logika így érvelhet: „Mindenekelőtt pontosan meg kell határozni, mi

is a bűn; csak ezután válik lehetővé a bűnbocsánatról való beszéd.” Ezzel szemben a bibliai kijelentéssel tájékozódó teológiai módszertan ellentétes módon jár el: a bűnbocsánatból indul ki — vagy még inkább: a megsabadtásból. Arra törekszik, hogy a teljes Szentírás alapvonulatát kövesse: a megsabadtó Isten hitvallásának hihetetlen dinamikáját.

Tegyük fel most már a kérdést: mi is a bűn? — Az egyházi, teológiai és általában a keresztyén beszéd a bűnről messzemenően hitelét veszítette. Az egyházak szószólóit általában úgy tekintik, mint akik erkölcsi szemrehányásokat tesznek az embereknek, igyekezvén felkelteni a bűntudatukat. Hadd szemléltessem a dolgot egy személyes emlékekkel: Nemrégén beszélgetést folytattam egy nyugdíjas bírósági elnökkel, egy meg lehetőségen komplikált emberi és lelkigondozói esetről, amely példája annak, hogy az összes érintett bűn felőli kérdést fel lehet ugyan tenni, de nem lehet rá választ adni. Beszélgető partnerem azt mondta nekem: „Ön mint teológus nyilván hozzászokott ahhoz, hogy az ilyen eseteket a vétkesség kategóriájában vizsgálja. Én viszont hosszú bírói gyakorlatom során megtanultam, hogy többé ne az emberek vétkét keressék, hanem csak az emberi bonyodalmak okait.” Az idős férfi bölcsességét meggyőzőnek találtam, csupán az esett rosszszul, hogy keresztyén teológusként éppen ilyen módon azonosított.

Így kell ennek lenni? A keresztyén egyháznak a maga bűnről való beszédével meg kell maradnia az emberi társadalom erénycsöszének? Annyi bizonyos, hogy általában ennek tekintik, és ezért néhányan dicsérik, sokan pedig megvetik... A bűnről való hagyományos keresztyén beszéd két oldalról vált kérdéssé: 1. Kifejezetten teológiai nézőpontból, amelyet Dietrich Bonhoeffer így fejezett ki: méltatlan eljárás az, hogy az embereket először megbélyegezzük, mint vétkeseket és csökkent értékű alanyokat, rossz lelkiismeretet kel-tünk bennük, hogy aztán utólag annál hatékonyabban prédikálhassuk nekik Isten kegyelmét. 2. Ideológiakritikai szempontból: a keresztyén teológus meghatározott erkölcsi normák igazolójaként jelenik meg, amely normákat egy meghatározott társadalomban vagy társadalmi osztályban általában helyesnek tartanak. A bűnről való prédikációjával a teológus ezeknek a normáknak ad örök isteni tekintélyt, és isteni megtorlást hirdet azok ellen, akik ezeket a normákat megszegik.

A hagyományos keresztyén bűn-fogalomnak valóban törvényeskedő, moralisztikus jellege van. E felfogás szerint a bűn nem más, mint egy általános-absztrakt norma megszegése. Ez a fogalom tehát feltételezi, hogy vannak ilyen absztrakt normák, amelyeket maga Isten szabott és tesz kötelezővé minden idők minden embere számára. A normáknak azonban szankciókkal való fenyegetésre van szükségük ahhoz, hogy a gyakorlatban érvényesüljenek. Éppen ezért, ha ilyen bűn-fogalommal dolgozunk, akkor Istent úgy kell elképzelnünk, mint aki egy személyben a legfőbb törvényhozó, rendőr, vizsgálóbíró, vádló, börtönigazgató, és hóhér. — Véleményem szerint napjainkban ez a bűnfogalom kudarcot vall. A homogén érték-képzetekkel rendelkező társadalmakban hiteltelnek tűnhetett. Ma azonban négy tény lehetetlenné teszi: 1. A norma-rendszerek társadalmi, kulturális függésének felismerése (az ún. humán tudományokban, pl. az etnológiában); 2. A normának mint általános-absztrakt kategóriának elfogadhatatlansága pontosan ott, ahol az ember legmélyebb valóságáról van szó; 3. Az antropomorf Isten-kép hitel nélkülsége, amely az alapját képezi; 4. a moralizmus általános vallásos hitel nélkülsége.

A fent említett négy tény közül itt most a harmadikkal kívánok foglalkozni, mivel ezen a területen teológiailag korszakos jellegű felismerésekhez jutottunk.

Tíz évvel ezelőtt, amikor vendégprofesszorként az Egyesült Államokban tanítottam, a „halott Isten” teológiája uralta a terepet. Európába visszatérve, itt is ez a típusú teológia állt egy ideig a teológiai eszmélkedés középpontjában, különösképpen a fiatal, társadalomkritikai értelemben elkötelezett teológusok között. Ezekben az években ez volt az egyházon belüli ifjú baloldal teológiája és krisztológiája. Ez a kortünet napjainkban messzemenően visszaszorult. A „halott Isten” teológiájából azonban — minden gyengesége és tisztázatlansága ellenére — néhány érvényes felismerés visszamaradt, amelyeknek nyomot kell hagyniuk teológiai gondolkodásunkon. Mindenekelőtt pl. arra a tényre gondolok, hogy az Isten valósága felőli alapvető kérdés ma újra a teológiai gondolkodás középpontjába került. És arra a tényre is gondolok mostani összefüggésünkben, hogy a teológiai megnyilatkozásoknak egy bizonyos vonatkozási kerete úgy veszett el, hogy többé nem állítható helyre.

A bűn témájához visszatérve azt szeretném megmutatni, miért használhatatlan számunkra az említett gondolkodási séma. — Ezt mondanám: nem Isten „halt” meg, hanem a mitologikus-teisztikus előfeltételek élték túl önmagukat. Kortársaink többé nem számolnak velük, még a keresztyén kortársak sem. Ezen a szellemi fejlődésen mit sem változtat az, hogy még mindig sokan élnek ennek felismerése nélkül. Nem azt állítjuk, hogy ma hiányzik az Isten-kérdés. Ez a kérdés, mint az emberi lét alapjának és titkának kérdése nagyon is eleven. Az a szellemi fejlődés, amelyről beszélek, nem azt jelenti tehát, hogy Isten valóságának személyessége, mint pusztán antropomorfizmus tarthatatlanná vált, hanem azt, hogy Isten valóságának perszonális értelmezése, illetve az antropomorf Isten-képzet két különböző dolog. Isten személyességében egy olyan erővel van dolgunk, amely hozzásegít az emberi egzisztencia értelmezéséhez. Az antropomorf Isten-képzet viszont, amely Istent az emberrel párhuzamosan, vele versengő szereplőnek tekintti, hitelét veszítette. Ebben az esetben olyan objektivációval találkozunk, amely az emberi egzisztencia-értelmezés lehetőségét beszűkíti, amint ezt éppen a bűn esetében látni fogjuk. Azt állítjuk ugyanis, hogy tárgyilagosabb és árnyaltabb egzisztencia-értelmezéshez jutunk, ha elejtjük azt a bűnfogalmat, amely Istennek ilyen objektivációján nyugszik.

Az istenértelmezés változásának hatása a bűn fogalmára

Az Isten-értelmezésben végbement változás kihat a bűnbocsánat és a bűn értelmezésére, amelyben a keresztyén megsabadtítás üzenetének középponti elemét ismertük fel. Mint már utaltam rá, a bűnt nem érthetjük többé egy norma megszegésének. A bűnt nem definiálhatjuk törvényeskedő, vagy moralizáló módon. Egyházi körökben és abban a nyugati világban, melynek társadalmait a keresztyénség formálta, még mindig megtalálható ez a törvényeskedő, moralizáló hang. Ugyanakkor viszont éppen ezeknek a társadalmaknak mai emberei nem tudnak másként tekinteni a bűnnek ilyen fogalmára, mint a folklór birodalmába tartozóra.

Meggyőződésem szerint a keresztyén teológusnak inkább küzdenie kell ezen fogalom ellen, nem pedig támogatni. Hitelesebb keresztyén módon nem beszélhe-

tünk a bűnről úgy, hogy az embereknek erkölcsi szemrehányást teszünk. A teológusnak ezt kell önmagában tudatosítania, ha valóban az élő Isten hiteles hirdetését tekinti ügyének. Mert hát Istennek az a vulgáris képe, amelyet fentebb említettünk (bíró, rendőr stb.), jelenti napjainkban a hiteles Isten-tapasztalat legsúlyosabb akadályát. Ez tehát azt jelenti, hogy jelenlegi témánk, a bűn és a bűnbocsánat a legszorosabban összefügg magával az Isten-kérdéssel. Nem járhatunk el úgy, hogy Istent feltételezzük, s aztán e feltétel alatt beszélünk a bűnről; éppen fordítva kell eljárunk: vagyis az ember megszabadításának, a bűnbocsánatnak hirdetésével villanthatjuk fel Isten valóságát, válhat nyilvánvalóvá, mit jelent az Ő létezése. Istent nem tételezhetjük fel tehát premisszaként. Vele csak találkozhatunk létünkben és gondolkodásunkban.

Törvényeskedés helyett a megszabadítás üzenete

Említettük már, hogy a szokásos moralizáló bűn-fogalom kudarcot vall. A moralizmus azonos a törvényeskedéssel. A törvényeskedés viszont idegen a keresztyénség lényegétől. Krisztus evangéliumának lényege nem törvény, hanem jóhír. Élet és nem halál, szabadság és nem szolgaság. A keresztyénség történelmi eltévelyedéseinek egyik leggyakoribb és legtöbb bajt okozó módja éppen a törvényeskedés. Ezt senki nem látta olyan világosan, és támadta olyan kíméletlenül, mint Dietrich Bonhoeffer. Igen gyakran megtörténik — mindnyájan tapasztaljuk —, hogy az öröm-üzenet prédikációja valamiképpen átváltozik törvényesség hirdetésévé. Az evangélium nagy ajándékából parancs válik: „neked kell!” — pl. ebben az értelemben: neked hinned kell; meg kell térned; Jézust be kell engedned a szívedbe stb., különben örök kárhozat a sorsod. A hitből és a megtérésből ilyen módon feltétel és teljesítmény lesz, aminek követeléséhez rendszerint hozzáfűzik az isteni megtorlás fenyegetését azok számára, akik ezt a feltételt nem töltik be.

Gyakran ez a neo-pietista prédikálás stílusa, amely pervertálja az evangéliumot. Mivel hát éppen azt téveszti el, ami a keresztyén hit lényege.

Mivel az evangélium a megszabadítás üzenete, a bűn fogalmát semmiképpen sem ejthetjük el, amennyiben a megszabadítás nemcsak külsőleges, hanem az ember belsejében végbemenő folyamat is. Magát a bűn szót az igehirdetésben messzemenően elejthetnénk, mivel a fogalmat általában az erkölcsi szemrehányás szokásos módján értjük. Hangsúlyozom: a szót nélkülözhetjük, de nem magát a valóságot. A keresztyén egyház feladata nem az, hogy tenyészze az emberi szuper-ego-t, sem pedig ennek aggodalmait. Az egyház ügye éppen ellenkező: az ember megszabadítása, konstruktív kiút mutatása a létezés tragikumából. Ez volna ma a bűn és bűnbocsánat helyes hirdetésének útja. Létének tragikumát az ember úgyis megéli önmaga; nem kell hogy belepredikáljuk. Szükségtelen, hogy aggodalmat keltünk benne, vagy szemrehányásokkal illessük. Egyszerűen csak emlékeztethetjük őket — és magunkat első-sorban —, hogyan is állnak a valóságban az emberi dolgok.

A keresztyén igehirdetőnek mindig imperatívuszokat is kell használnia, de ez nem a bűn címszó alatt történik, hanem mint figyelmeztetés és útmutatás. A bűnnél, mint mondtuk nem az általános normák megszégéséről van szó, hanem az embernek egészen konkrét, tragikus bonyodalmaról, önmagában és az ember-társaival való viszonyában. Olyan összekuszáltságról

van itt szó, amely az egyestől az egyetemességig, a személyestől a világméretűig terjed. Az egész emberiséget tekintjük a bűnbe bonyolódottnak — amely emberiség történelme során először vált világgözösséggé, s amelyet ma fenyeget és kínoz a terror, az éhség és a ki-zsákmányolás, a rasszizmus, a gyűlölet és a háborús veszély, valamint az ökológiai önpusztítás fenyegetése. Ha erről a régi szokásos bűnbánati tónusban beszél-nénk, az erkölcsi szemrehányások értelmében, akkor teljesen elszakadnánk a realitástól. Ha a bűnről való beszédnek ez volna az egyetlen lehetősége, akkor — tekintettel a mai emberiségre — jobb volna a bűn teológiai kategóriájáról egészen lemondanunk. Ugyan-akkor viszont éppen napjaink emberiségének szem előtt tartása mutatja meg, hogy a bűnt nem lehet egyes alanyoknak tulajdonítani. A bűn szolidáris va-lóság.

Túl a szemrehányáson és a mentegedőzésen

Egy, az irodalomból vett példával szeretném meg-mutatni, mire gondolok, mikor tragikus bonyodalomról beszélünk. Az *Unwiederbringlich* (Visszahozhatatlanul) c. regényében Theodor Fontane egy házasság fokoza-tos elromlását ábrázolja. Több mint tíz boldog eszten-dő után Helmut Holk gróf és felesége Christine kez-denek elidegenedni egymástól. Mindketten olyanok, akiket általában jó embereknek nevezünk, humánu-sak, tapintatosak, mély érzelmi kultúrával átitatottak és jószándékúak. A jellemük azonban olyan, hogy egy bizonyos konstellációban elkerülhetetlen a kapcsolat válsága és a katasztrófa. A házasságban az asszony játssza a vezető szerepet, aki okosabb férjénél, elvhű, kegyes nő — nem minden csalódás nélkül amiatt, hogy a férjénél nem fedezi fel az általa megkívánt belső szilárdságot. A nem túl erős jellemű, de kifejezetten szeretetreméltó férfi, aki gondtalanul, életvidáman a pillanatnak él, miközben a szeretet tiszteletadásával keresi feleségének tetszését. Anélkül, hogy önmaga előtt is beismerné, engedi vezetni magát az erősebb személyiség által. Szíve legmélyén azonban marad va-lami kielégületlenség. Ez nem az igazi boldogság, nem az igazi élet, amelyre végül is vágyik. Felesége morális erejének van valami megdermesztő jellege. S aztán el-érkezik az a pillanat, amikor mindkét fél — egy lát-szólag jelentéktelen külső ok miatt — kezdi magában tudatosítani, amit már régóta sejtett. Holk gróf hosz-zabb ideig a dán királyi udvarban végez szolgálata-t, és e kötelességszerű távolléte idején kibontakozik benne egy másik, boldogabb életnek az álmoképe, amelyben végre megtalálhatná valódi személyiségét. A házastársak között váltott levelek időközben egyre rit-kábbak és hűvösebbek lesznek, mutatván, hogy a régi, gyöngéd szerelemből lassanként semmi sem marad. Vé-gül is egy rövid szerelmi kaland juttatja el a gróft a nagy elszánásig; elhatározza, hogy megvalósítja álmát, új életet kezd és elválik feleségétől. A válás meg is történik, csakhogy a másik nő, akivel a gróf a boldo-gabb életet elképzelte, visszautasítja, mivel soha nem is gondolt ilyen fejleményre. Így aztán a férfi zavaros kedélyállapotban, hosszabb ideig egyedül él külföldön, mígnem a jóakarató rokonoknak és barátoknak sike-rül újra összehozniok a házastársakat. A hazatérés örömeiben kötik meg újra házasságukat, de rövid idő elteltével mindketten érzik, hogy a régi boldogság, a korábbi szerelem visszahozhatatlan — hiába minden jóakarát. A szigorú és kemény személyisége ellenére búskomorságra mindig is hajlamos grófnő egy depresz-sziós rohamában öngyilkosságot követ el.

Ez a történet, az emberi kapcsolatok rezdüléseinek árnyalt és távolságot tartó ábrázolása, az illúziók és hiábavaló remények, a lassan kibontakozó érzések és elhatározások: mindennek végtelenül finom rajza megsejteti velünk, hogyan is állnak valójában az emberi dolgok, milyen az ember igazi helyzete. Az emberi dolgok olyan bonyolultak és zavarosak, hogy morális kategóriákkal nem lehet megközelíteni őket. Minden árnyaltságot nélkülöző, képtelen állítás volna a vétek döntő momentumát a gróf házasságtörésében keresni, mivel itt az egyértelmű norma egyértelmű megszegésével állunk szemben. Ha viszont mélyebbre ásva, nem annyira a magatartásban, mint az érzületben keressük a vétek igazi talaját, és ezért az előbbivel ellentétben — inkább a grófnő szellemi gögjét itélünk el, ugyancsak helytelenül járnánk el. Végül pedig az emberi tragikummal szemben az a próbálkozás sem vezethet eredményre, amely a vétket mennyiségileg föl akarja osztani az érintettek között.

A történet azonban éppen ebben a perspektívában szolgálhat modellként és példaként a bűn valóságának megértéséhez. Bűn az, ami szétrombolja az értelmet, az építőt, a boldogságot, az emberi beteljesedést. Minden esetben egy rendkívül értelmes kapcsolat, egy boldog házasság megy tönkre. Szétrombolja az emberi adottságok tragikus bonyodalmát, összekuszáltsága. Az olyan moralizáló számításoknak, méricskélésnek, amely a norma-fogalom segítségével akarja egyértelműen tisztázni a vétkességi viszonyokat, ezzel a valósággal szemben nincsen semmi helye. Itt túljutottunk a pusztá erkölc területén. A norma-fogalom szükséges eszköz az ember társadalmi együttélésének rendezésére, de annak kifejtésére már alkalmatlan, hogy mi is megy végbe az ember legbensejében (s hívőként itt hozzátehetjük: Isten és ember között). Olyan térbe jutottunk el, amely túl van a vádaskodáson és mentegőzéken. A későbbiekben szeretném még megmutatni, hogy ez a kijelentés távolról sem jelenti azt: túljutottunk magán a *bűnön*. Csupán annyit állítok, hogy kívül kerültünk a morális értelemben meghatározható bűn körén.

A moralizmus hitelnélkülisége vallást síkon

Előbb már említettem, hogy az elterjedt, moralizáló bűnfogalom tarthatatlan magának a moralizmusnak vallásos hitelnélkülisége miatt. Ezt a mondatot gondolatmenetünknek ezen a helyén tudom illusztrálni. Ha a bűnt és a bűnbocsánatot moralisztikusan értjük, akkor velük kapcsolatban két korrelatív fogalom jöhet csak számításba: a norma-megszegés és az elnézés. Ez a szemlélet viszont ahhoz az értelmetlen kérdésfeltevéshez vezet, amelyet Jézus visszautasított: „ha már megbocsátunk, végül is hányszor kell megbocsátanunk?” Vagy a még értelmetlenebb kérdéshez: „Maga Isten hányszor fog megbocsátani? Nem érkezik el Ő maga is arra a pontra, ahol vége szakad türelmének?” — Ezzel a kérdésfeltevéssel viszont abban a vonatkozási keretben mozgunk, ahol Istent az ember mellett, vele versengő szereplőnek értelmezik. A magam részéről azt mondhatom: ezen a sémán belül nem veszik komolyan sem Istent, sem az ember valóságát. Éppen ezért beszélek a moralizmus *vallási* hitelnélküliségéről. Ahol ugyanis figyelembe veszik az ember valóságának legmélyebb rétegét — és éppen ezt nevezem vallásos dimenzióknak, az Isten színe előtti (coram Deo) létezés dimenziójának! — ott rögtön megmutatkozik a fentiekhez hasonló kérdések képtelensége. A valóságos tényállás megfelelőbb kifejezése érdekében két más korre-

latív fogalmat alkalmazhatunk: egyrészt a tragikus bonyodalmat, másrészt a megszábadítást.

A moralizmus vallási hitelnélküliségének másik példájával akkor találkozunk, ha azokra a kísértésekre gondolunk, amelyekkel a moralizáló bűn-fogalom hatókörében magyarázni akarják az eredendő bűn, az emberek egyetemes bűnösségének keresztyén tanítását. — Mindegyikünk élettapasztalata igazolja azt a tényt, hogy vannak tisztességes, etikailag feddhetetlen és tisztá emberek, akikre tisztelettel nézünk, sőt esetleg mintaképeinknek tekintjük. Az eredendő bűn „megmentés” érdekében (amely tannak egyébként valóban megvannak a bibliai alapjai) a teológusnak azon kell fáradoznia, hogy kicsinyes módon az ilyen személyeknél rámutasson hibáikra és fogyatékságaikra, mintegy hajszálát keresve a levesben, amely hibák alapján aztán őket is erkölcsi szemrehányásokkal illetheti. Ez pedig kifejezetten méltatlan eljárás, mint azt legalább is Bonhoeffer óta mindnyájunknak tudnia kellene. Ettől a dilemmától, vagyis, hogy a kicsinyeskedés nélkül le kellene mondani az eredendő bűn tanításáról, a teológus csak úgy szabadulhat meg, hogy a bűnt többé nem morális véteknek, vagy morálisan elmarasztalható érzületnek értelmezi, hanem mint olyan tragikus bonyodalmat, amelynek a maga sajátos módján minden ember részese.

A bűn mint tragikum: Róma 7

Az emberi és emberek közötti valóság morális szemlélete tehát szükséges, de viszonylag felületes. A vallásos szemlélet mélyebbre lát. A teljes valóságot akarja látni, a maga komplexitásában, míg a pusztán morális szemléletmód — amelynek egyetlen sarkpontja van: a „neked kell!” — mindig leegyszerűsítéshez és egyféle absztrakcióhoz vezet. A vallásos, a totalitásra törekvő és ugyanakkor konkrét vallásos szemlélet bűn-fogalma egészen más. Ezzel talán a Rómabeliekhez írt levél 7. részében találkozunk a leghatározottabb formában. Pál apostol ezt írja a 15. és következő versekben: „Hiszen amit teszek, azt nem is értem, mert nem azt cselekszem, amit akarnék, hanem azt teszem, amit gyűlölök. Ha pedig azt cselekszem, amit nem akarok, akkor elismerem a törvényről, hogy jó. ... Hiszen nem azt teszem, amit akarok: a jót, hanem azt cselekszem, amit nem akarok: a rosszat. Ha pedig azt teszem, amit nem akarok, akkor már nem én teszem, hanem a bennem lakó bűn... Én nyomorult ember! Ki szabadít meg ebből a halálra ítélt testből? Hála az Istennek, a mi Urunk Jézus Krisztus által! Én magam tehát értelemmel az Isten törvényének szolgáló vagyok ugyan, testemmel azonban a bűn törvényének.” (Róm 7, 15—16, 19—20, 24—25 versek.) Pál ezen a helyen olyan hatalmat lát a bűnben, amely az ember bensejében lakozik és hat, jóllehet van egy másik perspektívája, horizontja és vágya is. A bűn hatalma az emberekben és általunk a békéltelenséget munkálja, noha az ember a békére vágyakozik; a bűn a gyűlöletet munkálja, mikor az ember szeretetre és védettségre vágyik; a boldogtalanságot munkálja, mikor az ember a boldogságra vágyik.

A bűn, amint Pál itt jellemzi, tragikus meghasonlottság az ember bensejében, végzet és ellenállhatatlan erő, amelynek alá vagyunk vetve. Véleményem szerint Paul *Tillich* bűn-fogalma közelíti meg leginkább ezt a bibliai víziót, aki „elidegenedésnek” nevezi. K. *Barth* bűn-fogalmának hármass meghatározottságában (gőg, restség és hazugság) viszont mintha még mindig maradt volna valami az erkölcsi szemrehányás tónusából, amit pedig — véleményem szerint — kerülnünk kellene.

Ha a bűnt, Pál nyomán, tragikus végzetnek értjük, akkor két ellenvetéssel eleve számolnunk kell. *Először* is: nem mond ellent egymásnak ez a kettő: végzet és a bűn? Ha a bűnt tragikumként határozzuk meg, nem foglalja ez magában a fölmentést, az ember veszedelmek erkölcsi tehermentesítését, ami könnyelműséghez vezet? És ezzel együtt nem jelenti-e az erkölcsi kategória félretétele az ember és Isten közötti viszonynak olyan elszemélytelenítését, amelynek következményeként az embernek többé nem kell felelős személynek éreznie magát Isten előtt?

Erre azt felelhetjük, hogy az ember végzete és vét-kessége kizárólag a moralisztikus bűnértelmezés előtt tűnik két, egymásnak ellentmondó és egymást kizáró dolognak. Ha valami végzetszerű, akkor nyilvánvalóan nem belőlem, szabad elhatározásomból kiindulóan történik, vagyis nem tehet érte felelőssé senki. Nem vagyok bűnös, nem érhet szemrehányás. — Ez a jogi és moralizáló gondolkodásmód! Annyira átment a hétköznapijainkba, hogy már magától értetődőnek tartjuk. Pedig nem éri el a tényleges valóságunk mélységét. Pál apostol egészen másként gondolkodik. Amikor végzetnek és az emberben lakozó hatalomnak mondja a bűnt, nyilván nem arra gondol, hogy az ember erre nézve mentegetheti, kibeszélheti magát és a személyes felelősség alól kibújhat. Vagy gondoljunk csak az előbbi példára Theodor Fontane regényére. Bármennyire végzetes és tragikus is a bonyodalom, amely végül katasztrófához vezet, a legcsekélyebb alapja sincs annak a gondolatnak, hogy a szereplők egyszerűen csak alulmaradnak a külső kényszerrel szemben, hiszen egész bensejükkel, felcélós énjükkel részt vesznek az eseményekben. Ilyen értelemben beszélhetünk itt bűnről —, sőt *kell* beszélnünk róla. — Megemlítjük még korunk egyik tragikus konfliktusát, a Közél-Keletet. Morálizálással itt semmire sem megyünk. Az érintett felek meg vannak győződve a maguk jogáról, s erre nézve alapos érveket hozhatnak fel. A tragikum azonban éppen ebben rejlik. És mégsem merülhet föl bennünk a legcsekélyebb kétség sem afelől, hogy ezt a konfliktust — ha egyáltalán lehetséges — csak az olyan emberek személyes, felelős vállalkozása oldhatja meg, akik készek arra, hogy a szolidaritás szellemében elismerjék és magukra vegyék a saját részüket és aztán a bűnbán való részt vállalás belső kényszere alapján cselekedjenek.

A bűn, az itt nyújtott értelmezésben, semmiképpen sem fejezhető ki szemrehányások formájában; nincsen más lehetőségünk azon kívül, hogy személyes egzisztenciánkban szabadon magunkra vesszük, vállaljuk. Rendszerint nem ott következik be a bűnbe bonyolódás, ahol az egyik oldalon csak jóakarát, a másikon viszont csak rosszakarát áll szemben egymással. A bűnbe bonyolódás legtöbbször ténylegesen ott következik be, ahol mindegyik fél „jóakarátú”. A bonyodalomból tehát ott nyílnak kiút, ahol akadnak emberek, akik lemondanak a „jóakaratukkal” való dicsekedésről („én mindig csak jót akartam!”), amely biztosítja a másik féllel szembeni jogukat és a dicsekedés helyett, szolidárisan, vállalják a bűnt és azonosítják magukat a vét-kességgel, amelyet nem lehet fölosztani és szétszítani.

A bűn személyes, egzisztenciális valóság. Amint ezt Martin Buber megmutatta, nem redukálható szubjektív bűntudatra, amelyet a pszichoanalízis megszüntethet. Ugyanakkor nem is objektíválható olyan módon, ahogyan pl. egy pénzbeli tartozást fölírnak.

A *második* ellenvetés, amelyet a Róma 7-en alapuló meghatározásnak: a bűn mint tragikus végzet, föl lehet

hozni, így hangzik: az idézett hely csupán egyszeri és sajátos bibliai szöveg, amivel szemben számos olyan textust idézhetnénk, amely inkább a moralizáló, törvényeskedő bűn-fogalmat képviseli. Ezzel az ellenvetéssel szemben a teológia hermeneutikai feladatára kell utalnunk, ami abban áll, hogy a bibliai üzenet igazságát le kell fordítanunk egy adott kor nyelvére, hogy az ennek a kornak sajátos történelmi kontextusában bizonyíthassa meg hitelét és dinamikáját. Az igehirdetőnek és teológusnak ebből az állandó feladatából következik, hogy napjainkban, amikor az értékek és a társadalmi normarendszerek bizonytalanná váltak, ugyanakkor pedig megkerülhetetlen valóságként állnak előttünk az emberiség tragikus bonyodalmai és halálos fenyegetettségei, a bűnnek azt a radikális értelmezését kell előtérbe helyeznünk, amelyet a Róma 7 képvisel, mert egyedül ez éri el kortársaink teljes valóságát. Nem terhelhetjük meg embertársainkat banális és életidegen erkölcsprédikációkkal, amelyek vagy nem érik el a szintjüket, vagy túl sokat követelnek tőlük, hanem a megszabadító üzenetet kell hirdetnünk, amelyre minden embernek szüksége van és amelyet ő maga nem mondhat önmagának, egyedül csak meghallhatja.

A bűnbocsánat mint új teremtés és a keresztyén etika alaptémája

Remélem, hogy ezekkel a fejtegetésekkel némiképpen megvilágíthattam, milyen módon járulhat hozzá a módszeres teológiai gondolkodás a váltók állításához, aminek azután döntő fontossága van az igehirdetés és az egyházi gyakorlat számára a mindenkori tényleges jelenben. Végezetül tehát visszakanyarodhatok eredeti témánkhoz, s föltehetem a kérdést: mi is hát a bűnbocsánat? Azok alapján, amit a bűn értelmezéséről elmondtunk világos, hogy a bűnbocsánat nem amnesztia-hirdetés, a megbocsátás aktusa, amely egyszer végbemegy, s azután néhányszor megismételhető. Ez a szemlélet felületes. Ha egyszer a bűnt végzetnek és elenállhatatlan hatalomnak ismertük fel, a bűnbocsánatot nem értelmezhetjük másként, mint a bűn hatalmából való megszabadítás eseményeként.

Hogyan megy végbe a bűn hatalmából való megszabadítás folyamata? Nem mágikus vagy mechanikus módon, hanem a szabadságra hívásban és a szabadságra való képesítésben. A bűnbocsánat minden esetben új lehetőség, konstruktív kiút, új értelem, új közösség, új otthon teremtése. A bűnbocsánat, amennyiben biblikusan megszabadításnak értelmezzük, nem pusztán deklaráció, a „tartozás” érvénytelenítése, hanem folyamat, út és a jövő fölnyitása. A bűnbocsánat teremtő aktus. Az értelmet szétromboló világban új értelmet teremt, mégpedig oly módon, hogy az újban változva megmaradnak a bűn által szétrombolt régebbi értelemnek a lehetőségei. Ezért aztán, a krisztológia nyelvén szólva, nemcsak Jézus Krisztus helyettes szenvedése, hanem a feltámadás is úgy tekinthető, mint a nekünk ajándékozott bűnbocsánat jelképe és foglalata.

A bűnbocsánat legyőzi az emberi lét tragikumát, nem a racionális felvilágosítás útján, amely mintegy leleplezné, hogy a tragikum nem más, mint tévedés és illúzió, hanem mint *új teremtés*, amely áttör a tragikum mélységein. Nem számolunk azzal, hogy az emberi szituáció mélységes tragikumát történelmünk során valaha is magunk mögött hagyjuk, de hisszük, hogy az új teremtés ígérete mindenkor érvényes, s mindenkor készen áll az új, konstruktív értelem ajándéka. Ebben a hitben gyökerezik a saját korunk felőli remény és

az az elszánás, amellyel megálljuk a helyünket és az embereket mindennek ellenére szeretjük.

Erkölcsei parancs vagy principium erre nem kötelezhetne és képesíthetne bennünket. Az emberszeretet, elvont parancsként hitel nélküli. Az emberi tragikum mélységeinek konstruktív áttörése sohasem történhet az ember igyekezetéből és teljesítményéből, s éppen ezért nem lehet az erkölcsi követelmény tárgya. Hitvallásunk szerint csak a bűnbocsánat hihetetlen ereje végezheti el ezt, amely erő jelen van történelmünkben s hív az új lehetőség megvalósítására.

Mindez távolról sem jelenti azt, hogy „Isten ítéletének és kegyelmének” dialektikája — amely pl. Karl Barth teológiájának alapstruktúrája — érvényét veszíti, az ítélet fölszívódik a kegyelembe és így ez utóbiból „olcsó kegyelem” lesz, mint *Bonhoeffer* írja. Mindnyájan Isten ítélete alatt állunk, csak hogy az ítélet nem morális végelszámolásként megy végbe, ahogyan a népszerű képzet tartja. Az ítélet az illúziók leleplezése, nyilvánvalóvá tétele mindannak, aminek az ember életében nincsen jelentősége és a lényegesnek az előhozása. Emberi létünk ilyen módon van állandó válságban Isten előtt.

Isten a bűnbocsánat és az új kezdet rejtett gazdagságával és erejével van jelen a történelemben — mondtuk az előbb. „*Coram Deo*”, Isten előtt az ember több, mint önmagában. Ez a hit antropológiájának alaptétele

(v. ö. „Isten” c. könyvemet X. fejezet). Isten új szemmel nézi az embert. Szeretetéből és az emberek iránti jóságából a „rég”, a megítélt és elmúló ember számára — akinek látszólag nincsen kiútja a tragikum mélységéből — készen tartja az új ember ruházatát és formáját. Ezt „öltöztethetjük föl” (v. ö. Ef 4,24, Kol 3,10), méghozzá nem egyszer s mindenkorra, hanem történelmünk konkrét egyéni és közösségi helyzetében újra meg újra. A bűnbocsánat és az új teremtés vörös fonálát Isten beleszötte az emberi történelembe és annak tragikumába.

És ezzel, végezetül, újra csak az Isten-kérdéshez jutottunk. Elmondhatjuk: Isten *így* jelenik meg és *így* „igazolja” önmagát, nem pedig mint a világ nagy rendőre, az örök és változatlan normák őrzője és megboszoszója. Isten, az ember barátjaként, a tragikus bonyodalom mélységében levő emberhez így jön el, mint a megszabadítója. És ezzel bizonyítja meg rajtunk valóságának mélységét és gazdagságát. A keresztyénség egyetlen üzenete a világ számára a bűnbocsánat. És mivel az emberiségnek — a mi korunkban különösképpen — a megszabadításra és az új teremtésre van szüksége, a keresztyén tanítás nem lehet más, mint ami mindig is volt: örömezenet az embernek, a kornak.

Heinrich Ott (Basel)

Fordította: Vályi Nagy Ervin

Elhivatás és küldetés az Ószövetségben *

Az előző esztendő szakkonferenciáin történeti mélységében próbáltunk — nincs jobb kifejezés rá —, az ige „mögé” tekinteni. Nem öncélúan, hanem azért, hogy az Ószövetséget térben és időben, hajszályökereiből táplálkozva, jobban megértsük, abból a célból, hogy ma is érvényes üzenete félreérthetlenebb legyen számunkra. Nem volt szándékunkban a Szentlélek munkáját ilyen módon a tudománnyal helyettesíteni, mert az ige gyakran szövevényes testetöltésében, az írásbeli hagyományban is a Szentlélek vezetését, munkájának fordulatosságát csodálhattuk. Mégis joggal tette a megjegyzést múlt évi konferenciánkon egyik lelkész-társunk: mindez többé-kevésbé világos, de a lényeges dolgok ezután következnek. — Elérkeztünk tehát oda, hogy előttünk áll az ószövetségi kijelentés úgy amint van, a Lélektől formáltatva, s most megkísérlünk valamit összegezni az Ószövetség néhány fő gondolatából.

Az én feladatomban, hogy próbáljam summázni azt, amit elhivatásról (vagy elhívásról) és küldetésről mond az Ószövetség. Mindjárt előrebocsátok két elhatárolást. Az etimológiai kiindulási pont ebben az esetben csődöt mondott. A *qára'* első jelentésében „hívni”, vagy a *sálah* abban a jelentésében is, hogy „küld”, valamint származékai oly gyakran fordulnak elő, hogy nincs értelme ezekből kiindulnunk. Ide sorolható még a *melá'káh* „megbízatus, munka” is. A prófétáknál azonban — gyér előfordulásban — csak mint „munka” található. Mégis levonható annyi következtetés, hogy a munka megbízatus, ill. minden megbízatus munka is egyben. Emeljük még ki a Jer 48,10 intését: „Átkozott, aki az ÚR dolgát hanyagul végzi” (*remijjá* = „ernyedten”, mint a meglazult íj; hogy a másik jelentését ne is említsem). Abban a reményben, hogy előadásom nem

minősül ilyennek az egyház Ura előtt, teszek kísérletet arra, hogy a lényegét meg tudjam ragadni. — Van még egy nyelvi oldalról hozzánk érkező intés. Nevezetesen a *qorí'*, a *gára'* egyik származéka, mely mindkét előfordulási helyén a Kórah lázadó csoportjára, közelebbről Dátánra és Abirámról vonatkozik (Num 16,2; 26,9). Jóllehet elhívottak, azaz neves emberek voltak, ez önmagában nem volt biztosíték arra, hogy a hitben való engedelmesség mintegy automatikusan be is következék.

E rövid etimológiai jellegű áttekintést lezárva, térek rá arra a következtetésre, hogy az elhivatást és küldetést bibliai teológiai, tehát szisztematikusabb felfogásban lehet legjobban összegeznünk. Mégis oly módon, hogy az üdvtörténeti időrendet sem hagyhatjuk figyelmen kívül. S itt következik a második megszorítás. Ugyanis az egész Ószövetség telítve van az elhívások és küldetések láncolatával. Maga a Szentírás sem született volna meg e nélkül. Nem elég egy előadás arra, de szükségtelen is, hogy mindent elősoroljak. Kiemelek tehát néhány jelentős üdvtörténeti személyt és körüket csoportosítom a gondolatokat. Ábrahám (ill. az ösatyák), Mózes (hozzá a papság), Sámuel (kitekintéssel az előzményekre és a királyságra), Ézsaiás, Jeremiás és Deuteroézsaiás, s végül Ezékiel (valamint az apokaliptika kezdetei) a menetirány. Ami kimarad és fontos, az teret adhat, sőt igényli a termékeny megbeszélést.

Tárgyunk szempontjából Ábrahám, valamint a patriarchák történetének főbb jellemzői, áttekintő csoportosításban az alábbiakban szedhetők ujjhegyre.

Alkalom kínálkozik a patriarchák történetei során annak a tisztázására, hogy mi is az összefüggés a hívás és a küldés között? Isten azt mondja Ábrahámnak: „menj”, vagy „eredj ki” (a lókusok felsorolásától, ha

* Az ószövetségi szakkonferencián Debrecenben, 1979 augusztusában elhangzott előadás.

lehet, eltekintek). Primitíven fogalmazva: hol van az Isten? Előttem, s így hív maga után? Vagy mögöttem van: küld, s Ő marad? A felelet az, hogy „én veled vagyok” (Gen 26,24). A hívás és a küldés egy esemény két oldala, ha alkalomadtán ismétlődik is. Az elhívás Isten tette. A hivatást, elhivatottságot — indokkal, vagy indokolatlanul — lehet érezni; de a hívást, elhívást mindenekelőtt hallani, meghallani és követni kell. Ezért, teológiai értelemben, talán jobb is elhívásról beszélnünk, amire azután felel az ember aktív részvétele, s e tekintetben találó a „küldetés” kifejezés, mert tartalmazza azt, hogy nem a magam feje után megyek. Isten küld, s ezért az Ő felhatalmazásával, szolgálatában járok.

Az elhívás —, s mindig hozzáértjük, ha nem is ismételtetjük folyvást a küldetést —, a legtöbbször személyes isteni megszólítás, emberi közvetítők nélkül. Ezért az elhívott elsőrenden az Isten színe előtti „feddhetetlen” v. „figyelmes” (*támim*) járásra kötelezett (Gen 17,1).

Az elhívás nyomán bekövetkezik az, hogy attól kezdve másként folynak a dolgok bennem, velem és körülöttem. Egy újbóli elhívás során Abrámból Ábrahám lesz. Így lesz Jákóbból Izráel, s attól kezdve testében hordozza az áldásért vívott, Istennel folytatott küzdelmének maradandó emlékét. — A Jákób történetek azt is sejtetni engedik, hogy már az elhívás előtt érzett valami elhivatottságot. Ez vitte őt meghökkenő és visszás tettekre. Sarkítottan fogalmazva: elhívás és küldetés nélkül ez a belső ösztönszerű törekvés az áldásért elégtelen. Viszont, akibe Isten ezt a belső hajtóerőt elhelyezte, azt nem hagyja cserben. Kellő időben bekövetkezik a megszólító szó: a hívás és küldés.

Két rövid utalásszerű megjegyzés: az elhívás és küldetés a szövetségbe van ágyazva. Erről régebbi tanfolyamok során már volt szó. Célja pedig az, hogy megáldassanak az elhívottban a föld és annak minden nemzetségei.

Talán legelőször kellett volna szólnom arról, hogy az elhívás Isten önkijelentéséből táplálkozik, tehát Isten ismeretéből ered. Már a Gen 17,1-ben tanúi vagyunk egy teofániának. Megjelenik az Isten Ábrahámnak és azt mondja: „Én vagyok a mindenható Isten...” Máskor az isteni megszólítás angyalok (*mal'ak Jahve*), tehát küldöttei, követői útján érik el a megszólítandót. Az angyalok elhívásáról most hirtelen lórust nem tudnék idézni. Az bizonyosnak mondható, hogy teremtett lények. Szólt az Isten és lettek. Az elhívás — ne feledjük —, teremtő aktus. Azután a megfelelő időben küldi őket oly módon, hogy jelenlétük az Isten jelenlétét időlegesen inkarnálja. Az emberi küldöttek legyenek tehát, egyrészt, alázasak. Isten nincs rászorulva a segítségükre. Számptalan munkatárs áll rendelkezésére, hogy tervét véghezvigye. Másrészt viszont bízhatnak abban, hogy küldetésben járva Isten jelenlétének hatóereje tölti meg szavaikat és forgolódásukat.

A Mózesre, s általában az Izráel népe kiformalódására, életrendje, kultusza kialakulására tekintő hagyományok témánkat illető részleteiből az alábbiak emelhetők ki.

Az Exodus 3-ból kétségtelenül kitűnik, hogy az elhívás egyszersmind egy határozott célra, útszakaszra tekintő elküldetést is jelent. A küldetés mindig kapcsolatban van Isten szabadító tettel. Abban kell Mózesnek is részt vállalnia.

Itt találkozunk először az elhívott határozott tiltakozásával (Ex 4,1kk.). Ez a motívum még gyakorta visszatér majd. Emlékezzünk Jeremiás tiltakozására és keseregésire. Mózes ellenérvei nem indokolatlanok. Alkalmatlansága emlegetésére jó oka van. Nehéz beszé-

dű, s neki most elsősorban beszélnie kell. Istennél azonban kész az áthidaló megoldás: ott van Áron, a testvére, aki szája lesz, ő pedig istenként áll mellette (16).

Kézenfekvő, hogy Áron említése során rámutassunk, hogy nemcsak Áron — a későbbiekben főpapként is —, de az egész papság és Lévi törzse egyaránt Mózes közvetítésével kapták az elhívást és a felkenetést (Lev. 8.). Nem véletlen, hogy a Deuteronomium egy későbbi időből visszatekintve megállapítja, hogy „nem is támadt többé Izráelben Mózeshez hasonló próféta, akivel szemtől szemben érintkezett volna az ÚR” (34,10). Nem akarom most megkérdőjelezni az Újszövetségben is használatos megkülönböztetést, nevezetesen a „törvény és a próféták” disztinkciót; mégis éppen az elhívás és küldetés tüzetesebb vizsgálata deríthet fényt arra, hogy már a Tóra is letörölhetetlenül magán viseli a prófétai jelleget. Az sincs szándékomban, hogy az egész Ószövetséget egyetlen sommás megállapítás kalapja alá vegyem, hogy tehát az egész csupa prófécia. Jusson azonban eszünkbe, hogy pl. a Józsuétól a 2 Királyokig terjedő nagyobb egységet is „korábbi próféták”-nak nevezték a héber kánonban. Még egy lépést visszafelé megrövidítve: kiderül az, hogy a lényeg meg nem értéséből támadt Mózes neve és szerzősége körül a meg-megújuló vihar. Nem az a döntő, hogy ő írta, vagy mennyit írt belőle. Kétségtelen, hogy a hagyomány nagyobbik része fölé — a Tóráról beszélek most —, utólag függesztették az ő nevét. Ezt azonban negatívumként értékeltek mind ez ideig. Itt a tévedés. Ezt a tényt most én pozitívumként látom. Az ő neve a könyvek fölött egyedülálló, közvetlen isteni kijelentések átvételén nyugvó prófétai egyéniségének és utólag felismert prófétai tisztének adott tiszteletadás! — Vonjunk le mindezek alapján annyi következtetést, hogy amikor Isten megszólít, tehát aktualizálódik az elhívás és a küldetés, abban mindig van valami mesterkéletlen prófétai jelleg.

A közösségre kitekintő további előadások tudatában ezúttal csak röviden szólok arról, hogy az egyes ember elhívása is mindig az egész népre, az értük végzett áldozatos szolgálatra tekint. Amikor Isten elhívta Mózeset, akkor is ez volt a gondolatában. Kiderül ez abból a drámai küzdelemből, amit Mózes folytatott Isten előtt a zúgolódó népért. Isten ugyanis azt mondta: „Megverem dögvésszel és elűzöm őket, de téged náluk nagyobb és erősebb nemzetté teszek” (Num 14,12). Az egy elhívása tehát a sokra tekint, és az elhívottnak a közösségre kell tekintettel lennie, amint Mózes is tette akkor, amikor ragaszkodott az eredeti, az első isteni elgondoláshoz, s nem kapott a számára kecsegtető módosításon.

Következő lépésként *Sámuel* személye mellé állva tekintünk vissza és előre.

A visszatekintés a bírák korára megint csak új vonásokkal gazdagíthatja az elhívásról és küldetésről eddig gyűjtögetett ismereteinket. Érdekes megfigyelést tehetünk, ha a három kiemelkedő bírát: Gedeont, Jeftét és Sámsonat hősi erőfeszítéseikben összehasonlítjuk. Mindhárom, mondhatjuk így: szabadsághős. Olyan értelemben is, hogy a kánaánita népek kultuszai ellen küzdöttek, s a Jahve hitért. Mégis mindhárom áldozatul esik a kánaánita és filiszteus kultuszoknak, ill. szövétett hibáit hozza helyre). Mindezekben az az élet-halálharc tükröződik, amit Izráel, a letelepedés után hitbeli önállóságáért is folytatott. Témánk tekintetében ez úgy csapódik le, hogy Gedeon esetében Jahve szól és ő engedelmeskedik. Jeftét és Sámsonat a Lélek ragadja meg, azaz Isten Lelke volt rajtuk és úgy cselekedtek. Romantikus hajlamokkal az utóbbit tartanánk eszmé-

nyinek. Vallástörténeti szemlélettel azonban ez a Lélektől való megragadottság inkább hasonlít a kánaánita eksztatikus prófétasághoz (ilyen jellegű lélek ragadta magával Sault is — 1Sám 10,9—12). Ebben tehát nem előrehaladás van, hanem inkább hanyatlás. Nem véletlenül olvashatjuk Sámuel gyermekkori elhívása során a korra jellemzően azt, hogy: „Abban az időben ritkaság volt az ÚR igéje, nem volt gyakran látomás” (1Sám 3,1). Sámuel elhívásában azonban felszínre tör az ige elsődlegessége és a reá felelő engedelmesség: „Szólj, mert hallja a te szolgád” (10). „Sámuel felnövekedett. Az ÚR pedig vele volt, és semmit sem engedett földre hullani igéiből” (19). Sámuel, vagy Jahve? Nyilvánvalóan az utóbbi, mégis ez az értelmet zavaró tömörség jelzi azt az egységet, ami Jahve és igéje, valamint Sámuel éber és gondos élete között volt. Az ő prófétai személyében kerekedik fölül, többé el nem fojthatóan a Jahve hit a később még újra meg újra támadó kánaánita szokásokon. — Tárgyunkra nézve a következtetést akként vonhatjuk le, hogy a Lélektől való megragadottság ige nélkül hozhat látványos fel lendüléseket, de mert nincs kellően védve a szinkretizmus ellen, hamar alá is hanyatlík. Tartós, érhető elhívás és küldetés kizárólag az ige által szól, s benne ott van a Lélek világos vezetése is. Ahogyan pl. Sámuel kapta azt, hogy nézze az eseményeket mintegy az Isten szemével, aki „azt nézi, ami a szívben van” (1Sám 16,7). Határozott utasításra önti Dávid fejére az olajat, s akkor „az ÚR Lelke szállt Dávidra, és attól kezdve vele is maradt” (13).

S itt végezzük el most már az előzetektől mozdulatot. Maga Dávid személye a legkézenfekvőbb példa arra, hogy királyságára, maradandó házára utaló isteni ígéretek nem közvetlenül, hanem Sámuel, Nátán, Gád próféták közvetítésével jutnak el hozzá. Döntéseit, (bal)lépéseit is általuk korigálja az Isten. Tévedhetek, de nem találtam egyetlen helyet sem, ahol közvetlenül szólt volna Isten Dávidhoz. A 2Sám 2,1 is, ahol megkérdezi az URat, több mint valószínű, hogy prófétai közvetítéssel, vagy esetleg Urim és Tummim segítségével történhetett. Megállapíthatjuk tehát, hogy amint a papi szolgálat esetében volt, úgy a királyi megbízatás sem nélkülözhetette a prófétai szolgálat elsődlegességét. Ez a megállapítás főként a döntő fordulópontra vonatkozik, ahol az üdvtörténeti idő sűrűbb volt. — Kritika is felfedezhető e tekintetben a királyság intézményén, hogy Jahve uralma népe fölött kérdésessé ne váljék. Ha tehát a továbbiakban a próféták elhívását és küldetését vesszük szemügyre, par excellence azok tájékoztatnak bennünket a leghitelesben.

Most nagyot lépve, az írópróféták elhívásából, küldetéséből vesszük még számba a legfontosabb részleteket.

Ézsaiás elhívásában újból találkozunk a teofániával. Hogy pap volt-é, erre nincs határozott utalás, de az elhívás a templomban történt. Ha volt is a prófétáknak kritikai szavak az öncélú, vagy bűnököt takargató kultuszra, nem állíthatjuk, hogy elhívásuk eleve szembeállította volna őket mindenféle kultuszi renddel, vagy pap voltukkal (lásd: Jeremiás, Ezékiel).

A 8. fejezet, tehát az elhívás, tartalmaz két jellegzetes részletet. Jahve kérdez: „Kit küldjek el, ki megy el követségünkben? (lánú)” A válasz így hangzik: „Itt vagyok, engem küldj!” A küldetésbe tehát az ember részéről vállalt önálló döntés is beletartozik. Ezt követi a mondandó ítéletes volta; mire riadtan kérdezi a próféta: „Meddig Uram?” —, mert van amikor olyasmit kell a küldöttnek kimondania, főként ítélet hirdetése során, amit a legszívesebben maga sem mondana,

vagy másként mondaná —, és mégis úgy kell továbbadnia, ahogy Istentől kapta.

Még három mozzanat jön elém, ami gazdagíthatja a téma során kikerekedő összképet. A 8. fejezet tartalmazza ezeket. Itt találkozunk először azzal, hogy a prófétának le kell írnia valamit. Csupán egy mondatról van szó: „Hamar zsákmányra! Gyorsan prédára” (1), mégis bátran következtethetünk arra, hogy az íróprófétaság megszületése, nevezetesen Ámósnál, de a továbbiakban Ézsaiásnál is (30,5), nem emberi megfontolás eredménye, hanem a küldetés egyik alkateleme. Ugyanakkor a fordítottja is igaz, amikor Isten — mondhatjuk — befagyasztotta küldöttének a szolgálátát. A 10. v. beszél lezárt és lepecsételt intelmekről. Volt amikor nem szünetelt teljesen a prófétai szolgálat, de pulzált. Egyszer kitágult, átfogva küldetésével idegen népek sorsát is, máskor összehúzódott, s csak tanítványi körén belül tevékenykedett, vagy éppen hallgatott. Ezt a ritmust nem a próféta, hanem Isten szabta meg.

Meg kell említenünk még azt is, hogy a teherbe eső prófétaasszony, ha Ézsaiás felesége volt, ami valószínű, akkor a küldetés különböző jelleggel — akarva, nem akarva, hatókörébe vonja a próféták családját, életkörülményeit is. Példák erre Ézsaiás gyermekei, azok neve. Hóseás családi drámája, vagy éppen Ezékiel feleségének a halála.

Jeremiást és Deuteroézsaiást egy alpontra belül tárgyaljuk, mert ami szorosan az elhívásra, s abból fakadóan sorsukra vonatkozik, abban van sok hasonló vonás. Csak érintőlegesen haladok el a közösségi szempontok mellett, mert ezekkel bizonyosan találkozunk még a konferencia során. Itt most csupán néhány sajtósságot kívánok aláhúzni.

Először is azt, hogy a küldöttnek számolnia kell azzal, hogy üzenetével egyedül marad és esetleg szenvednie is kell. Az igazság azonban nem a szótöbbségben van, hanem ott találhatik, ahol az ember Istenre figyel, s Néki enged, még ha egymaga marad is. Ez a sorsa Jeremiásnak, bár a segítségesebb segítséget nehéz helyzetekben megkapta. Hogy az Egyiptomba történt erőszakos hurcoltatás után mi történt vele, azt csak az Isten tudja. Minden küldetés része az üdvtörténetnek, még ha a kijelentéstörténetnek nem is alkateleme. — Segítség nélkül maradt magára életében a névtelen szenvedő szolga (*ébed*) — akinek, szerény véleményem szerint második Ézsaiás talán Péterhez hasonlítható tanítványa lehetett. A szenvedés az ő esetében Jahve akarata volt; szerves tartozékként helyettes, másokért vállalt gyötrelmének, hogy ily módon érkezen céljához Isten akarata (Ézs 53,10). Van ilyen küldetés is.

Említettük volt, hogy az elhívás és az istenismeret összefügg. Érdekes módon alakul a sorrend az Ézs 45-ben Cirus esetében: „híres nevet adtam neked, noha nem ismertél... Én öveztelek föl, noha nem ismertél” (4kk.) Ebben az esetben az ismeret — a reménység színe alatt, követi a felkenetést és vezettetést: „hogy megtudd, én vagyok az ÚR (1—3). Annyi — kellő óvatossággal — levonható mindebből, mint tanulság, hogy az elhívásnak van világtörténeti aspektusa is és nem szorítható szoteriológiai, vagy időrendi sémákba. Erősítést nyer ezúttal az az egyebütt is fellelhető igazság, hogy az Isten ismerete követi is az engedelmességet, mint annak támasza, célja, sőt — ne értsük félre — mint jutalma.

Nem hagyhatjuk említés nélkül az Ézs 61,1kk. részletet, ahol a Lélektől való felkenetés a küldetésre tekint. Célja pedig diakóniai jellegű: bekötözése a meg-

tört szíveknek; azután igehirdetés is: az ÚR kegyelmének esztendőjéről elhirdetett jóhír mondás. Ezért az elhívásban és küldetésben — még ha ítéletes megbízatással is, mindig ott áll a nyitott jövődő, van benne egy rész evangélium, ami megronthatatlanul reményteljes. Ha az Isten szól, ha van tennivaló, akkor van és lesz ígéretes jövődő. Még a gyomlálás is a plántálásért van.

Ezékiel könyvének tárgyunkat illető részletei alkalmasak adhatnak arra is, hogy kitekintsünk az apokaliptika felé. Nem mintha *Ezékiel* az apokaliptika atyjának tartanám. Még az apokaliptika küszöbén sem állunk. Időben közelebb vagyunk ugyan hozzá, de a magam részéről legfeljebb a Zakariás könyve első felét (1,1—6,8), valamint a Dániel könyvét nevezném az apokaliptika küszöbének.

Annyi bizonyos — s most térjünk rá *Ezékielre* —, hogy az ő elhívásában több a megpillantott, sőt megfigyelt, s azután részletesen le is írt elem, mint az előtte volt prófétáknál. Sőt ezek a látások, mindig az elsőt formázva és arra emlékeztetve (pl. 10,9kk.) meg is ismétlődnek. Ezek is a küldetés, az üzenet szolgálatában állanak. — Ugyanez mondható el a prófétai jelképes cselekedetéről, amiknek gazdag előzménye volt már a prófétai hagyományban; viszont erről még nem szóltunk. Az *Ezékielnél* egymást követő jelszerű cselekedetek is minden esetben egy-egy üzenet szerkesztés, amit tehát határozott isteni parancsra kell végrehajtania; némasága idején megmagyarázatlanul kell hagynia (4k. f.), máskor pedig meg kell magyaráznia (pl. 12,11: „Én intő jel vagyok számotokra...”).

Hasonló vonásai vannak a Lélek által való gyakori felemeltéseinek, elragadtatásának is — közben pedig a maga lábán megy! (3,14!) — Emeljük ki a jól ismert 37. fejezetet. A Lélek tulajdonképpen az ÚR keze, amely megragadja és kiviszi a völgybe. Azt a parancsot kapja, hogy prófétáljon a megszáradt csontoknak. Azután a Léleknek kell prófétálnia, majd annak jöttére lesz teljessé a csontok megelevenedése, amit még egy közvetlen isteni magyarázat is követ. — Bármenynyire gazdagabb is elődeihez viszonyítva *Ezékiel*, a Lélektől való rendkívüli megragadottság tekintetében, az ige elsődlegessége az ő esetében is biztosítva van.

Szólunk kell még az ő küldetésének egy olyan meghatározásáról, amivel elődeinél csak elvétve találkozunk (Jer 6,17; Ézs 21,6kk.; Hab 2,1), nála viszont centrális jelentősége van. Az őrálló, a *cofeh* tisztére gondolok. A 3. f.-ben rövidebben, a 33-ban részletesebben hallhatunk erről. Elhívása, küldetése Istentől rendeltet, — a 33,2-ben emberek által is választottan — az, hogy időben fújja meg a kürtöt: „Emberfia! Téged

ilyen őrállóvá tettek Izráel házában. Ha ígét hallasz tőlem, figyelmeztess őket az én nevemben” (6). Az őrállói tiszt érdekessége az, hogy benne Isten mintegy az önmaga által elhatározott ítélet ellen, annak a kivédésére állítja az őrállót. A megmenekülés egyetlen kiútja a megtérés: bűnösnek, addig volt igaznak egyaránt. Hogy azután szól-é, s időben szól-é a próféta, ezért a tulajdon életével felel. Ha az üzenetért kész kockára tenni azt, akkor — a legrosszabb esetben a maga életét még megmenthette. Ha nem állja meg a helyét, kényelemből, félelem okán, akkor másokkal együtt maga is elvész, tetézve azzal, hogy azok vére is őt terheli.

A történeti áttekintés végén vessünk még egy pillantást az apokaliptika küszöbének nevezett részletekre. Zakariásnál, vagy a Dániel könyvében sem válik egyeduralkodóvá a látás az ige fölött. Még azt sem mondhatjuk, hogy az egyensúly a látás javára billen. Néhány sajátosságukból csak egyet említek. Azt, hogy a látások során a próféta, mintha passzívabb szemlélővé válna. Természetesen az elhívás és küldetés témaköréhez az is hozzátartozik, hogy látnom kell saját feladatam határait. Hogy nem vagyok tótumfaktum, az abból is megérthető, amikor itt-ott csak egy részét pillanthatom meg annak, amire nem szól küldetésem, mert az Isten másra bízta, vagy éppen megtartotta önmagának. S ez így van jól! — A próféta aktivitása ezeken a pontokon, s egyben az igei egyensúly azzal biztosítatik, hogy amit látott, azt le kell írnia.

*

Ezzel végére is értem rövid eszme-futtatásomnak. Sok minden kimaradt. Mondhatom a Zsidókhoz írt levél írójával: „És mit mondjak még? Hiszen kifogynék az időből...” (11,32).

Megvallom: eldöntetlenül maradt bennem az, hogy a végén pontokban összegezzem-é, amit az Oszövet-ségben az elhívásról, küldetésről felleltem? Végül is úgy maradt a munkám, hogy ami történeti fejlődésben sokszínű és változó, tehát élettel teljes, azt nem akarom mindenáron tételekbe, formulákba merevíteni. Így talán hasznosabban segítheti tulajdon elhívásunk, ennek alapján elhivatásunk és küldetésünk mára és az Isten országára tekintő betöltését; ami nem járulékos többlet — hozzáadva életünkhöz — amely bármikor letehető volna, hanem számunkra az élet maga. Kitélti egészen azt. S ha nem éljük, akkor az élet válik értelmetlenné, s veszi el önmagát. — Ne így legyen!

Dr. Szabó Andor

Az utolsó római

Az 1500 éves Boethius

480-ban — vagy talán egy esztendővel korábban — Rómában született Anicius Manlius Severinus Boethius az államférfi, filozófus és író.¹ A régi Róma nagysága és gazdagsága már ekkor régen porbahullott. A régi nagyság utolsó fényei a gót Nagy Theodorik (493—526) uralkodása alatt lobbantak fel. Ennek a virágzásnak Boethius volt a legjelesebb munkálója, kinek tekintélye a középkorban Augustinuséval vetekeedett. Jelentőségét *Nyíri Tamás* remek filozófiatörténe-

tében így foglalta össze: „Boethius az ókori filozófiát közvetítette a középkornak: Platón istenfelfogását, boldogság-fogalmát, a részesülés tanát és a Timaios főbb gondolatait. A sztoa filozófiájából a természet és a természeti törvény, a sors és a gondviselés, s főként a realitás fogalmát adja át az utóknak. Elsőként fordította latinra Arisztotelész néhány művét, s alakította Arisztotelész filozófiájának latin terminológiáját. Logikai, számtani és zenei írásait tankönyvként használ-

ták az úgynevezett hét szabad művészet hallgatói.² Ő közvetítette tehát a középkor viharos századai felé az ókori műveltségnek kincseit.

Boethius arisztokrata családból származott. Életéről keveset tudunk. Édesapja konzul volt. Abból az Anicius nemzetségből (Gens Aniciana) származott, amely egy szentet (Nolai Paulinus 354—431) két császárt (Petronius Maximus és Olybrius 472), valamint egy pápát (III. Félix 526—530) adott a világnak. Boethius is a családhoz méltó kiváló nevelést kapott és így korának egyik legműveltebb emberévé lett, nemes jellemű, aki magas hivatalában is szelíd és emberséges maradt.

Ifjú korában Nagy Theodorik szolgálatában állt. Ezt a döntést a kor magyarázza, Róma dicstelen hanyatlása. Boethius születése előtt nem sokkal történt, hogy 475-ben Orestes — Attila egykori latin íródeákja — egy katonai lázadás segítségével 13 éves fiát, Romulus Augustulust emelte a császári trónra. Ő volt az utolsó római császár. A történelem komédiája, hogy ez a gyámoltalan gyermek-császár a Város ősi alapítójának és legdicsebb császárnak becéző, kicsinyítő nevét viselte. Uralma tiszavirág életű volt, mivel Orestes — a nagyra törő apa — nem teljesítette a hadseregnek tett ígéretét. A hadsereg a fővezért — Odoakert — kiáltotta ki királynak. Orestest megölték, Romulus Augustulus a gyermek-császár sírva kért kegyelmet — amit meg is kapott. Ez az „operett világ” szűnt meg, amikor a keleti gótok élén megjelent Nagy Theodorik, aki Pannóniában, a Balaton partján született 454 táján.³ Szülőházának — az egykori királyi palotának — alapfalait az elmúlt években ásták ki Fenékpusztán. Bizáncban nevelték kiváló mesterek. Szorgos tanulás után indult el 484 őszén Róma ellen. Keserves vándorlás volt ez át az Alpokon, de amikor 489 nyarán leereszkedett népével az Alpok lejtőiről, mindenki félve elrejtette nevét. 489. augusztus 28-án az Isonzó partján győzelmet aratott Odoaker elpuhult zsoldosai felett. Veronánál (489. szept. 30.), majd Adda mellett (490. aug. 11.) újra győzött, 493. február 27-én Ravenna is megnyitotta seregei előtt kapuit. Odoakert és fiát békés ígéretekkel szalta törbe. Napokon át babérsátrak hűvösében dárídózott Odoaker. Eközben ölték meg Theodorik katonái.

Theodorik uralkodásával új világ kezdődött Itáliában.⁴ Erről a viharos, kalandokkal terhes korról írta Fassuth László *Ravennában temették Rómát* című regényét, mely adataiban ragaszkodik a történelmi hűséghez. Theodorik megpróbálta egységbe kovácsolni a győzteseket, és a legyőzötteket, s tisztelettel támogatta a nagy múltú ókori kultúrát. Ezért állt Boethius Theodorik szolgálatába. A ravennai udvarban a király a művelt római a legbizalmasabb szolgálatokkal bízta meg. 510-ben elnyerte a konzuli méltóságot, majd 522-ben két fiát is erre a méltóságra emelték. Páviában töltötte be konzuli tisztségét.

Boethiust származása, műveltsége és római öntudata tette alkalmassá arra, hogy életprogramját — az antik irodalom és filozófia átmentését — elvégezhesse. De erre a munkára nem volt elég az élete. Becsületességének — és Theodorik önkényének — lett az áldozata. Védelmébe vette Albinus szenátort, akit azzal gyanúsítottak, hogy a kelet-római császárral folytatott levelezést és állítólag kijelentette, hogy nincs már messze Róma szabadulása. Boethiust pártfogoló szavai miatt gyanúba fogták és fogságba vetették. Mivel akadt két patrícius rangú hamis tanú, 524-ben Milánó mellett, Theodorik parancsára kihallgatás nélkül kivégezték. Hősiességének egy legenda állít emléket. Miután lefejezték, kezébe vette fejét és a templomba ballagott vele. Letérdelt az oltár előtt, imádkozott és úgy halt

meg az „utolsó római”.⁵ Sorsában apósa Symmachus szenátor a nagy építető is osztozott, mivel Boethius tragédiáját siratni merete. A történetírók szerint ez az eset Theodorik lelki egyensúlyát is megzavarta. Az igazságtalan ítéletek miatt a várható büntetések rémképei gyötörték. Egy ebédnél az eléje tett halban Symmachus haragos, bosszút ölvelő szemét, csikorgó fogait látta. Halálos ágyán — állítólag — töredelmesen bánta Boethius meggyilkolását.

Boethius művei továbbéltek és hatottak a középkorban is. Meghatározásai az örökkévalóságról, boldogságról, a személyiségről, a gondviselésről a skolasztika közkincsévé lettek.⁶ Boethius a filozófián belül elsősorban a logikai retorikát művelte Arisztotelész és Cicero nyomán.⁵ Ilyen műve például a *De divisione* (A felosztásról) és a *De syllogismo categorica* (A kategorikus szillogizmusról), valamint a *De differentiis topicis* (A bizonyításméleti különbségekről) című könyvei. Négy kisebb teológiai értekezést is tulajdonítanak neki, de ezeket kritikusai általában nem az ő műveinek tekintik. Legeredetibb munkája — amivel tekintélyét is megalapozta — börtönben írt filozófiai végrendelete a *De consolacione philosophiae* (A filozófia vigasztaló voltáról).⁷

Ez lényegében egy, a platóni dialógusok modorában írt, öt könyvre osztott munka, amely „az ókori sztoikus bölcelet — főképp etika — minden értékét felölelő és egységbe foglaló, prózát verssel változtató értekezés; a keresztyénség szintjéről tekint a múlt, enciklopédikus igénytel és folytonosságot szemlélítve.”⁶ A Filozófia egy női alak képében jelenik meg Boethius előtt és ki akarja vezetni a töprengő, szomorkodó rabot a szenvedélyek fogságából és elbeszélget vele a gondviselésről és a boldogság titkairól. Az első könyvben Boethius a Filozófia felszólítására elpanaszolja szenvedéseit, hogy megossa terhét a meglevenedett nőakkal. A második könyvben azt fejti ki, hogy az igazi boldogságot nem Fortunánál — vagyis a szerencsében — lehet megtalálni, hanem az ember belső világában. Bölceletileg a harmadik könyv a legfontosabb. Ebben a megszemélyesített Filozófia azt fejtegeti, hogy az emberek minden törekvése az igazi boldogság elérésére irányul, amit különböző utakon keresünk. Pedig csak Isten a legfőbb jó, a legkövetesebb boldogság, aki után öntudatlanul is minden ember vágódik. Ő minden dolog vége. A negyedik könyvben az isteni gondviselés tanát fejti ki Boethius. Tulajdonképpen ez a theodiceai szakasza a munkának. Azt bizonyítja itt Boethius, hogy a rossz a semmivel egyenlő és a lélek egészsége miatt az is szükséges, hogy a boldogság mellett a boldogtalanság is jelen legyen. Isten örök világterve a gondviselés, mely egymásba kapcsolódó okok sorozatán át valósul meg, de minden ami az emberrel történik, üdvösségét szolgálja. A könyv ötödik — befejező — szakasza Isten előretudását és az emberi szabadság viszonyát tárgyalja. Benne kifejti, hogy Isten úgy rendezi az életben az okok sorozatát, hogy az emberi akarat természetének kijáró szabadság sértetlen maradjon.

Boethius tanítása részben pogány, részben keresztyén. Kritikusai közül ezért sokan keresztyénségét is megkérdőjelezték, hiszen műveiben nem fordul elő Jézus Krisztus neve. Műveinek, gondolatainak sok neoplatonikus és sztoikus gyökere van, gondolatait, kifejezéseit sokszor az antik irodalomból kölcsönzi, mégis igazat kell adnunk *Félegyházi* Józsefnek, hogy Boethius „tanának belső lényege és a belőle kicsendülő végső megoldás mégis egészen keresztyénné avatja ezt az írásművet.”¹⁰

A középkor javára írta Boethiusnak, hogy az írás tekintélye nélkül, pusztán a filozófiai gondolkodás erejével képes a kereszténység igazát képviselni.

Boethius fő művének az a végső mondanivalója, hogy a bölcs csak az erényben talál nyugodalmat és ezen alapszik az igazi méltóság és hatalom. De Boethiust nem ragadja el a gondolatok szárnyalása, hanem művében mindig megmarad gyakorlatias gondolkodású rómainak.

Ez a mű formailag is újszerű és figyelemreméltó. Keveri benne Boethius a prózát és a verset. Jellemző műgondjára a verses szakaszok formai gazdagsága. 39 fajta verselési formát találunk ebben a kis könyvecskében. Közöttük egynéhány a későlatin líra gyöngyszeme. Ez a könyv az egész középkorra hatott. Íróját Dante a Paradicsom negyedik egébe helyezte, ahol dicsfénytől koszorúzva lebeg. A nagy munkának 400-nál több középkori kézírata maradt és olyan tudósok kommentálták, mint *Aquinói Tamás* és *Albertus Magnus*. Olvasták, tanították, magyarázták, utánozták. Ez volt a középkor legtöbbet olvasott könyve. Dantera is hatott. Már a nemzeti irodalmak kialakulása idején elkezdtek fordítani. *Nagy Alfréd* (+901) angol király volt az első fordítója, *Nokter Labeo* (+1022) ófelnémetre fordította. A 13. század során *Brunetto Latini* az olasz fordítását is elkészítette, majd 1382-ben *Geoffrey Chaucer* a jeles középkori költő újra angolul szólaltatta meg Boethiust. De volt francia, német, görög, sőt héber nyelvű fordítása is. Hatását a magyar középkori írásbeliség gyéren ránk maradt emlékeiben is ki lehet mutatni. III. András királyunk két 1294-ben kelt oklevelében is olvasható egy, a „Filozófia vizsgálása” negyedik könyve, első prózai részében található mondat.¹¹ Van olyan Boethius kéziratunk is, amelyben magyar nyelvű széljegyzetet találunk. A pécsi egyetem rövid fennállása alatt kötelező olvasmány volt. Ránk maradt egy 1363. január 28-án kelt levél, amit Domokos deák írt a visegrádi apátsági iskolából, ahol literatუსnak készült. A levelet Klára asszony Semjén László hitvesének írja — pénzt kér, hogy megvásárolja a maga Boethius példányát.¹² *Bornemissza Péter* is idézte és hivatkozott rá. Magyarra először 1766-ban *Illei János* (1725—1794) jezsuita iskoladráma író fordította *Boetzius Anitzius Manlius Torkvátius Szeverinusnak 5 könyvei a filozófiának, vagyis böltsésegnek vizsgálásáról* címen.¹³ *Orczy Lőrinc* is belevágott a nagy feladatba és lefordította az első két könyv minden, valamint a három könyv nyolc versét; összesen 23 verses betétet szólaltat meg magyar nyelven.¹⁴ Újában *Szepessy Tibor*, majd pedig *Hegyi György* fordította magyarra ezt a jeles munkát.¹⁵

Boethius görögből készült fordításairól már megemlékeztünk, de mivel működésének ez volt a legfontosabb része, még néhány szót kell róla ejtenünk. Az volt a terve, hogy latinra fordítja és magyarázatokkal látja el Platón és Arisztotelész összes műveit. Ebben

a tervében megakadályozta korai halála, mégis amit a középkor Platónról és Arisztotelészről tudott, azt Boethiusnak lehet köszönni. Igen jelentős Arisztotelész *Kategoriái*-nak, valamint a *Peri Hermeneias*-nak és a *Porphirius Eisagoge* című munkáknak latin fordítása. Az arisztotelészi logikát ezek a munkák örökítették át a késői századokra.

Boethius munkáinak első nyomtatott kiadása 1491—1492-ben Velencében jelent meg. Tudományos szempontból alapvető munkáinak az a szövege, ami *Migne Patrologia latina* 63—64. kötetében (1844—1845) jelent meg.

Boethius filozófiájának problémáját így összegzi *Sándor Pál*: „Boethius alakja és filozófiája mind a mai napig nyitott kérdése a filozófiatörténetnek. (...) Egyik oldalról nemcsak a skolasztika előfutárának, hanem valósággal egyik megalapítójának tekintik (...) mások pedig rámutatnak, hogy a »bölcsélet vigasza« mentes minden keresztényen egyházi színezettől (...) Utolsó római létere a filozófia az, ami nála a vallást helyettesíti.”¹⁶

Boethius volt a klasszikus ókor egyik legőszintébb siratója. Elmúlása méltó a görög drámák tragikus és mégis katarzist munkáló végéhez. Halála után öt évvel — 529-ben — Justinianus császár bezáratta az athéni filozófiai iskolát, elkobozta ennek az intézménynek tekintélyes vagyonát és „örökre” betiltott mindenféle filozófiai előadást. Boethiusban — *Szerb Antal* szavai szerint — „az antik szellem még egy utolsó lobban (...) Utána jönnek a barbár és hallgató századok”.¹⁶

Dr. Szigeti Jenő

JEGYZETEK

1. H. J. Brosch: Der Seinsbegriff bei Boethius. Innsbruck 1931. H. F. Stewart: Boethius, an essay 1890. — 2. *Nyíri Tamás*: A filozófiai gondolkodás fejlődése. Bp. 1973. 135—136. — 3. M. Brinn: Theodorla. 1935. — 4. A korról jó összefoglalás: N. A. Maskin: Az ókori Róma története. Bp. 1951. — V. N. Gyakov—N. M. Nyikolszkij: Az ókori világ története. Bp. 1954. — 5. K. Dürr: The propositional Logic of Boethius. Amsterdam, 1951. — 6. Falus Róbert: Az antik világ irodalmi. Bp. 1976. 737—738. — 7. L. Biehler: A. M. S. Boethii Philosophiae consolatio, Turnholt, 1957. (Corpus Christianorum. Series latinae 94). A. Engelbrecht: Die Consolatio philosophiae des Boethius 1902. — 8. Márki Sándor: A középkor története. Bp. é. n. 34. — 9. L. Cooper: A Concordance of Boethius. Cambridge (Mass) 1928. — 10. *Félegyházi József*: Az egyház a korai középkorban. Bp. 1967. 223. — 11. *Hegyi György*: Boethius-idézet Árpád-kori oklevélben. Magyar Könyvszemle. 1973. 3—4. 398. — 12. *Alszeghy Zsolt*: Illei János élete és írói működése. Nagyszombat, 1908. *Dorogi-Ortutay Gyula*: Boethius és a XVIII. sz.-i magyar barokk, E. Ph. K. 1936. 183—186. — 13. *Török K.*: Orczy és Boethius. Irodalomtörténeti Közlemények. 1893. 167—183. *Dorogi-Ortutay Gy.*: I. m. — 14. *Boethius*: A filozófia vizsgálása. Bp. 1970. Ford.: *Szepessy Tibor*; Boethius: A filozófia vizsgálása. Bp. 1979. Ford.: *Hegyi György*. — 15. *Sándor Pál*: A filozófia története. I. Bp. 1958. Felsőoktatási Jegyzetelátó Vállalat 105. old. — 16. *Szerb Antal*: A világirodalom története. Bp. 1958. 113. — 17. Árpád-kori és Anjou-kori levelek. Gondolat 1960., 235., 248—249. *Békefi Remig*: A káptalan iskolák története Magyarországon. Bp. 1910. 187—188. *Kardos Tibor*: Deákmuveltség — magyar renaissance. Századok 1936. 309—311. uo. Középkori kultúra. 132.

Hitben vállalt kötelezettség

D. Dr. Tóth Károly püspök elnöki beszéde
a Keresztyén Békekonferencia Munkabizottságának szófiai ülésén, 1979. november 13-án

I.

Munkabizottságunknak, a KBK vezető testületének ez évi második ülésén szeretném minden résztvevőben tudatosítani, hogy az 1979-es esztendő számunkra jelentős évfordulók ideje. Ezért a figyelmet most három személyiségre irányítom, akik előttünk jártak, s akiknek hűséges szolgálata által Isten a mi mozgalmunkon át, de annak keretein messze túlhatóan is, gazdag lelki ajándékokkal áldotta meg a világkeresztyénséget.

Ebben az évben, június 8-án volt első elnökünk, *Hromádka* professzor születésének 90. évfordulója, és december 26-án lesz 10 éve hogy meghalt.

Második elnökünket, *Nyikodim metropolitát* ez év október 16-án köszöntöttük volna 50. születésnapján, ha az isteni akarat nem szólítja el közülünk még fiatalon.

Harmadik évfordulónk pedig arra emlékeztet bennünket, hogy Dr. Bohuslav *Pospisil*, a mozgalom első főtitkára 20 évvel ezelőtt, 1959. október 14-én halt meg.

Mindhárman olyan kimagasló szolgálatot végeztek a Keresztyén Békekonferenciában és a keresztyének ökumenikus közösségében, sőt a béke-világmozgalomban is, hogy a megemlékezés nemcsak kegyeletes kötelességünk és az Evangélium parancsának való engedelmeskedés (Zsid 13,7), hanem egyben lelki és szellemi örökségünk ma érvényes útmutatásának keresése, és a KBK változatlan célkitűzéseinek, teológiai alapjainak újbóli felmutatása is.

Természetesen mostani tanácskozásunk alkalma és a rendelkezésre álló idő korlátozza a hálás megemlékezés kereteit, s ezért csupán néhány gondolatot ragadhatsz ki mindhármójuk igen gazdag életművéből. Mégis, bármilyen rövid utalások legyenek is ezek, bizonyára segítenek majd bennünket mozgalmunk mai helyzetének felmérésében és a jövő feladatainak megvalósításában.

Hromádka professzor bölcs, szeretetteljes, türelmes és melegszívű prófétai alakjára visszagondolva, mindnyájunk szívében, akik őt ismertük, megható emlékek egész raja elevenedik fel. Mozgalmunk mai feladatainak meghatározása szempontjából bátorító és erőt adó, hogy a keresztyén békeszolgálat egyetlen lehetséges módszerének ő a különböző, egymással szemben álló nézetek és felfogások közötti őszinte dialógust tartotta. A párbeszédnek ez a lelkülete, amely feltételezi a nyitottságot más felfogások és értékek iránt, amely megköveteli az alázatot és a tanulásra való készséget — ez vezethet el az igazság új és friss megragadásának lehetőségeihez. Ezt az állandóan kutató, kereső, önmagára is rákérdező és magát megkérdezni-hagyó lelkületet kell megőriznünk továbbra is, mint az ő örökségét. „Krisztus egyházának minden percben meg kell kérdeznie önmagától, hogy mi a legfontosabb, a legnagyobb probléma, mi a legnehezebb és legsúlyosabb kérdés, mi az egyház legégetőbb feladata... Nagyon fontos, hogy állandóan nyitott szemmel figyeljünk a legfontosabb dolgokra” — hangzik mára is eligazító

szava hozzánk. Az egész világkeresztyénség körében ismert volt *Hromádka* professzor arról is, hogy milyen éberrel figyelte a történelem változásait és milyen érzékenyen reagált azokra. Állandóan figyelmeztetett a történelem komolyan-vételének szükségességére. Ez számára — és példáját követve számunkra is — az örök Ige testetöltéséből származó parancs. A történelem számunkra nem fátum, nem sorsszerűség, mert a történelem Ura a világ Ura, aki a Jézus Krisztust feltámasztotta a halálból, s ezért a Krisztusba vetett hitünk történelmet formáló és alakító erővé lehet. Ez a szabad hit mindig kész arra, hogy nyitott szemmel és félelem nélkül nézzen körül a világban. „A keresztyén hit sosem áll meg annál, ami már létezik és ami a történelem folyamán keletkezik, hanem azzá alakítja a történelmet, amivé lennie kell, ami jó és helyes. Látja az emberi nyomorúság és bűn valóságát, de nem menekül el előlük az ideálok és utópiák álmvilágába, hanem küzd ellenük minden fronton: az emberi szívekben és a lelkiismeretekben, a társadalmi életben és politikai téren egyaránt.” (*Hromádka: Der Geschichte ins Gesicht sehen, 154—180. old.*)

Ennek a szabad hitből fakadó bátor és félelem nélküli történelmi tájékozódásnak kötelező öröksége vezet bennünket el az emberiség mai nagy kérdéseire, a béke, az igazságosság, az enyhülés, a leszerelés, a felszabadulás milliókat foglalkoztató, nagy problémáihoz, és az azokban való nyíltszívű, tanulni kész, de ugyanakkor határozott és világos álláspontot képviselő magatartáshoz.

Meglepő és mégis igaz, hogy második elnökünket, *Nyikodim metropolitát* is — jóllehet egészen más egyházi és teológiai hagyományból érkezett a Keresztyén Békekonferenciába —, ugyanez a mély krisztusi hit kötelezte el a békéért való bátor és hitből fakadó, fardhatatlan munkálkodásra. Óvele kapcsolatban is meg kell elégednünk ez alkalommal egyetlen idézettel, amely világosan mutatja — rövidsége ellenére is —, hogy életművében miként ötvöződött egyházának feltámadás-hitéből táplálkozó, és a történelem viharaival is dacoló törhetetlen optimizmusa és az új szocialista társadalomnak a békét lehetségesnek tartó és azt következetesen építő szilárd elhatározása. „A keresztyén optimizmus a Krisztus feltámadásának optimizmusa, az Ő dicsőséges második eljövételének várása; az Isten határtalan gondviselésében való hitnek az optimizmusa, amely mindent átítat a maga teremtő, alkotó és megváltó bölcsességével és hatalmával; ez az optimizmus a Krisztusba, az Isten Fiába és a Szentlélekbe vetett hit optimizmusa, amely hit a világot a mennyei Atya tökéletességére, mindennek beteljesedéséhez vezeti el” (*Nikodim: Christian Optimism is the Optimism of Christ's Resurrection, CPC Magazin 1976, 3—4.*)

Nem szükséges újráfogalmaznunk mozgalmunk célkitűzéseit és értelmét, mert utalunk lehet első főtitkárunknak, *Pospisil* testvérünknek 20 évvel ezelőtt a

II. Prágai Keresztyén Békekonzferencia világosan megfogalmazott tételeire. Ő akkor a mozgalom célját így határozta meg: az emberiség szolgálata a fenyegetettség idején. Ez az elkötelezés megfelel a Szentírás üzenetének és ez a Krisztus követésének jegyében történik, amelyre az Ige szólít bennünket. Az elmúlt több mint két évtized tapasztalatai fényében jobban értjük Pospisil 20 évvel ezelőtti szavainak igazát, amikor ő józan valóságslátással és prófétaí módon utalt a keresztyén békemunka előtt álló akadályokra és nehézségekre is: „A túl óvatosak az elkoptatott és sok mindenre felhasznált kicsinyhitűséggel igyeksenek bizonyítani, hogy a Keresztyén Békekonzferencia nem képes ennek a feladatnak a végzésére. A túl okosoknak van elég érvük, hogy kimutassák: az atomfegyverek és a fegyverkezés ügye az államférfiakra tartozik. A túl vallásosoknak pedig bőséges bibliai idézet van a kezük ügyében arra, hogy az egyháznak ezt a szolgálatát mint az egyház politizálásának a bizonyítékát elutasítsák.” (Elige Vitam, 117. old.)

Mozgalmunk teológiai örökségére nézve megerősít bennünket ez az emlékezés: a szabad hit bátor, kockázatokkal is vállaló döntésével így vagyunk készek a történelemformálás érdekében nyitott szívvel együttműködni az azonos célokért küzdőkkel, tudván, hogy minden, amit mint keresztyének a békésebb és igazságosabb világért teszünk, a feltámadott Krisztusba vetett hitünkéből fakad. A világos szavak és a hatékony tettek kötelezettségét továbbra is vállalva, így lesz majd erőnk elhordozni a túl elővigyázatosak, a túl okosak és a túl vallásosak vádaskodásait is.

Mozgalmunk e három nagyjára emlékezve, mostani tanácskozásunkon újítsuk meg és erősítsük meg a világ békéjéért és az emberiség igazságosabb, jobb életéért hitben vállalt elkötelezettségünket.

II.

A Munkabizottság mostani tanácskozásának helyes perspektívába történő elhelyezése és külsőben álló feladataink jó meghatározása érdekében szükséges utalnunk azokra a nagy jelentőségű nemzetközi eseményekre, amelyek összefüggésében kell ma keresnünk a keresztyén békeszolgálat feladatait. Senki nem vitatja, hogy a legutóbbi időszak legfontosabb, és a világ békéjére kiható legjelentősebb eseményei a következők voltak:

1. a SALT—II. Szerződésnek a két vezető nagyhatalom elnökei által Bécsben 1979. június 18-án történt aláírása, amely az egész világ közvéleményének figyelmét újólá a kelet—nyugati kapcsolatok fontosságára, az enyhülés folytatásának elkerülhetlenségére, a lezserelés sürgős szükségességére irányította.

2. Ebben az időszakban zajlott le a mai világ jövője szempontjából olyan jelentős politikai csoportosulásnak, az el nem kötelezett országoknak havannai konzferenciája (1979. szeptember 3—9). E nagy jelentőségű tanácskozás eredményeinek fényében kell megvizsgálunk a Harmadik Világ problémáit, politikai, gazdasági és kulturális felszabadulásának kérdéseit.

3. Délkelet-Ázsia, közelebbről a vietnami és a kambodzai nép mérhetetlen szenvedése is folyamatosan foglalkoztatja a békemozgalmat, és bennünket is, mivel keresztyén hitünkéből fakadó kötelességünk a szenvedőkkel szolidaritást vállalni. Másrészt azért kell ezt a kérdést állandóan napirenden tartanunk, mert a délkelet-ázsiai veszélyes fejlemények az egész világ békéjét fenyegető válság-gócot jelentenek.

4. Vetnünk kell egy rövid pillantást az elmúlt időszak ökumenikus eseményeire is. Foglalkoznunk kell II. János Pál pápa lengyelországi látogatásának, irországi és amerikai körútjának tanulságaival. Értékelnünk kell az Egyházak Világtanácsának a múlt nyáron az Amerikai Egyesült Államokban (Boston) július 17—25. között tartott „Faith, Science and Future” (Hit, Tudomány és Jövendő) Világkonzferenciáját, valamint az Európai Egyházak Konzferenciája VIII. Nagygyűlésének (Kréta, 1979. október 18—25.) eredményeit is.

5. Szándékosan hagytam e felsorolás végére a közelkeleti helyzet legfrissebb eseményeit. A Munkabizottság jelenlegi ülésének is ez a témája. Biztos vagyok abban, hogy mint mindig, amikor ezt a témát tárgyaltuk, úgy most is értékes eredményekkel gazdagodik az e kérdéssről folyó ökumenikus párbeszéd.

III.

1. Miért választottuk a mostani Munkabizottsági ülés témájául a közelkeleti helyzetet? Azért, mert nincs még egy másik olyan nemzetközi probléma, amelyben ennyire szövevényesen fonódnának egymásba a teológiai-vallási, a nemzetközi, politikai, társadalmi és gazdasági tényezők. Ehhez járul az is, hogy a közelkeleti feszültség miatt a világ békéjét közvetlenül és állandóan veszély fenyegeti, mert az energiaválság következtében bizonyos nagyhatalmak „nemzeti érdekek” nyilvánították közelkeleti pozíciójuk megerősítését és olaj-ellátottságuk biztosítását — még esetleges katonai intervenció árán is —, amely elkerülhetetlenül világgézéshez vezetne.

A Camp David-i Egyezmény nem hozta meg a kívánt eredményt, sőt tovább fokozta a térség feszültségeit. Izrael Dél-Libanon elleni terrortámadásai és az elfoglalt arab területeken fokozott ütemben megvalósított erőszakos telepítési politika, az arab lakosság autonómiáját célzó tárgyalások kudarca, tovább mélyítették a közelkeleti válságot. Nem szabad elfelejtenünk azt sem, hogy közel kétmillió palesztin menekült szenved immár több mint három évtizede az Izrael által elfoglalt arab területen és a szomszédos arab országokban. Ezzel párhuzamosan új, pozitív mozzanatok is megjelentek, amelyek jó irányú változás reményességét kelteik. A PFSZ nagy diplomáciai sikereket könyvelhetett el az elmúlt hónapokban Nyugat-Európa szinte minden jelentős országában. A mozgalmat ma már 105 szuverén állam ismeri el. Magában Izraelben is növekednek azok az erők, amelyek sürgetik a PFSZ-el való tárgyalásokat. Az Egyesült Államok közvéleménye is megmozdult, és ennek a gyökeres tudatváltozásnak a létrehozásában jelentős szerepet játszottak a különböző keresztyén közösségek, különösen a fekete keresztyén közösségek vezetői (Southern Christians Leadership, stb.).

Örvendetes fejlemény az is, hogy a korábbi egyoldalúan proizraeli magatartásukat feladva és a pseudo-teológiai érvektől részben megszabadulva, változáson megy át a nyugat-európai keresztyén egyházak közelkeleti helyzetre vonatkozó szemlélete is. Mindez nagymértékben az arab országokban élő keresztyén egyházak és ökumenikus szervezetek (köztük első helyen a Közel-Keleti Egyházak Tanácsa (Middle East Council of Churches) felvilágosító tevékenységének és teológiai erőfeszítéseinek tulajdonítható, amelyek során komoly lépések történtek a korábbi években kialakult teológiai konfúzió tisztázására. (Lásd: P. Löffler: Arabische Christen im Nahost-Konflikt, Otto Lambeck 1976.) Semhol sem játszik ugyanis olyan nagy szerepet a politi-

nában a teológiai és a vallási összefüggés, mint Közel-Keleten. A probléma gyökere a zsidó nép és Izrael állama, a zsidóság és a cionizmus összekeverése, aminek következtében Izrael államának agresszív és militarista expansziós politikáját vallási-teológiai érvelés alapján a keresztyén egyházak Nyugat-Európában és Észak-Amerikában hosszú időn át feltétel nélkül támogatták. Természetesen ebben nagy szerepet játszott az antiszemitizmus miatt érzett büntudat is. Emiatt azután a „választott nép”, az „ígéret földje”, a „szövetség” stb. ótestamentumi fogalmak a hétköznapi politikai gyakorlatban alkalmazott szavak és jelszavak lettek. Ebben a helyzetben az tesz szolgálatot a béke ügyének, aki (mint mozgalmunk is tette 1967-es nyilatkozatában) világosan képviseli, hogy Izrael államának nem lehet semmiféle teológiai jelentőséget tulajdonítani.

De mindkét irányban el kell határolnunk magunkat: mind a cionizmus, mind pedig az antiszemitizmus felé. Aki szembe fordul a cionizmussal, az nem szükségképpen antiszemita. Fontos és elengedhetetlen tehát a folyamatos teológiai tisztázás. A keresztyének számára a Szentírás teljesen világosan beszél: a zsidó nép Isten választott népe. De Isten azért választotta ki őket, hogy üdvtervét az emberiség, az egész emberi nemzetség megmentésére általuk véghez vigye. A kiválasztás nem azért történt, hogy a zsidó népből valami különleges népet, egy felsőbbrendű fajt csináljon Isten, hanem hogy rajtuk keresztül az egész emberiség megváltását művelje. Keresztyén teológiai szempontból teljesen nyilvánvaló, hogy a zsidó állam létének semmi köze sincs Isten üdvtervéhez. A zsidó nép kiválasztása nem szeparatista céllal, hanem Istennek az egész emberiségre irányuló kegyelme miatt történt. „Kevés az, hogy nékem szolgálj, a Jákob nemzetségeinek megépítésére és Izrael megszabadultjainak visszahozására; sőt a népeknek is világosságot adtalak, hogy üdvöm a föld végéig terjedjen!” (És 49:6)

Ezért súlyos teológiai tévedés és az üdvtörténet teljes félreértése lenne, ha Izrael államának bármilyen üdvtörténeti jelentőséget is tulajdonítanánk. Azért kell ezzel a kérdéssel teológiailag is foglalkozni, mert a cionista propaganda teológiai és vallási érveket használ. A keresztyének tehát nagy szolgálatokat tehetnek, ha ezt a teológiai zűrzavart segítenek eloszlatni, ami ugyan már eltűnően van, de hosszú ideig Izrael politikai agresszióját közvetlenül vagy közvetve igazolta.

Még egy további megjegyzést kell tennem, nevezetesen azt, hogy *különbség teendő a politikai cionizmus és a vallási cionizmus között*, jóllehet az éles elhatárolás nagyon nehéz. A vallási cionizmus a Messiás eljövételével köti össze a zsidó nép összegyűjtését. A Messiás gyűjti össze a szétszórta zsidóságot, a Messiás adja vissza nekik az országot. Mivel pedig a judaizmus nem tud a Messiás eljövételéről, mert nem fogadja el Jézust megváltónak, a vallási cionizmus érvelése így megüresedik. A politikai cionizmus egy későbbi keletű jelenség; a judaizmus elpolitizált, szekularizált válfaja, amelyben pszeudo-vallási érveket használnak nyilvánvalóan politikai célkitűzések elérésére. A pszeudo-bibliai háttérrel világosan látni kell, mert Izrael politikai állásfoglalásainak ideológiai bázisát ez adja: „Ebből a bibliai háttérből érthető meg, hogy miért tagadja meg olyan kategorikusan Izrael a visszavonulást a Jordán nyugati partjáról és a Gáza övezetből” (M. S. Hadad: *The Biblical Basis of Zionist Colonisation*, *Palestine Studies* 1974 No. 4, 97–113 old.). Ha ezt a vallási ideológiai háttérrel nem vesszük figyelembe, nem tudjuk helyesen megközelíteni Izrael és az arab országok, Izrael és a palesztin nép elmérgesedett kapcsolatait. Teljesen igazolt tehát az a

felfogás, amely a közel-keleti kérdés megoldását a zsidó állam de-cionizálása irányában keresi. Ebbe az irányba mutat a PFSZ programja is, amely egy demokratikus és világi állam létrehozását javasolja, amelyben zsidók, keresztyének és muzulmánok békében és egyenrangúan élhetnének együtt.

Milyen javaslatokat lehet tenni ebben a helyzetben? Számunkra sürgős feladatként jelentkezik továbbra is a kérdés teológiai tisztázása és ebben együttműködünk az arab országokban élő keresztyén egyházakkal. Erősíteniünk kell azt a folyamatot is, amely növekvő mértékben sürgeti Amerikát és Izraelt a PFSZ-szel a közvetlen tárgyalások felvételére. Igen erős ez a mozgalom Nyugat-Európában és az Egyesült Államokban egyaránt. Valószínűleg a közvetlen jövőben napirendre kerül a palesztinok nemzeti jogainak megvalósítása egy palesztin állam keretében a Nyugati part és Gáza térségében, amely ugyanakkor a PFSZ távlati célkitűzésének a feladását is jelentené: egy, az egész Palesztinát magába foglaló, a fentiekben már említett szekuláris állam létrehozásának tagadását.

Elérkezett a lélektani pillanat, amikor a világ közösgének egyértelműen állást kellene foglalnia a palesztinok igazságos ügye mellett, és ez egy rendkívüli ENSZ Közgyűlés keretében lehetséges csupán, amely kizárólag a palesztin kérdéssel foglalkozna. Természetesen a PFSZ-nek is kell tennie lépéseket. Így pl. Izraelt az 1967-es határok között szükséges lenne elismernie, jóllehet az is nyilvánvaló, hogy az adott körülmények között a palesztinok jogai szenvednek kárt, ők az elnyomottak és a szenvedők, tehát minden egyéb lépést meg kell előznie az ő jogaiknak Izrael részéről történő elismerésének és érvényesítésének. Véleményem szerint ezeknek a kérdéseknek az alapos tanulmányozása, a megfelelő javaslatok kidolgozása, mozgalmunk számára a mostani munkabizottsági ülés egyik legfontosabb feladata lesz.

2. Az egész világ nagy érdeklődéssel kíséri figyelemmel a SALT-II-vel kapcsolatos széles körű vitát az amerikai közvéleményben és a szenátusban. Most röviden kíséreljünk meg bepillantani ennek a tömegkommunikációs eszközök által is állandóan napirenden tartott kérdésnek a hátterébe. A SALT-II szerződés amerikai és nyugat-európai ellenzői egy idejétmúlta és régi biztonsági koncepció alapján állnak, amely nem fogadja el a stratégiai egyensúlyt a Szovjetunió és az Egyesült Államok között. Ez a koncepció, biztonság alatt nem a katonai egyensúlyt érti, hanem az egyoldalú és abszolút katonai fölényt. Ha ezt szem előtt tartjuk, akkor válik világossá, hogy pl. nem a Kubában állomásozó szovjet katonai brigád Amerika igazi problémája (amelyből különben nagy szenzációt csináltak), hanem az, hogy az Egyesült Államok vezető köreinek egy része nem fogadja el az azonos biztonság elvét. Ellenzik a SALT szerződést „nem a szovjet katonák egy brigádjának kubai jelenléte miatt, hanem azért, mert az USA döntéseket hozó elitjének egy része az egyenlő biztonság elvén alapuló egész Kelet-Nyugat-i politikát elutasítja” (W. Bredow: *Zur Nachrüstungs-Debatte*, *Blätter für Deutsche und Internationale Politik*, 1979. Okt.).

A globális fegyverkezési dinamizmus belső törvényszerűségének mélyebb megértése érdekében egy nagyon rövid történelmi visszapillantás hasznos lesz. Ez ugyanis elegendő bizonyítékot szolgáltat ahhoz, hogy tárgyilagosan meg lehessen állapítani, miszerint az Egyesült Államok állottak mindig az elmúlt 35 év alatt a fegyverkezési verseny élén. „Amerikai szakértők rámutatnak, hogy minden új fegyverrendszer 90

százalékát az USA fejlesztette ki, a Szovjetunió pedig ezáltal arra szorult, hogy behozza a lemaradást. A nukleáris korszak minden döntő új kezdeményezését az USA fejlesztette ki először: az atombombát, a H-bombát, a rakétákat, az interkontinentális rakétákat, a szárnyas rakétákat és a neutron-bombát" (G. Matthiessen: Der Wiener Gipfel, die Diskussion um die SS—20 Raketen und die Zukunft der Entspannung, Blätter für Deutsche und Internationale Politik 79/7). Az ironia abban van, hogy amikor az USA kifejleszt egy új fegyverrendszert és ezt a Szovjetunió rövid időn belül utoléri, tehát a Szovjetunió is birtokolja a fegyvert, akkor, de csak akkor hozzák ezt az amerikai és a nyugati közvélemény tudomására. Amikor így az egyensúly helyreáll, akkor szoktak nagy zajt csapni, a szovjet fegyverkezés méretelt emlegetve, s ezzel megteremtik a fegyverkezési hajszát új szakaszának igazolását, azaz: minden kezdődik előről. Ezzel a jelenséggel állunk szemben a mostanában sokat emlegetett új rakétarendszer kifejlesztésének és Nyugat-Európában tervezett állomásoztatásának esetében is. Ezek a Pershing—2-es és a szárnyas rakéták a fegyverkezési verseny új szakaszát indítanak be, mert megbontanák a jelenleg érvényben levő katonai egyensúlyt. Minden komoly katonai szakértő és békekutató intézet is azon a véleményen van, hogy a jelenlegi helyzet a katonai egyensúlyt tükrözi Kelet és Nyugat között. Ezért az új rakétarendszer tervezett bevezetésétől nem lesz nagyobb a biztonság, ellenkezőleg, a veszély fokozódik.

Igaz az a megállapítás is, amely szerint ez a lépés nem más, mint kísérlet a SALT—II megkerülésére és a fegyverkezési verseny folytatására, illetve a fentiekben említett biztonsági koncepció értelmében a katonai főlény biztosítására. Miért? Szükséges egy pillantást vetni a SALT—II következtében kialakult helyzetre. Ez a szerződés azonos számban állapítja meg az USA és a Szovjetunió nukleáris erejét, de nem veszi figyelembe Nagy-Britannia, Franciaország és Kína nukleáris potenciálját. Ezenkívül az Egyesült Államok a támaszpontok egész rendszerét tartja fenn a Szovjetunió és a szocialista országok közelében: Nagy-Britanniában, Norvégiában, Nyugat-Európában és a Földközi-tenger térségében — nem is szólva az ázsiai támaszpontokról. Ebben az összefüggésben kell elhelyezni Brezsnyev elnök berlini, egyoldalú leszerelési bejelentését. Ennek a döntésnek az értékelésénél nem a technikai részletek az elsőrendben fontosak, hanem az a politikai akarat, amely a fegyverkezési spirált meg akarja fordítani. A nyugat-európai rakéták modernizálása a fegyverkezési versenyt fokozná, a berlini javaslat pedig a fegyverkezési versenyt meg akarja fordítani és a leszerelési spirál elindításának irányában teszi meg az első fontos lépést. Ennek a döntő vállalkozásnak a megvalósítása: a fegyverkezési spirál megfordítása mindennél fontosabb és sürgősebb. Ezért van igen nagy lélektani szerepe a SALT—II ratifikálásának és a SALT—III tárgyalások mielőbbi megkezdésének — amire elkötelezést tartalmaz a SALT—II Egyezmény. Ebben az értelemben kell felfognunk az egyoldalú szovjet leszerelési lépéseket, és a nagyon komoly óvást és figyelmeztetést a nyugat-európai rakétatervezés ellen.

Újra emlékeztetnünk kell arra, amit a tudósok szüntelenül hangoztatnak, hogy a modern fegyverkezési folyamat ellenőrizhetetlen lett: „a globális fegyvergyártás túl van az ellenőrizhetőségen, jelenleg senki sem tudja azt szabályozni" (Bulletin of Peace Proposals 1979/2).

Néhány új adat még ide kívánczolnk a fegyverkezési verseny méreteiről. „1978-ban a világ összes katonai

kiadásai meghaladták a négyszázmilliárd dollárt, és 425 milliárdnál tetőztek. Ez az összeg kétmilliárd ember évi teljes jövedelmével azonos. A katonai és a szociális kiadások közötti különbség még nagyobb mint korábban: a világ egy főre eső katonai kiadásai érték a 92 dollárt (Laosz egy főre eső nemzeti jövedelme pedig 90 dollár mindössze!). Míg az ENSZ keretében humanitárius célokra fordított összeg fejekenként mindössze 57 centet tesz ki" (Report of 1978, Arms Control Association and Rockefeller Foundation).

Némi reménység csak akkor jelenik meg a leszerelés előmozdítása érdekében, ha a világ közvéleményét, az emberek millióit sikerül mozgósítani két irányban: a Helsinkii Egyezményben is előírt bizalomépítő intézkedések követelésére — amelyeknek kialakulásához a keresztyén egyházak ökumenikus érintkezései is lényeges hozzájárulást biztosíthatnak; másrészt az alapvető tudatváltozás irányában. Az emberek millióinak tudatában meg kell változnia a háborúról valott nézeteknek. Le kell győzni a belenyugvást, a tehetlenség érzését: „Az egyetlen és legnehezebb feladat — a legfontosabb feladat —, a korunknak megfelelő biztonsági rendszer megteremtésében: meggyőzni az embereket, hogy csatlakozzanak egy mozgalomhoz, amelynek célja a háború kiküszöbölése. Azért vonakodunk még megkísérelni is egy ilyen rendszer megteremtését, mert nem hisszük, hogy ez lehetséges. Az a szörnyűséges, de társadalmilag igazolt feltevés, hogy változás nem történhet, lehetetlenné teszi azt" (Bulletin of Peace Proposals, 1979/2).

Mindebből világosan kiderül, milyen nagy feladatok állnak előttünk és mekkora felelősség hárul ránk is a leszerelési távlati terveit és legsürgősebb konkrét teendőit illetően egyaránt. Ebben a szellemben kell támogatnunk minden leszerelési javaslatot és kell szembe szállnunk a fegyverkezési hajszát újabb próbálkozásaival; ebben a szellemben kell előre tekintenünk az Európai Biztonsági és Együttműködési feladataival foglalkozó jövő évi madridi értekezlet felé is.

3. A Harmadik Világ problémáival úgy tudunk leghasznosabban és leghatékonyabban foglalkozni, ha az el nem kötelezett országok havannai csúcsertekezletének eredményeit vesszük röviden szemügyre. Mindezekelőtt azt kell megállapítanunk, hogy az el nem kötelezett országok közössége egy, a világ jövőjét döntően befolyásoló politikai erő lett. Míg 1961-ben Belgrádban 15 ország képviselői voltak jelen, Havannában már 95 ország képviseltette magát, azaz a föld szüve-rén államainak kétharmad része, a világ népességének kétötödét képviselve. Az is nyilvánvaló a havannai értekezlet elemzéséből, hogy az el nem kötelezettek semlegességének tartalmi vonásai jobban kirajolódtak mint korábban. Míg a hidegháború idején az el nem kötelezettség nyílt szembe fordulást jelentett a katonai tömbök létrehozásának politikájával, addig ma az el nem kötelezettség a felszabadítási mozgalmak egyértelmű támogatását és határozott békepolitikát jelent. Ez a semlegesség tehát tartalmában teljesen más, mint a polgári semlegesség (Svájc, vagy Svédország). Az el nem kötelezettség magába foglalja az aktív állásfoglalást a háború ellen és a nemzeti függetlenségért. Havannában Manley jamaicai miniszterelnök válaszolt arra az el nem kötelezettek ellen egyre többször hangoztatott vádra, hogy közel állnak a szocialista országokhoz: „A fejlett nyugati országok könnyen változtathatnának ezen — mondta —, ha ők is a felszabadítási mozgalmak mellé állnának".

További új mozzanat, hogy politikai függetlenségért vívott küzdelmük egyre erőteljesebben kiegészül a gaz-

dasági függetlenség célkitűzésével. A gazdasági dekolonizáció folyamata egyre erőteljesebb. Ez érthető is, mivel a Harmadik Világ népeinek jelenlegi helyzetében a legnagyobb ellentmondás a politikai erejük és a gazdasági függőségük közötti különbség. Erre vezethető vissza az, hogy az új nemzetközi gazdasági rend programját tekintve az el nem kötelezettek teljesen egyetértenek politikai felfogásuktól és társadalmi rendjüktől függetlenül.

A havannai tanácskozások eredményeiből kiderül az is, hogy a 70-es évek két nagy változást hoztak: az enyhülési politika általános érvényesülését és a dekolonizáció folyamatának majdnem teljes befejezését. A kettő egymással szorosan összefügg. A détente-ellenes erők azért ellenségei a felszabadítási folyamatnak is, mert az enyhülésnek és a biztonság-konceptciónak olyan felfogását képviselik, amely az enyhülés tartalmát egyrészt a szocialista országok elleni politikával, a biztonság koncepcióját pedig az igazságtalan gazdasági viszonyok további fenntartásával azonosítja. Ennek a biztonsági koncepciónak van szüksége katonai fölényre, hogy önző „nemzeti érdekek” védelmében fenntartsa az igazságtalan gazdasági kapcsolatokat a Harmadik Világgal (olcsó nyersanyag, drága piac), mert ez biztosította évszázadokon át a fejlett országok magas életszínvonalát. Az olajkrízis bizonyos vetületei sem egyebek, mint a történelmileg elkerülhetetlen válasz az évszázados kizsákmányolásra. Noha az olajárak növekedése csak igen kis mértékben vezethető vissza az OPEC-országok áremelésére, nagyobb részben az olajkonsernek profitjának óriási méretű növekedése magyarázza ezt. (Az USA olajkonsernejei 1979 első felében 55%-kal emelték profitjukat. Lásd: B. Greiner: Von der Ölkrise zum Ölkrieg. Blätter für Deutsche und Internationale Politik 1979/8).

A Havannában elhangzott beszámolókból az is kiderül, hogy szinte nullára csökkent a remény, hogy tárgyalások útján megoldhatók lennének a Harmadik Világ égető problémái. A Párizsban folytatott Észak–Dél dialógusok is kudarcot vallottak. Az UNCTAD konferencia sem sok eredményre vezetett az új nemzetközi gazdasági rend tekintetében. A Harmadik Világ országai felszabadítási mozgalmainak sikerei, mint pl. a nicaraguai események, de a Karib-térségben élő többi kis államon belül végbement változás is — semmiképpen nem magyarázhatók valamiféle neomachia-vellista módon szovjet, vagy kommunista hatalmi manipulációval, hanem egyszerűen a néptömegek öntudatra ébredésével, és a felszabadítási harcok jobb feltételeivel. (Regie Debray: Le nouveau radicalisme des faibles, Le Monde Diplomatique 1979 octobre).

Milyen irányban keresendő a megoldás? Az igazságosabb gazdasági kapcsolatok megvalósítása a népek között a fennálló politikai viszonyok megváltoztatását feltételezi, amely a nemzetközi politikai felszabadítási harc vonalának a meghosszabbítása. Ez megköveteli a békés egymás mellett élés politikájának kiterjesztését a Harmadik Világra (békezőnák: Indiai-óceán, Földközi-tenger, Délkelet-Ázsia, Latin-Amerika). A leszerelési erőfeszítések is a gazdasági felszabadulás irányában hatnak, mert a felszabaduló összegeket a fejletlen országok fejlődésére lehetne és kellene fordítani. Mindez csak globálisan és világstruktúrák keretében oldható meg, ami kiküszöböli a diszkriminációt. Az ENSZ tehát a legalkalmasabb kerete ezeknek az erőfeszítéseknek, minthogy ez a világstruktúra biztosítja a globális problémák megoldásának lehetőségét a gyengék diszkriminációja nélkül.

4. *Vietnam, Kambodzsa.* A délkelet-ázsiai helyzetről szólva mindenekelőtt arra szeretnék igen nagy hang-

súlyt tenni, hogy végre megmozdult a világgözüvélemény lelkiismerete és megkezdődött a segítségnyújtás a föld legsúlyosabb tragédiáját hordozó nép, a kambodzai nép szenvedésének enyhítésére. A kambodzai események arról tanúskodnak, hogy az emberiség történelmének eddig példátlan emberirtási, genocid esetével állunk szemben. A tragédiát enyhíti valamelyest, hogy az ENSZ segélyfelhívása visszhangra talált, és hogy a nemzetközi keresztyén szervezetek is, elsőrenden az Egyházak Világtanácsa, hatékonyan kiveszik részüket a segítségnyújtásból. Nekünk is meg kell vizsgálnunk mit tehetünk, hogy hozzájáruljunk az öku-menikus erőfeszítésekhez. Javasoljuk, hogy a Munkabizottság forduljon felhívással a mozgalom tagegyházaihoz és regionális csoportjaihoz egy vietnami—kambodzai gyűjtés elindítására. Megfelelő formájú javaslat kerül e vonatkozásban is a Munkabizottság elé.

De fel kell vetnünk egy elvi kérdést is, azt ti., hogy miként viszonyulnak egymáshoz a nemzeti szuverenitás elve és az emberiség parancsa. Más esetekben sem tudta megakadályozni a nemzetközi közösség és a közvélemény a véres népiirtásokat. 1971-ben Bangla Deshben, míg csak India nem nyújtott segítséget a bangladeshi hazafiaknak, szüntelenül folyt a népiirtás; 1978-ban Ugandában a véres terrort nem lehetett megakadályozni mindaddig, míg Tanzánia nem adott hathatós segítséget. Ugyanez történt Kambodzsa esetében is. A nemzetközi közvélemény tetlenül nézte a világtörténelem legnagyobb népiirtását, amíg Vietnam nem adott hathatós segítséget a kambodzsaiaknak. Mindhárom esetben azonban a nemzeti szuverenitás megsértéséről beszélnek a politikusok és a nemzetközi jogászok. Az ügyet azonban nem lehet csupán ezen a síkon kezelni. Ez a probléma ugyanis nemcsak politikai, jogi, hanem elsőrenden humanitárius és lelkiismereti probléma. Van-e határa, és hol van, a nemzeti szuverenitás tiszteletben tartásának? Amikor olyan népiirtásokkal állunk szemben mint az említett országokban, nem a nemzetközi közvélemény kötelessége-e hathatósan közbelépni?

A délkelet-ázsiai helyzetről szólva még egy égető kérdést kell említenünk. A világsajtó annak idején szenzációt csinált a vietnami menekültek tragédiájából. Ebben az esetben is fontosabb volt a propaganda-kampány Vietnam ellen, mint a menekültek sorsa. Ahhoz, hogy ezt a kérdést helyes összefüggésében lássuk, utalni kell arra, hogy már a vietnami háború idején, neves tudósok előre látták, hogy egész Délkelet-Ázsia sokáig szenvedni fog még a háború befejezése után is, a három évtizedes harc következményeként. Valóban, az, ami a vietnami menekültekkel történt, törvénytörő következménye e nép szörnyű tragédiájának. Nézzünk néhány adatot: A vietnami nép a 30 évig tartó háborúban kétféle millió halottat vesztett, ötmillió sebesült, kétféle millió özvegy és árva maradt vissza. A menekültek száma elérte a tízmilliót. 71 millió tonna lombtalanító szert dobtak le Vietnam területére. A korábbi gyarmatosítók felelőssége is óriási tehát a drámában. Nem lehet megérteni Vietnam szegénységét az évszázados kolonizáció és a vietnami háború pusztítása nélkül. Hatalmas területek termőföldjévé tették terméketlenné a kémiai szerek, amelyek sok ezer ember egészségét még ma is károsan befolyásolják. Ehhez járult még az elmúlt évi áradás és más természeti csapások. A békeszerződésben vállalt és megígért újjáépítési segély viszont elmaradt. Kína ösztönzésére Kambodzsa támadást intézett Vietnam ellen. És ebben az esztendőben a kínai agresszió, amely újra ismétlődik, mérhetetlen pusztítást végzett és végez az amúgy is sokat szenvedett országban. Teljesen igazat kell ad-

nunk azoknak az amerikai szociológusoknak, akik így írnak erről: „Ahelyett, hogy elítéljük Vietnámot, azt kellene követelnünk, hogy kormányunk tartsa tiszteltben vállalt kötelezettségét, és nem a segélyezést kellene szabotálni, amikor a világ leghatalmasabb országa katonák százazreit küldte el és több millió tonna bombát és kémiai szert dobott le, hogy tönkretegye ezt a kicsi és szegény népet. Nem bírálhatjuk az emberi jogok úgynevezett megsértését ebben az országban anélkül, hogy ne ismernénk el szavakban és tettekben egyaránt az amerikaiak felelősségét” (Landau-Switzer: Reconnaître les responsabilités américaines, Le Monde 1979 július 31).

Valóban, az Egyesült Államok háromszázmilliárd dollárt költött a vietnami háborúra, hogy „visszabombázza a kőkorszakba” ezt a kicsiny és szegény országot. Ha ennek egy százalékát adná most oda Vietnámnak, hogy emberek millióinak betevő falatja legyen, lennének-e menekültek?

Szándékosan nem beszéltem a latin-amerikai fejleményekről, mert várjuk latin-amerikai barátaink beszámolóját erről a térségről.

Kitekintés

IV.

A) Teológiai erőfeszítésekre

Szükséges a teológiai erőfeszítések továbbfolytatása és annak folyamatos felmutatása, hogy (jóllehet célkitűzéseink és döntéseink érintkeznek a világi béke-mozgalmakéval), mindennek motívuma, és az a bázis, amelyre építünk: az Evangélium.

1. Eddig végzett teológiai munkánk során alapelvünk volt, hogy ne felekezeti vitákba bonyolódjunk, hanem azt segítjük elő, hogy minden keresztyén felekezet a maga örökségéből, hagyományából hozza felszínre és bocsássa az ökumenikus dialógusban a közös teológiai eszmélődés rendelkezésére mindazt a saját Biblia-értelmezéséből, amit a békéről és az igazságosságról tanít.

2. Eljutottunk annak belátására is, hogy a béke nem maradhat csak elvont, elspiritualizált, elindividualizált, csak az eschatológiára utaló teológiai tétel, mert a lelki békének, a szív békéjének, Isten békéjének kell legyen konkrét kihatása a világ békéjére is. E tekintetben tovább kell folytatnunk a kritikus önvizsgálatot is, mert bárhol beszélnek is egyházak vagy teológusok a békéről, mindig végrehajtanak egy redukciót, és vagy kizárólag eschatológikus, belső egyházi, vagy egyházközi, ökumenikus távlatban beszélnek róla, vagy olyanformán elspiritualizálják az evangélium békeüzenetét, hogy azáltal a Jézus békéjének már a béke után sóvárgó emberek mindennapi valóságához semmi köze sincs. Úgy tűnik, mintha a béke egyedül és kizárólag a hívők belső, lelki életére lenne korlátozva és fenntartva, mintha az csak az elkövetkező Isten országának lenne a jelképe, tehát a hívők egymás közötti ügye, vagy legfeljebb a különböző felekezetek ügye lenne.

3. Teológiai erőfeszítéseink eredményének tekinthető az a belátás is, amit különösen Nikodim metropolita hangsúlyozott, nevezetesen: „A béke teológiai alapja az Isten és ember közötti megbékélésben van. Ez mindenekelőtt az Istennel való ama szövetség helyreállítását jelenti, amelyet az ember bűnbeesése megbontott. Krisztusnak a kereszten kiontott vére által jött létre a megbékélés és a mennyei és a földi között (Kol. 1,20). A keresztyének feladata tehát mindenekelőtt az, hogy

erre a belső békességre, a szív és a lélek békéjére törekedjenek. De itt nemcsak arról van szó, hogy ennek a jó érzésnek örüljenek. Mint a megbékélés követői, a keresztyének egyaránt hivatottak arra, hogy embertársaikat az Istennel való megbékélésre szólítsák fel és az Újszövetség tanítása szerint békességszerzők legyenek a világban is. *A keresztyének e kétféle szolgálata között nincs és nem is lehet ellentét.*

B) Az ökumenikus együttműködés területei

Az ökumenikus együttműködés hangsúlyozását azért tartom alapvetően fontosnak, mert elfogadott igazság a Keresztyén Békekonferenciában, hogy minden békeerőfeszítés a modern világban szükségképpen kooperációban kell történi, tehát a legszélesebb értelemben vett ökumenikus erőfeszítésekről van itt szó. Ez teszi folyamatosan feladatunkká a gyümölcsöző együttműködés keresését a keresztyén világszervezetekkel: Egyházak Világtanácsa, Európai Egyházak Konferenciája, Összafrikai Egyházi Konferencia, Közel-keleti Egyháztanács, Pax Christi Internacionalis, Berliini Konferencia, stb., és a szekuláris békeszervezetekkel: ENSZ, Béke-Világtanács, Brüsszeli Fórum stb.

C) A Harmadik Világ

A Harmadik Világgal, az ott élő keresztyénekkal kialakított gyümölcsöző kapcsolatokat azért kell itt külön kiemelni, mert a KBK elmúlt nyolc évének legfontosabb eredményét Európa-centrizmusunk megszűnésében látom. A kelet–nyugati kapcsolatokat is a globális szemléletet vallva ápoljuk, mert felismertük, hogy a Harmadik Világ politikai, gazdasági és kulturális felszabadulása a világ békéjére döntő jelentőségű. A KBK-ban ezt így fejezzük ki: „békét igazságossággal” (for peace with justice).

V.

1. Az Európai Egyházak Konferenciája VIII. Nagygyűlése (1979. október 18–25., Kréta) értékelésére bizonyára vissza fogunk még térni Munkabizottságunk mostani ülése során. A krétai eredmények gyors áttekintése megerősít bennünket abban a meggyőződésünkben, hogy az európai egyházaknak ez az ökumenikus szervezete hű maradt eredeti céljaihoz: a kelet–nyugati közeledés munkálása, a hidegháború szellemének távoltartása, a bizalmatlanság és félelem legyőzése, az együttműködés szellemének erősítése — ezeket munkálta fennállásának 20 esztendeje alatt az EEK. Összintén örülünk annak is, hogy az európai egyházakhoz intézett üzenete foglalkozik a kontinens nehéz problémáival: a leszerelés kérdésével és a fegyverkezési verseny fokozásával fenyegető közép-hatósugarú rakéták ügyével. Örülünk annak is, hogy az EEK nagygyűlése állást foglalt a SALT–II szerződés ratifikálása mellett és a Helsinki Egyezmény megvalósítását minden lehetséges eszközzel támogatja. Szervezeteink testvér-szervezetek, jóllehet függetlenül dolgoznak, de a rendszeres véleménycsere és a kölcsönös tájékoztatás gyakorlata mindkét fél számára gyümölcsöző. Amint ezt az EEK VIII. Nagygyűléséhez intézett üzenetünkben is kifejeztük, felajánljuk együttműködésünket abban a meggyőződésben, hogy ezzel is szolgáljuk az európai keresztyénség közös biztonságátételének az ügyét.

2. A legutóbbi munkabizottsági ülésünk óta eltelt időszak legkiemelkedőbb ökumenikus eseményének az Egyházak Világtanácsa „Hit, Tudomány és Jövendő” Világkonferenciáját tartom (Boston, 1979. július 15–

28). Sajnálatos, hogy eddig nem méltattuk mi sem, és mások sem kellő figyelemre ennek a nagy jelentőségű ökumenikus találkozóknak az eredményeit, amelyekből itt csupán a leszerelési határozatra utalok, amely szintén aláhúzza a SALT—II szerződés fontosságát és a SALT—III tárgyalások mielőbbi megindítását sürgeti. A leszerelési határozat az egyházak ökumenikus közösségének legsürgetőbb feladatát a következőkben látja: „a nyilvánosságot egy atomháború fenyegető veszedelemről felvilágosítani és az emberekben ezt a problémát olyan módon tudatosítani, hogy többé ne engedhessék meg maguknak a belenyugvást azzal az indokolással, hogy: ilyen horderejű problémákkal nem képesek megküzdeni”. Ez a határozat is hangsúlyozza a bizalomépítés fontosságát az emberek közötti és nemzetközi kapcsolatokban, és a militarizmus szellemének, a háborús propagandának való ellenállás erkölcsi kötelességét.

3. A legnagyobb érdeklődéssel kísért eredmények a római katolikus egyházban zajlottak le II. János Pál pápa lengyelországi, irországi és amerikai útjai kapcsán. Az ökumenikus érdeklődés szellemében ezekkel is kell röviden foglalkoznunk. Meg kell állapítanunk, hogy pontifikátusának egy éve alatt az új pápa általános elismerést váltott ki a római katolikus egyház körén túl az egész világközvéleményben. Szavait és tetteit elemző és értékelő megnyilatkozások rámutatnak arra a stílus- és módszerváltozásra, amit az új pápa honosított meg a Vatikánban. Mi is nagy meglepéssel vettük, mint mindenki a békemozgalomban, a SALT—II aláírását köszöntő és méltató megnyilatkozását. Az ENSZ 34. Közgyűlésén október 2-án mondott beszédét, melyben sikrasszült a leszerelés, az emberi jogok, a népek felszabadulása és a palesztin nép jogainak elismerése mellett, szintén örömmel köszöntöttük. Másrészt az is megállapítható, hogy a r. k. egyház, amely lojalitással és hűséggel figyeli főpásztorának minden tevékenységét, már nem ugyanaz az egyház, mint akár 20 évvel ezelőtt volt. A lojalitás és a hűség nem zárja ki a bátor bírálatot és a kérdezést sem, mint pl. a híres r. k. teológus, Hans Küng tette a pápa egyéves működését elemző cikkében (Hans Küng: Jean-Paul Deux, Une Interrogation, Le Monde 1979. okt. 17).

Némelyek azt a kérdést is felvetik, hogy a pápa által bevezetett szembeutó változás nem jelenti-e egy korszak végét és egy új korszak kezdetét a r. k. egyház életében. „A Zsinat utáni időszaknak vége. A Zsinatot már csak néha emlegetik, mint egy már távoli eseményt, aminek kellemetlen következményei voltak. Való igaz, hogy a lengyel pápa uralkodásának első évében a római Kúria viszonylatában sok külsőség szinte lélegzetelállítóan megváltozott, de valóban csak a külsőségek. A végső cél mégis az maradt, hogy minden újra úgy legyen, ahogy régen volt” (Evangelische Information 1979/42).

A protestánsok különösen érzékenyen reagálnak olyan témák felelevenítésére, amelyek az utóbbi két pápa alatt az ökumenikus közeledés jegyében elvesztették korábbi nagy jelentőségüket. A Mária-tisztelet-ről, az egyház merev, hierarchikus rendjéről, a megfellebbezhetetlen ítéletekről van szó. Az is aggodalommal tölt el bennünket, hogy az Egység-Titkárság mintha elveszítette volna korábbi szerepét és jelentőségét. Az ökumenikus érintkezések területén negatív tapasztalatok jelentkeznek. Az egyik, a pápa lengyelországi látogatását értékelő beszámoló, amelyből nem hiányzik a pápa személye iránti elismerés, megjegyzi, hogy Lengyelországban az ateisták és a katolikusok mellett más keresztyének is élnek. „Ezek a keresztyén kisebbségek nagyon is jól emlékeznek egy olyan katolicizmus

korábbi időre, amely, mint uralkodó erő az állam és a nép életében, a vallási kisebbségeket diszkriminálta és elnyomta. Az ő számukra csak a kommunista rezsim, 1945 után, és nem a római katolikus egyház adta meg a vallásszabadságot és az egyenlő jogokat. Ezek nem vágnak vissza az ilyen még el nem felejtett időkre. A számuk ugyan kicsiny, de éppen ezért nagyon fontos, hogy ezeket a kisebbségeket el ne veszítsük szem elől és feltegyék a kérdést: hogyan is áll a nagy számbeli fölényben levő r. k. egyház ökumenikus készségének a dolga? (R. Bieber: Jan-Pawel II — Der Geliebte Sohn Daheim, Materialdienst des Konfessionskundlichen Institutes, Bensheim 1979 Mai-Juni).

A pápa beszédeiben olyan gondolatok is állandóan felmerülnek, amelyek enyhén szólva gondolkodóba ejtenek bennünket. Például amikor Európának a keresztyénység által történő újra-egyesítéséről beszél —, ugyanezek a kifejezések ui. gyakran előfordulnak Franz Josef Straussnál és Habsburg Ottónál. A keresztyén Európáról nem lehet keresztyén módon beszélni a bűnbánat és az önkritika készsége nélkül.

A szocialista országokhoz és általában a szocializmusoz való viszonya a pápának szintén sok kérdést vet fel. E tekintetben nagyon találónak érzem a Spiegel éles nyelvű megjegyzését: „Amit Latin-Amerika küzdő egyháza Woytilla mexikói beszédében az egyház Fejétől olyan szívesen hallott volna mint erkölcsi támogatást a diktatúrák ellen, az a pápának a hazai Lengyelországban jutott eszébe” (1979 június 11).

Latin-Amerikában a pápa vallásosságra, a politikától való tartózkodásra hívott fel, és társadalmi megbékélésre, gondosan kerülve az uralkodó osztályokkal való konfliktusokat.

Ami talán a legzavaróbb a protestánsok szemében, az a pápa személyét körülvevő mértéktelen látványosság és szenzáció. Ez azzal a veszéllyel is jár, hogy az egyháziasság és vallásosság illúzióját kelti ott, ahol csak látványosságról és szenzációéhségről van szó. „Az egyház hirtelen a világ érdeklődésének középpontjába került. Amit nem ért el lelkigondozással, istentisztelettel, azt ezzel a hatalmas spektakulummal elérte. Hogy ebből mi az a spektakulum, aminek semmi köze sincs az egyházhoz vagy a hithez, az evangéliumhoz pedig semmiképpen, az majd később derül ki” (Adalbert Krims: Die Triumphfahrt des Papstes, Kritisches Christentum, Wien, 1979 július).

Végül még egy megjegyzés: megelevenedett az inkvizíció jogutódja, a Szent Officium tevékenysége is. Egyre gyakrabban idézik Rómába titkos tárgyalásokra a neves katolikus teológusokat, s egyre több könyvük kerül indexre. Az elmúlt hetekben Jacques Pobier: „Quand je dis Dieu” c. könyve volt soron, a következő hetekben a híres flamand teológus, Eduard Schillebeeckx következett: Jésus, une tentative du Christologie” c. könyve miatt. Igaza lenne tehát annak a francia katolikus folyóiratnak, amely erősen pesszimista hangot ütve meg kijelenti: „Azt gondolhattuk volna, hogy a II. Vatikáni Zsinat véglegesen elsöpörte az inkvizícióra emlékeztető botrányos módszereket” (Lettre, Paris, 1979 szeptember-október).

Egy éve ül az új pápa Péter székében. Egy év még rövid idő, de már elég ahhoz, hogy az aggodalmak és félelmek megjelenjenek. Híszünk azonban abban, hogy a sok millió r. k. hívő béke- és igazságvágyán keresztül Isten Szentlelke a r. k. egyház fejét is a béke és igazságosság útján vezeti.

Beszédem végén szívből jövő kedves kötelességemnek érzem, hogy egész mozgalmunk, de különösen Munkabizottságunk valamennyi tagja és a KBK vezetősége nevében hálás köszönetet mondjak vendéglá-

tónknak, a Bolgár Ortodox Egyháznak. Bolgár testvéreink kezdetől fogva részt vesznek — alapító tagként — a mozgalom munkájában. Mindig éreztük feltétel nélküli, hűséges segítő készségüket. Az egyház feje, *Maxim pátriárka* öszentsége hosszú ideig Munkabizottságunk szeretett és nagyra becsült tagjaként képviselte a Bolgár Ortodox Egyházat a KBK-ban. Az a tény, hogy a Munkabizottság Bulgária fővárosában tartott ülésén mindig igen fontos elvi és gyakorlati döntéseket hozott, biztos reményt ad arra, hogy ez a mostani alkalommal is így lesz. Imádságunkban kérjük Isten áldását a vendéglátó egyház minden gyülekezetére, lelkipásztorára, az egyház vezetőire, különösen *Maxim pátriárka* öszentsége személyére. Isten mégtartó

kegyelme ajándékozzon meg bennünket még sok ilyen alkalommal, amelyeken népeink békéjét, az egész világ haladását és az igazságosságra és szabadságra vágyódó népmilliók felemelkedését szolgálhatjuk.

Végezetül a Munkabizottság és a vendéglátó egyház számára az apostol szavaival kívánok áldást: „A békességes tőrésnek és vigasztalásnak Istene pedig adja néktek, hogy ugyanazon indulat legyen bennetek egymás iránt Krisztus Jézus szerint: hogy egy szívvel, egy szájjal dicsőítsétek az Istent, a mi Urunk Jézus Krisztusnak Atyját” „Maga pedig a békességnek Ura adjon néktek mindenkor, minden tekintetben békességet. Az Úr legyen mindnyájatokkal!”

Hazai szemle

„Csodálatos tűz van benne...”

Kodolányi János 1899–1969

„Csodálatos tűz van benne, az örökké égő tűz szikrája élteti, s ez a szikra éget és felperzsel és sokszor magával ragad.” — A Nyugat 1932. március 15-én tartott Kodolányi-estjén, *Móricz* Zsigmond ajkáról hangzott el ez a jellemzés Kodolányi Jánosról, aki *Németh László* meghatározása szerint a XX. századi magyar próza — *Móricz* és *Tamási* mellett — talán legkülönb mesterre.

Írásunkkal születésének 80. és halálának 10. évfordulójára emlékezünk.

Egyéniségének deviáns volta keserű gyermekkorának, a családi fészek fájdalmas, meletet soha nem adó emlékének az eredménye. A félrehúzó, néri alkatú apától, a magatehetetlen, ingadozó jellemű anyától sohasem kapott szeretetet, s talán ez az örök elégedetlenség és szeretetlenség predestinálta legjobban írásművészetét.

Egy pusztuló nép és egy széthulló család kaotikus látványa határozza meg kezdő írásait. Olyan író, akinek nincs szüksége fantáziára, mert a megélt, megtapasztalt valóság lüktet a szemei előtt és az ormánsági (s talán az egész magyar) nép apokaliptikus víziója. S Kodolányi hitvitázik, agitál, kritizál és protestál, de nem önmagáért, s nem is a harc örömeért, hanem mert szívében él ez a kicsiny nép, s annak sorsa. Illési dühvel ront neki az akkori világ bálványainak. Írásai prófétai lamentációk, hömpölygő lávafolyamok. Vérbeli prózaíró, súlyos, veretes ígéket mond, szája egyszer átkokra nyílik, másszor vigasztalásra.

Beteges érzékenységu, a sértést sohasem felejtí el, kibékülni nem tud és nem is akar (példa erre *Móricz* Zsigmonddal való összeveszése...), s gyakran megsérti a vele egy táborban küzdöket is. Nincs előtte olyan tekintély, amelyet ne merne megfricskázni. Kérlelhetetlen igazságérzete ellene van minden álszentségnek, álnokságnak, maradiságnak és igazságtalanságnak. Fényképeiről szigorú, szúrós szemek tekintenek ránk. De ez a tekintet egyúttal tiszta és egyenes jellemre utal. Soha nem tud feloldódni. Kemény, rigorózus ember marad élete végéig.

A kor inkább a hajlékonyabb, rugalmasabb, politikussabb személyiségnek kedvez. Kodolányi sohasem ta-

gadja meg magát, kitart eszméi mellett, s az igazság érdekében képes bármelyik irodalmi-ideológiai csoportosulást faképnél hagyni. Ez az elvi kitartás és következetesség tűnhetett sokak szemében gyakori „pálfordulásnak”.

Csikesz Sándor — aki később egyetemi tanárként református fiatalok százait nevelte tisztánlátásra, erkölcsi tisztaságra, az Evangélium és a magyarság szeretetére — csányoszrói „magánegyeteme” a fiatal Kodolányi talán legnagyobb élménye. S később szinte ugyanilyen hatással lesz rá a másik két baranyai lelkész-zeni: *Fülep Lajos* és *Kiss Géza*. A fiatal Kodolányi jellemének alakulásában tehát döntő hatással voltak a református pedagógusok erkölcsi-szemlepolitikai inspirációi. S az írónak ez a kapcsolata a progresszív református gondolkozással csak még inkább elmélyült.

A „hivatalos irodalom”, amelynek *Herczeg* Ferenc volt a reprezentánsa, a rózsaszínű álomvilágban élő „úri” osztályok álromantikus, „keresztény-nemzeti” elvárásait elégitette ki.

Ezt az országvesztő-országemészto nemzedéket elítéli Kodolányi. Gyűlöli a tartalmatlan, álmagyar és álkeresztény gondolkodást, amely megfertözte az ősi, nemese értékeket felmutató és hordozó etnikumot, mint amilyen pl. az Ormánság. (*Vizválasztó, Boldog békeidők.*)

Első írásai a Nyugatban jelennek meg, s később *Móricz szerkesztése* idején is — 1929 után — többször ír a lapba, de a „nyugatos módszer” mégsem tartja ki-elégítőnek, mert neki ez arisztokratikus, „szécsényis” és esztétizáló. *Móricz*ot vallja tanítómesterének, akinek nyugtalan, türelmetlen természete tettekre sarkallja, s ezért a *Móricz* nyomában elinduló „népiek” legradikálisabb irányához csatlakozik. Kapcsolatban áll a munkásmozgalommal, de a harmincas években — hasonlóan *József Attilához* — attól egyre inkább eltávolodik. Mély barátság fűzi *József Attilához* és *Bajcsy-Zsilinszky* Endréhez.

S hogy kikkel vállal még közösséget, arra tanulmányai, visszaemlékezései is jó bizonyítékok. *Móricz*, *Szabó Pál*, *Tamási Áron*, *Szabó Lőrinc*, *Nagy Lajos*,

Veres Péter, Illyés Gyula, Szabó Zoltán, Gelléri A. Endre, Sárközi György egyaránt megtalálható ebben a névsorban. Az 1932-ben megalakult IGE (Írók Gazdasági Egyesülete) egyik vezetőjeként nagy segítséget nyújt a nyomorgó, üldözött, baloldali íróknak.

Kétségtelen, hogy Kodolányi az akkori magyar irodalom és közélet leghaladóbb szárnyához tartozik.

A rendőrség listáján, mint a *Bartha Miklós Társaság* egyik vezetője, Illyéssel és József Attilával együtt, a veszélyes baloldaliak között tartják számon. Aztán a világháborús években, „mikor besúgni érdem volt” s „mikor ki szót emelt, az bújhatott...” a *Pandóra* c. folyóiratban Mussolinin bíráló-gúnyoló cikke jelenik meg.

A következőkben Kodolányi művészetének jellemzését egy-egy fogalmi meghatározással próbáljuk csoportosítani, pontosítani és bemutatni. Az első ilyen jellegzetesség az *érzelmi ambivalencia*.

A családjával és az ormánsági néppel szemben megnyilvánuló kettős, egymásnak élesen ellentmondó érzésvilág már korai írásaiban is kimutatható. Mindegyiket eltéli öntékozló-öngyilkos esztelenségéért, de úgy látszik, hogy nemcsak rosszindulatú, hanem jóindulatú ítélet is van, mert írónké féltő, aggódó szeretetből fakad. Családját, népét akarja felemelni.

Apja nemzedékének egész életfelfogását, szellemi-erkölcsi attitűdjét elutasítja és haraggal szemléli, de egyes írásaiban (*Feketevíz, Szakadékok, Tavaszi fagy, Süllővilág*) mégis felcsillan valamiféle megértő részvét, megbocsátó sajnálkozás' apja, s így minden bizonnyal a vele megszemélyesített középosztály élettragédiája iránt.

Érzelmi ambivalencia mutatkozik meg radikális mesianizmusában. A szocializmustól és a keresztyénségtől is teljes szociális-etikai forradalmat vár, amely azonban nemcsak a társadalmi struktúra, hanem az individuális minőségi-gondolkozásbeli megváltozását is jelentené.

A protestantizmusban is egyfajta szociális-forradalmi töltést lát, s ez lehet a legfőbb oka annak, hogy utóbb felveszi a református vallást. „Fölsimertem, hogy a középkor mély keresztyénsége, izzó társadalmi felelőssége, népeket megtartó s kivirágoztató isteni szabadsága, rettenthetetlen bátorsága, az igazságért való halni tudása, a rabszolgát is emberi nagyságra emelő jézusi demokráciája, a clunyi reformokon, Szent Domonkos, Szent Ferenc kezdeményezéseiben győzedelmeskedők megújulni tudása, hitem szerint, Magyarországon a protestantizmusban folytatódik tovább.”

Összetettebb problematikájú az *En Vagyok* c. regénye, amelyben történeti, önéletrajzi, lélektani elemek egyaránt találhatók. Bár kétségtelen, hogy teológiai-történeti-művészi hitelesség szempontjából világirodalmi szinten is a legelfogadhatóbb *Jézus — (Júdás)* regénnyel állunk szemben. A regénynek más távlatai, problémafelvetései is vannak. Nevezetesen az eszme és az egyes, „az intellektuel és a történelem viszonya” (*Bata Imre*). Az egyén miként igazodhat el a történelem viszonytagjai közepe. Miként igazodhatik el ebben az eszméktől hemzseggő világban az, aki az igazságot keresi. Van-e valamiféle reménye a helyes út megtalálására, a társadalmi-faji megrögzöttségek, a szűk látókörű gondolkodás, a megmerevedett tradíciók, s a demagóg propagandaszólamok által befolyásolt két világháború közötti júdási embertípusnak?

A júdási személyiség leírásában szintén bizonyos kettősség fedezhető fel. Júdás a regény első részében még rokonszenves egyéniség. Számunkra és az író számára is. Megrázó jellemábrázolás: a sánta, gátlásos, félre-

húzódó, gyanakvó, sértődékeny és szeretetre vágyó *Jehuda-Júdás*ban, magára Kodolányira ismerünk rá.

Júdás botlásai, küzdelmes életútja, öngyötrő igazságkeresése az író életútját idézi fel. Ez a regény nem egyszerűen az újszövetségi történet szépirodalmi feldolgozása. Nemcsak leírás, színes történeti krónika, hanem vallomás is az író tragikus élményeiről, útvesztéseiről, vívódásairól. „Egy olyan író vallomása ez, aki másoknál szigorúbb bírása tudott lenni önmagának” — írja Csűrös Miklós. A regény második részében Júdás már ellenszenves alakként áll előttünk. Az író maga is borzadva szemléli főhősét és egyértelműen elutasítja az emberi méltóság ilyen mértékű lealacsonyodását.

Jehuda alakjában a kegyetlenség, a kisszerűség, az értetlenség, az önző s szemellenzős magatartás élet- és igazságellenes, groteszk megnyilvánulásai tűnnek fel előszörban. *Jesuah-Jézus*ban az eszményi embert, önmagának és a mindenkori embernek a történelembe kivetített emberideálját rajzolja meg. S e vélemény mögött valóságos hitelmény áll, tényleges meggyőződés a Megváltóról, Jézus Krisztusról.

Az *En Vagyok* nemcsak lélektani-önéletrajzi vallomás, hanem átélte, bibliai hiten alapuló keresztyén hitvallás is, confessio oris. Sik Sándornak írta a regény-nyel kapcsolatban, 1954-ben: „... hitvallást tettem a nyilvánosság előtt arról, hogy Jézus Krisztus hívei közé tartozom, ügyét a magaménak tartom, s jól-rosszul, ezt az ügyet kívánom szolgálni”.

S végül Kodolányi értelmi ambivalenciájára a *Viszszapillantó tükör* döbbenetes erejű, megrázó József Attila-megemlékezése is jó példával szolgál. Kodolányi 17 éves korától ismerte a költőt, bensőséges kapcsolatban állt vele. „Külsőleg szélsőradikális és könyörtelen forradalmár, belül azonban magányos, árva, beteg gyermek, éjt nappallá téve tudott vitatkozni” — írja róla. Mintha az író önmagát jellemezné. Valóban: az egymás iránti rokonszenvenek minden bizonnyal ez a jellembeli hasonlóság a magyarázata, melynek mindketten tudatában lehettek.

Szimbolizálás és mítoszteremtés: A problémakör meglehetősen bonyolult, hisz a kettő nem mindig együtt jelentkezik Kodolányinál. Úgy fogalmazhatnánk meg, hogy az író nem minden szimbolizálása mítoszteremtés, de szinte minden mítoszteremtése szimbolizálás.

Kezdő írásaiban az élet börtönszerűségét, az ormánsági nép haláltusáját, utolsó életjeleit írja le. Írásainak főhősei — sokszor már a címei is — az ormánsági pusztlus fájdalmas szimbólumai (*Sötétség, Börtön, Szép Zuzska, Bőbék Samu búcsúja* stb.). Mert a délbaranyai magyarság valóban a börtön sötétjében él, rossz ösztöneik, maradiságuk, kapzsiságuk, szellemi elmaradottságuk feneketlen sötétjében.

A *Három pap Kosdy* tiszteletesében — akit valószínűleg, hogy Csikeszről mintázott — rajzolja meg a református lelkész eszményi típusát, aki nem enervált, álomvilágban élő, „poétás”, hanem erőskezű, gyakorlati ember, népvezér és népnevelő. Kodolányi talán ezzel a lelkész-típussal reménylette szeretett népét kivézetten a pusztából: „... a zsidó próféták korholó, fájdalmas, de kiméltelen hangját ütötte meg, a nép nyelvén szólott, nem kevert beszédébe metafizikai elemeket, hanem logikusan kimutatta, hogy mire visz a helytelen életmód” — olvashatjuk Kosdy tiszteletes prédikációjáról. — Akárcsak Móriczot, Kodolányit is érdekelt a református egyház sorsa s minden problémája, mert a jelen s jövő alakításában fontos szerepet tulajdonított a kálvinista szellemiségnek.

A „*müthos*” görög szó jelentése évszázadok során gyakran változott és bővült. *Platón* meghatározása sze-

rint a mítosz istenekről vagy isteni eredetű élőlényekről, s azok tetteiről szól. A mítosz ott veszi kezdetét, ahol az emberi gondolkodás befejeződik. Tehát metafizikai, transzcendens jelentéstartalommal bír. A mítosz tudomány általi újraélesztése *Bachofen* svájci tudós érdeme. Ő látta meg a mítosz színes, naiv, mesélő nyelve mögött a valóság szimbolikus kifejeződését. Mert a mítosz szimbolikus világképe egyúttal a valóság summázata, az ember létértelmezése és történelemfelfogása. Metafizikus anyagában mindig felcsillan valami reális és aktuális, mert a mítosz valójában valós, csak „régmúlt” életet rejt önmagában. Tehát jelképei mögött a valóság rejtőzik, de ez a valóság szinte mindig szimbolikus nyelven fejeződik ki. A mítosznak nincs kora. Átvészelteti a történelem viharait, hogy a múlt nagy szellemi értékeit átmentse a jelen számára. Élményanyaga, létértelmezése, világképe „vallásos”, mert Istent (vagy az isteneket) látja a világ teremtőjének, végső princípiumának, emberlétünk legfőbb meghatározójának.

Nietzsche Zarathustra-parafrázisa, a mítosz voluntarista újjáteremtése az erkölcsi jó, s a keresztyénség erkölcsideálja ellenében. Kodolányinál a mítosz humanista célt szolgál, az erkölcs védelmezője, sőt keresztyéni vetülete van.

Már az 1925-ben megjelent *Szép Zsuzská*-ban sejlik a mítosz színes világa, archaikus birodalma. Bizonyára Csikesz Sándor érdeme ez is, akinek hatására Kodolányi behatóan foglalkozott az őstörténettel, néprajzzal, vallástörténettel. Ezek a stúdiumok keltették fel érdeklődését a mítosz iránt, s ébreszthették rá a mítoszelevenítés nagy írói lehetőségére. *Thomas Mann* után neki is kitárulkozik a mítosz ősi anyagának ezernyi kincse. S Kodolányi ezt a nagy művészi lehetőséget nem hagyja kihasználatlanul.

A harmincas évek felé sorra jelennek meg hatalmas történelmi freskói. Előbb középkori trilógiája (*A vas fia, Julianus barát, Boldog Margit*), majd az *Emese álma* c. trilógia-tervében (*Istenek, Holdvilág völgye*) a szentistváni pogány-keresztyén világot eleveníti fel. Ezekre a regényekre talán nem is a „romantikus mítoszteheremtés” (Bata I.) a legjellemzőbb, hanem a mítosz ősi erejével az útmutatás reménysége. Ezek a regények ellentétben *Gulácsy Irén, Harsányi Zsolt* stb. divatos könyveivel — nem a nemzethalál borzalmas víziója előli menekülés mintái, nem is a jelennek a múltba való vetítéséről van szó, hanem a múltból akarunk valamiféle követendő példát felmutatni a jelen számára. Legfőbb tanulságuk, hogy a közösségpusztító gondolkozásmódot fel kell váltania az ésszerűbb, egészségesebb nemzeti felfogásnak.

Valószínű, hogy Csikesz vagy Kiss Géza szolgáltatott modellt *Julianus* barát alakjának a megformálásához. *Julianus* és *Boldog Margit* a heroikus magyar, a népezér, az eszméiért mártíromságot is vállaló hős örök szimbólumai. *IV. Béla* jellemének, lázas tevékenységének ábrázolásában Kodolányi önmaga céljait, útkereső elképzeléseit, országepítő terveit rajzolja meg. Tehát már ebben a könyvében is, de még inkább a *Sülyedő világ*-ban, saját életének a tényeit emeli szimbólummá, „önnön életének mítoszákat teremti meg” (*Tüskés T.*). Amikor felfedezi *Suomit*, a csend országát, szintén a népe iránti felelősség munkál benne, s ezt a még meg nem fertőzött, tiszta világot képzelete magyarokkal népesíti be.

A 40-es évektől tekintetét még távolabbi horizontokra irányítja. A nemzeti múlt felidézése után, az emberiség múltjához nyúl vissza útmutató példákért. S a mitikus múltban meg is találja azt, amit eszményképül állíthat nemzedéke elé. Múltba tekintésével — akár-

csak *Thomas Mann*, vagy *Mauriac* — is a jelent szolgálja. A mítoszban megtalálja azt a „messiási” ember-típust, amelyik ember az Istenben, s Isten az emberben. Ilyen személyiség szerinte *Gilgames, Mózes, Jézus*, akik az emberiség erkölcsi-szellemi formálódását évszázadokra meghatározták. Ők Kodolányi szimbólumteremtésének fő alakjai.

„A mítoszok az ember paradicsomi állapotának emlékét őrzik...” — írja egy helyütt. Az ember hajdani büntelensége a reménytelenségben vergődő, népéért aggódó, azt felemelni akaró Kodolányi számára az emberi-írói vigasztalás, a lehetőségek forrása életére és művészetére nézve is.

A *Vízöntő*, az özönvíz-mítosz modern irodalmi adaptációja, az „Új ég, új föld”, a *Gilgames*-eposz újraértelmezése. Az apokaliptikus világ kilátástalanságával szembehelyezi az „Új ég, új föld” optimizmusát. Kodolányi mítoszelevenítése és interpretációja nem egyfajta meddő metafizikai, őstörténeti barangolás, hanem a mitikus és a mai kor analógiájának a felismerése, s annak művészi megfogalmazása. A *Vízöntő*-ről írja: „Összevegyítettem őstörténetet, kozmogóniát, metafizikát, vallástörténetet, történetbölcseletet, persziflázst, mesét, költészetet s így tovább...” Ez a látszólagos sokféleség, roppant méretű ismeretgyűjtés mégiscsak egy célt szolgált: az ön- és emberismeret elmélyítését, és a megtaláltnak vélt út jelképes megfogalmazását.

A prehisztorikus időkben járva, számára a „vallás” élménye az, ami leginkább egyetemes, meghatározó emberi érzés. Filozófiai-antropológiai következtetése, hogy az embert igazán Isten-élménye teszi emberré, ez különbözteti meg legpregnansabban az állatvilágtól. Regényeinek vallásfilozófiai területre tolódása nem váratlan. Már fiatal korában is izgatják fantáziáját a vallás kérdései, s Csikesz műhelyében ez az érdeklődés minden bizonnyal kielégülést nyerhetett és tovább fokozódhatott. *Várkonyi Nándor Szíriat oszlopai* c. könyvének kézírata már 1941-ben, az István-kori regény írása közben nagy hatást tett rá, és újra felkeltette érdeklődését a vallás múltja és eszményei iránt. „Most értettem meg igazán a Bibliát, Jézust, sőt *Tolsztojt* is...” — írja *Várkonyinak*.

Posztumusz regénye, az *Én Vagyok* (1950—51-ben írta és csak 1972-ben, halála után három évvel jelent meg) nem a Biblia szövegének a recitálása, hanem a jézusi történet szubjektív-művészi felfogása, amelynek azonban nagyon komoly teológiai-tudományos megalapozottsága is van.

A keresztyén életigazságok, s a jézusi eszme felfedezése nem egy hirtelen, s megalapozatlan hangulatváltozás vagy érzelmi kitörés, hanem egy hosszan tartó folyamat eredménye. A *Sülyedő Világ*-ból tudjuk, hogy lázasan kereste a választ az emberi lét leggyötrőbb kérdéseire, a „honnan-hová”, miért élünk, ki az ember és „ki ez az Ember” kérdéseire, amelyekre az egzakt tudományoktól választ nem várhatott.

„Lázás keresgélésében az élet értelme után — írja — eljutottam az Evangéliumhoz. Végre is meg kell egyszer vizsgálnom, vajon mit jelent Jézus tanítása, egyénisége, meg kell vizsgálnom a kétszer esztendő problémát, melyre vastagon ráakódott a frázisok, közhelyekké vált megállapítások, nem mindig tiszteletreméltó rajongások, érdekek hegyé nőtt rétege. Nézzünk szembe egyszerű, naiv, gyakran homályos szavaival, helyezkedjünk abba a keleti világba, keressük az ősi megérzéseket, igazságok magvát, lássuk mit kell elfogadnunk örök érvényű törvénynek. Talán kezembe kaparinthatnám így a biztos fonalat életem labirintusában. Az Evangéliumot olvasom hát minden este késő éjszakáig, a gyenge mécsvilág fényénél... De

szinte titokban teszem. Mintha szégyelném magam, vagy mintha félténem a remegő, finom érzéseket, amelyeket ébreszt bennem... Hosszú leveleket írok Bertának, kifejttem, hogy a kétezer éves Jézus köti le minden érdeklődésemet, s hogy csodálatos felfedezéseket tettem...” — Csikesznek e téren is sokat köszönhet: „Csikesz ismertette meg velem az Evangéliumot olyan alaposan, ahogy azt senkitől meg nem ismerhettem volna.” S *Ignác Rózsának* éppen a *Confessio*-ban közzétett levelezése alapján bepillantunk az *En Vagyok* keletkezésének körülményeibe is. Az *Ignác Rózsához* íródott Kodolányi levelekből — 1950–51-ben íródtak — villantunk fel néhány érdekes részletet:

„Belemerültem Jézus és az akkori idők tanulmányozásába, valóságos lázban égek, a napokban már álmomban is a Holt-tenger partján jártam, él bennem a táj. a növényzet, érzem már a forróságot és az éjszakai hideget, látom az embereket. Ha erőm és az Úristen kegyelme engedi, olyan művet írok, ami mellett elbújhat a *Vízöntő* a még jobb folytatással együtt.”

„Mióta Júdást megírtam, még csüggedtebb és reménytelenebb vágyok. Mert látom, hogy mindez kozmikus méretű, s az egész emberiség sorsához tartozó jelenség, valójában szétbomló mítoszok hullái között élünk, s az új mítosz még nem született meg. És azt is látom, hogy az új mítosz megteremtéséhez mi nem vagyunk elég erősek.” S ahogyan *Ignác Rózsa* utal rá a levelekhez fűzött megjegyzéseiben, Kodolányi azt is tudhatta, hogy Jézus Isten-volta ábrázolhatatlan, s az emiatt való öngyötrése csak akkor nyugodott meg, amikor a krisztusi valósággal nem mint író, hanem mint bűnös ember találkozott.

Kodolányi — (Jehuda-Júdás) életének legfelemelőbb pillanata az, amikor találkozik a galileai prófétával, aki új és örök életet, kegyelmes megváltást hirdet az elveszettek számára. „Talán, ha a csodálatos nabi magához fogadna, ha mellette járhatnék a földön, megtisztulnék attól is, ami a születésem előtt bemocskolt. Ő talán meg tudná mutatni az utat, amelyen járnom kell, hogy a halált ne ismerjem többé, hanem csak az életet. Mindent el fogok követni, hogy megtaláljam, megismerjem őt, a tanítványa lehessenek”. (Jehuda monológja 183. o.)

A mítosz olyan dolgokra is ráirányítja a figyelmet, amelyek az ember lelkiismeretének, „vallásos” mivoltának a szférájába tartoznak: Isten és ember viszonya, bűn és bűnhődés, Isten megbocsátó szeretetének Jézus Krisztusban való megnyilvánulása, s annak emberi szinten történő megtapasztalása. S a mítosznak a kommunikatív, kollektív jellegénél fogva, ezek a problémák az emberi közösség szintjén is felvetődnek és megoldásra várnak. „Az evangéliumot keresem minden nép, minden fajta, minden kultúra és minden ember legmélyén” — írja *Sík Sándornak* 1954. áprilisában. Ezért az *En Vagyok*-ban se a pesszimizmus az utolsó szó, az individuális és kollektív végzet megálmodásában is Isten eleve elrendelését, megváltó akaratát igazolja: „Júdás is az ő gyermeke volt, amit tett, tennie kellett, s végezetül nem a gonosz pusztította el magát benne, hanem a megtért, a világosságba került ember mondott ítéletet önmaga felett. Júdásom utolsó pillanata a megvilágosodásé, a vakító fényé, halála pedig önkéntes belépés abba a magasabb világba, ahová

egész életében erőtllenül törekedett. Mennél magasabbra emelkedett Jézus az isteni öntudat lépcsőin, annál mélyebbre ereszkedett Júdás a sötétség felé vezető úton, s íme a végén magasság és mélység találkozott, s mind a ketten egyesültek az Atya ujjongó felismerésében, az ő ölében”.

Kodolányi és a mi elképzelésünk sok helyen szétválnak! Nemcsak azért, mert Kodolányi később a gnoszticizmus, s az absztrakt teológiai következtetések lapvidékére tévedt, hanem azért, mert mi hiszünk abban, hogy a júdási modell nem általánosítható, a végpusztulás, a júdási tett elkerülhető.

S végül: Kodolányi ószövetségi mítoszteremtése is jelképes. Az *égő csipkebokor* a zsidó nemzet születésének eposza. Az ószövetségi nép küzdelmének, nemzeté alakulásának ilyen megdöbbentő erejű, isteni ihletettséggű ábrázolására kevés példa van még a világirodalomban is. A zsidó nép szenvedéséből azt a következtetést vonja le, hogy a szenvedés megtisztítja, feloldozza a közösséget a bűnből, s megújítja annak hitét, új elhatározásokra, tettekre serkenti azt. Mózes személyisége is jelkép. A kivételes akaratú, a magasabb szinten gondolkodó, népével mélységesen együttérző vezető, átvezetheti népét a pusztulás földjén.

Kodolányi életműve — minden jogos kritikai megjegyzés ellenére — a magyar irodalom monumentális része, s amelynek a világirodalomban is csak *Thomas Mann* művészete a méltó párja. A Kodolányi-oeuvre sokszínűségének, ezerarcúságának nem a rendszertelenség, hanem az emberi-művészi igényesség, illetve következetesség, az állandó útkeresés, és a példamutató vágya az igazi okozója. Társadalmi írásai, önéletrajzi, történeti regénytípusa, mitikus-lélektani-antropológiai regényei egy olyan író tanúságtételei, aki előtt az egész emberiség, népe s önmaga megjobbításának reménysége lebegett.

Ez a reménység teremti meg művészetének szintézisét. A keresztyén reménység egyetemessége, ideológiai határokon való felülemelkedése e szintézisnek az alapja. S ennek a gazdag és nemes művészetnek ez ad végső, meghatározó arculatot, s ez ragyogtatja fel azt igazi szépségében.

Azt hiszem, hogy egyetérthetünk *Bata Imre* szavaival: „Magunkat becsüljük...”, ha életművéről lefújjuk a sivatag homokját. Ha nem tennénk is, lefújja majd az idő szele”.

Szabó György

JEGYZETEK

Szabó Ferenc: Kodolányi Jézus-regénye. Párpeszéd a hitről. Róma, 1975. — *Ignác Rózsa*: Levélrészletek az „En vagyok” keletkezéséről. *Confessio*, 1977/1. — *Tűskés Tibor*: Kodolányi János. *Magvető* 1974; Kodolányi En vagyok c. regénye. *Vigilia*, 1973. júl. sz. — *Móricz Zsigmond*: Megnyitó beszéd Kodolányi szerzői estjén. *Tanulmányok I. Szépirodalmi*, 1978. — *Bata Imre*: Kodolányi Jézus-regénye. *Tiszatáj*, 1972. okt. sz. Kodolányi Jánosról. *Képek és vonulatok c. kötetben. Magvető*, 1973. — *Vecserős Imre*: *Thomas Mann és a mítosz*. *Theol. Szemle* VIII. 1965. 11–12. — *Kodolányi János és Sík Sándor* levelezéséből. *Vigilia*, 1977. okt. sz. — *Németh László*: Kodolányi János novellái. *Két nemzedék c. kötetben. Magvető és Szépirodalmi* 1970. — *J. J. Bachofen*: *A mítosz és az ősi társadalom*. *Gondolat*, 1978. — *Csűrös Miklós*: Kodolányi János: En vagyok (utószó a regényhez). *Magvető*, 1972. — *Szabó György*: *A Jézus-regény problematikája*. *Ref. Egyház*, 1978. 12. sz.

Bergman

Luther hozzávágta a tintatartót, amikor az ördög fölremlt előtte — Ingmar Bergman életművének elemzések emlékeztet erre *A svéd film lelke* című tanulmányában Magyar Bálint. Sok mindentől függ, hogy valaki így válaszol-e a kísértésre, vagy másképp (a Biblia szerint Jézus a pusztában vitatkozott is az ördöggel), s a tanulmány szerzője úgy látja: lélekelemzéssel veszi föl a küzdelmet Bergman az ördöggel. Kétségtelen, hogy kivált korai műveiben Bergman sokat viaskodik ördögökkel, bár — s ezt is figyelembe veszi Magyar Bálint — a birkózás gyakran Istennel folyik, s néha éppen azért, mert történelmünk folyamán nem mindig lehet tisztán látni, mi a jó és mi a rossz, mi Isten és mi ördög; az ördög gyakran Isten-mezben mutatkozik, a rossz jónak álcázza magát. Bergman erre már fiatalon rádöbbenhetett, s ha később nyitott szemmel és nyílt lélekkel élt, egyre gyakrabban nézett szembe így az emberrel és önmagával is.

Mostanában újra sok szó esik Bergmanról; filmjei közül újabbakat is játszottak a mozikban s régebbieket újítottak föl, a televízió pedig bemutatta a *Jelenetek egy házasságból* eredetijét (hiszen néhány éve a hazai mozikban is vetítették a rövidített változatot). Az a Bergman, aki korábban elég szűk közönségre hatott csupán, s műveire rendszerint megbotránkozás felett, az iránta kifejezett rokonszenv könnyen keveredett sznobizmus látszatába, ez a Bergman most hatalmas sikert aratott. Nem meglepő persze, a *Jelenetek* hatása más országokban is hasonló volt, az érdeklődés vetekedett — mondhatni a futballközvetítések vagy a krimik iránti érdeklődéssel.

Bár kemény visszautasításban is része van a *Jeleneteknek*. Elemző-e csakugyan, kérdezik, vagy megelégszik olyan felszíni jelenségekkel, amelyek közhelyszámba vehetők? Ami ezt illeti, neves filmek esetében elég gyakori, hogy a cselekmény, a szóban kifejezhető tartalom nem túlságosan magas színvonalúnak mutatkozik, olykor bizony közhely, már-már giccs. Főlősléges talán példákat sorolni erre, akár Bergman életművéből is, és nemcsak azért, mert akár a világirodalom számos remekműve hasonló kétely alá eshetne, ha afféle tartalmi kivonaton mérnénk az értékét. Kiderül ilyenkor, újra meg újra, hogy műalkotás értéke legalább felerészben nemcsak azon áll, hogy mit mond, hanem azon, hogyan mondja. Ami a „tartalmat” illeti, az lehet egyszerű, hétköznapi, közhelyszerű is, talán épp akkor, ha mindennapos tapasztalatról van szó. Elemző lehet a feldolgozás akkor is, ha gondolati utakat jár be, de akkor is, ha érzelmi skálát játszik végig; ez utóbbi esetben még könnyebb a félreértés, még nehezebb megállni egyértelműen a közhelyszerűség, a giccsközelség gyanújával szemben.

Azért is, mert a mű valójában egy kicsit mindig befejezetlen: pontosabban a műnek elidegeníthetetlen része az, ahogyan a befogadóban folytatódik. S ez bizony kiszolgáltatott a befogadónak: tudásának, ismereteinek, megszokásának, pillanatnyi hangoltságának.

A remekművek megküzdnek ezekkel a nehézségekkel, gátakkal, de ha más nem, az mindig következik ebből, hogy a remekmű is többféleképpen érzékelhető, értelmezhető.

Bergman meg kiváltképp, mert el-elrövedező, jelképes eszközökkel szívesen élő módszere amúgy is próbára teheti nézőjét, értelmezőjét. S próbára teszi Bergman személyes alkata, történelmi meghatározottsága. A svéd élet jó ismerői elmondhatják, mennyire a svéd lélek, a svéd valóság tükröződik Bergmanban és műveiben; mi viszont az európaiat, az egyetemes emberit vesszük észre benne. Néha mégis megcsóváljuk a fejünket: látszik, hogy svéd, gondoljunk például egy-egy háborús jelképére vagy arra a szemünkben steril élethelyzetre, amelyben hősei élnek. Egyszer-másszor — mint például annak idején a *Csendben* — az „átmene-ti” helyzet elfogadhatóvá teszi, hogy a hősöknek semmi más dolguk nincs, mint magukkal, problémáikkal törődni, hiszen úton vannak, út közben állnak meg, torpannak meg egy idegen városban (s ennek szerepe is van a mondanivaló tekintetében). Máskor viszont hiányzik a mindennapos emberi környezet. Épp a *Jeleneteknek* róttá föl nemrég egy kitűnő magyar költő, hogy alighanem másképp éreznének és gondolkodnának a szereplők, ha nem élnének efféle biztonságos körülmények között. Mások pedig olyasmit hiányolnak, hogy a gyerekeket, magyarán a családi életet a film csupán emlegeti, de sosem látni, hogy ezen a téren is történik valami.

Igaz-e, ha magyarázatul és védelműl azt mondjuk, hogy talán a *művészi kiélezés* módszere Bergmannál az, hogy hőseit és témáját megszabadítja minden mellékes körülménytől? Már az is vitatható, mi mellékes, mi nem. A svéd jólétben elképzelhető, hogy a mindennapi munka (bármilyen legyen is) nem okoz különösebb gondot, noha a *Jelenetekben*, ha utalásszerűen is, esik szó a munka problémáiról (az asszony maga is válóperes ügyvéd, a maga gondját máséban nézi, igaz, csak egyszer; a pszichológus férfi pedig munkatársi kapcsolataiban, művészi álmaiban érzékeli azt, hogy az életnek e terén is akad mérlegelnie). Kétségtelen, a művészettörténet számos példát ad rá, hogy lelki vívódások tiszta elvonatkoztatásának egyik lehetősége, ha bizonyos körülményektől, mindennapos mozzanatoktól mentesen vizsgálhatók. Klasszikusok ezért is vonatkoztatatták el történeteiket istenek és királyok körébe.

Igaz az is, hogy Bergman nem mindig teremt ilyen elvonatkoztatott körülményeket. Trilógiájának első két részében (*Tükör által homályosan, Úrvacsora*) éppen a szellemi munka körülményei között vizsgálódik, s ha jelképesen is, de ugyanezt teszi a *Ritusban*, sőt, a Filmmúzeumban nemrég fölújított *Personában* is. Itt mindjárt meg kell említeni, hogy e film címe nem a latin szó megszokott értelmében áll, jóllehet szó van itt a személyiségről is. Persona ezúttal álarcot, maszkot, álcát jelent, s azért is, mert az egyik szereplő a kettő közül színésznő, olyasvalaki tehát, akinek élete

munkája, hogy mások alárcát öltse magára, mások életét élje. Talán éppen ebbe roppan bele, talán épp az a vívódása, hogy nem találja önmagát (s ha így van, annál elképzelhetőbb, mert Bergman vezértémája valójában az ember kapcsolatteremtésének lehetősége vagy lehetetlensége, 'kapcsolata Istennel, más emberrel, saját magával, mintegy a lelkiismeretével). Hasonló és mégis más az életmódja az ápolónőnek; ő nem alakítja más szerepét, az ő szerepe az, hogy másokat szolgáljon. (E kulturális krónika szerzője bevallja, megkísérelte őt a gondolat, vajon a *Persona* két szereplője nem az ember kétféle arculatát jelzi-e? Mindnyájan kétarcúak vagyunk, mindannyian kétarcúan élünk, egyfelől mutatkozunk, másfelől dolgozunk, egyfelől kapunk, másfelől szolgálunk. Ha talán nem alaptalan is a *Personából* efféle következtetésekre is jutni, mégsem korlátozható erre a film gondolatvilága.)

Föl kell figyelni mindenképpen arra, mekkora jelentősége van Bergmannál a csöndnek. Itt, a *Personában*, a színész nő válságának megnyilvánulása az, hogy elnémul. Nem némul meg, csak elhallgat, egyetlenegyszer szólal meg csupán: a félsz szólaltatja meg egy pillanatnyi életveszélyben. Hallgatása alighanem azt is jelenti: nincs mit mondania. Szólnak hozzá — nincs mit válaszolnia. Kérdezik — semmitmondó feleletet adhatnak csak. Amit érez, ami izgatja, zavarja, bizonytalanná teszi, azt nem tudja, talán nem is akarja szavakba foglalni. Az *Élektrában* hallgatott el; talán még azért is tehetette, mert ha a klasszikusok szava oly nehezen tör utat az emberekhez, mire számíthat az egyszerű ember szava? Ha az *Élektra* nem érthető, nem hatol szívig, megérthető-e az ember? Dadogó szava szívig juthat-e?

Szerencsére nem ismerjük közelebbről Bergmant, így nem kell zavartatnunk magukat személyes megnyilvánulásaitól, a közvetlen hatástól. Művészek megnyilatkozásai amúgy is több kételyt kelthetnek az emberben: lám, Bergman is el-elmondta, helyteleníti, ha műveit így-úgy értelmezik, magyarázzák. Miért rossz ez? Először is: a kibocsátott, a maga útjára engedett mű ott már önálló életet él, vagy magamagáért beszél, vagy nem. Másodszor is, még a nem remekművek is, hát még a remekművek!, teljessé épp műélvezőjünkben válnak. S mert a műélvező élete, gondvilága más, mint a művészé, meglehet másképp értelmez, többet is kihall belőle, vagy többet belehall, mint amit a művész — nem: beleírt, behelyezett, hanem: — maga észrevesz benne. Ha úgy tetszik, éppen ez az ihletettség, ez a tehetség megnyilvánulása. Érdekességként idézzük itt most *Platón* művét *Devescseri* Gábor fordításában, a *Sokrates védőbeszédét*, azt a részletet, amikor elmondja Szókratész, fölkereste a költőket, hogy „tettenérhesem magam, mennyivel tudatlanabb vagyok náluk. Elővettem tehát azokat a költeményeket, amelyekre, úgy láttam, a legtöbb gondot fordították és apróra kikérdeztem őket, hogyan értették, amit mondtak, hogy egyszersmind tanuljak is tőlük valamit. Szégyellem megmondani néktek, férfiak, az igazat; de mégis ki kell mondanom. Ügyszólván mindenki, aki jelen volt, náluk okosabban tudott hozzászólni ahhoz, amit ők maguk szereztek. Egyszóval megtudtam a költőkről is, hogy nem bölcsesség folytán költik, amit költenek, hanem valami természeti adottságnál fogva, bizonyos ihletettségben”.

Életrajzírói fősorakoztathatják, miféle élmények ihlették Bergman műveit és műveinek részleteit, ismerői fölfedhetik, miben mi tükröződik, mégis azt gondolom, nem elsősorban tapasztalat alapján költi Bergman, amit költ, hanem valami adottságnál fogva, bizonyos ihletettségben. Így talál rá korunk és kortárs-

emberiségünk egyik alapkérdésére, fő gondjára, a csöndre. Helyesebben a hallgatásra, az elnémulásra és elnémultságra, a közlés hiányosságára vagy éppenséggel lehetetlenségére, arra, hogy egymás felé nyújtott kezünk (szavunk) mennyiszor siklik ki a végtelenbe, mintha a világűrbe szökne, s az ember mennyiszor, milyen gyakran él süket csöndben.

Gyakran szólunk a csöndről nosztalgiaiával; lármás világban élünk, s egy-egy kirándulás, erdei séta fedeztetni föl velünk az áldott csöndet, amelyben a levél rezdülése, a madár dala is meghallik. Bergman nem erről a csöndről beszél (az a szó, amely filmjének címeként magyarul így hangzik: *Csend*, voltaképp inkább *hallgatásnak* fordítható, amint például más országokban így is fordították a *Tystnaden* szót), nem erről az áldott csöndről, hanem a bántóról, a síri és süket csöndről, a vágyott szó hiányáról, a megértés és a kapcsolatteremtés hiányáról.

Érdemes lenne szót ejteni az áldott csöndről is, hiszen a ma emberének ez is nagyon hiányzik. De a ma embere nem szívesen van csöndben; a ma embere, ha éppen nem tesz semmit, akkor unatkozik. Termékeny csönd ma már-már ismeretlen fogalom. Efféle csöndtől a legtöbb ember menekül. Bekapcsol valamit és kikapcsolódik, háttér rádiózik vagy tévét néz, akár a monoszópot is, s nemcsak azért nem dalol, mert elfelejt lassan énekelni, hanem mert *az éneklést nem tekinti többé beszélgetésnek önmagával*. Messze vezetne, nem is bocsátkozunk bele, csak épp említsük meg, hogy száz vagy kétszáz esztendővel ezelőtt egy a mainál sokkal tudatlanabb parasztember, magányosan művelve földjét, gondolataiban mennyivel gazdagabb lehetett, s ez kifejeződött például szellemes szavában is.

A ma emberét nem termékeny, hanem másféle csönd veszi körül, az üresség csöndje. A tartalomlanságé. Az, hogy nincsen mondanivalója, nincs másoknak és nincs önmagának sem. Vagy talán volna, csak épp azt nem szívesen hallaná? Meglehet. Bergman mindenestre — akár tapasztalatból, akár bizonyos ihletettségben, a kettő között mégsem olyan nagy a különbség, mert a tapasztalat is lehet az ihletettség eszköze — fölnevez a csöndre, föl arra, hogy mennyi szó és igyekezet marad válasz nélkül (mint a *Persona* ápolónőjének szava és cselekvése, vagy a *Suttogások*, *sikolyokban*, a *Csendben*, legutóbb az *Őszi szonátában* is), fölnevez arra, hogy ez már a hatványozott magány, amikor az ember nemcsak másoktól, hanem *saját magától is egyedül marad*. Számos műalkotás alkalmazott jelképként sértő, romboló hangot — így Heinrich *Böll* regénye s a belőle készült film is, *A bádogdob* —, Bergman most az ellenkezőjére hívja fel a figyelmet, hogy *a csönd is rombolhat*, ölhet, mert mintha légszomjat okozna, ürességbe zárna.

Sokféle csönd van: más *Rubljové*, más a welszi bárdoké, más a *Persona* színésznőjének némasága, a *Suttogások* záróképe csöndje, más az *Őszi szonáta* szereplői közötti értetlenségé. Hallgathat az ember azért is, mert teli van érzésekkel, teli gondolatokkal, hallgathat, mert várja idejét a megszólalásnak. Hallgathat, mert mondanivalója van, s a csöndje beszédesebb a szónál. De néma csönd övezheti az embert azért is, mert a semmiből nem támad semmi sem, mert üres, mert tartalmatlan. Bármilyen élete lett légyen is Bergmannak, filmjeiben azért ad helyt a csöndnek, fájó, sebző csöndnek, hogy ily módon szólaljon meg nyugtalan lelkiismerete. S mert visszhangot vár másoktól. Tőlünk.

Zay László

A lelkigondozó Bullinger

Endre Zsindely: *Bullinger als Seelsorger. In: Bullinger — Tagung 1975. Vorträge, gehalten aus Anlass von Heinrich Bullingers 400. Todestag. Im Auftrag des Instituts für Schweizerische Reformationsgeschichte herausgegeben von Ulrich Gäbler und Endre Zsindely. Zürich, 1977. 21—33. lap.*

Bullinger Henrik halálának 400. évfordulóján, 1975. szeptember 30-án és október 1-én mintegy 80 reformációtörténész gyűlt össze Zürichben a világ minden tájáról, hogy felmérje a zürichi reformátor hatását a svájci és az európai reformációra. Tizenkét előadás hangzott el az ünnepségen. Ezek kerültek ki a sajtó alól az előttünk fekvő kötetben. Más kutatóknak ugyanerre az alkalomra készített tanulmányai pusztán nyomtatásban jelentek meg a 2 kötetes Bullinger-Emlékkönyvben. Zsindely Endre Bullingerről mint lelkigondozóról készített tanulmánya a felolvasott és megvitatott előadások közé tartozott. Rajta kívül még két magyar professzor, Juhász István és Tókécs István kolozsvári professzorok olvasták fel tanulmányaikat, Juhász István a II. Helvét Hitvallás útjáról Erdélyben, Tókécs István pedig Bullingerről, a gyakorlati teológia művelőjéről (99—112. és 113—125. lap). Ez alkalommal csupán Zsindely Endre tanulmányának ismertetésére szorítkozunk.

A lelkigondozás a legkomplexebb tevékenységek egyike. Zsindely Endre, aki az egyik kulcsszerepet tölti be Bullinger műveinek kiadásában és ismeri a reformátor levelezését, e nagy anyag birtokában igen sikerült képet rajzolt a zürichi reformátorról mint lelkigondozóról. Elmondhatjuk, hogy a Bullingerről már eddig megalkotott képünket egyfelől megszilárdította, másfelől új vonásokkal is gazdagította.

Bullinger nem szentelt külön tankönyvet, elméletet és rendszeres eligazítást a lelkigondozásnak, életrajzírói mégis joggal nevezték kora legkiválóbb lelkigondozói egyikének. Már levelezésének a pusztán mennyisége is erre utal, hiszen nagyobb mint Lutheré, Zwinglié és Kálviné együttvéve, pedig az említettek is sokszor és szívesen válaszoltak a hozzájuk levélben intézett lelkigondozói jellegű problémákra. Zsindely Endre elsősorban a hatalmas levelezést dolgozta fel ilyen szempontból, de tekintetbe vette a másik két forrást, a Bullinger irodalmi műveiben fellelhető utalásokat és a kortársak idevonatkozó feljegyzéseit is.

Bullinger irodalmi művei közül a „*Summa christenlicher Religion*” (1566) foglalkozik részletesebben a lelkigondozással mint annak a pásztornak a tennivalójával, aki Istennek a nyáját legelteti és védelmezi. Az a feladata, foglalja össze tanításait Bullinger, hogy „taníts, intsen, fenyítsen, bátorítson és vigasztaljon”. Tehát a személyiség felegyenesítéséről van szó, arról, hogy az újra ráébredjen a krisztusi szilárd fundamen-

tumra. Ugyanígy adja elénk a lelkigondozói beszélgetés, vagy levél teendőit a II. Helvét Hitvallás 18. fejezete is. Egy másik művében Bullinger a *betegek* lelkigondozásához adott 14 fejezetben részletes eligazítást (Bericht der Kranken, 1535).

Tartalmilag a következő két alap gondolat fordul elő a legsűrűbben azokban a levelekben, amelyekben a zürichi reformátor a sebzett lelkeket gyógyította: a) rámutatás az egész emberi szituáció, a történelmi helyzet zavarosságára, az élet rövidségére, de másfelől b) a keresztyén embernek arra a nagy lehetőségére, hogy ebben a szituációban, miközben hűséggel teljesíti földi kötelezettségeit, mindenekelőtt Istenre és Isten ítéletére lehet tekintettel. Az, hogy bajok közt élünk, természetes, de az, hogy nem vagyunk magunkra hagyva, a hit ajándéka. Mindez persze akkor érthető, ha konkrét helyzetre alkalmazva találkozunk Bullingerrel, a lelkigondozóval. Legyen szabad tehát ideiktatni néhány ilyen konkrét helyzetet.

Bullinger barátja, Peter Simler elvesztette forrón szeretett hitvestársát. Bullinger így vigasztalta: „Kedves nőd ahhoz ment el most, akihez mindig is vágyakozott, és aki a mi reményiségünk is. Ne mondd tehát, hogy elvesztetted, hanem, hogy előre ment. Jól tudod, milyen fájdalmas kór gyötörte hosszú idő óta. Ezt meg gondolván hálásnak kell lennünk Istennek a szabadításért. Ő boldog már, mert annak az arcát látja, aki minden mindenkiben. Örvendj tehát megváltott voltának és üdvösségének! Imádkozz, hogy a hit ugyanolyan tisztaságában járj nyomában! Nincsen itt maradandó városunk. A napok oly gonoszak, hogy bizony boldognak mondható mindenki, akit szent és kegyes halál ragad ki azokból a bajokból, amelyekkel ezt a világot az igazságos Isten még sújtani kénytelen” (26. lap).

Ismeretes Bullingernek az a hosszabb válasza, amelyet a magyar reformáció néhány munkásának küldött 1551-ben. Arra az őket szorongató kérdésre válaszolt, hogy szabad-e együtt lakni a hitetlenekkel? Szabad-e megmaradni a török megszállta területen? A reformátor válaszában lényege az, hogy Isten nem azért adta Magyarországot a török kezébe, mintha Mohamed vallása tiszta és igaz lenne, hanem mert bűneink miatt ostort érdemeltünk. A török nem tehet egyebet a magyarokkal, mint amit Isten megenged neki. Volt már eset rá, hogy Isten az asszíroknak, a babiloniaiaknak, a médeknek és a perzsáknak engedte meg, hogy a választott nép ostorává legyenek. Szabad tehát megmaradni és élni a törökök közt, szokásaiktól és hitüktől azonban tartózkodni és óvakodni kell (29—30 lap).

Zsindely arra is rámutat, hogy Bullingernél a lelkigondozást mindig kiegészítette a diakónia. Nagyszabású, európai méretű akciókat szervezett a nyomorúságba jutott hittestvérek felkarolására. De elsősorban saját otthonát nyitotta meg a bajba jutottak előtt, vagy a bölcs tanácsaira szorulóknak. Éppen Zsindely írásából tudjuk, hogy ezek között több magyar volt, mint gondoltuk.

Örvendetes, hogy a mi nemzedékünkben sok magyar egyháztörténész — református, evangélikus és római katolikus — tölt be számottevő szerepet a nemzetközi reformációtörténeti kutatásban. Könyveiket, tanulmányait német, francia és angol kiadványokban olvashatjuk. Az Európa-szerte ismert, jónevű kutatók közé tartozik Zsindely Endre is. A megérdemelt megbecsülés alapja az, hogy szilárd teológiai alapon áll, és hogy igen széles forrásanyagból fegyelmezett logikával vonja le következtetéseit a jó lényegérzékkel kiválasztott problémákhoz.

Bucsay Mihály

A felszabadítás teológiája

Rosemary Ruether: *Liberation Theology*

— Human Hope Confronts Christian History and American Power — Paulis Press, New York, 1972. 194.

A könyv szerzője korunk legégetőbb és legjelentősebb problémájának az emberiség — elsősorban az elnyomottak — szabadságtörekvését látja, és az erre megtalált helyes megoldásban látja a világ jövőjének titkát. Az író személye biztosíték a téma mélyreható vizsgálatához. Teológiai, történelmi, társadalomtudományi és lélektani műveltsége szembeötlő mondanivalójából. Nehány évig történelmi teológiát tanított a Howard Egyetemen, és társkiadója a „Christianity and Crisis”-nek. Mint nő belülről ismeri a nők harcát az egyenjogúságért, a néger egyetemen megismerhette a feketék életét és céljait, nagybátyja révén a zsidóság sajátos helyzetébe nyerhetett betekintést. Alapos ismerője a fejlődő országok vagy kolonialista törekvések alatt élő népek nehézségeinek, és érezhetően rajta tartja kezét az amerikai és külföldi politikai, társadalmi és gazdasági mozgalmak ütőerén is. Könyve, nagyjából már előbb, folyóiratokban megjelent tanulmányok összefoglalása és kiegészítése. Ez magyarázza bizonyos alapozó gondolatok ismétlődését az egyes fejezeteken belül és ez utóbbiak lazább kapcsolatát. A probléma felmérését és a megoldás felé való kitekintést a következő 12 fejezetben tárja elő.

1. A felszabadulás teológiájának alapjai

A keresztyénség hatására kialakult kultúra, sajnálatosan, emberek elnyomásához is vezetett. Ehhez a keresztyénség annyiban járult hozzá, hogy elhagyta sajátos prófétai formáját, és „konstantinusi” formát vett fel, azonosulva az akkori hatalom szempontjaival. A szerző azt kutatja, minek kell történni, milyen változásnak kell végbemenni az egyházban és a teológiában ahhoz, hogy az ismét visszanyerje eredeti prófétai arculatát. Ehhez a törekvéshez biztató jel az, hogy a teológia kezdi újraértelmezni magát és feladatát, és nem csupán leíró vagy történelmi visszatekintő munkát végez, hanem a jelenben adott emberi élet és annak „transcendens horizontja” — vagyis amilyennek lennie kell, ami felé tartania kell — közötti összefüggést, és ez utóbbihoz való utat is komolyan kutatja. Ez az emberi létet a „való”-ból a „kellő” felé transformáló transcendens horizont foglalkoztatja az emberi társadalmat és felelős gondolkodóit, és kezdi foglalkoztatni a maga sajátos szempontjaival a teológiát is.

A keresztyénség azonban sajnálatosan olyan örökségeket hordoz a zsidó apokaliptikából és a görög gnoszticizmusból, amelyek akadályok a „liberation theology” kialakulásában és gyakorlati megvalósulásában. Ille-

nek pl. az „egyén és a közösség” és a „természet és a kegyelem” közötti hamisan értelmezett dualizmusok. A Biblia eredeti, prófétai felfogása a bűnről (mind az Ószövetségben, mind az Újszövetségben) az volt, hogy a saját szívünk eltorzulásánál kezdődik, de megnyilatkozása közösségi, sőt kozmikus. Később fellépett a bűnnek olyan individuális felfogása, mely erről a társadalmi-kozmoszi dimenzióról nem akart tudni. Pedig a bűn ebben a szélesebb körben is olyan elnyomást és elidegenedést munkál, amely társadalmi és kozmoszi „antikreációt” hoz létre. Ez pedig szabadulás után kiált. Feladatunk nem az, hogy kimeneküljünk e helyzetből, hanem hogy a megoldását munkáljuk. Másfelől az a gondolat, hogy a szabadulás kegyelemből van, a későbbiekben elvezetett ahhoz a tévedéshez, mintha ez a kegyelem nem akarna tudni az eredeti teremtésről. Pedig a kegyelem a teremtési rendet akarja visszaállítani az emberben, a közösségben és a világban is. (A gnoszticizmus eredetileg rossznak tekintette a teremtést.)

A szektás judaista apokaliptika is érezteti hatását. A prófétai szó eredetileg az elnyomottakat is bűnbánatra hívta, és szabadulást ígért nekik. A judaista apokaliptika megfeledezett erről, és egyoldalú merevséggel húzta meg a vonalat a választott nép és az elnyomók között. Ez az út még a Liberation Theology számára is kísértés, az elnyomottakat csak szenteknek, az elnyomókat csak gonoszoknak látja. Pedig az elnyomottak liberalizációs küldetése mélyebb ennél. Nem elég csupán „megfordítani” a helyzetet, hanem önmagukat is meg kell szabadítaniuk saját belső, hamis komplexumaiktól (frustrációs hatások stb.) és az elnyomó számára is szabadságot kell hozniuk. Humanizálni kell őket, mert aki dehumanizálja a másikat, dehumanizálja önmagát is. Ennek a küldetésnek ilyen betöltésében közvetítő és segítő szerepe lehetne a saját osztályától eltávolodott és az elnyomottakkal rokonszenvező „elidegenült intelligenciának” is, de ez rendszerint nem történik meg, mivel vagy nem elég gyökeres a szakításuk a múlttal, vagy paternalista tónusú az elnyomottak felé fordulásuk, amit azok így nem igényelnek, és önmaguk igazi megtalálására nézve nem is hasznos.

Látunk tehát, hogy az elnyomás forrása az emberiség életében korán megjelenő hamis dualizmusban van. Ez a mentalitás a keresztyénségben, sőt a tudományos gondolkodásban is tovább élt a test-lélek, a szubjektum—objektum hamis szembeállításával. És ennek vetületeként jött létre a szociális elnyomás, a föld lenézése, majd kizsákmányolása, a fekete—fehér megkülönböztetés, az antiszemitizmus, sőt ennek legősibb formája, a férfi—nő alárendeltségi viszonya és a közöttük levő értékkülönbség feltételezése is.

2. Keresztyén kezdetek (próbálkozások) és ellenkultúra

Goodman szerint alapvető kulturális, civilizációs krízisben élünk. Ilyen időkben mindenfelé kritikával fordul az emberiség. Korunkban is így történik nemcsak a vallás, hanem a tudományos és technikai racionalizmus felé is. Ilyenkor keresi az emberiség a dolgok értelmét és jelentését, fellép az elidegenülés, s kontra-kultúra keletkezik. A történelemben ez különböző mozgalmakban fejeződik ki. Számunkra ez azért is fontos, mert a keresztyénség is hasonló történelmi korszakban lépett a színre. Abban az időben ezt az elidegenülést, annak problémáival, két kontrakultúra, ill. mozgalom fejezte ki: a zsidó apokaliptika és a görög gnoszticizmus. A megszülető keresztyénség összefügg velük, legalábbis annyiban, hogy megadta a választ azokra a problémákra, amelyeket azok felvetettek. A két mozgalom között a fő különbség az, hogy a gnoszticizmus térbeli képzeteket használ — „fent”, „lent” —,

az apokaliptika pedig időbelit — „most”, „eljövendő időben” — elidegenülése, kritikája és a jövő, a megoldás transzcendens kifejezésére. A gnoszticizmus ezért misztikus, az apokaliptika agitatív. Az őskeresztység mélyen belegyökerezett ezekben a kontrakultúrákba, minden ellentéte ellenére is, ezért forradalmi is, misztikus is. Mind a Megváltó iránti vágy, mind a Megváltó-köztünk gondolata megvolt benne. De túl is ment az elidegenülés állapotán, és egy nagy kulturális szintézist hozott létre, amelyben felszívta magába az előző kultúra használható elemeit is. Így jött létre az egyház konstantinuszi képlete, melynek „győzelem jellegéhez” azonban azóta erős kételyek tapadtak.

Lássuk a kulturális krízis és elidegenülés mai jeleit. Mindenfelé erős protestálást találunk az uralkodó társadalom militarizmusa, racizmusa és természetszennyezése ellen. A kultúra meggyengül nemcsak superstruktúrájában, hanem gyökereiben és alapvető előfeltételezéseiben is. A tudomány „tárgyasító tudatmitosza”, mely a személyt is vizsgálati tárggyá formálja, elvesztéi hitelét. Helyette fellép a miszticizmus és a personalizmus törekvése. (Ez a folyamat Amerikában a 60-as évek polgárjogi mozgalmával kezdődött.) E keresésben kiderült, hogy a kontrakultúra drog és sex vonala (misztika és személyesség érdekében) hamis út volt, és valami belső új lelkiültre van szükség, mely az embert az elidegenedéstől és kizsákmányolástól elvezeti a közösséghez, mind a kozmikus realitásokkal, mind felebarátjával. Új életstílust, új közösséget kell tehát kialakítani. Ezt a keresést vallásosnak is nevezhetjük „abban végzi prófétikus küldetését, az élet valóságában maradni kapcsolatát létének végső fundamentumaival, transzcendens gyökereivel. Teológiailag Istennel való kapcsolat megújításáról van itt szó, noha nem a hagyományos vallásos formákban, hanem egyelőre az önmagával, felebarátjával és a teremtett valósággal való kapcsolat keresésében nyilatkozik meg. Ebben a törekvésben nem is segít az olyan vallás, amely a status quo-t szentesíti, sem az olyan, amely elválasztja a való életet a transzcendenstől, a szent területétől. De ez ellent is mond mind a Szentlélek munkájának, mind Jézus célkitűzéseinek. Az egyház jelenthet segítséget, amely végzi prófétikus küldetését, az élet valóságában maradván bizonyosságot tud tenni, ha kell, kritikusan is, kövendő eszményekről. Mert általában autentikus prófétikus kontrakultúra akkor jön létre, ha protestálunk az ellen, ami lett az ember, annak nevében, aminek lennie kellene. Ez a törekvés hatalmas erőfeszítéseket végez, hogy az uralkodó rendszert jobbra változtassa az emberi szeretet teljesebb érvényesülése irányában, de az életre keltő újjal sem azonosodik annyira, hogy ne sarkallna szüntelenül „még tovább”, még teljesebb közösségre az Igazzal, Jóval és Széppel.

De kifejlődhet-e és megerősödhet-e ilyen kontrakultúra, ha ezen az úton még a történelmi egyházak is kudarcot vallottak? Nincsen más választásunk! Fejletlen ugyan még ez a mozgalom, de utolsó reményiségünk adott történelmi helyzetben, ahol a katonai és környezeti apokaliptikus megsemmisülés fenyeget bennünket. A kontrakultúrának olyan erőre kell kapnia, hogy szembe tudjon állni ezzel a mélység felé vonzó lokomotívval, és megvalósítsa a szeretetkapcsolatot a másik emberrel, az anyafölddel és azzal a mennyei Atyával, aki mindent áldássá tud tenni.

3. A megszűnő vallásos kultúra és a kibontakozó emberi közösség

Korunkban a vallásos keretek gyengülőben vannak, és újjászületésükhöz kevés az erejük. Kiderült, hogy a történelem folyamán létrejött szervezet és az igazi ke-

resztység között mély szakadék tátong. Nem szabad azonban a tradicionális formák fölött siránkozni, hanem az igazi tartalmat kell megragadni, mert arra akár az aktív szolgáló életformájában, akár a kontempláció gyakorlásában — úgy tűnik — még nagyon is szükség van.

Történelmi vizsgálódásunkban azt látjuk, hogy a legelső időkben a keresztény közösség vállalása személyes döntés, újjászületés és odaszentesítés útján, valami „új” közösséghez csatlakozást jelentett a régivel szemben. Később ez megváltozott, és a keresztység jelentette a status quo-t. Ekkor az előbbi tiltakozó szerepet a szerzetesség próbálta betölteni (ti. a „beilleszkedés” ellen). De hamarosan ez a mozgalom is elváltozott, és kockázatmentes intézménnyé lett.

Úgy tűnik, manapság ismét kezdik felfedezni az eschatológikus etika és közösség értelmét. Prófétikus közösséggé lesz a keresztység, amely az uralkodó társadalom és egy eljövendő új világ közötti transzcendens határon él. Hitben vállalt személyes odaszánással, prófétai küldetésben, a szolgálat útját járják. A régi gyülekezeti élet inkább institucionált önmegőrzés volt, mint szabad prófétai szolgálat. Ehhez járul a kontempláció gyakorlása, az élet transzcendens alapjaival való kapcsolat, de úgy, hogy az ne elvonja őket a humánus élettől, hanem serkentsen a szolgálatra. Ez az életszemlélet nem kapcsolódik már a cölibátushoz, sőt a családi élet több pszichikus bázist nyújt a burzsoá technológikus társadalom dehumanizáló formái elleni tiltakozásra. De ez a meggyőződés nem is ölt mindig vallásos formát, mert a szolgálat és a kontempláció — úgy tűnik — egyszerűen hozzátartozik a teljes emberi élet megéléséhez a közösségben.

4. Vajon eschatológikus-e a cölibátus? A keresztény radikalizmus elfojtása

Az az etika, amely a nyugati keresztységben a szolgálat és a cölibátus összekapcsolását hirdette, eltűnőben van. Próbálják ugyan még ma is védeni azzal, hogy ez némelyek „különleges ajándéka”, vagy hogy „Isten országa építésére” alkalmasabb állapot, de leginkább azzal, hogy a cölibátus „eschatológikus” jellegű. De hát megkérdőjelezhető, hogy a Szentlélek ajándékaival ellent akar-e mondani a teremtés rendjének, vagy inkább azt akarja rendbehozni? Másfelől a házasság nélküli papoknak is alig van több idejük a szolgálatra, mivel nekik is szükségük van pihenésre és emberi, baráti kapcsolatokra is.

Ami az eschatológikus vonást illeti, az ebben a formában félreértésen alapul. Az Ószövetség a családi életet tartotta természetesen a papok számára is. Ezt követte az Újszövetség tanítása is. Az intertestamentális kor messianizmsa apokaliptikus jellegű lett, és ezt erősen befolyásolta a perzsa és görög dualizmus. De a judaizmusban még ez sem produkált cölibátust. Csak olyan tanítás keletkezett, hogy a krízis idején, amikor a „harcosnak” képzelt Messiás megérkezik, el kell hagyni a családot, ki kell menni a pusztába (gerillaharc), prófétikusan kockáztatni kell, fel kell adni az ügyért ezeket a földi kapcsolatokat.

A keresztény egyház, a Bibliával ellentétben, néhány egyházatya nyomán ezt értette félre, és a negyedik századtól kezdve lassan institucionálta a cölibátust. Holott az „eschatológikus” vonásból a prófétai mentalitást, az ügyért kockázatot vállalni kész mentalitást kellett volna megérteni. Ez a prófétai kockázatvállalás pedig ma sokkal inkább megélhető egy családi életben belül, mint egy institucionált cölibátus védő keretei között. Isten országa etikája tehát csak a teremtés rendjével összhangban lehetséges. Ezt a normál életet színezi a pró-

fétikus magatartás a társadalom dehuman elemeivel szemben, de ez „kairos”-hoz kötött, ilyen értelemben „karizmatikus”, és a Lélek ajándéka.

5. Zsidóság és keresztyénség: egy elhanyagolt dialógus

Fontos, alapvető vonások kapcsolják össze a két valást. Úgy tekinthetők, mint közös forrásból két ágra szakadó folyó. Azonfelül a IV. században mindkettő átment bizonyos kristályosodási folyamaton. A keresztyénség számára a dogmaalkotás ideje és a monasztikus forma, valamint a konstantinuszi irány kifejlődése, a zsidóság számára pedig a Talmud keletkezésének ideje volt ez.

De éppen ekkor és ettől kezdve, e fejlődésben jelentkeztek élesen a különbségek is. A keresztyénség hierarchikus és kultikus lett, míg a judaizmus — sorsával összefüggésben is — decentralizált, nem kultikus és demokratikus maradt. A keresztyénség befogadta az aszketikus irányt, a rabbinikus judaizmus viszont otthon- és családközpontú maradt. Számukra az erény gyakorlása a közösség társadalmi, gazdasági és politikai kereibe ágyazódott be. Az emberiség és nem az anyagi élet volt a lelkiesség etikai normája. A keresztyénség által befogadott dualizmus — test és lélek, szent és szekuláris, egyház és világ, evilág és a következő között — idegen a zsidó gondolkodásnak. Teológiai gondolkodásban is, a keresztyénség inkább tanokat fejlesztett a görög filozófia nyelvén, a rabbi az életvezetés elveit fejlesztették ki inkább egyszerűbb, sokszor folklorisztikus formában. Igaz, a judaizmus ethnocentrikus is, és erősen hangsúlyozza a közösségi szolidaritást, de a gettó mégis a keresztyénség hozta létre számukra. A keresztyénség impériumi vallás lett, s ekközben a szeretet türelmetlenségévé változott, nem tudott ellenállni a birodalomban honos gnosztikus lelkületnek, és a „közösség” gondolata elhalványult tanításában, az egyén és közösség elhidegültek egymástól. A rabbi közben azt tanították, hogy a kedvesség több, mint a jó cselekedet, mert az utóbbi csak szükségéget tölt be, de az előbbiben a személyét adja az ember a másiknak.

Nagy szükség lett volna a párbeszédre. De a keresztyénség előítéletei miatt, a „lelki fölény” gátlása miatt nem tudott tanulni a másik ág értékeiből. Pedig komoly szükség volna erre a Messiás gondolatának újraértelmezésében is. A VI. században ugyan voltak találkozások, de megszakadtak, mivel a zsidóság részéről csak gyengébb képviselőket engedtek szóhoz jutni, és általában erőszakos megkeresztelésekbe torkollottak ezek az akciók. Újrakezdés ezen a vonalon csak az előítéletek félretételével lehetséges.

6. Keresztyén antiszemitizmus és a cionizmus dilemmája

A keresztyén teológia általában negatívan értékelt a zsidókat (betű embere, test szerinti Izrael stb.). Ebből a keresztyén társadalomban kifejlődött az elszigeteltségük, a gettó. A XIX. században kikerült a társadalom a keresztyénség irányítása alól, és a zsidók is bekerülhettek annak vérkeringésébe. De ez vallásuk hátrahagyásával is járt. Szekuláris zsidókként, szekuláris keresztyének között egy néppen élhettek.

Az antiszemitizmus azonban hamarosan átment a társadalomba is. Mindenütt gyanakodva és előítélettel tekintettek rájuk, keleten is, nyugaton is. Ez hozta létre a sajátos „zsidó szomorúságot”, amely végül a cionizmusba torkollott, vagyis a saját haza biztosításnak törekvésébe, ahol úgy bizonyíthatja magát és képességeit a zsidó ember, hogy közben egyidejűleg nem kell

megtagadnia is önmagát. Tragikus ironia, hogy a zsidó „liberation-mozgalom” közben a palesztinai liberation-mozgalom ellentétévé lett.

Mi volna a megoldás? Waskow szerint egy „non-Marxist Communitarian Socialism”, amely összekapcsolja a radikális társadalmi változást a zsidó prófétizmussal. Így az universalizmus és a nemzeti túlélés, a vallás és az élet, az egyén és a közösség stb. együtt maradhatna, nem lépne fel dualizmus. Közben önmagukat is fel kellene szabadítani a száműzöttség félelméből, és a két nemzetiségű közösségi államot nyitott szívvel létrehozni. Ebben a helyzetben a keresztyénségnek és a zsidóságnak elég nehéz megtalálni a párbeszéd lehetőségét. A zsidóság az eljövendő Messiás váradalmában éi továbbra is, a keresztyénség pedig beteljesedett messianizmusról beszél. De hát a keresztyénség is beszél a Messiás még eljövendő szabadításáról is, és ezen a paralell vonalon lehetséges volna az együttműködés.

7. A női egyenjogúság kérdése az egyházban

A nők elnyomottsága kétségtelenül az elnyomás legősibb formája az emberi történelemben. A primitív földműves társadalomban még szóhoz jut valamennyire, de a vadásztársadalomban már nem. Itt szigorú elkülönítés van a két nem között. Hays ennek nyomát és folytatását látja a modern társadalomban a katonaság, a szerzetesrendek és a klubok életében. Ezeknek a nézeteknek a kialakulása kapcsolatban volt a vallások tanításával is. Még a magasabbrendűekbe is átment ebből valami (zsidóság, keresztyénség).

Azt lehetne várni, hogy a „klasszikus civilizáció” idején, amikor az értelem szerepe fölényre jutott a fizikai erő jelentőségének, a nők szellemi egyenrangúsága éreztette a hatását. Sajnos, a velük kapcsolatos „tabuk” ebbe a korszakba is átjöttek, és nemcsak gyengébb testűeknek, de alacsonyabb rendű lényeknek is tartották őket. A klasszikus civilizáció megalkotta a már említett test—lélek dualizmust, és ezt a képletet átvitte a nő—férfi viszonylatra is, a férfit a lélek és értelem, a nőt pedig a test megszemélyesítőjének tartva. Ez a felfogás a platonizmus révén átment a keresztyénségbe is. A keleti teológia a kétneműséget egyenesen a bűn eredményének látta. A nyugati ugyan nem ezen a véleményen volt, de a nőt ez is „relatív lénynek” tartja, akinek csak a férfihez való kapcsolatában van jelentősége. A nőt tehát csak vagy a bűnös, vagy a természeti rend kategóriáiban látták. Feltámadásuknál férfiakká változnak majd — némely ókori teológus szerint —, s megváltásuk így formálja őket „magasabb minőségre”. A szexuális kapcsolatot is depersonalizált módon szemlélték, amelyben egyetlen cél a gyermek, és nem a személyes szeretetkapocs kifejezése. A nőt szinte „gyermekgyárnak” tekintették. Furcsa módon a keresztyénség történelmi kifejlődése alatt a nők azt a jogot is elveszítették, amit a római kor jogalkotása idején nyertek. Az egyházi atyák számára a keresztyén életben a házasságnak volt a legkisebb értéke. Krisztus óta a feltámadás rendje érkezett el — mondták —, ahol a házasság megengedett, de nem szükségszerű. A szüzességet magasalták, mely által a nők, Éva két büntetésé — a fájdalommal szülés és a férfi uralma alá vetettség — alól mentesülhetnek. Csak férfi viselhetett papi hivatal, mert egyedül ő viselte az istenképűséget, amely az isteni igét tükrözhetette. A negyedik században ugyan kifejlődött egy „lelki nő” ideál, amit az egyház és a Krisztus kapcsolatának kifejezésére is használtak, és amely végül is Mária-kultuszba torkollott, de ez ténylegesen nem vitte előre a valóságos nők emberi felszabadulását.

A keresztyénség a neoplatonizmusból és a judaista apokaliptikából örökölte azt a hajlamot, hogy dualista módon elidegenítse a lelket a testtől, a szubjektív ént az objektív világtól, a férfit a nőtől. Ez az antitezis oly erős, hogy még a modern, technológiai világ gondolkodását is erősen befolyásolja. Itt is elkülönül a férfiak élete és munkája a női munka világtól. Jelen helyzetben a nők nem lehetnek egyformán a hivatás és a család is. Csak úgy lehetnének azok, ha radikálisan átfömlálnék a munkának, családnak és a társadalmi kapcsolatoknak a világát. Ez nehezen mozdul előre. A felvilágosodás óta sokféle szabadságmozgalom volt (paraszttoké, munkásoké, feketéké stb.), de a nők nem akart elérkezni. E mozgalom elnyomása mindig reakciós politikai és kulturális irányokhoz kapcsolódott. *Strindberg*, *Nitzsche* és *Freud* tudományosan is igyekeztek kodifikálni a nők iránti ellenszenvet. Ugyanígy a náciizmus is mindent megtett — egyebek mellett — ennek a szabadságmozgalomnak az elnyomására is.

Történelmileg, ennek a helytelen álláspontnak a pszichológiája a keresztyénségen, a judaizmuson és a klasszikus kultúrákon keresztül visszafelé, a civilizáció építésének egészen a gyökeréig hatol le. Nagy a veszélye annak, hogy korunkban a gép is szolgálatába hajtja az embert. Főlébe kerekedik, és szempontja fontosabb lesz az emberénél. De minden elnyomó—elnyomott képletnek, még ennek is, ősforrása a nő elnyomása a társadalomban a férfiak által. Az ősidők nagy pogány vallásai — de kezdetben a keresztyénség is — igyekeztek együtt tartani a népet és a természetet, a férfit és a nőt. Az ezredforduló körül, a népvándorlás mozgásában azonban privát üggyé lettek a vallások, és ennek hatására elveszett a közösségnek és a természetnek a kapcsolata is. Az ekológia mai szószólói a keresztyén tanításban látják a természet lenézésének és kizsákmányolásának gyökerét, de ez nem így van, mivel az általános emberi fejlődés a korai törzsi társadalom felbomlása óta erre irányította az emberi energia pszichoszociális folyóját. Ez a fejlődés jutott kifejezésre az „ego transzcendentális autonómiaja” révén, amely a létet véges jellege miatt lenézte. Ez a transzcendens tudatosság hozta létre az elvont tudomány forradalmát, mely aztán a természeti és társadalmi világot uralma alá kerítette.

Ezzel az elvont tudománnyal és forradalmával akarja a Harmadik Világ is sokszor utolérni a Nyugatot, azzal a céllal, hogy az elnyomott népek és osztályok is részesüljenek a vágyott javakban, s nem veszik észre, hogy ezekkel a módszerekkel ők is az elnyomás elvének útjára lépnek. A női felszabadításban is mellékút az, ha az értéktelennek minősített női vonások elhagyásával és az értékesnek ítélt férfi vonások megszerzésével akarunk megoldást találni. Átfogóbb megoldásra kell törekednünk. El kell vetnünk az uralom és alávetettség megrögzött társadalmi mintáját, el kell jutnunk mind az elnyomottak, mind az elnyomók felszabadítására, és létre kell hoznunk egy új, általános közösségi társadalmi etikát (cooperative social order), kezdve a férfi—nő kapcsolatánál, folytatva a szülők — gyermek kapcsolatával, majd az emberiség társadalmi-gazdasági-politikai kapcsolatával és végezve az emberiség és a természet harmóniájával. Ehhez a post-technológiai kor vallásának a világot átfömláló Jahve hit mellé a természetet megújító Ba'al hitet is kapcsolni kell, hogy a megváltás ne a testtől és a földtől való elmenekülés legyen, hanem azzal való kibékülés és annak humanizálása. Így lesz a „kert” helyesen művelve... — a szerző szerint.

A Black Powernek az a célja, hogy olyan kultúrát fejlesszen ki, amelyben a fekete ember a maga sajátos élményvilágában találja meg lelke számára az „elidegenedés” feloldódását. A Fekete Teológiának pedig azt kell kutatnia, hogy ennek a kultúrának milyen lehetőségei és korlátai vannak teológiai szempontból. Ez a teológiai vizsgálódás a következő témákban érvényesíthető: a) A faji szemlélet elleni küzdelem esetében. A szabadság fekete teológiájának érzékenynek kell lennie arra, hogy ez a küzdelem „hiteles lázadás” legyen, vagyis az igazi rendért és emberiségért való harc legyen, egy dehumanizáló rendetlenség ellen. b) A hatalom helyes szemléletében. A hatalom isteni eredetű, s csak ha elidegenedik isteni igazításától, válik agresszív, egyébként kreatív alkotóerő. c) A társadalom radikális megújításával kapcsolatban. Olyan megnyilatkozás felhangzott, amely minden fehéret rossznak és minden feketét jónak nyilvánít. Martin Luther King szerint azonban Amerikának az ígért földjévé kell lenni mind a fehérek, mind a feketék számára. Ez a szabadság és megbékélés együttes és hiteles útja.

Az ilyen teológia „praxisával” kapcsolatban megállapítja a szerző, hogy bár ez nem könnyű, de ezen az úton kell eljutni meg nem álló „fejlődéssel” mind fehéreknek, mind feketéknek az egymás megértéséig. A fehérek számára ez azt jelenti, hogy ki kell lépniük a fehér ember magasabbrendűségének mítoszából. Át kell menniük ezen a „halálélményen”. De le kell mondani a paternalizmusról is, amely felülről irányítva akarja bevonni a feketéket a kultúra javaiba. Sokszor az ilyen indulat miatt nem tudják befogadni maguk közé a feketéket, a radikális és rokonszenvező fehér ifjúságot vagy értelmiséget sem. Csak két segítséggel szolgálhatnak: segítők, de nem beavatkozó szakemberekkel és azzal, ha a maguk fehér világában és az uralkodó társadalmi rendben képviselik a fekete ügy előmenetelét. Így kerülnek el a paternalisztikus és a sycophantikus (talpnyaló) kísértést, emberként elfogadván a feketéket eredményeikkel és hibáikkal és a saját helyükön munkálkodva jó ügyük győzelmén. De nehéz fejlődést jelent ez a fekete ember számára is. Sokan közülük alkalmazkodás révén eljutottak a kultúrjává megszerzéséig. Most mégis az ő gyermekeik lázadnak legjobban, mert felébredt bennük a fekete ember lelkének sajátos igénye is. Megalázónak tartják az alkalmazkodást. Büszkéek és dühöseek, de ezzel elzárják a lehetőséget is a fehér emberrel való közösségre, a közeledésre. Ez már „black racism”. Hogy ebből lesz-e megértés és egyenlőség-tudat, persze mégis elsősorban attól függ, hogy a fehér ember hajlandó lesz-e levenni lábát a fekete ember hátáról, és őt egyenlő partnernek elfogadni.

10. Szocializmus és radikális egyházi hagyomány

1826-ban Robert Owen, az utópisztikus szocializmus úttörője, megvásárolta a *Rappite* keresztyén pietista „Harmóniaközösség” birtokát, hogy ott az „Új-Harmónia” nevű szocialista közösséget felépítse. Ez az aktus szinte szimbóluma a radikális keresztyén tradíciók és az utópista szocialista elképzelések kapcsolatának. Owen ugyan vallásellenesnek tartotta magát, de sok volt benne az angol millenisták gondolkodásából. A hivatalos egyházat mindenesetre elvetette, mint az uralkodó osztály búvóhelyét, és nem az ember megromlását tartotta a fő hibának, hanem a társadalomét. Véleménye szerint a jövő megújult társadalmát kell építeni, mégpedig azonnal és a meglévő társadalmi-gazdasági-politikai keretek között. Békés úton igyekezett átfömlálni a társadalmat. Ezzel eltért a marxi felfogástól, mely először forradalommal a régi rend letörését, majd

az új társadalom kialakítását tartja feladatának. De ehhez érettnak kell lenni az anyagi és történelmi feltételeknek is. Szükséges továbbá a párt vezető szerepe és a kommunizmus megvalósulásáig az állam és a proletárdiktatúra tevékenysége. Owen ezzel szemben spiritualista és voluntarista volt, aki szerint a jövő osztály nélküli társadalmának építésével csak a békés, spontán erőfeszítés illik össze. Minden kis közösségnek autonómiát adott, és tartott a technológia dehumanizáló hatásától, és idealista volt a falusi élettel kapcsolatban. A szerző naivnak és primitívnek tartja ezt a felfogást, de a mindenkori utópisztikus balszél értékét abban látja, hogy szüntelenül feleleveníti kritikusan az osztály nélküli társadalom „ősi vízióját”.

Amerikában jelenleg az „Új Bal” iránya is úgy igyekszik munkálni a szocializmus megvalósulását és a meglevő társadalom megváltozását, hogy benne maradjon, és azon belül igyekszik elérni a politikai hierarchizmus megszűnését, a fajok és nemek hátrányos megkülönböztetésének eltörlését és az ökológiai rend megvalósulását. Ebben a vonatkozásban emlékeztet az egyház társadalmi szolgálatára is, amely benne maradt az adott közösség életében, de tagjai szolgálata által mindig valami jobbat munkál, mert ilyen a prófétikus közösség küldetése.

11. A baloldali fehérék dilemmája az anyaországban

Az anyaországok „fehér-bal” csoportjának az a nehéz dilemmája, hogy elidegenedik ugyan a fennálló társadalmi rendtől, mégis gyakran úgy azonosul annak politikájával, hogy ez megbénítja cselekvőképességét. Így történt az algériai forradalom idejében Franciaországban, és ilyen értelemben tehetetlen az amerikai baloldal is.

A Harmadik Világ népei a világ javainak, forrásainak és technikai fejlődésének egyenlősítését szeretnék elérni, de nyugati vezetés és befolyás nélkül. Ezért a kommunizmushoz fordulnak, mivel az bizonyult leghatékonyabb útnak ehhez a célhoz. Az amerikai intervenciók a „békebíró” szerepének látszatával igyekeznek ezt megakadályozni. Az amerikai baloldalnak itt kettős szerepe lehetne. Egyrészt leleplezni ezt a „békebíró-mítoszt”, és adott lehetőségei között befolyásolni a hadi befektetések szálalékosságát, másrészt politikailag befolyásolni a tömegeket, és felvilágosítani arról, hogy nem fegyverrel és vajjal tud igazán segíteni az anyaországi radikális mozgalom a Harmadik Világnak, hanem ha úgy befolyásolják kormányukat, hogy annak szorítása szűnjön meg a felszabadulni vágyó nép torkán, és ők kimunkálhassák a maguk sajátos fejlődési vonalát.

A baloldalnak lényegében két csoportosulása van, de ezek nem mindig értik meg egymást és a saját szerepüket sem. A liberálisok nyitottak ugyan a fejlődés irányában, de féltik a fennálló rendszerben megszerzett pozíciójukat. A radikálisoknak nincs szavazatuk a hatalmi rendszerben, gyökeres változást akarnak, és gyakran komoly néptömegekre gyakorolnak hatást. Ez forradalmi megmozdulásokra vezethet. Néha azonban megvan a lehetősége — mint most Amerikában —, hogy a radikálisok tárgyalások útján próbálják befolyásolni a hatalmon levőket. Ilyenkor komoly jelentősége lenne egy megbízható, megértő liberális közvetítésnek. De a liberálisokat a „karosszék-forradalmiság” kísérti, a radikálisokat pedig az elhamarkodott akciók beindítása, amely leggyakrabban csak a fasiszta jobboldal malmára hajtja a vizet, és a tárgyalásokta is befagyasztja. A megoldás a „radikális-liberális” pártok létrejöttében és munkájában volna.

A változásoknak ebben a világban a teológus számára mindenestre nem közömbös, hogy ezek mögött a mozgalmak mögött mindig érzik a történelem és a transzcendens vízió összefüggését. Az új teremtetés utáni vágy és törekvés. Ilyen transzcendens horizont nélkül nincs életerő az új lehetőségeket megvalósítani. S itt komoly szolgálati lehetősége van az egyháznak is.

12. Latin-Amerika felszabadítás teológiája és egy kozmikus emberiség születése

A felszabadulás teológiája ma globális kontextusban áll, az egyetemes emberiséget érinti, de minden népet a maga sajátos szituációjában. Latin-Amerika is ilyen speciális hely a forradalmi és felszabadulási teológia kifejlődésére és megvalósulására. Ott is bebizonyosodott, hogy bár a keresztyénség a konstantinusi szövetésben összekapcsolódott az imperialista ideológiával — és ezt a görög-római kultúrkörön túl mindig érezték is a népek —, mégis ott maradt benne a messiási reménység magja, amely a történelem folyamán nemegyszer megrázta a fennálló rendet. A dél-amerikai népek felszabadulási törekvésében is hat ez a kovász. Meglepően érzik ez a szabadságmozgalomnak — a brazil Paulo Freire által megfogalmazott — jelszaván: „concientizacão”, amelynek az a kifejtése, hogy: „meg kell tanulni felismerni a társadalmi, politikai és gazdasági ellentmondásokat, és akciót indítani az elnyomó valóság elemei ellen”. A léleknek kell felébredni, amely az embert új emberré teszi, és képes lesz a felismerésre. Ilyen módon a keresztyén „új Ádám” és a marxista forradalom „új embere” közel jön egymáshoz, és a keresztyén hit forradalmi jellege találkozik egy mai forradalmi mozgalom hajtóerejével.

A kolumbiai Golconda Mozgalom papjai — akik a forradalom mellé álltak — nem a priori tételekből indulnak ki, hanem a nép közé mennek, és ott ismerik fel, mit kell tenni a szabadságért. Az evangélicizációt, mely eddig a belenyugvás eszköze volt, a társadalomért felelősséget érző hit, lelkiület ébresztésére használják, a liturgia, amely eddig elvont a világtól, most belevon az igazság és szeretet társadalmának építésébe. A fegyveres harcot is vállalták, a „kisebb rossz” elve alapján — a forradalom fegyvere kisebb rossz, mint az erőszaké, amit megszüntetni akarnak. VI. Pál pápa dekrétuma, amely az erőszakot nem keresztyén módszernek bélyegezte, nem vette észre, hogy ez elsősorban a fennálló hatalomra vonatkozhatna. Camara brazil püspök Martin Luther Kinget követve közvetítő álláspontot foglal el, és a békés eszközök mellett áll, de kérdés, hogy az uralkodó osztály nyújt-e erre lehetőséget?

13. Keresztyénség és forradalom

Arend van Leeuwen szerint a forradalmi küzdelem e világban az emberi történelem krisztológikus misztériumával függ össze. A keresztyénségből mindig kibújt a sok mindennel összekevert, de végül is győztes héber messianizmus forradalmi dinamizmusa. Ez mindig jó értelemben vett „lázadást” szított a gonosz ellen. Ennek nyoma a pápaság-császárság küzdelme, a reformáció és a különféle forradalmak. Ennek a tiltakozásnak a megnyilatkozása az egész világra kiterjedő szekularizáció is. Lassan ennek a forradalmi kultúrának az egységében szemlélhetjük az emberiséget, bár ezt minden nép a maga sajátos módján éli át. A kommunizmus és a szocializmus lett a folyamatnak az ideológiája, mert ezek a keresztyénségből származó, de szekularizálódott „messinisztikus ideológiák”. Bennük a nyugati forradalmi fejlődés vágya fejeződik ki ugyan, de antiimperialista módon, ezért a nem nyugati népek számára is elfogadhatók, a maguk sajátos körülményei között.

A világ kulminatív krízisben van, melyben a radikális megváltás reménye a totális háború és a megsemmisülés képével keveredik. Az emberiségnek ez a láthatóan utolsó nagy világhalandja közel jön a bibliai apokalipszis és a paradicsom mítoszához, mint valóságos és gyakorlati alternatíva. A keresztyénségnek itt kell olyan teológiát kidolgozni, amely segít elkerülni a megsemmisülést. Ennek a teológiának látnia kell a forradalom visszafordíthatatlanságát, de azt is, hogy nem szabad egyetlen társadalmat sem messiásnak kikiáltani, mert a messianizmus az a transcendens valóság, amely a történelem végtelenségig új lehetőségek felé sarkall bennünket. Olyan társadalmat kell építeni, amely ilyen „történelmi” módon él.

Ez a teológia nem is biztos, hogy mindig Judeo-keresztény vonalon halad. Más vallások is átmehetnek hasonló liberációs fejlődésen (és találkozhatnak a keresztyénséggel), mint ahogy az Vietnamban a sajátosan túlvilági érdekű buddhizmussal történt.

Gál Géza

Áthosz, a Szent Hegy és lakói

Rapcsányi László: *Áthosz, Gondolat. 1979. 371 l.*

Az ortodox világ nagy nosztalgiával, tisztelettől átszőtt szeretettel tekint Áthoszra, a Szent Hegyre, e különös szerzetes-köztársaságra. Az ortodox ember gyermekkorától fogva teljes bizonyossággal bír afelől, hogy ismeretlenül is hálával tartozik az ott ájtatoskodó szerzetes testvéreknek, akik készek voltak önként lemondani mindarról, amire e világban igényt tarthatnak volna, csak azért, hogy áldozatukkal, imádságukkal a világban maradottak javát szolgálják. Ez az alapja a tiszteletnek-szeretnek, amelyet az áthosziak iránt érez, a nosztalgiát pedig az az érzelem is motiválja, hogy jó lenne ilyen emberek közé tartozni.

Áthosz életéről minden ortodox embernek valamelyest fogalma van, történelméről azonban alig tud valamit. Ugyancsak keveset, vagy még kevesebbet tud róla az Ökumené szellemében tájékozódó keresztény világ. Így érthető, hogy nagy várakozás előzte meg Rapcsányi Lászlónak nem sokkal karácsony előtt megjelent Áthosz című könyvét, amely véleményünk szerint az 1979. évi hazai könyvtermés egyik legszebb kiadványa.

A könyvet a Gondolat Kiadó jelentette meg, a budapesti Kossuth Nyomda szedte, a debreceni Alföldi Nyomda nyomta 32,9 A/5 ív terjedelemben, 3 ív fekete-fehér és 2,5 ív színes melléklettel. A borítás és a kötés terve Károlyi Gábor munkája. A könyv 38 fejezetéből kettőnek a szerzője dr. Berki Feriz, a Magyar Ortodox Egyház esperes-adminisztrátora, s ugyancsak az ő munkája a könyv végén található, a görög szavak magyar nyelvű átírásáról szóló jegyzet is.

A könyvborítón (fülön) található ismertető szerint, a szerző írásából egyszerre kerekedik ki kultúrtörténet és útikönyv. Igaz ez a megállapítás, s legfeljebb csak azt sajnálhatjuk, hogy a szerző nem külön-külön jelentette meg a történelmi részt meg az útleírást, mert akkor gazdagabbak lennének egy kitűnő Áthosz kézikönyvvel, az útleírást kedvelők pedig egy egész könyvön át élvezhetnék a szerző plasztikus leírásait.

Áthosz történetét Rapcsányi a mitikus kezdetektől tárgyalja, azután pedig a hegyen történt barangolásai kapcsán tér vissza különböző történelmi időszakokra,

elismerésre méltóan gazdag történelmi, kultúrtörténeti ismeretanyaggal ajándékozva meg az érdeklődő olvasót. Nyilvánvaló — s maga a szerző is utal rá —, hogy ismeretanyagát, adatait nem csupán a két áthoszi útja során szerezte, s ezért tud olyan sokat elmondani kolostorok alapításáról, építéséről, leégéséről, pusztulásáról, újraépítéséről. Így értesülhetünk egybek közt az Áthoszon volt latin bencés kolostorról is. Túlszordulóan bőséges anyaga néha arra készíti a szerzőt, hogy tárgyával már alig kapcsolatot tartó eseményekkel, adatokkal foglalkozzék. Így pl. amikor valószínűsíteni akarja az utat, amelyen Luther bibliafordítása az Áthoszra esetleg eljuthatott volna. Ugyanis némely kutatók e Biblia Holbein-, ill. Cranach-illusztrációinak a hatását vélik felfedezni egyes kolostorok freskóin. E nagy történelmi vargabetű már azért is fölösleges, mert — ha egyáltalán kimutatható ilyen hatás — a festők, mint sokféle megforduló emberek, Áthoszon kívül is láthatták a Luther-Bibliát.

Örömmel vettük volna, ha a szerzetesi élet javát kitöltő istentiszteletekről, imádságról, aszkézisről bőségesebb, közelebbi képet kaptunk volna, s nemcsak általános napi időbeosztást.

Áthosz mibenlétét a legjobban egy szerzetes fogalmazta meg a szerzőnek, reagálva annak legendagyűjtő hajlamára: „Két szélsőségre hívom fel a figyelmét. Egyik a legendák világa, másik a könyvtárak, levéltárak sok-sok kincse. Ha csak a legendákat vizsgáljuk, a hitélet bájos, de primitív oldalát látjuk. Ha csak a könyvtárakat, kódexeket, a bizánci művészet megmaradt, megőrzött alkotásait, akkor elrugaszkodunk a valóságtól. Ezek az értékek itt vannak, csekély részükben itt is készültek, vonzották az amatőröket és a tudósokat, de a remetét nem miniatűrűs kódexek inspirálták, miután nem is olvasták, nem is tudták olvasni ezeket. Áthoszon dolgoztak, fáztak, chezték, feygelmezték testüket, lelküket. A Szent Hegy ereje a szerzetesek hitében, életük példájában van!” „Ez a vallásos folklór már akkor sem volt a Szent Hegy szellemi légkörének meghatározója, amikor átvették, vagy kitalálták. Romantikus elképzelés, azt hiszem, hogy ezer esztendőn át az Áthoszon égre meredt szemmel, szentek jövésmenésére várva éltek az aszkéták...”

Szerencsére a szerző nemcsak legendagyűjtéséről számol be, s így megtudhatjuk azt is, hogy a Szent Hegy volt a megőrzője a görög és bolgár nemzeti öntudatnak a félezer éves török megszállás alatt, továbbá itt bontakozott ki s indult útjára e népek történelem-tudománya, és itt volt szabadságharcuk egyik gyűjtőpontja is.

Teljesen egyetértünk azzal a szerzetessel, aki kifejtette a szerzőnek, hogy nem rajong a turistákért, s bár a kolostorok, nagyon régi hagyományokra és szokásokra hagyatkozva ellátják szállással és étellel őket, azok akaratlanul is zavarják a világtól tudatosan elvonult remetét.

Nyilvánvaló, amikor a kolostorok eme gyakorlata Mt 25,35 alapján kialakult („mert éheztem és ennem adtatok; szomjúhoztam és innom adtatok; jövevény voltam és befogadtatok engem”), a jövevények csak életbevágó okok folytán lettek jövevényekké, s csak nyomós okok miatt kelt útra valaki. Mindenesetre ezek utasok, jövevények voltak, és nem turisták, akiknek gyakran semmi egyéb okuk sincs az utazásra azon kívül, hogy ne maradjanak otthon, s Áthoszon esetében a szellemi-lelki környezetszennyezést elvégezzék.

A könyvben szereplő metszetek tökéletesen szolgálják Áthosz hangulatának megéreztetését. Ugyancsak kitűnő *A sírásó kosara* című színes kép, amely figyel-

STUDIEN: *László Kürti*: Die dauernde Verpflichtung des Internationalen Jahres des Kindes. — *D. Dr. Károly Tóth*: Die theologische, kirchliche und ökumenische Bedeutung des Metropoliten Nikodim. — *D. Dr. Feriz Berki—Dr. János Pásztor*: Die Komplementarität der spiritualischen Werte und der gesellschaftlichen Verantwortung auf Grund des Dogmas von Chalcedon (Reformiert—Orthodoxer Dialog — Dritter Debrecziner Dialog — Budapest, 10—14, Oktober 1979.). — *Angéla Beliczay*: Die Verbindungen der Reformierten Kirche von Ungarn mit den ausländischen ungarischen und nicht-ungarischen Reformierten zwischen den zwei Weltkriegen — *Julio de Santa Ana*: Über die Zukunft der ökumenischen Bewegung. — *Julio de Santa Ana*: Die Herausforderung der lateinamerikanischen Situation für die Kirchen. — *Heinrich Ott*: Sünde und Sündenvergebung. — *Dr. Andor Szabó*: Berufung und Mission im Alten Testament. — *Dr. Jenő Szigeti*: Der 1500 jährige Boethius.

WELTRUNDSCHAU: *D. Dr. Károly Tóth*: Eine im Glauben eingegangene Verpflichtung (Ansprache des Präsidenten an die Tagung des Arbeitsausschusses der CFK in Sofia am 13. November 1979.).

HEIMATRUNDSCHAU: *György Szabó*: Im Gedächtnis an János Kodolányi (1899—1969.).

KULTURELLE CHORNIK: *László Zay*: Bergman.

BÜCHERRUNDSCHAU: *Endre Zsindely*: Bullinger als Seelsorger (*Dr. Mihály Bucsay*). — *Rosemary Ruether*: Liberation Theology (*Géza Gal*). — The Security Trap Race, Militarism and Disarmament, a Concern for Christians. Herausgegeben von José — *Antonia Viera Gallo (Zoltán Bóna)*. — *László Rapcsányi*: Athos (*Zuárd Berki*).

STUDIES: *László Kürti*: The Lasting Commitment of the International Year of Child — *D. Dr. Károly Tóth*: The Theological, Ecclesiastical and Ecumenical Significance of Metropolitan Nikodim. — *D. Dr. Feriz Berki—Dr. János Pásztor*: The Complementarity of Spiritual Values and Social Responsibility on the Basis of the Dogma of Chalcedon (Reformed—Orthodox Dialogue — Third Debrecen Dialogue — Budapest, October 10—14, 1979.). — *Angéla Beliczay*: Relations of the Reformed Church in Hungary to Hungarian and Non-Hungarian Reformed Believers Abroad Between the Two World Wars. — *Julio de Santa Ana*: On the Future of the Ecumenical Movement. — *Julio de Santa Ana*: The Challenge of the Latin American Situation to Churches. — *Heinrich Ott*: Sin and Forgiveness of Sins. — *Dr. Andor Szabó*: Call and Mission in the Old Testament. — *Dr. Jenő Szigeti*: The 1500 Year Old Boethius.

WORLD REVIEW: *D. Dr. Károly Tóth*: An Obligation Undertaken in Faith (President's Address to the Meeting of the CPC Working Committee in Sofia, November 13, 1979.).

HOME REVIEW: *György Szabó*: In Memory of János Kodolányi (1899—1969.).

CULTURAL CHRONICLE: *László Zay*: Bergman.

REVIEW OF BOOKS: *Endre Zsindely*: Bullinger als Seelsorger (*Mihály Bucsay*). — *Rosemary Ruether*: Liberation Theology (*Géza Gal*). — The Security Trap Arms Race, Militarism and Disarmament, a Concern for Christians. Edited by José—*Antonia Viera Gallo (Zoltán Bóna)*. — *László Rapcsányi*: Athos (*Zuárd Berki*).

meztet, hogy Áthoszom a halál nem rejtegetni való, szégyenletes valóság, csak formaváltás, de a lényeg: akár élünk, akár halunk, az Úr éi vagyunk (Róm 14,8). Sajnáljuk, hogy az egyébként igen gazdag, színes képanyagból csak egyetlenegy fotó mutat be egy freskórészletet; minden egyéb freskó-, ikonfotó csak fekete-fehérben van. Sajnálatosnak találjuk azt is, hogy egyetlenegy templombelső sem láthatunk. Vi-

szont találhatunk a könyvben tárgyakkal Áthoszhoz nem kapcsolódó két színes felvételt: egy kettérepedt csónakot, meg egy kibelezett kis teherautót, amilyenekkel bárhol másutt is találkozhatunk. Fekete-fehérben élvezhetjük a sziklákon épült impozáns kolostorok látképeit.

Berki Zuárd

A REFORMÁTUS SAJTÓOSZTÁLY KIADVÁNYAI:

Új fordítású Biblia, nyl kötésben 180,— Ft

ÚJDONSÁGAINK

Református csillag — jelvény 10,— Ft
 Ráday Pál: Lelki hódolás (imádságok) 70,— Ft
 Magyar Zsoltárok (A genfi zsoltárok kórusfeldolgozásai) 200,— Ft
 A Magyarországi Református Egyház diakóniája 60,— Ft
 Fára égetett házi áldás (bekeretezhető) 15,— Ft

KÖNYVEINK KÖZÜL AJÁNLJUK:

Kovács Imre: Dávid 57,— Ft
 Bottyán János: Hitünk hősei 56,— Ft
 Áldjad lelkem az Urat (református költők antológiája) 45,— Ft.
 Csendes percek-sorozat (Máté, Márk, Lukács, János, Ap. Csel., Róm. 1,2, Kor. lev., Gal.—Jel. (7. kötet) — Victor J. 286,50 Ft
 Szamosközi István: Akarjuk, ígérjük 13,— Ft
 Az V. Keresztyén Békekonferencia képes albuma — angol nyelvű 40,— Ft
 Régi magyar istenes énekek feldolgozásai orgonára, harmóniumra 120,— Ft
 Dr. Kiss Jenő: Görög—magyar újszövetségi szótár 75,— Ft
 Márkus Mihály: Jézus 11,50 Ft
 Bolyki János: Ki a mi Istenünk? 9,50 Ft
 Jubileumi kommentár — egybekötve 701,— Ft

Kommentárfüzetek:

Bevezetés és a Mózes II. könyvéig 118,— Ft
 Mózes III. könyvétől a II. Királyokig 111,— Ft
 Krónikák I. könyvétől Malakiásig 237,— Ft
 A teljes Újszövetség, egybekötve 219,— Ft
 Farkas László: Messiás 140,— Ft
 A magyarországi gályarab prédikátorok emlékezete 184,— Ft

ÉNEKESKÖNYVEINK

Kis énekeskönyv, 9×12 cm 62,— Ft
 Középméretű énekeskönyv 62,— Ft
 Ritmikus szedésű énekeskönyv, hosszúkás formátumú, nyl kötésben, 19×10 cm 94,— Ft

Öregbetűs énekeskönyv, 24×13 cm, vászonkötésben, több példány rendelése esetén 70,— Ft helyett 40,— Ft-ért kapható.

Kaphatók: a Protestáns Könyvesboltban, Budapest IX., Ráday u. 1. a 15-ös autóbusz megállójánál).

Megrendelhetők: minden lelkészi hivatalban és a Református Sajtóosztályon, Budapest XIV., Abonyi u. 21. Pf. 5. 1440.

THEOLOGIAI SZEMLÉ

A TARTALOMBÓL

Az óizraeli igazságszolgáltatás dokumentuma:
a Jób könyve

Az evangelizáció történeti szempontból

A református egyház kapcsolatai
a protestáns kis egyházakkal a két világháború között

Bonhoeffer — a jövő teológusa

Az egyház viszonya a tudományhoz és a technológiához

A közel-keleti helyzet keresztyén szemmel

Új teológiai és bölcsészdoktori értekezések

Művészet-e még a film?

„Mai kincsesláda”

THEOLOGIAI SZEMLE

1980. március–április

A felelős szerkesztő címe:
Dr. Pröhle Károly

Felelős kiadó:
Magyarországi Egyházak
Ökumenikus Tanácsa

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

Index: 26 842

HU ISSN 0133-7599

80.2610/2-02 – Zrínyi Nyomda, Budapest

Felelős vezető: Bolgár Imre

**A Theologiai Szemle
szerkesztőbizottsága:**

D. dr. Bartha Tibor, elnök
Dr. Pröhle Károly, előadó
† Dr. Bakos Lajos
D. dr. Berki Feriz
Hecker Frigyes
D. dr. Káldy Zoltán
Drs. Kürti László
Laczkovszki János
D. dr. Ottlyk Ernő
† Dr. Palotay Sándor
Dr. Tóth Károly

Társszerkesztő:

D. dr. Pákozdly László Márton
† Dr. Palotay Sándor
Dr. Tóth Károly

Szerkesztőségi titkár:
Kovács Attila
Tarr Kálmán

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

*

Előfizetési díj:

egy évre 280 Ft

félévre 140 Ft

E szám ára 50 Ft

Előfizethető a kiadóhivatalban.

Terjeszti: a Magyar Posta

TARTALOM

65 A szerkesztő megjegyzése

TANULMÁNYOK

- 66 VARGA ZSIGMOND J.: Az újszövetségi hermeneutika főbb alapelveiről
73 KISS KATALIN: Az óizraeli igazságszolgáltatás dokumentuma: a Jób könyve
80 HANS-JÜRGEN ZOBEL: „Csalárdság van a rosszat kóholok szívében, de akik békés tanácsot adnak, azokéban öröm” (Péld. 12,20 és Zsolt 85,14)
82 DR. BOROSS GÉZA: Az evangelizáció történeti szempontból
87 DR. SZIGETI JENŐ: A református egyház kapcsolatai a protestáns kis egyházakkal a két világháború között
92 TAKÁCS BÉLA: Magyar református egyházművészet 1867–1918 között
99 DR. JÁNOSSY IMRE: Bonhoeffer — a jövő teológusa
103 PHILIPP POTTER: Az egyház viszonya a tudományhoz és a technológiához

VILÁGSZEMLE

- 107 DR. GABRIEL HABIB: A közel-keleti helyzet keresztyén szemmel

DOKUMENTUMOK

- 110 A Keresztyén Békekonferencia küldöttsége Kelet-Afrikában
111 A Keresztyén Békekonferencia küldöttségének és az Összafrikai Egyházak Konferenciájának közös közleménye
112 Az Afrikai Keresztyén Békekonferencia Folytatólagos Bizottságának üléséről kiadott közlemény

HAZAI SZEMLE

- 113 Teológiai és bölcsészeti értekezések (Bolyki János: A természettudományok kérdései a XX. század teológiatörténetében. Ismerteti: Dr. Pásztor János; Ötvös László: Balogh Ferenc életműve. Ism.: Dr. Koncz Sándor; Tenke Sándor: A Debreceni Kollégium gazdálkodása Szeremley Sámuel perceptor idején, 1742–1771. Ism.: Barcza József)

KULTURÁLIS KRÓNKA

- 121 ZAY LÁSZLÓ: Művészet-e még a film?

KÖNYV- ÉS FOLYÓIRATSZEMLE

- 124 Kincsesláda II. — Vallásos tartalmú elbeszélések és egyéb rövid prózai írások, regény- és novellarészletek a magyar irodalom közelmúltjából és jelenéből (Dusiczka Ferenc)
124 Rónay György: Hit és humanizmus (D. F.)
125 Klaus Thomas: Párbeszédben álmainkkal (Dr. Bodrog Miklós)
127 Borsos Miklós: A toronyból (Kádár Ferenc)
128 A Kreuz Verlag (Stuttgart) néhány 1979-es kiadványáról (Dr. Bodrog Miklós)

A kézirat nyomdába adásának ideje: 1980. március 10.

Harmincöt év

NAGY IDŐ a 35 év egy ember életében, különösen azokéban, akik ezt az életkort meg sem érték. De egy nép vagy éppen az emberiség életében rendszerint csak egy emberöltő vagy alig egy pillanat, amely sokszor nyomtalanul tűnik el a történelemben. Az elmúlt 35 év azonban igazán „nagy idő” népünk életében: olyan korszakváltás ideje, amelyhez fogható alig fordult elő történelmünkben ilyen rövid idő alatt. Az újabb nemzedék számára elképzelhetetlen változást hozott már maga a felszabadulás is. Jelentette mindenekelőtt a háború végét, amely kimondhatatlan szenvedéssel járt és népünk tized részének életébe került — nem is szólva a sok millióról, elsősorban a szovjet nép fiáról, akik a felszabadulásért fegyverrel harcolva életüket áldozták fel. Egy csapásra véget vetett a felszabadulás annak a meghaladott és igazságtalan feudál-kapitalista rendszernek is, amely keresztényen jelszavakkal, majd fasiszta ideológiával és eszközökkel próbálta konzerválni önmagát, miközben népünk millióit koldus sorsban tartotta. A mélyreható korszakos változás azonban a felszabadulás után ment végbe, amikor népünk kezébe vette a maga sorsának intézését, amikor birtokba vette a földet és a termelő eszközöket, és amikor megtervezte jövőjét és megdolgozott annak megvalósításáért. Nehéz évek voltak, egész biztosan nehezebbek, mint a maiak. És munkás évek, amikor külön öröm volt a szabad vasárnap! De így született meg az a társadalom, amelyről nemrégiben egyik egyházi vezetőnk azt írta, hogy „a nép állama a mi államunk, ez az ország a mi országunk, és hívó népünk is jól és otthon érzi magát a szocializmusban”.

ADÓSOK VAGYUNK, úgy érzem, nemcsak az ünnepélyes, hálás megemlékezéssel, hanem azzal is, hogy az elmúlt 35 év történetét feldolgozzuk az egyházak, a hívők, a vallásos emberek felől nézve, ahogyan egyházak és gyülekezetek közvéleménye, vallásos közösségek és hívő emberek tudata változott és formálódott. A fejlődés általános irányvonalainak kidolgozása kétségtelenül megtörtént. De miután most az egyházakban és a hívőkben messze-

menő egyetértés alakult ki a szocializmusban követendő útjuk és feladatuk tekintetében, bizonyára eljött az ideje annak, hogy „sine ira et studio”, tudományosan elemezzük, milyen objektív és személyi tényezők hatottak pozitív és negatív irányban az egyházak életében és a vallásos emberek tudatában. Különösen érdekes volna szakszerűen és részletesen elemezni, hogyan fonódtak össze teológiai tényezők egyéb tényezőkkel, és mi volt a teológiai tényezők és a valóságos élet (feltételezhető) kölcsönhatása. Szorosan függ össze ezzel egy másik adóságunk is: a magyar ökumené 35 éves történetének megírása, amelynél nemcsak az Ökumenikus Tanács munkájára gondolunk, hanem az egyes egyházakon belül és az egyházak között hivatalosan és nem hivatalosan érvényesülő és fejlődő ökumenizmusra is. Komoly eredmény volna már az is, ha az Ökumenikus Tanácsnak és tagegyházainak ökumenikus nyilatkozatait és tanulmányait sikerülne összegyűjteni és rendszeresen feldolgozni. De még ennél is nagyobb és izgalmasabb egyháztörténeti és történeti értékek és érdekességek rejlenek abban a sok száz és ezer dokumentumban és jelentésben, amelyet a magyarországi egyházak képviselői nemzetközi konferenciákról, világgyűlésekről, kongresszusokról és bizottsági ülésekről hoztak magukkal és készítettek, amelyeknek csak egy kis töredéke jelent meg az egyházi sajtóban. Egyházi életünk és ökumenizmusunk közelmúltjának ilyen feldolgozása nemcsak tartozásunk és nem is öncélú vállalkozás, hanem hozzá segíthet a jelen problémáinak és feladatainak jobb felismeréséhez. Tehát: a jövő felé is mutató szolgálat.

FIGYELT az elmúlt héten az egész ország és a világ a Magyar Szocialista Munkáspárt XII. Kongresszusára, amely mint egy nagy segerszemle jól tükrözte az elmúlt 35 év eredményeit, a jelen problémáit és a jövő felé mutató feladatokat. A kongresszus dokumentumait, előzetes jelentését és határozatait, a felszólalásokat és nem utolsósorban Kádár János előadói és vitaösszefoglaló beszédét folyamatosan to-

vább kell tanulmányoznunk. Hiszen nemcsak a párttagság, hanem egész népünk számára kihívást jelentenek helyzetünk és feladataink felmérésére, hogy folytassuk az eszmecserét a közös cselekvés érdekében. „Összetartozunk! Ugyan annak a népnek a fiai vagyunk, egy a hazánk, együtt élünk együtt boldogulunk, gondjaink is egyek” — ahogyan Kádár János mondta. A televízió, a rádió és sajtó jó munkája révén mindenki közvetlenül érezkelhette a kongresszus atmoszféráját, amelyet három szóval jellemezhetünk: őszinteség, egyértelműség, emberiség. Pártkongresszus volt, ahol azonban pártemberek pártjuk elvi alapjaiból kiindulva közös magyar és egyetemes emberi látóhatárokra gondolkodtak és beszéltek, kritizáltak és terveztek. Itt magától értődő volt az, amit Nyugaton sokszor kérdeznek, de nem értenek, hogyan lehet egypárt-rendszerben is az egész nép politikájáról beszélni, mert el sem tudják képzelni, hogy „a párt és a tömegek viszonyát a kölcsönös bizalom határozza meg”. Kétségtelen, hogy ebben nagy szerepe van az egyház és az állam rendezett jó viszonyának és a párt szövetségi politikájának, amihez jól funkcionáló keretet és szervezetet nyújt a Hazafias Népfőrd. De azt is elmondhatjuk, hogy ma már nem az egyház és az állam jó viszonyáról, s a vallásos és nem vallásos állampolgárok egyenjogúságáról szóló mondatokat keressük a dokumentumokban. Mert a fejlődés tovább haladt. Ma már a népünkért végzendő közös munkafeladatok érdekelnek elsősorban. Márpedig sok olyan kérdés merült fel a Pártkongresszuson, ami az egyházak és keresztényének számára is kihívást jelent. Ilyen például a hazafiság és nemzetköziség kérdése, a közéleti, családi és személyes tisztaság kérdése, az ifjúság életcélja, a munka becsülete, vagy a személyes felelősség és a társadalmi ellenőrzés viszonya. Mit tudunk mindebben közösen tenni és hogyan tudunk segíteni? Azt hiszem ehhez szakszerű eszmecserékre van szükségünk, hogy a 35 év eredményeit továbbfejlesszük.

D. Dr. Pröhle Károly

Az újszövetségi hermeneutika főbb alapelveiről

1. 1. Legelőször arra a kérdésre kell válaszolnunk: mivel kívánunk foglalkozni és hogyan. Az első kérdésre a válaszunk a *hermeneutikával* (általában is), továbbá: az *újszövetségi hermeneutikával* (sajátosan), a másodikra ez: a *főbb alapelvek rögzítésével*, és ehhez egy történeti áttekintés is szükséges. Az azonban világos, hogy az adott keretek között mindez csupán vázlatosan lehetséges.

1. 2. A feladat elvégzéséhez mindenekelőtt a *hermeneutika* meghatározására van szükségünk általában. Csak innen tudunk kitekinteni a bibliai *hermeneutikára*, amely azután szükségszerűen differenciálódik ó- és újszövetségi hermeneutikára. Ezek közül az utóbbira koncentrálnunk, de általában nem kerülhetjük el az előbbire való utalást és a hozzá való viszonyítást. A bibliai hermeneutika viszont nem volna teljes egy rövid hagyománytörténeti és teológiai-történeti áttekintés nélkül: ezek nélkül érthetetlen maradna az időszzerű problematika. Azután meg kell próbálnunk rámutatni arra, hogy a történeti folyamat mely irányra vagy irányai mutatnak döntően a *ma is érvényes megoldás felé*. Így legvégül, de mindenképpen a legerősebb hangsúllyal igyekszünk körvonalazni az *újszövetségi hermeneutika mai problémáira adandó válaszainkat*.

1. 3. A *hermeneutika* szó a görög *hermeneuein* ige származéka (ie. *serm+vok.+n-* tö, vö. lat. *sermo-n-*). Az alapjelentés: „értelmes szóbeli közlés; magyarázás értelmezés, fordítás”. A rövid etimológiai kitekintés jelzi a hermeneutika tartalmi körének hármas lehetőségét (közlés — értelmezés; fordítás- ekvivalencia keresés, túl a megértésen!).

1. 4. A kereszténység előtti és az Izráelen kívüli hermeneutikai problémafelvétel legmarkánsabb *ókori megfogalmazójától, Platontól* azt tanuljuk meg, hogy — nyilván vallásos körben mozog a kérdés — a *daimonion* van hivatva az istenség és az embervilág közötti megértés munkálására. „Mitológiátlanul”: arra, hogy az embert személyes-magasabbrendű létének, emberségének megértésére elsegítse: ez a munka emberi viszonylatban a költészet funkciója. A „közlés” (meghirdetés), az „értelmezés” (magyarázat) és a „tolmácsolás” (lefordítás) elválaszthatatlanul *egy* ebben az aktusban és aktivitásban. A fogalom bizonyos mértékig formálissá válik a címekben gyakran használt *hermeneutike*-ben (a közlés igazságtartalma ennek nem válik problémájává), amelyben a már említett három irány közül bármelyikre találhatunk utalást. A *hermeneutike* = „kommentár” megfelelés csak a keresztény ókorban jelentkezik, ott viszont döntővé is válik.

1. 5. A *mai értelemben vett általános hermeneutika* fogalma tehát nem a görög ókorban alakult ki, s ennek nyomán (ahogy másutt gyakori, a görög szó latin átvételével) nemis a középkorban jött létre. A kialakulás ténye újkori jelenség: itt viszont a 18. században azzal a sajátos helyzettel találkozunk, hogy a tudományosság számol ugyan önálló *bibliai hermeneutika* jogosultságával, de a profán és az egyházi hermeneutika között nem tesz különbséget. Másfelől az egyházi hermeneutika általában a magyarázat feladatához társítja az alkalmazás (*applicatio*) funkcióját is (pld. *Schlei-*

ermacher, Bultmann), míg a filológia különbséget tesz kritika és hermeneutika között (ezt viszont Schleiermacher elfogadja). Döntő meghatározásnak az tekinthető, hogy a *hermeneutika az írásban rögzített életmegnyilvánulások megértésének műveletéről* szóló *tan* (*Dilthey, Die Entstehung der Hermeneutik 1900*). Mint ilyen azután általában az élet, a világ és az ember interpretációjává, tehát filozófiai eljárássá válik a kitágult szóhasználat szerint. Itt már egy pontos *limes* meghúzása válik elkerülhetlenné: amennyire nem maradhat tisztán formális eljárás a hermeneutika, éppen annyira nem igényelheti a lét-, világ- és emberértelmezés filozófiai funkcióját.

1. 6. Világos tehát, hogy a hermeneutika maga is *alá van rendelve a történetiségnek*, mert a megértés történeti jellegű aktus. Történetiségének kettős aspektusa van: az egyik az, hogy az említett írásban rögzített életmegnyilvánulások egyben mind *kortörténeti dokumentumok*; a másik az, hogy a hermeneutika modern fogalmának kialakulása is függvénye a *hermeneutika egyszeri és nyilván nem esetszerű történetének*. Az utóbbinak döntő fontosságú jelensége az, hogy a hermeneutika folyama már a Platon utáni ókorban is két azonos jelentőségű forrásból fakad: az egyik az *ókori görögség*, a másik a *hellénista diaszpóra-zsidóság*. Hogy a hermeneutikai problémára mindkét kultúrtörténeti tényező a maga módján *vallási területen* reflektál, az az említettek alapján természetes.

1.6.1. Profán területen a hermeneutika műveléséhez fűződő érdek az ősi költészet, különösen a *homéroszi epika* értelmes megőrzéséhez és hagyományozásához kapcsolódik. De a *hermeneutika kivitelezésének módja* már korán kettéválik: az *alexandriai irány* a történetiséget hangsúlyozza, és a nyelvi megértést tekinti feladatának. Ennek kezdeményezéseiből alakul ki később a *grammatika, retorika és poétika*. Viszont a pergamoni és főként az *alexandriai irányzat*, annak feltételezésével (intellektuális premissza), hogy a mitológiai jellegű szövegeknek nyelvi elemekben megragadható értelmükön túl *titokzatos magasabbrendű* értelmük van (allegoroumena), tehát mást, többet mondanak, mint ami közléseikből közvetlenül kivehető, a sztoikus filozófia hatására kialakította az allegorizáló módszert. A görögségben mindig meglévő *dualizmus* itt is megtette hatását: a forma/tartalom, anyag/szellem, test/lélek kategóriáinak spekulatív szétválasztása a hermeneutika egész további történetére rányomta bélyegét.

1.6.2. A későbbiek szemszögéből nagy súllyal esik latba az, hogy a hellénista diaszpóra-zsidóság jelentős képviselője, *Philon* az allegorizáló módszer mellett kötötte le magát az Ószövetség hermeneutikai megközelítésében. Ez felelt meg összetett céljának, hogy ti. az Ószövetség tartalmát összhangba állítsa a filozófiai misztikával, és az Ószövetség iratainak olyan titokzatos mélységeit tárja fel, amelyek csak a pneumatikus, a beavatott ember számára hozzáférhető. A homéroszi költeményektől eltérően az Ószövetségre nézve *Philon* az iratok szóbeli állagához is ragaszkodik, csupán „transzcendálja” ezt, azaz az értelmezésnek és magyarázatnak a szószerinti értelme fölé emeli egy másik, „szellemi” értelmét. Ez az utóbbi mindenestre az

Ószövetség hermeneutikai megértésének és megértetésének a végső, meghatározó célja. A betű megértése szükségszerű, de csupán alacsonyabbrendű eszköze ennek az alapjában allegorikus megértésnek és magyarázatnak.

1.6.3. A *bibliai írásmagyarázat* első jelentkezését tanulság okáért még itt kell tárgyalnunk. Ez a zsidóság, helyesebben *Izráel Ószövetség-magyarázata*. Ami ezt a hermeneutikai munkát az eddigi említettektől megkülönbözteti, az utalásként a továbbiakra is jellemző. A döntő motivációt ui. nem valamilyen intellektuális premissza adja, hanem az a mély *egzisztenciális meggyőződés*, hogy az Ószövetség Kijelentés (Kinyilatkoztatás), és tartalma minden mástól elhatárolva *Jahve akarata*. Más kérdés az, hogy ez később egyre inkább elszemélytelenedő elvvé válik; és az is, hogy a kazuisztikus törvényértelmezés végül is alapvetően határozza meg az Írásnak mint parancsolatok gyűjteményének, a magyarázatát (*halakah*) és ehhez Izráelnek egyébként dinamikus valóságként ábrázolt története epizódyszerűen szolgáltató „építő” példacskékat. (haggadah). Ez a hermeneutikai módszer nem válogat az eszközökben, a Tóra mindenén túlmagasló, misztikussá növekvő hatalma sokféle *hermeneutikai önkényeskedésre* ad alkalmat. Ezek ellen tiltakozik Jézus törvényt magyarázata (Mt antitézisei), de az evangéliumoktól és az újszövetségi levéllirodalomtól általában nem idegen az allegorizáló és a tipológizáló magyarázat sem. Egy bizonyos: az Újszövetség egész szemlélete *alapvetően történeti marad* az Írás értelmezésében.

2.1. A *bibliai hermeneutika* problémája igazában az egyházzal kezdődik. Izráel egyre statikusabb törvényközpontú, szinte „monomista”. Ószövetség-magyarázata az Ószövetségben belül kétségtelenül adott feszültségek pólusait (Isten királysága és a nép történeti nagysága, prófécia és kultusz, prófécia és törvény, nép és egyén, a törvény tartalmi egysége és a kazuisztika stb.) már a Krisztus előtti korban is közömbösítette. Ez a helyzet a jeruzsálemi templomi istentisztelet megszűntével, a messiási váradalom elhomályosodásával és a teokratikus szemléletnek egy örökké ressentimentba révülő, nacionalista és racionalista diaszpóra-zsidóságban egyre torzuló Izráel-szemléletével csak rosszabbodhatott. Az egész könyv-vallás íze, statikussá vált írásértelmezést a maga egészében kérdőjelezte meg Jézus Krisztus, valamint a Kijelentésre épülő egyháznak és tagjainak Urukra, önmagára, önmagukra való eszmélése. Jézus Krisztus Bibliája az Ószövetség volt (a kérdés árnyalataira itt nem térhetünk ki), mindez tehát elsősorban az *egyház és az Ószövetség* viszonyának kérdését vetette fel.

2.2. Általában felvetődik az a kérdés, hogy Jézus igehirdetésének súlypontja nem az írásmagyarázat területére esik. De személyében, magatartásában és így igehirdetésében is úgy lép fel Jézus, mint aki Istennek az Írásban kijelentett akaratát eschatologikusan fejti ki. A feltámadott Krisztusban való hit pedig abban a bizonyosságban él, hogy az ószövetségi ígéretek beteljesedésének ideje érkezett el vele, így egy tradícióhoz ragaszkodik, és egy kérügmából él. Ezek ugyan az Írásra hivatkoznak, de nem az Ószövetséghez fűzött toldásnak tekintik mondanivalójukat, hanem az údvkorszak új valóságának, a *szövetség megújításának*. Éppen ehhez viszonyítva minősül „ó”-nak az Ószövetség, de éppen ebben értelmeződik is igazi relevanciájában. Ez az alapvonása az Újszövetség alapjául szolgáló tradíciónak, amelynek részben, a szinoptikus körben, először át kell mennie az arámról héberre fordítás, majd az írásba foglalás és a szerves műfaji egységgé tömörülés stádiumain; a gyülekezetek életének időszerű problémáiban, lelki vezetőik tanításaiban kell

rögződnie, amelyek számos korunkbeli gyülekezeti kegyességi-hitvallásos elemet is megőriznek (Pál, katolikus levelek). Az első század végére a jánosi iratokban megtörténik az újszövetségi kijelentési korszak ünnepélyes lezáródása, de — mint tudjuk — az újszövetségi kánon kialakulásáig még innen is hosszú út vezet. Ennek állomásaival itt nem foglalkozhatunk, kialakulásának tényére azért kellett utalnunk, mert az *újszövetségi kánon valósága feltételezi az újszövetségi hermeneutika létét*.

2.3. Tehát az *egyház krisztológiája* és az Ószövetséghez való viszonya szoros kapcsolatban áll egymással. A típusok felsorolása tanulságos, de nem a történeti sorrendet követve, hanem a krisztológiai állásfoglalás helyessége felől közeledik a „kánoni” szemlélethez. A legvégletesebb pont *Markion „egyházalapító” magatartásában* szemlélhető. Ő az Ószövetséget éppen sajátos és dogmatikus antiszemitizmusa jegyében értékeli, ehhez következetesen ragaszkodik, így véletlenül és végtelenen megrostálja az Újszövetség kialakulóban lévő kánonját is: elveti mindazt, ami (szerinte a korai egyház hanyagsága miatt) „zsidó” elem létére megmaradt a gyülekezetek használatában. Az Ószövetséget épenséggel egy démoni lélek sugallatára vezeti vissza, és így a leghatározottabban elutasítja. Valamivel enyhébb a helyzet a *Barnabás-levéiben*: ennek krisztológiája az ószövetségi rendelkezéseket egy mesterként alexandriai allegorizmus jegyében Jézus dicsőségére vonatkoztatja, és e megfejtése alapján az Ószövetséget fölöslegesként elveti. A *Zsidókhoz írt levél* krisztológiai harcában a megszólítottak álláspontja jellemző: ezek vaskos nosztalgiával vágnak vissza az Ószövetség „csodálatos”, egyszerű világába, amely szemükben jelenük savanyú körülményeihez képest *Izráel dicsőséges történetének könyve*. A névtelen szerző nem azzal válaszol erre, hogy inkább lemond az Ószövetségről, semhogy Krisztus dicsőségének konkurrenciájává engedje lenni ezt egy megfáradt keresztény típus számára, csupán arra mutat rá, hogy aki jól érti az ószövetségi történetet és Jézus Krisztus jelentőségét, az tudja, hogy Krisztusban „nagyobb van itt”, mindannál, amit az Ószövetség Izráelről és a hívő emberről mondhat. A továbbiakban már ismerősebb területekre jutunk a kérdésben: a jánosi iratok és a páli irodalom szemléletén át a szinoptikus kör sajátos, egymásnak nem ellentmondó, hanem egymást kiegészítő tanításig, beleértve a katolikus leveleket is, különös tekintettel a Pál-Jakab között mesterségesen konstruált, állítólagos ellentmondásra.

2.4. Az a jelentős teológus, aki az ókori egyházban (keleten) először foglalkozik a hermeneutika kérdésével, érte ezen a bibliai hermeneutikát, *Origenész*. A hermeneutika rendszeres kifejtése nála egy rendszeres teológiai koncepció összefüggésében — egyébként az alexandriai iskola szellemében — történik. Végeredményét az jelzi, hogy az ontológiai és a teológiai kölcsönösen áthatja egymást: ez determinálja Origenész hermeneutikai felfogását (*Ebeling*). Így az általa vallott *ontológiai trichotomiának* megfelelően az Írásnak is háromféle értelme van: a szomatikus, betű szerinti, történeti nyelvi; a pszichikus/morális és a pneumatikus/allegorikus-misztikus (*anagoge*). Gyakorlati kivételében ez is megmarad a kettős írás-értelemszintjén: a klasszikus görög filozófia örökségét a legszerencsétlenebb módon sikerült átcsempészni így az újszövetségi hermeneutika területére.

2.5. A nyugati egyház legjelentősebb írásmagyarázója *Tertullianus*. A két egyházfél természetéből folyóan őt nem filozófiai, hanem gyakorlati-technikai érdekek határozzák meg. Emögött az ókori retorika húzódik meg a maga formalista és pozitivistá tendenciáival.

Erőtlen hangúlyt kap a szó szerinti értelem, a kontextus, a történeti és gondolati összefüggések, a rész és egész, valamint a kevésbé és jobban érthető részek kapcsolatának funkciója az Írás magyarázatában. Tertullianus hermeneutikai álláspontját bizonyos szkepszis jellemzi: az Írás homályos, nehezen érthető; helyes megértésének feltétele a *regula fidei* (vö. Róm 12,6; ld. alább), amely így döntő és objektívizálódó magyarázó elvvé lesz. De Philon és Origenész hatása a nyugati egyházban is jelentősen érvényesül (pl. *Ambrosius*, míg *Hieronimus* főként a betű szerinti és történeti magyarázat mellett foglal állást). *Augustinusnak* a hermeneutika területén nincs különösebb önálló jelentősége: Ambrosius nyomán az allegorizáló módszert követi (neoplatonikus valóságértelmezésével is egyezik ez), de mint a retorika egykori magas szintű tanító-mestere komoly érdeklődéssel és felkészültséggel kutatja a *sensus literalis*-t is. Lényegesen újat abban ad, hogy hermeneutikai alapképlete a *res* és *signum*, a dolog és a reá utaló jel viszonyát teszi. Így hidalja át a grammatizáló és allegorizáló módszert elválasztó szakadékot. A retorika álláspontja szerint ui. a szavak kétféle formában lehetnek fogalmak jelei: tulajdonképpen és átvitt értelemben (*propria, translata*). Megértésük akadályát csak ismeretlenségük vagy kétértelműségük lehet (*ignota, ambigua*). Az első esetben a retorikai *trópus*-ok tana segít Augustinus álláspontja szerint, a másodikban az említett *regula fidei*, illetve a szeretet kettős parancsolata.

2.6. A középkori hermeneutika az ókori döntésekből él tovább, ezeket rendszerezi és iskolázza be. Betetőzésül eljut a *négyszeres írásértelem* elvéig, amelynek *versus memorialis*-át némely homiléták ma sem tartják elvetendőnek:

Littera gesta docet, quid credas, allegoria,
moralis, quid agas, quo tendas, anagogia.

Pedig a versecske nemcsak hexameternek rossz, hanem „elvi alapnak” is. Világos, hogy a már említett kettős írásértelem az alapja és a lényege: ezt variálja korának hermeneutikai gyakorlatával együtt iskolás módon. *Aquinói Tamás* hermeneutikai álláspontja figyelemre méltó és ma is értékes elemeket tartalmaz. Augustinus nyomán, egy terminológiai zűrzavar közepette azt hirdeti, hogy az Írás Istentől való ihletettsége nemcsak a szavaknak, hanem a tartalmaknak is (*res*) olyan jelentéseket ad, amelyek révén más dolgokkal emberi értelemmel el nem gondolható kapcsolatokba kerülnek. Ezeket nem lehet a valóságnak valami általános jelképiségével megközelíteni, csak a „reális prófécia” üdvrendi értelmével válnak hozzáférhetőkké. Így a hármas írásértelem az Ó- és az Újszövetség, Krisztus és a keresztyének, az egyház és a mennyei teljesség hármas viszonylatának felel meg. Az alap mindenképpen a *sensus literalis*, de a spirituális tartalomnak valamiképpen, valahol másutt az Írásban (!) „literálisan” is meg kell lennie. A teljes Írás egységének, a részek egymást kiegészítő, és támogató összefüggésének, a hermeneutikai üdvtörténeti, krisztológiai, egyházi jellegének és eszkatologikus aspektusának tételezése a lényege Tamás tanításának.

2.7. A *humanizmus* (Laurentius Valla, *Reuchlin*, *Cajetanus*, *Rotterdamí Erasmus*, *Faber Stapulensis*) a bibliai nyelvek művelésével, szövegkiadásokkal, filológiai kommentálással és kritikai szempontok felvetésével volt jelentős mértékben segítőtje a bibliai hermeneutika művelésének. Nem vetette el föltétlenül a hagyományos módszereket, de egész magatartásával érezte, hogy a skolasztika napja leáldozóban van, helyét egy szabadabb tudományos szemlélet és magatartás foglalja el egyre inkább. Jelentős közvetlen

hatással a humanizmus a bibliai hermeneutika fejlődésére nem volt. (Erasmus hajlott az allegorizálásra, Faber Stapulensis a kettős *sensus literalis* enyhén módosított formájának volt a híve, hogy ti. az igazi *sensus literalis* az inspirált író szerint csak a *sensus spiritalis* lehetett, végeredményben azonban nála is a négyes írásértelem elve érvényesült.)

2.8. A *reformáció* a módszerei kérdéseken túl a lényegét, az írásértelmezést illetően jelent — a látszólagos kezdeti kontinuitás ellenére — határozott törést és korszakváltást a homiletika történetében.

2.8.1. *Luther* korai időszakában még a homiletika hagyományos útját járja (*littera — spiritus*, négyes írásértelem), de álláspontja fokozatosan megváltozik. Részben egész teológiájának alapszerkezete (*Christus — fides Christi*) hozza magával az írásértelmezés egyre mélyebb értelmű megragadását (*sensus literalis — sensus tropologicus*), részben arra ébred rá, hogy az Írás komoly megértése lehetetlen a legalaposabb tudományos módszerek felhasználása nélkül: ezeket a humanizmus amúgy is kínálja. Nem kerüli el a figyelmét a teológiai kifejezőkészség megengedhetetlen mérvű és alapjában véve a lényegét, a keresztyén tartalmat sem kímélő filozófiai szennyeződése sem, és homiletikai fel-fogását jelentősen befolyásolja az Írás tekintélyéről vallott mély személyes meggyőződése. Az „íráselv” pusztán elméleti kinyilatkoztatása (1520) magában véve még nem volna megfelelő erejű tiltakozás a római egyház visszaélése ellen: a *sola scriptura* válik döntően hermeneutikájának alapelvévé. Leglényegesebb az a hitbeli komolyság, amellyel az Írás értelmének feltárulását is magától az Írástól várja (*scriptura sui ipsius interpret* stb), a hagyományt sem tartva az írásmagyarázat normájának. Lassan mögötte marad a négyes írásértelem és az allegorizáló módszer, viszont érvényben marad az Írás nyelvi megértése mint kiindulópont, és az egész Kijelentés *scopus*-a mint a hermeneutikai munkát determináló cél (Krisztus az Írás *punctus mathematicus*-a). Lutherre megy vissza az írott ige és a Kijelentés között tett disztinkció, de krisztológiai írásmagyarázatának döntő mondanivalója az, hogy e felismerésének teljes értelme a törvény és az evangélium megkülönböztetésében, a hit által való megigazulásban táru fel: ebben válik világossá az Újszövetség jelentőségének és az Ószövetség helyes értelmezésének, relevanciája felismerésének súlyos tartalmi eleme is. Ennek a magas szintű hermeneutikai munkának érett gyümölcse Luther kultúrtörténeti tekintetben is egyedülálló műve, a német irodalmi nyelvet megteremtő nemzeti *bibliafordítás*.

2.8.2. A *reformatori kor hermeneutikája* ezután a kor teológiai árnyalatainak megfelelően ágazik el. Philipp *Melanchton* a retorika és a dialektika alapján álló hermeneutikai álláspontjával azt a veszélyt idézi fel, hogy a hermeneutika elirodalmiasodik, így egyoldalúvá lesz, és az Írástól idegen kategóriáknak az Írásra való rákényszerítése válik benne döntővé (humanista-intellektualista kitérés). Huldrych *Zwingli* főként tipológikus szemléletében, de *Kálvin* hermeneutikai munkásságában is jelentkezik a történelmi tendenciára való hajlam: ez az üdvtörténeti szempont (sokszor erőltetett) érvényesítésének árnyoldala. *Kálvin* alapos és kiterjedt gyakorlati írásmagyarázati munkája, az a magában véve is impozáns mű, amely ma is sokszor megszégyeníti írásmagyarázati munkánkat, és komoly meggondolásokra késztet, mindenképpen igen jelentős. Ugyanezt mondhatjuk el a Szentírásról szóló tanításának rendszeres alapvetéséről. Mindezek jelentős tényezőivé váltak az *óprotestáns hermeneutika* kialakulásának. A kor eredményeit összefoglaló mű Matthias *Flacius* (*Vlacich*) *Clavis scripturae sacrae* c. munkája:

ez jelzi a határt az előző korok és a reformáció-kor hermeneutikai magatartása között.

2.8.3. Római részről a *tridentini zsinat* (Tridentinum) és az óprotestáns hermeneutikai álláspont ütközése jellemző. Amaz a hermeneutikai kérdésekben az egyházi tekintélyt teszi illetékesé, emez viszont a *verbális inspiráció* tulajdonképpen hasonlóan merev („papíros-pápa”) tanával védi az Írás egyedüli tekintélyét: igyekszik evidenciáját és áttekinthetőségét elméletileg is bizonyítani. Amaz sohasem tudta meggátolni az Írást komolyan tisztelő és szerető hívők becsületes munkáját az exegézisben, emez pedig az értelmezésbeli szabadság, majd szabadosság megfékezése érdekében végül is az *analogia fidei* (ld. Tertullianus 2.5.) mellett kötött ki, és ezzel mint a tradícióelv módosított formájával megerősítette a reformátori *sola scriptura* mélyen egzisztenciális meggyőződését.

2.9. Amint közelebb kerülünk a jelenhez, úgy válnak egyre ismertebbeké és érthetőbbeké a problémák a hermeneutika területén. Az *újkor kezdetén* az általános szellemtörténeti fordulattal együtt jelentős változás következik be a teológia területén is. Korábbi helyzetéhez képest hasonlíthatatlanul szabadabbá válik az az, hogy a tudományok kivonják magukat a filozófiáról formulárisan is megfogalmazott gyámkodás alól (*philosophia ancilla theologiae*). De egy érdekes paradox mozgás is észlelhető: ami nem „ancilla” tovább, az még mindig lehet, és így lehet csak igazán „adiutrix”: a teológia számos szekuláris kutatási terület iránt (történettudomány, filológia, filozófia, jogtudomány) tanúsít egyre fokozódó érdeklődést. A tágkörű idevágó anyagból csak két megjegyzésre szorítkozunk: a) a hermeneutika súlypontja megmarad a teológián belül; b) a Biblia kutatásának, szövege megértésének és megmagyarázásának munkájában erőteljesen érezeti hatását a növekvő kritizmus szelleme. Ez különösen a római egyházban mutatkozik meg feltűnően. Protestáns területen — a tekintélyek megdöntéséért induló harc során — komoly veszélybe kerül a „sola scriptura” elve (éppen amennyiben csak „elv”), viszont az Írás tekintélyének megvédése ismét arra ösztönzi a hermeneutikát, hogy a lelkiismeretes exegétikai munkát fölébe helyezze a tekintély — és éppen e tekintély — dogmatikus biztosítása igényének. A hermeneutikai szemlélet változása a következő pontokban foglalható össze: tartathatlanná válik a verbális inspiráció tana; Luther nyomán a teológiai eszmélkedés különbséget tesz a Biblia (írott szöveg) és Isten igéje (Kijelentés — nyilvánkoztatás = revelatio) között; önállósítja az exegézist a hermeneutika dogmatikai determináltságával szemben, hermeneutikai tekintetben a Bibliát más irodalmi alkotásokhoz hasonló irodalmi műnek tekinti (antidoketista él, maig sem lényegtelen!), a grammatikai és történeti kritika módszereit veszi igénybe, végül a hermeneutikát *ó- és újszövetségi hermeneutikára* osztja fel a történeti elkülönülésnek megfelelően. Ennek a módnak a helyességéről lehet vita, a tény jogosultságáról nem. Mindezek a vonások természetesen a történeti fejlődés során, valamint a különféle kegyességi és teológiai irányzatoknak megfelelően differenciálódva jelentkeznek.

2.9.1. A *pietizmus* a Bibliával való foglalkozást behatódóbbá, a hívő ember létkérdésévé tette, de „építő” célzatával nemigen mutatott túl az ortodoxia hermeneutikai alapállásán. Mindenesetre (ld. *Bultmann*) a hermeneutika területére helyezte át az alkalmazás (applikáció) kérdését is, erőteljesebb hangsúlyt tett a *sensus mysticus*-ra stb. Így sem tudta kivonni magát a történeti-filológiai igények érvényesítése alól, de túlzottan építő jellegével kihívta maga ellen a racionalista irány ellenkezését, amely az értelmet tette herme-

neutikai normává. Johann Alfons *Turretini* (Genf, 1671—1737) álláspontja az, hogy az írásmagyarázat módszere nem lehet más, mint egyéb iratoké, és az előzmények kizárásának feltételül a hermeneutikai munkában *tabula rasa* módjára „üres”, tehát minden ún. „előföltevéstől” mentes emberi lelket kíván. Jellemző, hogy *Turretini* művei egyházi könyvtárainkban jelentős mértékben vannak képviselve.

2.9.2. Korszakalkotónak minősül Johann August *Ernsti* (1707—1765) és Johann Salomon *Semler* (1725—1791) munkássága. Az előbbi a nyelvi-nyelvtörténeti, az utóbbi a történeti vizsgálódás terén nyújtott útmutató példát. Hogy szélsőségektől nem voltak mentesek, az a kor sajátos szellemével jár (az evangéliumok „historizálása”, az újszövetségi iratok keletkezési idejétől megszabott „tanítási mód” és a Kijelentés „morális” tartalma közötti különbségtétel). A történeti „bibliai teológia” és a rendszeres teológia között így sem került sor szakításra, sőt: a feszültség bizonyos értelemben jót tett, mert problémává tette a dogmatika írásszerűségét mint hermeneutikai kérdést, viszont a rendszeres teológia is visszahatót a hermeneutika művelésére.

2.9.3. A *racionalizmus* és az *evoluzionizmus* volt a következő szó a hermeneutika történetében. A felvilágosodáson túlulva Friedrich *Schleiermacher* (1768—1834) elemezte először rendszeresen a megértés tevékenységét, és ebből alakított ki egy általános hermeneutikát: az egyetemes (nyelv) és az egyedi tényező (gondolkodás) kategóriáinak megfelelően kell szerinte különbséget tennünk a nyelvtani és a lélektani interpretáció között. A hermeneutika tematikus tárgyalásának hanyatlása mint önálló diszciplínának (19. század közepétől kezdve) megfelel a filozófiai tendencia leáldozásának, ugyanakkor a pozitívizmus és a historizmus előtérbe nyomulásának is. Az exegétikai és történeti kutatás területén jelentős eredményeket érnek el, de arra még mindig nincs meg a kellő készség és szisztematikus erő, hogy a hermeneutikát újonnan és átfogóan kezdjék művelni. Az ó- és újszövetségi bibliakutatás imponáló következetességgel, dogmatikai megkötöttségek nélkül, de szigorú önkritikával alkalmazza a történeti-kritikai módszert. Az öröklött és haladó kérdések újrafelvetésével (nyelvtörténet, szövegkritika, irodalmi kritika), szabatos alkalmazásával, valamint új kérdések felvetésével, következetes hagyománytörténeti, vallástörténeti szemlélettel törekedett új, egyre pontosabb eredmények elérésére. A történeti és dogmatikai szemléletű teológia dualizmusa a szisztematika teológia terén vezetett új eredményekre a hit és történelem megértésében. A történeti-exegétikai munka részben anyagának kériugmatikus struktúrájába való betekintésével, részben a szellemtudományoknak a historizmus jegyében álló általános módszertani válsága és ennek legyőzésére fordított igyekezete révén jutott el ismét a hermeneutikai problémához.

2.9.4. Hogy az *újkori bibliai, illetve újszövetségi hermeneutika* alakulásában mennyivel lényegesebb tényező az újkori általános szellemtörténeti és emberiség-történeti szituáció, mint a belső („intern”) egyházi jelenségek, azt a *Barth-féle dialektika teológia*, a Barth által kritikai teológiának nevezett újreformátori irányzat hermeneutikai hatása mutatja a legjobban. Az első világháború utáni válsághelyzetben a barthi kérdésfelvetés olyan szükségszerű reagálás volt az egyház és a világ egyetemes sorsára amely jelenleg is meghatározó jellegű tényezője teológiai gondolkodásunk egészes, életrevaló irányú továbbfejlődésének. Az is megmászhatatlanul igaz, hogy az irányzat nagy harci indulója Barth *Römerbriefje* volt. De a dialektika teológia éppen a hermeneutika terén csak a már alkalma-

zott, és többé-kevésbé bevált módszereket vette igénybe. Megmaradt a történeti-kritikai metódus mellett, bár a megértési folyamatban ezt csupán első lépcsőfokként ismerte el, hogy azután az egész Kijelentés üzenetét, kegyelem-teológiájának, a bűnös ember és a kegyelmes Isten dialektikájának kifejtésében és megragadásában találhassa meg. Ma már világosak hermeneutikai gondolkodásának félreérthető pontjai is: a) a bibliai hermeneutikát függetlenítette a megértés általános tanától; b) egyengette egy egyházi-dogmatikai pozitívizmus útját a történeti-kritikai megértés rovására; c) exegétikai munkássága nagy méretekben *Kirchliche Dogmatik*-jában bontakozik ki, és ezzel részint a tematikus szemlélet járhatatlan útjára téved, szükségszerűen egy interdiszciplináris határ-fellazítást okoz; d) Jézus feltámadásának kérdésében a „historisch” és „geschichtlich” kategóriájának megkülönböztetésével Bultmann mitológiátlanításának útegyengető-jévé válik.

2.9.5. Ugyanebben az időben a római egyház is egyre inkább megnyitja szívét és szemét a modernebb hermeneutikai irányzatok előtt: eleinte még köti a tradíció-elv (*XII. Pius Divino afflante spiritu* enciklikája); ez azonban egyre kevésbé hat, főként a hermeneutikai gyakorlatban. Ma már a római katolikus exegéták protestáns tudóstársaik eredményeinek széleskörű felhasználásával egyre komolyabb vetélytársaivá lesznek emelkednek. (*Wikenhauser, Schickenberger*, a lutheránusból áttért *Schlier* stb.).

2.9.6. Az újkori hermeneutika egyáltalán nem tartja mellőzhetőnek immár a komoly történeti-tudományos alapvetést. Erre jellemző a konzervatív Theodor Zahn példája, aki romantikus-naiv irányban mozgó írásmagyarázatát is mindig történeti kutatással igyekszik megalapozni. Példája azt illusztrálja, hogy az Írás iránti elfogultság nem azonos a Kijelentésbe/Kinyilatkoztatásba vetett komoly hittel. Talán az ilyen regényes szemlélet ellen tiltakozik Hans Lietzmann és Hans Augustus Wilhelm Meyer munkássága. Azt jegyezzük meg még, hogy a „laikus” egyházi népek a szolid történeti-kritikai alapvetésre felépített — építő, az applikációt is előkészítő kommentálást igyekszik adni a Paul Althaus alapította NTD — Neues Göttinger Bibelwerk, amelynek eredményei persze nem egységesek, különösen azért, mert a sorozat lassan súlyos évtizedeket él át, és kénytelen tudomásul venni a protestáns teológia körén belül végbemenő hermeneutikai változásokat is. A klasszikus pietista Adolf Schlatter szintén nem tud és nem akar a modern hermeneutikai módszerek nélkül dolgozni (főként az ószövetségi-héber párhuzamokra támaszkodik); ilyen vonatkozásban szinte pótolhatatlan a *Strack-Billerbeck*-féle, az újszövetségi Kijelentés Talmud- és Midrás-beli párhuzamait feldolgozó kommentár. A biblikus pietizmus későbbi, tulajdonképpen mai atyja Fritz Rienecker, aki először az Újszövetséghez írt segédkönyveit adta ki, majd létrehozta a *Wuppertaler Studienbibel* sorozatát, amelyet ők maguk is szívesen emlegetnek a „pietisták Bibliája” néven. De nem évült el, sőt többkevesebb sikerrel reneszánszát éli a szigorúan „filológus” Hans Lietzmann *Handbuch zum Neuen Testament*-je; az egykori *Hauck*-sorozat megújított formája pedig az Erich Fascher szerkesztette *Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament* (NDK). Itt említhetjük még a „laikus” igényekhez szabott gyakorlati kommentárokat (*Schlatter Erläuterungen*-je, az *Interpreters Bible* az *Abingdon Bible* stb.): ezekhez csatlakozik a mi *Jubileumi Kommentárunk*, amely a maga keretei között igen komolyan igyekszik venni az eredeti szövegére való reflektálást és utalást, továbbá a lutherá-

nus testvér-egyházunk kötetenként megjelenő írásmagyarázati művei.

2.9.7. Bonyolultabb képlet az újreformátori indítatású Rudolf Bultmann hermeneutikai jelentőségének felmérése. Az kétségtelen, hogy a két világháború közötti időszaknak témánk szempontjából egyik legjelentősebb alakja. Első jellemvonása filológiai alaposága, bár János-kommentárjának ilyen természetű apparátusát a Lietzmann-féle munkatársi kör kiváló szótáríró exegétájának, Walter Bauernek János-kommentárjából meríti. Martin Dibelius-szal együtt megalapozója a *formatörténeti iskolának*, amelynek döntő feladata az újszövetségi műfajok elemzése (*Conzelmann*). A szinoptikus kérdés tárgyalásában azonban kellően nem bizonyított föltételezés alapján a hellénista gyülekezeteket tartja a hagyományozás munkájában döntő, ha nem is egyedülálló tényezőnek, így az újszövetségi kor hellénista irodalmának műfaji elemzésében merül ki, azon kívül formai tényekből von le tartalmi következtetéseket. Egyébként ma is radikális képviselője a sokkal pozitívabban értékelhető Eduard Lohse. — Jn-kommentárjában Bultmann már intenzív érdeklődést árul el a mitológiai kifejezőmód iránt, bár még különbséget tesz mitológikus és nem mitológikus között, így a mitológiai formát csak Jn egyik lehetséges kifejezőmódjának tartja, és határozottan rámutat arra is, ami a tartalomban kívül áll és túlmegy a mítoszon. Majd a második világháború után beálló egyházi-teológiai apályt használja fel arra, hogy „piacra dobja” már régebben kialakított *mitológiátlanítási programját*. Ennek is csak az alapvető hibapontjaira mutatunk rá: a) Határsértést követ el, amikor az applikáció kérdését becsempészi a hermeneutikába; b) terminológiájában nem egyértelmű (a „Vorverständnis” hangsúlyozása és a „Voraussetzungslosigkeit” elutasítása a hermeneutikai kérdésben jogos, de alapvetően nincs tisztázva, hogy a hit „kötöttségéről” van-e szó itt, vagy valamilyen filozófiai-világneveti premissza-e az, amit a kifejezés takar); c) újreformátorinak hirdett radikalizmusa végül menthetetlenül antropológizmusba sodorja, így komoly veszélybe kerül a hermeneutika egyházi „érdekeltsége”: e ponton a liberális teológiához kanyarodik vissza (érdekes módon az egészen más előzményekből kiinduló Ethelbert Stauffer-hez hasonlóan); az ultraradikális következtetést ebből Fritz Buri vonja le (a mitológiátlanítás következetes folytatásául a „kérügmátlanítást” is követelve); d) a Kijelentés történetiségének jellege és jelentősége Bultmann irányzatában egyre jobban elhalványodik: ehhez döntően hozzájárul az említetteknek kívül annak hangsúlyozása, hogy az ún. történeti Jézusnak egyetlen vonása sem található meg a szinoptikusokban; e) a Názáreti helyébe a hellénista-mitikus *theios anthropos*, a hitben korrekt hagyományozás helyébe a legenda-alkotás, a jézusi szavak helyébe a gyülekezet megfogalmazásai lépnek, és Jézus szinte „tudtán kívül” válik a húsvét utáni gyülekezetben az igehirdetés alanyán túl a kérügma tárgyává is; e) a mitológiátlanítás *jelkulcsa* Bultmann szerint az ember önértelmezését ma döntően meghatározó (?) *egzisztencialista filozófia*. — Mindezek ellenére kétségtelen, hogy Bultmann döntően pietista gyökéretű írásmagyarázó: hívei közül ezért találhatunk olyat, aki a Názáreti Jézus életművének nagyon komoly megértésére jut el (Günther Bornkamm), gyakorlati teológusa (Hans-Werner Bartsch) pedig az emberiség mai történeti válsághelyzetében imponáló keresztyén humanizmust képvisel. A negyvenes években az volt a jelszó: Bultmann probléma-felvetésének komoly feldolgozására szinte ez az évszázad is alig lesz elég. Ma már látjuk, hogy az „akceleráció” a teológiában is megteszi a magáét: Bultmann iskolája fel-

bomlott, elsősorban azzal, hogy szerinte nem eléggé következetes híveit ő maga tagadta meg, szinte exkommunikálta. Így alapformájában az irányzat nem bizonyult életrevalónak, de különféle teológiai területeken jelentős eredményeket ért el (Hans Conzelmann, Ernst Haenchen, Ernst Käsemann és mások munkásságában).

2.9.8. Mint láttuk, Bultmann munkássága nyomán ő és iskolája végül is letért a hermeneutika újtjáról, főképpen pedig az exegézis nyelvészeti alapjainak továbbfejlesztésére nem adtak indítást: ezzel a területtel önállóan nem foglalkoztak. Ezt a hiányt érzékelték a legutóbbi két-három évtized jelentős biblikusai, és így vetődött fel néhány jelentős nyelvi probléma, amelyek képviselői nem alkottak ugyan a szó klasszikus értelmében vett „iskolát”, de jelentős ösztönzéseket adtak a legújabb újszövetségi írásmagyarázat számára (míg a kurrens exegézis grammatikai *standard work*-ja ma is a *Blass-Debrunner* maradt: rajta kívül legfeljebb *Radermacher*-re és *Winer*-re szokás még kommentárokból hivatkozni). Ezek szükségét a világszerre mozgásba lendült új bibliafordítások követelték meg (ez áll a magyarországi egyházakra is, amelyek alapvető bibliai-exegétikai felkészülésükben a mérsékelt, de nem elmaradott hermeneutikai irányok mellett kötötték ki). A bibliai alapfogalmak szemantikai tisztázását sürgette James Barr (nálunk messze megelőzte *Pákozdy László M.*, aki negatív felhívta figyelmünket a kérdésre az 50-es évek józanabb ébredési köreinek beismerése alapján, hogy ezt a munkát végzetesen elmulasztották a maga idejében). A bibliafordítók munkáját igyekezett megkönnyíteni Eugene A. Nida, a „dinamikus ekvivalencia” elvével, amelynek főképpen az ún. fiatal egyházak bibliafordítási kísérleteiben volt jelentősége: kétségtelen, hogy álláspontja ma már sok ponton meghaladott. A modern kommunikáció-elmélet és a strukturalista nyelvészet eredményeinek az újszövetségi hermeneutika területén való érvényesítésére tett kísérletet az *E. Güttgemanns* nével fémjelzett „lingvisztikai teológia”, amely — sajnos — a kezdetekre jellemző merevségei és egyoldalúságai miatt nem vált vonzóvá az újszövetségi hermeneutika területén.

2.9.9. A közvetlen jelen nem kelti azt a benyomást, mintha újszerű megoldás volna kibontakozóban az újszövetségi hermeneutikában. Részint a közvetítő-egyeztető módszer próbálkozásaival találkozunk (Eduard Schweizer Mk-kommentárja a NTD-sorozatban), részint a régiek felújított, szemléletben kitágított újrafelvételével (Siegfried Schulz masszíván bultmannista Jn-kommentárjában), *Eduard Lohse* NTD-beli Jel-magyarázatával; részint pedig eleve kudarcra ítélt kezdeményezésekkel (Conzelmann ApCsel magyarázatával, amely bevallottan csak „iskolás” célokat szolgál, itt utalunk az ApCsel körüli kudarcra: egyrészt kiadták a Lietzmann-sorozat eredeti intenciójához hű Lietzmann-kommentárt 1971-ben, majd ezt — szinte szervesen — követte Käsemann „teológiai kommentárja” 1973-ban. Megdöbbentő ismétlődése — ma — az egykori, hajdan volt hermeneutikai dualizmusnak).

3.1. A hermeneutika a Szentírás megértésének és magyarázásának kérdéseivel foglalkozó teológiai diszciplína. Elsősorban azzal kell tisztában lennünk, hogy az írott ige nem azonos Isten Kijelentésével/Kinyilatkoztatásával, hanem annak hordozója. Azután arra kell figyelmünket fordítanunk, hogy természetesen megvan a sajátos problémái az Ó- és az Újszövetség magyarázatának. Mi itt az utóbbival foglalkozunk. Nem lényegtelen annak a megállapítása sem, hogy az Írás, úgy, amint előttünk van, keletkezésének — helyesebben egyes iratai létrejöttének — korához van kötve:

ennek ma már meghaladott világméretű mutatja, kifejezőkészségét és műfajait használja, egyszóval bármely más irodalmi termékhez hasonlóan alá van vetve korának irodalomtörténeti, általában szellemtörténeti tekintetben. Primitív dolog volna azt mondani, hogy mindezt „le kell hántani” az írott ígéről, ha valódi tartalmához hozzá akarunk jutni. Sokkal megfelelőbb — bár szintén nem teljesen félreérthetetlen — a „fordítás” fogalmának kiterjesztése a nyelven túlmenően az Írás minden más kultúrtörténeti sajátosságára is (Barth) Mindehhez hozzá kell még tennünk, hogy az Írás csak akkor nyílhat meg a maga valójában a megértését és magyarázatát kereső ember előtt, ha nem vár más tőle, mint azt, hogy igehirdetéssel, *kérügmával* áll szemközt. Ez csak akkor lehetséges, ha az írott kijelentéssel belsőképpen azonosul, annak iránta támasztott igényére igent mond: ez nem csupán az a belső azonosulás, amelyet egyébként profán területen is minden közlés igazi megértése megkíván, hanem az ember egész egzisztenciáját átfogó döntés Jézus Krisztusban a Szentlélek által Isten mellett. Lehet az Írást magyarázni más hozzáállással is, de akkor csak egy sajátos kortörténeti dokumentum bontakozik ki belőle, nem pedig Isten személyes megszólítása.

3.2. A mondottak összefüggésében kell foglalkoznunk a reformátori írás-elv ama tételével, amely szerint *scriptura sui ipsius interpres*. Ez nem azt jelenti, hogy az Írásnak — itt most már az Újszövetségről beszélünk — vannak kifejezetten olyan részletei, amelyek mintegy segédeszközül szolgálnak más részletek magyarázásához, mert önmagukban is minden további nélkül érthetők és nem magyarázandók, nem szorulnak interpretálásra. Előfordul ez is, de tételünk a *teljes Írás egységét* van hivatva kifejezni: az Írás a maga egészében hordozója Isten kijelentésének; részletei lehetnek egymással feszültségben, de a hívő exegéta számára nem mondhatnak ellent egymásnak. Ellentmondások keresgélése a Szentírásban, mesterkélty vagy rosszindulatú, de mindenképpen az Írás egységének elmentendő, művi dolog. Ahogyan a 3.1. pontban mondottak kizárták a *verbális inspiráció* érvényességét, úgy zárja ki ez a tételünk a *belső kánon* lehetőségét (vö. Luther álláspontjával és a mai szélsőséges kritikussal, akik az ún. deuteropaulinusokat egyszerűen egészükben mellőzik, különösen az Ef., Kol. kerül ilyen sorsra *W. G. Kümmelnél*).

3.3. Az újszövetségi hermeneutika egész problémaköre Jézus Krisztus személyének jelentőségével függ össze. Nem beszélnek krisztocentrikus, sokkal inkább *krisztológikus* exegézisről. Az Ószövetséget az Újszövetségtől Jézus személyének földi megjelenése és jelenléte határolja el (nem a *latet* — *patet* sematikus alkalmazásával), mégpedig úgy, hogy az ószövetségi Kijelentésnek az eschatont megnyitó jelenévé válik az újszövetségi *ekkklesia*. Tehát nemcsak Jézusra nézve áll az ígéretek beteljesedésének ténye, hanem az egyházra nézve is: ha az egyház nem ismeri fel mindenkor jelenében Isten ígéreteinek beteljesedését és nem tud elhívó érvénnyel szólni erről, akkor küldetéséhez válik hűtlenné. Még egyet: egy ígéretnak nemcsak egy beteljesedése van.

A krisztológikus írásmagyarázat természetesen kizárja az Újszövetség racionalizáló-történetitlen, spekulatív és antropológikus értelmezését és magyarázatát, mint ahogyan ez utóbbit Bultmannnál találjuk. Az Ó- és Újszövetség egy *historia sacra* két — nem azonos természetű — fele, ennek a szempontnak kell érvényesülnie exegézisünkben. Természetesen ez nem lehet azonos az optimista historizmus szemléletével sem (Stauffer), még csak tanítványa sem lehet szemléleté-

ben. Más kérdés az, hogy eszközeivel *eszközökként* élhet, kell is élnie.

Az írásmagyarázat alanya az egyház a Szentlélek által. Az egyház természetéből folyik, hogy nem intellektuális premisszáknak alapján közeledik az Íráshoz, nem ilyen értelemben tartja titokzatosnak, tehát nem tulajdonít neki kriptográf-allegorikus jelleget. Ez a megközelítés zárja ki az Írás ezoterikus-misztikus magyarázatát, az allegorizálást és azt, hogy formai kérdésekből tartalmi következtetéseket vonjunk le exegétikai munkánk során.

3.4. Az újszövetségi kijelentés említett *történetisége* óvja meg az Írás magyarázóját szükségképpen attól, hogy az Újszövetséget filozófiai-világnézeti módon próbálja érteni és magyarázni. Az egész üdvtörténeten belül az említett história sacra, Istennek a világgal folyó története egy időben rövid szakaszával áll előttünk a Názáreti Jézus alig több, mint három évtizedes történetével (Cullmann), de úgy, hogy ez a történet az emberiség történetét értelmezi, sőt ki is hívja — mind visszafelé, Izráel történetére nézve, mind előre, az ezután következő világ- és emberiség-történetre nézve.

3.5. Az eddigiekből már világos, hogy az Írás közvetlenül azokhoz szól és azok életének normája, akik az iratok keletkezésének korában éltek. Különlegesen tartozik hozzá ezeknek az iratoknak a jellegéhez, hogy nem akartak „szent iratok” lenni, jobb, ha íróikat ma sem nevezzük „szentíróknak”. De tovább menve, közvetve — és itt lép be a folyamatba az exegézis munkája — szólnak ezek az iratok Isten mindenkorai népéhez és általa ahhoz a világhoz, amelyhez ez a nép küldetett. Az Írás előbbi üzenetét szokás *sensus*-nak nevezni, az utóbbit *usus*-nak. Csakhogy ez a megkülönböztetés is művi, mert a kijelentési kor embere is „alkalmazta” a hallott vagy olvasott igét, másfelől a ma embere és minden kor embere is szükségszerűen ugyanazt az „értelmet” találja meg benne, mint a kijelentési koré. Jobb tehát, ha ezt a kategorizálást is elvetjük, éppen úgy, mint ahogyan jó tisztában lennünk azzal, hogy az egyház igehirdetője nem az Írás „igéi alapján elmélkedik”, hanem *igét hirdet. Praedicatio verbi Dei est verbum Dei* —, vállaljuk ezt a nagyobb felelősséget reformátor őseink örököséiként is.

3.5.1. Az előbbiekből következik az, hogy a *történeti-kritikai* módszer az exegézisben mellőzhetetlen. Nem panácea, már látjuk, hogy nem old meg mindent, de viszonylagos értéke és jelentősége vitathatatlan. Azt mondhatjuk, hogy az egzisztenciálisan megértett ige teljes értelmére való rátekintésben „tisztogatja az ablakot”: emberi meghatározottságaink, az igétől ideglen gondolataink, tetszetős ötleteink hatásvadászó „szennyfoltjaitól” tisztogatja meg igehirdetésünket az exegézis fokán, nyelvtani, történeti, irodalom- és szellemtörténeti stb. ismereteink helyreigazításával. Csak azt ne feledjük, hogy minden metodikai eleme csupán eszköz, nem lehet ura az exegézisnek, még kevésbé az igének.

3.5.2. Ide tartozik még az is, hogy utasítsunk vissza az exegézisben minden *történetieskedést, áltörténetiséget*. A doketizmus elleni harcban sem Jézus személyére, sem az Írásra nézve nem eshetünk abba a tévedésbe, hogy ezek az emberi kutatás vagy empiria tárgyai lehetnek, hiszen ennek útján meg sem ragadhatók. Jézus alakja nincsen benne a korabeli történetírásban, és ez nem véletlen: ezt a mindent kockáztató hit jegyében vállalnunk kell. Az újszövetségi Szentírás a korabeli hellénista irodalomban is eleynesző mennyiség, de minőségében sem magaslik ki. Nem ezért drága nekünk, nem ezért „mindenünk” hitben és életben, hanem azért, mert semmi másban

nem találjuk meg egzisztenciánk megoldását (gondoljunk csak Jézus emberismeretére, és értsük úgy az Írást, mint amely minden ízében — pro és kontra — magatartás-modelleket ad elénk döntésre hívó érvénnyel). Ezért nincsen szükség az egyszer már megbukott *vita Jesu* műfajának semmilyen rehabilitálására, és ezért nem lehet irodalmi „teljesítmény” az igehirdetés, csak az Írás lényegének megértésén és elismerésén, valamint az igen alapos exegétikai munka elvégzésén alapuló személyes bizonyosságtétel. Az applikáció nem az exegézis problémája, hanem a keresztyén személyiségnek „adatik” a Lélek által.

3.5.3. Ide tartozik kiegészítésül egy rövid utalás arra, hogy a teológiai diszciplínák közül melyikbe tartozik a hermeneutika. Láttuk, hogy a vele való foglalkozás az egyházban ama kor természetete szerint a dogmatika terén és égisze alatt indult meg. Tudjuk, hogy az exegézis-applikáció (*sensus-usus*) örökös feszültsége és határai ingadozása miatt a hermeneutikai kérdéssel való foglalkozás gyakran folyt a gyakorlati teológia területén. De mindez, amit eddig mondtunk, vitathatatlanul teszi, hogy egyik magatartás sem jogosult, mert a hermeneutika döntően exegétikai és bibliai teológiai kérdésekkel foglalkozik, így helye legitím módon csak a *bibliai tudományok* diszciplínáján belül lehet. Hogy mely más diszciplínáknak szolgáltató anyagot, az egészen más kérdés.

3.5.4. Viszont előbbi megállapításaink kiegészítésre szorulnak annak vázolásával, hogy ez az „anyagszolgáltatás” milyen módon történik. Nyilvánvaló, hogy a hermeneutikai munka az Írás megértésének és interpretálásának kérdéseivel foglalkozik. Két teológiai ágazat táplálkozik ebből közvetlenül: elsősorban az írásmagyarázat (exegézis), másodsorban a bibliai teológia (a nyelvtan- és szótárirodalomra azért nem térnek ki külön, mert a nyelvtanok és szótárak az exegézis segédeszközei, így „subintelliguntur”, a kör bővíthető is, pl. a kortörténeti, kánontörténeti stb. művekkel). Így nagyjában v. egészében meg is határozottuk a *hermeneutika* funkcióját. Ezek után arról kell szólnunk, hogy mit *nem várhatunk* a hermeneutikától. Nem várhatjuk pl. azt, hogy alkatelemévé váljék a homiletikának: a homiletika munkáját megelőzi, de *meg is kell előznie*. Még kevésbé várhatjuk azt, hogy a szisztematika teológia közvetlenül az exegézis, általában a hermeneutika eredményeiből építse fel rendszerét: itt a folyamat sokkal bonyolultabb. Egészséges esetben a gyülekezeti igehirdetés egyik előzetes kutatási eljárása az exegézis, az élő igehirdetés ezután (természetesen nemcsak ebből a forrásból táplálkozva, ahogyan láttuk) eljut a gyülekezeti igehirdetéshez. Ez formálja (alapvetően ez is ébreszti fel — a disztinkcióra itt nem térhetünk ki, mert messze vezetne) a gyülekezet hitét, a szó jó értelmében szabályozza a gyülekezetek és az egyház hitét és gyakorlati keresztyén életét: erre az élő tényre és folyamatra kell — szintén egészséges esetben — reflektálnia a rendszeres teológiának. Ha nem ezt a (talán kissé körülményesnek ható) utat járja be, akkor önkényes, individualista, spekulatív (filozófiai irányban elhajló, pszichológizáló) tudomány lesz, művelőjének „fazonja” vagy korának divatja szerint.

3.6. A következőkben már tulajdonképpen csak ismétlésbe tudunk bocsátkozni, ha a *hermeneutika módszerének* vonásait akarjuk ismertetni. Igyekszünk is ezt egészen utalásszerűen tenni. a) Első helyre az újszövetség nyelvvel való minél lelkiismeretesebb foglalkozást tennők. Az ún. lingvisztikai teológia itt nagyon lényeges mozzanatra hívja fel a figyelmünket, amikor a „generálás” és a „generatív poétika” említésével arra utal: tulajdonképpen azért tanulunk egy

nyelvet, hogy azon a nyelven nyelvi alkotásra is képesek legyünk. Nos: az újszövetségi görög nyelv sajátosságainak ismeretében az egyébként annyira alapos német teológia iskolapéldája annak, hogy mennyire felületes lehet, mennyire árutakon járhat e téren az exegéta (*Rienecker: Sprachlicher Schlüssel*-je naivul főlöseges a maga sajátos műfajában: aki tudja használni, annak nincsen rá szüksége, akinek pedig szüksége volna rá, annak semmit nem nyújt). — b) Nagyon döntő súllyal esik a latba az *irodalmi kérdések*, ezek között a *műfaji problémák* vizsgálata. Erre a formatörténeti módszer hívja fel a figyelmünket, de ő maga nagyon sokszor és veszélyesen visszaél vele. Mindenesetre nem lényegtelen tudnunk, hogy ősi hagyománnyal van-e dolgunk (szinoptikusok), gyülekezeti hitvallással (Pál), a zsidó vagy a keresztyén apokaliptika anyagával (Jel), mert ennek megfelelően tudunk helyes következtetéseket levonni. — c) A valótörténeti iskola figyelmeztet a kijelentési kor *valási hátterére* (igen fontos, hogy itt se essünk túlzásba, mint pl. Jel-kommentárjában *Lohmeyer* tette, a gnosztikus kifejezési formák esetében pedig ügyeljünk arra, hogy a formakészlet igénybevétele nem jelent tartalmi egyezést stb.), továbbá egész *kultúrtörténeti hátterére* is (filozófiai irányzatok). — d) Bár Jézus és az egyház nem „tényezője” direkt módon a politikai történelemnek, ennek ismerete nélkül az exegétikai munka mégsem lehetséges. Csak egy példát: a Római Birodalomra jellemző rabszolga-kérdés nélkül nem érthető meg, hogy Pál miért éppen úgy foglalt állást ebben a dologban, ahogyan teszi.

3.7. Utoljára maradt, de nem jelentéktelensége miatt, egy nagyon komoly exegétikai kérdés: hogyan állunk az „örök emberi” és a „szüntelenül változó helyzet” kérdésével. Az előbbivel úgy éltek vissza, hogy feltételezték: nem kell az Írást magyarázgatni, a mai ember is olyan, mint az évezredekkel ezelőtti, az evolucionizmus tragikus tévedés, csak szólni kell az igét, *akinek szól, ahhoz így is szól*. Az utóbbival úgy éltek vissza, hogy a „modern ember” kategóriáját emelték az igehirdetésben is mindenek fölé, és mesterkéltné problémák özönével árasztották el az egyház életét. Röviden, formulaszerűen így próbáljuk a jó utat keresni: az ember örökké ugyanaz, mert Istentől való teremtetése és a bűnbeesésbeli „tragédiája” döntően szabja meg személyiségét, problémáinak lényegével együtt. Azt eleddig csak Jézus hirdette meg, hogy az emberi nagyság, hatalom nem üdvözít. Azonban az a mód, ahogyan ez az alapvető azonosság meghatározza egy-egy kor emberét, minden korban (modálisan) más. Ezért mondhatja azt egy teológus, hogy „jede Generation steht unmittelbar zu Gott”, és ehhez odakívánczik, talán benne is van: a maga módján. Az igehirdetés a ma emberét csak mai módon közelítheti meg, hiszen maga is a mai világban él. Négy évszázados nyelven, avult problémákkal lehet ugyan a becületesebb emberi haladás ellensége, de az egyház érvényes igehirdetője, akinek igehirdetésére áll az, hogy *praedicationis verbi Dei est verbum Dei* — nem.

Varga Zsigmond J.

Az óizraeli igazságszolgáltatás dokumentuma: a Jób könyve

Jób könyvét korábban egyértelműen a bölcsesség-irodalomhoz sorolták. Ez az álláspont azonban mind tartalmi, mind formai szempontból megkérdőjelezhető. A bizonyítékokat végső soron a zsidó nép gondolkodásának öntörvénye szolgáltatja.

Lássuk először a tartalomra vonatkozó érveket: a héber bölcsesség (*hokmáh*) tartalma nem azonos a mi főnevünk elvont jelentésével. A héber ember nem élt azokkal az átvitt értelmű fogalmakkal, amelyekkel a görög nép, és hatására, mi is élünk. A héber „bölcsek lenni” (*hákam*) főképpen az életben való gyakorlati jártasságot fejezi ki. Ennek számtalan példáját látjuk a Példabeszédek könyvében. Még egy ilyen későbbi korból származó mondás is, mint: „A bölcsesség kezdete az Isten félelme” (Péld 9,10) sem elvont fogalmat jelent, hanem egyfajta magatartást. Lett légyen az bármilyen fejlődési stádium vagy korszak, a héberek sohasem voltak a mai értelemben vett bölcselők, még akkor sem, ha konfliktusaik a lét és nemlét kérdéséhez, s így Isten elé kényszerítették őket. Mi ennek az oka? Egyszerűen az, hogy a hébereknek *istenélménye* volt, és nem *istenfogalma*. Isten valóságának megtapasztalása olyan egzisztenciális harmóniát adott, hogy nem kerülhetett fölébe gondolkodás, bölcsesség, azaz intellektuális út igénye.

Ha a Jób könyvét a bölcsességi irodalomhoz akar-nánk sorolni, előbb be kellene bizonyítanunk, hogy központi gondolata létértelmezés. Itt azonban nem erről van szó. Egy jogtalanul szenvedő ember az igazságát keresi, pontosabban egy istenfélő és szenvedő ember keresi a maga igazát.

És az igazságot hol keresi a gyakorlati gondolkodású óizraeli ember? — Nem a bölcsék útján, hanem a bíróságon. Ezt a tényt felismerve írta meg Jób-tanul-

mányát Heinz *Richter* német teológus. Munkája, amelyet 1959-ben Berlinben (NDK) adtak ki, dolgozatoknak alapját képezi. Ezzel már itt is vagyunk a formai jegyeknél. De mielőtt erre rátérnénk, a legfontosabbat el kell mondanom. Azzal, hogy egy szenvedő ember az igazát keresi a jog útján, nem merítettük ki a Jób könyve legfontosabb mondanivalóját. A mű igazi nagy kérdése az, hogy van-e önzetlen istenfélelem. Ezt a Sátán teszi kérdésessé még az ún. keretbeszélésben, amelyre Richter nem fordít sok gondot. Elemzése a tulajdonképpeni drámára (Jób 4. 42,6) terjed ki, s a keretbeszélés 3. részét csak annyiban érinti, amennyiben itt található a konfliktus kiindulópontja. Pedig ha nem ez a központi kérdésünk, nem kapjuk meg a dráma megoldását. Amíg csak azt kérdezzük: igaza lett-e végül is Jób-nak, azt találjuk, hogy nem. S ez csak egyik tanítása a könyvnek, hogy Isten igazságáig nem érünk föl. Nagyon szegények maradunk, ha nem vesszük észre a másikat, ami evangéliumi erejű: van önzetlen istenfélelem. Jób megállt mindvégig, nem lehetetlen tehát a hitet megtartani.

Ezek után térjünk a formai sajátosságokra. Richter felismerte, hogy a Jób-dráma egy ókori keleti jogi eljárás menetét követi. Ez lehet, hogy első hallásra idegenül hangzik, de itt megint csak szeretném föl-hívni a figyelmet az óizraeli gondolkodásra, amitől viszont egyáltalán nem lehetett idegen ez a megfogalmazás. Ha arra a legalapvetőbb tényre emlékeztetünk, hogy Jahwe és népe „jogi viszonyban” álltak egymással, Isten a népével „szerződést” kötött, mindjárt közelebb kerülünk a fenti megállapításhoz.

A könyv műfajainak elemzése során is feltűnő, hogy 444 olyan verse van, ami kifejezetten a jogi élet szakfejezéseit tartalmazza. A szöveg többi része, ami

alapján a könyvet még a bölcsességirodalomhoz akarják sorolni, az tulajdonképpen teológiai érvelés, ill. ódaszerű költemény. Annyiban mondható bölcsesség-irodalomnak, amennyiben a Szózatot vagy a Himnuszot oda sorolnánk. Márpedig senkinek sem jut eszébe, hogy e két költeményt csak azért, mert bennük az egyetemes lét kérdései vetődnek föl, a bölcsesség-irodalomhoz sorolja.

E bevezető után úgy gondolom rátérhetünk Richter koncepciójának ismertetésére. A Jób-dráma tehát egy bírósági eljárás tartalmi és formai jegyeit hordozza magán, sőt ezen túlmenően bizonyítható, hogy e formai sajátosság alkotja a mű vázát és szerkezeti egységeit, és mint ilyen, nélkülözhetetlen alapja a mű megértésének és helyes értelmezésének. Richter módszerét követve először Izrael jogi életéről adok egy összefoglaló ismertetést, ezután kerül sor a Jób-dráma elemzésére.

A héber bírói, peres eljárásról az Ószövetségben nem találunk összefogó ismertetést. A Kánon tartalmaz ugyan részleteket, töredékeket, de olyan sokatmondó adat, mint pl. egy jegyzőkönyv, nem maradt ránk. Találtak azonban leleteket olyan népek köréből, akik Izrael szomszédságában éltek, így Babilonban és Egyiptomban. Ha elfogadjuk, hogy e népek — akárcsak ma — nemcsak egy külső paralellizmusban megnyilvánuló azonosságot mutattak az élet bizonyos területein, hanem — különösen a gyakorlati élet területén — sok mindent átvettek egymástól, akkor ezek a leletek segítségül jöhetnek a héber jogi élet hézagainak kitöltéséhez.

Mindezeket összevetve megállapíthatjuk, milyen lépései voltak Izraelben az igazságszerzésnek:

I. Bíróságon kívüli eljárás; II. Világi pör; III. Isten-ítélet.

Bíróságon kívüli eljárás

Egy jogi szituáció általában azzal veszi kezdetét, hogy két fél között vita támad. Ez azonban nem feltétlenül vezet bírósági útra, bár általában valami véttség vagy jogi igény a vita tárgya. Mindkettőre a legjobb példa Jákób esete Lábánnal. A jogi igényre Jákób bérkövetelése apósától, a vétségére Ráchel tette, atyja házibárványainak eltulajdonítása. Tudjuk, hogy jogi fórumra nem volt szükség, a problémák családi keretek között megoldódtak. Találunk a Bibliában további példákat erre az eljárásra, amiket most nem ismertetek: Gen 13,8, Ex 17,1 kk., Num 20, Bir 6,25.

Világi pör

Ha a két fél nem tudott megegyezni, akkor került sor „bírósági” eljárásra, amelynek a szakaszai a következők:

1. bírósági egyszerűsített eljárás
2. ítélethozatal vagy bírói indítvány a pör befejezésére.
3. beismerő nyilatkozat

A bírósági egyszerűsített eljárás

A kor bírói eljárása és így a bíró szerepe is lényegesen különbözött az általunk megszokottól. A cél nem az „ítélkezés” volt, hanem a jogi ügy minél előbbi tisztázása. Ennek megfelelően a bíró vagy a bírói „kollegium” nem a tények birtokában levő teljhatalmú

ítélkező, hanem az a legtontosabb szerepe, hogy irányításával, felvilágosításával kölcsönös megegyezésre juttassa a feleket. A bírót nem a „döntnök” szerepében látjuk, hanem ellenkezőleg: sokszor azonosítja magát valamelyik féllel, hogy tisztábban lásson és láttasson. Ez a tendencia a Szentírásban is megtalálható, pl. Jer 41,21—29-ben és még számtalan helyen, amikor Isten bíróként pörbe is szállván Izraellel, azonosítja magát az egyik jogi féllel, vagyis vádlóvá válik azzal a céllal, hogy népét belátásra bírja bűnei megítélésében. Azért fontos erre fölfigyelnünk, mert Jóbval szemben is ebben a minőségében lép föl Isten a hosszú hallgatás után.

Olykor a bíró úgy segít az igazság kiderítésében, hogy előzetes ítéletet — úgy is mondhatnók, hogy közbeeső ítéletet — hoz, ami a feleket döntésre, s így az ügy befejezésére kényszeríti azáltal, hogy az indítókat sikerül lelepleznie. Erre a legjobb példa a Bibliában Salamon ítélete: a gyermeket ketté kell vágni. Amint a döntés elhangzik, a felek magatartása rögtön megmutatja a hamisítatlan igazságot.

Ezek után most nézzük meg, milyen volt a felek szerepe az eljárás formai részét tekintve. Kétségtelenül nagyobb tere volt az aktivitásnak, mint a mi jogrendünkben. Az ő dolguk volt az ellenfél beidézése, a bizonyítékok, a tanúk felsorakoztatása. Szerencsés esetben tulajdonképpen ők hozták meg a döntést is ügyükben. Ez többféleképpen történhetett: vagy a vádlott tett beismerő vallomást, vagy a vádló állt el a pörtől.

Nemcsak a bíró hozhatott közbeeső ítéletet, hanem a felek is. Korábban felhozott példánkban a Jákób-Lábán konfliktusban erre is találunk példát. Jákób nem tudva az ellopott bálványokról, egy ilyen ítéletet mond, bizonyítva ártatlanságát: ölje meg Lábán azt, akinél a keresett tárgyat megtalálja (Gen 31); de végül is nem kerül erre sor. Számos ilyen mozzanatot találunk a Zsoltárok könyvében is. Példaként a 7. zsoltárból idézek:

„En Uram, Istenem, ha cselekedtem ezt, ha hamisság van az én kezemben, ha gonosszal fizettem jó emberemnek, és háborgattam ok nélkül való ellenségemet: akkor ellenség üldözze lelkemet, és érje el és tapodja a földre az én életemet és sújtsa porba az én dicsőségemet”
(4—6. v.).

Fontos szerepe volt az eljárásban az eskünek, mint az ártatlanság bizonyítékának, különösen akkor, ha a tárgyi bizonyítás csődöt mondott. Ha a vádlott esküjét a vádló elfogadta, a pör véget ért. Ha a vádló tesz esküt, akkor ez mint önvédelmi megnyilvánulás, a per egyik alapvető tényállásaként szerepel. (Zsolt 51, 69,5, 35,1 kk.).

Bizonyító ereje volt a tanúk vallomásának, a kezesek jótállásának. Megkülönböztetett joga volt bűnügyekben a „vérbosszulónak” (héb. *go'el haddam*) mint a sértett jogutódjának. Ha nem volt a sértettnek vérokona, aki ebben a minőségben felléphetett volna, akkor Jahwet hívták segítségül „vérbosszulónak.” Jób is ezt teszi, mint majd látni fogjuk.

Ítélet és indítvány a pör befejezésére

a) Az ítélet mint utolsó megoldás (ultima ratio) jött számításba. Mint már korábban rámutattunk, az izraeli bíróság nem „ítéletközpontú” bíróság volt. Ha mégis hoztak ítéletet, annak két fajtája volt; mégpedig a per tárgyának megfelelően:

1. marasztaló ítélet (dologi perekben) Ex 21,37;

2. igazoló ítélet (igényperekben) pl. 1Kir 3:16.

b) Indítvány a pör befejezésére. Jó példa Náthán próféta pöre Dávid királlyal Uriás halálával kapcsolatban. Mint tudjuk, Dávid kimondja Náthán példázatára az ítéletet: aki a szegény ember juhát elvette, halállal lakoljon. Mivel ez királyi ítélet, azonnal végrehajtható lenne, de a tettes még ismeretlen. Csakhamar rájön azonban Dávid, hogy önmaga fölött mondott ítéletet, megelőzve Isten ítéletét. A pörbefejező indítvány abban különbözik a közbeeső ítélettől, hogy itt már nem a jogi helyzet tisztázása a cél, hanem már a tények birtokában meggyőző erejű bizonyítás.

Beismerő nyilatkozat

A beismerő nyilatkozat több okból fontos momentuma az eljárásnak. Nélküle a materiális ítélet nem végrehajtható. Ha korábbi bibliai idézetünk folytatását megnézzük, közvetlenül Isten ítélete után megtalálhatjuk Dávid beismerő nyilatkozatát: „Vétkeztem az Úr ellen”. Ezután jönne a büntetés, de azt Isten kegyelemből nem rója ki.

A nyilatkozat másik jogkövetkezménye: letétele után nincs lehetőség perújrafelvételre.

Istenítélet

Igénybe vették mint elsőfokú és úgy is mint feljebbviteli fórumot. Akkor került rá a sor, ha a vádlott nem vallott, vagy ha bizonyíték hiányában ártatlanságát nem tudta másképpen igazolni. Az emberi jogszolgáltatás csődje után Istenhez folyamodtak mint bíróhoz. E „személyváltozáson” túl az eljárás másik jellegzetessége a világi pörrel összevetve az, hogy míg a világi pörben az ártatlanság bizonyítása mint végső érv az utolsó helyen áll, itt az első helyre kerül.

Az istenítélet elemei a következők:

1. Az Isten megszólítása (többnyire imádságban, az úgy előadásával Zsolt 109 stb.)

2. az istenítélet

3. az eredménytől függően: a. beismerő nyilatkozat b. köszönő ima

Az istenítélet e szakaszainak teljes leírásával nem találkozunk a Bibliában, de részleteket találunk a történeti részekben éppen úgy, mint a zsoltárookban. A következőkben példákkal szeretném illusztrálni az elhangzottakat.

— Az eskü szerepéről és helyéről 1Kir 8,30 kk tudósít:

„Mikor vétkezendik valaki felebarátja ellen, és esküre köteleztetik, hogy megesküdjék és ő ide jő, megesküszik az oltár előtt ebben a házban:

Te hallgasd meg a mennyekből, és vidd véghez, és tégy igazat a te szolgáid között kárhóztatván az istentelent, hogy fején teljék mindaz, amit keresett, és megigazítván az igazat, megfizetvén néki az ő igazsága szerint”.

— Az istenítéletről — általában — szól Deut 17,8 kk: „Ha megfoghatatlan valami előtted, amikor itélned kell vér és vér között, ügy és ügy között, sérelem és sérelem között, vagy egyéb versengések között a te kapuidban: akkor kelj föl és menj el arra a helyre, amelyet kiválaszt az Úr a te Istened.

És menj be a lévita papokhoz és a bíróhoz, aki lesz majd abban az időben, és kérdezd meg őket, és ők tudtul adják neked az ítéletmondást”

— De találunk konkrét istenítéletet is mint pl. 1Sám

14,36 kk-ban. Saul meg akarja tudni, mehet-e a filiszteusok ellen harcolni, vagy nem. A pap tanácsára istenítéletet kér a bűn alapos gyanúja miatt. Az istenítélet módja: sorsvetés. Így derül ki Jónatán bűnössége.

— A zsoltáros ekképpen hívja Istent ítéletre:

„*Kelj fel, Uram, haragodban, emelkedjél fel ellenségeim dühe ellen, serkenj fel mellettem, te, aki parancsoltál ítéletet” (Zsolt 7,7).*

„*Serkenj föl, ébredj ítéletemre, oh Uram, Istenem, az én ügyemért” (Zsolt 35,23).*

Az istenítéletek jobb megértéséhez itt is Biblián kívüli forrásokra kell támaszkodnunk. *Musil* beszél el „Arabia Petraea” c. munkájában a következőket: Ha valakit gyilkossággal vádolnak, és az egy másikat, az meg egy harmadikat vádol, akkor mind a hármat egy igazmondóhoz viszik. Ez elkéri tőlük a fejkötőjüket és éjjel azon alszik. Kora reggel kidobja azokat a sátorra elé, és szólítja az idegeneket, hogy vegyék magukhoz, mindegyik a sajátját. Amelyik vonakodik felkelni, az a bűnös.

Nem véletlen, hogy a zsoltárból vett idézetek után iktattam be ezt az ismertetést. Jahwe „felkelésében”, „fölszerkenésében” amint láthattuk már, csak egyes momentumai maradtak meg e jogszokásnak.

Az istenítélet utolsó fázisára is találunk példákat a Bibliában: Józ 7,11-ben Ákán így vall bűnösségéről: „Bizony vétkeztem”. Ez tipikus beismerő nyilatkozat.

Zsolt 28,6 kk-ban így szól a zsoltáros: „Áldott az Úr, hogy meghallgatta esedezéseimnek szavát.” Így hangzik egy köszönő ima.

Most már ismerve az izraeli igazságszerzés fajtáit és azok szakaszait, Jób könyvét a következő részekre oszthatjuk:

1. Bíróságon kívüli egyszerűsített eljárás Jób és a három barát között: 4—14 rész.

2. Bírósági egyszerűsített eljárás Jób és barátai között 15—31. rész.

3. Perújrafelvétel Élihú által: 32—37. rész.

4. Istenítélet egy világi pör formájában: 38—42,6.

A pör alapfeltételei a Jób 3.-ban valósulnak meg. Jób elmondja monológját, amely tulajdonképpen vádbeszédnek minősül a barátok előtt. Amit a keretbebeszélés Jóbja nem tesz, megteszi a költő Jóbja: elátkozza — ha nem is Istent — a születése napját. Nemcsak a vagyona és gyermekei hagyták el Jóbót, hanem Isten is. Számára ez már elviselhetetlenné válik. Monológjára a három barát először segíteni kész jogásszá, majd bírói kollégiummá alakul. Most lássuk az egyes szakaszokat:

Bíróságon kívüli egyszerűsített eljárás: 4—14. rész

A barátoknak nem nehéz felismerniük, hogy Jób és Isten között zavart a kapcsolat. Állapotából a kor teológiai álláspontja nyomán arra következtetnek, hogy nem Isten szerint való életet élt, bűnt követett el. Az első lépésben a barátok mint jogi tanácsadók lépnek fel, egy bírói eljárást megelőző ún. egyszerűsített eljárásban.

Élifáz így kezdi: „Ha beszélni próbálnék hozzád, zokon veszed? De kicsoda bírná túrtörtetni magát szavakban?”... „Most, hogy rád került a sor, zokon veszed? Hogy téged ért a csapás, megzavarodol?”... „Kicsoda pusztul el ártatlanul, és hol irtottak ki egyes embereket?”

— Hogyan rendezhetné Jób viszonyát Istennel?

Nagyon hatásos Elifáz ellentéte: először a rossz megoldást villantja föl: lehet az emberekhez fordulni, vagy a szentekhez, de az igazi megoldás, ha Isten elé vi-

szi a „dolgát”. Az 5. részben még nem derül ki pontosan mire gondolnak a barátok. A *dábár* szó értelme kétféle is lehet. 1. engesztelő áldozat, 2. istenítélet, amihez szintén hozzátartozik az áldozat. A 8. rész 5–6. verse azonban már egyértelműen jelzi: istenítéletről van szó: „Ha te az Istent keresed és a Mindenhatóhoz kegyelemért könyörögsz, ha tiszta és egyenes vagy, akkor bizonyosan *fölserken* éretted és békessé teszi jogos lakóhelyedet”.

Az a megoldás, hogy Jóbna a dolgát Isten elé kell vinnie, nem Jób szájából jön, a költő a barátokkal mondatja ki. Ezért nem tarthatjuk őket csupán ügyetlen statisztáknak, akik értetlenül állnak szemben a hőssel. Nem a dráma visszatartó momentumai, hanem a dráma struktúrájának, a processzusnak fontos elemei. A „Jób-probléma” megoldása nélkülük nem keresztülvihető.

Jób válaszában (6–7. rész) először a barátokhoz fordul. Vitatja jogukat, hogy az ő esetében jogi tanácsadóként lépjenek föl. Erre ő nem adott okot. Azt kéri, forduljanak megértő barátként hozzá. Vezérgondolata a barátaival ellentétes meggyőződés: az ember egész élete küzdelem, ezt nem kell külön bűnnel kiérdemelni. — Ezzel a Jób—Isten konfliktus kiegészül a Jób—barátok konfliktussal.

Azután Istenhez fordul Jób, de nem úgy, ahogy azt a barátok elképzelik. Nem veti alá magát Istennek. Tudja, hogy olyan, mint a többi ember: vétkes és bűnös; ebben a próbatételben azonban ártatlan. Egy pörbefejező javaslatot tesz: „Miért nem bocsátod meg hűtlenségemet és miért nem nézed el az én bűnömet?” Szinte fenyegeti Istent, hogy ha elkésik közbelépésével és ezért ő meghal, akkor Isten nem tudja már őt ártatlannak nyilvánítani.

Bildád beszéde (8. rész) azért jelentős, mert megmagyarázza, mit jelent Istenhez fordulni. A *hánan* ige hitpaelben 1Kir. 8,33 és 59-ben is előfordul; mind a két helyen irgalomért könyörgő imádságban, amelyek az a célja, hogy Istent ítéltető ítéltre hívják.

Jób következő válaszában (9–10. rész) a *rib* szó jelzi, hogy Jób egy *pört* folytat Istennel. Jób látja a maga lehetetlen helyzetét egy olyan pörben, amelyben Isten egy személyben bíró is, vádlott is. Hogyan lehet az embernek Istennel szemben igaza?! Ha ez így van, akkor értelmetlen dolog Istennel pörölni. Isten nincs jogi vagy morális törvényekhez kötve. Ha pöröl, az eredmény: megsemmisülés. Ezért más utat választ: meg akarja győzni Istent: ő ártatlan, vegye el róla ezt a megokolatlan próbatételt, büntetést. *Istennék az emberrel szemben való fölülmúlhatatlan hatalma a pör egyik megoldását kínálja: Isten elvehetné Jóbról a csapást — DE ez nem lenne méltányos jogi megoldás!! A szerző elgondolása kizárja ezt az utat.*

Cófár beszéde (11. rész) új argumentumot nem tartalmaz.

Jób feleletében (12–14. rész) először Cófárhoz beszél, az igazság fölismerésére tanítja az állatvilágból vett példákkal. Majd Istenhez szól: „Íme előterjesztem peres ügyemet! Tudom, hogy nekem lesz igazam” (mármint a barátokkal szemben). A 21. vers világosan mutatja, mit akar Jób: „Vedd el rólam a kezdetet, és ne hagyj, hogy remegjek a te szorongatásod alatt”. Jób nem mást kér, mint egy valódi pör alapfeltételét: két pártot. Azért kell Istennek elvennie a büntetést, hogy neki mint az egyik félnek, ne kelljen remegve állnia. Ez minden bizonnal meg is történik, különben lehetetlen lenne egy ilyen folytatás: „Azután hívj és én válaszolok, vagy én beszélek és te felelsz nekem”. A 13. rész 23. versével Jób el is kezdi vádbeszédét, végül előáll javaslatával: „Bárcsak elrej-

tenél a Seolban, rejtegetnél, míg el nem fordul haragod. Kiszabnád időmet — aztán megemlékeznél rólam!”

Bírósági egyszerűsített eljárás a három barát és Jób között; 15–31. rész

Mit mondhatunk az eddigiek alapján? Jób panasz-kodik — Isten nem felel. A barátok talán rossz tanácsot adtak? Talán Jóbna volt igaza, amikor állította, hogy Istennek nem lehet perelni?

A barátok esetében ez nem kérdés. Ők Jóbna látják a hibát. Istennel szemben követelése ultimátumszerű, hasonló a törvényszegők eljárásához. A továbbiakban ezután nem követelik Jóbtól, hogy Istenhez forduljon. Peren kívül nem sikerült az ügyet rendezni. Nincs más út, mint a bírósági eljárás lefolytatása. A három barát, a három jogi tanácsadó most bírói kollégiummá tömörül, amely — mint az izraeli jogi eljárásban már láttuk — az igazság kiderítése érdekében képviseli az egyik fél, a vádló szerépét is a pörben. Ezt a váltást nagyszerűen érzékelteti már a 15. rész 6. verse: „Saját szád nyilvánít téged bűnösnek, nem én, és ajkaid vallanak ellened”. Elifáznak ez az állítása nem más, mint előzetes ítélet, amely lehetőséget nyújt arra, hogy a vádlott — beismerve az állítás igazát — a pör befejezését kérje.

Jób azonban nem beismerő nyilatkozattal válaszol, hanem védőbeszédet mond (16–17. rész). Ebben a beszédében Jób egyszerre vádlott (a barátok előtt) és vádló, Istennel szemben. Mindent el akar követni, hogy a hallgató Istent nyilatkozatra bírja. Szinte Istent akarja Istennel szembeállítani, amikor kiömlő vérére hivatkozik, amely Ábel véréhez hasonlóan vérbosszúért kiált. Kiömlő vérében zálogot ígér, és Istentől is zálogot követel ennek fejében: a fogságból való szabadulása ígéretét.

Bildádnak (18. rész) nincs előbbre mozdító javaslat. Meg van arról győződve, hogy Jób törvényszegő. Ezt példákkal támasztja alá.

A következő egység (19. rész) úgyszólván kizárólag a bírósági eljárás műfaji jegyeit hordozza magán. Jób személyváltoztatást követel a perben, mert a barátok vádja tulajdonképpen nem őt, hanem Istent éri; mivel Isten alaptalanul bünteti őt, őrá hárul minden felelősség: „De ha valóban az én vesztemre akartok nagygyá lenni, és rám akarjátok bizonyítani gyalázatomat, akkor hát tudjátok meg, hogy Isten nyomorított meg engem, és kerített hálójába. Íme, segítségért kiáltok: Erőszak!” Majd így folytatja: „Könyörüljete, könyörüljete rajtam barátaim, mert Isten keze vert meg engem... Ő bárcsak leírnák szavaimat, óh, bárcsak följegyeznék könyvbe. Vas íróvesszővel és ólommal minden időkre kősziklába vésnék!” Jóbna ez a kérése kezdettől fogva nehézségeket támasztott a magyarázó körében. Hogy ez csak Jób speciális kérése lenne, az összefüggésből nem következik. Sokkal inkább *Weisernek* lehet igaza, aki azt állítja, hogy teofánia maradványa (ld. Dán 5,5), amelynek során kultikus tűzben jelent meg a döntése Istennek. De a zoltárokból is vehetünk bizonyítékokat (102; 19): gyakran kőbe vésték az imádságot az Isten melletti döntés bizonyítékául. Jób ezek szerint halála utáni „jogfolytonosságát” akarta biztosítani írásban. *Richter* szerint itt egyiptomi típusú istenítéletre kell gondolnunk, ahol a panaszimát írásba kellett foglalni. Ez egyáltalán nem elképzelhetetlen, ha arra gondolunk, hogy az események színhelye, Úz földje, nem Izrael területén van, hanem attól keletre. Emellett szól egy másik érv is: egy izraeli számára az lehetetlenség lett volna, hogy

istenítéletet ne a szent helyen tartsanak, márpedig Jóbék tartózkodási helye éppen nem mondható szent helynek. Egy újabb érv: Jóbnek az a kérése, hogy szavait írják föl a barátai, értelmetlen lenne, ha azt maga is föl tudná írni. Nem írhatja azonban föl, ez a dolog ugyanis a perben a bírósági írnok föladata volt, most tehát a barátoké.

A 19. részben a Jób-dráma egyik csúcspontja van előttünk. A Jób-probléma első kérdését maga Jób oldja meg. Ez egy ártatlanul szenvedőnek a személyes kérdése: Kell-e nekem azért szenvednem, mert az Isten engem gyűlöl? Ellenséggemmé vált és mint egy tirannus uralkodik felettem. Vagy az én ártatlan szenvedésemben Isten a barátom marad és segítségül hívhatom mint tanúmat, aki vérbosszúra is képes értem? Mint igaz bíró, végül is felment majd? — Jób ez utóbbi lehetőséghez vonzódik: „De én tudom, hogy az én Megváltóm (*go'el* = „bosszúállóm”, értem kiálló) él és utoljára odaáll a por fölé, s ha ezt a bőrtömöt lehántották, testemben látom meg az Isten”.

Arra már utaltunk a bevezető részben, hogy ha nem volt az áldozatnak vérrokona, Jahwét hívták föl erre az istenítéletekben. A hit hagyománya szerint Jahwe mindig megtette „a vérbosszuló” feladatát, ezért olyan bizonyos Jób abban, hogy Isten most sem hagyhatja cserben, sőt ő fogja igazságát kijelenteni a barátoknak.

A 20—21. rész a pör második részének bevezetése. Cófár vádbeszéde kérdőformában hangoztatott, megrogzított teológiai álláspont: Isten a világot igazsággal kormányozza. Jób válasza Istennek szól: a pogányok vígan vannak, ő pedig istenfélő létére szenved.

A tulajdonképpeni pör Elifáz harmadik beszédével veszi kezdetét (22. rész). Ezek már tartalmukat tekintve nem kérdő mondatok, hanem súlyos vádak: „Istennek használ-e az ember, amikor csak önmagának használ az okos? Mily gyönyörűsége az a Mindenhatónak, ha te igaz vagy? Nyereség-e az neki, hogy te feddhetetlenül jársz? Istenfélelmedért dorgál-e téged, törvény elé megy-e ezért veled? Bizony sok rosszasságod van és vége-hossza nincs bűneidnek!” Olyan bizonyító eljárás kezdődik itt, mint a boszorkánypörökben, a papi *torá* (döntvény) műfajában. Végül felhívja Jób, hogy vessen alá magát egy istenítéletnek: „Végy csak tanítást szájából és tedd szívedre mondásait!... akkor a Mindenhatóban gyönyörködöl és arcodat Istenhez emeled. Hozzá könyörögsz ő pedig meghallgat és teljesítet fogadásaidat”.

Jób válasza (23—24. rész) előkészítője a nagy védőbeszédének. Egy kívánságot tár fel: szeretné Isten megtalálni. Ehhez kér segítséget. Ez a belső tartalmi változás — a vádaskodásból a könyörgés felé — külsőleg a kérdő formában is kifejezésre jut. „Miért van az, hogy a Mindenható nem tartott fenn időket, és miért nem láthatják ismerősei ítéletnapjait?”

A következő 25—26. rész Bildád harmadik beszédét, illetve Jób válaszát tartalmazza. Néhány versből álló egység — különösen Bildád beszéde — szövegkritikailag korrektúrára szorul. Az eljárás menetét nem vizi előbbre.

A 27. rész azonban döntő fontosságú az ügy menete szempontjából. Itt ragadja meg Jób azt a lehetőséget, hogy mint vádlott megesküszik az ártatlanságára: „Az élő Istenre mondom, aki elfordította igazamat, és a Mindenhatóra, aki megkeserítette lelkemet, és hogy mindaddig, amíg lélekzem és Isten lehellete van orromban, ajkaim nem beszélnek álnokságot, és nyelvem nem szól csalárdságot. Távol legyen tőlem, hogy igazat adjak nektek! Feddhetetlenségemből kimúlásomig nem engedek. Igazságomhoz ragaszkodom és nem hagyom; napjaim közül egyetlen egyért sem gyaláz a szívem.”

Így a barátok számára, akik bírók és vádlók egy személyben, nem marad más lehetőség, mint az esküt az ártatlanság bizonyítékaként elfogadni, vagy pedig visszautasítani pl. egy ellensékével. Ha elfogadják az esküt, akkor az izraeli jogszokás szerint vége a pörnek, hiszen ez minden esetben e felek álláspontjától függött. De a barátok nem ezt az utat választják. S most egy izgalmas részhez értünk. Kénytelen vagyok egy bibliakritikai fejezetet közbeiktatni. Mind a Károli, mind a próba- és új fordítás szerint kerek egyiséget alkot a 27—31 fejezet, mint Jób beszéde. Richter azonban, 27,7—10, 13—23-ban egy harmadik Cófárbeszédet lát. S valóban, Cófár szájába jobban illenek ezek a szavak: „Úgy járjon ellenségem, mint a bűnös ember, aki felkél ellenem mint az álnok. Mert micso-da reménye lehet az Istentől elrugaskodottnak, ha elvágja, ha Isten kiszakítja lelkét? Meghallja-e segélykiáltását az Isten, ha szorongatás tör rá? Vajon gyönyörködhetik-e a Mindenhatóban? Segítségül hívhatja-e minden időben az Isten?... Ez a bűnös ember osztályrésze Istennél és az erőszakoskodók öröksége, amelyet a Mindenhatótól nyernek: Ha megsokasodnak is fiai kard vár rájuk és sarjadékaik nem lakhatnak jól kenyérrrel. Akik övei közül megmaradtak, azokat dögvész viszi sírba, özvegyeik el sem siratják őket. Ha annyi ezüstöt halmoznak is fel, mint a por, és annyi öltözet ruhát készíttetnek, mint az agyag: készíttethet, de az igazak öltik majd magukra, az ezüstön pedig ártatlanok osztoznak. Házat épített magának mint a moly, vagy mint a csósz csinált magának kunyhót. Gazdagként fekszik le, úgy takarítják el; fölnyitja szemét és semmije sincsen. Rémület lepi meg őt, mint az árvíz, éjjel ragadja el a forgószél. Fölkapja őt a keleti szél és elmegy, elragadja helyéről. Megdobálja, futnia kell keze elől, ahogy csak tud. Csapkodják tenyerüket fölötte és kifütyülik tulajdon helyén”. (Próbafor.)

Mivel lehet alátámasztani Richter álláspontját?

— Túl azon, hogy a tartalom önmagáért beszél, az eljárás megszokott menete Cófár harmadik beszédét kívánja. Cófár már kétszer föllépett mint harmadik hozzászóló, miért maradna ki most? Ennek csak egy oka lehetne: ha a barátok Jób ártatlansági esküje után elállnának a pörtől. Jób további beszéde, ami még négy fejezetet át tart, korántsem ezt igazolja. Ha ugyanis a barátok felmentenek már a 27. fejezetben mondottak alapján, miért kellene újból esküt tennie a 31. fejezetben?

Richter nem áll egyedül ezzel a felismeréssel. Erre vall a „Die Heilige Schrift des AT.” II. kötetében levő kommentár (1923, Tübingen, 364. l.) — *Lamparter* Jób-kommentárjában (1951, Calwer Verl. 159—160. l.) 27,7—23-at már külön bibliai fejezetként tárgyalja, *Hertzbergre* hivatkozva. Richter módszerével annyival kapunk többet, hogy az exegézisen és a logikán túl van még egy bizonyítékunk a fenti tényállás mellett: a bírósági eljárás belső törvénye.

Most nézzük tovább, mi jellemzi Jóbnek a 29—31. részekben foglalt beszédét. Már előljáróban el kell mondanunk, hogy két célt szolgál:

1. A bírósági egyszerűsített eljárás végét jelenti,
2. egyben istenítéletet vált ki.

E kettős törekvésnek megfelelően a műfajban is megtaláljuk a kettősséget: az előbbi tisztasági eskü — az utóbbi panaszszoltár formájában jut kifejezésre. A beszéd menete nem követi ezt a logikai felosztást, mert a 29. rész panaszszoltárral kezdődik. Mindaz azonban, amit egy ilyen szoltárban el lehet mondani, jól megalapozza lélektanilag az esküt, ami a beszéd végére került.

Jób először életének azt a szakaszát írja le, amikor Isten őt körülvette és védelmezte, azután tér rá aggasztó jelenére. Mondatai úgy hatnak, akárcsak a szűk-séghelyzetben levő zsoldtárosok imája, A 30. rész 20. kk verseiben a panasz vádbeszédbe csap át: „Segélyért kiáltok hozzád, de nem válaszolsz. Állok és figyelsz engem. Kegyetlenné változtál irántam. Erős kezeddél üldözöl engem... De a roskadóban levő ne nyújtsa-e ki kezét? Vagy aki pusztulóban van, ne kiáltson-e segítségért?” Erre a beszédre nem jellemző már a szokásos kegyességi töltés, sem a kor hagyományos, sablonos szerep-szövege, amelyben a személy meglehetősen passzív módon viszonyult saját ügyéhez. Jób nem akar egy ellenőrizhetetlen istenítélet alá állni, amit valamilyen tirannus mond ki fölötte. Nem istenképet akar, nem szimbólumot, hanem a személyes Istent, aki szól hozzá. Makacsul ragaszkodik hitéhez: Isten az emberek barátja és őrizője; ki kell egyszer lépnie rejtettségéből, s ez már nem kultikus istenítélet.

A 31. fejezetben találjuk meg az ún. tisztítóesküt, amely egyszer s mindenkorra véget vet az egyszerűsített bírósági pörnek azzal, hogy a három barátot végképp elnémítja. Anyi biztos, hogy Jóbna nem volt más lehetősége, de az sem elképzelhetetlen, hogy a barátok követelték az esküt, meg akarván szabadulni ketős szerepükből. Hiába voltak ők a vádlók, amikor egyre-másra vádlottakká minősültek Jób szavai által. Ez olyan állapot, amiben nem szívesen marad tartósan az ember. A barátok tehát hallgatnak, s ez a hallgatás a pörtől való elállást jelenti.

Nem ér azonban céljához Jóbna Istennel való ügye. Minden kísérlete csődöt mond, Isten nem áll elő bíraskodni. Jób ezek után megpróbálja őt pörbe kényszeríteni:

„Ez az én végszóm! A Mindenható adjon nekem választ! Írjon vádlevelet ellenem az én vádlóm!”

Hogyan magyarázhatjuk meg Jóbna ezeket a mondatait?

— Egyiptomi leletekből ismerjük, hogy minden pör írásbeli beadvánnyal kezdődött, még az istenítélet „megnyitása” is. Arra is rámutattunk, hogy a dráma Izraelen kívül játszódik. Nem kerülünk tehát ellentmondásba, ha arra következtetünk, hogy a költő itt az eredetileg egyiptomi jogszokás szerint viszi tovább az ügyet, minden lehetőséget megadva ezáltal Jóbna, hogy követelését a jog útján érvényesíthesse. „Ez az én végszóm” — A héber eredeti szövegben a *taw* szó szerepel, amit a német Biblia (Luther) „Unterschrift”-nek fordít; a szövegösszefüggés alapján, valamiféle okmányt, jegyet, aláírást jelenthet. Ezzel akarja követelését hatékonyabbá tenni.

Most foglaljuk össze röviden az eddigieket: Jób esküje által ártatlannak bizonyult. Ezzel a Jób elleni vád alaptalanná vált. De ha Jób ártatlan, ebből a tényből kényszerítően következik az, hogy Isten a bűnös, azaz Jób vádjá Istennel szemben jogos. A pör belső rendje szerint most az következne, hogy Isten mint vádlott a szót magához ragadja, és mint egyedül illetékes a pört befejezze. De nem ez történik.

3. Pörújrafelvétel (Élihú), 32—37. rész

A magyarázók egy része Élihú szerepét betoldásnak tartja, és Isten fellépését közvetlenül Jób esküje után téve értelmezi. De a mi álláspontunk egészen más: Élihú beszédét a jogi eljárás szerves részének tarthatjuk, annál is inkább, mert a pörnek tulajdonképpen az eddigiekkel még nincs vége.

Élihú fellépését a 32. rész első öt versében okolja meg a szerző: „Mikor az a három férfiú nem válaszolt

többé Jóbna, mivel ő magát igaznak tartotta, haragra gerjedt a búzi Elihú, Barakél fia Rám nemzetiségéből. Jób ellen azért gerjedt föl haragja, mivel igaznak tartotta magát Istennel szemben. De fölgerjedt haragja három barátja ellen is, mert nem találták el a választ és Jóbna mégis bűnösnek tartották...”

Élihú nem támadja meg és nem tartja érvénytelennek az előbbi pört, mert szerinte nem fejeződött még be. Deut 17,8-ban — mint ahogy erre korábban már utaltunk — találjuk lehetőségként egy pör újrafelvételét egy másik fórum előtt. Élihú is ezzel él. Beszédjének tartalmi és formai jegyei egy bírói tekintélyre engednek következtetni, aki lényegesen nagyobb hatáskörrel rendelkezik elődeinél. Hozzászólása a jogi kifejezések valóságos tárháza. Érezzük, hogy itt olyan ember beszél, aki testestől-lelkestől jogász, és a jogi fogások a „kisujjában vannak”. Jellemző rá keleti beszédmódora és udvariassága, olykor a formaságok el-sőbbsege a tartalom rovására.

Élihú először mint privát személy a publikumhoz beszél, előkészítve hivatalos működését. Vádolja a pör eddigi résztvevőit szakszerűtlenségük és figyelmetlenségük miatt. Ezután fordul a barátokhoz, miközben új érveket, bizonyítékokat követel, garantálva a pör eredményes befejezését. Rávilágít a barátok pörtől való elállásának igazi okára:

„Íme én vártam, amíg ti beszéltek. Figyeltem, amíg ti okoskodtatok, amíg szavakat fürkésztetek. Nagyon ügyeltem rátok, de Jóbna egyikőtök sem tudta megcáfolni, mondásaira a választ megadni. De ne mondjátok, megtaláltuk az igazat. Isten győzheti le őt, nem ember”. A három barát most már rájöhet: Jóbna Istennel való vitájában nem illekednek. Beszédjének végén Élihú esküt tesz. Ez nem volt feltétele bírói működésének, nem az volt a szerepe mint a tanúk, vagy a bírók hivatali esküjének, ezzel csupán pártatlanságának adott nagyobb hangsúlyt. Ő csak Istennek tartozik felelősséggel ezek után.

Elihú módszere: vesz egyet Jób állításai közül és megcáfolja, miközben időnként a bírói kollégiumhoz fordul. Ezután előzetes (közbeeső) ítéleteket mond, amelyek célja az, hogy a bűnöst minél előbb beisméresse és a pörtől való elállásra bírja. Élihú bíraskodásában is megfigyelhető, hogy az ókorban a bírói eljárás lényegéhez tartozik az egyszerűsítés. Az előzetes ítéletek Elihúban egy végítélet megfogalmazását eredményezik. Ez természetesen nem marasztaló ítélet, hiszen igénypör zajlik, nem dologi. Élihú azt akarja elérni, hogy Jób visszavonja az istenítélet iránti kérelmét (igényét), és ezt egy világi pör útján akarja elérni. Jóbna el kellene ismernie, hogy semmi joga nincs Isten vádolására. Javaslatot tesz a pör befejezésére, de ezzel az érintettek, Jób és a barátok, nem tudnak mit kezdeni. „A nagyhatalmú Mindenhatót nem találjuk meg. A jogot és a teljes igazságot el nem nyomja. Azért félik őt az emberek, mert nem néz senkire, aki ön maga előtt bölcs.”

Elihú álláspontja tehát: Istent az ember nem találhatja meg, hiábavaló tehát keresni. Isten akarata az, hogy féljék őt az emberek. Ezért ítélete előtt meg kell hajolni, és mint jogosat el kell ismerni. Láthatjuk, hogy az a végkövetkeztetés, aminek konkrétan a vádlottra kellene vonatkoznia, a közbeeső ítéletekkel el-lentétben általános marad.

Jób hallgat, de ez nem az eljárás sikerét jelzi, hanem alkalmatlanságát a Jób-probléma megoldásában. Élihú minden ígérete ellenére sem tudja megfordítani az ügy állását. Beszéde tulajdonképpen nem is hoz új szemléletet, tartalmilag megegyezik a barátok érvelésével. Egyetlen különbség, ami javára írható: ő objektív szemlélő, tárgyilagos, nem „barát”. A fejezet ér-

dekkessége, hogy a beszéd célja vita, de mégsem válik dialógussá Élihú „monológja”. Az ellenfélnek nincs alkalma nézeteit kifejezteni és vitába bocsátkozni.

4. Istenítélet egy világi pör formájában (38—42,6)

„Ekkor válaszolt az Úr Jóbnek a viharból és ezt mondotta: Kicsoda homályosíthatja el az örök rendet tudatlan szavakkal? Nosza övezd föl férfiasan derekadat! Én majd kérdezlek, te meg oktass engem”.

Nem istenítélet következett tehát, ahogy a barátok gondolták, hanem világi mintára lefolytatott pör, ahogy Jób kívánta. Ami a kultuszban lehetetlenség, a Jób drámában megvalósult. Ez utolsó bizonyítéka annak, hogy a Jób dráma nem a szövetségi kultusztradíció alapján áll. Ezek alapján a költő — a próféták egy részéhez hasonlóan — kifejezetten az ún. kultusz ellenes körhöz tartozik. Forradalmian új álláspontot képvisel: Istent nem a kultuszban kell keresni.

A személyes Isten megjelenését a költő a Jahwe név használatával hangsúlyozza. A drámában eddig csak az Elohim nevet viseli, mint egy a sok isten közül. De Jahwe nem egy Elohim a sok közül, aki elrejti magát a kultuszban, hanem az ősatyák Istene, a szabadító Isten.

Lássuk most a jogi eljárás utolsó fázisát:

Jób igényét Jahwe elutasítja. Csak akkor győzné meg őt Jób igazsága, ha érvényesnek tudná bizonyítani az élő és élettelen természet rendjében. Ha Jób mindazt meg tudná tenni, amit Isten, akkor Isten elfogadná igényének jogos voltát.

A megoldást jelentő jogi betétek a következőképpen oszlanak meg:

A 40. rész 2. versében Isten szól: „Perlekedhetik-e a Mindenhatóval az ócsárló? Aki Istennel feddődik, válaszoljon neki”.

Mielőtt azonban indítványozná a beismerő nyilatkozatot, Jób közbeszólva megkezdi ezt:

„Íme én parányi vagyok! Mit felelhetnék néked? Kezemet a számrá teszem. Egyszer beszéltem, de többé nem válaszolok. Vagy kétszer, de nem teszem többé”.

Ismét az Úr következik, aki folytatva megkezdett vádbeszédét, rátér, a befejező indítványra:

„Nosza övezd föl férfiasan a derekadat! Én majd kérdezlek, te meg oktass engemet! Semmivé akarod tenni az én igazságomat? Bűnösnek mondasz engem, hogy te lehess igaz?”

Nem kétséges, hogy Jób aláveti magát a beismerő nyilatkozatnak, hiszen az Úr korábbi bizonyítási felhívásának sem tudott eleget tenni:

„Tudom, hogy te képes vagy mindenre, és nincs olyan terved, amely neked lehetetlen volna. Kicsoda hurcolja homályba tudatlanul az örök rendet? Megvallom azért, hogy nem értettem. Csodadolgok nekem és föl nem foghatom. Hallgass meg kérlek! Hadd beszéljek, hadd kérdezzek! Te pedig oktass engem! Csak hírből hallottam felőled, de most tulajdon szememmel látalak téged. Ezért megvetem magamat és bűnbánatot tartok porban és hamuban”.

Jób egyfelől elégedett lehet, teljesült kérése: Isten szóba állt vele. Másfelől csalódott: nem lett igaza. És nemcsak hogy nem lett igaza, Isten már igényének jogosságát is megkérdőjelezi. Jób belátja, hogy legyőzött, és megadja magát. S ezzel, mint az egyik fél beismerő nyilatkozatával — amelyben meg kell ígér-

nie, hogy soha nem száll vitába Istennel — véget ér a pör.

S most ezek után tegyük föl azt a kérdést: vajon a könyv szerzője elérte-e a célját?

Ha a cél csupán Jób megigazolása lenne, azt mondhatnók, hogy nem. De a költő tulajdonképpeni célja az volt, hogy a kor teológiájának ellentmondásosságát ad abszurdum vigye, és helyette jobbat adjon. Azt a tanítást, miszerint a kegyes *mindig* elnyeri jutalmát, a bűnöst pedig Isten *nem* hagyja büntetés nélkül, a költő a végtelenségig viszi a barátok érvelésével. Ezzel párhuzamosan erőlteti a jogi, kultikus istenismeret elméletét, hiszen mint láthatjuk, Isten nem szolgáltat igazságot ezen a mágikus úton.

Mi tehát az új tanítás lényege?

Isten a meglepetések Istene: hallgat, ameddig akar, beszél, amikor idejét látja. Jahwe élő Isten, kijelentheti magát bárkinek, de nem manipulálható. Abszolút Úr, dolgait föl nem mérhetjük, de kegyelemmel kormányoz, és barátja az embereknek. S végül, de nem utolsósorban: Isten élő személy, akinek megtapasztalása még a legnyomorultabb állapotban is rehabilitálja az embert.

A hagyományos teológia mellett (bűn=büntetés, büntetés==bűn!) vizsgáljuk a barátság is. Az élő Istentől való elszakadás, a hamis teóriák megmérgezik az emberi kapcsolatot is. Az elferdített istenhit tragédiája, hogy a korábbi barátok nemhogy segítséget nem nyújtanak, de ellenségeivé válnak a megpróbáltnak.

Mindeközben vizsgáljuk az élő hit. Mert csak ez képes megtartani az Istentől-embertől elvetettet. S ahogy a hamis istenkép mindent szétszórta és ellentmondássá tesz, úgy látszik meg ennek ellentéte a személyes Istenbe vetett bizalom révén. A hívő embert Isten nyomorúságában, sőt kételkedéseiben is kegyelemmel veszi körül, hogy épüljön és építsen.

Végül néhány mondatban szeretném összefoglalni Richter érdemét. Jób könyvének az előbb elmondott tanítása világos és érthető az ő módszere nélkül is. Csak azt nem tudjuk, mi az a „tengeri kígyó”, ami a két keretelbeszélés között van. Ilyen problémáink lehetnek, hogy:

— miért nincs vége a könyvnek a 9. fejezet első részével, ahol Jób tökéletesen látja, ki ő és ki az Isten. Ettől többet, jobbat a mű végén sem tud mondani:

„Igaz, tudom, hogy így van: Hogyan lehetne igazsága halandónak az Istennel szemben? Ha kedve támadna vele szemben perbe szállni, ezer kérdéséből egyre sem tudna válaszolni... Mennyivel kevésbé válaszolhatnék én öneki és válogathatnám meg beszédemet vele szemben? Még ha igazam volna sem válaszolhatnék neki, ítélőbírámnál kegyelemért kellene könyörögnöm”.

— De ha már eljutottunk a 19. rész végéig, akkor mostmár igazán miért nem elég egy ilyen hit: „De tudom, hogy az én megváltóm él és utoljára odaáll a por fölé, s ha ezt a bőromet lehántották, testemben látom meg az Istent. Én magam látom meg Őt oldalamon, tulajdon szemeim látják, meg, s nem más”.

— Most már a 31. résznél vagyunk, hol marad Isten, és miért jön helyette Elihú?...

Ezek után látjuk hogy mindez nem botrányos és kusza — s ez Richter érdeme. Módszert adott és nem evangéliumot, de ez a módszer hozzásegít bennünket, hogy értelmünket megtisztítva, a teljes egzisztenciánkkal tudjunk azonosulni az Ószövetség egyik legmegrázóbb elbeszélésével.

Kiss Katalin

»Csalárdság van a rosszat koholók szívében, de akik békés tanácsot adnak, azokéban öröm« *

Péld 12,20 és Zsolt 85,14

I.

A Példabeszédek 12,20 verse a könyv második nagy gyűjteményi egységében található, ami hozzátétőlegesen a tizedik fejezettel kezdődik és a 22,16-ig tart, s a 10,1-ben található felirat szerint Salamontól ered. Ez a szakasz rövid, gyakran antitetikus mondások halmazából áll. Mivel ez a régebbi izraeli szentencia költészetre jellemző, s mert ebben a gyűjteményben a királyról is gyakran esik szó (14,28. 35;16,10.12—15), valószínűleg az exilium előtti időből való. Teljes biztonsággal nem bizonyítható, hogy száz évvel korábbi, mint Salamon ideje (így Gemser).

Ez a vers az ún. életbölcselet körébe tartozik, amelynél megszokott, hogy az etikai magatartás-normák nevelői céllal hangzanak el. Mindig valami érvényes, helytálló felismerésről van szó úgy, hogy állítás hangzik el valamiről: „Ez így van”. Az ilyen kijelentés célja, hogy a szentencia hallgatóját megnyerje annak, ami a helyes és jó felismerés. Ez a mondás az emberi szívvel foglalkozik. Minekutána a „szív” bibliai szó, gyűjtőfogalom, az emberi lét centrumának a megjelölésére, az emberi karakter és lényeg leírására, ezért a mi antitetikus mondásunk az emberi egzisztencia két lehetőségével foglalkozik.

Először a negatív lehetőséget említi a vers. Olyan emberekről szól, akik gonoszot cselekednek. A gonosz vagy rossz kifejezés (rac) itt összefoglaló értelemben jelöli mindazt az elgondolható gonoszsgot, amit az emberek elkövetnek. A *hrs* (csinálni, előkészíteni) ige azt bizonyítja, hogy itt nem pusztán egy lelki értelemben lejátszódo tervezetéről van szó (így vélekedik Ringgren), hanem valódi cselekvésről, értelemes aktivitásról. Az emberek iránt elkövetett gonoszsg vagy annak előkészítése egyszerre az Istennel szembeni gonoszsgot is jelenti (Ézs 11,9; Mal 2,17; Zsolt 97,10). Az ilyen emberekről hangzik el az is, hogy csalárdság van szívükben. Bizonyos, hogy a csalárdság önámítást is magába foglalhat (így vélekedik Gemser), mivel az ilyen ember a maga gonosz, zavartkeltő cselekedeteinek az őt is nyugtalanító kihatásai felől önmagát is áltatja és így az elkorcsosult securitas magatartását veszi fel, ami végképp megrontja őt. Figyelembe kell venni azt is, hogy a *mirma* (csalárdság fogalom) tartalmilag mindig rajtunk kívülálló személy ellen irányul és ezért sokkal erősebben kifejezésre juttatja a csalás és a hazugság ember-, és Isten-ellenes agresszív jellegét. Az itt alkalmazott ige: a *rmh* (becsap, megcsal, rászed) mindenesetre azt jelenti, hogy a 2Kir 9,23-ban a csalás szó „árulás” értelemben szerepel, mégpedig Ahazjá király ellen (ilyen értelemben fordul elő még Jer 9,5-ben). A Hos 12,1-ben jelentése már: Istennel szembeni árulás, a Mik 6,11-ben már a hamis mérlegre és súlyra vonatkozik. Árulás és csalás — nem spontán cselekmények, hanem jól átgondolt, tudatoson megtervezett akciók.

A kissé elnagyolt fekete-fehér gondolkodási séma alapján azt mondhatnánk, hogy itt az ún. „jó emberrel” van szembeállítva az a gonosz ember, aki legbensőbb gonosz meggyőződéséből kiindulva cselekszik, romlást munkál, megzavarja az emberek közötti és az Istenhez fűződő jó viszonyt, következőképpen szerencsétlenséget és halált terjeszt maga körül. Igénk az említett „jó embert” így nevezi: „tanácsadó”. A

2Sám 15,12-ből és az 1Kir 12-ből, s még néhány egyéb textusból, ismerünk ilyen tanácsadókat, akik a király bizalmasaként a közelebbi udvartartáshoz tartoznak és tanácsadó szerepük révén jelentős — az 1Kir 12 szerint a háború és béke vonatkozásában egyenest döntő — befolyásra tesznek szert. Jóllehet a *jacas* ige hozzátartozik a bölcsességirodalomhoz. A Jer 18. a tanácsadást a bölcsék feladataként említi, s bizonyára Izrael állami hivatalnokai elvégezték a korabeli bölcséleti iskolát, ám mégsem lenne helyes egy ilyen interpretáció szerint a szentencia tartalmát erre a szociális tégre leszűkíteni. Sokkal inkább helyénvaló azt mondani, hogy a jóra készítő tanácsolás épp úgy, mint a gonosz cselekvése, olyan lehetőség, amely minden ember előtt nyitva áll. Vagy így, vagy úgy döntünk. Nem vitás, hogy a tanácsadás alapvető vonása az emberi létnek, semmiképpen nem előjoga egy kicsi, elit körnek, hanem minden egyes ember feladata. Amire a tanácsadás irányul, azt a *salom* szó fejezi ki: békés tanácsot kell adni. Már régóta ismert, hogy a „Frieden” német szó csak egy aspektusát képes vizsgálni az eredetileg sokkal gazdagabb héber fogalomnak. Előbbre jutunk-e azzal, ha Johannes Pedersen javaslata értelmében (Israel, 1926, 263 kk.) ezt a fogalmat megpróbáljuk így körülírni: „teljesség, totalitás”? Ha a totalitást dinamikusán értjük, akkor közelebb jutunk a héber fogalomnak rejtőző vonásokhoz, s egyszerre nyilvánvalóvá válik az a sokrétűség, ami a békefogalomhoz kapcsolódik. Újabban Gerleman javasolta, hogy a *salom*-ot következetesen a *salam* igéből kell levezetni, ezzel a jelentéssel: „bővölködni” és a főnévi alakot „elégítél”-lél vagy „megelégedés”-sel visszaadni. Ebben az esetben a megelégedés a hiány tudatos ellentétét hangsúlyozza, amikor is a megelégedés nemcsak a létszükségletek vonatkozásában, hanem belsőleg is értendő. E két vonatkozás úgy tartozik össze, hogy az, akinek az életszükségletek vonatkozásában és önmagában is elégedettsége van, az elégedett és vidám, megbékült és jókedélyű. Ezzel a részletezéssel arra kívánok rámutatni, hogy a béke fogalmának milyen széles mezeje tárul fel előttünk és lesz konkrét, felfogható valósággá. Nyilvánvalóan nem tévesek az alábbi fordítások sem: „jólét” „üdvös” (*Nowack*); „jó, kedvező” (*Eisenbeis*); „üdvösség” (*Ringgren*) — ám ezek kijelentés-tartalma túl egyoldalúnak tűnik. Textusunknak fontos tanítása: szűkség és hiány, testi vagy lelki hiány a békesség ellenségei, továbbá az igazi emberség a felelősség vállalásában teljesedik ki, ami arra kötelez, hogy a hiányt legyőzzük és a békességet követeljük.

A tulajdonképpeni kijelentés mégis az, hogy az ilyen békemunka örömet szerez. Ismét ügyelnünk kell arra, hogy a *simha* héber fogalom nem tartós állapotot, hanem spontán érzelmi kitörést jelöl, amit nem annyira az „örvendezés”, mint inkább az „ujjongás” szóban lehet visszaadni. Az Ószövetségben ilyen örömmegnyilvánulásokra készítő alkalom a házasságkötés (Jer 7,34) vagy a szüret (Jer 9,2), a király megkoronázása (1Sám 11,15) vagy a zarándoklás (Zsolt 122,1), s ezekhez hasonlóan a békességre vonatkozó tanácsadás is hasonló ujjongást vált ki. A héber szöveg nyilvánvalóan úgy is érthető, mint amelyben a tanácsadó öröme fejeződik ki. Hiszen ez a szókapcsolat: „... azokéban öröm”, így is interpretálható: „örömük van, ör-

vendeznek, ez a munka örömet szerez nekik". Amennyire ez elképzelhető és bizonyára megfelel a tényeknek, mégis ez az interpretáció — ahogy arra Nowack rámutatott —, nem meggyőző; hiszen a héber szöveg úgy is értelmezhető, hogy „ők szereznek örömet”. Inkább ez lenne találó fordítása annak, amit versünkben a családság (mirmah) antitéziseként az öröm fejez ki, mert hiszen a családság is inkább másokra irányul, mint önmagunkra. Így Luther fordítása szövegű, amikor a béke követelését a szükséghelyzetek megoldásával támasztjuk alá, ami örömet, spontán, túláradó örvendezést szerez azoknak, akiken segítünk. Az ilyen öröm az igazi felelet a békemunkára, méltó jutalom mindarra a fáradozásra, amelynek célja: a felebarát és a népek javának és haladásának szolgálata.

II.

A 85. zsoltár valószínűleg az exilium utáni közvetlen időkből keletkezett, siratóének és három részre osztható (Kraus szerint): I. (2—4. v.): visszatekintés Isten üdvöztetése II. (5—8. v.): a nép panaszéneke; III. (9—14. v.): egy kultuszi hivatalnok által meghirdetett isteni felelet az elhangzottakra. A válaszhoz kapcsolódó 14. vers szövegét tekintve nem eléggé intakt. A szó szerinti fordításnak így kellene hangzania: „igazságosság vonul előtte (Isten), és ő tekintetét ráveti arra az útra, ahová lép”. Mivel ennek így nem világos az értelme, már régóta elfogadott egy olyan kis változtatás, hogy a *wjsm* szövege — *wesalom*-nak olvasandó. Akkor így hangzik a vers: „Igazságosság vonul előtte és békesség azon az úton, ahová lép”. Azaz igazságosság vonul Isten előtt és a békesség követi őt. Ez érthető.

Két vonatkozásban járul hozzá ez a vers eddigi témánkhoz:

1. Itt a parallelizmus membrorumban a béke fogalom kiegészítéseként szerepel az igazságosság. Az Ószövetségben máshelyütt is megtalálható az igazságosság (cedaqa) a békességgel (salom) párhuzamosan (vö: Ézs 48,1; 60, 17; Ézs 32,1), ami azt jelenti, hogy az igazságosság munkálja a békét. Ebből kitűnik, hogy a *cedaqa* valami teljesítmény jellegű, ill. teljesítendő, amelynek következményeként beáll a *salom* ill. uralkodik. Más szavakkal: igazságosság és békesség kölcsönösen feltételezik egymást olyképpen, hogy az igazságosság nélkülözhetetlen előfeltétele a békességnek. Ama megállapításunk mellett, hogy a békemunka a hiány legyőzését jelenti, érvényben van az az intés is, hogy csak annak az embernek van békessége, aki akarja és követi az igazságosságot, úgy, hogy „igazság és béke csokolgatják egymást” (11. v.)

2. A zsoltár versei valami másra is felhívják a figyelmünket. A Példabeszédek könyvéből vett előbbi vers bölcséleti szentencia alakjában fejezett ki egy etikai elvet: a rosszból csak rossz származik, aki viszont békére vonatkozó tanácsot ad, az örömet szerez. Hasonlóképpen értelmeztük etikai intelmeként a zsoltárverset: fáradozzál azon, vedd be magad az igazságosságért, és akkor lehetővé válik a béke. Rövidre fogva: a zsoltárvers Istenről beszél és szoroson összekapcsolja vele és munkájával, emberek közötti tevékenységével az igazságosságot és a békét. Ha az Isten salom-ját ezzel a teológiai fogalommal fordítjuk: „üdv”, fokozottan kell figyelmünk arra, hogy a zsoltár az üdvöt nem spiritualizálja, hanem egészen egyértelműen materializálja: a Föld meghozza a maga termését (13. v.). Az áldásnak a belső tartalma tehát az a teljesség, amely véget vet a hiánynak és szükségnek, és ezzel szerez örömet (7. v.). Mindezt

Istentől imádságban kérik el és mint Isten ajándékát fogják fel. Ez nem fogható fel a példabeszédek ellenpontjaként, mint ahogy az sem, hogy Isten kizárólagos aktivitásával szemben az ember részéről csak passzivitás tapasztalható. Az ellenkezője az igaz, az egy lehetségeset kell megtenni, és aztán mindent Istentől várni. R. Kittel, egyik kommentárjában ezt így foglalja össze: a 14. vers az igazságot és a békét úgy jellemzi, mint Isten kíséretét. Ahol ők vannak, ott van ő is. Megfordíthatjuk a mondatot úgy is, hogy azáltal még jobban megértjük a benne rejlő gondolatot: ahol nem igyekeznek az igazságra és nem küzdenek a békéért, ott Isten sincs jelen; nincs Isten ott, ahol nincsen béke, haladás és igazság melletti döntés. Akinek nincs Istene, az nem ismeri az igazi örömet; hiszen Isten a mi örömünk és vigasságunk (Zsolt 43,4), ő mindig az akar lenni, aki nagy örömet hirdet nekünk (Luk 2,10), hogy aztán mi is kivegyük részünket az örömszerzésből.

III.

Mindkét textus központi fogalma a béke. A Biblia üzenete erről a témáról rendkívül gazdag. E két textus a béke két fontos, talán legjelentősebb aspektusát mutatja fel: az életszükségletekben tapasztalt hiány legyőzése és az igazságosságért való sikraszállás. Minden ember számára lehetséges ez a kettő. Mindkettő által ugyanaz derül ki: hiány és igazságtalanság, csatlás és hazugság megzavarják az emberek békés együttélését, vagy teljesen lehetetlenné teszik. Ezen az úton mindenki könnyen beláthatja, hogy ezek az említett negatívumok a világ népeinek együttélését is hátrányosan befolyásolják. Mindenki olyan helyzetben lehet, hogy megnövelheti vagy lecsökkentheti a békéhez való hozzájárulását, s ennek következtében vagy örömet szerez, vagy gondot és szenvedést okoz.

Ennek a gondolatnak az illusztrációjaként emlékeztet az 1Kir 12,1—20-ban olvasható elbeszélés, az ország kettészakadásáról. Itt olvasunk a király tanácsadóinak két különböző csoportjáról. Az egyik csoport mérsékelt kompromisszumot javasol; a másikhoz azonban a forrófejűek tartoznak, és drákói rendszabályokért kiáltanak. Az ilyen tanácsadók működésének következményeként adódik egyrészt háború vagy béke, szerencse vagy szerencsétlenség Izrael és Juda királysága számára. Mivel pedig ez az elbeszélés egészen profánul maradt fenn, nagyon is alkalmas arra, hogy általános etikai maximákat jelöljön meg. Hiszen mérlegelei esetében is mindenekelőtt az észszerű, értelmes és értelmes lények számára használható gondolatmenetéről van szó.

A textusok üzenete még egy másik szempontból is érdekes a keresztyének számára. Az Istennel szövetséges viszonyban álló ember a zsoltárossal együtt minden jóban, amiben részesül — békességben, életszükségleteinek megelégtetésében és az igazságban — az isteni áldás kifejeződését látja. Mindkét textus esetében a tulajdonképpen izgalmas nem is az, hogy ezekben összekapcsolódik két „terület” (Isten és a javak), hanem az a megállapítás, hogy Isten éppen ott munkálkodik, ahol az életszükségletek megelégtetését találja, ahol az igazságot gyakorolják, ahol tanácsolják a békességet, röviden: ahol az igazi emberséget gyakorolják. Ezáltal kap mindenfajta keresztyén aktivitás halhatlan dinamikát, lendületet. Isten akarata valósul meg az ilyen békefelhívásban vagy békeharcban. Isten tevékenykedik abban a harcban, amit te az elnyomott és hátrányosan megkülönböztetett emberek jogaiért folytatasz. Ő van teveled, amikor harcolsz az

éhség, betegség és járvány, a nyomor és az elkeseredés ellen. Fáradozásaid mindannyiszor eredménytelenek lesznek, ha csak önmagadért fáradozol, ha nem kerülsz összhangba Isten akaratával és parancsával, ha nem ígéretei és tanácsai ösztönöznek téged.

Végül még azt is meg kell gondolni, hogy ahol Istennel akarunk találkozni ott először igazságot és békét kell teremteni. Ezért elképzelhetetlen Isten szolgálata a világ szolgálata nélkül. Aki anélkül akar Istennel találkozni, hogy komolyan venné a világot rábízott felelősséget, és Istent csak a belső lelki életre szűkíti le, az megpróbálja bezárni Őt szívének börtönébe. Márpedig az Ő- és Újszövetség Istene küldő, megbízást adó Isten, aki maga is a világ javára és a felebarát üdvére cselekszik. Ő az az Isten, aki az egyes embert megbízza, igénybe veszi és felelősséggel ruhazza fel, de egyúttal testi erőit is adományoz neki így mindnyájunkra érvényes az a parancs, hogy teljesítsük a felebaráti szeretet nagy parancsolatát, ami maga is békemunka, a textusban kifejtett értelemben. Egyszer mindnyájunknak válaszolni kell erre a kérdésre: „Hol van a te testvéred, Ábel?”

Végül pedig szenteljünk megkülönböztetett figyelmet az ilyen engedelmes szolgálatra kimondott öröm ígéretének: aki a békességre tanácsol, az örömet szerez! A legszebb feladatok egyike ez: másokat boldogítani, váratlan örömet készíteni és továbbadni embertársainknak. Ki ne ismerné azt a ragyogó, túláradó gyermeki örömet, amit egy karácsonyi ajándékba kapott baba vagy születésnapj játéka után szerez?! Az ember legnemesebb feladata: örömet szerezni! Öröm és beteljesült élet összetartoznak. Nem véletlenül esik olyan gyakran a Bibliában szó az örömről. Emberhez méltó élet adatik azoknak, akik Isten parancsolata iránt engedelmesek. Az ilyenek a békéért következetesen har-

colnak, az örömet tartósan ajándékozzák, méghozzá úgy, hogy végül maguk is részesülnek az általuk szerzett örömeikben.

Ezáltal ismét valami általános érvényű, mély emberi tapasztalatot írtunk körül. A sajátosan keresztyéni ebben nem könnyű meglelni, s azzal nem találtunk rá, ha azt állítjuk, hogy az öröm az Isten ajándéka, hanem sokkal inkább állítjuk azt, hogy az öröm tulajdonképpen alapja: Isten. Az a nagy kérdés, hogy mennyire váltunk hordozóivá ennek az igehirdetésnek: „Hirdetek néktek nagy örömet”? Mennyire vagyunk egyszerre elfogadói és továbbajándékozői ennek az örömszerző aktivitásnak? Mennyire tekintjük a felebarátot a mi örömszerző aktivitásunk céljává? A felebarátunkat úgy segíthetjük el a békesség, meglegedettség („Zufriedenheit”) örömehez, ha segítjük emberi méltóságának megtapasztalásában, ha mint Isten teremtményének, a felebarátnak javára élünk. Az ilyen meglegedettség, békesség a legjobb garancia az emberek, népek és fajok közötti tartós béke megőrzésére a világon. Ez a keresztyénség meggyőződése — világtávlatban!

Hans-Jürgen Zobel
Fordította: Békefi Lajos

IRODALOM

Kommentare zum Spruchbuch: W. Nowack, 1883.; P. Volz, 1911.; B. Gemser, 1963.; H. Ringgren, 1962. Kommentare zum Psalter: B. Duhm, 1922.; R. Kittel, 1922.; H. Gunkel, 1926.; A. Weiser, 1955.; H. J. Kraus, 1962. Zum Begriff salom: W. Eisenbeis. Die Wurzel salom im Alten Testament, 1969.; G. Gerleman in: ZHAT II, 1976. Sp. 919–935. Zu Psalm 85 és köv. P. Gerhard: Herr, der du vormals hast dein Land mit Gnaden angeblicket...

* A fenti tanulmány megjelent a „Predigten für den Frieden” c. kötetben (Református Sajtóosztály, Budapest, 1978.).

Az evangélizáció történeti szempontból

Az evangélizáció születésnapja Otto Riecker szerint 1739. február 17-e, amikor Georges Whitefield a Bristol melletti Kingswood egyik dombján 200 szénbányász előtt a maga első „szabad ég alatti” evangélizációját megtartotta. Azok a fehér csikok, amelyeket a hallgatóság arcán a könnyek szántottak, jelképévé váltak a Luther óta leghatalmasabb egyháztörténeti eseménysorozat elindulásának.

Riecker szerint ez az eseménysorozat a Whitefieldéhez hasonló evangélizáció prédikációkból nőtt ki, ebben van a sajátos jege. Ezáltal különbözik a korábbi és későbbi ébredési mozgalmaktól s jelenik meg úgy mint egy zárt történelmi egység, amely kezdődik 1739-ben és lezárul 1910-ben.

Rieckernek ez a határmegvonása mindenestre figyelemre méltó megállapítás, témánk kifejtése során magunk is figyelembe fogjuk részesíteni, az evangélizáció történetét illető vizsgálódásainkban mégsem tudjuk érvényesnek tekinteni, mivelhogy a Szentlélek éppen 1910-ben tette, amint az ismeretes is, világméretű egyházi problémává az evangélizációt, amikor az edinburghi világmissziói konferencia a hazánkban is áldott hatásokat gyakorolt evangélista Mott János vezetésével így ismerte fel Krisztus népének feladatát: A világ evangélizálása ebben a nemzedékben!

Mott Jánosék jelszava óta az evangélizáció ökumenikus problémává lett, amint azt jelen vizsgálódásunkban még részletesebben is igyekszünk kimutatni.

Így állván a történelmi helyzet, nem kétszáz eszten-

dő, hanem közel háromszáz esztendő evangélizációs erőfeszítéseit kell szemügyre vennünk, értékelnünk és ma is érvényes tanulságait levonnunk. Ez az egyáltalán nem könnyű feladat úgy tűnik valamennyire is megoldható, ha először az ún. klasszikus evangélizáció háttérét, fenomenológiáját és jelentőségét, azaz történetét próbáljuk meg felvázolni. Másodsor, ha felidézük az evangélizációval kapcsolatos ökumenikus erőfeszítések legfőbb mozzanatait. Harmadszor, ha megpróbáljuk megfogalmazni az evangélizáció történetének néhány akut figyelmeztetését a mi sajátos hazai református viszonyainkra tekintettel.

A klasszikus evangélizáció története

A háttér

a) Otto Riecker szerint az általunk klasszikusnak nevezett evangélizációs mozgalom az iparosodás által mélyrehatóan befolyásolt újkori embertípus világában keletkezett, követve az iparosodás fejlődését. Nem véletlenül kezdődött az angliai szénbányászok között. Ezért nem érintette a kontinens pietizmusát. De ezért fejlődött ki Észak-Amerikában és Európában is ott, ahol a keresztyénség a deizmussal, a materializmussal és később az ateizmussal találkozott. Az evangélizáció mint történelmi esemény egy olyan korszakban játszódott le, amikor a filozófia is, de az általános világ-

nézet is, az Istentől való távolodás jegyében gondolkodott s ezáltal a pneumatikus fogékonyságot elnyomta az emberekben. Ez az alapvető szellemiség az életformálás gyakorlati kihatásaiban még jobban összetörte a pneumatikus viszonyulást. A korszellem és a kor erkölcsisége tükröződik az egyház életében is, amelyik mint tömegtestület intenzív részese a korszellemnek. Nem csodálkozhatunk, ha a felerősödött institucionalizmus és a teljesen hiányzó missziói erő jelentősen hozzájárult ahhoz, hogy a legszélesebb néptömegek a pneumatikus valóságok iránti fogékonyságot elveszítették. A 18. századi Anglia éppen úgy szenvedett az általánosan elterjedt deizmustól, mint Amerika 1800 körül. A 19. századi ébredés egyformán harcolt a filozófusok, szkeptikusok és hitetlenek ellen, az esztéticizmussal és túlzó individualizmussal párosult materializmus ellen, melynek eredménye a lelkiileg megüresedett „modern” ember lett. Mindez nagy mértékben járult hozzá a kor erkölcsi elesettségéhez. A nemesség a luxusban és pénzhajszában fuldoklott, hasonlóképpen a polgárság. A lelkészi szolgálat erőtlenné iparosmunkává lett, az alsóbb néprétegekben pedig tudatlanság, durvaság, alkoholizmus és erkölcsi féktelenség uralkodott. Azok az állapotok, amelyek *Whitefield* és *Wesley* fellépésekor a Kingswood környéki bányásztelepen uralkodtak, a brutalitás és a szomszédos nagy városokban vezetett éhség-menetek, megfelelnek a korabeli német nagyvárosok munkásnegyedeiben uralkodó lakás- és táplálkozási viszonyoknak.

b) A 18. századi egyházi *közgondolkodásra* mindekelőtt jellemző az a *Forgács* Gyula által említett adat, miszerint „többet ér tíz tallért adni egy parasztleány menyasszonyi kelengyéjére, mint árvaházra”, avagy a másik: „egy fegyház többet ér mint tíz kórház”. *Voltaire* úgy vélte, hogy Jézus vallása csak a szabók és suszterek számára való krónika. Egy *Bartholomén* nevű dán lelkész a megtérést és újjászületést közönséges héber frázisnak minősítette s azt ajánlotta, hogy az istentiszteletet olyasmivé kell átalakítani, amilyen pl. egy bál. A racionalizmus szerint a keresztyénség „babona”. Társadalmi divattá lett a koldulás. „Koldult mindenki — írja *Forgács* Gyula — kezdve a főhivatalnoktól lefelé az utcai csavargókig. Az iparosok pl. szabad idejükben rongyokat kaptak magukra s családjukkal együtt házról-házra koldultak. Hamburgban 1788-ban alig lehetett az utcán a koldusok miatt mozogni.” (A belmisszió és cura pastoralis kézikönyve, 124. l.) A racionalizmus hatása megdöbbentően látszik a templomokban. „A templomok üressé lesznek — írja ugyancsak *Forgács* — csak egy-két ember hallgatja a prédikációt a szántásról, vetésről, állatorvosi ismeretekről, állattenyésztésről, az egészség gondozásáról. A szupranaturalisták igyekeztek ugyan feljebb emelkedni és prédikáltak a szeretetről, de szárnyuk az altruizmusnál nem bírta magasabbra emelni őket.” (u. o.) A vallás — morál, kötelességteljesítésről szóló tan. Érdekes dokumentációja ennek a felfogásnak az 1777-es Nassau-Orániai Kirchenordnung (in: *Jacob Schmitt*, Die Gnade bircht durch. Aus der Geschichte der Erweckungsbewegung im Siegerland, in Wittgenstein und den Angrenzenden Gebieten Giessen 1958, 219). Ennek a Kirchenordnungnak már a neve is sokatmondó: „Ediktum az erkölcs és jószokások hathatós terjesztését illetően”. A lelkészek „tanelődásukkal” ki kell hogy oktassák hallgatóikat az élet minden viszonyában teljesítendő feladataikat, kötelességeiket illetően, az erkölcs hasznát kell tanítani a józan értelem és a Szentírás alapján. A Heidelbergi Káté teljesen mellőzendő. Az egyház eme elesettségére mutat rá jó ötven év múlva híressé lett Emlékiratában *Wichern* is.

Nyomatékkal hangoztatja, hogy belmisszióra azért van szükség, mert a hivatalos egyház, különösen a nagy városokban, távolról sem olyan erős, hogy az erkölcs, a társadalom és a vallásosság romlását meg tudná akadályozni. A tömegnyomor és a bűn sajnálatosan igazolja, hogy az egyház jelenleg csak hiányosan tudja betölteni hivatását — írja többek között *Wichern*. Egyenesen megdöbbentő ennek a korszaknak a vallási tudatlansága. Egy amerikai bevándorló telepestől megkérdezték: ismered-e Jézus Krisztust? A felelet: „Nem tudom hol lakik ez a férfi”. *Whitefield* százával kerestelte meg a telepések gyermekeit Amerikában. Berlinben 1870 körül sok tízezer emberre jutott egy templom. A prédikációkban kb. annyi keresztyénség volt, mint *Cicero* irataiban s a hallgatók ha akarták volna se tudták volna kivenni, hogy a prédikátor *Konfucius*nak, *Mohamed*nek vagy *Krisztus*nak a tanítványa-é? Az amerikai prédikációk vagy etikai értekezések, irodalmi esszék vagy politikai kortesbeszédnek voltak. Mindezek a tényezők együtt szinte kibombantották a különféle ébredési mozgalmakat. De mindez csak az emberi háttér.

c) A klasszikus evangélizáció igazi háttöre ugyanis a Szentlélek Isten akkor is hatékony munkája a világban és az egyházban. Ő az, Őreá kell ráismerni, aki elhívja és munkába állítja a kor kiemelkedő nagy evangélistáit. Az evangélisták elhívása és munkába állítása, küldetése *Riecker* szerint egyenesen az Őszvettség prófétáinak elhívásához és küldetéséhez hasonlítható. Márpedig róluk világosan megmondja Péter levele: Isten Lelkétől indítatva szólottak a próféták. A Szentléleknek erre a valóságára mutat a nagy evangélisták világos küldetéstudata. *Wesley*től származik az ismert mondás, miszerint: az ő parókiája az egész világ. De a Lélek munkáját igazolja az evangélisták eredményes fáradozása is. *Moody* mondotta: „Isten gyermekeinek előjoga az, hogy egy évben 365-ször arathatják munkájuk gyümölcsét”. Mint majd alább látni fogjuk: a mi fogalmaink szerint egyszerűen elképzelhetetlen mennyiségű ez a gyümölcs, gondoljunk csak az ezekre menő hallgatóságra és a tömeges megtérésekre. Ezen a ponton lássuk még röviden, hogyan avatkozik bele a Lélek a nagy egyházi szárazság közepette is a nagy evangélisták életébe. *Sámuel Keller*nek *Johannes Müller* szavaival adott erőteljes impulzust. Másokat viszont a helyzet követelményei által hívott el. Így pl. *William Boot*-ot Kelet-London züllött nyomorultjainak megpillantása által. *Whitefield*et és *Wesley*t ugyancsak a saját koruk lelki elesettsége és szociális nyomora által. Előbb azonban mindegyiket bűnbánatra és megtérésre segítette ugyanez a Lélek. A klasszikus evangélizáció mindegyik nagy alakjánál *Whitefield*nél, *Wesley*-nél, *Finney*-nél, *Moody*-nál, *Schrenk*-nél és *Kellernél* megtalálható egy időpont, amikor megtörtént életükben a Szentlélek áttörése. *Whitefield*, *Wesley* és *Finney* egy jó ideig tartó nehéz belső nyugtalanság után jutottak el pneumatikus világosságra. *Moody*, *Schrenk* és *Keller* állapota, bár átmentek egy ilyen időszakon, mégsem volt olyan kritikus mint az előbbieké. A Lélek munkájára utal végül az a tény is, hogy a nagy evangélisták életében központi helyet foglalt el az imádság. „*Whitefield* győzedelmeskedett a szószéken, mert előbb térden állva győzedelmeskedett a kegyelem királyi széke előtt” — mondták a kortársak. Szolgálatuknak végül is hármas motívuma van: az Istennek való önátadás, a népük iránti szeretet és a kényszer: embereket megnyerni és megmenteni a kárhozatból az életre. A legrövidebben talán ezekben lehetne összefoglalni a klasszikus evangélizáció háttérét.

A klasszikus evangélizáció fenomenológiája

Az összejevetel

A klasszikus evangélizáció első, feltűnő vonása a *formák szabadsága*. Az evangélizációs összejevetel, amely rövid idő alatt ezrekre akar hatást gyakorolni, el kell hogy hagyja a liturgikus istentisztelet rendjét és helyét. Az összejevetelt szabadon s lehetőleg rendkívüli helyen kell megrendezni illetve tartani. Wesley pl. nyolc napon át Epworthban a templom-kertben, apja sírkövén állva evangélizált. Köztetek, utcakereszteződések, piacterek, mezők, gyakran temetők voltak az utazó prédikátorok prédikáló helyei. Asztalok, székek, éjjeliszekrény vagy lépcsőfeljáró volt a szószékük. De prédikáltak előadótermekben, sportcsarnokokban, színházakban, cirkuszokban. Moody 1875-ben Londonban a Mezőgazdasági Kiállítás óriási csarnokában, Keller a berlini Busch-cirkuszban, Schrenk a frankfurti cirkuszban prédikált. Természetesen, ahol erre engedélyt kaptak, szívesen rendezték összejeveleteiket templomokban is. Az emberek ilyenkor rendszerint még kívül, a templom lépcsőin is szorososan ültek.

Az evangélizációs összejevetel formájára a *tömegméret* jellemző. Whitefield hallgatósága pl. így növekedett: 200, 2000, 15 000, 20 000 — Wesley bristoli összejeveletein hétköznap 2000, vasárnap 5—7000 volt a résztvevők száma. Moody hallgatóságának a száma is gyakran elérte a 15 000-et. Keller berlini szolgálata alkalmával a 7800 férőhelyes Busch-cirkusz tele volt. Ezek a méretek az összejevetel résztvevőiben különösen is alkalmasak a rendkívüliség érzetének felkeltésére.

Az evangélizációs összejevetel megszervezésében és zavarmentes lebonyolításában jelentős szerephez jut az evangélista *stábja*. Az evangélizációnak a klerikalizmussal szembeni formabontására jellemző a *laikus erők* mozgósítása. Az összejevetelt technikai előkészületek, kiterjedt hívogató szolgálat előzi meg és rendszerint pompásan összeszokott, megragadó *énekkari szolgálat* készíti elő az igehirdetés szolgálatát. Az evangélista maga is rendszerint laikus prédikátor. Az összejevetel nem ér véget az igehirdetés elhangzásával, a megtértek jelentkezésével, imádsággal és énekléssel, hanem mindig követi az *utóösszejevetel*, ahol egyéni beszélgetések folynak, azután a *családlátogatás* és a *közösségápolás* egészítik ki magát az összejevetelt. Az evangélizáció tehát szükségszerűen válik közösségi mozgalommá.

Az összejevetelnek is, de a hatására keletkezett ébredési mozgalomnak is igen fontos tényezője az *ébredési ének*. Az ébredési énekekben — mondják a szakértők — megsokszorozódik az ébredési mozgalom energiája. Az ébredési ének az összejevetel, majd később a mozgalom egészséges entuziazmusának kifejezése.

Az összejevetel majd pedig a mozgalom még egy említésre méltó feltűnő vonása a *felekezeti határok feloldása*. Whitefield Észak-Amerika angol kolóniáiban egyformán ébresztette metodista létére a kongregacionalistákat, presbiterianusokat és baptistákat. A kongregacionalista Moody szolgálatait a különféle vallási denominációk egymás után, válogatás nélkül vették igénybe.

Az ébresztő prédikátor

A klasszikus evangélizáció jelenségvilágának kiemelkedő jelensége magának az ébresztő prédikátornak a személye, illetve személyisége. Nem mindennapi személyiségek ők. Kezdve azon, hogy rendszerint laikusok, akik Ámossal mondhatják: „Nem vagyok próféta,

sem prófétának fia...”, de elhívott engem az Úr a nyáé mellől...” Whitefield és Wesley azok a kivételek, akik erősítik a szabályt. Mivel azonban külön monográfiát, sőt monográfiákat igényelne az ébresztő prédikátor jellemvonásainak részletes rajza, hagyatkozunk ismét csak Riecker biztos vezetésére, s emeljük ki a három legfőbb tulajdonságot:

Az első feltűnő, nem hétköznapi tulajdonság minden ébresztő prédikátornál az *ébresztés karizmájának jelenléte*. Riecker szerint ez nem egyszerűen csak az ébresztő beszéd képességét jelenti, hanem a prédikátor egész személyiségét. Hogy valaki valóban ébresztő prédikátor egy Isten alkotta sajátosság embertípus. Moody mében, fellépésében, szellemiségében. Az ébresztő prédikátor egy sajátosság Isten alkotta embertípus. Moody éveken át azért imádkozott, hogy Isten hagyja őt meghalni, ha szívében kihalna az ébresztés lelke. Ebből a szenvedélyességből érthető a nagy evangélisták átütő ereje, amit lehet összehasonlítani a szuggesztíóval, akaratátvitellel, retorikai meggyőzőerővel, de nem lehet azonosítani, mert ez a képesség nem annyira a neurológia, mint inkább a pneumatológia területére tartozik. Az átütő erő mindig feltűnő vonzóerővel párosul. Az igazi ébresztő prédikátorból egyfajta magnetizmus árad. Ezért rendszerint nemcsak nagy tömeg hallgatja, hanem nagy tömeg követi, városról városra. Az ébresztés karizmája jelentkezik az ébresztő-beszéd adományában is, ami azt jelenti, hogy az evangélistának különös képessége van arra, hogy hitet ébresszen igehirdetésével a hallgatóságában.

Az ébresztő prédikátor személyiségének másik feltűnő vonása a *nagy formátumúság*. Moody úgy jelent meg kortársai szemében, mint egy hatalmas, természeti jelenség, mint egy „elementáris hatalom”, egy férfi, aki tele van „alázattal és gigantikus erővel”. Sámuel Keller állítólag ezt mondotta magáról: „Rablóvezér lettem volna, ha nem lettem volna Jézus Krisztus szolgálója”. Ez a nagy formátumúság mutatkozik meg Riecker szerint az ébresztő prédikátor eredetiségében, szeretetteljes, vidám és mégis mindig komoly magatartásában.

A harmadik feltűnő jellemvonás a *feltűnő természeti adottság*. Ilyen pl. a sokoldalúság, a fantázia, a humor, a vezetésre termettség, az ékeesszólás képessége, az intellektuális és művészi képességek. De ilyen a találó emberismeret, az adott szituáció azonnali átlátása, a beleélő-képesség. Wesleyt egyik életrajzírója így jellemzi: „Élesen tudott belepillantani azok belsejébe, akik hozzá közeledtek”. Wesley és Finney beszédei rendkívüli pszichológiai adottságokat is tükröznek. Ugyancsak feltűnő adottság a rendkívüli jó nyelvérzék. Wesley amerikai tartózkodása alatt 1735—37-ben megtanult németül, spanyolul és olaszul, és a kingswoodi iskola számára ő írta meg az angol, latin, görög, héber és francia nyelvtant. E lelki adományok feltűnő testi adottságokkal párosultak. Bár nem mindegyikük volt olyan hatalmas termetű mint Moody, de arckifejezésük, különösen a szemük, valami egészen rendkívüli erőt sugárzott. Amit pedig a hangjuk kibírt, a mi számunkra szinte hihetetlen. Olykor hétszer beszéltek egy nap sok ezer ember előtt, szabadban és gyakran erős szélben.

Az ébresztő prédikáció

Az ébresztő prédikáció először is *támadás*. Ez a támadás azonban nem az idegekre, hanem az erkölcsi személyiség központjára irányul. Célja a bűn leleplezése. Ezért az igazi ébresztő prédikáció nem olyan mint egy olasz opera, hanem mennydörgésszerű figyelemztetés a halálra, ítéletre, örökkévalóságra. A csak kegyelmet hirdető prédikációból ama bizonyos kétélű

kard hiányzik, ami elválaszt a bűntől. Az ébresztő prédikáció ezért mindig elsősorban a *lelkiismeretre* hat. Ebben különösen is jeleskedik *Wesley*, de *Finney* is hangoztatta a lelkiismeret ébresztés fontosságát. *Whitefield* megfigyelése az, hogy sokkal kevesebben vannak azok, akik Isten szeretete miatt térnek meg, mint azok, akik a lelkiismeret vádolása miatt térnek meg. Az ébresztő prédikáció azonban nem morál-prédikáció, hanem törvény-prédikáció: Isten igéje tükörré lesz hallgatóságának. Az ébresztő prédikáció sajátossága az *önismeretre* segítő, ösztökélő kérdés: „Vizsgáld meg magad. Mi az eredménye? Ha ez és az, akkor mi következik ebből? Ki vagy te egyáltalán?” Az önismeretre segítés egyik igen fontos mozzanata az „énbiztosítékok” leplezése. Az evangélisták megfigyelése szerint ugyanis, az ember „énje” ki akar bújni Isten totális igénye alól. Az egyik legfőbb igénye a léleknek az önigazság, amely az evangélisták megítélése szerint a legnagyobb akadály Isten és a lélek között. Ebből ugyanis egyenesen következni látszik az ún. cselekedeti igazság, a többiekkel magát összemérni szerető farizeizmus, a formális igazhitűség és a névleges keresztyénség. Ezért támadják meg a lelkiismeretet és az énbiztosítékokat. De:

Az ébresztő prédikáció támadása mindig *kegyelemhirdetéssel* párosul. *Moody* a Jn 3,16-ot tartotta a Biblia szívének, bár ő maga erről a textusról sohasem prédikált, mert úgy érezte, nem tudja elérni e textus csúcseit. *Moody Schrenk* és *Keller* sokat beszéltek ezzel szemben a Krisztus vérééről s szerették a keresztről való beszédet megtűzdelni ószövetségi utalásokkal. *Whitefield* úgy írta le hallgatói előtt a Krisztust, mintha közöttük feszítettett volna meg. Az ébresztő prédikációnak ez a része rendszerint a nagy *hívogatásban* csúcsoadik ki: jőjjetek, jőj! Az ébresztő prédikáció ezen a ponton egy nagy kínálat, szelíd, meleg, sürgető invitáció. Lényeges vonása a gyülekezet bátorítása, és a felszólítás az alkalom komolyan vételére.

Az ébresztő prédikáció harmadik fő vonása a *döntés sürgetése*, sőt mondhatjuk: követelése. Az evangélisták az akaratot a személyiség citadellájának nevezik. A hallgatóknak — mondotta *Finney* — ezen a ponton el kell szakadniuk a bűntől s oda kell fordulniuk a szent dolgokhoz, szakítani kell a sátán szolgálatával és Isten szolgálatába kell beleállaniuk. Ezért az ébresztő prédikáció így sürget, mint pl. *Keller*: Válassz! Válassz helyesen! Válassz ma! De ugyanakkor: higgy, mert pl. *Wesley* nem győzi hangsúlyozni: csak az tartatik meg, aki hisz. Hit által elnyered az ígéretek. Az ébresztő prédikáció azonban nem valamiféle fides generalist propagál, hanem fides specialist: Krisztusban higgy, Krisztus szeret engem, Krisztus értem meghalt, ^{ezt} hidd. Itt azután újabb láncszem kapcsolódik be az ébresztésbe: az átadás követelménye. Ennek a követelménynek *Finney* a nagy mestere. Az átadásra hívás sajátos vonása a *most* hangsúlyozása.

A klasszikus evangélikáció jelentősége

a) A klasszikus evangélikációt Isten ajándékának tekinthetjük először is *teológiatörténeti szempontból*. Az evangélikációt hordozó ébredési mozgalmak egy sajátos ún. ébredési teológia születését eredményezték. Ébredési teológia alatt azt a teológiai eszmélést értjük, amely a 19. század elején támadt elsősorban Németországban a felvilágosodással, illetve annak egyházi lecsapódásával, a racionalizmussal szemben. Az ébredési teológia az ébredési mozgalmak teológiai formája is. Egyrészt az ún. bibliai teológusok (*Bengel*, *Oetingen*, *Zinzendorf*, *Hamann*) munkásságához kapcsolódik. Más-

részt azonban megpróbált hidat verni a biblicizmustól a német idealizmushoz és romantikához. Csakhamar lényeges mozzanata lesz e teológiai újraeszmélésnek az egyháztörténet, közelebről: az első három évszázad és a reformáció történetének felfedezése. Az ébredési teológia igen sokat tett a reformatori örökség ébren tartásáért (*de Wette*, *Tholuck*, *Neander*, *Richard Rote*, *Ullmann*, *Kahn*). További pozitív vonásai: az ún. természetvallás kritikája, a határozott igent-mondás a Kijelentés csodájára, a bűn komolyan vétele, a bibliai üdvtörténet jelentőségének felismerése és felismertetése. Az ébredési teológia árnyalatai között a nagy közös alap: Isten kijelentése üdvtörténet, ami a Bibliában megtalálható. Ez az álláspont határozott elutasítása a kijelentés racionalizálásának is, de az ún. szupranaturalizmusnak is, de még az idealizmusnak is, amely a történelmet a tudat fejlődéstörténetének tekintti. Az ébredési teológia impulzusainak köszönhető *August Vilmar* és *Theodosius Harnack* munkássága, *Franz Delitzsch* ószövetségi eredményei, a *Theodor Kliefoth* átfogó eschatológiája és *Alexander von Oetingen* empirikus alapokra fektetett szociáletikája. Az üdvtörténeti biblicizmus a maga legjelentősebb eredményeit *Martin Kähler* teológiájában érte el. Kähler relativizálta az addig abszolút tekintélynek örvendő történelmi-kritikai bibliakutatás eredményeit. Tanítványai között a nevesebbek: *Julius Schniewind* és *Paul Tillich*. A francia protestantizmus neves ébredési teológusa *Alexander Vinet*, Hollandiában *Friedrich Kohlbrügge* és *Ábrahám Kuyper*. E teológiai irányzatok minden gyöngeségük, egyoldalúságuk és töredékességük ellenére is sok értékes impulzust adtak a 20. századi teológiai eszmélődésnek.

b) Vessünk egy pillantást az evangélikáció *egyháztörténeti* jelentőségére is. *Czeplédy* Sándor a magyar egyháztörténetet vizsgálva még 1958-ban megállapította: „Egyházunk lelki megújulásának egyik legfontosabb tényezője egészen a közvetlen jelenig az a sajátos igehirdetés volt, amelyet az egyházi köznyelvben evangélikációnak nevezünk” (ThSze 1958, 15). Így van ez az egyetemes egyháztörténet területén is.

Mindenekelőtt az evangélikációnak köszönhetünk olyan embereket, akik később sokat használtak Krisztus ügyének. Az evangélikáció hatására számos lelkész, diakónus és evangélista tért meg s adott további lökést az egyházban megindult ébredésnek. *Wesley* és *Whitefield* igehirdetésének egyik valóságos gyümölcse az a bizonyos „szikár férfiú”, akinek az igehirdetésére egy téli este a keresztyén igehirdetés későbbi oroszlánja, az akkor alig tizenhét éves *Spurgeon* megtért. *Elias Schrenk* viszont *Spurgeon*tól és *Moody*tól kapott áldott indításokat.

Az evangélikáció jelentőségét húzza alá az a további tényállás, hogy az evangélikáció hatására egy sereg, a maga korában bizony hiányt pótló *missziói egyesület* jött létre. Az evangélikáció hatására indult meg a diákmisszió, városi misszió, vasárnapi iskolai munka Amerikában, Angliában, Németországban. *Finney* teológiai iskolájában 20 000 fiatalember tanult az évek folyamán. *Moody* Mount-Hermin-i és northfieldi teológiai szemináriumában is prédikátorok százai nyertek kiképzést, továbbá kétszáz misszionárius.

Az evangélikáció hatására új egyházak is keletkeztek. *Whitefield* és *Wesley* munkássága nyomán a metodista, illetve a kálvinista-metodista egyház Angliában, a Presbiteriánus Egyház Virginiában és a Free Will Baptist Church Észak-Amerikában.

Sőt, és talán ebben lehet legjobban kifejezni az evangélikáció jelentőségét, ahogyan *Riecker* megállapítja: az egyházi élet a protestáns országokban az evangélikáció nélkül egyszerűen elképzelhetetlen. *Czeg-*

lédy Sándor fentebb idézett megállapítása szerint *magyar* vonatkozásban is érvényes ez a felismerés. A nagyon is csábító magyar vonatkozások helyett azonban — amit különben is tanulságosan dolgozott fel részben *Forgács Gyula*: A belmisszió és cura pastorális kézikönyve c. 1925-ben megjelent műve 106. és azt követő oldalain, másrészt a *Theológiai Szemle Új* első évfolyamának (1958) 1. száma — szenteljünk néhány sort az evangélikáció ökumenikus történetének.

Az evangélikáció mint ökumenikus probléma

Az evangélikáció egyháztörténeti jelentősége a fentebb felsorolt pozitívumok mellett különösen is abban a tényben látható, hogy 1910 után éppen az evangélikáció ügye lett a különböző protestáns egyházak között az ökumenikus közeledés és közösségkeresés legerőteljesebb motívuma.

1910-ben, amikor *Riecker* az ún. klasszikus evangélikáció határait lezárja, ült össze a skóciai Edinburghban az első Világmissziói Konferencia. A konferencia igen sokat mondó főtémája, vezérelve a *Mott* János által adott jelszó: A világ evangélikálása ebben a nemzedékben. *Mott* János úgy látta, hogy az evangélium terjedésének sohasem volt annyi akadálya a világon mint az ő napjaikban, ugyanakkor azonban a világ összezsugorodott, úgyhogy az evangélikáció nem felekezeti vagy kontinentális ügy többé, hanem Krisztus egy egyházát érintő világprobléma. Az evangélikáció *Mott* és a konferencia szerint nem egyéb, mint megfelelő alkalmat nyújtani minden embernek arra, hogy megismerje Jézus Krisztust mint Megváltóját s az utat, hogy miképpen lehet az Ő tanítványa. Ehhez a vállalkozáshoz már nem elég néhány magánszemély és társaság ha még oly karizmatikusok és áldozatkészek is. A világevangelizáció Krisztus egyházának a feladata.

Az evangélikációnak ezt az ökumenikus értelmezését viszi tovább az 1928-as jeruzsálemi világmissziói konferencia. A résztvevők szerint, akiknek kétharmad része bennszülött delegátusokból állott, Krisztus evangéliuma Isten válasza a világ minden szükségére. A konferencián Krisztus egyháza először fordult szembe a világ evangélikálását a nyugati imperializmus érdekeivel egyesítő annyi keserűséget támasztó törekvésekkel.

A harmadik jelentős állomás 1938, Tambaram. Ez a konferencia elérkezettnek látta az időt arra, hogy úgy mond: „hangos felhívást szólaltassunk meg az evangélikáció, az evangélium átfogóbb hirdetése érdekében”. De —, s tulajdonképpen ez a felismerés e konferencia legjelentősebb adaléka az evangélikáció ügyéhez, — az evangélium hódító hirdetésének legfőbb akadálya bennünk, a Krisztus egyházában van. S ez az akadály, a góg, a szétszakadozottság.

Nem egészen tíz évvel később, 1947-ben ült össze a negyedik világmissziói konferencia Whitby-ben. A konferencia sok értékes felismerése közül csak négyet emeljük ki, miszerint az evangélikációnak: 1. bűnbánatban, 2. egységben, 3. szenvedésre készen, 4. új odaadással kell történnie a modern világban.

Ugyancsak említésre méltó az 1952-es willingeni konferencia, amely már egyenesen úgy látta, hogy ma maga az ökumené a legeredményesebb evangélikáció a világban.

És most sorolhatnók az EVT nagygyűléseit, Amszterdamot, Evanstont, Új-Delhit, Uppsalát, Nairobít. A hetvenes évek elején zajlott és nagy port felvert Bangkoki Világmissziói Konferenciát és a kisebb-nagyobb felekezeti és regionális konferenciákat. Az eredmény az volna, amit *Czeplédy Sándor* még 1958-ban, de azóta

is érvényesen így állapított meg: „Jelenleg szinte a világ minden evangéliumi egyházában foglalkoznak az evangélikáció kérdéseivel és az alaposabb vizsgálat megmutatja, hogy magyar református evangélikációnk jelenlegi problémái is nagyobb részükben ökumenikus jellegűek” (ThSzele 1958, 15.).

Szóljunk inkább — ha még oly röviden is — dolgozatunk e második fő részét lezárandó Nemzetközi Evangélikációs Világkongresszus 1974-es lausannei konferenciájáról. A konferencia dokumentuma magyar nyelven a ThSzele 1974-es évfolyamának 373. és kk. oldalain jelent meg „Lausannei elkötelezettség” címmel. Az irat tükrében a konferencia állást foglalt Isten világra vonatkozó üdvterve, a Biblia hitelessége, Krisztus egyedülálló és egyetemes volta, a keresztyének szociális felelőssége, az evangélikáció gyülekezetszerűsége, sürgőssége mellett. Legfigyelemreméltóbb felismerése talán az, hogy végre valahára ki kell törjünk egyházi gettónkból s be kell hatolnunk a nem keresztyén társadalmakba. Az evangélikáció lényeges mozzanata: keresztyén jelenlétünk a világban, egyúttal pedig a párbeszéd olyan formája, amely beleelő ráhallgatással vezet el a másik ember megértéséhez.

Felvetődik a kérdés, milyen eredményei vannak ezeknek az 1910 óta a mai napig folytatott erőfeszítéseknek? A statisztika szemével nézve nem számolhatunk be különösebb eredményekről. A szekularizációt megállítani sajnos ezek az újabb ökumenikus erőfeszítések sem tudták és tudják. A még oly átütő erejű, nagy tömegvonzást gyakorló evangélikátorok, mint pl. *Billy Graham* hallgatósága is jobbra vallásos embekekből áll, akik közül elenyészően kevés százalék marad meg élő tagként még a *Graham*nál történt látványos megtérés után is a gyülekezetekben. Éppen ezért kell elcsöndesednünk Isten színe előtt s megpróbálni levonni egynéhány egyszerű tanulságot történelmi szemlélnkből.

Az evangélikáció történetének tanulságai

1. Történeti szemlének alapján az első következtetést így fogalmazhatjuk meg: az evangélikáció fogalma nem szűkíthető le magára az ébresztő prédikációra. Az evangélikáció a Krisztus egyháza funkcióinak összefoglaló neve. Ez a fogalmazás nem relativizálni akarja az ébresztő igehirdetés speciális jelentőségét, hanem azt akarja kifejezni, hogy Krisztus egyháza nem institutum, hanem a maga egészében egy nagy evangélikációs, ha úgy tetszik *ébredési mozgalom*. Ha van jogosultsága az egyházban az ébredési mozgalmaknak, akkor elsősorban ekkleziasztikai szempontból van: „Óh Sion ébredj, töltsd be küldetésed, mondd a világnak, hajnalod közel”. Az evangélikáció tehát valóban az, aminek *Barth* nevezi: „az alvó egyház ébresztése” (KD IV. 3,999). Más szóval: az empirikus egyház számára a missziói terület elsősorban nem a világ, hanem saját maga. A klasszikus evangélikáció eredményei és az ökumenikus evangélikáció, világmisszió egyre nyilvánvalóbbá váló csődje egyaránt egy nagy kihívás a népegyházi formákat és bűnöket oly makacsul védelmező mai egyházaink felé: készen volnánk-e mindentől ébredési mozgalommá válni, avagy továbbra is professzor egyház maradunk, ti. olyan értelemben bárkit bármikor készek vagyunk — s olykor nem is középiskolások fokon — az igazságra meg-, vagy talán éppen kitanítani. Abból a bibliai tanításból ugyanis miszerint az egyház a Krisztus teste, továbbá a Mt 28,18-20-ban olvasható missziói parancsból semmiképpen sem egy megkövesedett, mozdíthatatlan, statikus egyház, hanem egy nagyon is mozgékony, fáradozó, küldé-

tésben járó, dinamikus egyház látomása ered. Az evangélizáció története kérdez: mikor válik végre valahára minden szolgálatunk Krisztus evangéliumának mód-szeres, tudatos, hódító szándékú szolgálatává?

2. Történeti szemlénk másodszer bizonyos homileti-kai jellegű konzekvenciák levonására kényszerít. Ha ugyanis az evangélizáció Krisztus egyházának alap-funkciója, az egyház igehirdetése is elsőrenden evangélizáció kell legyen. A gyülekezeti igehirdetés elsőrendű feladata nem a tanítás, arra szolgálnak ugyanis a bibliaórák, szeretetvendégségek, gyűlések, hanem a hallgatók foglyul ejtése, hogy engedelmeskedjenek Krisztusnak (2Kor 10,5). Ebből az következik, hogy egy sürgősen megirandó magyar református homiletikában legalább annyi teret kell szentelni a hitébresztés lélektani, retorikai, röviden kommunikációs problémáinak, mint pl. a helyes textushasogatás kérdéseinek. Rá kellene már végre döbennünk, hogy a textus helyes hasogatásával csak félmunkát végeztünk. Az emberek megnyerésének van egy lélektani oldala. S erre nézve az evangélizáció oroszlánjaitól igencsak sokat lehet tanulni.

3. Történelmi szemlénk harmadik tanulsága valláspszichológiai természetű. Az evangélizáció története a

valláslélektan eredményeinek felfedezésére sürget. A megtérésnek, az imádságnak, a lelkiismeretnek, az egészséges és beteges hívő életnek ma már gazdag szakirodalma van. Ezt a tudományt az eddigi periférikus helyéről be kellene hozni teológiai oktatásunk és homiletikai megbeszéléseink középpontjába. Mert — s ezt éppen az evangélizáció történetének fényei és árnyai mutatják — kétségbeejtően nem ismerjük az embert, az evangélium címzettjeit. Mi még ma is egy sajátos református utópisztikus homo homileticussal számolunk igehirdetéseinkben. Olyannal, akiről feltételezzük, hogy pl. érti azt a szimbolikát, amivel a prédikációban dolgozunk. Vagy olyannal, akiről azt hisszük, hogy a szent témák profanizálása nyeri meg a tetszését. Holott a probléma éppen az, hogy „sípolunk néktek és nem táncoltatok, siralmas éneket énekelünk néktek és nem gyászoltatok”. Meg kell ismernünk a vallásos folyamatok lélektanát. Mert ne felejtjük pl. Czeglédy Sándor professzorunk figyelmeztetését amit vagy húsz esztendővel ezelőtt egy *Jungról* szóló pompás tanulmányában mond: „Ezerszeres erővel szól az, aki beszél az archetípusok nyelvét.”

Dr. Boross Géza

A református egyház kapcsolatai a protestáns kis egyházakkal a két világháború között

A protestáns kis egyházak a két világháború között református közgondolkodás szerint szektának számítottak. Ezt a gondolkozásmódot egy idézet fejezi ki legjobban. „Református anyaszentegyházunk az ostromlott várhoz hasonló. Ma inkább mint bármikor. A különböző oldalról jövő támadások kereszttüzeében áll. Áll szilárdan. Anyaszentegyházunkat le nem kicsinyelhető veszedelem fenyegeti a szekták részéről” — írja 1933-ban Dr. Máttyás Ernő.¹

Ugyanakkor a korszak szociológiai, szociográfiai sőt szépirodalmi könyvei megrázó képet festenek a parasztság „néma forradalmáról”, amit egyértelműen a gazdasági válság által sújtott szegény emberek lelki forradalmának tartanak. A társadalomkutatók megállapítása szerint „szektákban tör ki az elnyomott, elfojtott paraszti élet utálata” és az „új élet” keresésének a vágya is. „A szekták jelentősége nem becslhető le, s mai nagy kiterjedésük minden tekintetben az idők jele”. „A [szekták] a keresztyénség nagy belső konfliktusát is hirdetik” — írja Féja Géza.²

Ebben a helyzetben tehát „a szekták elleni küzdelem” és az ellenük való védekezés váltakozó erejű frontvonalai határozták meg a református egyház és a szabadegyházi közösségek viszonyát. Ezt nagyban befolyásolta az államnak a szektákkal kapcsolatos álláspontja. De a viszony alakulásának szempontjából nem maradtak hatástalanok a szabadegyházi közösségek önmegértetési kísérletei sem. Ezért az eligazodáshoz feltétlenül szükséges először a kis egyházak közjogi helyzetének áttekintése.

A szabadegyházak közjogi helyzete a két világháború között

A Horthy-korszak ellenforradalmi rendszer volt. A Tanácsköztársaság megdöntése után az ellenforradalmi kormány egyik első rendelkezése volt, hogy az állam és

az egyházak kapcsolatában éppúgy visszaállítsa a jogfolytonosságot, mint az állami élet egész vonalán. Ennek a folyamatnak nemcsak elszenvetői, hanem részesei voltak a történelmi egyházak.³ A jogfolytonosság útjában álltak a Tanácsköztársaság által kiadott jogszabályok, amelyeknek „adminisztratív úton leendő legsürgősebb hatálytalanítása iránt” intézkedtek.⁴ Augusztus 18-án már közölte a vallás- és közoktatásügyi miniszter az egyházakkal, hogy az állam és az egyház közötti viszony tekintetében az 1918. évi október 31-e előtti helyzet az irányadó.⁵

Ez a rendelkezés a kis egyházakkal kapcsolatban is a régi viszonyok visszaállítását jelentette. A forradalmak idején a kis egyházakkal kapcsolatosan is volt panasz a református egyháznak. A Protestáns Egyházi és Iskolai Lap az 1918-as forradalom idején sajnálkozva írta, hogy már „nem lehet karhatalommal elvezeteni a baptista „atyafit”, aki a roskadozó református gyülekezetek romjain megjelenik. Ha össze nem szedjük magunkat, ötven év múlva mi leszünk a szekta és ők az egyház”.⁶

A vallásszabadságra vonatkozó liberális jogszabályok — főként a nagy harcok árán létrehívott 1895. évi 43. tc — hatálya formálisan beletartozott az ellenforradalmi korszak jogfolytonosságába, de a kis egyházak vonatkozásában a korábbi évtizedekhez képest lényeges romlás állt be. „A Horthy-korszak egyházpolitikája a bevett egyházak érdekeinek védelmét szolgálta, új vallásfelekezetek elismerésére nem került sor.”⁷ Kialakult az 1895. évi 43. tc-nek egy — a törvény szellemével ellentétes — értelmezése, aminek lényege így foglalható össze: „az a szabadság, amit a szekták... törvényeink alapján élveznek, az őket követő egyesek vallásgyakorlati szabadságának összessége, de annál nem több”.⁸ Mit jelentett ez? Nem illette meg őket a nyilvános, közös istentisztelet tartásának joga, sem ingó, sem ingatlan közös vagyonuk nem lehetett, a szektaként kezelt kis egyház sem tagjaival sem mással semmiféle jogvi-

szonyban nem lehetett. Közös istentisztelet céljából viszont tarthattak zártkörű gyűlést, sőt ha a szekták követői idegen állampolgárok voltak, még nyilvános közös istentiszteletet is tarthattak az 1895:43. tc. 35. §-ának korlátai között. Annak sem volt semmilyen akadálya, hogy állandó lelkeszt alkalmazzanak. Jogilag természetesen érvényben volt az 1895:43. tc. 1. §-a, amely szerint „mindenki szabadon vallhat és követhet bármely hitet vagy vallást, és az ország törvényeinek, valamint a közerkölcsiség kívánalmainak korlátai között külsőképpen is kifejezheti és gyakorolhatja. Senkit sem szabad törvényekbe vagy a közerkölcsiségbe nem ütköző vallási szertartás gyakorlásában akadályozni, avagy hitével nem egyező vallási cselekmény teljesítésére kényszeríteni”. Ez az elv mégsem érvényesülhetett, mert a szekták működését „közrendészeti ellenőrzés” alá vonták és ügyükben a Belügyminisztérium intézkedett. Épp úgy a VKF—2 foglalkozott velük, mint az illegális kommunista mozgalommal.⁹

Ez a visszas jogi helyzet sok bonyodalomhoz vezetett. Lényegében a helyi hatóságok jó- vagy rosszindulatának voltak kiszolgáltatva a szabadegyházi missziók. A trianoni békeszerződést becikkelyező 1921:33. tc. 55. §-a szerint „Magyarország minden lakosát megilleti az a jog, hogy bármily hitet, vallást, vagy hitvallást nyilvánosan vagy otthonában szabadon gyakorolhasson, amennyiben azok gyakorlata a közrenddel és jó erkölcsökkel nem ellenkezik. Ezekkel a rendelkezésekkel szemben semmiféle rendelet, vagy hivatalos intézkedés nem lesz hatályos”. Ennek ellenére a szabadegyházi közösségeket állandó rendőri felügyelet alá helyezte az állam, a közerkölcsiség sérelmének tartotta azt, ha híveket szereznek és ezzel a „felekezeti békét” veszélyeztetik.

Az itt felvázolt ellentmondó jogi helyzet megoldására több kísérletet tett az állam. Az első nagyobb igényű megoldási kísérlet 1923-ban volt, amikor a Vallás- és Közoktatásügyi Minisztérium egy tájékoztató irattal kereste meg az egyházakat, köztük a református egyházat is.¹⁰ Az irat szerint a szabadegyházi közösségek „internacionális irányúak, amivel az államra nézve veszélyesek is lehetnek” ezért felhívják az egyház figyelmét erre a veszélyre. „Jogi kényszerrel ellenük alig tehető valami s a védekezés elsősorban lelki irányú kell hogy legyen. (...) Méltóztassék gondolkodni elsősorban a lelkiigondozás intenzívebbé tételével, mely célra esetleg utazó missziói lelkesítő állás szervezésére, valamint az iratterjesztés eszközeinek intézményes biztosítása is igénybevehetőnek látszik”. A tájékoztató iratra Nagy István belmissziói előadó válaszolt, amiben megállapítja, hogy „a felsorolt szekták Amerikából származnak, onnan táplálkoznak, azt hiszem nem is lenne tanácsos Magyarországnak magáról oda olyan hírt juttatni, hogy nem tűri a vallás és lelkiismereti szabadságot”.¹¹ A Vallás- és Közoktatásügyi Minisztérium a külső és belső politikai feszültségek csökkentése érdekében szeretett volna valamilyen áthidaló megoldást találni. A metodisták és az adventisták esetében azt javasolta „a hívők a vonatkozó törvényi rendelkezés figyelembevételével egyesületbe tömörítve vétetnének a vezetés alatt álló minisztériumnak is felügyelete alá, amikor is közvetlenül és szakszerű ellenőrzés alá vonhatók. Ezen eljárással meghonosodhatnak a vallásügyi egyesület, mely jogi vonatkozásban az előkészítés alatt álló egyesületi törvény kapcsán nyerhetne további szabályozást, úgy hogy ezzel ezen országunk történelméből kinőtt autonómikus alakulatba és életviszonyba is kiterjeszteni törvényhozásunk és kormányzatunk”. Ez azt jelentette volna, hogy a metodista és adventista egyház kikerült volna a belügyi hatóságok, a csendőrség és a rendőrség ellenőrzése alól. A Református Egye-

temes Konvent válasza — bár elismerte, hogy „úgy a metodista, mint az adventista felekezetnek, mint vallásos egyesületnek a magyar állam... érdekeivel ellentétben álló célja nincs” — elutasította ezt a kísérletet. Megállapította, hogy „felekezetként ezek egyesülése az állam joga szempontjából nem létezik és mint olyan védelemben nem részesül” ezért a vallásszabadságot és a törvényes jogot sem lehet kiterjeszteni „az el nem ismert hívek egyesülésére”. Ugyanakkor megtorló jellegű adminisztratív intézkedések is történtek. Az igazságügyminiszter bizalmas körrendeletet adott ki az antimilitarista propagandát folytató dunántúli és alföldi szekták ellen, melyben utasította az igazságügyi szerveket, hogy „a tettesek ellen a bűnvádi eljárást haldéktalanul és a legnagyobb eréllyel tegyék folyamatba”. Ugyanakkor a belügyminiszter is bizalmasan fel szólított valamennyi kapitányságot és csendőrparancsnokságot arra, hogy „az el nem ismert vallásfelekezetek terjesztését saját hatáskörükben is kísérjék éber figyelemmel és amennyiben azok részéről államellenes vagy antimilitarista propagandát észlelnek, azt haldéktalanul akadályozzák meg”. Ezeket a rendeleteket a Vallás- és Közoktatásügyi Minisztériumon keresztül a Konventi Irodával is előzetesen megkonzultálták az illetékes hatóságok.¹²

A szabadegyházi közösségek missziójának legerősebb hajtása a sajtó volt. Ezt volt hivatva megakadályozni a Belügyminisztérium 60002/1923. VII. számú rendelete az „utcai, házaló és vásári árusítás” ellen, melynek indoklásában szó van „némely el nem ismert szekták vallásos mezben öltöztetett célzatos röpiratai”-ról.¹³ A honvédségen belül is egyre nagyobb erővel léptek fel a szektákkal, mint antimilitarista tanításokat terjesztő közösségekkel szemben.¹⁴

A kis egyházak jogi helyzete tovább éleződött 1924-ben, amikor a belügyminiszter rendeletben állapítja meg, hogy Magyarországon a szekták egyre élénkebb tevékenységet fejtenek ki, „agresszív fellépésükkel a történelmi egyházak hitelveit és előjáróit sértik”, sokszor pedig antimilitarista propagandájukkal és „káros világnézeti elvek” hirdetésével az állam rendjét veszélyeztetik.¹⁵ A tiszántúli és tiszáninneni egyházkerületek kérését figyelembe véve a Konvent is felhívja az összes esperes figyelmét a szekták elleni küzdelemre. 1926-ban az údvhadsereg budapesti missziójának kapcsán foglalkozik a Belügyminisztérium újból a szekták ügyével és utasítja a rendőrhatalóságot a szekták működésének visszaszorítására. Ugyanakkor a Vallás- és Közoktatásügyi Minisztériumon keresztül a református egyház véleményét is kikéri.¹⁶ Az egyházak részéről is több akció indul el a kis egyházak egyre növekvő és terebélyesedő missziója ellen. A Vallás- és Közoktatásügyi Minisztérium felhívása alapján tűzte napirendre 1925 őszén a római katolikus püspöki kar ezt a kérdést. *Prohászka Ottokárt* bízták meg, hogy közös pásztorlevelet fogalmazzon, s a Szent István Társulatot is felkéri egy alkalmas röpirat készítésére a szekták ellen.¹⁷

Az Evangélikus Egyház 1926. novemberi egyetemes közgyűlése is beadvánnyal fordult a szektakérdés ügyében a belügyminiszterhez, amelyben kéri „hogy [a rendőr- és a csendőrhatalóságok] egyházunk lelkeszeivel egyetértésben igyekezzenek a történelmi egyházak s a magyar nemzeti társadalom egysége ezen falbontogatóinak a népünket demoralizáló és sajátos karakteréből kiforgatók, ezen sok esetben gyanús egyéneknek aknamunkáját a maguk hatáskörében a rendelkezésünkre álló eszközökkel megakadályozni”.¹⁸ Ez a beadvány a Vallás- és Közoktatásügyi Minisztériumon keresztül az Egyetemes Konventhez is eljutott, véleményezés végett. A református álláspont mérsékeltabb volt.¹⁹

1927-ben a belügyminiszter értekezletet hívott össze, hogy erélyesebb rendszabályokat léptessen életbe, mert „a kommunizmus bukása után fellépő tömegmozgalmak sorában” jelentkező kis egyházakat és szektáriánus mozgalmakat veszedelmesnek ítéli. Az értekezlet újabb körendeletet bocsátott ki, mely a rendőrhatalóságok számára újabb iránymutatást ad. A rendelet különösen abban az esetben tartja elengedhetetlennek a hatósági intézkedést, ha ezek a vallásos mozgalmak „a hitélet keretén belül is” antimilitarista propagandát folytatnak vagy a misszióknak „a történelmi egyházak hitelveit és előjáróit sértő agresszív módját alkalmazzák, és így a felekezeti békét veszélyeztetnék, az illetékes rendőrhatalóság haladéktalanul tegye meg az ilyen mozgalom megakadályozásához szükségesnek látszó intézkedéseket”. A rendelet előírja, hogy az intézkedés megtétele előtt a történelmi egyházak helyi képviselőit is meg kell hallgatni.

A belügyminiszter rendelkezése szerint a kis egyházak minden összefogását — a baptisták kivételével, akiket 1905-ben az állam elismert²⁰ — hatósági ellenőrzés alá vett. Azokon 18 éven aluliak nem vehettek részt, mert a vallás szabad gyakorlatáról szóló törvény szerint minden 18 éven alulit valamilyen bevett vagy elismert vallás szerint kell nevelni. A szekták sajtótermékeinek terjesztéséhez a belügyminiszter előzetes engedélye kellett, melynek kiadása előtt tanácsot kért a Vallás- és Közoktatási Minisztériumon keresztül a bevett vallások illetékeseitől, többek között a Református Konventtől is. A szekták a rendelet szerint nem működhetek egyesületi keretben sem. Egyedül a metodistákkal kapcsolatosan tanácsol a rendelet enyhébb elbírálást, mivel jelentős amerikai összeköttetések vannak, összefogataikat nem kellett hatósági engedélyhez kötni. Az Üdvhadserég működését sem kellett Budapesten és az ipari központokban akadályozni, de a falvakban igen.²¹

Ezek ellen a szigorú megszorítások ellen maguk az el nem ismert felekezetek is tiltakoztak. Azzal érveltek, hogy a vallásszabadságot biztosító törvények ellenére akadályozzák a gyülekezeti keresztyénség működését. Egyes helyi hatóságok minden egyes istentiszteletet gyűlésnek tekintettek, és külön-külön bejelentést kívántak. Sok helyen a helyi hatóságok visszautasították a feljelentést, csendőrséggel feloszlatták az istentiszteletet s különböző címeken büntető ítéletet hoztak.²² A helyi hatóságok visszaélésére sok példát tudnánk idézni. (Miskolci adventisták ügye 1924—1926 között, a budapesti adventisták istentiszteletének betiltása 1922-ben.)²³ Dr. *Varjas János* debreceni ügye egy szempontból kiemelkedik. A debreceni államrendőrség *Varjas Jánost* és társait elzárásra és pénzbüntetésre ítélte „vallásos összefogatalel és istentiszteletek tartása miatt”. A felbebeszési kérelmet a különböző kis szabadegyházi csoportok közösen fogalmazták a belügyminiszterhez. Elsőként írta alá *Üdvarnoki András* a magyarországi baptista gyülekezetek szövetségének elnöke. A kérvény — mégis eredménytelen volt.²⁴

A kis egyházak terjedése a következő évben sem csökkent, de a közjogi helyzetet sem sikerült javítani. Lényegében az 1927-es rendelet érvényben maradt. Ezért a belügyminiszter 1928. július 3-án egy részletes utasítást adott ki, amiben összefoglalja az eddigi intézkedéseket és további szigorú ellenőrzést követel.²⁵

Ez az ügykezelés nem egyszer vezetett bonyodalmakhoz. Ezek közül talán a legjelentősebb az volt, amikor 1936-ban a washingtoni követség panaszkodott, hogy az amerikai metodista egyház szóváltotta az egyik Tolna megyei főszolgabíró tiltó rendelkezését, aki a szakályi metodisták istentiszteleteit betiltotta. A követ a betiltás azonnali feloldását kérte, mivel az amerikai metodisták

kilátásba helyezték, hogy sajtókampányt indítanak és ez kellemetlen lehet a kormánynak.²⁶

Az 1930-as években nem sokat változott a helyzet. A református egyházon belül — sajnos — voltak olyanok, akik rászorgáltak arra az ítéletre, amit *Kádár Imre* így fogalmazott meg: „Nem egyszer csendőrpofonokkal intéztette el a lelkipásztor a faluban megjelenő baptista prédikátort (...) Az egyház ebben az időben híjával volt az ökumenikus felelősségtudatnak és azt sem volt hajlandó meglátni, hogy más felekezetek léte és tanítása olyan figyelmeztetés, amelynek sajtó hitünk, szeretetünk és hitvallásunk mélyebb kifejezésére kellene bennünket vezetnie”.²⁷ De voltak a református lelkipásztorok közül — nem kevesen — olyanok is, akik az aktívabb gyülekezeti munka, a belmissziói eszközök alkalmazása mellett foglaltak állást. Ilyen volt az alsózempléni egyházmegyéből elindult kezdeményezés, mely a szeretetteljes gyermekmunkára, a konfirmandusokkal való igényes foglalkozásra, az ifjúsági munka, vallásos estek, bibliaórák, családlátogatások, házi istentiszteletek szervezésére hívta fel a figyelmet és azt ajánlta, hogy az egyház olcsó, hitébresztő irodalmat adjon ki. A javaslatot a tiszáninneri egyházkerület felterjesztette ugyan a Konventhez, ahol az a határozat született, hogy a Konvent „nem tartja hivatásának, de nem tartja ezt feltétlen kielégítendő szükségnek sem”, sem az ilyen hitépítő irodalmat.²⁸ Később, 1939-ben a Konventben *Dr. Enyedi Andor* „egy olyan gyakorlati irányú kézikönyv” és kivonatos törvénykönyv elkészítését javasolta, ami hasznos segítség lehet, de efelett is napirendre tért az Egyetemes Konvent.²⁹

Közben a szabadegyházi közösségek tovább folytatták harcukat a vallásszabadságért. A keresztyén testvérgyülekezetekhez tartozó *Dr. Kiss Ferenc* mellett *Dr. Somogyi Imre* (baptista) és *Michnay László* (adventista) fáradozásai jelentősek ezen a téren. *Kiss Ferenc* 1934-ben kapcsolatba került *Légrády Ottóval* aki megküldte *Kiss Ferencnek* az „Európa válaszüton” című munkáját, melyben a vallásszabadság kérdését is tárgyalja. A könyvvel kapcsolatban *Dr. Kiss Ferenc* ismét elmondja a kis egyházak sérelmeit, átadja a birtokában levő dokumentáció egy részét, amit *Légrády* elküldött a vallás- és közoktatásügyi valamint a belügyminiszternek.³⁰ Az akciónak nem lett semmi fogantatja.

1936. június 11-én *Dr. Kiss Ferenc* — a szabadegyházi közösségek buzdítása mellett — „Az evangéliumi mozgalmak értelme és az államhoz valamint az egyházakhoz való viszonya” címen egy emlékiratot adott be a Vallás- és Közoktatásügyi Minisztériumba, de akciójának ismét nem volt eredménye.³¹ A következő évben a szabadegyházi közösségek a Magyar Evangéliumi Szövetségen keresztül nyújtottak be kérvényt a belügyminiszterhez a szabad vallásgyakorlat tárgyában. Érvelésük kiindulópontja az, hogy „az utóbbi évek folyamán számos esetben volt alkalmunk meggyőződnünk arról, hogy az alsóbbfokú közigazgatási hatóságok és hatósági közegek az egyes vallásos mozgalmakkal szemben követendő magatartásukra nézve eltérnek egymástól”. Ez az akció is eredménytelen maradt.³²

1939. december 2-án — a háború küszöbén — *Keresztes-Fischer Ferenc* belügyminiszter a metodisták és a baptisták kivételével az összes szabadegyházi közösség működését betiltotta, mivel a rendelet megállapítása szerint, „a honvédelem érdekeit” veszélyeztetik.³³ A kormánypárti sajtó a rendelkezés kapcsán a szekták haláláról beszélt.³⁴ Ez a váradalom nem következett be. A nazarénusok csendesen, családonként összefogtak és hamar megtanulták a testvéri összetartozás különböző formáinak ápolásával kijátszani a gyülekezési tilalmat.³⁵ A különböző pünkösdi irányzatú közösségek

védelmet kerestek és találtak az evangélikus, baptista, metodista egyházakban.³⁶

Az adventista gyülekezetekre villámcsapásszerűen sújtott le a minden előzetes kivizsgálást mellőző betiltó rendelkezés. A gyülekezeti tagok házaknál, lopva, csoportosan gyülekeztek, de ez sem maradt megtorlás nélkül. Ezekről a büntetésekről egész sor iratot őriz az Országos Levéltár.³⁷ Az Adventista Egyház vezetősége megpróbálta hazai és nemzetközi kapcsolatait igénybe venni a szabad vallásgyakorlat biztosításához. Magyarországra jön *Dr. J. Nussbaum* a Vallásszabadság Nemzetközi Szövetségének főtitkára — adventista lelkész — és tárgyal a belügyminisztérium illetékes ügyosztályával valamint a honvédelmi miniszterrel. Az adventista egyház vezetőségével együtt *Dr. J. Nussbaum* felkereste *Ravasz László* püspököt is, aki kész volt közvetítő tárgyalásokat vállalni az állammal. 1940. április 12-én levélben fordult Keresztes-Fischerhez, melyben azt kérte, hogy „az egész felekezetnek... szabad vallásgyakorlata a legszigorúbb ellenőrzés feltétele mellett állíttassék vissza”. „Úgy érzem — írta — hogy honvédelmünk keretén belül előfordul néhány szórványos esetet, amely igazán nem fenyeget azzal, hogy a magyar hadsereg szellemének ártson, vagy rossz példaadásával a fegyelmet lazítsa, sőt egészen ellenkező eredményhez vezetett: jelentőségét messze túlbecsültük, ha ebből kifolyólag egy világszerte elterjedt, komoly evangéliumi felekezetet legerősebb vallásos jogában korlátoznánk. Ez minket külföld előtt hamis színben tüntetne fel.”³⁸

1941. januárjában — 13 hónapi üldözés és illegálitás után — sikerült elérni, hogy „Bibliakövetők Felekezete” néven újra szervezzék az adventista gyülekezeteket.³⁹ Ez az engedély sem jelentett jogi biztosítékot, ezért megpróbálkozott az egyház ismét az elismertetését kérni⁴⁰ — eredménytelenül. 1942 júliusában a belügyminisztérium újabb rendelettel megakadályozta a „Bibliakövetők Felekezetének” működését,⁴¹ de ezt a veszélyt is sikerült elhárítani. Mivel a betiltó rendeleteket nem lehetett foganatosítani, ezért újabb és újabb rendeletek születtek, egészen a felszabadulásig.⁴² Ezeknek elhárítására akciószövetség jött létre a kis egyházak között. Ez vezetett végül a Szabadegyházak Szövetségének megalakításához 1944-ben. Az új szövetség 1944. október 10-én megbízólevelet ad *Dr. Kiss Ferenc*nek „hogy a hatóságoknál, jogi és magán személynél a Szövetség ügyében eljárhasson és a Szövetséget képviselje. Mivel a Szövetség a vallás- és lelkiismereti szabadság védelmére és előmozdítására, valamint az emberi jogok biztosítására alakul, kérjük ebbeli működésében (...) hatásosan támogatni”⁴³ Erre a nemes feladatra a fasiszta terror idején nem nagyon nyílt mód.

Összefoglalva az elmondottakat megállapíthatjuk, hogy „a bevett és elismert vallásfelekezetek állami státusában a Horthy-korszakban csak negatív irányban történt jogi rendezés. Nem mentek előre a felekezetek egyenjogúságának biztosítása felé, hanem (...) rendőri intézkedéseket foganatosítottak a szekták ellen”⁴⁴

A református egyház és a szabadegyházak a két világháború között.

Az eddig felvázolt közjogi helyzetből is kiderült az, hogy hogyan tekintett a református közvélemény a két világháború között a szabadegyházi közösségekre. Ezt a képet csak még jobban megerősíti az, ha az úgynevezett „szektaellenes” irodalmat vesszük vizsgálat alá. A mélyreható elemzés hosszabb időt venne igénybe, itt csak a legfontosabb mozzanataira utalok, leltárszerűen. *Csikész Sándor* nevét kell először említenem,

akinek tanulmánya máig figyelemre méltó megállapításokat közöl. Tájékozottsága, józansága ma is önkritikára serkent. Különösen megrázó a tanulmány utolsó szakasza, melyben személyes élményét — két nazarénus kivégzését a fronton — mondja el. Csak ennek a végső tanulságát idézem: „Egyszerű embertől hite mellett ilyen mélységes meggyőződéssel bizonyosságot tenni, még soha sem hallottam. El kellett hinnem a szavát, hisz az életével tett hite mellett tanúságot. Senki ne merjen a szektákkal szembeszállni, akinek nincsen nagyobb hite, nincsen nagyobb igazsága, amelynek védelmében bármikor kész az életét is feláldozni s még halálában is imádkozni elleneiért”⁴⁵ A rákövetkező évben *Vass Vince* ismertette a baptisták, a nazarénusok, üdvhadsereg, metodisták, adventisták és akkor még nemzetközi bibliakutatók néven ismert Jehova tanúinak tanítását, szervezetét, mozgalmát⁴⁶ valamint *Dr. Mátyás Ernő* írt tanulmányt a szektakérdésről „Az Út” hasábjain.⁴⁷

A kisebb folyóirat és hírlapcikkekén túl a legnagyobb szabású vállalkozás 1933-ban volt. A tiszáninnyi egyházkerület elnöksége és a sárospataki teológiai akadémia 1933. április 6—7-én egy lelkészi konferencián foglalkozott a szektakérdéssel. Ennek anyaga *Dr. Mátyás Ernő* szerkesztésében nyomtatásban is megjelent.⁴⁸ *Dr. Vasady Béla*, *Dr. Mátyás Ernő*, *Dr. Zsíros József*, *Gyülvérszi István*, *Dr. Kovács J. István*, *Dr. Enyedi Andor* és *Szabó Zoltán* tanulmányait tartalmazza a gyűjtemény. Sajnos sok benne az igaztalan vád. Nem tényanyaga, hanem szemléleti módja rossz. Külföldről pénzelt, külföldről behurcolt betegségek tartja a szabadegyházi közösségeket, amelyeknek nincsen gyökere a magyar egyháztörténetben.⁴⁹ A könyvnek a baptistákról írt tanulmányához *Dr. Somogyi Imre* szól hozzá, melyben kifejti azt, hogy tarthatatlannak tartja a füzet íróinak azt az álláspontját, hogy a kis protestáns egyházakat szektának tekintésük. Ennek cáfolására hathatós érveket sorakoztat fel, de nem támad vissza. Így fejezi be írását: „Mindezek után kijelentjük, hogy a magyar református vallásfelekezet ellen — e füzetben foglalt bántó kitételek dacára sem — viselkedésünk antagonizmussal, már csak azért sem, mert meg vagyunk arról győződve, hogy az egész vallásfelekezet ennek a füzetnek tartalmával nem azonosítja magát. A református vallásfelekezetet, annak minden meggyőződéses tagjával továbbra is tiszteletben tartjuk, történelmi klasszicitását megbecsüljük és nagy szellemi értékeit elismerjük. A füzet íróit a „szekták”-kal kapcsolatos álláspontjuknak revideálására kérem és reájuk a mindenható Isten leggazdagabb áldását kívánom”⁵⁰ A nagyrevíziót a történelem végezte el, mely mögött mindig meg kell látnunk a történelemformáló Krisztus kezenyomatát.

Az indulatoktól fűtött vitairatokból nehéz rekonstruálni azt, hogy mi is történt valójában. Jobb tanácsadó a hűvösebbnek tűnő statisztika. Sajnos itt csak töredékes és rész szerint való adatokat találunk. A hivatalos statisztikagyűjtés a felekezetnélküliek rovatában tartotta nyilván azokat, akik hivatalosan kiléptek valamilyen bevett vagy elismert felekezetből, de el nem ismert felekezethez csatlakoztak. Ugyanakkor a statisztikai adatok csak azokat számlálják a baptisták közé, akik a törvényesen elismert budapesti magyar baptista hitközséghez tartoznak; a többiek a felekezetnélküliek rovatában vannak nyilvántartva. Hasonlóan a statisztika szerint a felekezetnélküliekhez számítottak a nazarénusok, metodisták, adventisták is, amennyiben kitértek abból a felekezetből, amelynek korábban tagjai voltak. A tapasztalati tények viszont azt mutatták, hogy a protestáns kis egyházak és a szekták tagjai többnyire nem tértek ki eredeti vallásközösségükből.

Így viszonylag kevesebb zaklatásnak voltak kitéve. Mégis sok érdekes dolgot árul el a statisztika. „A baptistákhoz való áttérések adataival először 1907-ben találkozunk a statisztikai kimutatásokban. Mindjárt ebben az első évben a baptista egyházba áttérők száma 989, ebből 648 lélek a református egyházból tért át a baptista felekezetre. Alig csalódunk, ha úgy ítéljük, hogy ennek az évnél ezen feltűnő adatai csak úgy érthetők, hogy az áttérők nagy része már régen a baptizmus híve volt, azonban régebbi felekezetét hivatalosan csak most hagyta el, amikor a baptizmus a törvényesen elismert felekezetek sorába lépett!”⁵¹ A számok ugyan csökkennek az évek során, de az áttérés tendenciája nem változik. „A legtöbb hívet a baptisták a református egyháztól hódították el: 1913 végéig összesen 716 református férfi és 945 református nő lett baptistává. Sorrendben ezután a róm. kath. egyház (232 férfi és 289 nő), a görögkeleti (258 férfi és 199 nő) majd az evangélikus egyház (180 férfi és 223 nő) következik. A viszonylagos veszteség nyilván a református egyházban a legnagyobb, de utána azonnal az evangélikus egyház következik s csak azután a görögkeleti és római katolikus egyház. Megállapítható az is, hogy a baptista felekezet híveit erősen tudja tartani; a hozzá térők csak nagyon kis százalékban térnek vissza vagy át egy másik felekezetre”. De a statisztika szerint nemcsak az első világháború előtt nőtt állandóan a baptisták létszáma. *Karner Károly* megállapítása szerint „a baptista gyülekezet (...) a törvény által is elismert megalakulása óta statisztikailag is megállapítható gyors gyarapodást mutat”. Az azóta elmúlt évek adatai ezt a megállapítást igazolják, amennyiben a baptizmus hódító ereje állandóan növekvőben van: „1922, óta a betérők száma 1926 kivételével, amikor 363 volt, állandóan 500 felett mozgott, sőt 1925-ben 753-ra ugrott fel. A legtöbb veszteséget a baptisták javára ismét a református egyház szenvedte, amennyiben 1919–1927-ig 1890 református lett baptistává.” Ugyanez a tendencia figyelhető meg a felekezetnélküliek számát illetően. Itt is a református egyház szenvedte a legérzékenyebb veszteségeket.⁵²

Bizonyára ezek a statisztikai tények is motiválták a Református Egyetemes Konvent döntését 1937-ben, amikor határozat született a baptistákkal folytatandó tárgyalásra. *Ravasz László* meghívó levelére *Nagy Pál* válaszolt, mely szerint a felekezet vezetősége „örömmel késznek mutatkozik arra, hogy az indítványozott megbeszélésen részt vegyen”. (...) „A Krisztusi egyházak közötti békének s a krisztusi tanítványok közötti testvéris viszonyok előmozdítása céljából mindig szívesen közreműködünk, s ezt tenni az egyházak autonómiájának s a lelkiismereti szabadságnak kölcsönös tiszteletben tartása mellett — a jövőben is hajlandók vagyunk.”⁵³

Az igazi párbeszédhez a feltételek csak a felszabadulás után teremthetők meg. Ennek első jele az Országos Református Szabad Tanács 1946. augusztus 14–17 között Nyíregyházán hozott határozataiban volt. „Bűnbánatot tartott a Szabad Tanács a kisebb protestáns egyházak és közösségek irányában tanúsított szerelődés és elzárkózó magatartásért, részvétlenségért és az ellenük elkövetett bántásokért. Mindezekért bocsánatot kért.”⁵⁴ Ennek a bűnbánatnak megrendítő betetőzője volt az, amikor *Bereczky Albert* püspök 1955-ben a Baptista Egyház országos közgyűlésén kért bocsánatot az elődök elkövetett bűneiért. A bűnbánat itt is az új lehetőségek életét fakasztotta. *D. Dr. Bartha Tibor* köszöntőjében, amit a Baptista Egyház 125 éves jubileumán mondott el, érvényes szavakban foglalta össze a múlt máig érő tanulságait. „Hálát adunk baptista testvéreinkkel együtt a múltért, mert felismertük, hogy Isten Lelke a baptista misszió által ébredést mun-

kált magyar földön egy olyan időszakban, amikor e házában az ún. történelmi evangéliumi egyházakban a lelki élet eisekélyesedett. Egyházaink közös történelmének a kezdetét éles ellentétek jellemezték. A házában már korábban meggyökerezett egyházak az államhatalom segítségével akartak védekezni a baptizmus térhódításával szemben. Isten irgalmas és hatalmas keze úgy irányította közös történelmünk folyását, hogy az ellentétek hovatovább veszítettek hevességükből és helyet adtak a megengesztelődés testvéri folyamatának.”⁵⁵

Dr. Szigeti Jenő

JEGYZETEK

1. A szekták és az ellenük való védekezés módja. Spatak. 1933. 4 — 2. *Féja Géza*: Viharsarok. Bp. e. n. 119–120. (3. kiad.) — *Kovács Imre*: A néma forradalom. Bp. é. n. 188. — *Incze-Petroczy*: A dolgozó parasztság helyzete az ellenforradalmi rendszerben. 1904. 84. — *Csonka Rozsa*: A klerikális reakció az ellenforradalom győzelméért. Bp. 1952. 47–49. — 3. *Szigeti Jenő*: Egyházaink az 1919–20-as ellenforradalmi fordulathoz. Tsz. 1970. 7–8. 220–226. — 4. 1816/1919. VKM. eln. Idézi: *Nemes Dezső*: Az ellenforradalom hatalomra jutása és rémuralma Magyarországon 1919–1921. Bp. 1956. 123 (2. kiad.). — 5. Esztergom, Primási levéltár (tovább: EPRL) 2336/1919. pr. sz. *Huszár Károly* vallás- és közoktatásügyi miniszter levele 1956/1919. sz. — *Orbán Sándor*: Egyház és állam 1945–1950. Bp. 1962. 21. — 6. 1918. XI. 17. „Baptisták dicséreti”. — *Kádár Imre*: Egyház az idő viharában. Bp. 1957. 95. — 7. *Csizmádia Andor*: A magyar állam és az egyházak jogi kapcsolatainak kialakulása és gyakorlata a Horthy-korszakban. Bp. 1966. 119. — 8. A vallás- és közoktatásügyi igazgatás hatályos jogszabályainak gyűjteménye Összeállította: *Harai László*. Bp. 1944. I. köt. 27. — 9. *Hollós Korvin Lajos*: VKF—2. Bp. 1971. — 10. Református Zsinati Levéltár (RZsL) Közig. a/2. 117. 293/823. — 11. RZsL. Közig. a/2. 117. 2530/1923. — 12. Uo. — BM. 1670/1923. VII. Res. — 13. RZsL. Közig. a/a. 117. — 14. *Pater Zadravec* titkos naplója. Bp. 1967. 80–81. — 15. Az ellenforradalmi rendszer gazdasági helyzete és politikája Magyarországon 1924–26. Bp. 1959. 296. (A BM katonapolitikai osztályának helyzetjelentése 1924. nov. 26. 101. 630. titkos kop. 1924.) — 16. Ismeretli: *Csizmádia A.*: I. m. 120. — OL. Küm. pol. 34—2907—1929 számmal. 14. 700/1924 — VII. res. — 16. RZsL. Közig. a/2. 117. — BM 3100/1926. VII. Res. — VKM. 19.624/96. II. u. a. *Csizmádia A.*: i. m. 120. — 17. EPRL. 1925. okt. 14-i püspökkari értekezlet jkve. 30. sz. — 1926. márc. 17. ért. 30. sz. A röpirat: *Nyilsztor Zoltán*: A szekták Magyarországon. Bp. 1926. — 18. Evangélikus Országos Levéltár (EOL) Egyetemes Felügyelői Iratok 972 38/1926. — 19. RZsL. Közig. a/2. 117. 692/1927 — 1440/1927. — VKM. 16. 342. II. 1927. — 20. Budapesti Közlöny. 1905. nov. 2. — 77.092/1905. *Dr. Somogyi Imre*: A vallás szabadság és a baptisták. Bp. é. n. 75. — *Boross Kálmán*: A baptisták felszabadítása. Dunántúli Protestáns Lap. 1905. 50. 853–856. — (*Szebeni Olivér*): Az elismertetés 60. évfordulójára. Békehírnök, 1965. nov. 15. — 21. Ol. Küm. Pol. 34—2907—1929. — 6200/1928. VII. res. BM körrendelet. *Csizmádia A.*: i. m. 121. — 22. *Kiss Ferenc*: A magyar vallásszabadsági törvények jelentősége az egyházi és gyülekezeti kereszténység valamint az állam életében. Bp. 1927. 13. — 23. A miskolci eseményekhez: Magyar Jövő, 1924. máj. 1. — Az Est 1925. nov. 4. — Pesti Napló, 1925. dec. 13. — Népszava, 1925. nov. 5. — Egri Újság, 1926. márc. 14. — Pesti Napló, 1926. nov. 16. — A budapesti betiltásról: Ebangéliumi Munkás, 1922. 4. sz. 14. (Idézi: az Újság, 1922.) — 24. A debreceni államrendőrség 8314/1926 kik. 3594/1927. kik. A fellebbezések és az iratok *Dr. Kiss Ferenc* hagyatékában. A másolat a szerzőnél. (*Dancsházi Sándor*) Fiatal rajongók. Vasárnap, 1927. ápr. 25. — *Csernyi Béla*: Aki másképp imádjá az Istent. Tiszántúli Hírlap, 1929. nov. 6. 4–5. — 25. Ol. BM 6200/1929. VII. res. (Másolata a szerző birtokában.) — 26. Ol. Küm. pol. 34—2877—1936. *Csizmádia A.*: 121–122. — 27. *Kádár Imre*: i. m. 95–96. — 28. RZsL. Közig. a/2. 117. 6902/1934. — Alsózempléni ref. em. 1934. máj. 4. Sárospataki gyűlésének 241. sz. hat. — 1934. nov. 29-i Miskolci egyházker. gyűlés 126. sz. hat. — Ref. Egyet. Konvent. 1935. máj. 1–2. 61. sz. jegyzőkönyvi pont. — 29. RZsL. Közig. a/2. 117. 2650/1939. Annyi történet csupán, hogy a misszióbizottságtól és a paróchiális könyvtártól költséget kértek. — 30. Az ügy dokumentációja *Dr. Kiss Ferenc* hagyatékában. (Másolata a szerzőnél.) — 31. Az emlékirat másolata a szerzőnél. — 32. A kérvény iktatószáma 160678/1937. *Dr. Somogyi Imre*: A vallásszabadság és a baptisták közjogi helyzete. Békehírnök, 1936. szept. — 33. Budapesti Közlöny, 1939. dec. 13. — BM 363 500/1939. VII. a. — 34. F. G. : A szekták halála. Magyar Kurír 1939. dec. 13. — 35. *Szigeti Jenő*: „Ti pedig mindnyájan testvérek vagytok”. Bp. 1978. — 36. *Szigeti Jenő*: A magyarországi pünkösdi mozgalmak irodalmának bibliográfiája. Bevezető. Bp. 1979. — Az Egyházmegyei Presbitérium javaslata a pünkösdi szekta ügyében. Békéscsabai Evangélikusok Lapja. 1940. 6. (aug.) 95–103. — 37. OL. BM. Ált. (K—150) 1940. VII. 6. A mernyei. geszti. balatonfüredi. tóki. törtélt. adventista csoportok ügyei. — 38. RZsL. Közig. a/2. 117. 5375/1940. A *Kereszties-Fischernek* és *Ambrózi Árpádnak* írt levél (737—1940) és a rájuk kapott válasz. — 39. BM 247. 704. 1941. VII. a. (Jan. 17.) — Válasz az egyház 1940. okt. 8-i kérésére. — 40.

Dr. Földes Dezső 1942. márc. 17-i beadványa a belügyminisztériumba és a Vallás- és Közoktatásügyi Minisztériumba. — 41. BM 539.900/1942. VII. b. — Másolata a szerzőnél. — 42. BM. 196.89 (1943. VII. b./1943. júl. 3.) — 180, 615 VII. b. (1944. márc. 19.) Az iratok másolatai a szerzőnél. — 43. Dr. Kiss Ferenc irathagyatékában (Pócsi Ferenc őrzésében). Aláíról Sohlmann Károly ügyvezető igazgató és Dr. Somogyi Imre alelnök. — 44. *Cszmadia A.*: 122. — 45. A tanulmány először a Budapesti Református Theológiai Akadémia által 1923. jan. 18-án rendezett Kálvin-konferencián hangzott el. Csikesz Sándor: A szektákról. Th. Sz. 1925. 1. 61—67. — 46. Vass Vince: Baptisták, nazarénusok, metodisták, adventisták, üdvhadsereg, nemzetközi bibliakutatók (Bp. 1926.). — 47. Az Út. 1926. 5.137. — 48. A szekták és az ellenük való védekezés módja. Sárospa-

tak, 1933. — 49. A szektakérdés más dimenziójú megvilágításához: *Szigeti Jenő*: A közös keresztyén tradíció szektás elszíneződései. TSz. 1978. 5—6. 147—151. — 50. *Somogyi Imre*: A szektakérdés. Bp. 1933 (id. 42. old.) — 51. *Karner Károly*: A felekezetek Magyarországon a statisztika megvilágításában. Debrecen, 1931. 41. — 52. *Karner K.*: i. m. 45, 47, 53. — *Dr. Kovács Alajos*: Áttérési mozgalmak és a felekezetnélkülség az 1919—1924. években. Magyar Statisztikai Szemle, 1926. IV. évf. 183—192. — 53. RZSL. Közlg. a/2. 117. — 1937/327. sz. konventi határozat. Meghívólevele 759/1937. — Válasz 2627/1937. stb. — 54. *Kádár I.*: i. m. 151. — 55. *Dr. Bartha Tibor* köszöntője a Baptista Egyház jubileumi ünnepségén. ad: Emléklapok a Magyarországi Baptista Egyház 125 éves jubileumáról. Bp. 1972. 16. old.

Magyar református egyházművészet 1867-1918 között

Hazánk 1867—1918 közötti, más néven dualizmus kori művészetéről, ennek értékléséről még nem jelent meg egy, a művészetek minden ágára kiterjedő tudományos feldolgozás. A részlettanulmányok, főleg azonban a fennmaradt emlékművek egyértelműen azt bizonyítják, hogy a XIX. század végére a művészet minden területén hanyatlás, kifáradás, jobb esetben útkezesés tapasztalható.

Ez a hanyatlás már az utolsó, nagy művészi alkotásokat létrehozó klasszicista stílust követő *biedermeier* stílusban is megmutatkozik. A klasszicizmus végén jelentkező, de még ezzel szoros rokonságot tartó empire stílus túlzásaival szemben alakult ki a múlt század első felében a *biedermeier* stílus. A szónak gúnyos jelentése van, ugyanis az 1844-ben Münchenben alapított „Fliegende Blätter” című satírikus hetilap humoros alakjáról a derék *Meier* úrról nevezték el a stílust.¹ A *biedermeier* tehát a takarékos német nyárspolgárság életszemléletét tükrözi. Fő jellemvonása a befelé forduló otthonosság, az érzelmesség, az egyszerűség és a kényelem. Bár a *biedermeier* főleg Bécsben és Németországban virágzott, ennek hatása alól természetesen a magyar kisnemesség és polgárság sem vonhatta ki magát. Hazánkban *Lyka Károly* művészettörténész találó elnevezése után „táblabíró világ stílusa” címmel is emlegetik a *biedermeier*et, melynek nyomait a bútort, a textil, az üveg és porcelánművészetben, festészetben találjuk meg.

A XIX. század második felében az eddig egységesnek mondható művészeti irányokban a zűrzavar, a diszharmonia jelei kezdenek mutatkozni. Erről a korszakról *Ybl Ervin* így ír egyik művében: „Ha az utolsó száz év művészetét összehasonlítjuk az előző századok művészetével, első pillanatra úgy tűnik, mintha egy örökké természetesen folyó, hatalmas ívelésű melódiát egyszerre több zenekarnak játéka váltaná fel, melyek egy időben mind más darabot adnak elő. A régi egyöntetűség megszűnt, a nagy, közös dallamot szerteszét ágazó témák raja váltja föl.”²

Ez a diszharmonia először a *romanticizmus*ban jutott kifejezésre. A *romanticizmus*ra, mint irodalmi és művészeti irányra egyaránt jellemző volt a fennálló társadalmi viszonyoktól való elfordulás, a kivételes, az idealizált múlt, a távoli iránti rajongás, a vesztett szabadságharc miatti nosztalgia, az addig uralkodó klasszikus formák áttörésére való igyekezet. A nemzeti múlt tanulmányozása közben az építészet felhagyta a klasszicizmus antikimádatával és saját történetével keres kapcsolatot. Ilyen irányú igyekezetében felhasználja a népművészet elemeit, de bőven merít a görk és a román stílus, valamint a keleti, főleg az arab díszítőművészet elemeiből is.

A romantikus festészetet a meleg, sokszor szívenvedélyes ábrázolási forma jellemzi, a témák regényesek,

melankolikusak, érzelmesekek, a festői képzelet felidézti a magyar múltat és azt színesen ábrázolja. Témája miatt a *romanticizmust historicizmusnak* is nevezik.

Magyar vonatkozásban a *romanticizmusnak* a költészetben *Vörösmarty* Mihály, a festészetben *Zichy Mihály*, a zenében *Liszt Ferenc*, az építészetben *Ibl Miklós*, *Feszl Frigyes*, *Hild József* voltak a legismertebb képviselői. A *romanticizmus* sem az irodalomban, sem a képzőművészetben nem volt egységes irányzat.

Tovább burjánzott a művészeti stílusok keveredése és érzék nélkül való alkalmazása az *eklektikában*. Az *eklektika* olyan művészeti irány, amely alkotó erő híján több korábbi stíusból alakította ki vegyes, kevert formanyelvét. Az építészetben az *eklektika* képviselői a művészetek iránt érzéketlen, de jómódú polgárság számára tömegével építik a neoromán, neogótikus, neobarokk stílusú középületeket, lakóházakat. A teljes stílustalanságra jellemző, hogy amikor 1883-ban *Friedrich Schmidt*-től megkérdezték, hogy milyen stílusban építette a bécsi Városházát, azt válaszolta, hogy tulajdonképpen nem tudja!³

Hazai építészetünkben érdekes módon az egyes felekezetek sajátos stílusokat választanak. A múlt század végén épült római katolikus templomok későbarokk, a reformátusok gótikus, az evangélikusok klasszicista, a zsidók mór stílusban építetik templomaikat. Az *eklektika* külsőleges, felületes díszítésmódjára jellemző, hogy az ún. művészek bármelyik stílus külsőségeivel képesek voltak megoldani feladatukat. Teljesen figyelmen kívül hagyták azt a művészeti törvényt, hogy egy-egy stílus jellegét nem a díszítő részletformák, hanem az alapforma arányai, a felépítés és a tagolás sajátosságai adják. Magyarországon a millennium idején éri el a tetőfokát az *eklektikus* művészet. Az 1896-os kiállításra készült városligeti Vajdahunyd vára ennek emléke és bizonyítéka. Látunk itt román, gót, reneszánsz, barokk, rokokó stílusú épülecsoportokat, megtoldva itt-ott „népies” díszítésművekkel. A megerősödött nemzeti érzés ugyanis az utánzott stílusformák mellett a „magyaros”, sőt „ősmagyaros” motívumokat is felhasználta, próbálta egyénivé, eredetivé változtatni.

Az *eklektikus* építészet áldozatául esett nagyon sok református templom, amikor a század végén lebontott, rendszerint festett mennyezetű, műemlék templomaink helyett hatalmas, égbenyúló, neogótikus toronnyal ellátott, belül hodályszerűen nagy és sivár templomokat építettek. A karzatok alatt megjelentek az öntöttvas oszlopok. A tervező a korinthusi oszlop összes kőforma részletét aggályoskodás nélkül alkalmazta az anyagszerűtlen vasoszlopon, amelyen azok torz hatásúak, erőltetettek, értelmetlen hatásúak.

Az építészetben és a képzőművészetek minden ágában forradalmi újításnak számított a századforduló

idején fellépő új stílus: a szecesszió. Ez a művészeti irány Németországból, pontosabban Münchenből indult el és célul tűzte ki, hogy szakít a régi stílusok utánzásával, felújításával és egészen új utakat keresve alkotja meg a XX. század emberéhez illő művészetet.

A szecesszió (kivonulás) kifejezést először a német művészek használták az 1890-es években kiállításuk címéül, mellyel az akadémia és az elavult művészet ellen akartak protestálni. A stílus elnevezése országonként, de sokszor még egy országban belül is változott. Németországban „Jugendstil”-nek, Franciaországban „Art nouveau”-nak nevezik a szecessziót. De bármilyen néven említik is, nem olyan régen még csak a tudatlanság, vagy a rossz ízlés vádját vállalva lehetett beszélni a szecesszió művészettörténeti szerepéről, manapság azonban divatos, tudományos téma lett. A hatvanas évek elejétől pedig magának a szecessziós formavilágnak divatját, reneszánszát éljük.

Valóban, nagyvárosainkban lépten-nyomon szembe-tűnnek az emberek öltözködésén, a plakátokon, a hippiközösségek ábrándvilágában, irodalmi, képzőművészeti alkotásokon egyaránt a századforduló szecessziós éveinek motívumai.

A művészetek történetében jelentős fordulóponton bontakozott ki a szecessziós mozgalmak művészete, akkor, amikor a válság tünetei jelentkeztek a művészetek természetét, társadalmat tükröző és a reneszánsz óta szervesen alakuló formavilágában, tehát a művészetek és a társadalom viszonyában. A szecesszió ekkor kínálta magát a kiút, a megoldás, olykor a megváltás lehetőségeként.

Említettük, hogy a szecessziós jelző hosszú ideig egyértelmű volt az ízléstelelennel, a giccsel. Külön gyűjteményt lehetne összeállítani a szecesszió egykorú gúnyneveiből. Ilyenek voltak: a pávafarok esztétikája, a vonalak balettje, lilium stílus, tekervények stílusa, sőt a fennmaradt anekdoták arra is utalnak, hogy a századforduló embere mennyire idegenkedve fogadta a szecessziós művészek alkotásait. Amikor 1902-ben Van de Velde, a szecesszió művészetének legnagyobb alakja Düsseldorfban kiállította műveit, II. Vilmos császár attól félt, hogy „tengeribetegséget kap ezektől a hullámvonalaktól”. Persze nemcsak a császár, hanem a kispolgár is felháborodott az új művészeti stílus ellen. Számára is szokatlan volt mindaz, amit a szecesszióban a művészek „el mertek követni” a véleményük szerinti „jó ízlés ellen”. A szecesszióban ugyanis előtérbe léptek a játékos kontúrvonalak, a megnyúlt, légies figurák, geometrikus vagy növényi díszítmények, a természetben ritkán, vagy egyáltalán elő nem forduló színek. Jellemző a szecesszióra a betegesnek látszó, valami elvont szépség felé való törekvés. Megjelennek a művészet különböző ágaiban a szeszélyes, szétfolyó, aszimmetrikus formák, a vonagló hullámvonalak, tekergő indák, növényi motívumok, főleg a vízi növények: lappvirág, sás, vízlilium, továbbá a napraforgó, a bogáncs. A színek között a lila, a szürke, a rózsaszín, a májszín, az olajzöld. Ezek a — korabeli elnevezéssel élve — „ájult színek és vonalak” tették különösen érdekessé, izgatóvá a kor művészete iránt érzékeny ember számára a szecessziót.

Annak ellenére, hogy a szecessziót, mint művészi irányzatot a XX. század elején ingerült ellenállás, sokszor gúny és felháborodás légköre vette körül, meg kell állapítanunk, hogy nem volt még egy olyan művészeti stílus, amely olyan hirtelen, olyan erővel hatott volna a művészet minden ágában: az építészetben, a szobrászatban, a festészetben, a zenében és az irodalomban, különösen pedig az iparművészetben, mint a szecesszió, ugyanakkor ne lett volna hazánkban olyan

rövid, tisztavirág életű, mint ez a művészeti stílus. Nem célunk, hogy a szecesszió hatását teljes részletességgel tárgyaljuk vagy ismertessük a művészetek különböző területén, de megállapításunk helyességét alátámasztják azok a kétségbekonhatatlan tények, alkotások és művek, melyek a szecesszió jegyében jöttek létre. Hihetetlen gazdagságot látunk itt, és ha csak a szecesszió magyar vonatkozásairól beszélünk meg kell említenünk a zenében *Bartók* Bélát, az irodalomban *Ady* és *Babitsot*, akik műveikben, költszetükben vallanak, tesznek hitet az új művészi irány mellett. Az építészetben a szecesszió „magyaros” tartalommal bővül, így készülnek *Lechner* Ödön, *Lajta* Béla, *Kós* Károly, *Wiegand* Ede, *Medgyasszai* István, *Árkay* Aladár köz- és magánépületei. A festészetben a gödöllői művésztelep veszi át a szecesszió forradalmi újításait: *Nagy* Sándor, *Körösfői Kriesch* Aladár, *Gulácsy* Lajos, *Rippl-Rónai* József pedig nemcsak a festészetben képviseli magas szinten az új művészeti irányt, de sokrétű iparművészeti alkotása is ennek a jegyében készült.

Az iparművészetben, közelebbről a lakáskultúrában, valamint a könyvművészetben mérhető le legjobban a szecesszió hatása. A lakáskultúrában, a bútorművészetben két fontos tényező határozza meg a szecesszió irányát: egyrészt a század elején felfedezett kréta-műkői kultúra ornamentális és figurális emlékanyaga, másrészt a japánok építésze, lakásművészeti és iparművészeti alkotásai. A szecesszió belsőépítésze felad minden korábbi logikus, architektonikus kiképzési rendszert és megszokott térszémleletet. A helyiségek felületein látszólag minden törvényszerűség nélkül, szeszélyes, aszimmetrikus formák vonulnak végig, a vonagló hullámvonalak groteszk táncot lejtnek, a berendezés imbolygó tengeri hajóhoz hasonlít. A lakás díszítményein, a *Zsolnay*-gyár porcelánedényein ugyanezek a motívumok láthatók, az ötvösök ezt a vonalvezetést alkalmazzák a főleg ezüstből, sárga- és vörösrézéből készült tárgyaikon, az üvegtárgyak színei a divatos szecessziós újult tónusokat utánozzák. A könyvművészetben a szecesszió teremtette meg a művészi kialakított könyvborítót és előzékpapírt, az exlibrisek művészetét, a tipográfia és az illusztráció tudatos harmóniáját, a könyvillusztrálás új stílusát, melyben a kép úgy követi a költőt, az író, mint az énekest a zenekísérő, tehát hangulatot szuggerál. A szecesszió folyóiratai a bibliofília művészetének csúcspontjai.

Korszakunk művészetének hanyatlása, illetve a szecesszióban való felemelkedése az egyházművészetben is nyomon követhető. Mindenekelőtt megállapíthatjuk, hogy a dualizmus kori magyar református egyház tagjaiban nem csökkent az áldozatkészség, az egyházhoz való ragaszkodás. A szélsőséges teológiai irányzatok, elsősorban a liberalizmus hatása lassanként elenyészik és helyette a belmisszió, a kultúrprotestantizmus hódít teret a gyülekezetek életében. A gazdaságilag is megerősödő egyházközösségek óriási anyagi áldozattal építetik fel, újítják meg, bővítik ki templomaikat. Egyháztörténelmünk folyamán soha nem látott mozgalom indul meg az építkezések területén. Csak a Türelmi Rendelet kiadása idején tapasztalható hasonló jelenség a templomépítésekben. 1867—1914 között a történelmi Magyarországon 329 református templomot építettek fel részben teljesen újonnan, részben bővítettek ki, vagy újítottak fel a már ismertek eklektikus stílusban.⁶ Az újonnan épült templomokat harangokkal, orgonákkal a kor ízlésének megfelelő úrasztali felszerelésekkel látták el.

A továbbiakban ezeket az úrasztali felszereléseket ismertetjük és értékeljük művészettörténeti szempontból.

Az úrasztali edények

Ötvösség

Városi és falusi református gyülekezeteink birtokában és használatában levő régi kenyérosztó tálak, tányérok, kannák, kelyhek, poharak a magyar ötvösművészet legszebb darabjai közé tartoznak. A különböző művészeti korok jellemző sajátosságai, illetve változásai felismerhetők az úrasztali edényeken és mert „szent célra”, a sákramentumok kiszolgáltatására készítették, vagy ajándékozták ezeket a tárgyakat, művészi kidolgozásukban általában magas színvonalon állnak. Ez persze abból is következett, hogy a magyarországi mesterek saját magukkal szemben szintén magas követelményeket állítottak fel a készítmény minőségét illetően. Selejtes és ízléstelen munka nem kerülhetett ki a műhelyből, ez a mester önértékét, de a céhszabályokat is sértette.

Hazai ötvösségünk történetében a XV. századtól kezdve fokozatos fellendülés, technikai és művészi fejlődés tapasztalható. Az erdélyi és felvidéki mesterek gótikus kelyhei, római katolikus egyházi kezesserei művészeti szempontból európai szinten állnak. A hozánk megkésve érkező, de a református egyház tagjai számára oly igen kedvelt reneszánsz stílus az ötvösségben is remekműveket hozott létre a XVII. században. Legtöbb úrasztali edényünk ennek a stílusnak jegyeit viseli magán. A barokkot, és főként a rokokót idegenkedve fogadó református ember viszont annál nagyobb örömmel üdvözlö a klasszicizmust, amely mintegy lezárja a nagy művészi irányzatok korát. Nem véletlen, hogy a magyar ötvösségnek a klasszicizmus jegyében dolgozó utolsó nagy mesterével, *Szentpéteri Józseffel* (1781—1862) tíz református gyülekezet tizenhét úrasztali edényt készítettett.⁷ Szentpéteri József után egy sávár korszak következik, amelyről egyik művészettörténésznünk így ír: „Hazai ötvösségünk végképpen való elhanyagolása a XIX. század 50-es éveire tehető. Felújításának kísérlete, legutolsó napjaink törekvése s mondhatjuk, a stíltelenség és stílkeresésnek e meddő óráiban ötvöseink a legnagyobb eredményt a kilencvenes évekig még leginkább azáltal érték el, hogy a régi, különösen a sodrony- és az erdélyi zománczos ékszerek másolásával, utánzásával s ezekre alapított tervezeik keresztülvitelével iparművésztünk nemzeti jellegét úgy a hogy megőrizték, illetve felújították.”⁸ Ha csak a régi ékszerek utánzásával érték el kétes hírű eredményeket a magyar ötvösök, ebből nyilván az következik, hogy egyéb készítményeik még értéktelezenebbek voltak.

Nem szükséges magasabb művészettörténeti képzettség ahhoz, hogy bárki megállapítsa azt a szembetűnő hanyatlást, ami a múlt század végéről származó úrasztali edényeink anyagában, motívumkincsében, ezek alkalmazásában, a díszítés technikájában megmutatkozik.

Beszéljünk először az úrasztali edények anyagáról. A korábbi évszázadokban a kenyérosztó tálakat, tányérokot, kannákat, kelyheket, poharakot és keresztelőkészleteket ötvöseink általában ezüstből, vörösréz-ből készítették. Előfordulnak azonban a XVIII. századi egyházi leltárakban a pléhből, bádogból készült edények is, de kivétel nélkül csak a keresztelőkészletek között. A XIX. század második felében az említett fémek mellett új anyagot kezdenek használni ötvöseink, elsősorban az *alpakát*, vagy *pakfongot*, illetve *kínaezüstöt*. Bár a fém nevében benne van az „ezüst” szó, az ötvözetben azonban egy molekulányi ezüst sincs. Összetétele ugyanis 60% réz, 20% cink, 20% nikkel. A pakfongot a XVIII. században hozták Kínából Európába, innen kapta a „kínaezüst” elneve-

zést. Ötvöseink a XVIII. században még nem használták ezt a fémeket, mert az aránylag fehér színe alkalmas volt a hozzá nem értő emberek megtévesztésére, vagyis arra, hogy a kínaezüstből készült tárgyat valódi ezüstként adják el. A XIX. század elején azonban már feltűnik az alpakka az úrasztali edények között, de még ezüst bevonattal, ahogy elődeink mondták: „ezüsttel megfűstölve”. A Sárospataki Református Múzeumban található egyik keresztelő tálon ez a felirat olvasható: „Meg épülvén először Kakban a reformált eklésia, Istenhez való buzgóságából ezen keresztelő sacramentomi tálót és pohárot tsináltattak Komjáthy Miklós és hitves társa Sisáry Susánna asszony 1803-dik esztendőben, Kassán, Richter János mészter által”. A keresztelő tál és kanocsó még 1806-ban az eklésia leltárában ezüstként van nyilvántartva, ha azonban ma megnézzük a *hernádka*ki egyházközség keresztelő készletét a múzeumban, kitűnik, hogy a tárgyak bizony csak alpakkából készültek, a vékony ezüstözés lekopott róluk, valószínű pedig, hogy Komjáthy Miklós tiszta ezüstért fizetett a kassai mesternek.⁹

Az alpakka újabb változatoként jött létre a múlt század végén az *újezüst*, amely a kínaezüsthöz hasonló ötvözet, de ez 25% nikkel, 50% réz és 25% cinket tartalmaz, ennél fogva még fehérebb, a valódi ezüsthöz jobban hasonlít. A kínaezüst, újezüst mellett előszeretettel használták világi és egyházi edények készítésénél a sárga- és vörösréz alumíniummal való ötvözetét, az *alumíniumbronzot*. Arany és ezüst színű tárgyakat szívesen állítottak elő ebből a fémből, mert a színe mindig fényes és tiszta maradt.

A felsorolt ötvözetek aránylag jól nyújthatók, hengerelhetők, préselhetők és a múlt századi, illetve a XX. század eleji ötvösség alapanyagát elsősorban ezek a fémek képezték.

Ami a tárgyak megmunkálását illeti, ezzel kapcsolatban idézzük egy 1912-ből származó protestáns lapban megjelent hirdetés szövegét: „Bittner János műtöves és egyházi szerek fémműáru gyára. Budapest, Lónyai u. 23. Régi keresztény cég. Ajánlja az ágostai és ref. egyházak részére saját gyártmányú egyházi szereit, úgymint áldoztató kelyheket és tányérokot, bor-kanocsókat, keresztelő-medencéket, csillárokat, feszületeket és gyertyatartókat aranyból, ezüstből, kínaezüstből és bronzból, bármely stíben”.¹⁰

A hirdetés szövegéből azonnal szembetűnik, hogy bár a cégtulajdonos „műtövesnek” nevezi magát, de tevékenységét már gyári szinten végzi és az üzem sokoldalúságára jellemző, hogy „bármely stíben” képes volt ötvöstárgyakat előállítani. A hajdani, egyedileg készített ötvösművekből tehát gyári áru, sorozatban előállítható tömegcikk lett. A kapitalizmus betörése az iparművészet területére azt a kitűzött célt szolgálta, hogy a gépet tegyék meg a modern ember iparművészeti igényei termelőjének. Minden, az élethez tartozó iparművészeti tárgyat tehát úgy igyekeztek megtervezni, hogy tízezerrel lehessen előállítani, jól és olcsón, hogy minél több ember élvezhesse a gyári áru használatából következő kényelmet és a kor ízlésével mért szépséget. Ezt az elvet az iparművészet szociális érvekkel is igyekezett alátámasztani. Erről a már idézett művészettörténésznünk így ír: „természetes, — és éppen a technikának hatalmas fellendülése hozta magával az utolsó három évtizedben — hogy olyan társadalmi osztályok, a melyek azelőtt jóformán kultúrális szükségletek nélkül, a legszűkebb anyagi lehetőségek közt éltek, megerősödve, az iparművészettől várják szépségszomjúságuk kielégítését. Értem a proletariátust, melyet a gép tett öntudatosá, a gép szervezett erős, dacos osztállyá és ennél fogva a kulturára megérvén: elsősorban

megint csak a géptől várhatja olcsó, de ízléses kielégését ebbeli igényeinek".¹¹

A látszólag szociálisnak tűnő és elismerésre méltó elv azonban ott bukott meg, hogy a proletariátus anyagi helyzete sem változott, megerősödött ugyan mint társadalmi osztály, harcossá vált jogainak kivívásában, de szociális helyzete nem engedte meg, hogy életét az iparművészeti tárgy — legyen az akár gyári tömegcikk — a legkisebb mértékben is szebbé tegye, mert jövedelme sokszor a betevő falat megszerzésére sem volt elegendő.

Ettől függetlenül az ötvösség üzemi tevékenységgé vált. Préseléssel állították elő az alpakkából, újezüstből, vörös- és sárgarézből a valóban olcsó, de kevésbé tartós tárgyakat, amelyeket galvanoplasztikával igyekeztek csillogóvá tenni. Vésést, cizellálást csak az esetleges feliratok és az ezt körülvevő díszítmények esetében látunk, tehát emberi munka nyoma úgyszólván csak ilyen értelemben található az edényeken.

Forma tekintetében éppen a korszak zavaros stílusirányából következően az úrasztali edények nagy változatosságot és kevés ízlést mutatnak. Általában kedvelt volt a nagy méretű serleg-szerű, fedővel ellátott barokkos formájú kehely, a szintén nagy méretű, de már négyzetű kenyértartó tál, az ovális kenyérszító tányér. A nagy méretek a megnagyobbodott templomokkal, az úrvacsorázók nagy számával magyarázhatók.

Díszítés szempontjából a kelyhek, poharak, tálak és tányérok két csoportba oszthatók: vagy rendkívül egyszerűek, vagy túlzottan dekoráltak. Az egyszerű edényeknél úgyszólván csak a tagolás adja az egyedüli dísz, viszont a tagolással nem fukarkodtak. A másik csoportot a túlsúfolt, préseléssel domborított edények alkotják. A XIX. század második felében lett az úrvacsorai kenyér és bor általános szimbólumává a búzakalász és a szőlőfürt. Alig van olyan kehely, amelyről ez hiányozna. Kiegészíti ezt a kedvelt motívumot a rózsacsokor, a virág és szalagdísz, gyümölcsköteg, — köztük még a gránátalma is, — egyáltalán minden, amit a kor elsatnyult ízlése belezsúfolhatott az edény díszítésébe.

Elfogultság nélkül mondhatjuk azonban, hogy a szecesszió az ötvösségben is művészi és egyedi darabokat hozott létre. Az a kevés úrasztali edény, ami a rövid életű szecessziós időből, a század elejéről megmaradt, kétségkívül művészi darab. Az új formájú ezüst kelyheken, poharakon alkalmazott, kézzel megmunkált bogáncsos, liliomos, napraforgós díszek mértéktartó alkalmazása, levegős, aszimmetrikus elosztása esztétikai élményt nyújt a szemlélőnek. Ugyanez mondható el a szecessziós díszű sárgarézből, alpakkából készült bortartó kannákról, kenyérszító tálakról és tányérok-ról is.

Ön- és vasművesség

A XIX. század második felében az ónművesség leűnt mesterség, maga az ónedény meglehetősen divatjamúlt, ósdiság lett. A porcelán és keménycserép kiszorította a használatból a korábban még széles körben elterjedt ónedényeket. Az 1843-ban rendezett első magyar iparműkiállításról kiadott ismertetés a bemutatott ónedényekről szólva megállapítja, hogy ezek úgy hatottak a nézőre, „mint mikor az ember egy tisztes, copfos aggot lát”.¹²

Az ónedények használata csak a református gyülekezetekben maradt fenn, ahol a XVI. századtól kezdve folyamatosan föltöltték be szerepüket ezek a tartós, szépen dekorált, aránylag olcsó bortartó kannák, kenyérszító tálak és tányérok. Sok helyen még ma is használják a kannákat. A XVIII. században még az ön-

kelyhek, poharak is helyet kaptak az úrasztalán, csak a következő évszázadban cserélték ki őket ezüstre, vagy kínaezüstre, viszont az ön keresztelőkészleteket a XIX. század folyamán még általánosan használták a falusi gyülekezetekben. Az ónművesség hanyatlása ellenére mégis beszélnünk kell az ónedényekről, mert például a miskolci mesterek még az 1860–70-es években is készítették a borsodi ekléziák részére bortartó kannákat, keresztelőkészleteket. A miskolci *Saltzer* Lajos egészen 1877-ig dolgozott és több sima vonalú, rendkívül leegyszerűsített formájú, díszítés nélküli kannája a gyülekezetektől a Sárospataki Református Múzeumba került.

Beszélnünk kell továbbá az ónművességről azért is, mert a századforduló idején az ön ismét kedvelt fém lett, újra felfedezték az önt és megjelentek a boltokban a különböző, főleg „ónemet” stílusban öntött díszeserlegek, vázák, dísztányérok és tálak, a szokott ízlés-telen, túlsúfolt díszítményeikkel. Egy „igazi” bécsi, vagy müncheni söröskupát el sem lehetett képzelni ónfedél nélkül. Ezek a „neo-stílusban” készült edények nem annyira közszükségleti célt szolgáltak, hanem mint dísz tárgyak tartozékai voltak a szintén ónémet stílusban készült monumentális méretű ebédlőszekrényeknek.

Az ónművességben egyedül a szecesszió tudott művészi alkotásokat produkálni. Nem kisebb mester, mint *Beck Ö.* Fülöp készített finom ízlésű iparművészeti tárgyakat önből, neccessziós stílusban.¹³ Az ilyen díszítményű kannák az úrasztali edények között is megtalálhatók. A Debreceni Református Kollégiumi és Egyházművészeti Múzeum gyűjteményében az egyik bortartó kanna a szecessziós ónművesség legszebb példánya. A kerek talpú, karcsú, nyújtott körteidomú kanna két oldalát a talptól kiinduló, lágyan zezzugos, plasztikus szalagdísz fonja be. A díszítmény felnyúlik a szájeremig, illetve a szépen formált kiöntőig. A kanna fedelén hasonló dísz látható. Kissé ívelt füle kecesen illeszkedik a kanna oldalára. Az úrasztali bortartó edény ismeretlen gyülekezettől került a múzeum birtokába.

Első pillanatra szokatlannak tűnik, hogy a református egyházművészetről szólv a vasművességről is említés történik dolgozatunkban. A vasművesség, elsősorban a kovácsoltvas művészete még fehér folt a református egyházművészetben, pedig a városi, falusi templomok kapuzatán, ajtóin a sokszor évszázados veretek, díszítmények — például a *tarpain*, vagy a *sárospatakin* — megérdemelnék a feldolgozást.

Most nem ezekről a művészi munkákról kívánunk szólni, hanem az eklektikus építészet során divatba jött öntöttvas építészeti elemekről, amelyek a XIX. század végén oly fontos szerepet kaptak a kevert stílusban készült templomok belső berendezésében. A legtöbb eklektikus templomban a karzatot öntöttvas oszlopok tartják. Viszonylag korlátlan teherbírásuk miatt az építészek szívesen alkalmazták a vékony korinthoszi oszlopfőben végződő, kanellurás vasoszlopokat a karzat alátámasztására, ahol a gerendázatot idomvassal pótolták. A jóízű ember viszolyogva nézi a cingár vasoszlopokat a hatalmas karzatok alatt. Ilyen kontármunka folytán került be a *debreceni* Református Kollégium klasszicista stílusban épült dísztermébe a karzat alá a két öntöttvas oszlop.

Még tovább is mehetünk az öntöttvas térhódítását követve a református templomokban. Az *eszenyi* (Ung m.) egyházközség „buzgó tagjai” 1862-ben — Uram bocsá! — öntöttvasból csináltatták a szószéket, hozzá a lépcsőt, illetve a lépcső korlátját, továbbá az úrasztalát! A berendezési tárgyakat minden valószínűség szerint az ugyancsak Ung megyei Felsőremetén, Tur-

jaremetén és Selesztén működő valamelyik vasgyárban rendelték meg, ahol egyébként kályhákat, edényeket is állítottak elő öntöttvasból. Csokonai Debrecenben levő öntöttvas síremléke a turjaremetei gyárban készült 1836-ban.¹⁴

Az *eszényi* eklézsia öntöttvas szószékének és úrasztalának mindössze annyi előnye volt, hogy tartósnak bizonyult. Amikor ugyanis 1879-ben a templom egy nagy tűzvész következtében porig égett, csak a szószék és az úrasztala maradt meg, bár az utóbbinak a lábai elolvadtak. Később „díszes faragványos” lábakra helyezték a vaslapot, így aztán fa-vasasztal lett az *eszényi* templomban.¹⁵

Bizony siralmas ez a kép, ha arra gondolunk, hogy őseink a XVII—XVIII. században csak a szépet, csak az ízléset engedték be a templomba, hagyták érvényesülni a berendezésben és a díszítésben egyaránt.

A kerámia

Az úrasztali edények között szinte a reformációtól kezdve mindig szívesen használt, színes, virágos habán edények és az ezt követő fajanszgyártás korszaka a XVIII. század végére lezárult. Ennek következtében egyháztagjaink a városi és falusi fazekasmesterekkel csináltatták a nagy méretű bortartó kantákat, korsókat és butykosokat, a keresztelő készleteket. A népi kerámia e becses darabjai remekműveknek számítanak, mert a mester tudásának a legjavát adta bele a díszítésbe, a formába, hiszen a kanta vagy korsó a templom számára készült. Komoly konkurrenciát jelentettek azonban a fazekasságra nézve a XIX. század elején elszaporodott keménycserépgyárak, melyek a népi fazekasság hanyatlását idézték elő. A falusi mester csak rövid ideig bírta a versenyt a gyári áruval szemben és főleg olyan területen, ahol nem működtek keménycserépgyárak. A vásárlóközönség is szívesebben vette az olcsó, tetszetős, dekoratív cserépedényeket.

Ez a folyamat az úrasztali kanták, korsók esetében is megmutatkozott. Az összetört régi agyagkorsó helyett már nem a fazekasnál rendelték meg az új edényt, hanem a gyárban. Telkibánya, Hollóháza, Apátfalva, Miskolc keménycserépgyáraiban ugyanúgy meg lehetett rendelni az úrasztali bortartó korsót a kívánt méretben és felirattal, mint régebben a fazekasmesternél. A gyár legtehetségesebb korongosai, festői vállalták ezt a munkát és a megrendelő kívánságának messzemenően igyekeztek eleget tenni. Különösen szép és művészi darabok maradtak fenn a telkibányai gyár termékeiből, amelyek közül több edény még a gyár porcelán-korszakából való. Az Abaúj megyei Telkibányán 1825-ben alapított első magyar porcelángyár 1864-ig állította elő a „Regécz” jelzésű porcelánedényeket, majd tért át a keménycserép gyártásra.¹⁶

Az úrasztali korsók díszítésében — bármelyik gyárban készült az edény — meglehetősen egyhangúságot tapasztalunk. Csak a búzakalász és a szőlőfürt szimbólum fordul elő a korsók oldalán, és mert a kalászt csak sárgával, a szőlőlevelet zölddel, ebből következően a szőlőfürtöt — mert ez szintén nem lehetett zöld — csak bordó, vagy piros színnel lehetett festeni, a színezésben nem sok variációt látunk. A feliraton minden esetben feltüntették, hogy a korsó melyik egyházközség számára készült és ki csináltatta. A hollóházi gyár az 1900-as évek elején eddig szokatlan formájú bortartó edényeket kezdett készíteni, amennyiben a bortartó edények könyv alakúak lettek. Ez a forma egyébként a népi fazekasságban is előfordul.

Könyv alakú pálinkás butykosokat a falusi fazekasok is készítettek kuriózumképpen. A könyv alakú úrasztali bortartó edényeken a búzakalász és szőlőfürt mellett megjelenik a díszítmények között a kehely rajza is, sőt a Zemplén megyei *Nyíri* egyházközség bortartó edényén a „Máté evangéliuma” felirat is. Ezt a különleges edényt 1906-ban Hollóházán készítették, jelenleg a Sárospataki Múzeum kiállításán látható. A könyv alakú bortartó edények formájuk miatt alkalmatlannak voltak a használatra — ugyanis nincs fülük, nem lehetett biztos kézzel megfogni őket — ezért hamarosan lekerültek az úrasztaláról és csak díszedényként porosodtak a parókia szekrényének tetején.

A népi kerámia felújításával próbálkozott a századforduló idején az országos hírű *Badár* Balázs mezőtúri fazekasmester. Úrasztali korsóinak, kantáinak egész sorozatát láthatjuk a *mezőtúri* református egyházközségben. Talán azért, mert a századforduló kritikus időszakában állította elő kevert stílusú díszedényeit, ennélfogva művészi értékük kétséges. A népi gyökérből induló mester, mint egy nagy fazekas-generáció utolsó képviselője az iparművészet felé kezdett kacsingatni, aminek következtében tömegesen előállított edényei hermafrodita jelleget nyertek. Mondjuk meg őszintén: az úrasztali bortartó kantái és korsói ízléstelenek! „Szomorú példája annak, hogy a népművészet a rossz városi tömegizlés hatására miként torzul el” — írja róla, t. i. *Badár* Balázsról, egyik néprajzosunk.¹⁷

A múlt század végén fellendülő magyar üvegyipar, a nagy méretű cseh- és osztrák üvegimport divatossá tette a városi polgárság számára az üvegarút. Az olcsó, festéssel, préseléssel, jobb esetben maratással vagy köszörüléssel tetszetőssé dekorált likőrös és boros készletek elmaradhatatlan kellékei lettek a kispolgár, a jómódú gazda háztartásának. Ennélfogva az üvegtárgyak feltűntek az úrasztali edények között is. A több évtizedes, használatból elkopott, kilyukadt, ónból, vagy pléhből készült keresztelő készleteket üvegcancsóra és tálra cserélték ki. Azonban ezek a készletek művészi szempontból messze alatta maradnak a XIX. század eleji, ólomkristályból készült, finoman köszörült, nemes formájú üvegtárgyaknak. A dömpingárként piacra dobott üvegtárgyak talmi és gyalrló példái a kor ízléstelenségének.

Az úrasztali textiliák

Selyem terítők

Annak illusztrálására, hogy miből állt egy falusi gyülekezet úrasztali terítő-készlete a XVIII. század közepén, idézzük az *ónodi* (Borsod m.) eklézsia 1757-ből való leltárának erre vonatkozó szakaszát: „Vágnak nyoltz keszkenők. Egyik bélelt, körül sárga tafota, belső része bulya vászon, külömb-külobb féle selyem virágokkal egészen meg varva. Második veres tafota, körül nyoltz arany virág, a közepin körül ez az írás: Pap István és felesége Doma Erzsébet adták 1671. Harmadik patyolat, arany és ezóst nyoltz virágokkal, a közepin ez az írás arannal varva: Tsatóházi Máté Anna Istennek szolgáló leánya, A. 1662. Negyedik patyolat, arany virágokkal, négy szegeletin nagy virágok, közepin apró virágotskákkal, Turi Nagy János és Sámuel ajándéka, 1757. Ötödik fejér patyolat, arany és ezüst nyoltz virágokkal. Hatodik egy régi patyolat, arany, igen gazdag virágokkal varrott. Hetedik egy hosszú patyolat a két végi virágokkal, a hosszára is cifrázással varrott. A nyoltzadik egy régi bulya vászon, kívül arany tsipke, a két végi selyem és arany virágokkal varrott. Ezek pedig egy ezüsttel

varrott fátlyol kendőben vagynak takarva. Ezekkel szoktak élni rend szerint az Úr vatsorájának kiszolgáltatásában.”¹⁸

Ez a csodálatos gazdagság a XIX. század második felére fokozatosan elsekélyesedik és a „sokféle selyemmel, arannyal-ezüsttel varrott” úrasztali terítők helyét a gyári áru foglalja el.

A biedermeier korszakban még hímeznek a lányok és az asszonyok. A hímzőráma szinte minden jómódú polgár és nemesasszony varróasztalkáján megtalálható. Divatba jön a gobelin-hímzés mindkét technikája: a nagyobb átlós öltéses ún. „gros point” és az apró öltéses „petit point” öltésmód. A gyöngyöt és a flittert is szívesen használják a hímzésben.

Ezt az idillikus kort a XIX. század második felében egyre jobban megerősödő gyáripár, a kapitalizmus megszünteti. Már nem érdemes aprólékos munkával gyertya, petróleumlámpa, gázégő mellett szemetrontó hímzésekkel bibelődni, egymástól hímzsmintákat kölcsönözni, mert az emberi munkát a gépi szövés és hímzés pótolja.

A selyemgyártás hazánkban aránylag későn, a XVIII. század végén indult meg a pesti Valero-féle selyemgyár alapításával. Korábban ezt a textiliát főleg Franciaországból és Németországból importálták. A Valero gyár biedermeier stílusú, geometrikus, később barokkos-rokokós mintákkal szövött termékei hamarosan elterjedtek hazánkban. Női ruhaszövevei, pasztell színű kendői, bútorszövevei közkedveltek lettek a polgárság és a nemesség körében. A gyár néhány nagyon szép kendője az úrasztali textiliák között is megtalálható. Természetesen ezek a kis méretű kendők nem erre a célra készültek, de mert készen lehetett őket megvásárolni, a fejkendőkből úrasztali terítő lett. A Valero gyár a szabadságharc után beszüntette működését. A század végén Újvidéken és Pancsován működtek selyemszövő üzemek.

A Valero gyár finom szövésű, ízléses termékei után a selyemiparban is hanyatlást látunk. A századforduló idején divatba jöttek a nagy méretű, mintásan szőtt, hosszú rojtú vállkendők, piros, bordó, kék, fekete színben, és mert nagy méretűek voltak, alkalmasnak bizonyultak az úrasztala leterítésére. A rojt és bojt egyébként is divatos lett, bútorra, függönyre, kendőre, ruhára felvarrták ezt a rendkívül alkalmatlan díszet.

Szerencsére ezek a selyem kendők éppen rossz minőségük miatt rövid életűek voltak. Állandó használat mellett hamarosan kifakultak, ha pedig összehajtogatva az eklézsia ládájában heverték, a hajtogatás mentén szétmálltak. Gyártásukban az a kapitalista elv érvényesült, hogy „használd és dobd el!” Ezt az elvet egyháztagjaink a gyakorlatban megvalósították, mert amint említettük, az áldozatkészség nem veszett ki a gyülekezetből, új rojtos kendőt ajándékoztak a kopott helyett az úrasztalára.

Bársony- és posztó terítők

A XVII—XVIII. században az úrasztala állandó leterítésére többnyire keleti szőnyegeket használtak. Ezek a kisázsiai szőnyegeket ott voltak a szószéken, a Mózes-széken, a patrónusok padjain is. Hogy mennyire általános volt a szőnyegek használata a városi és falusi templomokban egyaránt, bizonyítja a *beszteri* (Abaúj megye) eklézsia vizitációs jegyzőkönyvének adata, melyben az egyházlátogatók 1799-ben megállapítják: „Az Úr asztala krakkai gyólts abrosszal bé vonva, mellynek helyében hogy szőnyeget szeretnének, ajánlatot.”¹⁹

A keleti szőnyegeket a XVII—XVIII. században is drága árucikkek voltak, de méginkább azzá lettek a XIX. század végére. Ezek a sokszor kétszáz évig is használt szőnyegeket lassanként elkoptak, helyettük tehát újat kellett venni és erre a célra nagyon jól megfelelt a bársony és a posztó. A gépi, esetleg kézi hímzéssel készült takarókon, szószékterítőkon unos-untalan ott látható a búzakalász és a szőlőfürt, a terítő közepén a kehely rajza, az adományozó neve, lehetőleg minél nagyobb betűkkel. A bordó, meggyszín, kávébarna, piros, kék, fekete bársony és posztóterítők széleit arany-ezüst rojtok, bojtok díszítették. Néha még a hímzés költségét is megspórolták és a szöveget egyszerűen arany-ezüst színben — a gyászkoszorúk szalagfeliratához hasonlóan — rányomtatták a terítőre.

Az egyszínű bársony, posztó terítők mellett megjelentek a színes, gépi szövésű gyapot-terítők is, szintén rojttal és bojttal, amelyekhez hasonlókat a kispolgári ebédlőasztalokon lehetett látni.

Itt beszélünk röviden a csipketerítőkről, mert sok helyen a bársony és posztóterítők velejárója volt a kézi, vagy gépi horgolású csipke. Ezek nemcsak a polgári lakások foteljeinek háttámláján, az asztalon, az ágyon, a vitrinek és komódok csecsebecsei alatt kaptak helyet, hanem a szószéken, a Mózes-széken, az orgona elején, a szószék hangvetőjén is ott pompáztak, mintegy élénkítve a posztó és bársonyterítők egyhangúságát.

A silány minőségű rojtos selyem kendők, bársony és posztó terítők használatával egyidőben divatba jött a művirág is, amit nagy előszeretettel kezdtek alkalmazni az úrasztala, egyáltalán a templom díszítésére. Ez ellen a minden jóízű embert meghökkentő szokás ellen már 1882-ben tiltakozott *Molnár János bihari diószegi* (Erdély) lelkipásztor, amikor leírja, hogy a diószegi templomban nincs „semmi czafrang, — semmi — ma is sok templomokban szemlélheto — felesleges dísz. Emlékezetem szerint a *székelyhídi* templomban 1882-ben csinált virágcsokrokat láttam elhelyezve az úrasztala körén, s ugyanakkor a *kölyi* templom katedrálja hátfalán, évek óta ott függő kalász-és hervadt virágkoszorúkat. S némely — még újabb korú templomokban is — olyan sok ákom-bákom furcsaságokat találhatni, melyeken mosolyogni lehetne a nézőnek, ha a hely komolyságot nem parancsolna.”²⁰

Talán elfogultságnak látszik, hogy ebből a sivárságból újra a szecessziót emeljük ki, de ez a stílus a textiliparban is művészt alkotott. Az anyag ugyanaz maradt, de a díszítés más, a megszokottól és sablonostól eltérő. A *nyirbogáti* (Szabolcs m.) egyházközségtől a Debreceni Református Kollégiumi és Egyházművészeti Múzeumba bekerült négyzetes úrasztali terítő anyaga meggyszín posztó ugyan, de a szokott búzakalász-szőlőfürt helyett a terítő széleit kör alakban elhelyezett tekervényes, indás száron nyújtott szív alakú levelek, stilizált tavirózsák díszítik.

Népi hímzések és szöttek

A XIX. század második felében hazai tudósaink felfedezték a magyar népművészetet. Élénk érdeklődés indult meg a magyarság tárgyi és szellemi néprajza iránt. 1872-ben a Nemzeti Múzeum önálló osztályaként létrejött a Néprajzi Múzeum, jellemző módon előbb távol-keleti tárgyakkal, majd sor került a magyar anyag gyűjtésére is. A Néprajzi Múzeum folyóiratot indít 1879-ben *Ethnographia* címmel, *Malonyai* Dezső öt kötetben feldolgozza „A magyar nép művészetét” (1907—1913).

A néprajzkutatás fellendülése következtében most már a népi hímzés és szövés szép példányai is felbukkannak az úrasztali terítők között. Korábban magyar parasztságunk valami rosszul értelmezett szerénységből profánnak vélte, nem tartotta méltónak a maga által készített abroszt az úrasztalára ajándékozni. Tudta ugyan, hogy szép és izléses az, amit hímez vagy sző, de ez a szépség megrekedt a viseletén, a lakás textíliáin, és nem jutott el a templomba.

Itt persze csak a textíliákról beszélünk, mert a festett mennyezetek, karzatok, faragott szőszékek és szőszékkoronák esetében ez a díszítőművészet a templom berendezésében messzemenően érvényesült. Viszont ez a művészet sokkal közelebb állt az iparművészethez, mint a néprajzhoz, hiszen a mennyezeteket, karzatokat asztalosmesterek festették ki színpompás virágokkal.

Az ún. úrihímzések vonatkozásában nem tapasztalunk ilyen tartózkodást. A *fogarasi* (Erdély) egyházközségben nem tartották profán dolognak, hogy *Arva Bethlen* Kata a menyasszonyi ruhájából szőszéktakarót és úrasztali terítőt csináljon, illetve ajándékozzon az eklézsiának. Egyébként „a XVI—XVIII. században a főrangú családok körében szokás volt a menyasszonyok szoknyáját valamelyik templomnak ajándékozni” — írja *Palotay* Gertrud egyik tanulmányában.²¹ Ez a gyakorlat paraszti társadalmunkban olyan formában maradt fenn, hogy a XIX. század végén és a XX. század elején a falusi népünk körében is divatosabbá vált, selyemből készült jegyendőköt sok helyen az úrasztalára adományozták. A Sárospataki Református Múzeum több ilyen, a századforduló idejéről származó, gépi szövésű terítőt őriz, amelyek különböző gyülekezetek úrasztali terítői közül kerültek a múzeumba.

Paraszti társadalmunk öntudatának felébresztése folytán — melyben a néprajzosok tevékenysége kétségtelenül közrejátszott — a népi hímzés és szövés is helyet kap az úrasztali terítők között. A debreceni és a sárospataki egyházi múzeum gyűjteményében nem sok ilyen népi textília van ugyan, ami azonban bekerült a parókiákról, kivétel nélkül az 1880—90-es évekből való és elsősorban ez bizonyítja, hogy a népi hímzés ebben az időszakban válik méltóvá arra, hogy a klenódiумok közé kerüljön. A sárospataki múzeum egyik úrasztali terítője a Zemplén megyei *Vajdácskáról* származik és a bodrogközi szőttesek tipikus mustrakincisével díszített. A debreceni múzeumban két terítő található, melyek közül az egyik házivászon alapanyagra, „nagy írásos” technikával, fekete gyapjúfonállal hímzett. Tizenöt, csigavonalban kunkorodó száron elhelyezett virág, stilizált gránátalma látható a terítőn. Felirata szerint a terítőt *Baláznén* Király Kata 1882-ben „írta”, illetve hímezte a *bánffihunyadi* eklézsia számára. A fekete színű hímzés arra utal, hogy a terítővel nagypénteken takarták le az úrasztalát. A másik terítő szintén házivászon, négy oldalát piros-kék színű, keresztzemes virágdíszek keretezik. A terítőt, felirata szerint *Forizs* Ilona 1895-ben hímezte a *szatmárnémeti* templom úrasztalára „emlékül”.

Az úrasztali textíliák között található népi szőttek szépségéről beszél *Palotay* Gertrud, amikor ezt írja: „*Sárpilisén* klasszikus példáját látjuk annak a régi sárközi szőttesmunkának, amelyet ma már hiába keresünk, hacsak az öregek emlékezetében nem”.²²

A népi díszítőművészetet a századforduló idején arra is igyekeztek felhasználni, hogy a kifáradt polgári textilművésséget a népművészet egészséges színeivel, motívumaival felfrissítsék. A Budapesten és vidéken alapított állami nőipariszkolák, az Országos Háziipari Szövetség célul tűzte ki a népies technikák, köztük a

kalotaszegi varrottás stílusában készült textíliák utánzását és népszerűsítését.²³ Bár a vállalkozást az Országos Iparművészeti Iskola textilosztálya is támogatta, az előállított díszpárnák, terítők, csipkék, művészeti értékéről a magunk részéről egyáltalán nem vagyunk meggyőződve. A parasztság díszítőössztonéből fakadó mustrakincs az iparművészeti iskola növendékeinek munkáin eltorzult, lélektelelné és erőszakoltta vált. Ez a folyamat tovább burjánzott az első világháború után. A nemzeti érzés fokozásának egyik eszköze lett a népi hímzések lélek nélküli utánzása és másolása. Az „Új Idők”, a „Magyar Úriasszonyok Lapja”, a „Muskátlí” kötelességének érezte, hogy ennek a kétéves értékű misszionárius szöszelője legyen. „Az Új Idők Kézimunkakönyve” öblös hangon magasztalja fel a magyar hímzőművészetet, amikor megállapítja: „bennük a magyar szépségideál öltött testet, az ornamentális szépről kialakult magyar felfogás öltött látható alakot”, a népművészetről így ír: „a népművészet alkotóereje vetekedik a lángelmék (!) alkotóerejével”... „a külföldi műalkotásokkal legalábbis egyenrangú, ha azoknál nem különb az, amivel tűmunkában a magyarság művészi ösztöne, fantáziája, alkotóereje az évszázadok folyamán megajándékozta a világot”.²⁴ E korszak ismertetése nem tartozik tanulmányunk keretébe, tehát a „honleány fonállal” és „tündérujjakkal” hímzett népies úrasztali textíliákkal nem foglalkozunk.

*

Bizony lehangelő az a kép, amit a dualizmus kori református egyházművészetéről az előbbieken felvázoltunk. Igyekeztünk elfogultság nélkül szemlélni a jelenségeket és ennek során csak azt állapíthattuk meg, hogy művészettörténetünkben az 1867—1918 közötti időszak sivar, az erőlködés jegyeit viseli magán. Eből a stílustalanságból egyedül a szecesszió emelkedik ki, mint új művészeti irány, mint maradandó és modern alkotó tevékenység.

Egyházművészetünkre is érvényes a stílustalanság. Ezt az elmarasztaló bírálatot egyébként egy kortárs már 1912-ben kimondta: „Amit mi protestáns egyházi művészetnek nevezünk, mindenütt a világon kiforratlan, átmeneti stádiumban van... Művészeink nem tudták beleélni magukat a régi formák megértésébe, megelégedtek azok lélek nélküli reprodukálásával”.²⁵

Aligha mérhető fel az a pusztítás, ami korszakunkban a bővítések, renoválások során a XIV—XV. századi műemléktemplomainkban bekövetkezett. 1881-ben életbelépett ugyan a műemlékvédelemről szóló törvénycikk, létrejött a Műemlékek Országos Bizottsága, melynek feladata volt a vallás- és közoktatásügyi minisztériumnak műemlékvédelemmel kapcsolatban tanácsot adni, azonban ez a szerv a feladatát nagyon hiányosan töltötte be. Sok esetben nem volt tudomása a templomok bontásáról, átalakításáról, a templomból kikerülő és műértékkel bíró ingóságokkal pedig nem törődött. Amikor 1905-ben az *iskei* (Ung m) fatemplomot lebontás előtt az egyház előljárósága felajánlotta a Műemlékek Országos Bizottságának, illetve a Felsőmagyarországi Múzeumnak, a felelős szervek nem törődtek az ügyvel. Az egyházközség tehát maga bontotta szét a templomot, a faanyagot a parókia renoválására használta fel, az 1659-ben készült, figurális és virágos díszítményekkel festett, feliratos, kazettás mennyezet deszkáit pedig elárverezték — tűzifának!²⁶

Abban, hogy az úrasztali felszerelések közé ízléstelen és talmi tárgyak kerültek, nem az ajándékozó egyháztagekat kell elmarasztalnunk, hanem a kor művészielenségét. Csak gyári árut, olcsó anyagból elő-

állított kelyhet, terítőt vehetett az egyháztagnak, akiben az áldozatkészség megvolt. Közrejátszott azonban az egyházművészet hanyatlásában a lelkipásztorok esztétikai érzéketlensége, művészettörténeti tudatlansága is. „Ifjúságunk sem a közép-, sem a főiskolán nem nyert kiképzést a művészettörténet átlagos ismeretanyagából sem” — állapítja meg egyik teológiai professzor. Ebből következtet, hogy a *sövénnyfalvi* (Erdély) lelkipásztor az 1609-ből való festett karzatot a templom renoválásakor, 1900-ban, közönséges deszkaként eladta és amikor felelősségre vonták, „szent” együgyűséggel idézte a Biblia szavait: „a régiek elmúltanak és mindenek megújultanak”.²⁷

Az első világháború bódulatából felébredő magyarországi református egyházunk az 1930-as években komoly lépéseket tett a modern református egyházművészet megteremtése felé. Csikész Sándor új és ma is érvényes elveket fogalmazott meg a református templomépítéssel kapcsolatban.²⁸ Az ugyancsak Csikész Sándor által 1934-ben rendezett első Országos Református Kiállítás pedig felhívta a figyelmet a gyülekezeteink birtokában levő uraltsági felszerelések művészi értékére. Hogy ebben a korszakban milyen eredményre jutottunk, ennek bírálata az utánunk következő nemzedék feladata lesz.

Takács Béla

JEGYZETEK

1. A „*Fliegende Blätter*” 1844-ben jelent meg Münchenben. Nem tévesztendő össze az ugyanebben az évben megjelent első német beismiszló lappal, a *Wichern* által alapított „*Fliegenden Blätter aus dem Rauhen Hause*”-val. — 2. *Ybl Ervin*: Az utolsó főszázad művészete. Bp. 1926. 2. lap — 3. *Ybl Ervin*: i. m. 7. lap. — 4. *Gerő László*: Az építkezési stílusok. Bp.

1959. 116. lap. — 5. *Pók Lajos*: A szecsesszió. Bp. 1972. — 6. *Nagy Dezso*: A magyarországi református egyház beíró elete 1867—1919 között. Templomstílusok. A templom belseje. Kézirat. Debrecen, 1970. 30. lap. Nagy Dezso tanulmányában 222 templom építését, illetve felújítását említi, de kimaradtak a stausztikájából az erdélyi egyházkerület és az ungi egyházmegye adatai. A Kováts J. István által szerkesztett „Magyar református templomok” c. mű alapján megállapítottuk, hogy Erdélyben 79, az ungi egyházmegyében 24 templomot építettek, illetve újítottak fel a jelzett időszakban. — 7. *Takács Béla*: Egy magyar ötvösművész remekműve Törökven. Kepes Kálmán Kalendárium. Bp. 1967. — 8. *Mihalik József*: Az ötvöség. Az iparművészet könyve. Szerk. Ráth György. Bp. 1912. III. köt. 124. lap — 9. *Takács Béla*: Rézedények az uraltságn. Reformátusok Lapja, 1964. 10. szám. — 10. *Protestáns Egyházi és Iskolai Lap*, 1912. 14. lap. — 11. *Mihalik József*: i. m. 569. lap — 12. *Weiner Mihályné*: Onművéség. Bp. 1971. 39. lap. — 13. *Weiner Mihályné*: i. m. 40. lap. — 14. *Fenyves Elek*: Magyarország... statisztikai és geographiai tekintetben. Pest, 1837. 54., 353. lap. — *Zoltai Lajos*: Művészet a debreceni temetőkn. Debreceni Képes Kalendárium, 1920. 51. lap. — 15. Az ungi református egyházmegye. Szerk. *Haraszty Károly*. Nagykapos, 1931. 174., 176. lap. — 16. *Takács Béla*: A telkibányai keménycserép gyár parasztedényei. Néprajzi Ertesítő, 1962. 163. lap — 17. *Domanovszky György*: Magyar népi kerámia. Bp. 1973. 52. lap. — 18. *Protocollum*, melyben a Borsodi V. Tractusban lévő Ns. Ekklesiáknak visitatioja az 1753-dik esztendőől fogva az 1764-dikig befoglalatik. Egyházkerületi Levéltár, Sárospatak. — 19. *Takács Béla*: Borsodi református templomok régi szövénygel. Miskolci Herman Ottó Múzeum Évkönyve, 1968. 128. lap. — 20. *Molnár János*: A bihardioszegi ev. ref. egyház múltja és jelene. Nagyvárad, 1885. 141. lap. — 21. *Palotay Gertrúd*: A magyar református templomok uraltsági terítői. Magyar református templomok. Szerk. Kováts J. István. Bp. 1942. I. köt. 305—306. lap. — 22. *Palotay Gertrúd*: i. m. 312. lap. — 23. *Mihalik Gyula-Török Kálmán*: Szövött munkák. Az iparművészet könyve. Szerk. Ráth György. Bp. 1912. III. köt. 575—76. lap. — 24. Az Új Idők kézimunkakönyve. Szerk. *Feyérmé Kovács* Erzsébet. Bp. 1935. 5. lap. — 25. *V. S.* Az új protestáns egyházi művészet. Prot. Egyházi és Iskolai Lap. 1912. 420. lap. — 26. Az ungi református egyházmegye. Szerk. *Haraszty Károly*. Nagykapos, 1931. 199. lap. — 27. *Nagy Géza*: Az erdélyi református templomok története. Magyar református templomok. Szerk. Kováts J. István. Bp. 1942. I. köt. 167. lap. — 28. *Csikész Sándor*: A református istentiszteleti hely fogalma és megépítésének irányelvei. Debrecen, 1935. Klny. A Debreceni Tudományegyetem 1933—34. tanéve Évkönyvéből.

Bonhoeffer — a jövő teológusa

„Ha Isten az övéi közül valakinek a Krisztusért való szenvedés poharát adná inni a kereszten vagy a halál előtti keserű végig — amire pedig Ő minden időben csak keveseket méltatott —, úgy a szívüket már előzőleg előkészítette arra, hogy éppen ők legyenek azok, akik erős hittel, egészen új és diadalmas módon vallják meg: „Boldogok akik az Isten törvényében járnak!” (Bonhoeffer Brevier, München, 1963. 19. l.)

Dietrich Bonhoeffernek, a Német Hitvalló Egyház mártír teológusának a kivégzése 35. évfordulója érkezett el ebben az évben. Közel kétévi fogság, börtönben és koncentrációs táborokban töltött idő után 1945. április 9-én kora reggel — pontosan egy hónappal a második világháború befejezése, a győzelem kivívása és a hitleri birodalom összeomlása előtt — a flossenbürgi internáló táborban, a Hitler ellenes összekövésben résztvevő társai (köztük *Canaris* tenger- és *Oster* tábornok) társaságában végzett vele az SS hóhéra. (Megemlítjük, hogy a Bonhoeffer család több más tagja is mártírhálalt halt ugyanezekben a napokban: Dietrich Bonhoeffer sógorai, Hans von *Dohnányi* és Rüdiger *Schleicher* ugyanezen a napon a sachsenhauseni koncentrációs táborban; a testvére, *Klaus Bonhoeffer* pedig április 23-án Berlinben, a moabiti börtönben.) Amikor most erre a modern keresztyén mártírra emlékezünk, személyes bátorsága és önfeláldozása előtt tisztelgünk. A címként leírt mondatot: *Bonhoeffer — a jövő teológusa!* — szó szerint értjük. Ennek igazságát éppen a fogságból írt levelei

néhány gondolatának az elemzésével, valamint a szövegek leglényegesebb részleteinek a közlésével is bizonyítani kívánjuk. Ezzel szeretnénk tisztelni annak a 20. századi nagy teológusnak az emléke előtt, aki most lenne 74 éves, ha közöttünk lehetne.

Mielőtt a fogságból írt levelei néhány alapvető tanítási egységére rámutatnánk, szeretnénk utalni arra, hogy Bonhoeffernek a fogság előtti teológiai munkássága is rendkívül jelentős teológiatörténeti értékkel bír. Nemcsak az igen értékes nagyobb munkáira gondolunk itt: a *Sanctorum Communio* c. 1927-ben írt doktori disszertációjára, az *Akt und Sein* című 1930-ban megjelent magántanári dolgozatára, a *Nachfolge* című 1937-ben kiadott rendkívül lényeges könyvére Jézus követéséről, vagy a *Gemeinsames Leben* című 1938-ban írt és megjelent műre, amely a keresztyén közösségi élet problémáival foglalkozik. Legalább ilyen súllyal esnek latba azok a kisebb, de most már hat kötetben összegyűjtött és összesen 3654 oldalt kitevő *Gesammelte Schriften* kisebb terjedelmű prédikációi, levelei és írásai, nem is beszélve a már szintén a halála után kiadott és Eberhard *Bethge* által a hátrahagyott jegyzetekből összeállított *Ethik* című kötetéről. Ebben az összefüggésben talán azt is megjegyezhetjük, hogy ha Bonhoeffer egész teológiai munkásságát ismerjük, akkor nem helyeselhetjük teológiai munkásságának olyan periodizálását, amely éles választóvonalat, még talán törést is lát a Bonhoeffer fogság előtti és fogság alatti teológiája között. A magam részéről legfeljebb olyan értelemben tudnék különbséget ten-

ni e két — időileg is nyilvánvalóan elkülönülő — korszak között, hogy a fogság előtti időben sajtó alá rendezett és nyomtatásban kiadott művek teljes egészében kidolgozott, teológiai szempontból a részletekben is végiggondolt, cizelláltan megfogalmazott írások. Természetesen nem ilyen az *Ethik* (1949) című műve, és még kevésbé azok a levelek, amelyeket Bonhoeffer a fogság rendkívüli körülményei között írt. Ha ezeknek a leveleknek a részletekben egyáltalán nem kidolgozott, itt-ott nem egészen világosan, minden félreértést kizáró módon megfogalmazott tanítási egységeit közelebbről szemügyre vesszük, azt kell mondanunk, hogy azoknak a jellege olyan mértékben *prófétai-megsejtésszerű* vonásokat hordoz magán, amit semmiképpen nem lehet lezárt, kész, rendszerbe foglalt teológiai tanításnak tekinteni és így is kezelni. Ezek inkább bizonyágtételek olyan összefüggések felmutatására, amik megelőzték a kivételes tehetségű ember előtt — életének rendkívüli körülményei között — felsejlettek. Amit Bonhoeffer papírra vetett — a hűs barát, Eberhard *Bethge* gyűjtötte össze és adta ki — az szinte az egész keresztyénséget foglalkoztatja az Egyesült Államoktól és Latin-Amerikától egészen Japánig.

Ha tehát ezeknek a leveleknek és a bennük foglalt profétai bizonyágtételeknek a *műfaját* akarjuk meghatározni, akkor nem szabad a fogságból írt levelek „*teológiájáról*” beszélni a szó szokványos értelmében. Az elmúlt évtizedek Bonhoeffer kutatásában talán éppen az *ilyen* felfogás okozott a legtöbb nehézséget és félreértést. Ezekben a levelekben inkább arról van szó, hogy ez a rendkívül érzékeny szívű és hitű teológus a fogság körülményei között, a halál árnyékában a világ és benne az egyház életének olyan összefüggéseit ismeri fel, amelyek — éppen a halála óta eltelt 35 év a bizonyítéka ennek — a maguk teljességében csak később bontakoztak ki. Nekünk ma ezek a gondolatok — az elmúlt évtizedek eseményeinek és az egyházi élet alakulásának tükrében — természetesen leg többet mondanak mint amikor Bonhoeffer cellabeli magányában papírra vetette őket.

Éppen ezért: ha ezt a teológiát összefüggéseiben látjuk, az a benyomásunk támad — és a továbbiakban ezt a tételt szeretném igazolni —, hogy *Bonhoeffer fogságból írt leveleinek a mondanivalója* (természetesen annak a teológiai alapvetésnek az alapján, amit korábbi művei tartalmaznak) *ugyanazt az eligazító profétai szolgálatot végzi a 20. század második fele keresztyénsége számára, mint amit Barth Károly profétai jellegű teológiai bizonyágtétele végzett és jelentett a 20. század első felében.* Barth Károly teológiája a hitlerizmus pogány és embertelen őrjöngése idején volt a keresztyénség számára utat mutató. Bonhoeffer teológiája a jelenlegi és — reméljük — az eljövendő keresztyén nemzedék számára válik eligazítóvá e világ problémái között.

Nézzük meg Bonhoeffer — fogságból írt leveleiben megfogalmazódott — teológiájának néhány egységét:

1. A fogságból írt levelek gondolatai közül talán a legáltalánosabban ismert az, amit ő *a világ nagykorúvá válásáról* mond. Az a folyamat, amit Bonhoeffer ezzel a kifejezéssel illet, már több száz éves, és ez idő alatt — különösen az utóbbi két évszázadban — igen erőteljesen foglalkoztatta a keresztyén teológiát is: ez az egyre inkább kiteljesedő szekularizáció folyamata. Erről a folyamatról, annak a bibliai keresztyén hittel összefüggő gyökereiről ma már — elsősorban Friedrich *Gogarten*-nek a második világháború után megjelent műveiből — sokkal többet tudunk, mint amennyit arról a börtönben írt leveleiben Bonhoeffer megírt. Azt azonban senki nem vitathatja el, hogy *Bonhoeffer volt az első jelentős teológus, aki ezt*

a mai világban is egyre inkább kiteljesedő folyamatot pozitív módon értékelte és a keresztyén teológiának az ezzel kapcsolatos apologetikus beállítottságát teljes erővel hiábavalónak tartotta és elítélte. Ezen a ponton is megmutatkozik Bonhoeffer akkori megállapításainak a *prófétai* jellege: mi a 20. század utolsó harmadában élő keresztyének — akiknek egyik legdöntőbb kérdésünk a marxizmussal, de általában a forradalmi és felszabadító mozgalmakkal való gyakorlati együttműködésünk és e mozgalmakkal folytatott dialógusunk — tisztánlátást kapunk abból, amit Bonhoeffer ezekben a levelekben — a világ nagykorúságával összefüggésben — Istenről, Jézus Krisztusról, a keresztyén életről mint a Krisztus szenvedésében való aktív részvételről, a keresztyénség evilági voltáról mond. Nyilvánvaló, hogy Bonhoeffernek ezek a gondolatai felszabadítanak bennünket arra, hogy bibliai keresztyén hitünket komolyan véve úgy éljünk ebben a világban, mint akik — Bonhoeffer kifejezését használva — „Krisztus felől nézve jobban megértik a világot, mint ahogyan az megérti önmagát”.

2. Bonhoeffer fogságból írt leveleinek második nagy tanítási egysége nyilvánvalóan *a vallás kérdése.* Ebben az összefüggésben Bonhoeffer tanítása kettős. Egyfelől úgy értékeli a kort, mint amely a teljes vallástalanság felé tart, amelyben az emberek nem tudnak többé úgy vallásosak lenni, mint addig, sőt azok is, akik magukat vallásosoknak mondják, valószínűleg egészen mást értenek a vallásról mint korábban. Másfelől Bonhoeffer felveti a kérdést: a vallás elhalásamegszűnése mit jelenthet a keresztyénség számára? Bonhoeffer előtt — meggyőződésünk szerint két dolog világos. Egyfelől az, hogy a keresztyénség az egyház-történet eddigi szakaszán mindig vallásos formában jelentkezett. Ezzel összefüggésben fogalmazódik meg a kérdés: van-e, és ha igen, mit jelent a „világi keresztyénség”? Másfelől az, hogy a keresztyénség lényegét kitevő bibliai keresztyén hit több mint vallásos megjelenési forma. Bonhoeffer meggyőződése, hogy a vallás elhalásával-megszűnésével semmiképpen nem jár együtt a bibliai keresztyén hitnek a megsemmisülése. Ez viszont szükségképpen azt is jelenti, hogy „egy radikálisan vallástalan korszakban” a bibliai keresztyén hit, mint tartalom szükségképpen megteremtí magának a megfelelő formát. Bonhoeffer ezzel kapcsolatban teszi fel a kérdéseket, hogy mit jelent az egyház, a gyülekezet, a prédikáció, a liturgia egy vallástalan világban? Nekünk ezek iránt a kérdések iránt — amiket ő évtizedekkel ezelőtt fogalmazott meg — rendkívül érzékenyeknek kell lennünk, hiszen az utóbbi évtizedekben a keresztyén egyház olyan életformabeli megváltozásának-megújulásának vagyunk a részesei világszerte, amihez fogható változás még nemigen volt a keresztyén egyház eddigi története során.

Ebben az összefüggésben — Bonhoeffer vallásfogalmával kapcsolatban — ki kell még emelnünk a Bonhoefferrel foglalkozó újabb teológiai irodalomnak (Ernst *Feil*, Josef *Smolik*, Dieter *Kraft* tanulmányai az 1977-es wittenbergi Bonhoeffer-konzultáció anyagában) azt a megállapítását, amely szerint Bonhoeffer a fogságból írt levelekben „történeti” vallásfogalommal operál. A vallást úgy kezeli, mint történeti jelenséget, amely a történelem folyamán keletkezett és el is halhat (milyen egyezős a marxizmus vallásfogalmával!), szemben Barth Károly elvi-teológiai vallásfogalmával. Az utóbbit éppen ez a jelleg teszi egyre inkább alkalmatlanná a vallással kapcsolatos modern dialógusban való felhasználásra. Míg Bonhoeffer tanítását éppen a „történeti” jellege avatja komoly segítségévé számunkra.

3. Bonhoeffer fogságból írt leveleinek harmadik tanítási egysége az egyház legfontosabb élettevékenységének, az *igehirdetésnek*, pontosabban fogalmazva: *a Biblia nem vallásos, világi interpretálásának a kérdése*. Ezt a kérdést ő elsősorban fogságból írt leveleinek azokban a részeiben veti fel, amelyekben a *Bultmann* demitologizálási módszerével vitázik és azt kevésnek tartva mondja, hogy nem a mitológiai, hanem a vallásos félreértéstől kell óvakodnia bibliaértelmezésünknek és igehirdetésünknek.

A fogságból írt levelek tanításának ez a legtöbbet vitatott része. Jórészt azért, mert Bonhoeffer csupán ezzel kapcsolatban ír negatív megfogalmazásokat; azt ugyanis, hogy a Biblia nem vallásos, világi interpretációja a Biblia nem metafizikai, nem individuális szempontok szerint való magyarázatát jelenti sem az egzisztencializmusban, sem az igehirdetésben, hanem... Itt valóban meg kell állanunk, mert nem könnyű dolog ezeket a negatív megfogalmazásokat pozitív mondanivalóvá formálni, legalábbis nem a félreértések és a szimplifikálások kockázata nélkül. Ha azonban figyelembe vesszük mindazt, amit Bonhoeffer a „világi keresztyénység”-ről és annak mélyebb megértéséről mond, akkor talán valami felsejlik előttünk abból, amit Bonhoeffer a Biblia nem vallásos, világi interpretációján ért. Bonhoeffer szerint a keresztyénység — a misztériumvallásokkal ellentétben — nem az emberi élet, az emberi erő és megismerés határainál, hanem az élet „közepén” konfrontálja az embert Istennel. Bizonyára nem túlzás, ha mindezt az igehirdetésre nézve is alkalmazzuk és azt mondjuk, hogy mindebben a Szentírás szociális üzenetéről van szó.

4. És — végül — a fogságról írt levelek bizonygatételének negyedik tanítási egysége a *szolgáló egyház látomása*. Ezt a tanítást Bonhoeffer — érdekes módon — két vonatkozásban is megfogalmazza leveleiben. Egyfelől úgy, hogy az egyház soha és semmilyen körülmények között sem lehet öncél. Az öncélú egyház saját magának és isteni küldetésének a karikatúrája. Másfelől úgy, hogy az egyház csak „szolgáló” egyház lehet. És ezen Bonhoeffer nem azt érti, ami sokaknak — még nálunk is — kísértése, hogy t. i. a szolgáló egyház nem más, mint az egyház tevékenységének egyfajta „jelki” térre való korlátozása. Bonhoeffer a szolgáló egyház látomásában lényegében az egyház prófétai szolgálatát látja megvalósulni: olyan igehirdetést, amely valóban megváltoztatja a világot és a gyülekezethez tartozó bármilyen társadalmi rétegből származó embernek feleletet tud adni arra a kérdésre, hogy mi az Isten akaratata ma.

Az elmúlt évtizedek teológiai munkája Európában, de világszerte is azt bizonyítja, hogy a keresztyéniség történetében alig volt még olyan teológus mint Bonhoeffer, akit olyan egyértelműen a magáénak ismert és idézett volna szinte a keresztyéniség minden ágazata. De olyan teológus sem volt, akinek a teológiai hagyatéka körül olyan nemzetközileg is kiterjedt tanulmányi munka alakult volna ki, mint éppen Bonhoeffernek a fogságból írt levelei tanítása körül. Úgy véljük, hogy ez tökéletesen érthető és magyarázható. Elsősorban azzal, amit megemlékező tanulmányunk bevezetésében úgy igyekeztünk felmutatni, hogy a fogságból írt levelek tanítása prófétai vonásokat hordoz magán. Most ezt a gondolatot azzal vihetjük tovább, hogy Bonhoeffer fogságból írt leveleinek éppen ez a jellege indokolja a teológiai hagyatéka körül kibontakozó vitát, a félreértések lehetőségét. Az ilyen prófétai tanításoknak azonban megvan az az egyház történetéből jól ismert sajátossága, hogy hitelességük később igazolódik. Véleményünk szerint, így vagyunk Bonhoeffer tanításaival is. *A teológia ugyanis nem*

vezeti, hanem kritikai-segítő szolgálatával nyomom kíséri az egyház életét. A teológia sohasem veheti át az Ige és Szentlélek funkcióját az egyház életében. (Lásd a Heidelbergi Káté 54. kérdésére adott feleletet.) Az viszont a teológia szolgálata az egyház életében, hogy helyesen és a félremagyarázások kizárásával megfogalmazza, gondolati kategóriákba öltözteti, mégpedig a kor nyelvén, azokat a felismeréseket, amelyek az egyház életében tapasztalati valósággá válnak.

Hálát kell adnunk Istennek azokért a jövőbe mutató tanításokért, amelyek Bonhoefferben, a börtönbeli magányában, megfogalmazódtak. Magasztalunk kell Istent azért, hogy ezek a bizonyágtételek a hűséges barát, Eberhard *Bethge* gondozásában fennmaradhassanak számunkra, és ma is tanítanak és útbaigazítanak bennünket.

Dr. Jánossy Imre

RÉSZLETEK DIETRICH BONHOEFFER FOGSÁGÁBÓL ÍRT LEVELEIBŐL

(A részleteket a *Widerstand und Ergebung*. Hgg. Eberhard Bethge, München, 1955. kötetben közölt szöveg alapján fordította és közli Dr. Jánossy Imre.)

1944. április 30. — Az a kérdés foglalkoztat állandóan, hogy mit jelent nekünk a keresztyénység és kicsoda Krisztus? Az az idő, amelyben az embereknek szavakkal — legyenek azok akár teológusok, akár kegyes szavak — mindent el lehetett mondani, elmúlt. Vége van a „bensőségesség” és a „lelkis-imeret” idejének, és ez azt jelenti, hogy általában a vallás idejének. Egy teljesen vallástalan korszak felé megyünk. Az emberek úgy, ahogyan most vannak, egyszerűen nem tudnak többé vallásosnak lenni. Azok is, akik magukat becsületesen vallásosnak mondják, egyáltalán nem gyakorolják, — minden valószínűség szerint valami mást értenek a „vallás” szón. Egész 1900 éves igehirdetésünk és teológiánk az emberek „vallásos apriori”-ára épült. A keresztyéniség mindig a vallásnak egy formája (talán az igazi formája) volt. Ha azonban egy napon nyilvánvalóvá lesz, hogy ez az „apriori” egyáltalán nem létezik, hanem az emberek történetileg meghatározott és mulandó kifejezésformája volt, akkor az emberek radikálisan vallástalanokká lesznek — és én azt hiszem, hogy többé-kevésbé már ez a helyzet —, mit fog ez az izgatott jelenlenti a „keresztyéniség” számára? Ez az egész eddigi „keresztyéniségünk” alól kihúzza a fundamentumot, és akkor már csak néhány „utolsó lovag”-nál, vagy egypár intellektuálisan fejletlen embernél érhetünk el eredményt „vallásos alapon”... Ha mindezt nem akarjuk, mit kell akkor tennünk, hogy a keresztyéniség nyugati formájában ne csak a teljes vallástalanság előfokát lássuk? Különben milyen helyzet áll elő számunkra, az egyház számára? Hogyan lehet Krisztus a vallástalan embernek is Ura? Vannak-e vallástalan-keresztyén emberek? Ha a vallás csak a keresztyéniség külső formája — és ez a külső forma a különböző korokban különbözőképpen nézett ki —, mit jelent akkor a vallástalan keresztyéniség? A választ kívánó kérdések ugyanis ezek lennének: mit jelent az egyház, a gyülekezet, a prédikáció, a liturgia, a keresztyén élet egy vallástalan világban? Hogyan beszéljünk Istenről — vallás nélkül, vagyis a metafizika, a bensőségesség stb. idői előfeltétele nélkül? Hogyan beszéljünk (vagy talán nem is beszélhetünk erről úgy, mint eddig?) „világi” módon „Istenről”? Hogyan lehetünk „vallástalan-világi” módon keresztyének? Hogyan lehetünk *ekklésia*, kihívottak anélkül, hogy vallásos módon előnyben lévőknék érezzük magunkat, sőt éppen ellenkezően: egészen a világhoz tartozóknak? Krisztus akkor többé nem a vallás tárgya, hanem valami egészen más: a világ Ura. De mit jelent ez? Mit jelent a vallástalanságban a kultusz és az imádság... A páli kérdés — hogy a *peritomé* a megigazulás előfeltétele-e — véleményem szerint ma így tehető fel: a vallás az üdvösség feltétele-e? A peritómétól való szabadság a vallástól való megszabadulás is... A vallásos emberek Istenről beszélnek, ha az emberi ismeret (néha már gondolkodásbeli lustaságból is) véget ér, vagy az emberi erő csődöt mond. Isten ilyenkor tulajdonképpen a „*deus ex machina*”, akit felvonultatnak megoldhatatlan problémák látszatmegoldásaként, vagy az emberi csödben mint erőt, tehát mindig emberi gyengeség kihasználásaként. Ez szükség szerint mindig csak addig tart, amíg az emberek saját erejükből a határokat tovább nem tolják és Isten mint „*deus ex machina*” feleslegessé nem lesz... Előtte jobbnak tűnik az, hogy a határnál hallgassunk és hagyjuk a megoldhatatlant megoldatlanul. A feltámadáshat nem a halálprobléma „megoldása”. Isten „*tülvilágisága*” nem a mi megismerési lehetőségünk „*tülvilága*”. Az ismeretelméleti transzcendenciának semmi köze nincs Isten transzcendenciájához. Isten a mi életünk közepén is tülvilági. A templom nem ott áll, ahol a mi emberi lehetőségeink csődöt mondanak, a „határokon”, hanem a falu közepén. (178. kk. 1.)

1944. május 5. — Még egy pár szót a „vallástalanságról” szóló gondolatokról. Emlékszel bizonyára Bultmann tanulmányára az Újszövetség mitológialátványáról. Az én véle-

ményem ezzel kapcsolatban ma az, hogy ő nem ment el ebben a dologban túl messze, mint sokan gondolták... Nem a mitológiai fogalmak, mint a csoda, a mennybemenetel stb. (amelyek elvileg nem választhatók el ezektől a fogalmaktól: Isten, hit stb.), hanem egyszerűen a „vallásos” fogalmak problematikusak. Az ember nem választhatja el egymástól Istent és a csodát (amint Bultmann gondolja), azonban *mindkeztől* „nem vallásosan” kell interpretálni és hirdetni... Hogy mit jelent „vallásosan interpretálni”? — Véleményem szerint egyfelől metafizikus, másfelől az individualista beszédet jelenti. Egyik sem találja el sem a bibliai üzenetet, sem a mai embert. Hát nem tűnt el belőlünk szinte csaknem teljesen a személyes lelki üdvösség iránt való individuális kérdés? Hát nem az a legnagyobb, hogy fontosabb dolgok vannak, mint ez a kérdés? Tudom, hogy ezt mondani rettenetes dolognak látszik. De alapjában véve: nem így bibliai? Van-e egyáltalán szó az Ószövetségben az üdvösség kérdéséről? Nem mindennek a középpontja-e az igazságosság és az Isten országa a földön? És a Róma, 3,24 kk-ben nem az a gondolat szerepel, hogy egyedül Isten az igaz? — S vajon a nem egyfajta individuális üdvösségtől? Nem a túlvilágról, hanem erről a világról van szó... Ami túl van ezen a világon, az az evangéliumban *ezért* a világot van... (183. k. 1.)

1944. május. — Ma téged keresztyénné keresztelnek. A keresztyén ígéhirdetés összes régi nagy szavait kimondják feletted és végrehajítják rajtad Jézus Krisztus keresztelési parancsát anélkül, hogy te valamit tudnál erről. De mi magunk is ismét a megértés kezdeteire vagyunk utalva. Hogy mi a megbékélés és megváltás, mi az újjászületés és a Szentlélek, micsoda az ellenség szeretete, a kereszt és a feltámadás, mit jelent a Krisztusban való élet és Krisztus követése, mindez olyan nehéz és távoli, hogy alig merünk többé erről beszélni. A hagyományozott szavakban és cselekményekben valami újat és forradalmi sejtünk anélkül, hogy meg tudnánk azt ragadni és ki tudnánk fejteni. Ez a mi bűnünk. A mi egyházunk, amely ezekben az években csak a saját maga fennmaradására gondolt, mintha öncél lenne, alkalmatlan arra, hogy hordozója legyen a megbékélő és megváltó Igének az emberek és a világ számára. Ezért szükséges az, hogy a korábbi szavak erőteljesebbé váljanak. Keresztyén voltunk ma tulajdonképpen csak két dologban áll: az imádkozásban és az emberek között az igazság cselekvésében. A keresztyénségnek újonnan kell születni ebből az imádkozásból és cselekvésből. Mire te felnővessz, az egyház alakja nagyon meg fog változni. Az átalakulás még nem ért a végére, de minden olyan kísérlet, amely ezt egészetlenül sürgeti, csak a változás és a tisztulás eloldásait jelenti. Az nem a mi dolgunk, hogy a napot előre megmondjuk, de a nap el fog jönni, amikor ismét elhívhatunk embereket arra, hogy az Igét úgy szólják, hogy az a világot megváltoztassa és megújítsa. Ez egy új nyelv lesz, talán teljesen vallástalan, de felszabadító és megváltó, mint a Jézus nyelve, amelytől az emberek megretentek, de mégis meggyőzte őket annak hatalma. Egy új igazságosságnak és valószínűleg a nyelve. olyan nyelv, amely az Istennek az emberekkel való békességét és országának az eljövését hirdeti. (206. kk. 1.)

1944. június 8. — Kb. a 13. században (nem akarok most belemenni az időpontról szóló vitába) kezdődő mozgalom, amely az emberi autonómia irányába vezetett (ezen azoknak a törvényeknek a felfedezését értem, amelyek szerint a világ a tudományban, a társadalmi és az állami életben, a művészetben, a vallásban él és ügyel maga intézi) korunkban egy bizonyos teljességre jutott. Az ember megtanulta, hogy ügyel minden fontosabb kérdésben maga intézze Isten segítségül hívása nélkül. A tudományos, művészi és etikai kérdésekben ez magától értetődővé lett. Kb. száz éve egyre nagyobb mértékben érvényes az vallási kérdésekben is. Megmutatkozik, hogy minden jól megy „isten” nélkül is, mégpedig éppen olyan jól, mint azelőtt. A tudomány területén, az általános emberi élet területén egyre jobban kiszorul „isten”, elveszt területét... A keresztyén apologetikának a világ nagykorúsága ellen intézett támadásáról én azt tartom, hogy az először is értelmetlen, aztán nem előkelő, végül keresztyénietlen. Értelmetlen, mert — szerintem — olyan kísérletnek tűnik, mintha egy férfival lett embert a pubertás korába akarnánk visszahelyezni, vagyis egy sor olyan dologtól akarnánk függővé tenni, amelyekről ténylegesen nem függ. olyan problémákba akarnánk belevinni, amelyek neki már ténylegesen nem problémái. Nem előkelő — mert benne egy ember gyengeségének a kihasználásáról van szó. Keresztyénietlen, mert Krisztust az ember vallásosságának egy bizonyos fokával, vagyis egyfajta emberi törvénnyel cseréli fel. (215. kk. 1.)

1944. június 27. — Vannak, akik azt mondják: a döntő dolog az, hogy a keresztyénségben a feltámadás reménye hirdetik, és hogy ezáltal egy valódi váltásévallás jön létre. A hangsúly ezzel a halálon túlra helyeződik. Enn ebben látom a tévedést és a veszélyt. A váltás *így* a gondokból, a nyomorúságból, a féltelmekből és vágyakból, a bűnből és a halálból való megszabadítást jelent — de a túlvilágra helyezve. Valóban ez a lényeg az evangéliumok és Pál Krisztusról szóló ígéhirdetésében? En vitatom ezt. A keresztyén feltámadás-reményesség abban különbözik a mitológiától, hogy az az ember felyelmét egészen — még az Ószövetségnél is kiéleztettebb módon — a földi életre irányítja. — A keresztyén embernek nincs — mint ahogy a váltásfogalmakhoz hívójának van — menedéke a földi feladatok és nehézségek elől. *utolsó menekülése az örökévalóságába*, hanem neki is, mint Krisztusnak („En Istenem én Istenem miért hagytál el engemet?”) egészen meg kell ismernie a földi életet. És csak akkor, amikor ezt teszi, van vele a Megfeszített és Feltámadott, és csak ezáltal feszítik meg és támasztják fel őt Krisztussal. A jelenvaló világot nem szabad idő előtt feloldani. Eb-

ben egybehangzó az Ó- és az Újszövetség tanítása. A váltásfogalmak az emberi határok megtapasztalásából erednek. Krisztus azonban az embert élete középpontjában ragadja meg (225. kk. 1.)

1944. július 16. — Nem lehetünk becsületesek annak az ismerésére nélkül, hogy ebben a világban kell élnünk, — „et si Deus non daretur”. Eppen ez az, amit felismerünk — az Isten színe előtt! Isten maga kenyszerít rá bennünket erre az ismeretre. Így nagykorúságunk, helyzetünk igazi felismerésére vezet el bennünket.

A Mt. 8,17 szerint egészen nyilvánvaló, hogy Krisztus nem mindenhatóságának erejével segít, hanem erőtlenségének, szenvedésének az erejével. — Itt van a döntő különbség minden vallással szemben. Az embert vallásossága a nyomorúságban Istennek a világban való hatalmához utalja s így Isten Deus ex machina lesz. A Biblia az embert Isten erőtlenségéhez és szenvedéséhez utalja: csak a szenvedő Isten tud segíteni. Ennek az alapján lehet elmondani, hogy a világ nagykorúságával leírt fejlődés, amely eltakarít az útból egy téves istenképzetet, szabdabb teszi a tekintetet a Biblia Istene előtt, aki erőtlensége által a világban hatalmat és teret nyer. Itt kell majd beiktatni a gondlatsorba a „világi interpretáció” kérdését. (239. kk. 1.)

1944. július 18. — Az embernek tehát valóban az Isten-nélküli világban kell élnie és nem szabad kísérletet tenni arra, hogy annak Isten-nélküliségét valamiképpen vallásosan elfedje vagy megdicsőítse. „Világi” módon kell élnie és éppen ez által vesz részt az Isten szenvedésében. Szabad „világi” módon élnie, vagyis megszabadulva a téves vallásos kötöttségektől és gátólásoktól. Keresztyénné lenni nem azt jelenti, hogy egy meghatározott módon vallásos vagyok, valamiféle metodika alapján magamból valamit csinállok (bűnös, bűnbánó vagy szent embert), hanem azt, hogy ember vagyok. Nem egy embertípust, hanem az embert teremti meg bennünk Krisztus. Nem a vallásos cselekedet teszi keresztyénné az embert, hanem az evlági életben Isten szenvedésében való részvétel... Semmi vallásos metodika. — A „vallásos cselekedet” mindig parciális. A „hit” viszont egész életre szóló cselekedet. Jézus nem valami új valláshoz hív, hanem az életre. (244. kk. 1.)

1944. július 21. — Az utóbbi években mindinkább megtanultam megismerni és megérteni a keresztyénség evlági voltát. A keresztyén ember nem homo religiosus, hanem egyszerűen ember, mint ahogyan Jézus ember volt, különbözően keresztelődő Jánostól. Nem a felvilágosult, az ügyködő, a kényelmes és a lusta ember banális evlágiságára gondolok ezzel kapcsolatban, hanem arra a mély evlágiságra, amelyben a halál és a feltámadás ismerete mindig jelenvaló. (247. 1.)

1944. augusztus 3. — Mellélkelve megtalálod egy könyvnek a tervezetét. Nem tudom, hogy valamit megértesz-e belőle, de gondolom, megérted azt, amire gondolok. Remélem, lesz nyugalom, eröm, hogy ezt a könyvet megírjam. Az egyháznak ki kell szabadulnia a stagnálásból. A világgal való szellemi vita szabad levegőjére kell ismét kijutni. Kockázatunk kell, ha életfontosságú kérdéseket akarunk érinteni... A *könyv tervezete*: Szeretnék egy nem több mint 100 oldal terjedelmű könyvet írni 3 fejezetben: 1. A keresztyénség helyzetelméje, 2. Micsoda tulajdonképpen a keresztyén hit, 3. Következtetések.

Az 1. fejezetben elmondandó:

a) az ember nagykorúvá létele, az emberi élet biztosítása a „véletlen”, a „sorscsapások” ellen. Ha ennek kiküszöbölése nem lehetséges, akkor legalább a veszély mérséklése. A cél: függetlenül válni a természetől. Nálunk a természetet korábban a lélek által győzték le, mindenfajta technikai organizációval. Nekünk közvetlen adottság többé nem a természet, hanem az organizáció. A természet oldaláról jövő fenyegettségektől való ilyen védelemmel azonban az élet újabb fenyegettsége jelentkezik, éppen az organizáció által. És most hiányzik a lelki erő! A kérdés ez: mi védelmez bennünket az organizáció által való fenyegetettség ellen? Az ember ismét önmagára van utalva. Mindennel dűlre tud jutni csak önmagával nem! Mindennel szemben biztosítani tudja magát, csak az emberrel szemben nem. Végül is minden az embertől függ.

b) A nagykorúvá lett ember vallástalansága. Az „isten” mint munkahipotézis, mint hiányt pótló feleslegesség vált.

c) Az evangéliumi egyház: a pietizmus utolsó kísérlet arra, hogy az evangéliumi keresztyénséget vallásként fenntartsuk. A lutheri ortodoxia kísérlet arra, hogy az egyházat üdvintézményként megmentsük.

d) A nép morálja. Demonstrálva a szexuális morállal.

2. fejezet: a) A világiasság és Isten. b) Micsoda Isten? Mindenekelőtt nem általános istenhit. Jézus Krisztussal való találkozás. Annak a megtapasztalása, hogy minden emberi lét megfordulása lehetséges azáltal, hogy Jézus „csak másokért” van. A Jézus másokért való léte a transzcendencia tapasztalata. A saját magától való szabadságból, a halálból való „másokért létből” származik a mindenhatóság, a mindentudóság, a mindenütt jelenvalóság. A hit Jézus Krisztus ilyen létében való részvétel. (Emberré létel, kereszt, feltámadás.) Istenhez való viszonyunk nem „vallásos” viszony egy elképzelhető legnagyobb, leghatalmasabb, legjobb lényhez. Istenhez való viszonyunk új élet a „másokért való létben”, a Jézus létében való részesedésben. Nem a végtelen, elérhetetlen feladatok, hanem az esetenként adott, elérhető felebarát a transzcendens. Isten emberi alakban! Nem úgy, mint a keleti vallásokban. Nem is az abszolút, a metafizikus, a végtelen stb. fogalmi alakjában, hanem ember — másokért! Ezért Megfeszített. Ebből a transzcendensből él az ember. — c) A bibliai fo-

galmak interpretációja. (Teremtés, bűneset, megbékélés, bűnbánat, hit, vita nova, végső dolgok.) — d) A kultusz (erről később bővebben, különösen a kultusz és a „vallás” kérdéséről! — e) Mit hiszünk mi igazán? Az Apostolicum problémája. Mit kell hinnem? — ez téves kérdés. Túlhaladott, kontroverz kérdések, különösen interkonfessionálisan: a lutheránus — református — (részben katolikus is) ellentétek többé nem valóságosak. Természetesen ezeket mindig újra fel lehet éleszteni pátozzsal, de ezek többé nem tarthatnak fogva bennünket. Egyszerűen meml kell abból kiindulni, hogy erre nincs bizonyíték. Bizonyítani csak azt lehet, hogy a keresztyén-bibliai hit nem ezekből az ellentétekből él és nem ezek-től függ. Barth és a Hitvalló Egyház oda vezetett, hogy az ember magát az „egyház hite” mögé sáncolja el és nem elé-gé becsületesen kérdezi meg és konstatálja azt, hogy tulaj-donképpen mit hisz. Ezért nem fúj a Hitvalló Egyházban sem egészen friss levegő.

3. fejezet. — Következtetések: Az egyház csak akkor egy-ház, ha másokért van. Hogy ezt elkezdhesse, minden vagy-onát a szükségét szenvedőknek kell adnia. A lelkeseknek ki-zárólag a gyülekezetek önkéntes adományaiból kell élni, eset-leg világi foglalkozást űzni. Az egyháznak részt kell vennie az emberi együttélés világi feladataiban, nem uralkodó, ha-nem segítő és szolgáló módon. Meg kell mondania mindenféle foglalkozást űző embernek, hogy mit jelent a Krisztussal való élet, mit jelent másokért élni... Mindezt nagyon nyer-sen és összefoglalóan fogalmaztam. A céloom az: egyszer kí-sérletet tenni arra, hogy bizonyos dolgokat egyszerűen és vi-lágosan kimondjak, amelyeket egyébként szívesen megkerül-ünk. Hogy fog-e ez sikerülni, az más kérdés, különösen a beszélgetés segítsége nélkül. Remélem, hogy ezzel az egyház jövőjének valami szolgálatot tehetek. (256. kk. 1.)

Az egyház viszonya a tudományhoz és a technológiához*

Várakozással vegyes szorongással köszöntöm Önö-
ket az Egyházak Világtanácsa nevében ezen a konfe-
rencián. Szorongásról azért beszélek, mert még soha
ilyen nagy számban nem vettek részt tudósok ökume-
nikus világkonferencián. Az „Egyház és Társadalom”
1966-os világkonferenciáján ugyan nagyon sok laikus
résztvevő jelent meg, de ezek között csupán nyolc tu-
dós volt. E mostani összejövetelen a tudomány főpap-
jainak és főpapnőinek lenyűgöző serege jött össze, s ez
méltán tölt el minket, teológusokat és lelkipásztoro-
kat megilletődöttséggel... A „Hit, Tudomány és Jö-
vő” főtémái mind égető kérdések, s mindannyian ke-
ressük a válaszokat mai világunk számára.

Nagyon különös megcserélése ez a szerepeknek.
Önök már hozzászórtak ahhoz, hogy a papság és az
igehirdető lelkészek mindenfajta emberi kérdést il-
letően a csalhatatlan szakértő szerepében tetszeleg. A
laikusokra úgy tekintettek mint bölcsességük kedvez-
ményezettjeire, s nem a partnert látták bennük, akik-
kel együtt kutatják az igazságot Isten világában. A kü-
lönös ebben az, hogy a lelkészek nagyon hamar készen
állnak a válasszal, valahányszor nehéz kérdéssel szem-
beszülnek: „Én ebben a kérdésben laikus vagyok.” És
éppen ez a frázis árul el minket, hiszen ezzel azt
mondjuk, hogy tudatlanok vagyunk, és képtelenek,
hogy hatalommal szóljunk. Természetesen ezáltal azt
is mondjuk, hogy teológiai és ekkleziológiai jelentő-
ségű kérdésekben a laikusok tudatlanok, s így számot-
tevő segítséget nem jelenthetnek. Mindazonáltal, hála
az ökumenikus mozgalomnak, rá kellett jöjjünk ar-
ra: a laos, a laikusok, Isten egész népét jelenti, s mi
lelkészek és teológusok az egész népnek kevesebb,
mint egy százalékát tesszük ki. Alázatosabbak is let-
tünk, nem utolsósorban azért, mert a természet- és
társadalomtudósok napjainkban igen jelentős erőt
képviseletnek. Így lesz érthető a szorongás és a várako-
zás érzése, melyről az imént szóltam. Azért gyűltünk
egybe, hogy közösen tanulmányozzuk létünk alapvető
realitásait, mit jelent számunkra Isten, az emberiség,
a teremtés, s hogyan viszonyulnak e kérdések egy-
máshoz.

Előadásomban arra igyekszem választ adni, hogy
miért érinti az egyházakat a tudomány és a technoló-
gia kérdése. Meg kell valljam, hogy az egyházak nem
sok érdeklődést tanúsítanak a tudomány és a tech-
nológia által felvetett problémák iránt, kivételt ké-
pez talán a nukleáris energia és a génebeszet kérdé-
se. Az egyházak eme félelmének és fenntartásának a
gyökere a tudomány és a technológia vonatkozásában
az a következetesen negatív attitűd, amit az egyházak
a 16. század óta felvettek, hamis Szentírás-értelmezés-
ből fakadóan. Hosszú időbe került, amíg ezen túltet-
ték magukat. Ma hallgatólagosan elfogadják a tuda-

mány és a technológia valóságát, s csak abban az
esetben hallatják szavukat, ha az emberi élet kerül
veszélybe: gondoljunk a hirosimai atomtámadásra,
vagy a nukleáris energia felhasználásával járó kocká-
zatokra, vagy a génebeszetben rejlő veszélyekre. E
konferenciának voltaképpen célja az, hogy hatéko-
nyan ébresztgesse az egyházak és a keresztyén hívők
lelkiismeretét: mi a jelentősége a hitnek, tudomány-
nak és a technikának jövőnkkel szemben.

Kétségtelenül igaz, hogy a 19. századdal kezdődően
a bibliai kriticismusban alkalmazott tudományos mód-
szerek nagyban hozzájárultak a tudomány felé irá-
nyuló toleránsabb szemlélet kialakításához. A Bibliá-
ban már nem egy tudományos könyvet láttak. Az is
nyilvánvalóvá vált, hogy a tudományos kutatás nem
idegen a Biblia üzenetétől, mert Isten arra hívta el
az embert, hogy a teremtésnek értelmes ura legyen,
hogy uralma alá hajtsa a természet erőit. És mindez a
teljes emberiség jóléte érdekében kell történi. A
20. század folyamán a keresztyén teológusok sokat
tanultak a tudósoktól és a tudománytól: a valóság
szigorú, kitartó vizsgálatának szükségességét, azt, hogy
a tudomány nem ismer nemzeti vagy ideológiai hatá-
rokat, ahol az új eszmék és felfedezések közösek, s lát-
ták a tudományos kutatás hatalmas jelentőségű gyü-
mölcseit, amikor a kutatás eredményeit a technika al-
kalmazta. E folyamat átforgatta a világot és egy jobb
élet lehetőségeit tárta fel.

Igaz az is, hogy a tudósok is szerényebbek lettek
igényeiket illetően, mint mondjuk a II. világháború
előtt. Albert Einstein — születésének századik évfor-
dulóját az idén ünnepeljük — igen mély lelki megráz-
kódtatáson ment keresztül, amiért a kormányok hadi-
célokra kívánták felhasználni a nukleáris kutatást. A
hirosimai és nagasaki atomtámadást követően — így
szól a történet — Nils Bohr egyházának koppenhá-
gai püspökéhez sietett, és így kiáltott fel: „Azért jöt-
tem, hogy feloldozást kérjek, amiért életben vagyok!”
A tudomány és a technika képviselői sokkal inkább
tudatában vannak ma társadalmi felelősségüknek mint
a múltban. Sőt, ők azok, akik súlyos etikai kérdések
megválaszolását kérik számon az egyházaktól és a
teológusoktól; s ez utóbbiak nincsenek abban a hely-
zetben, hogy e kívánalmaknak megfeleljenek, felké-
szültségük, hagyományos gondolati kategóriáik nem
predestinálják őket erre a nagy feladatra. Erre a kon-
ferenciára akkor került sor, amikor tudósok és teológu-
sok mögött gyümölcsöző párbeszédék és találkozások
időszaka van. Nagyon hosszú még az előttünk levő
út, de ez a találkozó fontos mérföldkő az előttünk le-

* Philipp Potter főtárgy előadása az Egyházak Világtanácsa
„Hit, Tudomány és Jövő” konferenciáján, Boston/Cambridge
(USA), 1979. július 12–24.

vő úton. Nem jelentőség nélkül való az a mozzanat sem, hogy a résztvevők nagyobb része azon szekciókat választotta, ahol a vizsgálódás tárgya a hit és tudomány egymáshoz való viszonya.

Talán a hit és a tudomány között való jobb megértésnek köszönhető az, hogy az egyházak, és különösen is az ökumenikus mozgalom igen nagy hangsúlyt helyez arra: hogyan használják fel a tudományra alapozott technika vívmányait és milyen cél szolgálatába állítsák. Az ökumenikus mozgalmat az a kérdés foglalkoztatja: mi Isten szándéka a lakott földdel, hogyan egyeztethető össze az emberi világ Isten országának evangéliumával, Isten igazságával.

Az 1925-ös stockholmi „Life and Work” konferencia állásfoglalásában hitet tett „egy igazságos és testvéri rend (mellett), melyben minden egyes ember számára biztosított, Isten akaratának megfelelően, a teljes emberré válás lehetősége”. Igazán nem nagy a különbség a stockholmi konferencia állásfoglalása és az 1975-ös Nairobi-i EVT Központi Bizottságának álláspontja között az V. Nagygyűlést követően, ahol a résztvevők egy „igazságos, közösségi és fennmaradó társadalom mellett szállnak síkra”. (A „fennmaradó” ebben az összefüggésben azt jelenti, hogy az emberek egymással és környezetükkel olyan viszonyban élnek, ami lehetővé teszi a folyamatos és fennmaradó életet, nem a pusztulást vagy a pusztítást segítő elő, akár közvetlenül, akár közvetve. — A *ford.*) 1928-ban a Nemzetközi Misszionárius Tanács Jeruzsálemben ülésezett, és nagy figyelmet szentelt a keresztyén misszióknak Ázsia és Afrika ipari problémáival kapcsolatban. „A keresztyének üdvözlik a tudomány és a technika vívmányait, melyek az Isten által adott természeti kincseket és forrásokat hozzáférhetőbbé tette az egész emberiség szolgálatára. De az anyagi jólét eszköznek tekintik, nem pedig célnak. Arra törekszenek, hogy a gazdasági érdek szolgája, ne ura legyen a civilizációnak. A gazdasági ténykedés különböző formáinak eredményességét nem a gazdagság növelésében látjuk; sikere attól függ, mennyire segít előhívni és előmozdítani az élet keresztyén jellegét az emberiség nagy családjában.” A Tanács hangsúlyt adott annak a meggyőződésének is, hogy a „gondolkodás, cselekvés és a társadalmi igazságosság által való előrejutás és haladás a keresztyén üzenet lényeges és elidegeníthetetlen része”. Az 1937-es Oxfordi Konferencia, melynek témája az „Egyház, közösség és állam” volt, foglalkozott a fennálló gazdasági renddel is. Az egymást követő technikai újítások sorozata rávilágított ennek a gazdasági rendnek igazi jellemzőire. E jelentős konferencia többek között kinyilvánította, hogy: „Egykor azt hitték, hogy ennek az új gazdasági rendnek a létrejötte és fejlődése nemcsak az élet anyagi feltételeit fogja megjavítani, hanem létrehozza a társadalmi igazságosságot is. E váradalom abban a hitben gyökerezett, hogy egy előre meghatározott összhang az egyének érdekeit úgy fogja irányítani, hogy a társadalmon mint egészen belül a lehető legtökéletesebb harmóniát fogja megteremteni...” „Minden ember, aki a maga javát keresi, a közjó érdekét is szolgálja” — Ez a hit teljesen alaptalannak bizonyult. Ugyanazok az erők, amelyek az anyagi előrehaladást eredményezték, hívták létre az egyenlőtlenséget, állandó bizonytalanságot; a modern társadalom minden tagját az úgynevezett független gazdasági „törvények” uralmának vetették alá. Az iparosítás és a technikai fejlődés rendszerint megcsúfolta saját céljait. A keresztyénekre különös felelősség hárul azért, hogy tegyenek meg mindent a fennálló gazdasági és politikai rendszer átalakításáért vagy éppenséggel újjáépítéséért...”

Figyelemre méltó, hogy a korai évek ökumenizmusában a társadalomtudomány számára a tudományon alapuló technika mindig szoros összefüggésben állott a gazdasági és politikai rendszerek törekvéseivel és eredményeivel. Az Egyházak Világtanácsa I. Nagygyűlése 1948-ban így összegezte ezt, amikor elemzésében az irányítás nélküli tudományos kutatás hatását vizsgálta a társadalmi rendezetlenségek vonatkozásában. Szó esett a „felelősségteljes társadalom” szükségességéről is, amit az alábbiak szerint határozott meg:

„Egy felelősségteljes társadalom ott van, ahol a szabadság azoknak az embereknek a szabadsága, akik felelősséget hordoznak a köz rendje és a társadalom igazságossága iránt, s akiknek politikai vagy gazdasági hatalmuk van, hatalmuk gyakorlásáért Istennek és a rájuk bízott népnek tartoznak felelősséggel.”

Az elkövetkező években az ökumenikus mozgalom egyre nagyobb figyelmet szentelt a tudomány és a technika jelentőségének a társadalom hatalmi struktúráinak alakításában. Az 1966-os „Egyház és társadalom” Világkonferencia ugyancsak jelentős mértékben foglalkozott a modern technika szerepével:

„A technikára épülő társadalom állandó és következetes változáson alapszik, s e változás a társadalom minden tagját érinti. E folyamat a hatalom olyan mértékű koncentrációjához vezethet el, mely magában rejtje a hatalommal való visszaélés veszélyét is. Ugyanakkor a technikai változások igen komplex volta egymástól való függést és együttműködést követel meg. Ha a technikai haladás emberi igényeket elégít ki, a haladás mértékét csakis az ember igényei és szükségsei szabhatják meg. Ideális esetben a tudományon alapuló technika része lehet az ember történeti igazságkeresésének és ebben a keresésben nyeri el igazi jelentőségét. Igen nagy szerepe van azonban a politikai megfontolásnak is, amikor a technikai fejlődés mértékét és célját kell megállapítani. A döntés jogát korunkban már nemcsak választott tisztviselők gyakorolják, hanem egy szűkebb technokrata réteg, jóllehet ezt ők is vonakodnak bevallani. A technika igazságos és emberséges használata feltételezi azt is, hogy a döntés folyamatában lehetőség szerint mindenki részt vállalhasson, képességének megfelelően.”

Két évvel később az Egyházak Világtanácsának uppsalai nagygyűlése bátor hangú felhívással fordult a világhoz, a fejlődés felgyorsítását abban látták, hogy a gazdag, fejlett országok bocsássák az elmaradott országok rendelkezésére a modern technológiát. Hamarosan felfedezték, hogy ez az út járhatatlan a társadalmon belüli és nemzetek közötti egyenlőtlenségek miatt. Az 1974-es konferencia „Tudomány és technika az emberi fejlődésért” felismerte ezt a problémát, s felvetette olyan szociális „ővőrendszabályok” megalkotását, melyek biztosítják, hogy a tudomány és a technika minden szinten a társadalmi igazságosság szolgálatában álljanak. A Nairobi-i nagygyűlés egyik szekciója — „Emberi fejlődés: a hatalom ellentmondásai, a technika és az élet minősége” — hangsúlyozottan figyelmeztet:

„Igen sok tudós azon a meggyőződésen van, hogy a világ katasztrófák felé vezető úton halad, ezek: tömeges éhezés, a természeti kincsek és erőforrások teljes felélése, globális környezetszennyezés. Az emberiségre felelősség hárul, hogy világszerte ún. 'fenntartható' társadalmat hozzon létre, ahol a tudomány és technika az emberek alapvető testi és lelki igényeinek kielégítését szolgálja, s olyan környezetet teremt, amely emberhez illő életlehetőségeket kínál. Ez a mostani civilizáció gyökeres átforgatását is jelenti, új

technikai eljárásokat, új gazdasági és politikai rendszerek létrejöttét."

A fent vázolt gondolati fejlődés összefüggésében érthetővé válik mostani konferenciánk a „Hit, tudomány és jövő” címmel, mely szervesen kapcsolódik ahhoz a tételhez, amit az „Igazságos, közösségi és fenntartható társadalom felé” című program kifejez. Ha ma is érvényesen meg akarjuk fogalmazni a teremtésről és az emberről szóló tanítást, ezt csak Istennek a történelemben adott kijelentésének, a teremtés és az emberiség törekvéseinek, és aktualitásának kontextusában tehetjük.

Hogyan lássunk tehát munkához ezen a konferencián? Nem lehet kétséges az, hogy a tudomány és a technika igen mélyrehatóan segítette minket ráébredzeni arra, hogy meg kell alkotni „azt a világméretű, fenntartható társadalmat, ahol a tudomány és a technika a társadalom alapvető anyagi és lelki szükségleteit van hivatva kielégíteni”. Különösen hálásak vagyunk azoknak, akik segítettek kialakítani a „fenntartható társadalom” koncepcióját az elmúlt tíz év során az Egyházak Világtanácsa „Egyház és társadalom” programja keretében. Csak az a társadalom lehet igazságos ami fenntartható, ahol az emberek megoszthatják egymással a föld javait, ahol szabadságban és közösségekben élhetnek. Sok anyagot kaptunk ehhez a témához, hogy a szekciós csoportokban is tárgyaljuk. A kérdés: Betöltheti-e a tudomány és a technika azt a szerepet, amelyet a maga számára igényelt? Olyan kérdés ez, mely világszerte foglalkoztatja az embereket. Fontos az is, hogy szembenézzünk a tudomány és a technika árnyoldalaival is.

A „Római Klub” egyik állásfoglalása — a nemzetközi rend módosításának témájával foglalkozván, a neves holland közgazdász, Jan Tinbergen irányításával, leszögezi:

„Az iparosodott országok és a Harmadik Világ országai közötti különbség a legszembetűnőbb éppen a tudományos kutatás és a technikai fejlődés területén. Az emberiség tudósainak és technológusainak 90%-a napjainkban él és dolgozik. Ezek közül teljes 90% tevékenykedik a fejlett ipari országokban. Kutatásaik 90%-a a fejlett ipari országokat segíti és ezeknek a szolgálatában áll.

Az 1975-ös „Dag Hammarskjöld Szeminárium” jelentésében — témája a „Fejlődés és nemzetközi együttműködés” — ez áll:

„A ma technikája képes megváltoztatni a fejlődés természetét és irányát is. Az gyakorol ellenőrzést a fejlődés menetére, aki kezében tartja a technikát; ezért ez már politikai kérdés is. A tudományra és a technikára vonatkozó politikai és gyakorlati kérdések fölött társadalmi ellenőrzés kívánatos, s a tudomány és a hozzá kapcsolatos technika egy másféle fejlődés szolgálatába kell, hogy álljon.”

Ennek a másfajta fejlődésnek a középpontjában az emberek úgy szerepelnek, mint akik egyszerre cselekvők és haszonélvezők, amint azt az 1978-as „Dag Hammarskjöld Szeminárium” egy másik dokumentuma kifejezi:

„— e fejlődés mindenfajta emberi szükség, politikai és anyagi természetű probléma orvoslására kell irányuljon.

— minden nemzet saját maga határozza meg jövőjét, fejlődésének stratégiáját, saját kultúrája és értékeinek figyelembevételével.

— a fejlődés önálló helyi, nemzeti és közösségi szinten;

— a környezetvédelem szempontjából megbízható, a bioszféra forrásait racionálisan és egyenlően használ-

ja fel, figyelembe véve az előbb említett „fenntarthatóság” elveit.

— e fejlődés a struktúrák átalakulására alapozott, a gazdasági, társadalmi és politikai viszonyok átforgalmazása lehetővé teszi az emberek számára saját életük irányítását, mivel rendelkezésükre állanak az élethez nélkülözhetetlen természeti források.”

Köztudott az is, hogy a tudomány és technika embereinek több mint a felét a katonai természetű kutatások kötik le. A fegyvergyártás a pótolhatatlan nyersanyagokat pazarolja, s olyan területekről vonja el, ahol egyébként tényleges szükségeket elégítené ki. A hadászati kutatások és fejlesztések titokban folynak, s a tényleges költségeket is titokban tartják.

E tényleg egyenesen következik a kérdés: ki határozza meg a tudományos kutatás és fejlesztés irányát? Ki dönti el az elért eredmények felhasználásának módját? Általában az a benyomás alakul ki bennünk, hogy csak a kormányok és a nagyvállalatok rendelkeznek a tudományos és a technikai kutatáshoz és fejlesztéshez szükséges anyagi eszközökkel. Menyire szabadok hát a tudomány és a technika élenjárói? Hagyományosan olyan kép alakult ki a tudósról, hogy ők csak szabadságban dolgozhatnak, munkájuk eredménye pedig a köz. Egyedüli mozgatójuk az igazság utáni vágyakozás a görög *alétheia* értelmében, ami nem rejtett és nem körülhatárolt, hanem mindenki számára látható. Vagy ha a héber *'emeth* szót használjuk, amely magát az igazságot jelenti. Érdekes megjegyezni, hogy az igazságot kifejező héber szó a *sedeq* azt a képességet jelenti, amikor valaki természetéből fakadóan cselekszik, ereje és szilárdsága, erős jelleme van. Társadalmi értelemben egymás személyének kölcsönös elismerését, egymás tisztességének és becsületének tiszteletbentartását, amely lehetőséget ad arra, hogy mindenki teljes élettel vegyen részt a szövetség közösségében. A hűség és igazság egymáshoz szorosan kapcsolódik, amint a zsoltáríró is éneklé: „Szeretet és hűség találkoznak, igazság és béke csókogatják egymást. Hűség sarjad a földből, és igazság tekint le a mennyből.” Az ÚR is megad minden jót, földünk is meghozza termését. Az imént is érintett „fenntarthatóság” a hűség és igazság függvénye.

Arra szeretnék csupán rámutatni, hogy egy igazságos és fenntartható társadalom csak egy olyan társadalomban lehetséges, amely közösségi is egyben. A tudomány és a technika mai állása szerint a mai társadalmakról ez nem mondható el, mert részrehajlást tapasztalhatunk azok javára, akik a gazdasági és politikai hatalom letéteményesei. Nagyon kevés jel mutat arra, hogy a mai társadalmak erőviszonyai azok javára rendeződnek, akik elnyomottak, kisebbségi helyzetűek, egyáltalán: a népet szolgálják. Lehetséges, hogy a tudomány és a technika felelősei azt állítják, hogy a tudomány és a technika az egyetemlegesség és a tárgyilagosság igényével lép fel. Ez nem felel meg a valóságnak. A társadalmi felelősségtől áthatott újabb kori ökümenizmus egész irányvonala az, hogy a döntéshozatalban való részvétel az igazságosságra való törekvés elengedhetetlen tényezője, s az élet teljességéhez hozzátartozik.

Az Egyházak Világtanácsa Központi Bizottsága idei egyik dokumentuma így határozza meg a „részvétel” fogalmát: „A részvétel minden egyénnek jelenti azt az elidegeníthetetlen jogát, hogy véleményét, tanácsát kikérjék és meghallgassák, függetlenül attól, hogy mi a társadalomban elfoglalt politikai, gazdasági vagy társadalmi helyzete. Mindenki részt vehet a tervezésben és megvalósításban, a részvétel azt is jelenti, hogy mindenkinek joga van kezdeményezni vagy megvál-

toztatni politikai döntéseket." Mit jelentenek ezek az elvek a tudomány és a technika kérdésében? Néhány példával igyekszem megvilágítani:

14 évvel ezelőtt itt tartotta ülését a Keresztyén Diákok Világszövetségének Végrehajtó Bizottsága. Azt próbáltuk megérteni, hogyan működik ez a világhírű intézmény. A társadalomtudományok egyik ismert professzora tartott nekünk előadást, beszámolva egy olyan kutatási irányról, amire a kormányzat kérte fel őket. Feladatuk az volt, hogy a polgárjogi mozgalmak éveiben nagy szerepet játszott településekről szociológiai tanulmányt készítsenek. A kutatás színhelyéül a kaliforniai Watts County-t választották. Pontosan előre jelezték, hogy az általános elégedetlenség miatt — amit részleteiben is feltártak — a nyár folyamán lázadás várható. Jelentésüket a kormányzat rendelkezésére bocsátották. Semmi nem történt az ügyben. Lázadások törtek ki, ahogy a jelentés megjósolta. Látjuk azt, hogy nemes szándékotól vezérelve egy professzor és munkatársi gárdája tudományuk eszközeivel megpróbál feltárni egy igazságtalan situációt, javaslatokat tesznek, hogy a tragédiákat jelentő felkelést megelőzzék. Mindennek ellenére munkájukat éppen azok vették semmibe, akik a kutatásra megbízást adtak. Nem lehetett volna megpróbálni azt, hogy a jelentést ismerlessék a fehér és színes bőrű közvélemény előtt, s így talán valamit lehetett volna tenni? Maga a professzor meg volt győződve, hogy ilyen módon lehetett volna remény a zavargások megakadályozására.

Nagyon sokat beszélünk a fegyverkezési verseny felgyorsulásáról, a fegyvergyártás fokozásáról. Ez kiváltóképpen is olyan terület, ahol a tudomány és technika jeles egyéniségei tevékenykednek. Tudják jól, milyen munkát végeznek, tudják hogy pazarolják az igen korlátozott nyersanyagkészletet. Tisztában vannak azzal, hogy a hadi célokat szolgáló ipart a társadalmi igény szolgálatába kell állítani. A fegyvergyártást bizonyos titkolózás övezi, a közvélemény tudatlanságban van a fegyverkezési verseny igazi szándékát és költségeit illetően. A kutatóintézetek és az ENSZ rendkívüli ülése az elmúlt esztendőben igen jól demonstrálta: ha egy nemzet közvéleményét jobban tájékoztatnák e tekintetben, ha hallathatná szavát ilyen országos jelentőségű kérdésekben, bizony meg lehetne állítani a fegyverkezési versenyt és elérhető lenne a teljes leszerelés. Hiszen a fegyverkezési kérdésekben és a leszerelés kérdésében is emberi lények döntenek. Mi a tudomány szerepe e situáció megvilágításában? Segít-e a technika és a tudomány abban, hogy elűzze a reménytelenség és a tanácstalanság érzését ebben a tekintetben?

Ezen a konferencián bizonyosan nagy teret kap a diszkussziók során a nukleáris energiakérdése. Köztudott, hogy a tudósok és technológusok eltérő nézeteiket vallanak a nukleáris erőművek biztonsága kérdésében. Az is bizonyosnak tűnik, hogy a biztonságos üzemelés megoldható feladat. Az embereket mégis tudatlanságban tartották afelől, hogy egy nukleáris reaktor milyen kockázatokat jelent a környezet számára, nincs lehetőség arra, hogy a felmerült kérdéseket megvitassák, és felelős döntéseket hozzanak. Az EVT Egyház és társadalom albizottsága kiváló munkát végzett, amikor ennek kapcsán széles körű vitafórumot hívott össze eminens tudósokból, s vitáik során a közvélemény megismerkedhetett a döntés lehetőségeiről.

Az Egyházak Világtanácsa immár 15 esztendeje támogatja az ún. „Városi és ipari misszió” elnevezésű programot, melynek szerte a világon több mint 2500 egyesülete van. E csoportok munkásokból vagy un-

kanélküliekből állnak, s mozgalmi módon igyekeznek demonstrálni a munkához, a megfelelő keresethez való jogukat, hangsúlyozni egy olyan technika és technológia iránti igényüket, ami az emberek valóságos szükségleteinek kielégítését eredményezi. Ezek a csoportok csak nagyon nehezen vagy egyáltalán nem voltak képesek érdemi párbeszédet folytatni a város- és ipartervezés felelős képviselőivel. A dialógus hiánya szükségképpen haragot, meg nem értést eredményez mindkét oldalon; így az emberek a tudományt és a technikát úgy tekinthetik, mint amelyek az igazságtalanság és az elnyomás oldalán állnak.

Az orvostudomány általában az igen bonyolult és költséges eljárások és kutatások felé vett irányt. A jelenlegi becslések szerint azonban a világ lakosságának csak mintegy 70%-a veszi hasznát ezeknek a kórházaknak, ahol a legmodernebb gépek, műszerek és eljárások használatosak. Az Egyházak Világtanácsának Keresztyén Orvosi Bizottsága kísérleteket folytatott a közösségi betegellátás területén. E kísérletnek egy adott közösség minden tagja részese volt, amennyire képzettségük lehetővé tette. Az orvostudomány segítségével tökéletesítették és felhasználták a helyi gyógyszereket és gyógy módokat, s a beteget mint egy gyógyító közösség tagjait tekintik. Ezt példaként kívántam megemlíteni arra, hogy a közösség és az orvosok együttműködése következtében milyen nagymértékben átalakulhat a gyógyulás és a gyógyítás helyzete, különösen akkor, amikor a közösség tagjai maguk is tevékeny részesei ennek a folyamatnak.

Az előbbiek során említett példákkal arra szerettem volna rámutatni, hogy milyen nagy szükség van a döntéshozatalban való részvételre, ha el kívánunk indulni a fenntartható és igazabb társadalom felé vezető úton. A tudomány és a technika önmagukban nem semlegesek, mert ezek a hatalom eszközei, tehát politikai tényezők. Hogyan érhetjük el tehát azt, hogy a tudomány és technika ne a fennálló társadalmi igazságtalanságokat konzerválja, hanem új lehetőségeket tárjon fel, új utakat nyisson egy igazabb társadalom felé vezető úton? Ennek a konferenciának meggyőződésem szerint ez a legfontosabb kérdése, hiszen mind a hit, mind a jövő kulcsfontosságú jelentőségűek számunkra.

A hit elsősorban bűnbánatra való hívást, megtérést jelent, gondolkodásunk, életszemléletünk és életmódunk megváltozásával jár együtt, mind Istenhez, mind embertársainkhoz való viszonyulásunkban. A Krisztus halálában való részesedést jelent, öns létünk keresztrefeszítését, a Krisztusban való feltámadást, annak a megerősítését, hogy a lehetetlen immár lehetséges, hogy az élet győzött a halál felett.

A keresztrefeszített és feltámadott Jézus Krisztusban való hit szakítást jelent létünk statikus értelmezésével, döntés és elkötelezés az Isten jövőjében való élet mellett. Hinni azt jelenti, hogy a szeretet által való reménységben cselekszünk. Ilyen hit, remény és szeretet ad erőt az igazságos, közösségi és fenntartható társadalomért folytatott küzdelemhez. Mint keresztények, tudósok, elhívásunkat erre kaptuk. Hadd idézzem befejezésül az 1971-es konzultációnk néhány mondatát: „A Teremtőbe, a megfeszített és feltámadott Jézus Krisztusba és a Szentlélek máig folytatott munkájába vetett keresztyén hitünk legyen erőforrásunk a jövőre vonatkozó terveink, látásaink és felelősségünk megvalósításában.”

Philipp Potter
Fordította: Bazsó Béla

A közel-keleti helyzet keresztyén szemmel*

A közel-keleti helyzet napról napra mérhetetlen szenvedéseket okoz. S itt nem csupán Dél-Libanon esetét kell megemlítenünk. Az emberi jogok megsértésének számtalan más esetével is találkozunk.

Amikor a Közel-Kelet problémájával foglalkozunk, és megpróbáljuk megérteni a háború és béke dinamikáját, mint keresztyén mozgalom politikai és teológiai szempontból egyaránt világosan kell lássuk Közel-Kelet néhány jellemző vonását, hogy a gyökeréig hatolhassunk azoknak a konfliktusoknak, amelyekkel ma szemben állunk. Ne csupán azokat az igen fontos tüneteket vizsgáljuk, mint amilyenek az izraeli—palesztin meg az izraeli—arab konfliktus, ezek ui. csupán polarizálják a Közel-Keleten meglévő egyéb feszültségeket. Természetesen ez a két konfliktus a legfontosabb, mivel ezek megoldásában van a nemzetközi béke kulcsa. De nem elég, a problémával csak a napi eseményeket érintve foglalkozni. Mélyebbre kell hatolni és messzebbre visszamenni, hogy megfelelőképpen lássuk a dolgok hátterét. Most nem foglalkozhatom a probléma valamennyi aspektusával, csupán néhány illusztrációval szeretném érthetővé tenni, mit értek azon, hogy a konfliktusok megértéséhez mélyebbre kell hatolnunk.

Az *első* az a tény, hogy a Közel-Kelet olyan terület, amelyen a nagy természeti kincsek ellenére is óriási a szegénység. Ez azért van, mivel az olajból származó pénzt a jelenlegi helyzetben fegyverekre költik és mivel a vagyont nem igazságosan osztják el. Ez az oka annak, hogy a Közel-Kelet nagy gazdagsága ellenére is a világ egyik igen elmaradott területe.

A *második* tényező az, hogy a Közel-Kelet olaja és földrajzi helyzete miatt a nemzetközi konfliktus világ-méretű szintre lett, tehát rendkívül fontos az enyhülés szempontjából. Az érintett feleket nem is annyira a nemzeti biztonság kérdése aggasztja, mind-egyiket inkább a gazdasági és stratégiai szempontok vezérlik. Ez azt jelenti, hogy a Közel-Kelet népeinek — és természetesen egyházainak is — a sorsa nem kizárólag saját kezükben van, hanem bizonyos nemzetközi érdekektől és a nemzetközi politikától függ. Ha a cipriótákat, a libanoniakat, a zsidókat, a palesztinokat és az arabokat békén hagyták volna fejlődésük egy bizonyos pontján, azok megtalálhatták volna a megoldást a maguk problémáira. De nem így történt.

Harmadszor, Közel-Kelet különféle etnikai, kulturális és vallási csoportok — arabok, görögök, kurdok, zsidók, türkmének, örmények stb. — mozaikja. A nemzetiségek sokasága egyaránt magában rejtja a térség népei pusztulásának csíráit a közöttük támadt feszültségek következtében, valamint konstruktív fejlődésük csíráit is kölcsönös meggazdagodásuk által. De, sajnos, a népek között normális történelmi fejlődésük során támadó konstruktív feszültségek a külső hatalmak beavatkozása miatt pusztító feszültségekké váltak. Később majd még visszatérek Libanon példájára. A

Közel-Kelet népei történelmük során többször is törekedtek önmaguk megismerésére és kifejezésére. Ilyen kísérlet volt pl. az arab nacionalizmus, vagy más nacionalizmusok eszméje, ilyen volt a szocializmus és sok más irányzat. A legutóbbi két évszázad folyamán ez a törekvés, hogy önmagukra rátaláljanak, hagyományosan azon alapult, ami közös és egyetemes mindezekben a népekben és népcsoportokban: a közös és egyetemes vonásokat hangsúlyozták, miközben elütő sajátosságait csökkenteni próbálták.

Negyedszer, az utóbbi időben fontos vallási fejlemények is bekövetkeztek a Közel-Keleten, amelyek szintén segítenek megérteni az előző pontban foglaltakat, e népek törekvését, hogy önmagukat megtalálják. Sokunk előtt világos, hogy mi történt Közel-Keleten az oszmán birodalom bukása óta. Hadd említsek csak két dolgot. Először *Atatürk* törekedett az iszlám modernizálására, a vallás szekularizálásával a nacionalizmus is feltűnt annak minden változatával az egész területen. S a keresztyének, zsidók és mohamedánok is a nacionalizmus és a szocializmus alapján vettek részt a szekuláris társadalom kialakulása felé történt változásban. Egy ponton azonban, a történelmi fejlődés egy szakaszán, a zsidók a cionista mozgalom és a zsidó nemzeti haza megteremtésének hatására visszahúzódtak. Nem vettek részt a Közel-Kelet történelmét formáló szekularista mozgalomban, hanem saját állami létük mellett döntöttek. Néhány éve van már iszlám-mozgalom is, amely úgy véli, hogy a mohamedanizmus évszázadokon át olyan többség volt, amelyet a Nyugat nyomott el. Ez az elnyomó Nyugat nem minden, de sok mohamedán szemében a keresztyén hittel, a nyugati keresztyéniséggel azonos. Ezért most már a mohamedánok sem akarnak részt venni ebben a szekularista mozgalomban és egyes helyeken a *Seriánra* és a *Koránra* alapított mohamedán társadalmat akarnak kiépíteni. Nem valamennyi arab országra, sőt nem is minden közel-keleti országra érvényes ez, de vannak ilyen törekvések. Ezért említek a zsidók a nacionalista Palesztinát. Ha ugyanis sikerül a palesztinoknak megteremteni azt a hagyományosan szekularista palesztin államot, amelyben zsidók és arabok, keresztyének és mohamedánok együtt élnek, akkor a zsidók — mint mondják — megint olyan asszimiláló nyomásnak lesznek kitéve, mint amilyenek Nyugat-Európában voltak a nyugat-európai nacionalizmus részéről. Lényegében a zsidók számára ezért elfogadhatatlan a demokratikus és szekuláris Palesztina. A palesztin identitás meghatározása lehetetlen. De csaknem ugyanilyen nehéz a palesztin lényeg megállapítása is az országban, mivel ha akár a zsidók, akár a palesztinai arabok tekintik magukat Palesztina

* A KBK Munkabizottságának 1979. októberében Szófiában tartott ülésén elhangzott előadás. Dr. Gabriel Habib palesztin ortodox, keresztyén, világi, jelenleg a Közel-keleti Egyházak Tanácsának főtitkára.

igazi lakosainak, akkor a másik fél versenytársként lép fel és az ország megoszlik. A mohamedánok továbbá azért utasítják el a szekuláris társadalmat, mert az iszlám azt nyugati terméknek minősíti. Az iszlám nem élte át sem a francia, sem a marxista forradalmat. Így tehát a Közel-Keleten ma az oszmán birodalom bukásával megindult történelmi folyamat visszafordítására irányuló kísérletet látunk. Pedig ez a folyamat a vallási társadalmat és annak harcos rendszerét valamennyi nacionalista mozgalom révén egyetemes szekuláris társadalommá készült változtatni. Ez a történelmi fejlődés és kísérlet ma megfordult, *Khomeini* ajatollah pl. ki is jelenti, hogy neki vissza kell fordítania az Atatürk által megindított folyamatot. Ezek teokráciára irányuló törekvések. Ez tehát a *Konstantinus* utáni korszak keresztyén gondolkodásával szembeni nagy kihívás, mivel ebben az időszakban a keresztyének elfogadták a vallás és az állam különválasztását és a történelemnek valamilyen szekuláris állam felé haladó egyetemességre irányuló mozgását. Mi a szekuláris társadalom? E fogalom értelmezésében, mint keleti keresztyén, talán nem értek egyet egyes nyugati keresztyénnel, de ma nem ez a témánk.

Ez vezet el előadásom második részéhez, amelyben bizonyos teológiai kérdéseket kísérlek meg felvetni, olyan problémákat, amelyek a közel-keleti háttérről adott négy illusztrációból következnek.

Sajnos, nem vagyok lelkész, s egyelőre csak várom Isten kegyelmi ajándékát, amely az ordinációra hív el. Világi ember vagyok, s ezért félelemmel és rettegéssel érintem ezeket a teológiai kérdéseket. Természetesen csupán a felületen maradok, teológiai elemzésre nem vállalkozom, pusztán néhány pontot említek meg további megfontolás és megvitatás végett.

Az első az, hogy Közel-Keleten ma az Isten és ember viszonyának egész kérdése átértékelődik. Antropológiai válságban vagyunk. Nyugaton az ember a humanista mozgalommal elszakadt Istentől, először közönyössé vált iránta, majd üressé, végül pedig teljesen Isten nélkülivé. A TV-ben egyszer egy zsidó előadó azt mondta, hogy a zsidó „lehet Isten mellett, vagy Isten ellen, de nem lehet Isten nélkül”. Még a szekularista zsidó is — legalábbis hallottam némelyek nyilatkozatát, bár általánosítani nem akarok —, az a zsidó is, aki nem hisz Istenben, hisz a zsidó nép történelmi különlegességében, amely egy bizonyos földdel kapcsolatos, a szerint határozható meg, s ez a föld önmagában Isten megígért földje. Az iszlám nem választja el Istent az embertől, s éppen azzal vádolja a keresztyénséget, hogy az elfogadta ezt a különválasztást. Nos, egyes nyugati keresztyének a teozisznak nevezett teológia segítségével megkísérelték helyreállítani az egyensúlyt Isten és ember között a Jézus Krisztusban, az emberré lett Istenben, s így a Jézus Krisztusban hívő ember az önmagában a két — isteni és emberi — természetet egyesítő Jézus Krisztus képére és hasonlatosságára változik át.

A második pont a hatalom fogalma. A keresztyénség tapasztalatai megtanítottak arra, hogy az egyháznak nem szabad politikai hatalomra törekednie, hiszen elfogadtuk a politikai és a vallási hatalom különválasztását. De a két másik testvérvallás nem választja el egymástól ezt a két hatalmat, hanem azt hangsúlyozza, hogy a hatalom Isten kezében van, az ember csupán ennek az isteni hatalomnak a sáfára. A lelki birodalom tehát nem választható el a hétköznapi politikai azaz földi országtól, mert van egy szent könyvünk, amely előírja mindennapi életünket és meghatározza emberi kapcsolatainkat.

A harmadik kérdés a közösség fogalma. A nyugati kultúrában ismét hangsúlyt nyert a közösség fogalma az egyénnel szemben. Hogyan határozható meg a közösség? Közel-keleti emberek, a testvérvallások és néhány keresztyén hívő ajánlata szerint a közösséget a faji, a kulturális és a vallási háttér alapján kell meghatározni. S a közösség nem szükségképpen olyan egyének közössége, akik faji, kulturális és vallási eredetükön túl egyenlő lények, amint az emberi jogok nyilatkozata, a nemzetközi jog stb., stb. állítja. Ezért, miként Atatürköket, Pál apostolt is bírálják, mint aki elsőnek határozta meg a közösség fogalmát egyének közösségeként, tekintet nélkül faji, kulturális és vallási múltjukra. Ez a lista korántsem teljes, csupán illusztrációként szolgál.

Mindezek következménye az emberi jogok kérdése. A mi felfogásunk szerinti emberi jogokat az teszi kérdésessé, amit mi isteni jognak nevezünk. Ezért mondja *Begin* miniszterelnök azt — bár nem állítom, hogy ezzel az egész izraeli társadalom nevében beszél, de legalábbis egy irányzatot képvisel benne —, hogy senkinek sincs joga előírnia, hogy Judeában vagy Samáriában éljen-e. Egyesült Nemzetek — mi az? Nemzetközi jog — mi az? Emberi jogok — mi az? A jog isteni jog, mivel azt Ábrahám, Izsák és Jákób Istene adta meg. Tudom, hogy ezen a ponton is megkérdőjelezik *Begin* kijelentését még egyes izraeliek is. Mégis van olyan vélemény, hogy van egy isteni jog, amelynek érvényesülnie kell az emberi és társadalmi elképzelések felett és ellenére.

Nos, ilyen összefüggésben hol van a keresztyén közösség a Közel-Keleten? A keresztyén közösség ott olyan valóság, amelyet néha a nemzetközi keresztyén testületek sem ismernek. Pedig ismertté kell tenni. Csaknem 12 millió emberből áll, akik — miként népünk is — különféle nemzeti, kulturális és vallási múltra tekintenek vissza. S ezek úgy akarnak azonosulni Jézus Krisztussal, hogy közben nem hagyják figyelmen kívül ezt az örökséget, felismerve annak fontosságát, ugyanakkor azonban túl is lépnek rajta, hogy bizonyágtételükben bizonyos egységre jussanak el. S ezek a keresztyének osztoznak is népük minden problémájában és szenvedésében, amelyek e változatos múlt következményei.

Meg kell magyaráznunk, hogy a közel-keleti keresztyének miért döntöttek az ún. szekuláris mozgalmak mellett, amelyeket a nacionalizmus, a szocializmus és a kommunizmus is elősegített. A Közel-Kelet valamennyi politikai mozgalmában található aktívan munkálkodó keresztyének.

Milyen álláspontok között kell dönteniök a keresztyén bizonyágtételben? Némelyek azt mondják, hogy tartózkodnunk kell a politikálástól, mások viszont a harcos rendszerhez való visszatérést sürgetik, hiszen abban is lehet valami jó. Megint mások a nagy testvérvallásokra hivatkoznak és azt erősítgetik, hogy ha ezek teokráciát akarnak teremteni, nekünk is ugyanazt kell tennünk, hogy velük együtt életben maradjunk. Vannak végül olyanok is, akik továbbra is az egyenlőségen és az emberi jogokon alapuló univerzalista társadalomért vívott harcot sürgetik. Hogy hogyan, azt majd a jövő dönti el.

A Közel-Keleti Egyházak Tanácsáról csak azt mondhatom, hogy az még mindig a politikai hatalom birtoklásának visszautasítására hajlik abban a meggyőződésben, hogy a mi erőnk a Szentlélek ereje, s a Lélek velünk is elutasítja azt a hatalmat, amelyet a Sátán kínált fel Jézus Krisztusnak. S ez a mi eredetiségünk, mivel a mi erőnk a világ erőtleneinek az ereje. Ebben van a nyitott és egyetemes társadalomról szóló bizonyágtételünk eredetisége. Ezt próbáljuk elősegíte-

ni egymás között. Természetesen vannak, akik erre ezt mondják nekem: „Barátom, egyénileg talán helyes ez az álláspont, s esetleg a mártíriumhoz vezet. De ha az egész közösség nevében kívánod ezt, az öngyilkosságot jelenthet”. Mit válaszoljak erre? A kérdés eldöntését Önökre bízom.

S most térek rá előadásom utolsó részére. Mondtam már, hogy el akarom kerülni a közelmúltban felvetődött kérdések tárgyalását, s ez eddig sikerült is. De azt hiszem, elengedhetetlen, hogy a közel-keleti egyházak nevében legalább egy meggyőződésünknek hangot adjak. Nem elemzésre törekszem, csupán egy meggyőződést fejezek ki, hogy Önök, a béke keresztyén munkásai, megtudják, hogyan gondolkodnak közel-keleti testvéreik a béke feltételeiről. Remélem, előadásom első két része után látják már, mi a közös e terület mai konfliktusaiban, Palesztinában, Cipruson, Libanonban, esetleg még Iránban is, s talán holnap már máshol is.

Ami Palesztinát illeti, mindnyájan felismertük annak központi jelentőségét, hogy a palesztin nemzeti jogokat egy palesztin állam megteremtésével kell biztosítani. Másodsor, hogy a PFSz-nak is részt kell vennie a béketárgyalásokban. Harmadsor, hogy egymás kölcsönös elismerésében nem a tárgyalások feltételét, hanem azok eredményét kell látnunk. Voltak olyan békekísérletek, mint a Camp David-i megállapodás is, amelyek csak részlegesek és mindaddig nem eredményezhetik a békét, amíg el nem ismerik a palesztin nemzeti jogok és a PFSz részvétele központi fontosságát. Ha tehát azt kérdezik tőlem, hogy jelenleg inkább a béke, vagy inkább a háború felé tartunk-e ezen a területen, sajnós azt kell válaszolnom, hogy egyelőre inkább a háború, mint a béke felé haladunk.

Ciprust illetően arra a meggyőződésre jutottunk, hogy ott nem lesz béke addig, amíg a török csapatok ki nem vonulnak az országból és a görög menekültek vissza nem térhetnek otthonaikba.

Libanon az a terület, ahol kísérlet történt a palesztin mozgalomnak, ha nem is fizikai, de politikai és katonai felszámolására. S akik ebben érdekeltek, azok nyilván nem törődtek azzal, hogy közben maga Libanon is elpusztul. Libanon ugyanis nemcsak fizikailag, hanem ideológiailag is otthont adott a palesztinoknak, mivel Libanon szolgált a jövő Palesztina mintájául, ahol minden vallás és ideológia békésen élhet együtt. S egyre folynak a kísérletek Libanon és Palesztina eme házasságának tönkretételére, valamint annak az egyedülálló libanoni próbálkozásnak a tönkretételére is, hogy mohamedánok és keresztyének, sőt esetleg más vallások is együttélhessenek. Talán valamennyiünk nevében és mindnyájunk helyett. Ha ugyanis a világ egyetlen országában sem lehetséges az ilyen együttélés a különböző közösségek között, akkor hol tapasztalhatjuk meg azt, amit a keresztyének

és mohamedánok közötti párbeszédnek nevezünk? S ez a párbeszéd nem elvont vita, hanem egzisztenciális együttélés. Libanont illetően tehát úgy gondoljuk, hogy továbbra is hangsúlyoznunk kell a nép egységét, az ország függetlenségét és szuverenitását, valamint a vallások közötti együttélés eme megtapasztalásának szükségességét.

A közel-keleti helyzet napról napra emberi szenvedéseket okoz. S itt nem csupán Dél-Libanont lehet megemlíteni, sok más ilyen van. Az emberi jogok és az igazságosság megsértésével naponta ölnek embereket az utcán. Keresztyének és nem keresztyének eme szenvedései szólítják fel a közel-keleti egyházakat, hogy bizonyosságot tegyenek a feltámadott Krisztusról, aki reményt és békességet nyújthat minden népnek és nemzetnek. Az evangélium azt mondja nekünk, hogy ez az igazság hirdetésével végezhető el, nekünk tehát ezt az igazságot kell hirdetnünk. Az igazságosság és a valódi szeretet parancsának betöltésével, amely dacol az egyének és csoportok közötti elválasztó falakkal, és ledönti azokat. Ezért reménykedünk abban, hogy a három egyistenhívő vallás, melyeknek a Közel-Kelet a szülőhazája, ahelyett, hogy háborúba sodorna bennünket, az Önök segítségével is olyan konstruktív magatartást eredményez, amely óriási hozzájárulás lehet a békéhez és egymás megértéséhez. A terület jövő társadalmi forognak kockán. Ezeket pedig a jelenlegi feszültségek és események határozzák meg és formálják. Miközben szellemi és fizikai életben maradásukat szeretnénk szolgálni, nemcsak magunknak, hanem Önöknek is azt a kérdést tesszük fel, vajon a közel-keleti egyházak részt vehetnek-e igazán abban a törekvésben, amely nagyobb tiszteletet kíván ébreszteni ezekben a társadalmakban az emberi jogok iránt és a békében életképessé akarja tenni őket? Gyakorlatilag hogy lenne ez elvégezhető? Olyan kérdés ez, amelyet szolidaritásban teszek fel mindnyájunknak. Milyen döntési lehetőségek állnak az egyházak előtt életükre és missziójukra nézve? Milyen alternatívát javasolhatnak a közel-keleti béke számára? Mindezeket a kérdéseket azért teszem fel, hogy Önöket e térségbe teendő látogatásra serkentsem. S talán itt az alkalom, hogy a Közel-Keleti Egyházak Tanácsa nevében meghívjam a KBK-t, küldjön egy delegációt a térség különböző országainak meglátogatására, s az, visszatérve beszámoljon a körünkben szerzett tapasztalatokról. Abban a reményben mondom el mindezeket, hogy a béke városában, Jeruzsálemben, amelyre keresztyének, zsidók és mohamedánok egyaránt tisztelettel tekintünk, az egyenlőség, egymás kölcsönös tisztelete és az emberi méltóság alapján igazi békét teremthetünk.

*Dr. Gabriel Habib
Fordította: Fűkö Dezső*

A Keresztyén Békekonferencia küldöttsége Kelet-Afrikában

1979. november 26. — december 17. között magasszintű KBK-delegáció tisztelgő látogatást tett Kelet-Afrikában. A delegáció tagjai voltak: Dr. Tóth Károly, püspök (Magyarország), a KBK elnöke; *Filaret*, kijevi metropolita (SZU), a KBK Folytatólagos Bizottságának elnöke; *Stanford Shauri*, a Tanzániai Keresztyén Tanács főtitkára, az Afrikai KBK titkára; *Christie Rosa* lelkész (Sri Lanka), a KBK főtitkárhelyettese; és *Kenyon E. Wright*, a Coventry-i Székesegyház lelkésze (Nagy-Britannia), a KBK Folytatólagos Bizottságának tagja.

A küldöttséget fogadták a négy meglátogatott állam államfői. Tanzániában hosszas megbeszélést folytattak *Julius Nyerere* elnökkel, amelynek során az elnök hangsúlyozta, hogy bízik a béke megvalósulásában és azt a kívánságát fejezte ki, hogy ismerjék el a Zimbabwe-i Hazafias Front törvényes követeléseit.

Etiópiában *Mengistu Hailé-Mariam* elnök részesítette meleg fogadtatásban a KBK-küldöttséget, és rámutatott, hogy a szocialista kormányok pozitív magatartást tanúsítottak az egyházzal szemben, amikor az magáévá tette a nép harcát és az ország fejlődésének ügyét.

Kenyában *Daniel Arap Moi* elnök a Nairobi-i State House-ban fogadta a küldöttséget, és kifejezte reményét, hogy nagyobb megértés és béke jön létre a nemzetek között.

Végül a Malgazi Köztársaságban *Didier Ratsiraka* elnök köszöntötte a KBK-delegációt és kijelentette: maga is tanúsíthatja, hogy a szocializmus és a hit nem összeegyeztethetetlen.

A delegáció látogatásának mindenütt nagy jelentőséget tulajdonítottak, ezt bizonyította az is, hogy mind a négy ország Tv- és rádióadója, valamint a sajtó több alkalommal beszámolt a látogatásról, amelyet „történelmi jelentőségűnek” minősítettek.

A delegáció látogatásának fő célja az volt, hogy találkozások jöjjenek létre Kelet-Afrika egyházaival és keresztyéneivel, ezáltal is erősödjön az ottani KBK munkája, és hogy jobban megismerjék az afrikai testvérek problémáit és küzdelmeit.

Tanzániában a Nemzeti Keresztyén Tanács szervezte a programot, amely biztosította, hogy a küldöttség fontos megbeszéléseket folytathasson valamennyi egyház vezetőivel. A küldöttség tagjai Dar es Salaam több templomában prédikáltak. Ezekben az alkalmon szívélyesen fogadták a küldötteket az egyházak női és ifjúsági szervezetei.

Özsentsége *Abuna Tekle Haimanot* pátriárka az Etiópiai Ortodox Egyház nevében fogadta a delegációt. Ugyancsak fogadta a küldötteket az Egyház Szent Szinódusa is. Addis Abeba több templomában és a Zwai-i oktatási központban a küldöttség tagjai színpompás istentiszteleteken és tömegtalálkozásokon kerültek kapcsolatba a társadalom minden rétegéhez tartozó keresztyénekkal. A delegáció résztvevői felmerhették, milyen nagy erőfeszítéseket tesznek az

egyházak és a kormány a megértés érdekében, és annak biztosítására, hogy az egyházak tevékenyen részt vállaljanak a nemzet fejlődésében.

Kenyában találkozókra került sor minden nagyobb egyház püspökeivel és vezetőivel, és a programot szervező Kenyai Nemzeti Keresztyén Tanács vezetőségével. Az Összafrikai Egyházi Konferencia (AACC) elnökével és vezetőivel tartott nagyszabású találkozóról közös közleményt adtak ki, amely szerint: „a két delegáció újra megerősítette, hogy mindketten kívánják az eddigi szívélyes kapcsolatok folytatását, és tovább erősítését. Az AACC kifejezte, hogy a kapcsolatokat szorosabbá kellene tenni a kommunikáció területén. E célból kívánatosnak tartja, a két szervezet vezetői közötti kapcsolat további ápolását”.

Végül részt vett a delegáció az Afrikai KBK Folytatólagos Bizottságának ülésein, amelyekre a Malgazi Köztársaságban került sor december 14–17. között. A madagaszkári egyházak meleg fogadtatásban részesítették a delegációt. Erről a fontos találkozóról külön kommuniké készült.

A küldöttség tervbe vette Mozambik (Maputo) meglátogatását is, ahol magas szintű fogadtatást készítettek számukra. Nagy csalódásukra azonban a repülőjáratok kiesése és a rendelkezésre álló idő korlátozott volta miatt ez a látogatás nem jöhetett létre. A delegáció mély sajnálkozását fejezte ki az elmaradt találkozás miatt a mozambiki kormánynak és egyházaknak. Mivel a KBK különleges fontosságot tulajdonít ennek a kapcsolatnak, a delegáció azt javasolta, hogy későbbi időpontban külön látogatást tegyenek Mozambikba.

A társadalmi rendszerek és az egyházi háttér különbözősége ellenére a küldöttség nagy megértést tanúsított a közös problémák iránt:

1. Mélyszéges aggodalom jutott kifejezésre a Dél-Afrikában tapasztalható elnyomás és az emberi méltóság megsértése miatt, amelyben egységes az afrikaiak véleménye. Nagyra értékelték a KBK következetes álláspontját, hogy egyértelműen támogatta Dél-Afrika, Zimbabwe és Namíbia felszabadítási mozgalmait.

2. Foglalkoztak a vallásnak a társadalomban betöltött szerepével és az egyház felelősségével a különböző társadalmi rendszerekben. Valamennyien egyetértettek abban, hogy az állam és egyház közös érdeke, s az egyháznak fontos szerepe van a békéért, igazságosságért és fejlődésért folytatott küzdelemben. A KBK integritásának és következetes állásfoglalásának egyik eredménye az, hogy tekintélye van, a szavát meghallgatják Afrika új forradalmi társadalmában is. A KBK hathatós támogatást nyújt ezekben az országokban, hogy megtalálják helyüket a kialakult új helyzetben.

3. Felvetődött a megbeszéléseken, hogy a keresztyén hitnek és teológiának az egész emberrel és az egész társadalommal kell foglalkoznia, nemcsak annak „lelki” részével. Ez a gondolat világosan kifejezésre ju-

tott Dar es Salaam-ban, ahol az egyház nőszervezetének képviselője a következőket mondta a delegációhoz intézett beszédében:

„Az egyház eddig csak a lelki békével foglalkozott. Azonban az egyháznak nem szabad úgy működnie, hogy csak az egyes ember személyes és belső ügyével foglalkozzék. Az ember nem választható el attól a társadalomtól, amelynek része. Ha az egyház és annak tagjai, szervezetei nem fejezik ki Isten szeretetét az ember iránt azzal, hogy tevékenyen közreműködnek és irányítják az emberiség mai méltatlan állapota miatti tiltakozást, akkor az egyházat is igazságtalansággal és üldözéssel fogják megvádolni. Holott ellenkezőleg: a békével, igazságossággal, felszabadítással és testvéri szeretettel kellene, hogy azonosítsanak bennünket.”

4. Ezeket a témákat részletesen megtárgyalták a madagaszkári Tananarivóban, az Afrikai KBK december 14—17. folyó ülésén, amelyről jelentés készült.

A delegáció újból tisztán hallhatta a Harmadik Világ és Afrika hangját — azt a hangot, amely egyre erősödik a KBK-n belül. Ez a hang arra emlékeztet bennünket, hogy mind a teológiánkban, mind gyakorlati tevékenységünkben központi kérdéssé kell tenni az igazságosságot, a gazdasági, politikai és társadalmi felszabadítást, és az igazi békét.

Az ezen célok melletti egyetemes elkötelezettség azt jelenti, hogy az Afrikai KBK szerepe fontos, és egyre nagyobb lesz az egész kontinensen.

„Ő a mi békénk, aki egyesített bennünket, és leöntötte a válaszfalakat ember és ember közt.”

„Krisztusban nincs sem Kelet, sem Nyugat, sem férfi, sem nő, sem szolga, sem szabad, sem fekete, sem fehér... mindnyájan egyek vagyunk Jézus Krisztusban.”

Örömmel tapasztaljuk, hogy ez így igaz.

A Keresztyén Békekonferencia küldöttségének és az Összafrikai Egyházak Konferenciájának közös közleménye

1979. december 5-én a Keresztyén Békekonferencia magas szintű küldöttsége látogatta meg az Összafrikai Egyházak Konferenciája központját Nairobiban (Kenya).

A küldöttség az alábbi tagokból állt: Dr. Tóth Károly (Magyarország), a Keresztyén Békekonferencia elnöke; Filaret kijevi metropolita (Szovjetunió), a Keresztyén Békekonferencia Állandó Bizottságának elnöke; Stanford Shauri, a Tanzániai Keresztyén Tanács és az Afrikai Keresztyén Békekonferencia főtitkára; Canon Kenyon Wright, a Nagy-Britannia-i Coventry város székesegyházának lelkésze és az Állandó Bizottság tagja; Christie Rosa (Sri Lanka), a Keresztyén Békekonferencia főtitkárhelyettese; John Ligoo (Kenya), a Keresztyén Békekonferencia Nemzetközi Titkárságának tagja.

Az Összafrikai Egyházak Konferenciájának a küldöttsége az alábbi tagokból állt: John Gatú (Kenya) lelkész, a Központi Bizottság elnöke; John Odwora (Uganda), főkönyvelő-helyettes; Kenneth Y. Best (Liberia), a Tájékoztatási Osztály igazgatója.

Gatú elnök szívélyesen üdvözölte a küldöttséget. Emlékeztetett az Összafrikai Egyházak Konferenciája központjában 1972-ben tett látogatásukra, s arra a meleg és szívélyes viszonyra, amely hosszú évek óta megvan a két szervezet között. Ezt a viszonyt felújította és megerősítette az Összafrikai Egyházak Konferenciája Küldöttségének 1978-ban a Keresztyén Békekonferencia központjában tett látogatása. Az a hatékony szerep, amit az Összafrikai Egyházak Konferenciájának néhány tisztségviselője — köztük dr. Richard Andriamanjato elnök, Esther Cooker asszony, alelnök és Canon Burgess Carr főtitkár — játszott az Afrikai Keresztyén Békekonferencia 1977. évi megalakulásával és a Keresztyén Békekonferencia munkájában való további komoly részvétellel kapcsolatban, bizonyosága a két szervezet közötti szoros viszonyt.

Gatú elnök tájékoztatta a Keresztyén Békekonferencia küldöttségét arról, hogy az Összafrikai Egyházak Konferenciájának főtémája — amelyet a lusakai gyűlés meghatározott — a felszabadítás, és pedig nemcsak szűk értelemben véve, hanem a maga lelki, társadalmi és politikai egységében. Az elnök hangsúlyozta, hogy az afrikai egyházak fokozott mértékben tö-

rekszenek önállóságra és egyéniségük kibontakoztatására. Annak ellenére, hogy egyesek megpróbálták hamis színben feltüntetni ezt az elgondolást.

A vita sikeresen kezdeményezte az afrikai és a tengerentúli egyházak közti viszony ismételt megvizsgálását. Az afrikai egyházaknak meg kell állniuk, és el kell gondolkodniuk azon, hogy milyen irányba akarnak menni — a pénzügyi, személyi és szellemi függőség irányába-e, vagy pedig a felszabadult egyház felé, amely gazdagíthatja az egyetemes keresztyénséget újszerű gondolkozásával, életstílusával, és felelősséggel hordozza-e a világ felé a maga evangéliumi miszióját.

Gatú elnök ismertette a Keresztyén Békekonferencia küldöttségével az Összafrikai Egyházak Konferenciája központi épülettömbjének a helyzetét is. Ez az épület már kész van, de a világméretű infláció erősen hatással van a kápolna és a konferenciái központ építésére, ami folyamatban van. Ez szükségessé tette, hogy a titkárság az irodaház két emelete helyett csak egyet foglaljon el. A többi részt lakóknak adták ki azért, hogy pénz szerezzenek az egyházakért folytatott hatékonyabb biznyságtételhez.

Dr. Tóth Károly, a Keresztyén Békekonferencia elnöke kifejezte örömét, hogy ismét meglátogathatta az Összafrikai Egyházak Konferenciájának a központját. Emlékeztetett arra a látogatásra, amelyet a Keresztyén Békekonferencia küldöttsége 1972-ben az Összafrikai Egyházak Konferenciájánál tett, és elmondotta, hogy szervezete hálás volt azért a meleg és szívélyes légkörért, amelyet az Összafrikai Egyházak Konferenciájánál élvezett. Dr. Tóth Károly újból megerősítette, hogy a Keresztyén Békekonferencia mindig szívösen és készségesen segített más egyházaknak és egyházi szervezeteknek abban, hogy látogatást tegyenek a szocialista országokban. Megjegyezte, hogy a Keresztyén Békekonferencia viszonya az Összafrikai Egyházak Konferenciájához különösképpen értékes a Keresztyén Békekonferencia nyugati tagjai számára, mert a Keresztyén Békekonferencia eddigi munkájával kapcsolatos az, hogy ezek az egyházak komolyan beszélhetnek az afrikai egyházakkal, nemcsak segélyről, de olyan kritikus témákról is, mint például a szabadság.

Afrika felszabadításával kapcsolatban dr. Tóth Károly megállapította, hogy a Keresztyén Békekonferencia álláspontja nagyon világos. Egyértelműen támogatja az afrikai felszabadítási mozgalmakat. Dr. Tóth Károly szolidaritását fejezte ki az Összafrikai Egyházak Konferenciájával és az afrikai egyházakkal önállóságuk és egyéniségük kibontakoztatása iránti törekvésekben, és határozottan kijelentette, hogy ez a helyes irányba tett lépés.

A két küldöttség újból megerősítette, hogy kölcsönösen törekszik a két szervezet között már meglévő szívélyes viszony folytatására és erősítésére. Azt is kifejezték, hogy folytatni kívánják az együttműködést. Az ilyen együttműködés kölcsönösen előnyös, mivel elősegíti, hogy az afrikai egyházak megértsék a szocialista országok egyházait, és fordítva.

Dr. Tóth Károly kérte, hogy az Összafrikai Egyházak Konferenciája vegyen részt a Keresztyén Békekonferencia két bizottságában; a Faji Megkülönböztetés Elleni Bizottságban és a Szolidaritási Bizottságban. Gatu lelkész megígérte, hogy amint jobban tájékozódna ezeknek a bizottságoknak a lényegéről, az Összafrikai Egyházak Konferenciája örömmel kijelöli képviselőit.

A Keresztyén Békekonferencia küldöttsége meghívást adott át az Összafrikai Egyházak Konferenciájának, hogy 1981-ben küldjön egy küldöttséget a Keresztyén Békekonferencia központjának a meglátogatására. Az Összafrikai Egyházak Konferenciája pedig a Keresztyén Békekonferenciának adott át meghívást, hogy küldje el képviselőit az Összafrikai Egyházak Konferenciájának legközelebbi gyűlésére, amely 1981-ben esedékes.

A Keresztyén Békekonferencia küldöttsége tájékoztatta testvérkonferenciáját, az Összafrikai Egyházak Konferenciáját arról, hogy az afrikai vasárnap, amely-

lyel a Keresztyén Békekonferencia minden évben egy napon Afrikára irányította a figyelmet, mind nagyobb sikereket ér el. Az Összafrikai Egyházak Konferenciájának a küldöttsége szeretné tudni, hogyan járulhat hozzá ahhoz, hogy az afrikai vasárnap még sikereesebb legyen. Az Összafrikai Egyházak Konferenciája kifejezte azt a reményét, hogy még szorosabbra fűzhető a kapcsolat a két szervezet között a hírközlés terén, ami mindenhol döntő jelentőségű az egyházak élete szempontjából. Kívánatos lenne, hogy ebből a célból jobban elmélyüljön a kapcsolat a két szervezet tisztségviselői között, s ez a kapcsolat tovább folytatódjék.

Dr. Tóth Károly megújította azt az ígéretet, amelyet néhai Nyikodim metropolita tett Canon Burgess Carrnak, az Összafrikai Egyházak Konferenciája főtákarának, miszerint a kelet-európai egyházak szívesen segítik adományukkal az Összafrikai Egyházak Konferenciája új központi épülettömbjének az építését. Dr. Tóth Károly kijelentette, hogy Csehszlovákia, Magyarország és a Szovjetunió egyházai lehetőségeik keretein belül szívesen segítik adományukkal a központi épülettömb befejezését. Ezek az egyházak szeretnék megismerni az Összafrikai Egyházak Konferenciája szükségleteinek a jegyzékét.

Gatu elnök köszönetet mondott a felajánlásért és megígérte, hogy a kért anyagot megfelelő időben át fogja adni.

*John G. Gatu lelkész,
az Összafrikai Egyházak
Konferenciája Központi
Bizottságának elnöke*

*Dr. Tóth Károly,
a Keresztyén Békekonferencia
elnöke*

Az Afrikai Keresztyén Békekonferencia Folytatólagos Bizottságának üléséről kiadott közlemény

Az Afrikai Keresztyén Békekonferencia folytatólagos Bizottsága Richard Dr. *Adriamanjato* lelkésznek az elnöklete alatt Antananarivóban tartotta első ülését 1979. december 14-től 17-ig. A résztvevők között ott volt a nemzetközi Keresztyén Békekonferencia elnöke és főtákará, valamint az Ázsiai Keresztyén Békekonferencia képviselője is; vendégek és megfigyelők voltak Mauritiusból, Dél-Afrika és Reunion felszabadítási mozgalmaitól.

A résztvevők hálát adtak Istennek azért, hogy az afrikai kontinens számára történelmi időben gyűjtötte egybe őket. A Bizottság áttekintette a helyzetet a kontinens felszabadítása és a gyarmati uralom megszűnése szempontjából, s az Afrikai Keresztyén Békekonferencia jelenlegi és jövőbeli feladataival foglalkozott. E tekintetben a Folytatólagos Bizottság az alábbi végkövetkeztetéseket és ajánlásokat fogalmazta meg.

1. A felszabadításról

A Bizottság megállapította, hogy olyan időben ülésezik, amikor a Zimbabwe-ról folytatott londoni béketárgyalások döntő fordulóhoz érkeztek. Ugyanakkor új fejlemények vannak Namíbia tekintetében. Remélhető, hogy Namíbia függetlenségének a problémája újabb tárgyalások útján egy nemzetközileg elfogadható meg-

oldást nyer. Ebből a tényből következtek az alábbiak.

— A Bizottság meglelégedéssel vette tudomásul a Hazafias Frontnak azt a pozitív szerepét, amelyet a Zimbabwe-ról folyó londoni béketárgyalásokon játszik. További szolidaritásra kötelezi magát a Hazafias Fronttal és a zimbabwei nép harcoló tömegeivel, s biztosítja őket támogatásáról.

— Üdvözlí a Bizottság azt az intézkedést, hogy valamennyi érdekelt párt elfogadta egy fegyvermentes övezet létrehozását Namíbiában, s felszólítja Dél-Afrikát, hogy működjék együtt az Egyesült Nemzetek Szervezetével a Biztonsági Tanács 435. sz. határozatának egyértelmű megvalósításán.

— A Bizottság sajnálkozását fejezi ki a szomszédos Zimbabwe-t ért értelmetlen és rosszindulatú bombatámadások miatt.

— A Bizottság sajnálattal állapítja meg, hogy a dél-afrikai kormány hajthatatlan marad az apartheid-politika megszüntetése tárgyában. Ehelyett a dél-afrikai hatóságok a „kis apartheid” megszüntetéséről adtak ki közleményt, ami nyilvánvalóan egy jól kitervelt stratégia a világ becsapására.

— A Bizottság felkéri a nyugati kormányokat, multinacionális vállalatokat és bankokat, hogy szüntessék

be dél-afrikai beruházásaikat, amennyiben azok a beruházások elősegítik az apartheid-rendszer fennmaradását.

— Hasonlóképpen az egyházakat is felszólítja, hogy vonják vissza dél-afrikai beruházásaikat és intézményeiknek Dél-Afrikában befektetett depositumait. Az egyházaknak fokozniuk kell az apartheid-rendszer faji megkülönböztetése és a gyarmati uralom ellen folytatott erőfeszítéseiket.

— A Bizottság kötelezi magát arra, hogy az Afrikai Keresztyén Békekonzferencia támogatja *Reunion* népének jogos harcát és önrendelkezési joga iránti igényét, s követeli, hogy az Amerikai Egyesült Államok engedje át Diego Garcia szigetét Mauritius fennhatósága alá.

— A Bizottság üdvözi az OAU törekvését a nyugat-szaharai viszály igazságos megoldására.

2. A kontinens biztonsgáról általában

A Bizottság ismételt sajnálkozását fejezi ki az Indiai-óceán további militarizálása miatt, különösen azért, hogy a katonai támaszpontokat folyamatosan kiterjesztik Diego Garcia-ra és Reunionra, ami erősen fenyegeti Afrika és a világ békéjét és stabilitását; ezek a katonai objektumok előnyöket biztosítanak és önkényes tevékenységre ösztönöznek ezen a területen. A Dél-Afrikai Köztársaságnak atomhatalommá való kiépítése további veszélyt jelent Afrika békéjére és stabilitására.

A Bizottság felszólítja elsősorban az Amerikai Egyesült Államokat és Franciaországot ezeknek a támaszpontoknak a megszüntetésére.

A Bizottság tudomásul vette e tekintetben az Ázsiai Keresztyén Békekonzferencia közös érdekelttségét az Indiai-óceán militarizálása ügyében, ami egészen a Csendes-óceánig kiterjed.

3. Az emberi jogokról

A Bizottság üdvözi az OAU kezdeményezését, és javasolja, hogy az OAU alapokmányának a keretében hozzanak létre egy, az emberi jogokkal foglalkozó bizottságot.

4. Az Afrikai Keresztyén Békekonzferencia jövőbeni tevékenységéről

A Bizottság kinyilatkoztatja, hogy odaadással munkálkodik a békéért, az igazságosságért és a felszabadításért Afrikában és a világon. Szolidaritását fejezi ki minden haladó erővel, amely a béke, az igazságosság, a gazdasági és társadalmi haladás megvalósítására törekszik a kontinensen. Ennek elérése érdekében elismeri a Bizottság az Afrikai Keresztyén Békekonzferencia stratégiai felelősségét olyan értelemben, hogy az Afrikai Keresztyén Békekonzferencia erősítse területi csoportjait, s fokozza munkáját és együttműködését az afrikai egyházakkal és az ökumenikus szervezetekkel, mint például az Összafrikai Egyházi Konzferencia.

A Bizottság felszólítja tagjait, egyházait és ökumenikus szervezeteit, hogy támogassák az Afrikai Keresztyén Békekonzferenciát ebben a törekvésében.

5. Az Afrikai keresztyén Békekonzferencia felvette tagjai sorába Reuniont és Mauritiust, s a Bizottság megragadja az alkalmat, hogy üdvözlje őket.

Az ülés résztvevői táviratot küldtek a Zimbabwéről tárgyaló londoni konzferencia elnökének, Lord *Carrington*nak, és a Dél-Afrikai Köztársaság kormányának, melyben követelik *Jacob Mange* halálos ítéletének a hatálytalansítását. A vendégbarátságért és az ülés eredményes lefolytatása érdekében végzett tevékeny hozzájárulásért levélben köszönetüket fejezték ki a Malgasi Demokratikus Köztársaság elnökének, *Didjer Ratsirakanak*, az ország Keresztyén Békekonzferenciája egyházainak és területi bizottságának. Külön feliratban fejezték ki köszönetüket a nemzetközi Keresztyén Békekonzferenciának „az Afrikai Keresztyén Békekonzferencia munkáját elősegítő minden támogatásáért”. Az ülés résztvevői dokumentumot fogadtak el, amelyben nagyra értékelték „a Keresztyén Békekonzferencia vezetőségének azt a fáradozását, amelyet az amerikai és kelet-európai egyházak képviselőivel a leszerelésről folytatott tárgyalások megszervezése terén kifejezték”.

Hazai szemle

Teológiai és bölcsészdoktori értekezések

Bolyki János: A természettudományok kérdései a XX. század teológiatörténetében. Egyháztörténeti doktori értekezés, Budapest, Ref. Tanulmányi Osztály 1979. LV1+258 l.

Bolyki János kutatásaihoz végzett előmunkálatainak egyes önmagukban is igen értékes darabjait már az előző évek során nagy haszonnal olvashattuk. Ezek a tanulmányok már sejtetni engedték a vállalkozás nagyságát, melybe a szerző belefogott. Itt most a befejezett munka áll előttünk, melyet a Budapesti Református Teológiai Akadémia doktori dolgozatként magas értékeléssel elfogadott. A cím világosan meg-

határozza a dolgozat témáját. A szerző — úgy gondolom nagyon helyesen — a természettudományok és a teológia kapcsolatának vizsgálatát a 20. századra korlátozta. Így is óriási anyagot kellett feldolgoznia. A dolgozat igen széleskörű, és igen mély tájékozódottságról tanúskodik. Feladatát fegyelmezetten végezte el. Nem vészelt el anyaga részleteiben, és mindig visszatér — egy-egy bonyolult gondolat sor felvázolása esetén is — alapvető szempontjához. A dolgozat olvasása tömörsége miatt, teológiai szövegek olvasásához szokottak számára szokatlan témaköre következtében na-

gyobb szellemi erőfeszítést kíván. A szerző nehéz útra hívja az olvasót, amit azonban minden teológusnak érdemes végigjárni, mert az értekezés nemcsak teológiai tisztánlátásunkat segíti, de a prédikátor, a katechéta és a lelkipáter számára is hasznos anyagot és szempontokat tartalmaz, és további gondolkodásra serkent. Az anyag olyan nagy, hogy annak egy-egy részlete önálló disszertáció, vagy további kutatás tárgyául kínálkozik.

A szerző igen értékes jegyzetanyagot — összesen 760 bejegyzést — közöl. Dokumentációja precíz és megbízható. Kár, hogy a hatalmas anyaghoz nem közöl beütendés bibliográfiát.

A bevezetés egyik klasszikusan szép mondatában megtalálhatjuk szerzőnk hitvallását, amely kutatásainak eredményét is magában foglalja: „... a református gondolkodás... szabad és nyitott saját kora világképével szemben, mert tudja, hogy az a világról való objektív ismeretét gyarapítja, és eszköz lehet az emberi élet szolgálatában, ám nem befolyásolja hitünket, sőt örömmel fogadjuk, ha a nem hívő, vagy hívő tudósok az előzőeknél jobb, a valóságnak megfelelőbb világképet vázolnak fel”. E hitvallás alapja az a meggyőződés, hogy Isten a történelem és az élet Ura, és hogy az Ő szeretete megjelent Krisztusban és megnyitotta az ember számára az értelemmel és tartalommal teljes életnek az útját. Aki ezt a hitvallást vallja, annak a természettudomány, Istennek a teremtett világban való tevékenységéről beszél. Ugyanakkor tudatában van annak, hogy a természettudomány hitet nem ébreszt, istenbizonyítékkal, vagy annak cáfolatával nem szolgál.

Ez a látás teszi a szerzőt nyitottá és szabadabbá a természettudományokkal való foglalkozásra. Ebben a szellemben vázolja századunk fontosabb természettudományos eredményeit és a hozzájuk kapcsolódó teológiai reflexiókat. Mint ismeretes az evolúció apologetikus reflexiókat váltott ki a keresztyén teológusokból a teremtésről, a gondviselésről és az emberről szóló keresztyén tanítással kapcsolatosan. A dolgozat megállapítja, hogy a modern természettudomány lemondott arról, hogy a kozmogónia kérdésében döntő szót mondjon, mivel e kérdésnek az egzakt tudomány módszereivel való kutatása — azoknak nem empirikus jellege miatt — nem lehetséges.

A világ végessége vagy végtelen volta, illetve a mellette vagy ellene való állásfoglalás kérdésével kapcsolatban a szerző kimutatja a fundamentalizmus ellentmondásait, amennyiben a Szentírásban — elsősorban a Gen 1—2-ben — egyezéseket lát a tudomány mai álláspontjával. Ezzel szemben Karl Barth álláspontját fogadja el, aki szerint a teológia mindenféle — „kedvező” vagy „kedvezőtlen” — világnézettől elválasztandó. Rámutat arra, hogy az utóbbi idők természettudományos fejlődése — pl. a világegyetem tágulásával vagy az entrópia-törvény érvényével kapcsolatosan — megerősíti a barthi álláspont helyességét.

A szerző rámutat arra is, hogy a világ térben és időben való végtelenségét a keresztyénség a 15—16. században vallotta. Átruházták az Isten végtelenségéről szóló keresztyén tanítást a világra. A teológiában a transzcendencia és immanencia dialektikája segít egészséges látásra, a tudományos világképet és a kijelentés világát azonban nem szabad összekeverni.

A relativitáselmélet különféle értelmezéseivel kapcsolatban néhány, a teológia számára informatív, eredményt számlál fel a szerző: 1. A valóság egysége (az anyag megmaradása és az energia megmaradása elvének összekapcsolása). 2. Abszolút nyugvópont, világközpont létezésének tagadása. 3. A „törvényszerűségek kontinuum” bizonyított volta, mely szerint az egyes területre érvényes fizikai törvények egymáshoz kap-

csolódnak, és a fejlődés lehetőségét hordozzák magukban. Ő azonban attól, hogy erre teológiai rendszert építsünk fel. Elismeréssel adózik többek között Karl Heim-nek impozáns kísérlete miatt, aki teológiáját — főleg annak a természettudomány által támasztott kérdéseivel foglalkozó részét — a relativitáselméletre alapozza. De azt nem helyesli. E helyen foglalkozik W. Pannenberg kísérletével, aki a teremtés és örökkévalóság viszonyát fejezi ki a relativitáselmélet segítségével. E kísérletet elfogadja a szerző, mert — véleménye szerint — itt nem Pannenberg teológiájának alapjairól, hanem annak illusztrálásáról van szó.

Az atomfizika eredményei közül az anyag és az energia periodikus változását (Planck féle hatáskvantum), a komplementaritás fogalmát és a — Heisenberg tétele szerinti — statisztikus törvényszerűséggel értelmezett kauzalitást emeli ki a szerző, mint amelyek nagy jelentőségűek a teológia tájékozódása számára.

Érdekes fejtegetéseket tartalmaz a disszertáció a biológiai és a teológiai antropológia viszonyáról. Főbb megállapításai: Az egzakt tudománynak joga van a területén mutatkozó összefüggéseket saját fogalmaival magyarázni. A teológiának óvakodnia kell attól, hogy a még ismeretlen területeket teológiai magyarázattal töltsse ki. Az evolúció gondolata nem összeegyeztethetetlen a teremtéssel. Nincs keresztyén biológia, de a keresztyén antropológiának tájékozódnia kell a modern biológiában. A teológiai antropológia lényege nem az ember és a világ, hanem az Isten és az ember kapcsolata.

A dolgozat második — leghosszabb — részében szerzőnk azt vizsgálja, hogyan viszonyultak a 20. sz. különféle teológiai irányzatai a természettudományokhoz általában. Először azokat vizsgálja. „A történeti megközelítés” cím alatt, akik a kérdést történelmi fejlődésükben ragadták meg. Teológusok, illetve teológiai irányzatok mellett kitekintést ad a történelmi materializmus néhány képviselőjének álláspontjára is, mely a teológia alapvető elutasításával egyidejűleg vizsgálja annak a társadalom fejlődésére gyakorolt negatív vagy pozitív hatásait. Ismerteti Emile Boutroux, *Tudomány és vallás a jelenkori filozófiában* c. művét, ami a kérdés átfogó ismertetését adja századunk elejéig. Foglalkozik C. F. von Weizsäcker idevonatkozó munkásságával, aki szerint a modern természettudomány nem fejlődhetett volna a keresztyénség adta gondolatok nélkül. Néhány teológus (Müller-Schwefe, G. Howe, J. Dijksterhuis, A. Titius) állásfoglalásainak áttekintése után megállapítja hogy a „történeti megközelítés” nem alkalmas arra, hogy a problematikát a maga teljességében megragadja és feldolgozza.

A második csoportot azok alkotják — Bolyki János rendszerezése szerint — akik a természettudomány és teológia viszonyát valamilyen tekintélyelvnek rendelik alá. Ide tartoznak mindenekelőtt a fundamentalisták, akik az Írás szellemétől idegen, történetitlen és mechanikus szemlélettel a Bibliában a természettudományokra nézve is normatív kijelentéseket fedeznek fel. Rövid áttekintésében a szerző kimutatja a fundamentalizmus kudarcát, így pl. képviselőinek (A. E. Wilder-Smith), önmagukban való és egymás közötti ellentmondásait. Helyesen állapítja meg, hogy következetes fundamentalizmus nem létezik.

Meglepő módon — de a recenzor véleménye szerint indokoltan — Rudolf Otto, a témára vonatkozó gondolatait is a tekintélyelvnek alárendelők között tárgyalja, akinél a „kegyes érzés” a rendező elv. Otto szemléletmódját a biblikussal szemben szubjektív idealistának nevezi a szerző.

Két római katolikus idevonatkozó gondolatainak ismertetésével ismerkedhetünk meg, mely a „hívő ráció autoritása” alá helyezi tárgyunkat. Közülük

Otto Spülbeck, meissenai püspök szírvonalas neotomizmust képvisel. Számára a természettudomány — a többi tudománnyal együtt — ancilla theologiae. Spülbeck tanítása szerint a kijelentés, az igazi filozófia és a természet kutatása az igazság forrásai. E három tényező pozitív irányú dinamikus kölcsönhatásban van egymással: a hívő ráció útján értelmezett természet elvezet Istenhez. Így lesz pl. a kontingencia-kausalitás antinómia Spülbeck értelmezésében „istenbizonyíték.”

A disszertáció témája szempontjából kétségtelenül Teilhard de Chardin az egyik legjelentősebb gondolkodó. Idevonatkozó tanítását részletesen ismerteti és értékeli a szerző. Teilhard de Chardin grandiózus kísérlete az, hogy az evolúció gondolatára építsen teológiai rendszert. Ez a tény önmagában sokat mond arról, hogyan látja Teilhard de Chardin a természettudomány és a teológia viszonyát. Bolyki rámutat arra, hogy Teilhard de Chardin az első keresztyén gondolkodó, aki az evolúciót eschatologikusan szemléli. Nála az evolúció nem csupán materiálisan leírható folyamat. Annak szerves része a spiritualizálódás, mivel a dolgoknak a létezés minden fokán van „belseje”, valamiféle tudata. Azaz, az anyag inherens módon spirituális. Az evolúció során nemcsak mennyiségi, hanem minőségi ugrások is vannak. Így az „elő-élet” „elő-tudatától” az „elemi tudatig”. Az élet fejlődésének a tudat fejlődése adja meg a rugóját. Az ember megjelenése parányi változás és hihetetlenül nagy ugrás. Ebben a tényben van az „emberi jelenség” paradox volta. Az evolúció egész folyamata szempontjából igen fontos az ember megjelenése, mivel annak szerves része a szellem evolúciója, és mivel az emberben „öntudatára ébredt az evolúció”: kifejlődik a nooszféra. Az evolúció jövőjét illetően Teilhard de Chardin prognózist ad: a folyamat az Omega pont felé halad a spiritualizálódás és a kollektívizálódás útján. A folyamat mozgásának az anyag — már említett — belső dinamikáján kívül szüksége volt az Inkarnáció által adott „isteni infúzióra”. E rendszerben tehát a személyes Istennek és az anyag belső spiritualitásának egyaránt meghatározó szerepe van: Isten „elemmé teszi magát, és azután az anyag szívében az így megtalált belső támaszpont segítségével megragadja a vezetést, hogy élére álljon annak”. Ezen a ponton szerzőnk kiemeli Teilhard de Chardin mély analógiáját a „corpus Christi” fogalom dialektikájával (az Egyház és az úrvacsora eleme).

Ezért, valamint a természettudományoknak a hívő ráció tekintélye alá való helyezéséért minősíti Teilhard de Chardin-t szerzőnk „tipikusan római katolikus” teológusnak. El tudja képzelni, hogy a jövő római teológiájában neki a korábbiakban Aquinói Tamáshoz hasonló szerep jut majd. A recenzor azonban úgy véli, hogy érdemes volna a hívő ráció Chardin-i értelmezését a középkori teológia másik — éppen Karl Barth által újra előtérbe hozott — nagy művelőjének Canterbury Anselmus-nak idevonatkozó gondolataival egybevetni. Mintha volna valami rokonság, pozitív viszonyulás Teilhard de Chardin gondolatmenete és a fides quarens intellectum anselmusi gyakorlata között. Kérdés ugyanis, hogy az itt szereplő hívő ráció, hogyan lett hívővé. Ez a kérdés talán felületesen vetődik fel, de érdemes volna a mélyére hatolni.

„Abszolút szétválasztás?” cím alatt külön fejezetben foglalkozik a szerző Barth a témára vonatkozó gondolataival. Rámutat arra, hogy ebben a vonatkozásban is az „analógia entis” elleni radikális állásfoglalás érvényesül. A Szentírásban nincs, és ezért a teológiában nem lehet, a természettudományra tartozó dolgokban útbaigazítás vagy preferencia. Következésképpen a teremtésről szóló tan sem válhat világnézetté, illetve világnézetekkel nem állhat szemben. A világnézetekkel

való találkozásból azonban a teológus várhatja, hogy saját témakörében világossága és precizitása növekedjék. A természettudomány és a teológia között meg egyezés van abban, hogy egyik sem válhat világnézetté, nem támasztja alá azoknak bármelyikét, de nem is száll velük szembe. A szerző Barthnak a teremtésről és az emberről szóló tanításával kapcsolatban részletesen mutatja be ezen elveinek gyakorlatban való megvalósulását.

A teológiai antropológiával kapcsolatban Bolyki idézi Barth vélekedését, mely szerint a teológia is és a természettudomány is antropocentrikusan kutaja a kozmoszt. Természetesen Barth nem teológiai antropocentrizmusról beszél, hanem az ember helyzetére és gondolkodásának a teológiai eszmélkedésben való szerepére utal. A döntő különbség az, hogy a természettudomány a kozmosz és az ember, míg a teológia az Isten és az ember viszonyát vizsgálja. A teológia kérdése: ki az ember? a természettudományé: milyen az ember?

A szerző rámutat arra, hogy Barth gondolataiban lényeges szerepet játszik a Krisztus kettős természetének és a világban mutatkozó teremtői és teremtményi hatások találkozásának párhuzamba állítása. Vannak isteni, és vannak természeti hatások, melyek együtt léteznek, de úgy, hogy egyik sem semmisíti meg, vagy oldja fel a másikat. Ezeknek a kalcedoni formulában gyökerező barthi gondolatoknak a hangsúlyozásával a szerző már a természettudomány és a teológia kapcsolatára vonatkozó saját proпозиcióit készíti elő.

Bár alapvetően pozitívan értékeli Bolyki Barth idevonatkozó tanítását, vannak kritikai észrevételei is: Barth maga akarja meghatározni a természettudomány határait, és azokat túlságosan szorosan szabja. A másik problémát abban látja, hogy a természettudomány és a teológia kapcsolatára nézve „nincs átfogó modell”, hanem csak „vélemények mozaikja”.

„Interpretáció és mitológiátlanítás” cím alatt korunk több jelentős teológusának (pl. G. von Rad, J. Wellhausen, H. Gunkel) a témára vonatkozó gondolatait foglalja össze a szerző. Majd Bultmann egzisztenciális interpretációjából következő elveket vizsgálja. Véleménye szerint Bultmannnál a teológiának alárendelt szerepe van a természettudományok és a heideggeri létanalízis viszonylatában. Itt a teológia visszavonult az emberi tudat világába. Pedig azok a presuppozíciók, illetve az a modern világnép, melynek hatása alatt Bultmann így járt el — idézi szerzőnk Bucsay Mihályt — „egyáltalán nem is létezik”. A teológiának a tudatra való leszűkítése pedig káros, mert „az Ige nem pusztá gondolat, hanem a gondolat és tett egysége”.

A téma szempontjából jelentősnek tartja a szerző Bonhoeffernek a nemvallásos interpretációra vonatkozó gondolatait, mivel Bonhoeffer a figyelmet a világ objektivitása és az emberi lét kollektív vonatkozásai felé fordítja. Nála a természettudományok kérdése a nagykorúvá lett világ összefüggéseiben jelentkezik. Ebben kell az egyháznak Istenről beszélni. De nem úgy, hogy „vészkiáratokat” keres, és az élet határszituációiba vonul vissza, vagy a tudományok által egyelőre meghagyott területeket tölti, hanem az élet közepében a szolidaritás, a szenvedés és a másokért való élet megvalósításával kell ezt tennie. A természettudományos gondolkodás Bonhoeffernél teljes elismerést és tág teret nyer. Ugyanakkor megvan a helye és a feladata a teológiának is. A disszertáció írójának megítélése szerint Bonhoeffer idevonatkozó gondolatainak gyengéje az, hogy Istennek a világban való jelenlétét a szoteriológiai aspektusra szűkíti le, és — ehhez kapcsolódóan — hiányzik nála a krisztológia trinitárius horizontja. Ennek következménye Isten tehetetlenségének egyoldalú, nem dialektikus hangsúlyozása.

Friedrich Gogarten gondolatait is jelentősnek tartja a szerző, aki analógiát lát a törvény és az evangélium viszonya; a természettudomány és a teológia viszonya között. Gogarten szerint a történelem dinamikája az ember mozgása Isten és a világ között. Az ember a világhoz való kötődéséből hit által felszabadul és azaz szemben szabadságra jut. Ez megnyitja a tudomány szabad fejlődésének a lehetőségét, mert beletartozik ebbe a felszabadulásba az a felismerés, hogy a világ világként csak öntörvényűen tud élni. Hit és tudás között csak ott lehetséges konfliktus, ahol a hit még nem szabadult meg a világnézeti elemektől. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy hit és tudás között bármelyik javára szubordinációs viszony van: ezek úgy tartoznak össze, mint a törvény és az evangélium. Ahogy a törvénynek szüksége van evangéliumra, úgy van szüksége az ember szabadságának a hitre. A hit számára a tudomány viszont tájékozódást nyújt.

Gogarten gondolatainak kritikájához a szerző Müller-Schwefe véleményére hivatkozik, aki szerint itt a hívő egzisztenciának túlságosan dualisztikus leírásáról van szó. Ezzel együtt jár, hogy a hitnek csak a világtól felszabadító tevékenységét mutatja fel, azt viszont elhanyagolja, hogy a hit — mint Jézus — belép a világba. Bolyki ugyanezt úgy fogalmazza meg, hogy Gogarten törvény-evangélium modellje az ólutheránus törvény-fogalmon alapul, mely nem foglalkozik a tertius usus-sal, ahol éppen a világba belépésről és eligazodásról van szó. Így azután túlságosan passzív magatartásra inspirál: szabadok vagyunk a természettudomány vonatkozásában is, de nincs útmutatás arra, hogyan élje meg a keresztyén ember a maga szabadságát.

Bolyki a téma szempontjából W. Pannenberg tanítását is fontosnak ítéli. Nála a kontingencia és a törvényszerűség dialektikus viszonyának kidolgozását a teológia és a természettudomány közös feladatának látja. Szerinte ugyanis a kontingencia/törvényszerűség dinamikájában megmutatkozó egység Isten cselekedeteiből származik. A szerző rámutat arra, hogy Pannenberg igen széleskörű és mély természettudományos ismeretanyaggal rendelkezik. Megvizsgálja azt is, hogy Pannenbergnél nincs-e természeti teológiával dolgunk. Arra a megállapításra jut, hogy erről nincsen szó, mivel a természettudósok nem ismerik el a kontingencia és a törvényszerűség Pannenberg által felvázolt viszonyát. Ha ezt a tudósok egy része elfogadná, akkor Pannenberg gondolatrendszere természeti teológiává válna a szerző megítélése szerint.

A szerző felosztása szerint itt kerül sor azoknak a teológusoknak a gondolatai ismertetésére, akik a természettudomány és a teológia közti határokat vizsgálják. Köztük A. Titius a valóság hármasság rétegződéséről beszél. A legelső rétegben — ez a fizika és a kémia világa — szigorú kauzalitás uralkodik. A felette levő rétegben a kauzalitáshoz a történetiség járul. Ez az organikus és ösztönrendszerek világa. A harmadik a két alsóra épül, és a reflexiók törvényének engedelmessékedik. Ez az antropológia, a reflektáló tudatvilág. Láthatjuk, hogy az egymásra épülő rétegekben a szabadságnak egyre növekvő szerepe van. A természettudományok és a teológia viszonya a rétegekhez való kapcsolódásukból következik. Titius liberális teológus, aki rendszerébe kultúrfilozófiai szempontból helyezi el a vallást. Sok részgondolatát a szerző marandó értékűnek tartja. Titius munkájának gyenge oldalát abban látja, hogy ismeretekben és ötletekben gazdag anyagát nem tudja szerves egységbe fogni, és ezért nem képes a természettudományok és a teológia viszonyát egyértelműen tisztázni.

A határok kérdésével foglalkozók közé sorolja Bolyki Paul Tillich-et is, aki szerint a Lét egységén belül különféle dimenziók vannak. Az uralkodó dimenziót aktuálisnak, a többi potenciálisnak nevezi. A potenciális dimenziók hordozzák magukban a fejlődés princípiumát. Szerzőnk megállapítja, hogy ezek az „entelecheia”, ill. az „élan vital” megfelelőjének mutatkoznak. Az emberi lét kétféle dimenziójának tekinti Tillich a testet és a lelket. Ebből adódik a vallás és a kultúra kapcsolata is: a vallás a kultúra mélydimenziója, a kultúra pedig az a forma, amiben a vallás megmutatkozik. Ezen a struktúrán belül a vallás és a tudomány viszonya csak abban az esetben okozna problémát, ha a vallás térben és időben végbemenő eseményekre nézve „ismeretigénnyel lép fel”. A vallás azonban Tillich rendszerében nem ismeret, hanem tapasztalati valóság. Ez a tétel, a potenciális dimenzió belső energiájáról alkotott képzetrel együtt Bolyki kritikáját vonja magára. Ugyancsak erős kritikával illeti Tillich bonyolult és „egyéni”, a gyakorlatban alkalmazhatatlan tudományrendszerét is. Ebben a teológia a harmadik csoport (normatív tudomány) egyik alcsoportjába (teonóm szellemtudományok) tartozik. De a teológia lényege szerint nem külön tudomány ebben a rendszerben, mint ahogy a vallás sem egy szféra, hanem minden szférát átjáró „magatartás”. Bolyki elismer ugyan ebben a rendszerben is részgazságokat, azonban a dimenziókról szóló tillichi tanítást hasznosabbnak tartja a lét egységének megőrzése szempontjából. Ennek ára Bolyki szerint az ismeretszerzés alanya egységének széttröése.

B. Bavink német teológus a természettudományt és a teológiát egyre bővülő koncentrikus körökbe helyezi. Rendszerének alap gondolata, hogy a személyes Isten léte magában hordozza a világfolyamatot. Ezt panenteizmus-nak nevezi. A disszertációból úgy tűnik, hogy Bavink nem hivatkozott Alfred N. Whitehead-re (1861—1947), aki már előtte beszélt arról, hogy minden történés Istenben történik, és aki ugyancsak használta a panenteizmus kifejezést, ami a tanítása nyomán kialakult ún. Process Theology fontos koncepciója lett. A szerző Bavinkot írásai nyomán a modern fizika és biológia alapos ismerőjének nevezi. Hibájául rója fel az apologetikus beállítást, valamint azt, hogy Isten és a világ kapcsolatát egyoldalúan immanensen ábrázolja és erre természeti teológiát épít.

A téma szempontjából Bolyki Karl Heim-et tartja az egyik legjelentősebb teológusnak, akinek gondolatait — mint megjegyzi — Einstein is komolyan vette. E témakörrel hatkötetes hatalmas műben foglalkozik (Der evangelische Glaube und das Denken der Gegenwart). Művében Heim filozófiai térelméletet dolgozott ki, melyben tartalmilag és dimenzionálisan határolt tereket különböztet meg. A dimenzionális terek egymást nem korlátozzák, hanem kölcsönösen egymásba hatolnak. Ilyenek pl. az „én-tér” és a „tárgy-tér”, melyeket a „tudat-tér” foglal össze. Ezek a terek polaritás alá vannak vetve. Ez azt jelenti, hogy a terek önmaguk ellentéte feszültségében létezhetnek. Ebből adódnak a világ disszonanciái. A polaritás ősvizony, melyben minden evilági viszony részes. Isten a polaritás felett van. Így készíti Heim „helyet” Isten számára. Azaz — mondja Bolyki — olyan filozófiai rendszert kíván alkotni, mely nem zárja ki a vallásos kijelentés lehetőségét. Ezen a ponton marasztalja el a szerző Heim-et, mert szerinte ő ily módon világképhez köti a személyes Istenben való hitet. Azt nem kifogásolná, ha a modern szemlélet a teológiai mondanivaló kifejezési eszköze lenne. De a mondanivaló ebből való levezetésére határozottan nemet mond. Itt csak az zavar, hogy valamivel később Heim V. kötetét idézi, amelyben Heim határozottan ál-

lítja, hogy a természet és történelem nem lehet istenismeret forrása, és neki sem célja, hogy tudományos eredményekkel Isten létét bizonyítsa. Bolyki úgy látja, hogy tulajdonképpen Heim nem hozott új rendszert, hanem a hagyományos immanencia-transzcendencia kettőséget a poláris és a polaritás feletti ellentéppárral fejezi ki. Heim legfontosabb hozzájárulásának azt tartja, hogy a természettudományra való figyelés fontosságát hangsúlyozza.

Külön fejezet foglalkozik igen részletesen és alaposan a kérdés *magyar irodalmával*. Igen széles körű kutatás eredményeit adja közre a disszertáció írója. Meggyőzően mutatja fel, hogy a hazai teológia korlátozott lehetőségei ellenére is képes volt a témával hasznosan és előremutatónan foglalkozni. Anyagát nem teológiai irányzatok, hanem „megközelítési módok” szerint csoportosítja. Ebből az következik, hogy több szerző több csoportban is tárgyalásra kerül. Sok pozitívumot talál *Sebestyén Jenő* munkásságában, aki fontosnak tartotta az apologetikát („apologetikus megközelítés”), de azt elsősorban a „pszeudo-teológia” diszkvalifikálására használta. Rámutat arra, hogy Sebestyén kész volt a természettudományos eredményekre is figyelni. „Történeti megközelítés” címszó alatt elsősorban egyháztörténeiseink munkásságára irányítja figyelmünket, akik a református teológusok természettudományos munkásságával, illetve teológiájuknak a természettudományokhoz való viszonyával foglalkoznak. „Bibliai megközelítés” cím alatt arra mutat rá, hogy a mai magyar biblikusok — pl. a teremtéstörténetek prófétái jellegének hangsúlyozásával — sokat tettek a témánkkal kapcsolatos kérdések tisztázására. A „Filozófiai megközelítés” c. fejezet *Böhm Károly* és *Tankó Béla* munkásságával foglalkozik elsősorban, akik ugyancsak sokat tettek a tisztázódás érdekében, a „tények és értékek” illetve „világkép és világnézet” közötti különbségtétellel.

„Dogmatikai megközelítés” c. alatt szerzőnk így ad összefoglalást: „Teológusaink egyértelműen tanítják, hogy a természet, mint az általános kijelentés egyik fontos területe nem vezet el teljes és tiszta istenismeretre.” Rámutat arra, hogy *Victor János* a természeti teológia tagadásával egyidejűleg a váltság kozmikus valóságát tanította. Részletesen foglalkozik *Benkő István* munkásságával, aki kora természettudományos eredményeinek átfogó ismeretében alkotott maradandót, és eljutott „Isten a világban való szenvedése”-nek bohoefferi gondolatáig.

Legutolsó fejezet az „etikai megközelítés”, melyben szerzőnk egyenes vonalat húz a természettudomány és a teológia viszonyának kérdésétől az egyház és a keresztyén ember társadalmi felelősségéig, a világbéke, a leszerelés, a társadalmi igazságosság, a környezetvédelem érdekében folytatandó küzdelemig.

A szerző századunkat átfogó teológiatörténeti szemléje során egyetlen olyan megoldást sem talált, ami teljes mértékben kielégítő lenne a természettudományok és a teológia viszonyára nézve. Éppen ezért maga ajánl megoldást az általa komplementáris-krisztológikus modellnek nevezett koncepció felvázolásával. A komplementaritásról ezt mondja: „Amikor a valóság olyan képen jelentkezik, mely a klasszikus fizikában kizárja egymást, a kvantumfizikában azonban csak együtt adják a valóságot, akkor beszélünk komplementaritásról.” *Niels Bohr* fejtette ki a komplementaritás fogalmát az elméleti fizika szempontjából. Gondolatait *C. F. von Weizsäcker* fejlesztette tovább. Már Bohr talált komplementáris elemeket — mutat rá Bolyki — a lélektan, sőt a teológia területén. Majd *Günter Howe*-ra hivatkozik, aki a barthi dialektika és az új fizika komplementáris elemei között von párhuzamot.

Ezután *H. Schrey* gondolatait idézi, aki a teológiában két klasszikus komplementaritásra hivatkozik: a lutheri két-birodalom elméletre és a kalcedoni hitvallásnak Krisztus kettős természetéről szóló tanítására. Megjegyzendő itt, hogy a szerző már a történelmi szemle során rámutatott arra, hogy *Kálvin* egész teológiájára döntő hatással volt a kalcedoni krisztológia, valamint arra, hogy ennek *Karl Barth*nál is nagy jelentősége van. Így tulajdonképpen már az előző oldalakon alapozást készített komplementáris-krisztológikus modelljéhez. Ebben ugyanis az történik, hogy egybekapcsolja „a világkép és hit, vagy inkább a természet és kijelentés komplementáris megértésének szándékát Krisztus kettős természetének komplementaritásával”. Kiindulópontja tehát, hogy a komplementaritás elve mind a fizikában, mind a teológiában polgárjogot nyert.

A szerző modelljét a Mt 16,16–17 verseivel szemlélteti, ahol „az egyetlen valóság kétféle megnyilvánulásáról beszél”: egyik Jézus emberi — a természettudományok eszközeivel kutatható —, a másik az Ő isteni — kijelentés és hit útján megismerhető — természete, illetve a kettő komplementáris egysége. A modell tehát maga Krisztus személye, melyben „modell és tárgy egybeesnek, mert a természettudomány és teológia kapcsolata nemcsak olyan, mint Krisztus emberi és isteni természetének kapcsolata, hanem semmi egyéb, mint a Krisztus kettős természetéről való tudományos és teológiai reflexió kapcsolata”. Ez a modell alaki szempontból komplementáris, azaz „tudomány és teológia kapcsolatában egyszerre látja a különbözőséget és az összetartozást”; tartalmi szempontból pedig krisztológikus, mert ezt a kapcsolatot egyedül Krisztus személye kettős természetéből olvassa le.

E modell segítségével érvelő szerzőnk nemcsak a természettudomány és a teológia kapcsolatának megértését segíti elő, hanem választ ad a filozófia lét-, ismeret-, és értékelméleti kérdéseire. A modell előnyének tartja a szerző, hogy ennek segítségével az analógia entis és analógia relationis közti feszültség feloldódik, mert itt szintézis, egybeesés, egymás kiegészítése jön létre.

Ebben a részben a szerző annyira nagyszerű és izgalmas gondolatot hoz fel, aminek kifejtésére nem elég a disszertáció végén kilenc lap. Ezek olyan jelentőségű kérdések, amelyek természetszerűen nem kerülhettek részletes kidolgozásra egy teológiatörténeti disszertációban, de még további kidolgozásra várnak. Véleményem szerint a komplementáris-krisztológikus modell megalapozása sikerült. Bár nem a Mt 16,16–17 segítségével. Ennek a textusnak az itt való használata igen erősen vitatható. A 232. l. szerint a textus szemléltetésül, a 235. szerint viszont alapul szolgál. Szerencsére a szerző e textusnál sokkal jobb alapot adott modelljének, és nagy ügyességgel vezette mondanivalóit annak proponálása felé. További kidolgozásra várnak — véleményem szerint — az alábbi igen érdekes és merész proposíciók: ez a modell nem kép, hanem maga Krisztus személye; ebből következőleg az analógia entis és analógia relationis ellentétének feloldása, valamint a filozófia lét-, ismeret-, és értékelméleti kérdéseire való válaszadás igénye. Ezekre a kérdésekre részletes és alapos kutatások útján kell választ adni, és vigyázni kell arra, hogy újra be ne csússzon a dolgozatba olyan világosan és következetesen elvetett természeti teológia.

Összefoglalva: hálásak lehetünk Bolyki Jánosnak ezért a nagyszerű és igen mély teológiatörténeti dolgozatért. Hálásak lehetünk azért, hogy megmutatta: a természettudomány és a teológia viszonyának vizsgálata az egyháznak az emberért, a társadalomért, a békéért való felelősségének megéléséhez vezet. Köszönet-

tel nyugtázzuk Bolyki Jánosnak a kalcedóni hitvallás tárgykörében is végzett, igen releváns munkáját. Hála-sak lehetünk ezért a bátor, tiszta tanúságtételért, vilá-gos szóért. Valóban erősíti meggyőződésünket, hogy az evangéliumi tanítás „egyben mindig modern”; hogy a kalcedóni hitvallás „közelebb van a modern atomfizi-kához, mint sok modernnek tartott, a keresztyénség igazságait redukáló irány”. Ezeknek az igazságoknak további kutatására, és azoknak életünkben való meg-élésére újabb inspirációt vettünk.

Dr. Pásztor János

Ötvös László: *Balogh Ferenc életműve*
Egyháztörténeti doktori értekezés, Debrecen
1977. gépirat 395 lap.

Gazdag tartalmú, egyháztörténeti tárgyú, teológiai doktori disszertációját a szerző tanítványi figyelmes-ségből a megújuló Debreceni Református Kollégium-nak ajánlja. A könyv Balogh Ferenc életművét 21 feje-zetben tárgyalja. Történeti módszerességgel részletesen ismerteti életét, a debreceni kollégium és a magyar re-formátus teológia történetében elfoglalt helyét.

A Nagyváradon 1836-ban született Balogh Ferenc, 1854-ben kezdte meg tanulmányait a debreceni teoló-gián. Diáksága alatt segített új életre kelteni a kollé-giumi Magyar Irodalmi Önképző Társulatot. E nagy-nevű egyesület *Péczeli József* munkálkodása alatt — 1815—47 között — érte el a legmagasabb szintet. Az 1848-at követő rémuralom után csak 1857-ben sikerült feltámasztani. Balogh Ferenc debreceni tanulmányai után 1858-tól 5 évig különböző kollégiumi tisztségeket viselt. Utoljára a szeniorit. Közben 1861—62-ben szer-kesztette a Magyar Irodalmi Önképző Társulat lapját, a heti *Közlönyt*. Miután az angol, francia, német nyel-veket szorgalmasan tanulta, 1863-ban külföldi tanul-mányútra indult. Párizsban a hugenották története és szellemi öröksége iránt érdeklődött. Londonban mé-lyen érintette Spurgeon igehirdetése. Itt kapcsolatba került a Keresztyén Ifjúsági Egyesülettel, az Evangeli-cal Allianceval, a Brit- és Külföldi Biblia Társulattal. Edinburghban magyar diákok számára két ösztöndí-jat szerzett. Megfordult még Németországban és Svájc-ban.

Hazajövele után a tiszántúli egyházkerület a deb-receni kollégiumban megalapított, önálló egyháztörté-neti tanszékre 1866-ban megválasztotta „az ószövet-ségi történelem, az egyetemes egyház-, a magyar pro-tesztáns egyház és hitnézetek történetének tanárává”. Ez olyan légkörben történt, amikor *Id. Révész Imre* 1864-ben megjelent Kálvin életrajzának érződött a ha-tása, mely „a puritán pietista hagyományokban gyöke-redző kálvinista újjászületést” tűzte ki célul. *Id. Ré-vész Imréhez* csatlakozott fiatalabb munkatársa; Ba-logh Ferenc, aki az *Id. Révész Imre* által 1870-től 9 éven át szerkesztett *Figyelmező* állandó munkatársa lett. A Révész Imrével és Balogh Ferencsel képviselt irányzathoz tartozott ki „az egykori francia és angol hitélethez, különösen *Robertson* prófétái igehirdetésé-hez kapcsolódó, és a Magyarországon is működő skót misszióval egyúttaladó lelki megújulás, mely a század végén a magyarországi református egyház egészét meg-újító ébredési mozgalomba torkollott”. Ez az irányzat behatóan érdeklődött a romániai magyar református egyház sorsa iránt is, és támogatta *Czelder Márton* munkásságát.

Balogh Ferenc 1875-ben megindította és 4 éven át szerkesztette az *Evangéliumi Protestáns Lapot*. *Révész*

Imre, Filó Lajos és debreceni tanártársai támogatásá-val arra törekedett, hogy országos méretűvé fejlessze az evangéliumi mozgalmat. A lap teológiatörténeti ér-deme, hogy maga köré gyűjtötte azokat a teológusok-at és lelképásztorokat, akik a budapesti „modernisták-kal”, a liberális teológusokkal szemben védték a ma-gyar református egyház evangéliumi és történeti örök-ségét. Sajtótörténeti jelentősége pedig az, hogy elődje lett a Tiszántúli Református Egyházkerület hivatalos lapjának, a *Debreceni Protestáns Lapoknak*.

1887—88 telére Balogh Ferenc előkészítette és meg-szervezte Alexander Neil *Sommerville* skót református lelkész közép-európai: erdélyi és tiszántúli evangéli-záló körútját. — 1888-ban, amikor a Presbiteri Világ-szövetséget köszöntötte, örömet fejezte ki azon, hogy hazánkban „a racionalizmus korszaka lehanyatlott... az evangélium mindig növekvő erővel predikáltatik s a hívő lelkészek száma növekszik”. — 1889-ben, a li-berális Protestáns Egyetel megszűnésével, jelentősen közreműködött a Magyar Protestáns Irodalmi Társa-ság megalakulásában. E társulás mindazt átmentette a jövő számára ami nemzeti, egyházi, kulturális szem-pontból maradandónak bizonyult. — 1904-ben a Ma-gyar Evangéliumi Keresztyén Diákszövetség elnöke lett. Ugyanebben az évben a Brit- és Külföldi Biblia Társulat 100 éves jubileumára könyvet adott ki, amit *Alvinczi Péter* egykori kassai lelkésznek, *Bocskai* ud-vari papjának idézésével kezd: „Legyünk biblíás ke-resztyének”. Balogh Ferenc támogatta a „bibliamisz-sziót”: a Biblia terjesztését, fordítását, revízióját. Va-sárnapiskolai munkát kezdeményezett. Érvelt az éne-keskönyv revíziója, a vasárnap megszentelése, a Vörös Kereszt ügyében. Elindította a debreceni Nagytemplom és a kollégium közötti emlékkertben a gályarab em-lékmű létrejöttét. *Petőfi* Sándor kollégiumi szobrának felállítása az ő nevéhez fűződik. Tanította *Ady* Endrét. A költő szárnypróbálgatása abban a kollégiumi Ma-gyar Irodalmi Önképző Társulatban bontakozott, ame-lyet mint tanár, Balogh Ferenc vezetett.

Önálló művekben, nagyobb, kisebb összefoglalások-ban jelentős irodalmat hagyott örökül. Ötvös László példás összeállításban, az összegyűjtés szenvedélye-ségével rögzített bibliográfiában 511 publikációt sorol fel. Közöttük legjellemzőbbek az egyháztörténeti jelle-gűek. Balogh Ferenc levéltárosként is dolgozott. Két fontos műben foglalkozott a debreceni kollégium törté-netével: *A debreceni kollégium története adattári rendszerben* és *A debreceni Főiskola alapítványai*.

Balogh Ferenc megbecsülésére jellemző, hogy a ti-szántúli egyházkerület és a kollégium 40 éves tanári jubileumára 1906-ban nevére szóló ösztöndíjat alapí-tott. 1909-ben pedig a genfi egyetem díszdoktorátussal tüntette ki. Fél évszázadon át úgy látta el tanszékét, hogy a kollégiumi nevelés evangéliumi megújulásán munkálkodott. A teológus ifjúság között megindította az önképzést, aminek egyik eszköze az általa alapított Hittanszaki Önképző Társulat volt. A teológusok köré-ben olyan missziói tevékenységet folytatott, hogy azok belmissziói munkálkodást kezdtek. Megindították a protestáns estélyek rendezését. A bibliai kegyesség ki-alakítására Balogh Ferenc az ifjúság között pasztorá-ciót végzett. — Különböző egyházi, társadalmi megbí-zásokban működött. Hatalmas kézirat és levéltári hagyatéka ökumenikus személyiségének ékes bizonyí-téka. Európai- és világhírű emberekkel, hazai és kül-földi lapok szerkesztőivel, könyvkiadókkal, a szabad-ságharc leverése után külföldre szakadt honfitársakkal levelezett. Megteremtette a francia és a magyar refor-mátus egyház kapcsolatát. Általa veszi fel egyházunk a testvéri viszony ápolását az 1875-ben alakult Presbiteri Világszövetséggel. Erősen dolgozott a Skót Szabad Egy-

ház, a Brit- és Külföldi Biblia Társulat és egyházunk kölcsönös érintkezésén, annak mélyítésén. — 1913-ban hunyt el. Emlékét a kollégium árkádsorában bronzplakett örökíti meg.

Balogh Ferenc teológiatörténeti helyének megállapításánál a disszertáció felel erre a kérdésre: van-e önálló magyar református teológia? „Van — mondja az értekezés — mert az egyház küldetése és története Isten szövetségének rendjében zajlik. Jézus Krisztus mennybemenetele és visszajövele közötti időben Isten azokkal alkotja meg üdvösségszerző szövetségét, akiket a Jézus Krisztusban adott kijelentés megragad. Akik keresik, értik, gyakorolják Isten akaratát.” Balogh Ferencet Istentől jellegzetesen megragadott embernek tekintjük. Életműve ábrázolja Istennek a magyar református egyházban a történeti folytonosság révén megmutatkozó szövetségét. Ezt Balogh Ferenc a kijelentéshez ragaszkodó hitvallásos magatartással éli meg és fejezi ki. A liberalizmus, vagy ahogyan megnevezi: „a meztelen racionalizmus” korában az a tény, hogy 1866-ban Méliusz Péterről tartja székfoglaló beszédét, szinte egyértelműen kijelöli teológiatörténeti helyét. Mint egyháztörténeti és „irodalomtörténeti ihlettségű személyiség” szervesen a magyar és világtörténeti reformációhoz, annak irodalmához és az ezek hatása alatt megszülető életformához kötődik. Kitekint a világra. A világvallásokra. A keresztyén összefüggések nagy rendszerére. Úgy műveli a kijelentés-, a teológia- és az egyháztörténetet, s úgy vesz részt a gyakorlati életben, hogy példát ad az utókornak is. A történeti feldolgozás ezzel mai szükségletet elégít ki.

Balogh Ferenc teológiai irányzatát vele együtt új ortodoxiának nevezzük. Az új ortodoxia ébresztő és hitvalló buzgósággal képviseli a liberalizmusban veszélyeztetett protestantizmusnak — Isten Igéje szabadságával megjobbítható — programját. A liberalizmus a keresztyén vallás és az emberi művelődés között felállította az ellentétet. Balogh Ferenc „védve haladó” irányra ragaszkodik a történeti egyház kialakult rendjéhez. A szervezet terén elért örökségéhez. Szertartásaihoz. „Az egész, csonkíthatatlan Krisztusnál” úgy állapodik meg, hogy az Ige és értelem fegyvereivel együtt harcol az Isten kegyelméből ránk ruházott evangéliumi keresztyénségért. Teológiai jártassággal, irodalmi olvasottsággal, reformátori örökséggel, bibliakutatással, hitébresztéssel szilárdítani kell az evangéliumi keresztyénséget. „Az új ortodoxia, az evangéliumi elvhűség abban különbözik a régi ortodoxiától, hogy felfogása szerint nem pusztán tan és elv, hanem isteni erő és élet, melynek át kell hatni az embert, a vallásnak érzületben, tettekben, az életben kell magát kimutatnia”. Azaz, hogy elfogadjuk a Szentírás ihlettségét és hiszünk az élő Jézus Krisztusban, a halottak feltámadásában, „az igazi műveltség és az evangéliumi vallásosság nincsenek egymással romboló ellentétben”.

Balogh Ferenc, mint irodalmilag megszólaló evangéliumi személyiség, „a kegyesség örök zöldellő lombozatát” ápolja. A hitet, a vallásos elmélyedést, az evangéliumhoz való hűséget együtt érti a vizsgálódás szabadságával. Teológiatörténetileg a 16. századi reformátori, a 17. századi puritán és a 19. században elsősorban Id. Révész Imre és Filó Lajos által munkált és kialakított teológiához kapcsolódik. Figyelembe veszi az egyház életét körülvevő környezetet. A gazdasági, politikai, kulturális helyzetet. „A folytonos hatás s ellenhatás között élő társadalmat.” És ebben a misszió, azaz az egyház fejlődésének történetét. Tanulmányai, élettapasztalata során eljut az építő véleményre: „az egyház egyik szép kötelessége... hogy a családot, társadalmat, államot segítse a nemzedékek józan nevelésében”. Felismerte, hogy „a magyarság léte, történelmi külde-

tése, fennmaradása szempontjából egy tekintet alá esik a honfoglalás, a keresztyénség felvétele és a reformáció”.

Ötvös László elismerésre méltó dolgozatával, forrástanulmányozásaival jó rész munkát végzett. Bemutatta Balogh Ferenc életművét a történet, a teológia, a miszsió, a kegyesség mozgalmi összefüggéseiben. Munkája segít abban, hogy népünkkel szolidárisak legyünk. Segítsük kutatni, feltárni múltunkban az Ige tudatformáló és történelmet alakító tevékenységét. — A könyv dokumentumokat, egykorú írásokat, leveleket, fényképeket tár elénk. A tanulmányt érdemes volt megírni. Gondolatébresztő elolvasni.

Dr. Koncz Sándor

Tenke Sándor: *A Debreceni Kollégium gazdálkodása Szeremley Sámuel perceptor idején, 1742—1771. Bölcsészdoktori értekezés, Debrecen, 1978. Gépírat, 165, 22, [9] p., 14. t.*

A történettudományi kutatás értékét a szakirodalomban ismeretlen adatok feltárása és a tárgy természetének megfelelő módszerrel való feldolgozása, másfelől új szempontok érvényesítése, új összefüggések meglátása jelenti. Tenke Sándor disszertációja ezeknek a kritériumoknak megfelelt. Alapos levél- és kéziratári forráskutatások eredményeként olyan dolgozatot készített, amely a Debreceni Református Kollégium történetére vonatkozó monográfiák, részlettanulmányok és adatközlések ismeretében, ugyanakkor kritikai felhasználásával *elsőként* nyújt átfogó képet az intézmény gazdasági életének, anyagi forrásainak alakulásáról, azok okairól és eredményeiről az 1742—1771 közötti időben. Ismertetését az is indokolja, hogy az egyháztörténeti érdeklődés mostanában kezd a korábban mostohán kezelt XVIII. század felé fordulni.

A dolgozat két rövid bevezető jellegű, és két súlyponti fejezetre tagolódik.

1. A város és kollégium viszonyára (1—13. p.) rányomta bélyegét „a vértelen ellenreformáció százada”, illetve Mária Terézia egyházpolitikai tendenciája. Így pl. Debrecen református tisztviselőinek is katolikus templomban és hitforma szerint kellett letenni a decretális esküt. 1777-ben a lakosság 2%-a volt római katolikus, a hivatalokat mégis 82%-ban velük töltették be. Intézkedések sora igyekezett eltönni a kollégium anyagi és szellemi erőforrásait. A város tilalmat kapott arra, hogy lelkészek, tanárok számára fizetést folyósítsanak, betiltásra került a legáció és szupplikáció, stb. Összeroppanástól a vele összefonódott, magát irányában felelős gazdának tekintő város — gazdasági súlya, valamint reálpolitikája folytán — mégis megmentette. Közvetett irányítást épített ki a külön református egyházi konzisztórium felállításával. A lelkészek, professzorok mellett jelentős szerepet játszottak benne befolyásos szenátorok, élen a főbíróval. Választott gondnoksága a diákönkormányzat, a professzori testület és a korábbi felügyeleti hatóságok olykor előforduló egyenetlenségeit megszüntetve biztosította vezetését, gazdálkodása egységét. Ennek következtében állott Szeremley Sámuel a kollégiumi pénztár élére.

2. A Kollégium pénz- és vagyonkezelése előzőleg az iskolai önkormányzat jogkörébe tartozott. (13—22. p.) A második fejezet áttekinti az ismert sokrétű pénz- és természetbeli bevételeket, kiadásokat, és elemzi a coetus szervezetét. Felsorolja a régi és újabb keletű tisztségviselőket. Jelentős érdeme, hogy néhány feladatkörrel kapcsolatban — pl. praebitor, dispensator — fogalmakat tisztáz, pontatlan meghatározásokat helyesbít. Míután az iskola — elveszítve alapítványokat, földbir-

tokokat — elsőrenden csak a városra támaszkodhatott, és elvileg egy kézbe került az anyagi ügyek intézése, a diáktiltszések fokozatosan elveszítették eredeti jelentőségüket.

Túlvezet az önmagában vett témán, de a kerettörténethez tartozik az az általános probléma, amit *Ravasz Boriska* 1935-ben megjelent „A magyar állam és a protestantizmus Mária Terézia uralkodásának második felében — 1760—1780” c. disszertációjában tárgyalta. Korszakok megértéséhez szervesen kapcsolódik az idői és helyi faktor differenciált ismerete. Ravasz szerint a királynő a barokk vallásosságtól fokozatosan a felvilágosodás felé hajlott, és tanácsosainak zöme is a felvilágosodás hatása alatt állott. Velük szemben a magyar hatóságok és a királynő hivatalnokai között annál nagyobb az ellentét, minél inkább lefelé szállunk. A tényeken mitsem változtat, azonban a XVIII. század egyszerűen bizonyos elkészülő egyháztörténeti monográfiájának fontos feladata lesz annak a vizsgálása is, hogy valójában honnan, mikor, kiktől indultak el, hol, hogyan, miért, meddig érvényesülhettek az injúriák, illetve eredők.

3. A disszertáció gerince *A Kollégium pénz- és vagyonkezelése Szeremley perceptorsága idején* című fejezet. (23—120. p.) Előljáróban a szerző — korábbi tévedésekkel szemben — pontosítja Szeremley hivatalba lépésének dátumát: 1742. augusztus 15.

Ez a művelt, megbízható, kiváló gyakorlati érzékkel rendelkező ember — aki 1726-ban városi jegyzőnek jött Debrecenbe, majd két ízben is főbíró lett — hozta létre a kollégiumi Nagy Pénztárt. Az iskolai önkormányzattól öröklött pénztári rendszert részben központosította, részben differenciálta. A diákpénztárak — amint róluk a következő fejezet szól — továbbra is a szenioroknak tartoztak elszámolással, ő pedig a Publica Cassát vezette.

a) Ennek bevételei — az érdeemben először itt feldolgozott pénztári főkönyv, mellékletek és számadások tanúsága szerint — lényegében véve két főcsoportra oszlanak: bel- és külföldi adományokra, valamint kihelyezett kölcsöntőkék kamataira.

A belföldi adományok végrendeleti hagyatékokból, kegyes adományokból tevődtek össze. Debrecenben az öröklött javakat nem, de a szerzeteket lehetett testálni. „Általános szokás volt, hogyha saját szerzeményből állott a vagyon — több-kevesebbet juttatni valamilyen szociális célra... a jótékonyág három főágon oszlik meg: az ekkleziásít, az iskolát és a szegényügyet öleli magához.” (29. p.) A vizsgált korszakban 165 hagyományozó 23.210 Ft-tal sietett a végveszélybe került alma mater anyagi bázisának megerősítésére, nagy számban vidékiek is. A Tenke Sándor által összegyűjtött adatok bő 50%-al egészítették ki a szakirodalom eddigi eredményeit.

Gyarapodott az iskolai kassza a XVII. század második felétől szokásossá vált nyári és őszi szupplikáció eredményeivel, *A Bibliothecara való Collatumokkal*, a négy professzor és hat köztanító fizetését biztosító tanszéki alappal. Az erre való belföldi gyűjtés kevés eredménnyel járt, mert húsz év alatt „a két hazából” csupán 3540 Ft 45 dénár érkezett „professzor uraimék saláriumára”. (44. p.) Emiatt kereste meg a konzisztórium a svájci, holland és angol hittestvéreket. 1757—1773 között Svájc 7626,70, Hollandia 5783, Anglia 186,60 Ft-ot juttatott be. (Az angliai segély csak később játszott nagyobb szerepet. *Herring Tamás* canterbury érsek támogatta az ügyet, csatlakozott hozzá az oxfordi és cambridgei egyetem is, de a gyűjtést tőkésítették s a kamatot küldték el.) A tanítás folyamatossága biztosított maradt.

Külön bevételi forrást képezett a kölcsöntőke a maga kamataival. A földbirtokszerzés és a mezőgazdasági ártermelés korabeli korlátai között megbízhatóbb befektetésnek ígérkezett az általában 6% kamatra történt kölcsönkihelyezés. A támogatott Kollégium támogatóvá vált. „Többféle társadalmi osztályba, foglalkozási ágba és vallásfelekezetbe tartozó fizikai és jogi személyek egyaránt igénybe vették... A készpénzszükség és mobiltőke hiánya miatt a feudalizmus kori magyar gazdasági életben így válik mindinkább jelentős hitelintézeti tényezővé a Kollégium.” (53. p.) Az évenkénti kimutatások szerint 1742—1773 között kihelyezett kölcsönösszeg 615.853 Ft 98 dénárt tett ki, de ez idő alatt mindössze 23,4%-át fizették vissza az adósok: 26.361 Ft 79 dénárt. A disszertáció ezt a kérdést is megfelelő perspektívában, a korszak gazdaságtörténetébe ágyazva tárgyalja és konkrét adatokkal járul gazdaság- és társadalomtörténeti problémák megismeréséhez — kisemberek vergődéseitől kezdve néhány kiváltságosnak megengedett durva visszaélésig.

b) A *Collegiumi Cassa* kiadásait a kölcsönnyújtás mellett főként a diákélelmezésre — végrendeleti hagyatékok, adományok, illetve kamataik biztosítottak ellátást szegénysorsú tanulók számára — valamint az épületekre fordított összeg képezte. Az 1802-ben pusztított tűzvész előtti időkről való ilyen irányú ismeretek eddig igen hézagosak voltak. Egyes szerzők néhány korábbi megállapítást egyszerűen megismertek. Tenke Sándor e téma iratanyagát átvizsgálta, aminek során renoválásokat kívül korábban le nem írt építkezésekre figyelt fel. Ezek: a déli szárny elkészülte, új osztálytermek, egy auditorium, gyűlésterem és melléképületek. Számos új adatot tárt fel a diákszállásokkal, az ún. diákkunyhókkal kapcsolatban is. (Előzőleg *Détshy Mihály* végzett igen értékes kutatásokat az Országos Levéltárban a Sárospataki Református Kollégium épületei iránt. Eredményei szintén módosították, illetve kiegészítették a hagyományos elképzeléseket.) Mindez újra, nyomatékosan hangsúlyozza a levéltári kutatások jelentőségét.

A könyvtár módszeres és szakszerű gyarapítása, illetve igazgatása is Szeremley perceptorsága idejére esik. Ekkor könyvbeszerzésre 3459 Ft 13 dénárt fordított a Kollégium. Hozzá járul még a tudomány- és társadalomtörténeti szempontból egyaránt becses folyóiratok vételára.

Az időközben felmerült apróbb, átmeneti adósságok és kamataik kifizetése, a szikszói birtok fenntartása mellett jelentékeny gondot képeztek a személyi kiadások. 1752 után három professzort és néhány iskolai hivatalnokot a kollégium saját pénztárából fizetett, míg a negyedik illetményét előbb részben, majd egészében a debreceni egyház vállalta magára a köztanítókéval együtt. A Kollégiumot Szeremley főkönyve szerint 1753—1773 között 20.992 Ft terhelte, amihez járult a diáktiltszivelők szerény javadalma, bár ezek zömét is az egyházközség folyósította. A rendkívüli szükségletek — pl. a Heidebergi Káté Baselben való kinyomtatásának anyagi támogatása — és egyéb kiadások — útszámlák, postaköltségek, stb. — aktív és átgondolt gazdálkodásról tanúskodnak, mégpedig úgy, hogy a vagyonmérleg egyensúlyban maradt, sőt kedvezően alakult.

4. A disszertáció negyedik fejezete a *diákkasszákkal*: a Kollégium kezelőpénztárainak működésével foglalkozik. (121—164. p.) Ezek a részlegszámadásokat készítettek el, amelyeknek egységes összefogása, rendszerbe foglalása a perceptor kötelességei közé tartozott. A gyakorlat mégis azt mutatta, hogy rájuk inkább a professzori irányítás nyomta rá bélyegét, mint ahogyan teljesen tanári felügyelet alatt is állottak.

Szerző összesen 12 diákpénztárt vett számba, és átvizsgálva a korábban zömmel feltáratlan iratanyagait, jellemezte ténykedésüket. Bepillantást nyújt a Kollégium külső-belső történetébe a gyertyabél beszerzésének gondjaitól kezdve a többnyire 37 szőlőhegyvidékre, az Érmelléktől a Somlyóig boralamizsnát gyűjtögető diákok munkáján át a szolganulokról való gondoskodásig.

A kasszák közül régi hagyományra nyúlik vissza az 1760—61. évi széniori számadásokban önállóan megjelent temetési kassza: a Kollégiumból fennállásától fogva kirendelt éneklő ifjak — ellenszolgáltatás fejében — részt vettek temetéseken. (1556-ban hozott magisztrátusi határozat szerint a begyűlt díjakból szegény tanulók a tanítóval együtt 8—8 dénárt kaptak.) Újkeletű a *Hatvani* István kezdeményezésére 1752-en nyitott, a beteg tanulók segélyezésére, ápolásuk és gyógyszereik fedezésére hivatott betegpénztár. (A neves professzor, egyben képzett orvos 1775-ben pénztári alappal intézményesítette magát az ápolást is, de erre a célra csak 1807-ben nyílt külön helyiség.) 1749-től maradtak fenn a könyvtárosok számadásai. Bevételek: a kollégiumi pénztártól kapott ellátmány, a fölőspéldányok eladásából származó haszon, kölcsönzési díjak, „és a mindig elmaradhatatlan kölcsöntőke törlesztések”. (150. p.) Állandó kiadások természetesen a könyvvásárlás és kötetés.

Az egyes kasszákról készített évi összesítések, statisztikai kimutatások, valamint a disszertáció 22 lapot betöltő 378 jegyzetpontja, végül a fontos és jellegzetes dokumentumokból kiválogatott mellékletek a dolgozat tudományos értékét nagyban növelik.

A disszertáción végigvonul egy alapvető probléma, a maga nyomasztó gondjával: hogyan lehet úgy a tárgyszerűség határain belül maradni, hogy a Kollégium gazdasági alapja, nem öncélú és nem önértékű pénzgazdálkodása egyben mutassa is fel az eredményeket, amint azok az intézmény összetett, átfogó kifejezést

használva: művelődéstörténeti funkcióiban megnyilvánultak? Formális szempontból nehezítette a kérdés megoldását az a tény, hogy egyes pénztárak rovatai átfedték egymást. Amennyiben pl. arra a szociológiai jellegű kérdésre keresnénk konkrét feleletet, hogy valójában mennyire volt a Kollégium ebben az időben „a szegények iskolája”, ehhez az alumnusok, a szolganulók, a betegek, a dispensátorok kasszáit kellene átvizsgálni, statisztikailag feldolgozni. A bonyolult kasszarendszer igen megnehezíti „a felülről való rálátást.”

Tenke Sándornál jelentős hangsúlyt kap a művelődéstörténeti összefüggés kidomborítása. További érdeme, hogy az egyes témák előtörténetét részint tömören felvázolta — pl. a tanári fizetéseknel a tanárok számának alakulását — részint igyekezett róluk országos perspektívában írni, összehasonlítások értelmében. Szerencsés problémakezelése folytán „semmi sem lóg a levegőben”. Egy-egy részletnél azonban talán érdemesebb lett volna tovább érlelni a végső mondanivaló — csi-szoltabb — megfogalmazását. Így pl. amikor a dolgozat rámutat a Nagykönyvtár árveréseire, mint jövedelemforrásra — aminek könyv- és könyvtártörténeti feldolgozása kézenfekvően más szakterület feladata — tömören ismertetnie kellett volna *Maróthi* indítványának indoklását, hogy ti. mit és miért adtak el? (Erre nézve legújabbán *Tóth* Béla: *Maróthi* György szerepe a Debreceni Kollégium Könyvtárának fejlesztésében. = *Könyv és Könyvtár*. 10. köt. Debrecen, 1975. 215—228. p.) Mindenesetre azon a pusztán néhány ponton, ahol az olvasónak az az érzése támad, hogy nem aknázott ki minden rendelkezésére álló lehetőséget, ott is szempontokat, sőt konkrét levéltári, illetve bibliográfiai támpontokat nyújt a további kutatáshoz.

A disszertáció a Debreceni Református Kollégium története megismerésének nemcsak egyik nélkülözhetetlen, hanem a maga nemében egyedülálló részlettanulmánya és forrása.

Barcza József

Kulturális krónika

Művészet-e még a film?

Felöltlik néha az emberben a kételkedés: művészet-e még a film? Oktalannak tetszik talán, s akadémikusodónak ez a kérdés, pedig nem alaptalan. Nem alaptalan, mostanában, amikor a filmművészetnek oly nagyságait lehet sorra-rendre csodálni, mint *Fellini*, *Antonioni*, *Bergman*, *Tarkovszkij*, *Wajda*, s nem kevesen mások is? Kétség nem fér ahhoz, hogy valójában a film is a művészet lehetősége s nem maga a művészet, amint szó, hang, szín és mozdulat is mind csupán kifejező eszköz, közlőeszköz, s hogy művészet-e, az már további kérdés, attól függ, mit közöl a szó, a hang, a szín, vagy a mozdulat, s hogyan közli. Így a mozgó kép is lehet művészet, ha tartalma és formája művészté érdekessíti.

A messziről kezdett bevezető mentegetőzés is, fakad

a krónikás önvizsgálatából, hogy már megint filmről számol be. Hajlamos rá az ember, hogy mentegetőzősoron a személyi okot is elvívve formálja át. Ismereteinek kínálkozó alkalmát például azzal mentesse, hogy hiszen a filmnek némely más művészettel szemben megvan az az előnye, hogy körbejárja az országot; amiről a krónika beszámol, amire a figyelmet ráterelni igyekeznek, azt az olvasó láthatja is, tehát ellenőrizheti, vitathatja, amit olvasott. S ehhez még az is hozzájárulhat, hogy most csakugyan kínálkozik alkalom, filmről szólván, a művészetnek s életünknek messzebb mutató kérdéseiről szólni, ha röviden is.

A film művészet-voltában a közönség hatás felől közeledve lehet kételkedni. A krónikás nemrégiben résztvehetett egy filmbemutatón egy európai hírű kulturális

életű városban. Ez a város műkincseiről, zenei életéről, színházi világról nevezetes, de van egyeteme is, irodalmi körei, képzőművészeti gyűjteményei. Híres-neves filmek szerepeltek a bemutatón; joggal volt várható, hogy a filmek két-két előadásán a helybeli és a környékbeli értelmiség szép számmal lesz jelen, s a meghirdetett vitán ugyancsak. A vártnál sokkal kevesebben vettek részt a vetítésen és a vitán, s ezek sem a hagyományos értelemben vett értelmiségből jöttek, hanem egy viszonylag fiatalos érdeklődő rétegből, s a hozzászólásokból kiderült, hogy érdeklődésük elsősorban filmekre irányul, s bizonyos társadalmi kérdések iránt, de tájékozottságuk eléggé körülhatárolt. Kínálkozott hát a töprengés: művészet-e ma is a film? Az a film, amelyet a kezdet kezdetén — amikor még művészi kifejezésre kevésbé volt képes — írók és művészek üdvözöltek lelkesen (aki nem hiszi, vegye ki könyvtárból például a néhány esztendeje megjelent *Írók a moziban* című kötetet), ez a film ma érdeklenné vált az irodalom és a művészet jeles művelői és élvezői körében, vagy pihentető kikapcsolódást jelent csak az ő számukra is.

Része van ebben éppen annak is, ami a filmet fölkészíti a nemes művészetnek megfelelő hatásra: része van annak, hogy a film szuggesztívabb (lehet), mint más művészetek. A műélvezet körülményei is kedvezőek (lehetnek) ehhez, az például, hogy a mozi terem homálya eleve a fényes képre szögezi a tekintetet és a figyelmet. Része van azonban a film művészet-volta iránti kételyek erősödésében a televízió hatásának. Természetes, hogy a tévé is közlőeszköz, s ekképp sok mindenféle közlésére alkalmas, művészetet is közöl, egyáltalán nem keveset, sőt: a művészet élvezetének és hatásának hatalmas demokratizálódását teszi lehetővé. Hatása így mindenképp hasonlítható a könyvnyomtatáséhoz. Csakhogy ez a egyszerű művelődési lehetőség meglehetősen fölkészületlenül érte az emberiséget, talán kevésbé azt a részét, amely a művelődésnek a kezdetén tartva a művészet hatása tekintetében szűzterületnek vélhető, s lényegesen jobban (ami ezesetben azt jelenti: rosszabbul) azt a részt, amely már eddig is művészet közelében élhetett, de a választás bizonyosságának több-kevesebb híjával. Az, hogy a televízió elmélyültebbet és felszínebbet olyasféle elegyben közvetít, mint áruházi keresgélők a divatjamúlt vagy gyöngye minőségű árucikkek többsége közé kevert néhány kedvcsináló értékesebbet, egy kicsit mintha szerencse dolgává, véletlenné tenné azt, hogy a tévénézőre mi hat erősebben.

S mivel a tévé szinte bármikor lehetővé tesz kikapcsolódást, szórakozást, elábrándozást (is), a választásra, értékelésre még föl nem készült néző másutt, így elsősorban a sok tekintetben oly hasonló moziban is ezt várja, elvárja. Elvárja annak ellenére, hogy a moziban jócskán láthat(na) valóban művészi érték is. Annak ellenére vagy talán éppen azért. Azért, mert a művészi értéket is hasonló mércével kezdi mérlegetni, mint a művészileg kevésbé értékeset.

Példa lehet erre egy nemrégiben bemutatott magyar film, amely — e sorok írásának idején — éppen nemzetközi elismerésben is részesült, miközben idehaza mérsékelt sikert aratott, vagy legalábbis mérsékeltet, mint remélhető volt. Ez a film a

Bizalom

Szabó István filmje. Nem az első eset, hogy a magyar filmművészet az emberek közötti kapcsolatokat vizsgálja, s bennük az ember önismeretét, benső világának épességét vagy torzulását. A maga-írta történetben Szabó

István a második világháború utolsó esztendejébe, a fasiszta elnyomás erősödésének időszakába helyezi a példát. A két főszereplő egyike egy asszony, akit hazafelé tartó útján föltartóztatnak, és figyelmeztetnek arra, hogy nem mehet haza, lakásukat figyelik, a férjét keresik. Miféle ellenáll a férj, nem tudni, csak azt, hogy a lebukás elkerülésére lemerülnie kellett, vagyis eltűnnie. Biztonságos helyre kell eltűnni a feleségnek is. Ez a történet felépítésében megteremti azt, hogy a szereplő el van vágyva minden eddigitől; személyiségének és életének korábbi szálai el vannak vágyva.

Voltaképp a másik főszereplő életében is hasonló az eset, azzal a különbséggel, hogy ő fölkészült erre, s tudatosan éli át, ami a másokra most véletlenül szakadt rá. Mi történik az emberrel, kérde Szabó István, ha személyiségétől el kell szakadnia, ha önmaga helyett másnak kell lennie. Aki átélte a második világháborút, tudja, mit jelent ez. Hasonló kérdéseket vetett föl egyébként Sándor Pál is a *Herkulesfürdői emlékek* és *Lugossy László az Azonosításban*.

Amikor megszokadnak a megszokott és kipróbált, vagy legalábbis próbáltak vélt kapcsolatok, akkor megsokszorozódik a bizalom fontossága — megsokszorozódik a bizalmatlanság kényszere is. Vitatták Szabó filmjének méltatói, hogy az ábrázolt helyzet modellje vagy előképe lehet-e későbbi, más bizalmatlanságoknak. Nem valószínű azonban, hogy ezt így, ilyen közvetlenül kellene érteni; egészen természetes, hogy a bizalom és a bizalmatlanság anatómiájáról van itt szó, s ez a két ellentétes, egymást irtó s mégis egymást szülő érzés különféle időszakokban különféleképpen jelentkezik. Itt ez a film nem annyira a bizalmatlanságot keltő személyi és korszakos mozzanatokra ügyel, hanem a bizalmatlanság vermébe hulló emberekre. Talán azt lehet mondani, hogy arra figyelmeztet: a bizalmatlanság metelyével szemben minden körülmények között küzdeni kell.

Abban a korban nem csupán jogos, szinte természetes volt a bizalmatlanság. Nem kellett hozzá túlzott óvatosság, félelem vagy figyelmeztetés. Igaz, a háborús hisztéria is kedvezett, de ezt Szabó nem tekinti döntő kérdésnek (aligha látható például filmjén a korabeli plakát, amely titokzatosságra intett, mert az ellenség is meghallja, ami elhangzik, vagy a megtorlást helyezi kilátásba). Úgy vélem, azért elégszik meg a film mindezen csupán jelzett érzékelésével, mert a bizalom-bizalmatlanság kérdése itt egyszerű élet-halál-kérdésként vetődik föl. Egyszerű? Úgy értem, hogy természetesen adódó. Az asszony, aki arra kényszerült, hogy más néven, más személyazonossággal egy számára ismeretlen emberrel egybezártan, házaspárnak leplezetten, próbálja meg átvészelní a végső időket, nem szorul plakát intelmére, hogy bizalmatlanná váljon. S a férfi, akit (ha jól sejtí a néző), talán hasonló módon kellett a szem elől félreállítani, mint az asszony igazi férjét, ugyancsak a megszokott körülmények és kapcsolatok híján válik szorongóvá.

Ez drámai helyzet, mondhatni a művészet laboratóriumának különleges helyzete. Az emberség foszlányai sorra szakadnak le a két főszereplőről, mert hiszen ez a fertőző folyamat progrediens. Mintegy utolsó mentevárként menekülnek ahhoz az emberi kapcsolathoz, ami csakugyan két ember között a legvégső menedéke lehet az életöztönnek: így menekülnek a szerelemhez. Talán szándéka volt Szabónak azt is megmutatni, hogy a szerelem gáttalan nagy kivirágzása korunkban a világ sok, talán minden táján, nemcsak az ember föl szabadult érzelmi világának velejárója, hanem talán egy világméretű bizalmi válságnak, az emberiség személyazonosságában végbement riadalomnak is következménye.

Miközben a *Bizalom* ilyen, és efféle kérdéseket vet föl és arra készítet(het), hogy ezeken elgondolkozzék a néző, azonosulását zavarja, hogy számonkér(het) a film bizonyos megszokott mozzanatokát. Azt például, hogy miképp maradhatott az asszony ennyire tudatlan a világ dolgaiban, ha egyszer a férje résztvevő a haladó mozgalomban, az ellenállásban. Mert kétségtelen ugyan, hogy az ellenálló aligha teregette ki odahaza megbízatásának, munkájának részleteit, de az is kétségtelen, hogy meggyőződése odahaza ismert lehetett, s éppen, mert ő tudta, miről van szó, családját óvatosságra kellett intenie, bizalom és bizalmatlanság alapfokú kérdéseit érintenie kellett. Ez csakugyan igaz, de a film gondolatának lényegét nem érinti. Amint az is másodrendű — bár jogos — kifogás, hogy a férfi főszereplő ellenálló munkájáról is hallgat a film, noha valamit biztosan tett, elfoglaltsága is volt, ha másért nem, hát azért, mert a semmittevő kétszeresen gyanús lett volna. Talán a bizalom-bizalmatlanság anatómiájára törekvés magyarázza azt is, hogy ugyanaz a szereplő, aki a „feleségét” még a sorállástól is visszatartaná, később a városban kószál, kávéházba ül be vele, ráadásul nem is együtt, hanem külön-külön, ami, ha netán figyelték őket, ugyancsak gyanús lehetett volna.

A *Bizalom* című film azonban aligha elsősorban arra törekedett, hogy egy részleteiben is korhű történetet adjon elő, hanem hogy sorra vegye a bizalom-bizalmatlanság viadalában az embert személyiségétől, jellemétől megfosztó, vagy megfosztani igyekvő folyamat stációit. Egy kalandos történetben természetesen fontos a részletek hitele is, az efféle tételes feldolgozásban másodrendű.

De csakugyan másodrendű-e, ha egyszer a néző épp ezt kéri számon a történeten? S teszi ezt nemcsak azért, mert hozzászólt, mert — például — a rejtélyes krimikben döntő fontosságú, hogy a részletek hitele meg ne rendüljön, el ne rontsa a játékot. Teszi ezt azért is, mert oly sok hitelrontó tényező, történelmi ismeret híja, fölkelte benne az érdeklődést a hiteles történelmi tudás iránt. Úgy gondolom, ebben része van annak is, hogy a sok évszázaddal ezelőtti mendemonda ismeretszerzéssel szemben a ma embere joggal vélheti, hogy a világ folyását szinte a saját szemével látja, a saját eszével értékeli. Például épp a televízió révén mintegy a helyszínen és gyakorlatilag egyidőben tanúja a világeseményeknek. S ha tanúja, hát érdeklődő, oros, mérlegelő tanúja akar lenni, vagyis meg tudni mindazt, ami értékében, döntésében segíthet.

Ez a várakozás kihat a saját életünk megismerésére is. Nemcsak a magyar filmben tapasztalható — s nem is csak a filmművészetben — olyan törekvés, amit szociográfikusnak lehet nevezni. A valóságot közvetlenül kell ábrázolni, tartja ez a nézet, hiszen a film, mint közlőeszköz, különösen is alkalmas arra, hogy a valóságot közvetlenül megmutassa és így a nézőt saját véleményalkotásra ösztönözze. Így keletkezett a dokumentációs iskola, a pszeudó-dokumentarizmus, a dokumentumjátékfilm szokása. Erősen vitatott vonulata ez a magyar filmnek is, miközben — főként a fiatalok körében — egyre több híve támad. A magyar filmdokumentaritásnak egyik vezető személyisége *Dárday István* (aki filmjeit rendszerint *Szalai György*vel közösen forgatja). Most mutatták be

Harcmodor

című új filmjét. Ez sem dokumentum, csupán annak mutatkozik. Dokumentális hitelét növeli, hogy nem színészek adják elő, hanem civil szereplők. Természetesen nem azok, akikkel valóban megesett, ha csakugyan

megesett, amit a történet elmesél, de megeshetett volna, mert lehetséges a történet, ha úgy tetszik: reális.

Arról van szó, hogy egy járási főorvos, gyermekkori pajtásával, most tanácselnök-helyettesével, fölbuzdulva egy szónoklaton, amely társadalmi kezdeményezésre ösztönzött, hozzáfog ahhoz, hogy a járásban öregek otthonát alapítson társadalmi összefogásból. Szép és jó cél ez, miképp hátráltatódik mégis, miért, hogyan vall majdnem kudarcot, s milyen harcmodor kell ahhoz, hogy megvívhassanak mások harcmodorával, erről szól a film. Már a címe is jelzi, hogy a *Bizalom*hoz hasonlóan nem a történet maga áll az előtérben, hanem az a vizsgálódás, hogy a kezdeményezésnek és a kezdeményezés gátlásának miféle motívumai lehetségesek.

Nagy nyeresége, s egyszersmind ballasztja is a filmnek, hogy ezt a szerzők voltaképp vázlatként adták közreműködőik elé, s mintegy társszerzőül hívták őket. Nyereség ez, mert a film újfajta népművészté kezd válni ezen a módon, különös kollektív népművészté, amelyben egy közösen elfogadott téma változatait „játsszák el”, játsszák végig a szereplők, rögtönözve, átélve, beleélve magukat egy olyan helyzetbe, ami különben saját hétköznapi életükben is előfordulhat(na). Ha vitatható is, hogy mennyi mindent dokumentál egy efféle film, az semmiképp sem vitatható, hogy dokumentálja: nem írók és nem művészek, hanem hétköznapi emberek hogyan képzelnek el és oldanak meg bizonyos problémákat, helyzeteket. Egyidőben divattá vált a „rejtett kamera”, az a kísérlet, hogy az élet jelenségeit lesből fényképezzék le és vegyék hangszalagra, amikor tehát mindenki spontán viselkedik, és nem szerepel. Eltekintve attól, hogy ezzel kapcsolatosan tömredek jogos morális aggály vetődött fel, a módszer felsikert hozhatott csak, a többi között azért, mert egyes esetekre, s nem is mindig a legjellemzőbbekre figyelhetett csupán, míg a művészet és a szociográfia egyaránt többit szűri le tanulságait. Így szintézisnek tekinthető ez a módszer, amely a spontán átélés lehetőségét hívja segítségül, mintegy felutat keresve a művészi tolmácsolás és a közvetlen ábrázolás között.

Mennyiben ballaszt ez? Annyiban például, hogy a szereplőknek olykor mégiscsak keressélniük kell a szót, méghozzá felvétel közben; nincs idő arra, hogy rostáljon valaki, tömörítsen, más, találóbbr kifejezést keressen. Ebben az esetben, a *Harcmodor* esetében, nagy nyereség, hogy kiválóan alkalmas segítő társakra, szerzőtársakra talált *Dárday* és *Szalai*, csakugyan a ma népművészeti alkotóközösségének tekinthető az a gárda, amely elmondja, eljátssza, átéli és a nézővel is átéli ezt a történetet.

A néző átélését persze ez is nehezíti a film. Talán jobban ráismer így a maga tapasztalataira, de hosszadalmasabb előadásban. A hosszadalmasság egy része szükségszerű velejárója a módszernek (amint az előzőkből kiderült), de néhány részlet elhagyható volna (így a befejező jelenet). Ha igaz az, hogy a művészet talán nem elsősorban az jellemzi, amit tartalmaz, hanem az, amit elhagy, akkor ezért is fölvetődik a kérdés, hogy művészet-e még a film. Persze, a művészet elsősorban attól művészet, amit tartalmaz: igazságtól, emberségtől. De attól is, amit elhagy. Hiszen igaz és emberséges lehet egy levél is, de ettől még nem novella. S a művész tömörítő törekvése nemcsak azt szolgálja, hogy az esetek sokaságából összegyűjtse, kirostálja a lényegesebbet, hanem hogy ezzel szélesebb körben tegye érdekessé az ábrázolást. A levél rendszerint szűkebb körben érdekes, mint a novella. S ideje a művészet és a közönség kapcsolatát így is érteni: ez közös feladata művészeknek és közönségnek egyaránt.

Zay László

Mai kincsesláda

Kincsesláda II. (Vallásos tartalmú elbeszélések és egyéb rövid prózai írások, regény- és novellarészletek a magyar irodalom közelmúltjából és jelenéből). Református Sajtóosztály, Budapest 1980. 524 l. 100 Ft

Több, mint ötven elbeszélést, illetve regényrészletet kiválasztani az utóbbi harminc év magyar irodalmának terméséből, nem kis felelősséget jelentő feladat. Az antológiák általában olyan műveket tartalmaznak, amelyek valamilyen szempontból nézve egy vagy több közös tulajdonsággal rendelkeznek. Az a tény, hogy a Kincsesláda jelen, II. kötete is a Református Sajtóosztály kiadásában jelent meg, nem hagy kétséget a válogatás szempontja felől. Nem szeretnénk túlmagyarázni a kötet előállításának körülményeit, egyszerűen az alkalmat megragadva, megkíséreljük körbejárni az irodalom, jelen esetben éppen az egyház által is „ajánlott” irodalom néhány tájékoztató pontját. Nem kerülve el azt a sokszor ki nem mondott kérdést: van-e egyáltalán ún. vallásos irodalom, jelent-e minőségi „pecsétet” az ilyen szándékú elválasztás? Gyorsan mondjuk ki, mielőtt tovább lépnénk, hogy az irodalomnak efféle felosztása nem lehetséges. Még ha beszélnek róla, akkor sem. Csak irodalom létezik, tegyük hozzá: jó és rossz. Valahogy úgy, mint a zenei kultúrában, ahol korunkban a komoly és a könnyű zene skizofréniája számos félreértésre adott okot, többeket eltávolítva a zene megismerésétől, mint magához vonva. Szembe kell néznünk egy korszakonként megismétlődő jelenséggel. Az egyházi, avagy egyházi-as felzet nem óv meg a könnyűnek találtatástól, mint ahogy egy (jobb híján használjuk a szót) *ideológia* sem mentheti meg — legalábbis hosszútávon — a művészietlen alkotásokat a megérdemelt sülyesztőtől.

Számunkra fontos és ugyanakkor valóban létjogosult kérdés az, hogy milyen irodalmi művek lehetnek segítségül a hívő olvasónak abban, hogy hitét megvallva átélje társadalmunk utóbbi harminc évének, a művészetben felhalmozódott gondolati termését? Nyissuk fel a „Kincsesláda” fedelét, tallózza keresve a választ.

Előre bocsátva, hogy az antológia minden szerzője megérdemli a külön méltatást, most kiemelve néhányat, megkíséreljük e vállalkozás összképét felvázolni.

A jövő felé indul a bibliai Hágár, *Bihari Klára* novellájában. Sorsunk az emlékezés is. *Boldizsár Iván* „A névrokon”-jában hozza felszínre egy régi titokzatos „kaland” szomorú csattanóját. *Csoóri Sándor* hősei nagy álmok álmodói. *Csurka István* falusi papja a helytálló emberméretű szobra. *Ignác Rózsa* elbeszélései közül kiemelkedő a háború pusztítását egy kisgyermek sorsán keresztül, drámai erővel ábrázoló novella. *Ilyés Gyula* művében az emberi életek utolsó tartalékait is felemészítő háborúban, egy temetési éneken, fogalmazódik meg a reménység: „Változások félelmeim / Reménységgé örömökké / Mert nem alszom el örökké...”

Kamondy László színésznoje az emberiség nagy pillanatát, az igazi művészet krisztusi indulatának, ráncokat elsimító érintését ábrázolja. *Mezei Mária* szív-

dobogató vallomása után, *Moldova* éles metszésű portréi következnek. *Nagy Piroska* „Felhőkialtó”-jának részletéből egy mai, falusi Magdalai Mária sorsa villan fel. Az emigráns sors keserves küzdelmébe *Oravecz Paula* írása vezet be az olvasót.

Sánta Ferenc: Isten a szekéren című művében olyan természetességgel születik a legenda, ahogy a fű sarjad a legelőn. A novelláskötet egyik csúcsa *Szabó István* elbeszélése, az Isten teremtményei. A gyermeki hit konoksága, győzedelmessége, a művészet születésének pillanata megrázóan hiteles. *Petőfi Sándor* rövid dunavecsei boldogságáról szól *Szamosközi István*: Égszínkék április c. elbeszélése. A valóságos életrajzi adatokat feldolgozó novella jóízű — minden modorosságot mellőző — magyar nyelven íródott. Ha már a nyelvi szépségnél tartunk, fel kell hívni a figyelmet *Tamási Áron* Két piros csikó c. novellájára, amelyben a falusi gazdák vasárnapi társalkodó helyét, ahol a világhelyzetet megbeszélték, így hívták: *Genf*.

A magára maradt édesanyáról szól *Fekete Gyula* írása a Mitől hal meg az ember? A gyermekek világába vezet be *Hegyi Füstös István* Körbejár egy szőlőfűrt című írása, amely hasznos lehet minden gyermekkel foglalkozó lelkész, nevelő számára is. A kettős nevelés kérdése, járjon a gyerek templomba vagy sem, *Urbán Ernő* írásában a legtermészetesebb választ kapja: a gyermek választ. *Varga Domokos* a családi élet kiváló ismerője, minden didaktikus gyermeklélektani tanulmányánál jobb tanítást ad írásaiban a gyermek lelkének érzékenységéről, és ami ennél is több: szeretettel való nevelhetőségéről.

*

Végére érve a vázlatos tartalmi, vagy inkább hangulati ismertetésnek, jelen írás bevezetőjéhez visszatérve még egy utolsó megjegyzést kell tennünk. Jó érzés elmondani erről a kötetéről, hogy valódi irodalmi alkotás minden egyes darabja. Az előszóból tudjuk, hogy néhány lelkész is van a szerzők között. Az a tény hogy ez nem kíván bővebb magyarázatot, csak megerősíthet bennünket a fentebb vázolt elmélet helyességéről, az irodalom egy lényegűségéről. Remélhető, hogy a Kincsesláda II. kötete jó szolgálatot végez majd a minden írott kritikánál szigorúbb, de igazságosabb olvasók között.

Dusicza Ferenc

Hit és humanizmus

Rónay György, Ecclesia 1979. 451 l. 108,— Ft

Rónay György, mint minden nagy író, halálával kész életművet hagyott az utókorra. Egyaránt otthonosan mozgott a széppróza világában, a költészetben, kritikában, és az esszé írás területén. Életművének egyenletessége abból fakad, hogy nem ciklikusan, hanem párhuzamosan, idő és helyzet korlátait átlépve egyszerre tudott író, költő és tudós irodalmár lenni. Nem-

rég megjelent poszthumusz kötetének címe talán választ ad arra a kérdésre, hogy mi volt ennek a koncentrikus életműnek a szilárd, normatív, termékeny középpontja. A hit és humanizmus az, ami bárhonnan vizsgálva ez életművet, a gondolatok boltívei mögül átsugárzik. Rónay György a Nyugat harmadik nemzedékéhez tartozik. *Hegyi* Béla válogatása, az említett nemzedék időfolyosóján végighaladva követi Rónay munkásságát, összegyűjtve mindazt, ami az Ecclesia kiadásában ma aktuális lehet. Rónay katolikus író, ő maga nevezte így magát. Humanizmussal együttlakó hite azonban távol tartotta a katolikus jelző pusztán felekezeti értelmétől. *Sótér* István megfogalmazásában; „Rónay György katolikus költő volt, e szónak abban a sajátos értelmében mely fáradságosan, sok áldozattal kifejlesztett lelki kultúrát jelöl.” Ez a lelki kultúra vértette fel a költőt, ha kellett a fasizmus lélekmételező támadása elleni védekezésre, ha kellett az új társadalom építése során támadt feszültségek feloldására. A *Vigilia* az ő munkájának eredményeként a hit és humanizmus erős talaján vált a magyar szellemi élet egyik jelentős műhelyévé.

A kötet szerkesztője kiváló ismerője nemcsak az írónak, hanem az embernek is. Szavai szerint Rónay Györgyöt „azon kevesek közé sorolhatjuk, azok közé az írók, költők, művészek közé, akiknél az ember etikai minősége azonos az alkotások minőségével, akiknél az etikai kvalitás szorosan igazodik a mű esztétikai kvalitásához.” *Hegyi* Béla tízesztendő szoros munka és baráti kapcsolatának tanulságaként mondja ki állítását. Egy nap Rónay Györgynél című interjúja kiváló bevezetése a kötetnek.

Az első fejezet, amely a *Történelem nyelvén* címet viseli, a katolicizmus nyugalmat hirdető felszíni burka alatt lejátszódó viharokat, örvényeket kutatja. Az idők folyamán többé-kevésbé legitimmé vált irányzatok szellemi előfutárainak ütközései a hivatalos egyházzal, mindig kedvenc témája a gondolkodóknak. Rónay tanulmányai a válogatás határain belül, e kötetben szemléletesen tárják fel témái alaphelyzeteit a 19. század nagy botrányától kezdve, amikor az egyház — úgymond — elvesztette a munkásosztályt egészen a 20. század üres templomáig, ahol „nőttön nő az Isten magánya”.

Zákeus a fügefán címmel — ez alkotja a kötet derekas részét bibliai parafázisok elmélkedések füzére vezet el az olvasót az író legbelsőbb szobájába. E rész zárászában a megterhelt, betegség sötét útvesztőjéből ideiglenesen szabadult író számot vet múlttal, jellel és jövővel. Összintése megrázó. De: összetört tervek törmelékén át is utat keres és talál. „Szólj csak, ha elfáradtál, akkor megpihenünk, vagy abbahagyjuk és folytatjuk máskor. Hová megyünk? Jézussal találkozni...”

A *Szentek és szentképek* fejezetének írója a glória alatti emberi szándékot és eredményt kutatja, a szentek istentiszteletének retusálatlan képét. Izeltől álljon itt Lisieux-i Szent Terézről szóló írásának zárógondolata. „Nem a kivételesek útja ez. Éppen az a forradalmi benne, hogy mindenki előtt nyitva van, akár az evangéliumé, és fölszerelésül sem kell más, mint a szeretet, nyíltság, egyszerűség, bizalom.” Csakúgy, mint a következő, *Párbeszéd*ek fejezetnek keresztyén-marxista dialógusaihoz. A magyar irodalom tudósaként ismerhetjük meg a *Sík* Sándorról, *Ady* Endréről, *Babits* Mihályról szóló tanulmányokból. A *Keresztyén szellem és életérzés a mai magyar irodalomban* című zárótanulmány a pályatárs megértésével, hitelével ad tanulságos összefoglalót a hatvanas évek végéig előállott alkotásokról.

A kötet utolsó oldalain *Sótér* István és *Hegyi* Béla emlékezik Rónay Györgyre (utóbbi versben). A Hit és humanizmus című válogatás méltán kerülhet Rónay műveinek életében megjelent csoportjához, a gazdag életmű utó, de nem utolsó rezgéseként.

D. F.

Párbeszédben álmainkkal

Klaus Thomas: Träume — selbst verstehen, Georg Thieme Verlag Stuttgart 1979⁴

„Hiszen beszél az Isten így is, meg amúgy is, de nem törődnek vele. Álomban, éjszakai látomásban, amikor mély álomba merül az ember, vagy a fekvőhelyén szendereg, akkor ad kijelentést az embernek, és intelmeire pecsétet tesz” (Jób 33, 14–16). Az ilyen és hasonló bibliai sorok mintha megfakultak volna emlékezetünkben, vagy talán úgy vagyunk velük, mint valami szegény rokonnal: fura módon feszélyeznek. Netalán besoroltuk őket a mitikus képzetek jól zárható szekrényébe, ad acta, elvégre modern gondolkodásúak vagyunk. S mit tesz Isten? A mélylélektan újra felfedezi az álom nagyon is komoly mondanivalójának *dimenzióit* s ezzel nem túlozunk. Szinte szimbolikus, hogy *Freud* Traumdeutung-ja épp a századfordulón jelent meg. Különféle lélektani iskolák sokszor ádáz harcában azóta jobbra kikristályosodott a felismerés az álom rangját, funkcióját illetően.

Az *álom nagyhatalom*. Nem az egyetlen de az. Negligálása teszi csak igazán félelmetessé, mert dialógusban a barátunk, ha nem is mindig kellemes társalkodófél. „Isten elfelejtett nyelve” — mondta róla *John Sanford*. Mások az emberiség univerzális „ösnyelvének” minősítik. De még ha kizárólag immanens alapon közelítenék meg, akkor is: ha testünk legkülönbözőbb produktumaiból lehet következtetni egészségi állapotunkra, akkor pszichénk oly jellemző gyümölcsét, az álmot sem érdemes beható figyelemre méltatni?

Gyógyíthatatlannak látszó, hosszú évek óta minden szervi ok nélkül egyre jobban senyedő páciens *valódi* problematikáját tárta fel álmainak elemzése — azt, amiről az illetőnek tudatosan fogalma sem volt, mégis azzal kellett lelki közelharcban konfrontálnia, hogy megnyíljék előtte a gyógyulás útja. De betegség-szintet el nem érő panaszok hátterére is akárhányszor az álomok vizsgálata révén derül fény. Egy életnek és hatásának az *alaptónusa* változhat meg nagyon kedvezően az álmokkal folytatott dialógus során.

Igaz: ehhez szakavatott „tolmács” kell, aki érti egyrészt az álom bonyolult, jobbra szimbolikus nyelvét, másrészt pedig az alkalmazás módját, mert az *valóság* művészet. (Ki túri, ha a lelkében kotorásznak, s meddig?) *Pszichológiai kultúránk* viszont még nem hág a csillagokig, így aztán sokan az igénybevehető segítséget is mellőzik és valamilyen tetszetős indoklással szenvednek tovább, hajmeresztő hiedelmekről és előítéletekről nem is beszélve. Az sem ritka jelenség, hogy valaki ismerős által megkérdezteti, eljöhethet-e személyes problémáinak megbeszélésére, esetleg levélben jelentkezik — és aztán nem jön. A legtöbbször talán a saját pszichéjének ismeretlen tartalmaival fél, azokkal nem szeretne találkozni. A be nem vallott *pszichofóbia* elhárító mechanizmusa számos esetben a pszichológia lekicsinylése is lehet azonban.

Testünk öngyógyító mechanizmusai ismertek. Inkább azon kellene csodálkoznunk, ha ugyanez hiányoznék az emberi lélekből — de megvan, aminek legékeesebb

bizonyosága az álom. Az euramerikai kultúrkörben azonban az ezzel kapcsolatos fő probléma az, hogy a neurotikusok igen nagy számához viszonyítva *nagyon kicsi a szakavatott gyógyászok száma, s ráadásul az egy emberre fordítandó idő rendkívül nagy, főleg ha egy átlagos orvosi rendelési időt veszünk alapul.*

Klaus Thomas nyugat-berlini pszichoterapeuta — aki egyetemi, majd klinikai lelkész is volt — olyan eljárást dolgozott ki, amelynek révén egy lélekgyógyász az eddiginél kisebb idői lekötöttséggel tud pácienseinek hathatós segítséget nyújtani, azoknak aktivizálásával, így tehát több személyen segíthet az eddiginél. Könyvében, melyet a neves orvosi kiadó, a stuttgarti Georg Thieme Verlag 1979-ben 4. kiadásban jelentetett meg *Träume — selbst verstehen* címmel, az álmok révén főleg önismeretre óhajt tanítani, s egyben hozzásegíteni ahhoz, hogy önelemzéssel előzetes munkát végezve lehessen fölkeresni a szakembert s így gyorsabb lehessen az előrehaladás. Ehhez persze az is szükséges, hogy az igénybe vett gyógyász legalábbis hasonló pszichoterápiás nézeteket valljon mint a kiváló szerző, akinek nyitott neofreudizmusa rokon-szenvünket méltán nyerheti meg.

Az ókortól Freudig és más kiválóságokig követi nyomon Thomas az „álom-históriát”, a Bibliát sem hagyva ki. Nemcsak érdekes, de meglepő, hogy Artemidórosz (Kr. u. 200 k.), vagy például a Talmud milyen mély, szinte modernnek ható álom-belátásokat tartalmaznak. A történeti rész záró szakaszában ismerteti a modern természettudományos álom-kutatás eredményeit, például azt, hogy bizonyítottan kivétel nélkül mindenki álmodik, az áloidő másodpercnyi pontossággal regisztrálható, felnőtteknél összesen olyan másfél órát tesz ki, s ha valakit csak aludni hagynak, álmodni nem (mert álma kezdetekor felébresztik), arra az emberi szervezet, főleg az idegrendszer katasztrófával fenyegető tünetekkel reagál. *Az ember az álmot nehezebben nélkülözi, mint az ételt, s talán még mint az italt is: az álom a psziché betevő falatja! „Kultúrkritikusan” megkérdezhetjük magunktól: mennyit tudunk róla? Tudunk-e szóbaállni az álmainkkal? Vagy elveszett dimenzió számunkra? Akkor is: nagy nyereség lenne újra felfedezni!*

Disztingvált lelki emberek nem hiába fáznak olykor a mélylélektantól (ami más eszmék vallóival is megeshet), mert például *az álom nem afféle udvarlós barát és szalon-fecsegésre nem is kapható, tehát széplelkek sportjául végképp nem válik be.* Magam is észrevettem, hogy a lélektantól — ha már teológiai segédtudományként élünk vele — mintha amolyan apologetikus funkciót várnának nem egy esetben, vagy éppen offenzív eszköz-szolgáltatást. Ezzel szemben álmaink sodra — ha kitesszük magunkat megértésének — jócskán megforgat-nyagat minket, hogy mi lakozik bennünk a keresztvíz alatt. Tudattalan tévbeállítottságainkra, elfojtott, de le nem győzött indulatainkra, észre sem vett, vagy elintézettnak vélt sérüléseinkre vet reflektorfényt, görcső alá veszi túl szép — vagy mesterségesen torzított — önarcképünket, veszteségélményeinkből adódó keserveinket. Odavillant gyönyörű szövegeink mögé, le akarja fejteni rólunk a maszkot, de rámutat parlagon heverő lehetőségeinkre, képességeinkre is, a gyávaságból, kényelemből vagy rosszul értelmezett szerénységből elásott talentumokra. Szembesít álcázott agresszív indulatainkkal, leleplez álmegoldásokat, lassacskán fölfedi kiszámíthatatlan düheink, keserőségeink, önkínzásaink forrását, konfrontál a társadalmi valósággal is, elvégre társaslények volnánk, sőt mi több: *Istenhez való viszonyunkban is szót emel* — csak éppen nem biztos, hogy óhajainknak megfelelően. Teszi pedig mindezt valami hallatlan *realitás-*

érzéssel, egészséges kiegyensúlyozó tendenciával, le-szűrt bölcsességgel, mert kevés dolog fér ránk annyira, mint ez a sajátos purgatórium tudatunk és tudattalanunk határmezsgyéjén. A legtöbb barátság felületi kapcsolattal kezdődik s olykor jut el a kritikát is kibíró bensőségeségig. Az álomról viszont inkább azt mondhatjuk el, amit Szókratész a tudásról: gyökere keserű — a gyümölcse édes!

Kérdezzük meg nemes egyszerűséggel: ha a fogmosásig eljutottunk, *a mentálhigiéniéig mikor jutunk el?* Ha a gépektől nem sajnáljuk a tmk-t, saját pszichénknek mikor ajándékozunk valami hasonló jót? Vagy az nyírbíró bensőségeségig. Az álomról viszont inkább azt koroghat ítéletnapig? Egyházi viszorlatunkban, kegyességi tradícióinkban-rutinunkban valahogy úgy takarítunk, hogy számos helyen ragyog a parkett, vagy tán már ki is kopott, de egy-két nehéz szekrényt talán évtizedek óta nem húztunk el.

Álmaink — amennyire értjük őket — előszeretettel pécézik ki a „mosakodásilag” elhanyagolt területeket, a szőnyeg alá söpört szemetet s a kihagyott nagy lehetőségeket. Egyik kényszeres neuroziszban szenvedő páciensünk — már javulóban — azt álmodta, hogy valóságos lakásukban a faliszőnyeg mögött ismeretlen ajtót fedezett föl, azon át két egymásba nyíló s az előszobába visszacsatlakozó, teljesen üres szobát. „No — mondtam neki — úgy látszik, maga eddig a szemé-lyiség-terének ötven százalékát használta ki, mintha több nem is lenne. Most az analízis nyomán megnyílt egyszerre két „szoba” is. Szép feladat lesz ezeket bebútorozni — azt hiszem, szívesen is vállalja.”

És mindez *mindig szociális kontextusban* történik, hiszen az „egyén” absztraktnak, önmagában nem is létezik. Álmaink s a pszichológia helyrepopozó-vigasztaló szolgálata egyenest *kozmosz* összefüggésű, s amikor a végső horizontok még nem bukkanhatnak fel, a kozmosz szószerinti, *ékesség*-mivoltának színei-vonalai kezdenek kialakulni egy élet-gubanc oldódásai nyomán is. Ez azt jelenti: pszichésen rendeződni-tisztázódni közösségi szolgálat is — annyival kevesebb baj lesz velünk s annyival válunk szolgálatképesebbé.

Thomas kiadós álom-kérdőívének közlése akkor lenne indokolt jelen írásunk keretében, ha magát a könyvet teljes egészében s nagy részletességgel ismertethetnénk, annak csaknem fordítását adva. Enélkül provokálnánk a félreértéseket s inkább ártanánk az ügynek. Figyelemre méltó azonban, hogy kérdései különösen célba vesznek két terepomot: a szexualitást és a vallásosságot, mivel korunkban a leggyakrabban ez a kettő kerül elfojtás alá. (Elfojtáson félelemből, hamis fölényből, bizonytalanságból, vagy más tisztázatlan okból adódó, erősen érzelmi-indulati jellegű problémaletagadást, átfestést, elsikkasztást értünk.) Ez azonban olyan, mintha a forróvízes fazékra — biztonság okáért — ráforrasztanánk a fedőt, nehogy forraláskor kifusson a víz. Nem irigyléreméltó biztonság...

Thomas: „Az értő lelkigondozót a szexuális tartalmú álom nem annak megkérdésére indítja, hogy milyen mérvű az illetőnek az álomképeiben mutatkozó bűne, hanem arra, hogy orvos és lelkigondozó működjenek együtt az egészségért s a jellem és lelkiismeret elmélyítéséért, hogy a *szexualitás Teremtője akarataának megfelelően betegség és belső inség jeléből öröm forrásává lehessen.*” (176)

Stekel volt az első pszichoanalitikus — ha Jungtól, mint nem freudi irányzatútól eltekintünk — aki észrevette: álmok feltűnően gyakran tartalmaznak vallásos elemeket. A skála széles, a kiegyensúlyozottnak mondható kegyességtől a heves egyházkritikáig. Utóbbinál esetenként megvizsgálendő, hogy negatív élmények feldolgozását milyen lelki tendencia sürgeti.

Thomas értően foglalkozik az „ekléziogén neurózis” kérdéskörével. El nem felejthetem annak a főiskolásnak álom-sorozatát, akinek gyermek- és ifjúkorát olyan kegyetlenül megmángorolta környezetének szektás ízű, körmönfont lelki terrorttal, „biblikusan” álcázott szadizmussal missziósodó fanatizmusa, hogy tudathasadás és öngyilkosság egyszerre fenyegette. Valami csodálatos volt tanúként állni az álkeresztyén torzítások lehullásának s egy fellélegző, rettegésből és öngyűlöletből szabaduló, hitbéli megújulásnak folyamatánál.

Ide kívánczok V. E. Frankl észrevétele: az ember nem ritkán sokkal vallásosabb, mint sejtí; van tudatalan hit is. Ő idézi G.W. Allportot: „Úgy tűnik, hogy az elmúlt 50 év alatt a vallásosság és szexualitás pozíciót cserélt — ma pszichológusok egy Freud, vagy Kinsey felszabadultságával írják az emberiség szexuális szenvedélyeiről, de nyomban elpirulnak és meg-némulnak, mihelyst vallásos szenvedélyek jutnak szóhoz.” (Frankl: Der Mensch auf der Suche nach Sinn. Herder, Wien, 1975. 96. o.)

El kell olvasni Thomas könyvét, személyes és szolgálati szempontból egyaránt érdemes. Más művei közül most még a *Praxis der Selbsthypnose des Autogenen Trainings*-et emeljük ki (Thieme, Stuttgart, 1976⁴), melynek témabéli párhuzamosa dr. Bagdy, dr. Koronkai „Relaxációs módszerek” c. könyve. (Bp. 1978) Ez is étvágygerjesztő arra, hogy mihelyst lehet, legalább az alapfokát sajátítsuk el a rendkívül hasznos, pihentető és „karbantartó” autogén tréningnek.

Mit is mond a Példabeszédek Könyve? „Az ember lelke az Úrtól kapott mécses, egészen átkutatja a test belsejét” (20,27).

Dr. Bodró Miklós

A toronyból

Borsos Miklós, Bp., Szépirodalmi Könyvkiadó, 1979.

Borsos Miklós — aki annyi mindent elmondott már szavak nélkül, az alkotásaiban — most megszólal. Könyvében összegyűjtötte az elmúlt években, évtizedekben született kultúrtörténeti, képzőművészeti, irodalmi, zenei tárgyú gondolatait, melyek tanulmányok, emlékezők, előadások, vallomások és beszélgetések formájában láttak napvilágot. A művész egy budai toronyszobában alkot (innen a mű címe). Keményen dolgozik, hegedül és figyeli a világot...

Az embert, ha nyitott szemmel jár, a naponkénti hatások között érik művészeti hatások is. Természetesen nem mindenki egyformán válaszol e hatásokra. Ezért van szükség — pszichológiai kifejezéssel élve — pozitív referenciaszemélyekre, akik az átlagnál jobban fel tudják fogni a hatásokat, s azokra úgy fogalmazzák meg a választ, hogy az másokat helyesen befolyásoljon. Ilyen személynek bizonyul Borsos Miklós is e könyvben, de kiváltképpen az első részben, amelynek címe: „Mesterek, művek, találkozások”. A Samothrakei Nike-ről, vagy Mona Lisa-ról ilyen hozzáértő, szinte költői tömörségű és szeretetteljes műelemzésekkel ritkán találkozunk. Az alkotó rámutat az alkotás lényegére: „... a művészet nem hiteles, tárgyi-lagos formákkal fejezi ki formai és tartalmi mondanivalóját, hanem átkölteve, ami által nem hitelessé, hanem igazgá válik”.

A művész ellátogat néhány mesterhez. Látogatásai jól bizonyítják azt, hogy a művészet az időben mennyire örök, időtlen. A szerző olyan közvetlenül szól

Rembrandtról, Leonardóról és Michelangelóról, mint-ha a kortársuk lenne, s ugyanakkor a kortárs Henry Moore-ról olyan tisztelettel beszél, mint a régi mesterekről szokás. Nem tagadja, hogy ezek az alkotók nagy hatással voltak-vannak életére, munkájára, akárcsak Firenze városa, melyhez régi, erős szálak kötik — a művészi elindulás szálai.

Borsos Miklós emberi nagyságát mutatja az, hogy tud alázatos lenni, tud tanulni. Ilyen csodálattal néz az idősebb mester, Egrý József művészi magatartására és műveire is, a könyv második részében. De ugyanilyen őszinte tisztelettel rajzol portrét a szó mestereiről: Illyés Gyuláról, a kimondhatatlan kimondójáról, majd Németh László kedves és érzékeny arcát vázolja föl finom vonásokkal. Végül Déry Tiborról, Európa ismerőjéről, a jó barátáról ír.

Előadásaiban pedig alkotói felelősségtudatáról tesz bizonyosságot a szerző, amikor igen érdekes és újszerű dolgokat mond a méltatlanul háttérbe szorult érmészetéről; az illusztráció fontos — valóban megvilágító — feladatáról. A (római katolikus) egyházművészetéről szólva hangot ad annak a félelmének, hogy az „eladhatóság”, az üzlet szempontjai mintha mérvadóbbak lennének a művészi szempontnál. Gondolattmenetét ezzel fejezi be: „a művészet csak oda menekülhet, ahol az üzletnek már semmi érdeke nincs”.

Ha gondolatban két részre lehetne osztani a könyvet, talán itt húzódná a két fejezetet elválasztó vonal. Az elsőben a szerző az emberekhez, műveikhez való viszonyában, tehát közvetetten ismerteti meg magát, a következő részben — Vallomások és Beszélgetések — a legszemélyesebb vonásokkal egészíti ki önarcképét. Már láthattuk, hogy Borsos Miklós komoly felelősséget érez a nagy ügyek érdekében; e komolyság mellett viszont egész életét betölti a derű. „Hol is találjuk meg az örömet? A bensőnkben, ott ahova Jézus küldte a körülállóit. Ha imádkoztok, zárkózzatok be, ahol senki sem lát, és imádkozzatok titkon és az Atya megfizet nyilván. Vagyis a léleknek csak a legbensőbb rezdüléseit őrizhetjük meg a romlástól” — valjja.

Írásai közül, hadd emeljem ki azt, amelyben Istenről szól. Borsos Miklós hite, istenélménye nem szokványos, nem „klerikális”. Tudja, hogy a „látható, mulandó” és a „megfogalmazhatatlan, láthatatlan” közötti kapcsolat nem természetes, hanem ajándék. A vesztélyek, kudarok közti védelmet, hitet a „Végtelen Erőnek” köszönhetjük, „Akit megszemélyesítve Istennek nevezünk”. „Ha az emberi segítséget gyengének érzem, akkor mi marad a lélek erejének? — Az Isten.” Őt hívja segítségül a bajban, s az alkotásban. A könyv utolsó része (Beszélgetések) a témák szempontjából a legszínesebb, leggazdagabb. Thoma László, Hegyi Béla, Czígány György, Feuer Mária és Gách Marianne kérdéseire válaszolva szép meghatározásokat, értékes véleményt mond a szerző a művészetéről éppúgy, mint a XX. sz. problémáiról, a férfi-nő kapcsolatról éppúgy, mint a társadalmi válságokról, a magyarságról a hitről... E beszélgetések során tűnik ki igazán, hogy az egyetemes művészet onkolata menyire valóság lehet egy ember életében.

Könyve végén Borsos Miklós egy rövid összefoglalást ad, melyben a művészi tevékenység két főszereplőjének, az élménynek és a képzeletnek szerepét mutatja be néhány nagy elődje művében. Ő a vonalat Leonardótól Csontváryig húzza. Mi hadd folytassuk még ezt az ívet, és tegyük hozzá Borsos Miklóst, aki gondolataiban, alkotásaiban, művészi életmódjában méltó átvevője és átadója a hit, az alkotás, az igaz emberség nagyszerű örökségének.

Kádár Ferenc

Kettős reménység jegyében

A kozmosz megújulását is magába foglaló keresztyén reménység szükségképpen kisugárzik' köznapjainkra, magatartásunk egészére. Nincs olyan tere személyes, vagy közösségi életünknek, amelyet ne akarna áthatni; „jogosítványa” korántsem csupán „lelkiekre” érvényes. Ennek jegyében tekintem át a *Kreuz Verlag* (Stuttgart) néhány 1979-es kiadványát.

Elisabeth Köbler-Ross: Leben bis wir Abschied nehmen. A tanatológia (halálkutatás) immár világhírű művelője *Mal Warshaw* New York-i mesterfénypézipész segítségével kísér végig négy embert, köztük egy öt-éves kislányt, életük utolsó szakaszán. Semmi horror, hatásvadászat, vagy morbid kokettéria a kaszással. Amihez hozzá akarják segíteni halálos betegeiket, az: „Élni, míg búcsút nem veszünk”, éspedig a legmélyebb értelemben. Így mondja a különösen szép jambikus lüktetésű angol cím is: „To live until we say good-bye”.

Jörg Zink: Was bleibt, stiften die Liebenden. A szeretet dimenzióiban lesz rendeltetésszerű életünknek minden öröme, feszültsége és terhe, kap értelmet és lendületet. Zink nem játssza ki egymás ellen az eroszt és az agapét, a teremtést és a megváltást, hanem egymásra vonatkoztatja őket. Ránkfér ez az integratív lelkipozíciózás.

Martin Gray: Des Lebens Ruf an uns wird niemals enden. Tragédiák láncolata után is van hozzánk elevenítő szava az életnek. Grayt, a varsói zsidó gyermeket a treblinkai haláltáborba hurcolják családostul. Csak ő menekül meg, szökéssel. Aztán a Vörös Hadseregben harcol. A háború után Franciaországban alapít családot, egy erdőtüzből azonban odavész felesége négy gyermekükkel együtt. A szerző arról vall: hogyan felelhet ekkora próbatételre abból a titkos forrásból, mely minden emberben ott rejtezik s a legforróbb sivatagban is életre segíti a rátalálót.

Sigrid és Theodor Seifert: Ich — Du — Wir. A pszichoterapeuta házaspár főként házassági problémákban

igyekezik eligazítani, terápiás modelleket nyújtani, impozáns szakismeretekkel és érdekes, közérthető stílusban. A fő téma azonban a pár eleven kapcsolata, melynek csak segítője a terápiás bábázkodás. (Persze ez a „csak” nem csekély művészet.)

Helmut Barz: Vom Wesen der Seele. Merész vállalkozás „a lélek lényegéről” írni könyvet, még ha pszichiáter-neurológus-pszichoterapeuta, a zürichi Jung Intézet elnöke teszi is. De ő erre a szolgálatra szerényen vállalkozik. A lélekgyógyászat célját nem valamiféle rendezett állapot elérésében látja, hanem egy dinamikus formálódás megindításában. Psychologus: servus animae.

Hildegund Fischle-Carl: Das schöne schwere Miteinander. Nem divat, hanem létszükséglet írat annyi könyvet a párkapcsolatokról. Lelkipozícióznak is igen jó iskola a sok eleven példa, megragadó fejtegetés. „Mellesleg”: a Német Evangéliumi Könyvkiadók Szövetsége a segítő szakkönyv díját legelső alkalommal a szerzőnek ítélte oda „Sich selbst begreifen” c. könyvéért 1979-ben.

Nina Herrmann: Ich habe nicht umsonst geweint. A chicagói tv-riporternő teológiára megy tanulni, lelkesi kiképzése során egy gyermek-idegsebészeti osztályra kerül, s egyben megpróbáltatásba is a halál-fenyegette, szenvedő gyerekek és kétségbeesett szülei között: hogyan állhat meg Isten szeretetébe vetett hite? „Nem hiába sírtam” — summáz a cím.

Eduard Lohse: Die Urkunde der Christen. Lohse püspök-elnök, 7 éve még göttingeni „újszövetséges”, *megjeleníteni* igyekezik a keresztyénség ős-dokumentumát, szemléletesen s az ifjúság számára is érthetően, mindenekelőtt Krisztus alakján keresztül.

Ennek a fénynek egy-egy sugara vetődik rá korunknak mikor melyik sebére, de egyben reménységére, amikor átfogó diakóniánk villant elénk új, vagy újra felismerhető feladatokat.

Dr. Bodrog Miklós

Notes of the Editor

STUDIES: *Dr. Zsigmond Varga*: On the Main Principles of New Testament Hermeneutics. — *Katalin Kiss*: The Book of Job — a Document of Jurisdiction in Ancient Israel. — *Hans-Jürgen Zobel*: „Die zum Frieden raten, schaffen Freude.“ — *Dr. Géza Boross*: Evangelism from Historical Point of View. — *Dr. Jenő Szigeti*: The Relations of the Reformed Church with the Smaller Churches between the Two World Wars — *Béla Takács*: Hungarian Reformed Church Art 1867—1918. — *Dr. Imre Jánossy*: Bonhoeffer — the Theologian of Future. — *Philip Potter*: The Relation of the Church to Science and Technology.

WORLD REVIEW: *Dr. Gabriel Habib*: The Situation in the Middle East as Viewed by a Christian.

DOCUMENTS: The Delegation of the Christian Peace Conference in East Africa. — Joint Communique of the Delegation of the CPC and the All Africa Conference of Churches. — Communique from the Meeting of the Continuation Committee of the African CPC.

HOME REVIEW: Doctor's Theses of Theology and Philology (*János Bolyki*: Questions of Natural Sciences in XXth Century History of Theology; *László Ötvös*: The Life Work of Ferenc Balogh; *Sándor Tenke*: Management of the College of Debrecen During the Reign of Maria Theresia).

CULTURAL CHRONICLE: *László Zay*: Is Film Still an Art?

REVIEW OF BOOKS AND PERIODICALS: Treasure-Chest II (Short Prose Writings of Religious Content from the Recent Past and Present of Hungarian Literature). (*Ferenc Dusicza*) — *György Rónay*: Faith and Humanism. (D. F.) — *Klaus Thomas*: Träume. — Selbstverstehen. (*Dr. Miklós Bodrog*) — *Miklós Borsos*: From the Tower. (*Ferenc Kádár*) — On the publications of Publishing House Kreuz, 1979. (*Dr. Miklós Bodrog*)

Bemerkungen des Redakteurs

STUDIEN: *Dr. Zsigmond Varga*: Über die wichtigsten Grundsätze der neutestamentlichen Hermeneutik. — *Katalin Kiss*: Das Buch Hiob — ein Dokument der altisraelischen Rechtsprechung. — *Hans-Jürgen Zobel*: „Die zum Frieden raten, schaffen Freude“. — *Dr. Géza Boross*: Die Evangelisation aus einem geschichtlichen Gesichtspunkt. — *Dr. Jenő Szigeti*: Die Beziehungen der Reformierten Kirche zu den kleineren Kirchen zwischen den beiden Weltkriegen. — *Béla Takács*: Ungarische reformierte Kirchenkunst von 1867—1918. — *Dr. Imre Jánossy*: Bonhoeffer — der Theologe der Zukunft. — *Philip Potter*: Das Verhältnis der Kirche zur Wissenschaft und Technologie.

WELTRUNDSCHAU: *Dr. Gabriel Habib*: Die Nah-Ost Lage aus christlicher Sicht.

DOKUMENTE: Die Delegation der Christlichen Friedenskonferenz in Ost-afrika. — Gemeinsame Kommunique der CFK Delegation und der Ostafrikanischen Kirchenkonferenz. — Kommunique von der Tagung des Fortsetzungsausschusses der Afrikanischen CFK.

HEIMATRUNDSCHAU: Doktorarbeiten in Theologie und Philologie (*János Bolyki*: Die Fragen der Naturwissenschaften in der Theologiegeschichte des XX Jahrhunderts; *László Ötvös*: Das Lebenswerk von Ferenc Balogh; *Sándor Tenke*: Die Wirtschaft des Debrecziner Kollegiums zur Zeit der Königin Maria Theresia).

KULTURELLE CHRONIK: *László Zay*: Ist der Film immer noch eine Kunst?

BÜCHER- UND ZEITSCHRIFTENRUNDSCHAU: Schatzkästlein II. (Kurzgeschichten und Romanabschnitte religiösen Inhalts aus der neueren ungarischen Literatur.) (*Ferenc Dusicza*) — *György Rónay*: Glaube und Humanismus (D. F.) — *Klaus Thomas*: Träume — Selbstverstehen. (*Dr. Miklós Bodrog*) — *Miklós Borsos*: Aus dem Turm. (*Ferenc Kádár*) Über die 1979. — Ausgaben von Kreuz Verlag (*Dr. Miklós Bodrog*)

A REFORMÁTUS SAJTÓOSZTÁLY KIADVÁNYAI:

Újfordítású Biblia — nyl kötésben	180,— Ft
Károli Biblia — nyl kötésben	128,— Ft
Károli Biblia — vászon kötésben	105,— Ft

ÚJDONSÁGAINK:

„Szüntelen imádkozatok” — imádságok a keresztyénség századaiból	110,— Ft
Kincsesláda II. — vallásos tartalmú elbeszélések és egyéb rövid prózai írások, regény- és novellarészletek a magyar irodalom közelmúltjából és jelenéből	110,— Ft
„Hirdesd az Igét” — Igehirdetők kézikönyve	158,— Ft
Albert Schweitzer, a diakónus (Albert Schweitzer: Gyermek- korom és ifjúságom emlékeiből, Ford.: Zsigmond Gyula; Albert Schweitzer, a diakónus. Írta: Dani László)	68,— Ft

ÚJBÓL KAPHATÓ:

Református Korálkönyv	250,— Ft
Ablonczy—Gyökössy—Adorján: Nem jó az embernek egyedül	39,— Ft
Szikszai: Keresztyéni tanítások és imádságok	97,— Ft

ÉNEKESKÖNYVEINK:

Középméretű Énekeskönyv, 14×10 cm	62,— Ft
Ritmikus szedésű Énekeskönyv, hosszúkás formátumú nyl kötésben 19×10×2 cm	94,— Ft
Öregbetűs Énekeskönyv, 24×18×3 cm, vászonkötésben	70,— Ft

KÖNYVEINK KÖZÜL AJÁNLJUK:

Magyar Zsoltárok — Genfi zsoltárok magyar szerzők feldolgozásában (kórus feldolgozások)	200,— Ft
Ráday Pál: Lelki hódolás — imádságos könyv	70,— Ft
Muraközy Gyula: A Sionnak hegyén (imádságok és elmélkedések)	30,— Ft
Áldjad lelkem az Urat (református költők antológiája)	45,— Ft
Bottyán János: Hitünk hősei	56,— Ft
Kincsesláda I. — vallásos tartalmú elbeszélések és egyéb rövid prózai írások, regény- és novellarészletek a magyar klasszikus irodalom múltjából és jelenéből	66,— Ft
A Magyarországi Református Egyház diakóniája	60,— Ft
Csomasz Tóth Kálmán: Dicsérvétek az Urat	87,— Ft

Kaphatók: a Protestáns Könyvesboltban, Budapest, IX.,
Ráday u. 1. (a 15-ös autóbusz megállójánál).

Megrendelhetők: minden lelkészi hivatalban
és a Református Sajtóosztályon, Budapest XIV., Abonyi u. 21.
Pf. 5. 1440.

THEOLOGIAI SZEMLE

A TARTALOMBÓL

„Jöjjön el a te országod”. Tanulmány a Melbourne-i világmisziói konferenciára

Bábel tornya

350 éve ült össze a Pápai Zsinat

Felelős keresztyén ifjúság

450 éve született Károlyi Gáspár

Az evangélium béke-üzenetének alkalmazása ma

Barth Károly és az ökumenikus mozgalom

THEOLOGIAI SZEMLE

1980. május–június

A felelős szerkesztő címe:
Dr. Pröhle Károly

Felelős kiadó:
Magyarországi Egyházak
Ökumenikus Tanácsa

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

Index: 26 842
HU ISSN 0133–7599

80.2610/2-03 – Zrínyi Nyomda, Budapest
Felelős vezető: Bolgár Imre

A Theologiai Szemle
szerkesztőbizottsága:

D. dr. Bartha Tibor, elnök
Dr. Pröhle Károly, előadó
† Dr. Bakos Lajos
D. dr. Berki Feriz
Hecker Frigyes
D. dr. Káldy Zoltán
Drs. Kürti László
Laczkovszki János
D. dr. Ottlyk Ernő
† Dr. Palotay Sándor
Dr. Tóth Károly

Társzerkesztő:

D. dr. Pákozdy László Márton
† Dr. Palotay Sándor
Dr. Tóth Károly

Szerkesztőségi titkár:
Kovács Attila
Tarr Kálmán

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

*

Előfizetési díj:

egy évre 280 Ft
félévre 140 Ft
E szám ára 50 Ft

Előfizethető a kiadóhivatalban.

Terjeszti: a Magyar Posta

TARTALOM

TANULMÁNYOK

- 129 „Jöjjön el a Te országod” — A Magyarországi Református Egyház hozzájárulása az EVT Világmisszió és Evangelizáció Bizottságának gyűléséhez. Melbourne, 1980. május 12–25.
- 133 KOMLÓS ATTILA: Misszió és evangélizáció — a szolgáló gyülekezetekért
- 143 HAMAR ISTVÁN: Babel tornya
- 147 HARGITA PÁL—SZABÓ GYÖRGY: 350 éve ült össze a Pápai Zsinat
- 152 PÁKOZDY LÁSZLÓ MÁRTON: Utópikus vagy realista eszkatológia (Ézsaiás 2,2–6 és Mikeás 4, 1–3)
- 155 DR. FABINY TIBOR: Az Ágostai Hitvallás a kelet-európai protestantizmus számára
- 160 BÉKEFI LAJOS: Felelős keresztyén ifjúság. A Nemzetközi Keresztyén Ifjúsági Szervezetek szolgálata a békéért és a népek haladásáért
- 164 MÁRKUS MIHÁLY: 450 éve született Károlyi Gáspár
- 166 DR. BERKI FERIZ: Tíz éve halt meg Alexij patriarcha

VILÁGSZEMLE

- 167 DR. TÓTH KÁROLY: Az evangélium béke-üzenetének alkalmazása ma (Elnöki beszéd a Keresztyén Békekonzferencia kibővített elnökségi ülésén. Mülheim, NSZK, 1980. április 9.)

HAZAI SZEMLE

- 172 DR. JÁNOSSY IMRE: Felszabadultan, egységben, tovább (Gondolatok hazánk felszabadulásának 35. évfordulóján és a XII. pártkongresszussal kapcsolatban)
- 174 DR. ARANYOS ZOLTÁN: A felekezeti sajtó hazai és nemzetközi szolgálata
- 176 PAPP IVÁNNÉ: Gondolatok a múzeumban (Az Evangélikus Országos Múzeum első állandó kiállítása)

KULTURÁLIS KRÓNIKA

- 178 ZAY LÁSZLÓ: Beszélgetések
- 180 DUSICZA FERENC: Martin Luther King

KÖNYV- ÉS FOLYÓIRATSZEMLE

- 180 A Magyarországi Református Egyház diakóniája (Dr. Jánossy Imre)
- 182 Dr. Visser't Hooft: Barth Károly és az ökumenikus mozgalom (Bazsó Béla)
- 185 A biztonsági csapda. Fegyverkezési verseny, militarizmus és leszerelés; aggodalom a keresztyénekért (Bóna Zoltán)
- 187 „Márktól a nagy evangéliumig” (Tóth Lajos)
- 189 Jakó Zsigmond—Juhász István: Nagyenyedi diákok 1662—1848 (Dr. Némethy Sándor)
- 191 B. Bobrovsky Ida: A XVII. századi mezővárosok iparművészete (Takács Béla)
- 192 Karl Rahner—Herbert Vorgrimler: Teológiai kasszótár (Dusicza Ferenc)

A kézirat nyomdába adásának ideje: 1980. május 10.

„Jöjjön el a Te országod”

A Magyarországi Református Egyház hozzájárulása az EVT Világmisszió és Evangélizáció Bizottságának gyűléséhez
Melbourne, 1980. május 12–25.

Az alábbi tanulmányt a Református Egyház Doktorkollégiumának Ökumenikus Szakosztálya közreműködésével tanulmányi csoport készítette dr. Tóth Károly püspök vezetésével. A tanulmányi csoport munkájában részt vett: Kürti László püspök, Dr. Jánossy Imre, Dr. Pásztor János, Lenkeyné Semsey Klára professzorok; Apostol Pál, Egri Miklós, Farkas József, Komlós Attila lelkészek.

Történelmi előzményeink és jelenlegi helyzetünk

Századunk első évtizedeitől kezdve egyre erősödő tendenciával került egyházi életünk középpontjába a misszió és az evangélizáció teológiai problémája és a gyülekezetekben jelentkező gyakorlata. A múlt századból három „örökséget” hoztunk át a huszadik századba: a népegyházat, a racionalizmust és a nacionalizmust. Népegyház voltunk (és vagyunk gyakorlatilag mindmáig): magától értetődőnek tekintettük, hogy akit csecsemő korában megkereszteltünk — mindenkit megkereszteltünk! — az felnőtt korában automatikusan keresztyén ember lesz. Akkoriban a ráció diadalmenetétől megittasodott az egész Európa. Mi sem akartunk ebből kimaradni: „okos” prédikációkban megmagyaráztuk az Istent és gyermekeinknek megtanítottuk a „hittant”. Inkább voltunk unitáriusok, mint reformátusok. Népünk keserű sorsa (az első világháború utáni igazságtalan trianoni béke, a fojtogatón akkor nehezdedő germán kultúra egyeduralkodása stb.) dacos nacionalizmusba hajtotta népünk legjobbjait és a református egyház, mint a tipikusan „magyar vallás” hordozója, szívesen vállalta a nacionalizmus zászlóvivőjének szerepét. A langymeleg racionalista egyházat akkor csak a nacionalizmus „tüze” tudta átforrósítani. De ez nem a Szentléleknek égből alászálló tüze volt.

De Isten irtalmasságából elkezdtük kapni a „tüzet”, az igazit: a Szentleket. Ennek növekvő világosságánál egymásután kérdőjeles valóság lett a népegyház is, a racionalizmus és a nacionalizmus is. Ebben a szellemi erjedésben kapott aztán egyre nagyobb hangsúlyt a misszió és az evangélizáció bibliai fogalma és egyházi gyakorlata. A „magyarok Istene” helyére az igehirdetéseken a Jézus Krisztus Atyja került. A ráció kalodájába zárt vallásosság kultusza helyett a Jézus Krisztussal való személyes közösség igénye szólalt meg.

A „hivatalos” egyház kezdeti ellenállása miatt az új bibliai fölismeréseknek és mozgásoknak először egyesületi keretekbe kellett szerveződniük. De örvendetes módon a misszióért lelkesedő egyesületek és az akkori merev egyház közti feszültség végül is nem töréshez, egyházzakadáshoz vezetett, hanem a kölcsönös megértés olyan mérvű kibontakozásához, hogy végül a „hivatalos” egyház a maga egészében hivatalos programjává tette az intenzív missziói és evangélizációs szolgálatokat. Ez időtől kezdve — immár negyven esztendeje folyamatosan — nálunk gyülekezeti üggyé lett a misszió és az evangélizáció. A gyülekezetek vállalták magukra és végzik ezt a szent szolgálatot országunkban.

Eleinte még tisztázatlanok voltak a fogalmak. Egybemosódott a misszió és az evangélizáció fogalma. Ez egyházunk népegyházi jellegéből szükségszerűen adódott. Evangélizálni is, de egyidejűleg misszionálni is kellett ugyanazon vegyes összetételű egyházon belül. A közelmúlt évtizedekben azonban nálunk is oly mértékben erősödött meg a szekularizáció folyamata, hogy ma már elmondhatjuk: továbbra is népegyház maradtunk — legalábbis abban a vonatkozásban, hogy egyházunk több évszázados építkezési struktúrájában nem történt érdemleges változás — de ma már egyre több olyan egyháztagunk van, aki Luther szavai szerint „komolyan törekszik” arra, hogy jó keresztyén legyen. Ezt persze továbbra is a „népegyházi” értelmezés szerint cselekszi (önként fizet egyházadót, a gyermekeit megkeresztelteti, nagy ünnepeken zsúfolásig megtölti a templomokat stb.).

Ez az elmélyült keresztyénség irányában történő és egyházméretű mozgás azt eredményezte, hogy hazánkban — még ma sem világos határvonalakkal — elkezdődött a társadalom vallásos és nem vallásos részének a különválása. Ezt egészséges folyamatnak tekintjük. Csöndes alázattal hozzátehetjük ehhez azt is, hogy emelkedőben van a vallásos emberek társadalmi megbecsülése nem utolsósorban azért, mert a hívő emberek az átlagon felüli becsületes munkájukkal, a közösségért végzett áldozatos szolgálataikkal kivívták a többiek elismerését, csodálkozását, itt-ott csodálatát. Az így kialakult szellemi atmoszféra rendkívül kedvező előfeltétel az elvégzendő missziói szolgálatokra nézve.

A társadalom életében jelentkező és az imént idézett „kikristályosodás”, a „frontvonalak” lassú, de folyamatos tisztázódása lehetővé tette azt is, hogy az egyházon belül is tisztázódjanak a fogalmak. Közelebről a misszió és az evangélizáció fogalma. A közelmúlt évtizedekben jutottunk erre a fölismerésre: az evangélizáció feladata az, hogy a népegyházi, de itt-ott már hitvalló jellegű gyülekezetekben végezzük a hívők tisztultabb hitre és engedelmesebben szolgáló életre segítésének szolgálatát. Amilyen mértékben ez megvalósul, olyan mértékben lesz egyházunk alkalmas a misszióra, tehát arra a másfajta szolgálatra, amellyel az egyházon kívül élő embereket megszólítja és a Jézus Krisztus követésére, valamint a gyülekezeti közösségben való együttműködésre hívja őket. Ebben a koncepcióban érvényesül igazán az a fölismerés, hogy az egyház egyszerű léte már önmagában „misszió”, jeladás arról, hogy van valami más és több, mint az átlagos emberi élet. De ez a „más” és „több” most már nem a hagyományos népegyházi vallásosság szertartásaiban és pontosan körülírható vallásos viselkedés formáiban mutatkozik, hanem másféle minőségű életben.

Ebben az összefüggésben kell szólnunk a misszióknak és az evangélizációnak az etika irányába mutató elkötelezettségéről. Istennek adunk hátal azért, hogy a gyakorlatban ez a jó dolog már jóideje jól funkcionál. Itt csak teoretikusan kell tisztáznunk a következőket: nem

a többiekől elkülönülő és csak magukat „megvalósító”, vallásos cselekményekben kimerülő embereket akarunk nevelni evangélizáció és misszionáló szolgálatainkkal, hanem **emberebb** embereket. Nem emberi erővel akarjuk „isteni” életre fölszigáznunk híveinket, hanem éppen ellenkezőleg: **isteni** erővel akarjuk segíteni őket arra, hogy igaz **emberi** életre jussanak. A teljes emberlét gazdagságára kívánjuk elsegíteni őket Jézus gondolata szerint: „Én azért jöttem, hogy életök legyen és bővülkedjenek” (Jn 10,10). A teljes emberlétet — most csak röviden — ez a három elem jellemzi leginkább: a) **nyitottság** az anyagi és a szellemi kozmosz felé, a teremtett mindenség és az egész emberiség felé. b) **Felelős elkötelezettség** a többiekért, tehát szolgálatok a családtól kezdve a népen, hazán át az egész emberiségig menően mindenki javáért. c) **Harmonikus együttése e kettőnek**: „kenyérrel él az ember”, de: „nemcsak kenyérrel él az ember”. Az egészséges ember anyagiakkal és szellemiakkal egyaránt táplálkozik. Ezek az újabb fölismerések leplezték le, hogy régebbi evangélizáló és missziói szolgálataink milyen nagy mértékben elakadtak az üdvegoizmus szűkösségében. Innen igyekezzünk most eljutni a minden irányban való korlátlan tágassáig.

Mint hogy fölismertük azt, hogy a keresztyén egzisztenciának csak egyik tartó pillére a **hit** s ez nem állhat meg a másik, az **erkölcs** nélkül — most már ezt is a szociáletika kategóriájában szemléljük! — azért tudjuk ma már jobban megérteni azoknak a nem egyházi (például a marxizmust valló) társadalmi törekvéseknek a jelentőségét, amelyek ugyancsak a teljesebb emberlét megvalósítását tették végső céljukká. A régebben gyakorolt egyházi „szűkösség” polemizálást, vagy egyenesen harcot diktált volna. A mostani evangélium- és egyházértelmezésünk viszont arra indít, hogy — az egyéb vonalakon fennálló különbözőségek kölcsönös tisztelőben tartása közben — készek legyünk az együttműködésre **minden** nem egyházi szervezkedéssel, amely az **ember javát** akarja és munkálja.

Summázzuk az előzőekben foglalt fejtegetéseket: a) Az egyház egyszerű léte, jelenléte e világban: misszió. (Persze csak abban a mértékben, amennyire valóban **egy ház** az egyház). b) Ahhoz, hogy jobban egyház legyen, szükség van evangélizációs szolgálatokra. Ezekkel a gyülekezet tagjait teljesebb keresztyén életre, Krisztus-követésre, emberibb életre akarjuk segíteni. c) Ezzel együtt érvényes a misszió parancsa: az egyház keretein **kívül** élő embereket is meg akarjuk szólítani, Jézus Krisztushoz és az ő egyházához akarjuk őket hívogatni. Ezt a missziót az agresszióra rendkívül érzékeny mai társadalomban csakis Jézus Krisztus módján szabad végezni: „Tanuljátok meg tőlem, hogy én szelíd és alázatos szívű vagyok” (Mt 11,29). d) Utoljára mondjuk azt, amiről az eddigiekben még nem volt szó, de amit az ezután következőkben kívánunk részletezni: mind az evangélizáció, mind a misszió szolgálatait a már közöttünk munkálkodó Isten országa erőhatásainak segítségével és az eljövendő Isten országának látomásával akarjuk megvalósítani.

Isten országa és a misszió

1. Megvizsgáltuk az Isten országának nem e világból való de e világot is magába ölelő valóságát. Arra a felismerésre jutottunk, hogy számunkra ma ez az első számú üzenet: „Amikor pedig ezek elkezdődnek, egyesenedjtek fel és emeljétek fel a fejetekeket, mert közeledik megváltásotok ideje” (Lk 21,28). Tudjuk, hogy ma is a Kainok és Ábelek világában élünk. Ma is érvényes az, hogy „a bűn az ajtó előtt leselkedik és rád vágyódik.” „De te uralkodhatsz rajta” — mondja az

Ige (1 Móz 4). Ezt is állítja: „Ha jól cselekszel, emelt fővel járhatsz.” Úgy látjuk, hogy e szélsőségek között az engedelmesség keskeny útját ezek az Igék tárják eléink.

2. Az EVT „Világmisszió és Evangélizáció Bizottságának” (WCC/CWME Commission on World Mission and Evangelism) irata szerint sokan „apokaliptikusnak” minősítik a történelem jelenlegi viharzását. A mi álláspontunk ez ügyben kettős: a) Jézus Krisztussal már elkezdődött a „vég”. Ennyiben valóban apokaliptikus (pontosabban: eszkatologikus) időket élünk. b) Az „apokaliptikus” szó hirtelen támadt hangsúlyozása azonban azt a gyanút ébreszti bennünk, hogy sokan rezignálaton meghátrálnak a felhalmozódott nehéz tennivalók elől, és ezt a keresztyénekhez nem méltó magatartást szeretnék „megteologizálni” azzal a feltevésével, hogy már elkéstünk, a történelem semmibe zuhanó folyamatát nem lehet megállítani, elközelített a világ vége, apokaliptikus időket élünk.

3. Az „apokaliptikus” kifejezés elszórt használata ellen azért is **óvást emelünk**, mert ez hallgatólagosan feltételezi azt, hogy mi valamit tudunk. Nevezetesen: tudjuk azt, hogy halmozódnak az immár kozmikus méretű feszültségek, hamarosan vége lesz a világnak. Ezzel szemben az az igazság, hogy a világ végének időpontját megközelítően sem ismerjük. A divatos lett futurologiákkal szemben kettős álláspontot foglalunk el. a) Rövid néhány év alatt máris átélünk azt, hogy a szigorúan „tudományosnak” nevezett számításokat és prognózisokat milyen hamar kell módosítani. b) Azt is látjuk, hogy tisztátalan kezek a futurologia új lehetőségeit is hamar kihasználták a tömegek manipulálására. A status quo rögzítésére — paradox módon — alkalmas az a passzivitást sugalló anti-evangélium, hogy „már nem tehetünk semmit, gyorsuló sebességgel zuhanunk a megsemmisülésbe.”

4. Megvalljuk: mi nem rendelkezünk semmiféle „el-lentudással”, az imént idézett állítólagos „tudással” szemben. Nem állítjuk, hogy biztosan **nem** lesz vége a világnak, az emberi életnek e kicsi bolygón. Amikor Jézust megkérdezték: mikor jön el a vég, neki volt bátorsága kimondani: „nem tudom és ti sem tudjátok” (Mk 13,23—33). Ez a „nem tudás” nem érvénytelenítheti az ígéretet: „vesztek erőt, minekutána a Szentlélek eljő reátok és lesztek nekem tanúim...” Ezek szerint a misszió (martüriának) nem feltétele a felettébb nagy „tudás” (sem a „szakmai tudás”, sem a próféta „előre tudás”). Az ígéretes missziói szolgálatok egyetlen feltétele: mennyei erőnek, az Isten országa bennünk és közöttünk mutatkozó erőhatásainak közvetlen megtapasztalása.

Ezt a tudatosított „nem tudást” ilyen területeken él-tük meg a közelmúltban: a) nem tudjuk, hogy végül mindenki üdvözül-e, vagy csak a „hivők” kicsi nyája, b) nem tudjuk, hogy amikor az éhező „szegények” fegyvert emelnek a könyörtelen „gazdagokra”, milyen módon kell velük szolidaritást vállalni a hívó keresztyéneknek, c) innen Magyarországról, a mi többé-kevésbé rendezett társadalmi helyzetünkben nem tudjuk és a tanítómester fölényével nem is próbáljuk megmondani, hogy mit tegyenek az éles konfliktusok világában élő keresztyének. Csak ezt mondhatjuk: szolidaritást vállalunk az elnyomottak és éhezők ügyét vállalókkal, és amennyit tehetünk, megteesszük értük.

Ezekkel a fenntartásokkal fogadjuk el az „apokaliptikus” szót, de csak akkor, ha ez a szó **mozgósít**, nem pedig megbénít. A tennivalóink fölöttébb sietősek. Amint a nyersanyagot vagy az energiát, ugyanúgy a rendelkezésünkre álló **időt** sem szabad eltékozolni.

5. Ebben a helyzetben hallgatjuk az evangéliumot: a démoni erők által megszállott és hajsolt világban

megjelent Jézus Krisztus és az ő személyében az Isten „királyi uralkodása”. Voltak erre utaló előjelzések, próféciák, ízelítők már az Ószövetség világában is, de a „teljesség” Jézus Krisztusban jött közénk (Kol 1,19). Aztán kiderült: ez a „teljesség” megint csak kezdete az eljövendő teljességnek, a végső beteljesedésnek (Ef 1,10).

Mi tehát most ebben a sajátos kettősségben élünk: már itt van az Isten országa közöttünk és bennünk (Lk 16,21), de ugyanakkor naponként imádkozzuk: „Jöj-jön el a te országod!” Részesei, de munkatársai is vagyunk azoknak az isteni erőhatásoknak, amelyeket a Biblia különböző szavakkal jelez, mint pl. igazság, élet, gyógyulás, ördögűzés, feltámadás, új teremtés, bűnbocsánat, Isten megváltó szeretete. Ezeknek összessége az Isten országa.

6. Ez az ország egyik evilági vallásos vagy nem vallásos *intézménnyel sem azonos*. Amiként a legújabb felfedezések szerint vannak olyan minden eddigi ismeretnél finomabb kozmikus sugárzások, amelyek akadálytalanul áthatolnak minden közegen, sőt az egész földgömbön is, akként Isten országának finom erőhálózata is áthatol minden emberi struktúrára és végzi a munkáját ott, ahol akarja.

7. Könnyebb tehát megmondani, hogy *nem* az Isten országa, mint definiálni, hogy valójában mi az. Például: egy koncentrációs tábor biztosan *nem* Isten országa, de ugyanakkor lehetséges, hogy egy koncentrációs táborban valami módon mégis jelen van és kiábrázolódik ez az „ország”: a táborban elgyötört emberek meglepő szolidaritásában és egymásért vállalt áldozataiban. Ennek fel- és elismerése mellett mégis ki kell egészítenünk az eddigi negatív fogalmazást („ördögűzés”) a *végső pozitívummal*: Isten országa végül is nem más, mint Isten sugárzó, kiáradó, gyógyító, szabaddító *szeretete*. Ennek különböző munkái: öröm, békeség, szabadság, újjászületés. Mindig arról az *egy* valóságról van szó, amikor a Biblia elmondja a Kijelentés alapszavait: logosz, agapé, pneuma, dünamisz, koinonia, diakonia, eucharisztia. És ennek az önmagát közlő isteni valóságról a végső inkarnációja: Jézus Krisztus.

8. Amikor Isten országát verbalizáljuk és konceptualizáljuk, tudatában vagyunk annak, hogy inadekvát úton-módon kezeljük a témát. A szövegezésben használt szavak inkább csak jeleznek, de nem realizálnak. Jézus Krisztus Keresztelő János kérdésére azzal válaszolt, hogy a vakok látnak, a sánták járnak és a szegényeknek evangélium hirdettetik. Ez azt jelenti, hogy *az Isten országa nem „van”, legkevésbé itt vagy ott van, hanem „történik”*. Időnként, esetenként, és úgy történik, hogy akinek van szeme a látásra, az látja. Itt jelentkezik a misszió alapvető problémája: miként lehet a süketeknek úgy beszélni, hogy meghallják, mit mondunk. A bibliai válasz az, hogy *a Szentlélek teszi lehetővé a lehetetlent*. A Szentlélek nyitja meg a süket füleket a hallásra.

9. Az Isten országa „történések” jellegzetes struktúrája az, hogy az evangélium hirdettetik, sokan hallják, közülük némelyek isteni erőket vesznek belőle s ennek segítségével újfajta, sajátos közösségbe kerülnek: a gyülekezetbe. A dolog természetese szerint ahol közösség van ott kommunikáció is van. Az ige-hirdetés „teremti” a *gyülekezetet* és a gyülekezet „újra-termeli” az *igehirdetést*. E folyamatban a közösség minősége alapvetően meghatározza a kommunikáció eredményességét.

Az egyház közössége az *úrvacsorában* érkezik el földi teljességéhez. Ennek a szent közösségnek két-tős arculata van. Egyfelől azt éljük át benne, hogy „itt van Isten közöttünk...”, másfelől azonban úgy tekintünk erre az ünnepi alkalomra, mint ama végső és nagy va-

csora elővételezésére. Ha ezt az aspektust komolyan vesszük, akkor az úrvacsorázásunk nem lehet exkluzív (belterjes üdvéltetés), hanem csakis inkluzív: a minden bűnöst kegyelmesen elfogadó isteni szeretet *nyitott* ünnepe.

10. Isten országa itt vázolt struktúrájának ontológiai (létesítő) tengelye: a Szentlélek Úristen. Ha Ő benne van a folyamatban, akkor több történik, mint csupán egyházi rítus. Éppen az a „több” az Isten országa. A Szentlélek alaptörvénye pedig az, hogy „a szél fúj aho-va akar...” Az egyház nem képes „produkálni” a Szentleket, de megszemélteteni megoltani tudja azt, és sokszor tette is történelme során.

Ezek szerint a misszió nem elkülöníthető, részleges cselekmény az egyház életének egészében. Az egyházi élet a maga egészében misszióvá lesz, ha könyörül rajta a Szentlélek Úristen és étellel tölti meg a fentebb vázolt struktúra elemeit.

11. Minthogy az egyháztörténelem tanúsága szerint a mi kezünkön eltorzulnak még az Isten ajándékai is, ezért idejében kell figyelmeznünk a leselkedő *kísértésekre*. Ezúttal a „mi” szócskával együttjáró kísértéseket említjük. „Mi” hívők vagyunk és nem hitetlenek: mások többek, jobbak, mint a többiek. Az egyháznak (misszió) bünbánatot kell tartania amiatt, hogy a „mi” túlhangsúlyozása sokszor nehezé, szinte lehetetlen tette a Jézus gyakorlatára emlékeztető énté kapcsolatok kibontakozását. A „mi” szó csak akkor legitim, ha nem exkluzív, hanem *inkluzív* értelemben használjuk: „Mi Atyánk...”

Vallást teszünk tehát róla: az énté kapcsolatokon át végzett missziót tekintjük normatívnak, bázis-funkciónak és fenntartásokkal élünk a minél nagyobb tömegeket mozgósítani akaró missziói és evangélicizációs akciókkal szemben. Ezekben a túlszervezett, túlhangozott evangéliumi „keresztes hadjáratokban” (crusade) a szociálpszichológiai jelenségek — és nem ritkán a velük társuló démonikus jelenségek — szinte lehetetlennek teszik a Szentlélek csöndes munkáját.

Természetesen nem zárjuk ki annak lehetőségét, hogy tömegek gyülekeznek össze az evangélium hallgatására. De sokkal inkább Nikodémus, a samáriai asszony, Zákheus és a sok többi bibliai alak áll előttünk, amikor a misszióra gondolunk, mint a kenyérsodában részesedett többezres tömegre, amelynek további „hit-beli” útjáról semmi biztatót nem találunk a Bibliában (vö. Jn 6,15 és 6,26).

12. Jóllehet Isten előtt nincs személyválogatás, de az emberek egy — számbelileg megrendítően nagy — csoportja mégis említést és külön figyelmet érdemel. A „szegényekre” gondolunk. A Szentírás egyetemes biznyságtétele szerint Isten megkülönböztetett szeretettel fordul a szegények felé. Ennek visszaja: éles szavakkal, kemény ítéletekkel fordul a szegények meggyalázói, kiuzsorázói: *a gazdagok* ellen. Isten országa elközelítésének egyik jele Jézus szerint is az, hogy „a szegényeknek evangélium hirdettetik” (Mt 11,5). Akkor tölti be az egyház engedelmesen missziói szolgálatát, ha valóban evangéliumot hirdet a szegényeknek. Itt sarkallik a *misszió világméretű problémája*.

Hitünk szerint abban is Isten országa „történik”, hogy a történelem a szegényeknek dolgozik. Ennek felismerése immár politikai programokban, társadalmi szervezkedésekben, új társadalmi rendszerekben is inkarnálódik. Ez ügyben ez a mi hitvallásunk: Isten szeretetének egyik oldala a testi-lelki szegények vizsgat-lása, táplálása, az erőszakosoktól való oltalmazása. De ugyanennek a szeretetnek a másik oldala a gazdagok felé mondott: jaj-szó, az ítélet, és ennek — gyakran a történelem eseményeiben megvalósuló — végrehajtása. Felismertük, hogy hitben való engedelmisségünkhez

tartozik az, hogy igent és áment mondjunk Isten szeretetének mindkét megjelenési formájára.

13. A mi népünk is a szocializmust építő népek családjához tartozik. Hálaadással észleljünk népünk életének átrendeződését annak a gondolatnak a jegyében, hogy szűnjék meg az embernek ember által való kiszákmányolása. A szocializmust sem azonosítjuk az Isten országával, ez nemcsak teológiailag lenne tarthatatlan, de ellentmondana a szocializmus saját önértelmezésének is. Tudatában vagyunk annak, hogy az „új világot” is a régi emberek építik és ezért ez az újfajta építkezés nem mentes hibáktól és tévedésektől. De ennek elismerésével és a hibák kiküszöbölése érdekében szükséges együttműködés elvállalása közben vallást teszünk arról, hogy népünk nagyot lépett előre a teljes emberi élet megélésének lehetősége felé.

14. Tudjuk, hogy az egész emberiség helyzetét tekintve, mi a „gazdag” népek közé tartozunk és ez meghatározza egyházunk igehirdetését és minden missziói szolgálatát is. *Kell*, hogy meghatározza, s bűnbánattal valljuk, hogy ma még nem eléggé határozza meg. Híveink ma még sokkal inkább üdvegoizmusban élnek, mint a veszélyeztetett emberiség életéért való felelősség hordozásában és az önként vállalt áldozatok gyakorlásában. Lelkipásztoraink tekintélyes része olyan ortodox vagy pietista, fundamentalista teológián nőtt fel, amelynek nagyon kevés érzéke volt a földkerekség népeinek *emberi* — tehát gazdasági, társadalmi, politikai és nem kizárólagosan csak vallási — sorsa iránt. Miután ezek a lelkipásztoraink az „ébredések” során megtértek Jézus Krisztushoz, időszerűvé lett az emberekhez és különösen a „szegényekhez” való második megtérés.

15. Missziói szolgálataink gondjai közé soroljuk azt a feszültséget, amely gyülekezeteinkben az *idősebb és a fiatalabb nemzedék között* jelentkezik. Nálunk most a gyülekezetek idősebb és fiatalabb tagjainak az élő Krisztusban való egybeszerkesztődésére nézve esedékes a lecke.

Nagyobb távlatokra is kivetítve a gondolatot: a békéltetés szolgálata is különböző szinteken és nagyságrendekben szorosan odatartozik az egyház missziói szolgálatához. Dicsékedésre nincs okunk, de nem hallgathatjuk el, hogy hazánkban a magyarok között élnek szlovákok, románok, németek, cigányok és noha ezek külön-külön nehezen szívlelik el egymást, megindítóan szép példáit mutatják a több mint békés együttélésnek, ha igazán Krisztusban vannak és Őbenne találkoznak egymással. Valóban a Szentlélek csodája ez: őszintén szeretik egymást.

16. Nem igényeljük magunknak azt, hogy az emberi struktúrák megváltoztatásának küzdőterén mi az élcsapathoz tartozunk. Számunkra az az elsőszámú kérdés, hogy Jézus Krisztushoz hűségesek vagyunk-e. A mi küldetésünk mindenekfelett a *diakónia rendjében adni jelt az Isten országa ittletéről*. Nem annyira harcos, mint inkább „szanitéc szolgálat” a mi feladatunk. A különböző frontokon megsebesült embereket akarjuk vigasztalni, gyógyítani, sorsukkal megbékéltetni. De ugyanakkor segíteni akarjuk őket az emberibb sorsukért való harcukban is.

Számadás missziói koncepciókról

17. A misszió parancsa Jézus Krisztus napjai óta, az idők végezetéig *változatlan* és érvényes. Változás az engedelmesség módjában van. E változásnak ritmusa, „pattern”-je: félreértés, a kortól való lemaradás — és a megtérésre hívó evangélium alapján visszatérés Krisz-

tushoz. A misszió deformálódásának egy kirívó történelmi példája — amelyet csupán csekély mértékben magyaráz és ment a kor — az inkvizíció, amely a Lk 14,23-ra hivatkozva („kényszeríts mindenkit, hogy bejöjjen”) alkalmazott erőszakot.

Jellegzetesnek kell tartanunk az engedelmesség felekezeti szerinti értelmezését, ezek eltéréseit is. Az EVT-n belül az értelmezésnek két alaptípusával találkozunk: az ortodoxia inkább az egyház létére teszi a hangsúlyt, a nyugati protestáns egyházak inkább a tevékenységre (vö. az 1979-es Prágai Konzultáció anyagát, különösen *Anthony* metropolita referátumát *What Does Christian Witness mean To-Day in a Socialist Society*, p. 8.).

A változás időbeni szakaszairól — most már önmagunkra nézve — elmondhatjuk, hogy a „Lélek szerinti evangélizáció” korát megelőzték a hamis missziói koncepciók (vö. *Dr. Bartha* Tibor, Ref. Egyház: 1974. nov., és *Missziói életünk teológiai problémáiról*, Theol. Szemle 1959. (3—4, 93 kk.). A Melbourne-t előkészítő genfi irat ezt úgy fejezi ki: az evangélium közlésének (evangélizációnak és misszióknak) korábbi modelljei gyengék (earlier models are weak). A hamis koncepciók és gyenge modellek mellett megemlíthetjük az egyház kényelmességét, a misszióról való lemondását is.

A misszió *igazságának* hitelessége, keresztyén sajátossága: részesedés a szolgáló Úr küldetésében, aki azt akarja, hogy az övéi ott legyenek, ahol ő maga van (Jn 17,24), vagyis részesei legyenek szenvedésének, kiszolgáltatottságának — s majd a dicsőségének.

18. Az evangélizáció és misszió tehát valóban *nem külön* mozgalom, hanem az *egyház* tevékenysége. Nem esetleges tevékenység, mintha az egyház enélkül is egyház volna, hanem azonos az egyház életével. Az egyház a küldetése teljesítésében egyház. Az egyház pedig a helyi gyülekezetben él. Helyesen állapította meg Philip *Potter*, hogy „az evangélizáció bázisa a helyi gyülekezet” (*Evangelisation in the Modern World*, 1975.).

Az evangélizáció — és minden igehirdetés, sőt keresztyén magatartás is evangélizáció, ha igazán az Ige hirdettetik és valóban a hit motíválja a magatartást! — Krisztus követésére hív. (A fogalmi tisztázásra vonatkozóan vö. *E. Winkler* előadását a Prágai Konzultáción: *Evangelisation und Gemeindeaufbau*). Nem hív az egyházból és a világból, hanem „egyházunk isentiszteleti és szolgáló közösségébe épít bele bennünket. Az evangélizáció a megkereszteltek körében való fáradozás annak érdekében, hogy a hívők egyre teljesebb odaadással kövessék az Urat” (*Dr. Bartha* Tibor: Ref. Egyház 1974. nov. és Ref. Lapja 1980. febr.).

A Krisztushoz térésre és a gyülekezetbe hívó szó, az evangélium *szolgálatára* küld el a *világba*: „A szántóföld pedig — ahol Isten munkatársainak dolgozniuk kell — a világ” (Mt. 13,38). A szántóföldön, a világban kell tevékenykednünk, az evangéliumi spiritualitás jegyében. Tevékenykedni az ember lelki üdvéért és földi javáért egyaránt. A két szféra elválaszthatatlan! (Vö. *Dr. Tóth* Károly elnöki beszámolóját, Helsinki, 1979.).

Ez az elválaszthatatlanságot respektáló „holisztikus” (holistic) integrált és kontextuális látásmód jellemezte pl. *Mortimer Arias* Nairobiban tartott előadását, amelyben ugyancsak az evangélizáció és a misszió kérdésével foglalkozott. De *Dr. J. Smolik* professzor is ezt hangsúlyozta a már említett Prágai Konzultáción. „Mi más módja lenne az evangélium továbbadásának, mint a gyülekezet által történő, amely ebből az evangéliumból él?” — kérdezte *Mortimer Arias* Nairobiban, s a Melbourne-i előkészítő anyag ugyancsak ezt a kérdést

feszegeti, amikor az evangélium továbbadása új útjainak keresésére ösztönöz.

19. Hogyan közölheti, adhatja tovább az evangéliumot a gyülekezet, amely ebből él? Ez az evangélizáció és misszió alapkérdése, nem pedig az evangélium igazságához, tanításához mérten hamis kérdések valamelyike: hogyan érvényesíthetjük felekezetünk érdekeit? Hogyan védekezhetünk a szekularizáció ellen? Hasonlóképpen hamis az a koncepció is, amely a személyes és élő hit felelősségét s igyekezetét az egyéni üdvösség kérdésre összpontosítja (ráadásul még a halál utáni örök életet helyezve a középpontba!), vagy pedig a világnézeti keresztyénséget propagálja (vö. Dr. Bartha Tibor i. m. 1959.)

20. A sajátos, evangéliumi, Lélek szerinti, „integrált” misszióknak *etikai* következményei vannak. Nem érte el az evangélium azt a gyülekezetet (egyházat), nem él abban a Krisztus, amely nem újul meg a hívó és küldő Ige erejéből, keresvén, „mi az Istennek jó, kedves és tökéletes akarata” (Rm 12,1–2) („reshaping of the life” — mondja a genfi „paper” — a misszió követelményeként.)

Hogyan kell most élnünk, az Isten országára várva? Ki kell egészítenünk ezt az egyoldalúan a reményre figyelő kérdést a másik dimenzióval, amelyet már említettünk: hogyan éljünk a basileia jelenéből, amelynek erői már hatnak? Hogyan éljünk az Isten országa gyermekeként úgy, hogy az evangélizációnk és misszióink Léleknek és erőnek megmutatása legyen? Ez az etikai alapkérdés az egyes hívő számára éppúgy, mint a *communio sanctorum*, az egyház számára!

21. Milyen változásokat munkálnak az eljövendő és már eljött ország erői azokban, akik — az új teremtés első zsengejeként — újjászülettek a romolhatatlan magból, Istennek élő és maradó beszédéből? (1Pt. 1,23)

Az előkészítő anyag, a mai világhelyzetre tekintettel, joggal hangsúlyozza a következőt: a kétségbeesés, félelem, tehetetlenség és benutság érzésével szemben erősíteni kell magunkban és másokban azt a tudatot, hogy a katasztrófa elkerülhető és a feszültségek meg-

oldhatók. A keresztyén hit és reménység defatalizálja a történelmet. Nincsen fátum; lehetséges a változás! Az új eget és új földet ígérő Isten iránti bizalomban bízhatunk a békés emberi jövőben is.

A világhelyzet élesedésének hónapjaiban, az előttünk levő időszakra nézve egyetértünk a francia református testvéregyház lapjának, a „Réforme”-nek 1980. február 23-i vezércikkével, amely azt hangsúlyozza, hogy az erőszak csökkentése a félelem csökkentésének útján történik. „Nekünk magunknak kell megszabadulnunk a félelemtől, hogy megnyugtatóan és bátorítóan hassunk a környezetünkre — ez a hivatásunk!” — Így fejeződik be a cikk: „Mivel Jézus Krisztus itt van, a keresztyének nem adhatják meg magukat a bizalmatlanság, a félelem és az aggodalom erőinek.”

A missziói felelősséggel biznyságot tevő és szolgáló közösség evangélizációja *nem agresszív*. Nem a maga partikuláris felekezeti érdekeit akarja érvényesíteni, hanem hűségesen explikál és érvel; szelíden és érthetőségre és aktuális vonatkozásra törekedve fejti ki a rábízott drága kincset, sáfárkodik az Evangéliummal. Miközben együttműködik azokkal a nem keresztyénekkel, akik az ember földi javát akarják, a szelídség lelkületével képviseli az igazságot (martúria), hogy nemcsak kenyérrel él az ember és hogy a horizontális nem nyelheti el a vertikálist, az evangélium nem csökkenthető szociálpolitikai vagy etikai programmá. Az előttünk álló időszakra nézve fontosnak tartjuk — vagyis imádkozunk érte! —, hogy begyakoroljuk magunkat a minden erőszaktól mentes, hiteles keresztyén misszióba. A Krisztusról való biznyságtétel, vagyis az egyház egyetlen ügye, nem az igazság birtokosainak fölényes, dogmatikus monológja, hanem az evangélium címzettjeit tiszteletben tartó *dialogus*. Ez pedig — az EVT különböző bizottságainak manapság erőteljesen hangsúlyozott meggyőződése szerint — elsősorban a *nyitottság életstílusa*, nem pedig a gyümölcstelen vitaközlés. A szelídek Isten segítségével a dialógikus misszióknak ebbe az okos istentiszteletébe szeretnénk mindinkább begyakorolni magunkat, azzal a céllal, hogy minden ember eljusson az üdvösségre.

Misszió és evangélizáció — a szolgáló gyülekezetekért*

Az útkeresés

Lelki szomjúságban

Az első világháború okozta szenvedések, az azt követő évek fájdalmas szociális problémái, a szélsőséges formákat öltő nacionalizmus, továbbá mindehhez a racionalizmusban ellaposodó teológiai gondolkodás, ugyanakkor a fokozódó lelki szomjúság egyre inkább abba az irányba sodorta az egyház — a református egyház — gondolkodó tagjait, lelkészeit, hogy felismerjék: Isten mélyreható változásokat kezdett el munkálni az egyház életében. Ezeknek a változásoknak az egy szóban kifejezhető jellemzője: a megújulás, leglényegesebb mozzanata pedig az, hogy „az egyház többé nem élhet az évszázadok alatt felhalmozódott egyházi nagytőke kamataiból. Mostantól fogva minden nemzedéknek a saját munkája gyümölcséből kell élnie. Azaz: a népegyházi berendezkedés nagytőkéjének a kama-

taiból, az egyházba beleszülető gyermekekből többé meg nem élhet az egyház. Vissza kell térnie ahhoz a munkához, aminek gyümölcsképpen annak idején felhalmozódott az egyházi nagytőke: vissza kell térnie a misszióhoz. S ennek során vissza kell térnie a kiváltképpen való missziói munkához: az evangélizációhoz”. (1) Mindezt csak fokozta az a további felismerés, hogy a népegyházi keretben élő egyháztagok nem természetesen módon, nem eleve tagjai Isten egyházának, s fokozta a társadalmi problémák egyre halmozódó sokasága is. Mind az egyházat körülvevő világ helyzetét tekintve, mind pedig magának az egyháznak a belső állapotát figyelembevéve megállapítható: megérett a helyzet arra, hogy kibontakozzék az a nagyméretű ébredési

* A magyar református egyház misszióról és evangélizációról kialakított teológiai elképzeléseinek fejlődéstörténeti vázlatát, az 1930-as évektől napjainkig terjedő időszakra vonatkozóan.

mozgalom, amelynek legmarkánsabb, legkiemelkedőbb alakjai: *Békefi Benő, Bereczky Albert, dr. Makkai Sándor és dr. Victor János*. Ez a mozgalom, pontosabban folyamat olyan korszakot nyitott meg, amely alapjain megváltoztatta a magyar református teológiai gondolkodást és az egyház mindennapi életét egyaránt, s egy — a máig ható, — egyenes vonalú fejlődés kezdetét jelentette.

Kezdetben — s ez a század elejére érvényes — az ébredés mozgalma nem az egyházon belül, hanem azon kívül kezdődött, különböző egyesületek zászlaja alatt. Az ezek által végzett missziói szolgálat és evangélizáció jellegzetessége az volt, hogy ún. „steril evangéliumot” hirdettek, azaz a bűn, a bűnbánat, a megváltás és a megtérés folyamatát kizárólag csak individuálisan értelmezték, s kizárták tartották, hogy mindezekből konkrét következtetéseket is levonjanak a tágabb közösség: az egyház, a társadalom életére vonatkozóan. A harmincas években a sokféle irányzat között mindössze egyetlen akadt, a Református Gyülekezeti Evangélizáció Barátainak Társasága — Bereczky Albert és Békefi Benő vezetésével —, amely kivétel volt. Törekvéseiket két fő pontban lehetne summázni: 1. az evangélizáció önmagában mit sem ér, ha az egyház egyúttal nem vállalja önmaga megújításának, reformálásának Istentől rendelt feladatát is. 2. Az evangélizáció során megtért, „felébresztett” hívőknek új egyházi keret van szükségük, amelyben otthon érzik magukat, és nem szakadnak ki az egyház testéből, átkerülve valamelyik más kislekezetbe, szektába. Végül is ez a társulás volt az, amelyik erőteljesen kezdte hangsúlyozni az egyház missziói és evangélizációs szolgálatának *gyülekezethez kötöttségét*, azaz gyülekezetépítő jelentőségét, valamint *etikai elkötelezettségét*.

Az evangéliumi munka: Isten országának szolgálat

Igen figyelemreméltó, hogy a missziói és evangélizációs szolgálatot követő megtérés etikai elkötelezettségét hogyan formálta éppen az Isten országáról kialakított teológiai gondolkodás. Békefi Benő a következőképpen definiálja Isten országának fogalmát: „Isten országa az Ő uralkodása, amely által érvényt szerez királyságának. Ő két eszközzel érvényesíti a maga uralmát: ítéletével és kegyelmével, hatalmával és szeretetével. Nem látjuk Isten országát világosan, ha benne csak ítéletet és hatalmat látunk. De akkor sem, ha csak a kegyelmet és a szeretetet vesszük észre belőle. Isten uralmában együtt van és egyszerre jelenik meg az ítélet és a kegyelem, a hatalom és a szeretet. Az igaz azonban, hogy több benne a kegyelem és több benne a szeretet”. (2)

Ezt követően azt is körülírja, hogy itt és most, Isten egyházának gyülekezetei, azoknak egyes tagjai részére mit jelent Isten országa: olyan *állapot*, amelyben a megváltott ember Isten uralma, azaz: ítélete és kegyelme, hatalma és szeretete alá került, amely legtökéletesebbé csak Krisztus eljövetele után válik ugyan — ennyiben eszkatológikus jellegű —, ám addigis konkrét következmények származnak belőle. Jézus Krisztus evangéliuma alapján: Isten országa tehát e világban, a megtért ember állapotában: igazság, békeség, öröm és erő, ennek összes etikai kötelezettségeivel együtt: „Az evangéliumi munka nem lehet más, mint Isten országának a szolgálat. Ennek a szolgálatnak a lényegét, mintváltat és módszerét maga Isten országa szabja meg. Ha mi Isten országának a szolgálatában járunk, akkor a mi szolgálatunk nem egyéb, mint Isten ítéletének és kegyelmének, hatalmának és szeretetének rajtunk keresztül való érvényesülése, hogy ez az ország nemcsak

a miénk, hanem a másoké is legyen.” (3) Isten országának szolgálata tehát olyan *bizonyágtevő szolgálat*, amely által Isten szeretetének és jóságának kell nyilvánvalóvá válnia.

Látva a népegyház, a tömegegyház hibáit, hiányságait, Békefi Benő az evangélizáció szolgálatát elemezve, a legfőbb célnak a gyülekezetek felébresztését tartja. Az ilyen igaz evangélizáció megbízatása a békéltetés szolgálata, fegyvere a békéltetés Igéje, s keresztülvivője: maga Isten az Ő újjászülő Igéje és Szentlelke által. Egyértelműen hangsúlyozza az evangélizáció gyülekezet-központúságát: „Az evangélizáció úgy ér el célt, ha nem önmagának dolgozik, hanem a gyülekezetnek, a lelkigondozásnak. A gyülekezet evangélizációs munkájának lehet egy kifelé való oldala is, ami abban nyilvánul, hogy az evangélizáció szolgálatát is betöltő gyülekezet élete és szolgálata kétségtelen háttal van a környező gyülekezetekre, sőt más hitet vallókra is”. (4) Az evangélizáció így éri el célját, amikor is „a távolvalókból közelvalókká, a közömbösökből felébredtekké, a bűnben élőkben szabadultakká teszi Isten az Ő választottait éppen az ezt célzó igehirdetés szolgálata, az evangélizáció által is”. (5) Ezt, a gyakorlatban sikeresen és sok áldott gyümölcsöt termően beváló evangélizációs szolgálatot a Református Gyülekezeti Evangélizáció Baráti Társasága példaadóan és előremutatóan a következő alapelvek szerint végezte: (6)

1. *gyülekezeti alapelv* („A Szentírás bizonyága szerint a Szentlélek munkaterülete elsősorban a gyülekezet, s a mi szolgálatunk nem lehet más, mint a Szentlélek Úristen munkájához való igazodás a hit alázatos engedelmességével. Ez teszi a református gyülekezeti evangélizációt hitvallásos szolgálattá”.)

2. *a lelki munka folytonosságának elve* („beletorkollik a rendes evangéliumi pásztori munkába”.)

3. *az önkéntesség alapelve* („Az evangélizáció iránti igény csak magából a gyülekezetből önként indulhat ki”.)

4. *a mozgalmi alapelv* (azaz: ne egyetek megalapításába torkolljon, ne elvonjon, hanem ellenkezőleg, újra a gyülekezetbe integráljon: „A gyülekezeti evangélizáció eredménye a gyülekezeté kell hogy maradjon”.) (7)

Misszió: az egyház építésének eszköze

Az evangélizáció értelmezésével és az abból fakadó gyakorlattal párhuzamosan a misszió fogalmát is erőteljes tisztázás, értelmezés alá vették, a korábban említett fokozódó igények miatt. A misszió elméletének, s a belőle fakadó gyakorlat kidolgozásának egyik legnagyobb tekintélye dr. Makkai Sándor. Az ő felismerései, elképzelései hatottak leginkább kortársaira, olyannyira, hogy a harmincas években kidolgozás alá vett misszió-fogalom, illetve az e munkából fakadó eredmények alapvetően motiválták a református egyház következő évtizedekben folytatott szolgálatát. E tárgy körben alapvető munkája az 1938-ban megírt tanulmánykötet az egyház missziójáról. Jelen vizsgálódásunk szempontjából ennek az elméleti kutatásnak is az a legjelentősebb eredménye, hogy az egyház sajátos tevékenységét, a missziói munkát szigorúan gyülekezeti jellegűnek, azaz a gyülekezet, s ezáltal az egyház építése eszközének tekinti, s mindezt oly módon tartja elképzelhetőnek, hogy e munka eredményeként a gyülekezetnek, az egyháznak, mint közösségnek az élete a környezetet, a világot is befolyásoló módon, etikai-erkölcsi téren gazdagodik, épül. Tanításának summája a következő: (8)

A misszió: küldetés. A szolgálatra küldő Úr: Jézus Krisztus, aki maga volt az első és tökéletes Küldött, aki

maga hozta a mindenható és kegyelmes Atya üdvözetét a világba. Az Ő missziója az volt, hogy az Atya tanúja, bizonyágtevője, kijelentője legyen e világban, az idők teljességében. A mi misszióink pedig nem lehet más, minthogy — amennyiben Ő erre rendel — az Ő tanúi legyünk. Hangsúlyozza továbbá — a küldöttől szólva —, hogy: missziói mandátuma, küldetése egyedül kizárólag csak magának az egyháznak van. Ezt úgy érti, hogy „a missziói parancs egyetlen emberhez sem szól önmagában, kiszakítva a közösségből, hanem akkor is, mikor egyént rendel ki, azt mint a *közösség* tagját, megbízottját küldi a munkába... A *Küldött* tehát *Krisztus közönséges Anyaszentegyháza*, és mint annak egy része, a mi magyar református Egyházunk is”. A korabeli kereszténység döntő problémáját éppen ezen a ponton látja: *a missziói munka egyházasítása*, illetve az *egyház misszióvá tétele* terén. Erőteljesen rámutat arra, hogy „a református hitvallás egyenesen kizárja, hogy ilyen (— missziói —) munka folyhassék az egyház területén úgy, hogy azt ne maga az egyház végezze... A misszió egészen belső, tartalmi tevékenysége az egyháznak, mint *élő gyülekezetnek*. A gyülekezetnek pedig csak *munkáló* tagjai lehetnek, vagyis csak azok tagok, akik az ő megbízásából dolgoznak ennek az életközösségnek a megvalósításában... Ezért ma a missziói munka a tulajdonképpeni ismerve az egyháztagságnak, és minél inkább azzá lesz, annál több reményünk lehet az egyház jövőjéhez, az emberi viszonylatok között”.

Ő jön hozzánk

S hogy miben áll maga a *küldetés*, azt a következőkben látja dr. Makkai Sándor: misszió az egyház minden olyan tevékenysége, amely során Krisztus parancsára „ő megy a lelkekhez”, hogy meghódítsa őket az Úrnak. A megszólítandókat is maga Jézus Krisztus jelöli ki. „Legeltesd az én bárányaimat! Őrizd az én juhaimat! Ez a parancs azokra vonatkozik, akik az övéi, a gyülekezet kísértések és veszélyek között él, de *hívó és valódi* tagjaira. Ezeknek legeltetése és őrzése a *pásztori misszió*, a gyülekezet lelki gondozása... „Menjete Izráel házának eltévelyedett juhaihoz!” Izráel háza, a lelki Izráel szintén az ő népét, a *gyülekezetet* jelenti, az eltévelyedettek tehát ugyancsak az egyház tagjai, de olyanok, akik elestek, eltávolodtak, eltévedtek és maguktól többé nem találnak vissza Krisztushoz. A nyomor és a bűn ez áldozatai azonban Krisztus szabadtű és mentő munkájának az evangéliumban is, ma is leginkább tárgyai. Mire volna fontosabb és sürgetőbb küldetése az egyháznak, mint éppen erre a munkára? Nem az igazakat, hanem a bűnösöket hívogatni a megtérésre, nem az egészségeseknek, hanem a betegeknek vinni az orvosságot, megkeresni ami elveszett és örvendezni a megtalálásán. Ahogy Máté ev. 10. r. 8. v.-ben rendeli: „Betegeket gyógyítsatok, poklosokat tisztítsatok, halottakat támasszatok, ördögöket űzzetek, ingyen vettétek, ingyen adjátok”. Ezt a parancsot az előbbivel ellentétben, többszámban adja az Úr. Vagyis nemcsak a hivatásos lelképásztornak, hanem *az egész gyülekezetnek*. Azért ezt a küldetést és munkát helyesen nevezzük *gyülekezeti misszióknak*”. Ezen túlmenően elemzi még az Úrtól kapott missziói parancs külmissziói vonatkozásait, amely nem más, mint az egyház önmaga megisméltése (plantatio Ecclesiae) összes tevékenységében — de új gyülekezetben. Végül is: a pásztori, gyülekezeti és a „megisméltő” (kül-) misszió *együtt* alkotják az egyház missziói munkájának egységes egészét, a küldetés teljes tartalmát.

A küldetés helye: a világ

Mindennek a komplex missziói szolgálatnak, tevékenységnek a helye azonban maga a *világ*. E vonatkozásban dr. Makkai Sándor határozottan megvonja a különbséget a világ és az egyház között, hangsúlyozva, hogy „az egyház missziói munkája... e világban is *beül marad... az Isten örök akaratainak választottain*. Így az egyház mindig csakis saját testének missziójánál...” Mindemellett megvan az egyháznak a maga szociális, társadalmi programja is, (annak ellenére, hogy ezeknek a kérdéseknek a megoldása nem az ő, hanem a társadalom feladata): „Megvan ugyanis az emberi életről az emberi viszonylatok között, a maga követelő eszménye, amely mutatja a lelkeségre, a krisztusi szeretetre és szolgálatra legalkalmasabb *életberendezés* képét. Ezért a *családi élet szentsége, a tulajdon biztosítása, a társadalmi igazságosság, az emberi méltóság, az élethez való egyenlő jog* az ő programjának olyan sarkpontjai, melyeket megvédelmezni és érvényesíteni — de egyedül Isten szuverenitásáért — mindig *kész kell legyen*”.

Hangsúlyozza, hogy bár az egyház soha nem azonosíthatja teljesen magát a világgal, mindemellett az egyházra nézve soha nem lehetnek közömbösek az időszzerű társadalmi problémák, mivel tagjai e világban élő emberek, a társadalom részei: „Az egyház, mint Krisztus teste *életető forrása* a kérdések... megoldási lehetőségének; *örökké aktuális*, de nem *ad hoc* aktuális. A mai nap kérdéseire nincsenek döntvényei, de a máit is megítéli örökérvényű ítéletével. Nem lehet *bírója* a ma pöreinek, de Krisztus tulajdon kijelentése szerint *figyelmeztethet* minden pörlekedőt, hogy a *telhetetlenség* a pör oka, és hogy nem a vagyonban való bővölködésben van az embernek az ő élete. (Luk 12:13—15) Az egyház hatalma a *lélek*, az *Ige* hatalma... Az egyház tagjai minden (— társadalmi —) kérdésnek a *lelkiismeretiségét* kell hogy képviseljék. Minden szociális probléma lelkiismereti kérdés és csak a lelkiismeret mértéke szerint dönthető el. Az egyháznak nincs *direkt* szociális programja... de van *lelkiismerete, hite, és szeretete...*”

Csak egységben

Ezt az összetett missziói szolgálatot az egyház azonban csak egységben tudja elvégezni. S ez dr. Makkai Sándor teológiájának egyik sarkalatos pontja: „Hitvallási alapon egész magyar református egyházunkat úgy kell tekintenünk, mint egy nagy gyülekezetet, melyben a missziói munka nem atomizálódik, és nem zilálódik apró ellentétekre az egyes helyi gyülekezetek gyakorlatában, hanem egyházmegyénként, egyházkerületenként és országosan is megfelelő egységet alkot...”. (9)

Hogy a misszió kérdése milyen elevenen foglalkoztatta a magyar református teológusokat, jelzi az a vita is, amely a misszió teológiai értelmezésének részletkérdéseit elemezte, s amely a nyilvánosság előtt a Református Világszemle és a Teológiai Szemle hasábjain folyt le olyan két neves teológus között, mint dr. Makkai Sándor és dr. Victor János. (10)

Mindezek a törekvések azonban, amelyek a misszió és evangélikáció körül folytak — bár elvi-teológiai tisztázódást hoztak, de — igazán gyülekezet, egyházformáló erővé, belső megújulást hozó erővé igazán csak Bereczky Albert munkássága nyomán váltak. A misszió és evangélikáció egyetemes egyházi feladatának felmutatása mellett ő az igehirdetés megújulásának, megújításának igényével gazdagította az általános megújulásra törekvő magyar református ébredést. Ő — a II. világháború minden terhével, nyomorúságával sújtott egyház, gyülekezetek felébredésére,

megújítására olyan magyar református igehirdetést szorgalmazott, amelynek a középpontjában a bűnbánat, a megtérés szükségessége állott, melynek etikai következménye Istennek, az emberszeretet parancsolatának való fokozottabb engedelmség, valamint egy igazságosabb társadalmi rend javára történő állásfoglalás, döntés. (11)

Az eligazodás „keskeny útján”

Így érkezünk el tárgyunk szempontjából a magyar református egyház legújabb kori történetének azon újabb szakaszához, a II. világháború befejezésétől, 1945-től az 1950-es évek közepéig tartó időszakhoz, amelynek központi eseménye az volt, hogy az egyház elnyerte Istentől a bűnbánat kegyelmi ajándékát és erőt nyert ahhoz, hogy keresse az eligazodás „keskeny útját” egy merőben új társadalmi berendezkedésben. Egyre fokozódott az a folyamat, amelynek során a misszió, s ennek részeként az evangélikáció immár egyre átfogóbb mértékben gyülekezeti feladattá, s így az egész egyház szolgálatává lett, s amelyből egyre határozottabban körvonalazott, konkrét etikai döntések vezettek le. A következőkben áttekintjük ennek a korszaknak legfontosabb állomásait.

Középpontban: a gyülekezetek

A II. világháború katasztrófája okozta összeomlás végül is teljesen felkészületlenül találta az egyházat. De az ítéletes évek nyomán a gyülekezetekben soha nem látott mértékben nyilvánult meg az evangélium iránti igény. Mindazok a jobbara elméleti felkészülések, amelyekről korábban tettünk említést, most kaptak lehetőséget gyakorlati megvalósulásra. „Az evangéliumhirdetés utáni vágyakozás eltöltötte a gyülekezeteket és lelkészeket egyaránt” — írja egy 1958-ban készített missziói jelentés. (12) A dunamelléki egyházkerület 1945-ös missziói jelentése, amely a missziói munkára vonatkozóan a következő elvárásokat fogalmazta meg: 1. egyházunk sürgősen formálódjék át missziói egyházzá, ez álljon a szolgálat középpontjában; 2. a szolgálatokban az evangélikáció jellegnek kell kidomborodnia; 3. a missziói munkának egyre céltudatosabban gyülekezeti jelleget kell öltenie. A missziói munkának a végzői ne az egyesületek, mozgalmak legyenek, hanem maga a gyülekezet.

Mindez természetesen nem valósult meg egy csapásra. A felkészületlenségből fakadóan sok ellenkezés, értetlenség, tájékozatlanság gátolta ezt a folyamatot előrehaladásában: „Az evangélikáció megindulásával egy időben erős harc indult meg az egyházon belül... Az egymásnak feszülő két tábor közül az egyik az, amely szerint nincs szükség (új) reformációra, s ha lenne is, most nem szabad hozzáfogni. A másik tábor az, amelyik szükségét érzi a reformációnak, mégpedig sürgősen! Érdemes megjegyezni, hogy ebben a küzdelemben a misszió ügyének képviselői az ellenzékben voltak, és a misszió szempontjait az akkori — megyei, kerületi és konventi síkon működő — egyházkormányzattal szemben igyekeztek érvényre juttatni.” (13)

Az egyház egészen Krisztusé legyen

Az új missziói, evangélikációs szolgálatnak, a megújulásnak, az új reformációnak központi vezéralakja Bereczky Albert, aki a hasonló gondolkodásúakkal egyetemben végeredményében az akkori egyházkormányzattal szemben is meg kellett vívja küzdelmét. Ennek a megújulási folyamatnak igen fontos állomása volt az Országos Református Szabad Tanács megalakí-

tása Nyíregyházán, 1946. augusztus 14–17. napjain. A Szabad Tanács megalakulásának dokumentumait külön kötetben megjelentették. (14) Ennek az előzményeket is megmagyarázó előszavában Bereczky Albert előljáróban elmondja, hogy a Szabad Tanács — amelyen 354-en, (köztük 103 lelképásztor, 54 presbiter) vettek részt — a magyar református egyház megújulását, megújítását tűzte ki célul, hogy az egyház „egészen Jézus Krisztusé legyen”, azaz: „necsak szóval mondjuk, hanem *mindent úgy is csináljunk*, mint akiknek Ő az Urunk és Ő a gazdánk... Meg akarjuk alázatosan vizsgálni, miben voltunk és vagyunk hitetlenek és engedetlenek, miben nem kérdeztük meg és nem cslekedtük az Ő akarát... Gyökeresen meg kell térnünk egyéni és közösségi életünkben az Ő akarát komolyan vevő engedelmségre.”

Bereczky Albert a továbbiakban kifejti, hogy a Szabad Tanács e fentebb megfogalmazott célját az evangélikáció még komolyabban vételével, hatékonyságával akarja elérni. Ennek hangsúlyozását az tette szükségessé, hogy a Szabad Tanács megalakításában, összehívásában ugyanis nagy szerepet játszott a már korábban említett Református Gyülekezeti Evangélikáció Baráti Társasága, Békefi Benő lelképásztor vezetésével, s amely Társaság tagjai közül többen féltették az evangélikáció ügyét, mondván, a Szabad Tanács „túlmege” az evangélikáción, ami alatt valószínűleg azt kell értenünk, hogy a társadalmi kérdésekkel való fokozottabb foglalkozástól tartottak. Nos, ebben a vonatkozásban Bereczky Albert határozottan leszögezi az evangélikáció jelentőségét és fontosságát, azonban ezt úgy teszi, hogy kiemeli az evangélikáció következményét: a megtérésből fakadó etikai felelősség szükségességét: „Reformációt és magyar ébredést csak az evangélikáció alapján lehet kérni és várni Istentől. De nem lehetünk vakok, ha Isten látnunk engedett és észrevétette velünk, hogy *az evangélikációnak van folytatása és következménye is*. Szomorúan láttuk egyes esetekben, hogy akik hitre jutottak, nem jutottak engedelmségre és nem látták meg és vállalták el azt a missziót és azt a szolgálatot, amit az egyházért és a magyarságért Isten éppen az Ő megváltott gyermekeinek szívére akar helyezni. Szomorúan látunk imádkozó és igeolvasó embereket, akik *egyéni* megtérésükkel együtt vagy után nem ismerték fel a *közösségi* megtérés szükségességét, s Isten kénytelen volt a közösségbe való beletartozásukat rettentő ítélettel verni a fejükhöz. Ebben az ítéletben Isten világosan beszélt s tudtukra adta, hogy az Ő célja nemcsak az a kicsiny, szűkecske cél, hogy én bűnbocsánatot és békességet találva másoktól rosszindulatúan elkülönüljek, hanem az Ő célja az, hogy az Ő országa terjedjen és az Ő akarata érvényesüljön”.

A megújulás alapjai

A megújulás, az új reformáció szükségességét két okban foglalja össze: 1. az evangélikáció során megújult lelkeknek az egyház, a gyülekezet otthont kell teremtsen, ezzel is erősítse a szakadásokkal veszélyeztetett magyar református egyház egységét; 2. a magyarság megmaradásának érdeke is ezt követeli: az egységes, megtért magyar református egyházat, amely Isten Igéjének forrásához visszatérve a magyar nép közösségének fontos eleme lehet.

A Szabad Tanács bizottságokban végezte munkáját és az eredményeket nyilatkozatokban foglalta össze. Ezek a következő témákkal foglalkoznak: 1. az igehirdetés, lelképásztorképzés, teológiai munka; 2. a család, ifjúság, vallásoktatás, konfirmáció; 3. az egyháztagság; 4. a sákramentumok kiszolgáltatása, a zsinat-presbiteri elv, az anyagi ügyek, az egyházfegyelem; 5. a gyüleke-

zeti élet, misszió, diakónia; 6. az egyházi éneklés, a sajtó és az irodalom; 7. az egyház és a világ (szabad egyház a szabad államban). A Szabad Tanács a határozatokat az egyház hivatalos vezetése elé és hívő tagjai elé terjesztette azzal a kéréssel, hogy tanulmányozzák át," ítélik meg, és „amit belőlük az evangélium szellemével megegyezőnek találnak, azt fogadják el, illetve iktassák be a zsinat törvényalkotó munkájába”.

A hivatalos egyházi vezetés ellenkezése, húzódozása ellenére, a misszió és az evangélizáció, mint mondtuk: ezeknek minden etikai következményével együtt valóságos megújulás alapjait rakta le az egyház gyülekezeteiben. Ennek a megújulásnak, a megújulás etikai vonatkozásának kiemelkedő dokumentuma az 1948. áprilisában kiadott Zsinati Deklaráció, aminek előkészítésében és megalkotásában Révész Imre debreceni püspök igen fontos szerepet játszott. Ez a történelmi dokumentum leszögezi a többi között: „Végzete volt az egyháznak, hogy a roppant gazdasági harcban nem állott gyökeres elszántsággal a szegények és elnyomottak, a kiuzsorázottak mellé... Az egyház felajánlja teljes készségét az új magyar állami és társadalmi rendben minden olyan szolgálatra, amelyet az Úr Jézus Krisztus nevében a Szentlélek erejével végezhet...” (15)

Két tábor állt egymással szemben

A misszió és az evangélizáció értelmezése körüli viták azonban ezzel még nem szűntek meg. Két tábor állt egymással szemben: a konzervatív beállítottságúak a missziói munkától és az evangélizációtól individualista, spiritualista szemléletet követelt, az egyének a világgal, a földi étellel kapcsolatos problémáikhoz, s a közösséggel kapcsolatos gondjaihoz nem kívánt hozzájárulni. Ezzel szemben a másik irányzat, Bereczky Albert vezetésével, prófétai hangon, hitvallásos alapon, a kijelentett Igére támaszkodva a misszióval és az evangélizációval nagymértékben hozzá kívánt segíteni minden gyülekezetet, minden hívőt hitbéli és az új társadalmi helyzetből fakadó kérdéseinek megválaszolásához. Ennek a csoportnak az állásfoglalását a következő tételekben lehet összefoglalni: (16) 1. a magyar népen és a magyar református egyházon *Isten ítélete* ment végbe a II. világháború eseményei során; 2. Isten *igazságos ítélete* teljesedett be rajtunk; 3. Isten *igazságos ítélete kollektíve* van rajtunk, *kollektív bűnökért*; 4. az egyház is *felelős* az összeomlásért; 5. az egyház egyetlen magatartása az ítélettel kapcsolatban csak a bűnbánat lehet (a közösségi bűnökért); 6. az egyháznak hálaadással kell tudomásul vennie, hogy Isten ítélete mérsékelt volt; 7. Isten kegyelme az, hogy az egyház az új világrendszerben újrakezesheti életét.

Mindezeket természetesen sok vita, megbeszélés során alakították ki. Ezeknek a konferenciáknak, tanácskozásoknak két központi problémája volt, ami egyben a különbözős alapjául is szolgált: egyrészt az egyházszemlélet és a közösség-fogalom, másrészt pedig az egyháznak az új társadalmi rendben, annak életében való helye.

Jelentős állomása volt az egyház missziói és evangélizációs szolgálata fejlődésének 1948. júliusa, amikor is Sárospatakon megalakult az Országos Missziói Munkaközösség. Ekkor a szabad mozgalmak mind beleépültek a gyülekezeti munkába, egyértelművé és követendővé vált a misszió és az evangélizáció gyülekezetszerűsége. Mindezt a hivatalos egyház szintén nem nézte jó szemmel.

A keresztyén szabadság „páratlan alkalma”

A megújulási mozgalomnak, az elkötelezett missziói és evangélizációs szolgálatnak igen komoly segítséget,

igazolást jelentett Barth Károly „Nyílt levele” (17), amelyet magyarországi körutazása után írt meg. A nagy tekintélyű Barth Károly e levélben kifejezi, hogy a magyarországi református egyház fő kérdése az, hogy miként élhet hűségesen a keresztyén szabadsággal „az Isten irgalmasságából adott páratlan alkalom” idején. Az a véleménye, hogy az egyház előtt „nagyon keskeny, nagyon nehéz és veszélyes, de nagyon ígéretes” út áll, amely „minden más egyház számára Keleten és Nyugaton egyaránt példaadó jelentőségű”.

Beiktatási igehirdetésében Bereczky Albert püspök, 1948. szeptember 28-án a Budapest-Kálvin téri templomban kiemelte: az egyház nem önmagáért, hanem Isten országáért van. Szolgálata központi részét az evangélizációban, a gyülekezetépítésben, a misszióban látja.

Az egyház missziói szolgálatának lényegét, a szolgálat felfogását legkifejezőbben dr. Makkai Sándor fogalmazza meg 1948. tavaszán: (18) „Mi a népegyház kötelezettségét fel nem adhatjuk. A hitvalló egyháznak az egyháztagság új meghatározása és érvényesítése által való tömörítése feltétlenül szükséges, de ez nem jelentheti azt, hogy az így tömörített egyház elzárkózik és nem vállal semmi közösséget azzal a tömeggel, melyben a még alvók, vagy csak ébredőzök, az ingadozók, kétkedők, elesettek, elidegenültek, sőt közönyösek és hitetlenkedők vannak. Hitvalló és missziói egyház, hitvalló, *de* missziói egyház a mi jövőnk egyházunk.”

Az állam és az egyház között 1948. október 7-én megkötött egyezmény körvonalazza a kölcsönös megállapodás alapján az egyház missziói szolgálatát. Ezt követően konferenciák sora vitatta meg a szolgálat mikéntjét, azzal a központi problémával küzdve, hogy a végbemenő lelki ébredésnek, megújulásnak maga az egyház legyen a gazdája és hordozója. E kérdés tisztázásában jelentős szerepe volt az Országos Missziói Munkaközösségnek, (19) illetve immár valamennyi missziói közösségnek, missziói otthonoknak, amelyek „alázattal és szeretettel (kívánják) szolgálni az ébredés ügyét azon a ponton, ahol az ébredés a hivatalos egyházzal kapcsolatot kell találjon”. (20)

Missziói egyház?

A további erőfeszítéseknek is az áll középpontjában, hogy a bibliai megújulás alapján az egyház mindenestől fogva missziói egyházzá alakuljon át, mert „ez az élet és a magatartás egyetlen útja” — mondja ki az 1950. májusában kiadott Missziói Szabályrendelet, amely az addig érvényben levő 1931-ben megalkotott szabályrendeletet módosítja. (21) Mindezeket követően a misszió és az evangélizáció kérdésében újabb, még konkrétább szó hangzott el: az egyház püspökei, főgondnokai Testvéri Izenettel fordultak az egyház népéhez. (22) Ez megállapítja, hogy a „megújulás nem elég széles és nem elég mély”. Szükséges, hogy a továbbiakban „az ún. közösség egészen beleépüljön a testbe, a magyar református egyház szerves és szervezett életébe... Az Ige hitben megértett és engedelmesen elfogadott tanítása szerint a közösség (koinonia) az egyház életének megnyilvánulása. Alapja — s ez mindig az első — a mi Urunkkal való közösség... A közösség tehát nem a hívő emberek társasága, mert ez az egyház; hanem a közösség az egyház élő funkciója. Mivel egyházunkat egyháznak hisszük, az egymással való közösségünk nem lehet soha zárt, nem lehet soha egyes tagokat befogadó és másokat kizáró, mert a befogadás és kizárás az egyház funkciója, amit helyette nem gyakorolhat egy külön „hívő” közösség.”

A Testvéri Izenet két fontos feladatra hívja fel továbbá a figyelmet: a hívő és szolgálni akaró emberek

megfelelő alkalmat kapjanak erre a gyülekezet keretében, továbbá: minden szolgálat a gyülekezetért, annak egységében folyják.

Kétségtelen, hogy a misszióknak az eddigi értelmezése, s különösen is a Testvéri Izenet döntés elé állította a gyülekezeteket, lelkipásztorokat: vagy kis hívő, steril közösségekben foszlik szerte a megújulás, s annak minden áldása, vagy pedig az egyház egészét, egységét erősíti, gazdagítja és viszi tovább; valamint: „vagy forró szeretettel odakönyörögjük egész népünket Isten színe elé, hogy aztán Isten üzeneteit hirdethessük ennek a népnek, — vagy romlására és gyalázatára leszünk annak a népnek, amelynek áldására adattunk. Tovább menve ez azt jelenti, hogy vagy a föld békéjéért imádkozva és a háború iszonyatos réme ellen minden jóakarátú emberrel együtt küzdve élünk, — vagy a magunknak ‚kisajátított’ Istennel elvonulunk a világtól és elfelejtjük, hogy ő *nem elhagyta* e világot, hanem eljött e világra... Közben alázatosan vigyáznunk kell, hogy a *teljes Ige ellenőrzése alatt* tegyük ezt...” (23)

A Testvéri Izenet missziói jelentőségét az alábbiakban lehetne summázni: (24) 1. az igazi evangéliumi misszió, szorosan összefüggve az országépítés és az új társadalomalkotás nagy feladataival, melyeket csak a földi békeség megőrzésével lehet elvégezni, az egyház lelki megújulásának ügye elválaszthatatlanul egy a világ békesége megvédésének ügyével is, tehát a béke szolgálata a misszió valóságos dolga és feladata; 2. tisztázta az egyház (gyülekezet) és a közösség (koinonia) viszonyát (lásd fentebb!); 3. csak funkcionáló, tehát *szolgáló* közösségről lehet szó a jövőben; 4. a misszió és diakónia, melyet a gyülekezet szolgáló közössége, vagyis a gyülekezet, mint szolgáló közösség végez, nem korlátozódik a konkrét gyülekezet vagy népegyház kereteire, hanem korlátatlanul árad a világ felé; 5. kiemeli a gyülekezeti istentisztelet döntő fontosságát a koinonia gyakorlásában. Az istentisztelet is a misszió feladatává lett, hogy az istentiszteletből is misszió fakadhasson. (25)

Az egyház lényegéből fakadó szolgálat

Ilyen előzmények után került sor az 1952 februárjában megjelentetett újabb Missziói Szabályrendelet kiadására (26), amely az 1931-es Missziói Szabályrendelet módosító 1951-es Szabályrendelet második lépcsőfoka volt. Az új missziói programot a bevezető a következőképpen summázza: „A misszió a bizonyoságtevő szolgálatra küldő Úr Jézus Krisztusnak engedelmeskedő egyház egész élettevékenysége. Az egyház azzal tölti be misszióját, hogy az Ige és a Szentlélek bizonyoságtételére figyelve, törekszik az Ige tiszta hirdetésére, a sákramentumok hűséges kiszolgáltatására, a szeretet-szolgálat odaadó végzésére, az egyházfegyelem engedelmes gyakorlására. A misszió a szó teljes értelmében — magában foglalja tehát az istentiszteletek tartását, az igehirdetők és a presbiterek nevelését, az evangélizációt, a bibliai tanítást, az egyéni, családi és gyülekezeti lelkigondozást, a külmissziót, szeretetszolgálatot, sajtószolgálatot és az egyházfegyelem gyakorlatát... A missziói munka, mint az egyház lényegéből folyó szolgálat, egyházi, elsősorban gyülekezeti feladat. A missziói munkát tehát a gyülekezetek végzik...”

Nem az uralkodásban van a győzelem, hanem a szolgálatban

Ezen az alapon fogalmazódott meg a magyar protestáns egyházak hozzászólása az EVT 1954-ben, Evansonban tartott nagygyűlésére. (27) Ez a magyar előkészítő tanulmányi anyag behatóan foglalkozik az *evangélizációval* is, úgy értelmezve az egyháznak ezt a szol-

gálatát, mint az *egyház misszióját a kívülálló világhoz*. Az evangélizációnak így kozmikus dimenziót tulajdonítva az evangélizáció *célját* abban látja, hogy higgyünk Isten valamennyi igéretének beteljesülésében Jézus Krisztus által; az evangélizáció abban az egyetemes reményben kell történjék, hogy az evangélium minden embernek szól, a válság mindenkiért, az egész kozmoszért megtörtént. Az *evangélizáció és a misszió kapcsolatát* elemezve leszögezi a tanulmányi anyag, hogy az evangélizáció csak az egyház missziói engedelmességben lehetséges, és a misszió csak az evangélium minden népek való hirdetése szolgálatában egyházi engedelmesség. Hangsúlyozza: nem a Krisztus-ügy sikere, vagy az egyház sorsa függ a missziótól, hanem Istennek az a Krisztus hatalmában megjelent szeretete. Jelentetik meg általa, hogy minden nép részesedjék a megváltás jótéteményében, de necsak passzív módon, hanem a tanítványság aktivitásában és az engedelmesség szolgálatában. Az *egyháznak a reménységet tehát nem a misszió látható eredményeibe kell vetnie, hanem a minden napon vele levő Krisztusba*.

Az egyház missziója — mint mondtuk, a tanulmányi anyag szerint — a világra szól, az egyház a világban és a világnak hirdeti az evangéliumot. A világnak, amely Isten megváltó szeretetének tárgya. Ebből fakadóan az evangélizáció tehát, mint az egyház missziója a külső világ felé, nem valami „Isten nevében történő megtámadása a világnak”, hanem „a világot Jézus Krisztus válságában szerető Isten szeretetszolgálat, diakóniája. Nem az egyház győzi le a világot, hanem a mi hitünk. (I. János 5:4—5.) Ez a hit... annak a hite, hogy Jézus, amaz ember Jézus az Isten Fia, ezért neki van és lesz igaza, tehát: *nem az uralkodásban van a győzelem, hanem a szolgálatban*, — nem a fölény, hanem az alázat a győzelem indulata, — nem az ítélet és a kárhözvétel a győzelem módja, hanem a meghalni kész szeretet megtartó cselekedete. Ennek a hitnek először bennünk és az egyházban kell a ‚világot’ újra és újra legyőznie, hogy szabadok lehessünk a misszióra... Az evangélium... nem konzerváló erőről, nem is restaurációs lehetőségről való jól indokolt hírközlés, hanem az Újszövetség, az új-ember, az új teremtetés örömmüzenete. Ezért, ha az egyház missziója evangéliumot akar hirdetni a kívülálló világnak, e szabály szerint kell élnie: Galata 6:15. Az evangéliumot, önmagát és a világot jól, Krisztusban értő egyház nem riadtan áll a történelem kibontakozásában, hanem a nagy történelmi változásokat is Atyjának, a történelem Urának kezéből veszi, és keresi benne szolgálatának új lehetőségeit, megértve és megcselekedve azt az időszerű jót, amit neki Isten előre elkészített, hogy a jó-cselekvés szolgálatában alkalmassá, és hitelessé tisztuljon a számotadásra a benne lévő reménység felől”.

Az evangélizáció és misszió ilyen kozmikus kiterjesztése mellett e korszakot tárgyunk szempontjából még a következő három törekvés jellemezte: 1. az antropocentrikus teológiai felfogásból a teocentrikus felfogás felé való haladás; 2. a spirituális Ige-értelmezésből a valóságos Ige-értelmezés felé való haladás; 3. az individuális kegyességi élet felváltása a kollektív kegyességi étellel. (28)

„Embortelenül voltunk istenesek”

Természetesen ezek a törekvések, s különösen is az egyháznak a világ — az erőteljesen szekularizálódó világ — felé való nyitása és a felé végzett missziói szolgálat gondolata további eszmélkedést és vitát váltott ki. Ezeknek sorából kiemelkedik az a dolgozat, amelyet „A magyarországi evangéliumi egyházak bizonyoságtétele a keresztyén reménységről” c. jelentettek meg 1954-ben. (29) Az egyházon kívül valók iránti szolgá-

latról való fejezetben tisztán áll előttünk ennek a korszaknak középponti problémája: a világban végzendő szolgálat és a kérdés megoldására felvetett lehetőség is. A dolgozat leszögezi, hogy a szekularizációnak, az elvilágiasodásnak messzenyúló egyházi gyökerei vannak: „a hit prédikálása mellett elhanyagoltuk az ‚agapé‘ az önfeláldozó szeretet prédikálását, s a hitből eredő jó szolgálatok követelése közben megfélemedtünk arról, hogy nemcsak az egyének felé, hanem a közösségek felé: népünk és az egész emberiség felé is kötelesek vagyunk szolgálatot végezni.” Az alapos teológiai eszmélkedés közben az egyház szem elől tévesztette a maga mindennapi gondjaival viaskodó embert: „embertelenül volt ‚istenes‘ a kegyességünk: ez a legmélyebb gyökere az elvilágiasodásnak.”

Mindezek felismerése közben az egyház — summázza a dolgozat — azt is magáévá tette, hogy Jézus Krisztus az egész világ Ura, a váltság az egész világért megtörtént: „S ezt nem érinti az elvilágiasodás folyamata. Amikor elvilágiasodott egyház uralkodott az elegyháziasított világ felett, Jézus Krisztus nem volt felettebb Úr a világ felett, mint ma, amikor a világ igazán világ lesz és az egyház is kénytelen igazán egyházzá lenni. Egyházaink Isten Igéjéből megkapták azt az illúziómentességet, hogy nem mindenkié a hit. Az ilyen bűnbánat serkentésében és az ilyen hit vigasztaló reménysegei között végezzük missziói szolgálatainkat.”

Mindenek előtt az evangéliumot...

De vajon mi ennek a missziói szolgálatnak a lényege? A dolgozat erre a kérdésre így felel: a magyarországi egyházaknak „mindenekelőtt magát az evangéliumot kell jól megérteniük. Csak ha az evangélium tartalmát jól értjük, lehet várnunk, hogy az evangélizáció, a misszió tartalma az lesz, amit Jézus Krisztus a missziói parancsban valóban reánk bízott, s amihez egyedül adott ígéretet. Rosszul, vagy félig értett evangélium alapján történő akármilyen ügyeskedő ‚szenzációkelto‘ praktikus evangélizáció is ígéretek nélküli erőlködés, és nem egyéb, mint a *rossz lelkiismeretű egyház hiábavaló kísérlete* arra, hogy az elvilágiasodás folyamatát a maga érdekében megállítsa vagy lassítsa.”

Akkor cselekszik tehát Isten akarata szerint az egyház, ha arra törekszik, hogy Istennek a mára vonatkozó érvényes üzenetét megtalálja és hirdesse, továbbadja azt az embereknek, önzetlenül. „Az egyház ige-hirdetésének akkor van tekintélye, foganatja, ha azzal az egyház valóban eltalálja azokat a kérdéseket, amelyekkel az emberiség ma vívódik. *Isten országának evangéliuma a maga mai konkrétságában van az egyházzal bízva.*” Újra hangsúlyt kap a misszió gyülekezetszerűségének fontossága, mert „a gyülekezet csak a maga egészében tudja hordozni az egyház misszióját”. Az egyház missziójának tehát a gyülekezetből kell kiindulnia, s Isten Szentlelke ide vezeti vissza azokat, akik a misszió áldásában részesülve megtérnek.

„Kérhoztatunk minden olyan hamis missziót — szögezi le a dolgozat — amely valamiféle teoretikus társadalom-kultúra, vagy államrend kialakításán buzdólkodik. Isten éppen ebben ítélte meg keményen a mi egyházainkat. Hálát adunk Istennek, hogy az Ő Igéje és Szentlelke által kegyelmesen cselekszi ige-hirdetésünk és teológiánk megújítását, éppen a misszió tartalmára nézve is. Így óv minket a világnézeti keresztyénség, az ideológiai vitatkozás, a politikai hamiskodás kísértéseitől. A világmisszió érvényes betöltésének feltétele, hogy Isten időszerű akaratát együtt ismerjük fel, hogy együttes engedelmisségben, az engedelmisség ökumenikus szolgálatában együtt végezzük el a mai közös feladatot. Világkatasztrófával fenyegető világfeszültség

idején Isten haragja alatt van az egyház minden csak *önmagára néző* missziói erőfeszítése. Isten emberek iránti jóakarátának vigasztaló evangéliumát kell hirdetnünk abban a közös hitben, hogy Krisztus a világ reménysége.”

Ha megőrzi szabadságát

Az ilyen értelemben, a világban és a világért való missziói szolgálat tehát nem más, mint az *Isten szeretetét* az emberrel, a világgal közlő Jézus Krisztusról, az egy vérből teremtett emberiség megmentőjéről szóló bizonyágtétel. A dolgozat megállapítja: „Az egyház akkor él ebben a szeretetben, ha a társadalmi, politikai, gazdasági rendszerek versenyében megőrzi szabadságát, függetlenségét, s magatartásával is bizonyágtételt adja annak, hogy léte, élete nincs társadalmi, gazdasági, politikai, kulturális rendszerekhez kötve, hanem egyedül élő Urától függően, a számára adott társadalmi, gazdasági és politikai környezetben azért is szolgál, hogy az emberi együttélés területén Jézus Krisztusban a jelenvaló világra adott ígéretek tükröződjének... A különböző társadalmi, politikai és gazdasági rendszerek mérkőzésében az egyház akkor él ezzel a szeretettel, ha ténykedése nem azokat a tendenciákat erősíti, amelyek a mérkőzést pusztító összecsapás felé terelik, hanem azokat, amelyek ezt a mérkőzést az emberséges együttélés alkotó versenyévé tehetik. Az emberi együttélés területén az egyházak ilyen szolgálata lehet jeladás Krisztusról, mint a világ reménységéről”.

Az összpontosított figyelem...

Ennek az egyháztörténeti periódusnak az evangélizációról kialakított gondolkodását kitérően összegzi az EVT evanstoni nagygyűlésén tartott magyar előadás. (30) Előadásában a püspök a következőképpen definiálta az „Isten Igéje hirdetésében élő egyház” evangélizációs szolgálatának sajátos funkcióját: „az egyház... minden életmegnyilvánulása, egész élettevékenysége evangélizáció, vagyis: az Úr Jézus Krisztusban elvégzett váltság és új teremtés örömhírének életadó közlése az emberekkel, az egyházon belül és az egyház körül. De éppen azért, hogy az egyház egész élete minél inkább ilyen legyen, szükség van arra, hogy az egyház megújulásáról gondoskodó Ige uralma alatt az egyház figyelme Istentől készített, kellemetes időkben különös mértékben összpontosuljon a Jézus Krisztusban meghirdetett teljes váltság központi eseményeire, amelyekből van az egyház élete, mindannyiunk élete. Az egyház figyelmének ez az összpontosítása Isten megváltó cselekedeteire, ez az evangélizáció.”

... és kísértései

Az ilyen alapokon végzett evangélizációs szolgálatnak alapvetően a következő *kísértéseit* látja: 1. szekularizáció (az egyház feladata e tekintetben a Szentírásra, Isten élő Igéjére való fokozottabb hagyatkozás), 2. a megtérés evangéliumának kiszakítása az evangélium teljes összefüggéséből (feladat: a megtérés evangéliumát a megszentelődés evangéliumával együtt kell hirdetni), 3. a szekularizáció következményeként: az egyház „szellemi gettóba” való visszavonulása, lemondás a közéleti felelősségről, az evangéliumnak, mint „zugolyában lett dolog”-nak a kezelése. „Amilyen mértékig él ez a kísértés — hangsúlyozza —: megcsonkított evangéliummal, elsatnyult teológiával él a gyülekezet s egyre inkább elnyomított, korcs, gettó-egyházzá alakul. A megtérés és a megszentelődés együtthirdetése, az *istenszeretet és emberszeretet* együttes igénye,

a bűn és megváltás kozmikus összefüggéseinek sejtése, az új ég és új föld ígéréteinek felfogása tanítja a gyülekezetet arra, hogy nyitott hittel nézze az egész közeletet, benne felelősségét gyakorolja s igekezzezzék mindenütt ott lenni, ahol az emberért, az ember szenvedése ellen s az ember javáért, Isten dicsőségére valami jót lehet tenni"; 4. állandó kísértés: az egyház egyszerűen hagyja sodortatni magát az események által. E vonatkozásban kiemeli: „hitvallásaink bizonyosságtételében s mindenekfelett a Szentírás kinyilatkoztatásaiban erősen megfogódzva valljuk, hirdetjük, gyakoroljuk, hogy a világ kezdetétől annak végéig Isten Igéje által e földön egybegyűjtött egyház léte nincs egyetlen társadalmi rendszerhez sem kötve, hanem a társadalmi rendszerek változásaitól szabadon szolgál Urának az emberek között, az emberi történelem útján...”; 5. kísértés az apró közösségek formálódása és elszigetelődése (feladat: az evangélizáció, mint az egyetemes egyház feladatának további erősítése; továbbá annak erőteljes hirdetése, hogy „a Jézus Krisztushoz való megtérés az ő egyházához való tartozást jelenti”).

Az önmaga elé kitűzött feladatot az egyház ebben a periódusban megvalósította: a misszió és az evangélizáció gyülekezeti ill. egyetemes egyházi feladattá tételét. Erről tanúskodnak e korszak missziói jelentései is. (31)

Az Ūrnak engedelmes egyház

Az evangélizáció kérdésének elvi tisztázása mellett, továbbá gyülekezeti feladattá tétele mellett további kérdések és problémák is felmerültek, nevezetesen az, amit így fogalmaztak meg: *az evangélizáció fő kérdése az egyház engedelmissége*. Mit értettek ezen? Leginkább az Ūkumenikus Tanács tanulmányi bizottságának az EVT evanstoni nagygyűlése határozataira adott válaszából kapunk erre feleletet. (32) Ez a tanulmányi anyag azért is jelentős, mert az evangélizáció szolgáltatánkonkrét feladataira is ráirányítja a figyelmet.

Az egyház engedelmissége — a dolgozat szerint —: Isten akaratának hitbéli megértése, Jézus Krisztus cselekedeteinek felismerése, majd ebből fakadóan engedelmes együttműködés azzal, Aki valóságosan él-teti és szolgálatra indítja az egyházat (v. ö. Mk 16:20). Az evangélium hirdetése pedig, az evangélizáció: Jézus Krisztus küldetésének tartalma, azaz Isten szeretete nagy örömeinek hirdetése, valóságos megbizonyítása; „az ő evangéliuma pedig csupa olyan tanítás, amellyel az embereket kuszált életük bonyolult kérdései között egyszerűen elsegíti a jóra; csupa olyan *konkrét segítség*, amelyben helyzetük zűrzavarából kiemeli őket”. Az egyház engedelmissége pedig „a Jézus Krisztusban megjelent Isten országában való élet, benne az igehirdetés, diakónia, istentisztelet, amelyben az egyház kimondja a szükséges szót, megcselekszi a szükséges segítséget és vállalja a szükséges közösséget az Istentől előre elkészített jöcselekedetekben való járásért”. Az egyház evangélizáló szolgálatának tehát nem arra kell tennie a hangsúlyt, hogy mit *higgyen* az ember, hanem arra, hogy mit *cselekedjen*: „Az engedelmes egyház bizonyosságtételében valóban az embert szerető Isten szólaltatja meg a maga evangéliumát s ezzel arra készíti fel egyházát, hogy a szüntelen alakuló világban a szerinte való jót, a jövődőt, az emberiség javát munkáló szolgálatokat elvégezze.

Öt hiba

Végigtekintve e korszakon, világossá válnak tehát azok az erőfeszítések, amelyek eredményeképpen az egyház missziói és evangélizációs szolgálata gyülekezeti ügyé, az egyház központi feladatává válik, s szín-

te azonosul vele, ugyanakkor egyértelmű az eredmény is: e szolgálatok határozott etikai felismerésekbe torkollanak. Mindezen — nagyon fontos — eredmények mellett a korszaknak megvoltak a *hibái* is. Ezeket 1958-ban így foglalta össze egy tanulmány: (33)

1. a személyes bűnbocsánatról és az üdvösségről szóló bizonyosságtétel sok esetben alárendelődött Istennek a földi életre vonatkozó engedelmisség parancsának hangoztatásában;

2. a hitben való engedelmisség szabályának alkalmazása során nagyobb hangsúlyt kapott az engedelmisség, mint a hit;

3. a misszió értelmezésében eltulodások mutatkoztak: az 1952-es Missziói Szabályrendelet szerint a misszió egyenlő az egyház egész élettevékenységével. Hosszú időn át viszont a misszió, mint a szóval való sajátos bizonyosságtételnek a hangsúlyozása volt előtérben. Hiányzott a két szemlélet szükséges egyensúlya;

4. a hit objektív tényezője sokszor nagyobb hangsúlyt kapott annak szubjektív tényezője rovására („A református kegyesség olyan gyakorlatára kell eljünk, amely nem szubjektív pietizmus, de mégis olyan pietás, amelyben együtt van jelen az Ige és a Szentlélek, vagy így is mondhatjuk: a Szentlélek által megleveleventett Ige”);

5. gyakorlati hiba: „a felismert bibliai igazságok meg-látása türelmetlenséggel párosult, és a komoly meg-győzésre való törekvés helyére adminisztratív eszközök alkalmazása került”.

A megtalált úton haladva

Kettős feladat

Ezzel elérkeztünk ahhoz a harmadik, napjainkban is tartó periódushoz, amelyben — a kísértéseket és a hibákat eddig is önvizsgálattal tekintő vajúdás után (33 a) — az egyház *a megtalált keskeny úton való járást gyakorolni kezdte*. Azaz: 1. az eddigi elvi-teológiai felismeréseket — bár több ponton korrigálva és kiegészítve — a gyakorlati életben is kezdte megvalósítani; továbbá: 2. annak az egyensúlynak a megteremtésén kezdett el fáradozni, amely révén missziói szolgálatával az egyház a hitből fakadó s a társadalmi kérdésekben felelősséget vállaló szolgálat részesévé teszi a megtért hívőt, ugyanakkor, ezzel egyenlő arányban, az evangélizációs szolgálat eredményeképpen hangsúlyt helyez az egyéni kegyesség gyakorlatára, mint a kollektív felelősségvállalás keresztyén alapjának biztosítására is.

Tárgyunk szempontjából e korszak főbb állomásait *dr. Bartha Tibor püspök* idevonatkozó munkássága alapján próbáljuk felvázolni.

Az ötvenes évek vége és a hatvanas évek eleje az egyház számára kettős feladatot hozott. Egyrészt — a missziói és evangélizációs felismerések egyenes következményeként egyre fokozottabb hangsúly esett a társadalmi felelősség kérdésére. (Ennek gyakorlati következménye e korszakban pl. a földtulajdon társadalmiasítása mellett való egyházi kiállítás.) Másrészt: nemzetközi egyházi viszonylatban ezeknek a felismeréseknek a megvédése, illetve azoknak az erőknek az összevonása, amelyek hasonlóképpen gondolkodtak. (Ez főként a Keresztyén Békekonzferencia keretei között valósult meg.) (34)

Felvenni az „elejtett fonalat”

Végeredményében arról volt szó e korszak elején, hogy az egyház újra felvegye „azt az elejtett fonalat”, amely az 1955-ös év végével megszűnt, illetve megsza-

kadt a misszió teológiai kutatásának és rendszeres feldolgozásának terén. (35) A misszió-fogalom bibliai értelmezésének tisztázása során arra irányult a figyelem, hogy „a misszió bibliai jelentés-tartalmát csak abban az esetben lehet megközelíteni, ha szem előtt tartjuk, hogy a misszió, amelyről az egyház területén beszélni lehet, primer módon és döntően Krisztus missziója: az a megbízás, amit az Atya adott a Fiúnak”. Mindennek járuléka volt a következő munkaprogram felállítása: „1. Fel kell tárnunk azokat a nem bibliai eredetű gondolatokat, amelyek a gyülekezetnek a misszióról alkotott elképzeléseit átszövik; 2. Fokozottabban fel kell tárnunk a Bibliának a misszióról szóló tanítását. Ezen a módon munkálhatjuk és remélhetjük azt, hogy hagyományos és öröklött misszió elképzelések ápolása helyett a gyülekezet megújul a Kijelentés missziói parancsának megismerésében és a parancsnak való engedelmisségben. 3. A gyülekezetnek a misszióval kapcsolatos ismereteit a misszióról alkotott emberi elképzelések és elgondolások torzítják el, amivel szembe kell állítani helyes, bibliai értelmezést. (36)

Az út: maga Krisztus

Mindezt tehát abban az összefüggésben kell szemlélünk, hogy a teológiai eszmélődés egyfajta kontinuitásáról van szó. Ugyanis „az ötvenes évek derekától számítható időszak... logikus folytatása” az előzőnek, „mégpedig nagy előrehaladást jelentő folytatása. Isten az útkeresés időszakában azzal a felismeréssel ajándékozta meg egyházunkat, hogy az út: maga Krisztus. A bűnbánat, amely egyházunk igehirdetésében megszólalt, egyházunk afeletti fájdalma és megsomorodását fejezte ki, hogy ezt az utat: Krisztust hagytuk el. A kegyelem, amit felismertünk az, hogy egyházunk visszatérhet Krisztushoz. Egyházunk megújodása abban következett be, hogy Isten Krisztus új és mély megismerésével ajándékozta meg egyházunkat. Hiszünk, hogy egyházunk teljesebben megértette Krisztusnak e világra hozott áldozatát, emberek iránti szeretetét. Az útkeresés és eligazodás időszaka azzal a hála indító eredménnyel gazdagította meg egyházunkat, hogy egyházunk Krisztus útját fogadta el, tehát a szolgálat, mégpedig az e világra, az emberért való felelős szolgálat útját, mint számára Istentől kijelölt utat.” (37)

Ugyancsak ekkor lett egyre égetőbbé az a feladat is, hogy a világ keresztyénsége, s ennek részeként a magyar református egyház is, választ adjon, konkrét szót hallasson a világ által felvetett ugyancsak konkrét etikai és szociális problémákra. Ez a probléma az istentisztelet és az emberszeretet teológiai párhuzamának kérdéskörét vetette fel: „A magyar evangéliumi egyházak teológiai gondolkodására mély hatást gyakorolt... az emberszeretet bibliai igényének újra való felfedezése. Az igehirdetés, az istentisztelet és az emberszeretet elválaszthatatlan egységét tanítja (főképpen Jakab levele alapján), Krisztus eme szolgálatában ismeri fel és mutatja fel annak a küldetésnek a tartalmát, amelyet a Fiú az Atyától vett, végül az egyház és a keresztyén ember küldetését Krisztus missziójából deriválja. Más szavakkal kifejezve, a szolgálat ügye kerül az egyház érdeklődésének a középpontjába; és a magyar protestáns teológiai fáradozás fő problémája a szolgálatban Krisztust követő egyház, a szolgáló egyház útján való előrehaladás lett”. (38)

Feltétlenül meg kell itt jegyeznünk, hogy már ekkor, 1966-ban erőteljes hangsúly esik a misszió új tartalmának (Krisztus szolgálatában való részesedés: az emberszeretet) megfogalmazása mellett és azzal egyenlő arányban az evangélikáció gyümölcseként számontartott Isten-tisztelő és imádságos egyéni keresztyén ke-

gyességre: „Az emberszeretet parancsának engedelmeskedő egyház az Isten-szeretet új megértése felé halad. A kettős nagy parancsolat megcsonkításának a bűné, az eltévelyedést Isten a mai egyházi nemzedék életében leleplezte. Megtanultuk és tanuljuk, hogy istentiszteletünk a felebarát szeretete nélkül hazug. Megtanultuk és tanuljuk, hogy a Krisztus szeretetétől elszakadt gyülekezet éppen azzal marad adósa a világnak, aminek közlése ad értelmet létének: nem sugározza Krisztus szeretetét. A két aspektus szem előtt tartása nem valamilyen egyházkormányzati vagy teológiai koncepció következménye. Isten kegyelmes vezetésének az eredménye. Isten Igéjének az új megértéséből fakadt az ember ügye iránti új érdeklődés, és az ember ügye iránti új érdeklődéssel együtt elmélyül a gyülekezet Isten iránti szeretete. *Az emberszeretet kérdéseivel együtt, központi kérdéssé válik a gyülekezet Isten-tisztelő élete, az imádság, a sákramentumokkal való élés misztériuma*” (kiemelés tőlem — K. A.). (38 a)

...csak ha tud evangéliumot hirdetni

További állomást jelentett e téren az Egyházak Világtanácsa egyház és társadalom bizottságának világkonferenciája 1966-ban, majd rövidebb idővel ezt követően az EVT 1968-ban, Uppsalában tartott nagygyűlése. Mindezek során egyre fokozódott annak szükségessége, hogy kellő mértékben, kellő egyensúlyban legyen az egyház, a keresztyénség szociális felelősségvállalása, a társadalmi kérdések megoldásában való aktív részesedés, valamint az egyéni hitélet feltételeinek — mint a társadalmi aktivitás keresztyén alapja — feltételeinek evangélikációval, misszióval való biztosítása. „Az egyház küldetése a modern társadalom életében csak az lehet, hogy hirdesse teljes hűséggel Isten országa evangéliumát, Jézus Krisztust. És közben élje a szolgáló szeretet életformáját a társadalom életének minden szektorában a felebaráthoz és az emberi közösségekhez való viszonyban, az „univerzális diakónia” létformájában. Csak így lehet Isten népe, Krisztus gyülekezete a XX. század világában, a modern társadalomban” — summázza a korszak felismerését a Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsának tanulmánya 1966-ban. (39)

Lényegében hasonlóképpen vélekedik az Ökumenikus Tanács tanulmányi csoportja által készített másik dolgozat is, amely az EVT uppsalai nagygyűléséhez való magyar hozzájárulást fogalmazza meg. Ebben ezt olvashatjuk (40): az egyház azért van, hogy „Isten országának, tehát Isten királyi uralmának hirdetője legyen ebben a világban... Az egyház... csak akkor juthat eleven kapcsolatba az emberekkel, ha tud evangéliumot hirdetni, és ha az egyház tagjai úgy jelennek meg a társadalmi élet területein, mint az evangéliumtól áthatott, reménységben és bizakodva élő emberek, akik mindenütt felismerik a jót és odaállnak azok mellé, akik a jót szolgálják... Az egyház feladata a társadalomban, minden társadalomban, az, hogy áldássá legyen, ezt pedig csak olyan mértékben tudja megtenni, amilyen mértékben engedelmes az evangélium iránt, amennyi evangéliumot hirdet.”

Mikor hiteles?

A református egyházat tekintve ezek a felismerések tovább érlelődtek, csiszolódtak. Fontos újabb periódus kezdetét jelenti az 1967-es esztendő, amikor is a református egyház 400 éves jubileumi ünnepségén, Debrecenben, majd az azt követő években dr. Bartha Tibor kezdeményezésére egyre erőteljesebb hangsúly esik az istentisztelet teológiáját feldolgozó tanulmányi munkára. Ennek a kutatásnak a célja az volt, hogy —

amint azt 38a számmal jelzett idézetünk korábban megfogalmazta — az emberszeretet és az Isten-tisztelet bibliai parancsának immáron az Isten dicsőítésére, tiszteletére vonatkozó részére még fokozottabb figyelem terelődjék, éppen annak érdekében, hogy az eddig az emberszeretet parancsolatára eső nagyobb hangsúlynak felmutassa teológiai hátterét, illetve a kettős elválaszthatatlanságát. E kutatások summája az lett, hogy: *a keresztyén jócselekedet, az emberszeretet, vagyis a keresztyénség társadalmi, szociális felelősségvállalása és akció-készsége csak akkor hiteles — önmagunk előtt és a világ előtt is! —, csak akkor hatékony, csak akkor jövőbe mutató és az egyház jövőjét garantáló, ha a fedezete nem más, mint a Krisztusban való megtérés és ezáltal elmélyült hit.* Ilyen értelemben kezdődött meg a misszió és evangélizáció fogalma tisztázásának újabb periódusa. (42)

E vonatkozásban az egyház missziója a következő meghatározást kapja: (43) 1. A misszió: Krisztus megváltó munkájának hírüladása; 2. Ez a küldetés egyfelől a) bizonyágtétel („Az egyház proklamálja Krisztus győzelmének evangéliumát, oly módon és azáltal, hogy részt vesz Krisztus megváltó munkájában: Krisztus istentiszteletében és emberszolgálatában...”), másfelől b) tanítvánnyá tétel; 3. Az egyház missziója a hívő keresztyént, az individuum kegyességi életét betagozza az egyház szolgáló közösségébe, mégpedig úgy, hogy „beleépül az egyház úrvacsorai közösségébe”.

Keresztyének Krisztushoz térítése

Ettől kezdve, azaz az 1970-es évek elejétől kezdve válik természetszerűen középponti problémává a magyar református egyházban az evangélizáció kérdése. Olyan biblikus evangélizáció-elképzelés kezd kialakulni, amely — fejlődésében egyenesen kapcsolódva az elmúlt negyven esztendő törekvéseihez — komoly ekkleziológiai felismerésket is szült: „...aki Istent keresi, annak Krisztust kell követnie. Viszont aki Krisztust követi, annak Krisztus egyházához kell csatlakoznia. Az Ige testté lételének csodája folytán az emberi történelembe belépett Isten jelenléte ebben a világban, érzékelhetően, kézzelfoghatóan manifesztálódik az egyház valóságában: „mert az egyház Krisztus teste, teljessége Őnéki” (Ef 1:23). Teljes figyelmet kell szenteljünk a páli teológia soma tou christou fogalmának — annak érdekében, hogy a Krisztushoz való megtérésre hívó üzenet egyet jelentsen az egyházhoz való hívással... (Krisztus) szabja meg a keresztyén misszió időhöz, helyhez kötött feladatait. Előttünk úgy tűnik, hogy ez a feladat ma... a keresztyének Krisztushoz való megtérésének a munkálása... Ebben az összefüggésben kell elhelyezni az egyház iránti felelősségben, szeretetben, hűségben való megújulás igényét. Ennek az igénynek a motívuma nem valamilyen gyermekkori emlékekből táplálkozó reminiscencia, nem is a szekuláris világgal való szembehelyezkedés vágya, hanem az a szolgálat, amelyet Krisztus bízott a világgal az egyházra. Végso fokon tehát az egyház iránti szeretet indítéka Krisztus. Aki Krisztust szereti, az egyházat kell szeresse... Arról vagyok meggyőződve, hogy elsőrenden egyházaink úrvacsorával élő tagjait kell elérje a valamikori evangélizációk által elfelejtett bibliai tanítás a keresztyén szolgálat elkötelezéséről és ezzel összefüggésben a szolgáló egyház iránti felelősségéről.” (44)

A Lélek-szerinti evangélizáció útján

A további vizsgálódások során (45) kikristályosodott az a felismerés, mely szerint az egyház és a mai keresztyén ember számára — a fent összefoglalt szolgálat

maradéktalan végzése érdekében — alapvetően fontos: 1. a bűnbánat és a megtérés személyes jellege; 2. a bűnbánat, a megtérés és a megszentelődés egymástól elválaszthatatlan jellegének érzékelése és megtapasztalása; 3. a Krisztus úrvacsorai közösségébe való betagozás. (46, 47). Ez nem lehet más, mint a Szentlélek szerinti evangélizáció szolgálatának eredménye. Ennek az evangélizációnak pedig az a fő jellemzője, hogy „1. nem az egyházból hívja ki az ébredt lelkeket, ellenkezőleg: az egyház közösségébe kell betagozza őket; 2. a Krisztus nevében és a Krisztussal való közösségben végzett szolgálata kell ösztönözze a hívőket, mégpedig az ember lelki üdvösségének és földi javának munkálására”. (48)

Nagy eredménye ennek a korszaknak — a többi között — az is, hogy világossá tette a bűnbánat, megtérés, megszentelődés folyamatának, tehát végül is az evangélizációs szolgálat következményeinek ekkleziológiai vonatkozásait. A megszentelődés útját így vonta meg: Isten helyes tisztelete és az ember szerete nagy parancsolatának való együttes és kiegyensúlyozott engedelmesség. Így született meg — az egyben a jövő programját is megadó — felismerés: az evangélizáció a szolgáló Krisztusban való egységbe kell hogy torkolljék, létrehozva a *szolgáló gyülekezetek közösségét*.

Komlós Attila

JEGYZETEK

1. Farkas József: Isten üdvterve és az emberi bizonyágtétel. in: Egyház és világ, 1948. 248. old. kk. — 2. Békefi Benő: Az evangélium szolgálata. A szerző kiadása, Bp. 1937. 71. old. kk. — 3. Békefi Benő, idézett mű. 77. old. — 4. Békefi Benő, id. mű 110. old. — 5. Bereczky Albert és Békefi Benő: Igehirdetés és evangélizáció. Bethlen Gábor irodalmi és nyomdai Rt. Bp. 1942. 40. old. — 6. Vö.: Bereczky-Békefi: id. mű. 31. old. kk. — 7. „Mi mégis harangozunk!” Beszámoló a Református Gyülekezeti Evangélizáció Szolgálatának 1938. október 16-tól 1939. december 31-ig végzett munkáiról. Nyíregyháza, 1940. 6. old. kk. Ebben a kötetben megtalálható a Baráti Társaság megalakulása történetének pontos leírása. Lásd még: Békefi Benő: Az evangélizáció. in: Magyar Reformátusok Képes Naptára, Bp. 1944. 81. old. kk. — 8. Dr. Makkai Sándor: Az egyház missziói munkája. Révay Kiadás, Bp. 1938. 111. old. kk. — 9. Dr. Makkai Sándor: A gyülekezeti missziói munka mai értelme és feladatai. Különlönyomat, minden jelzés nélkül. (Ráday Könyvtár) Lásd még: Békefi Benő: A misszió módszere. Missziói füzetek 108. A Magyar Református Külmissziói Szövetség kiadása, 1944. Bp. — 10. Dr. Victor János: Mi a missziói munka? Református Világszemle, 1941. január 1. Dr. Makkai Sándor: Mi a „missziói munka”? Theológiai Szemle, 1941. 1. sz. 31. old. kk. Dr. Victor János: A „missziói munka” teológiájához. Theológiai Szemle, 1941. 2. sz. 84. old. kk. — 11. Lásd: Bereczky Albert: Két ítelet között Időszervi próféciák. I. kötet. Kiadja: az Evangéliumi Megújulás Munkaközössége. (Év nélkül) — 12. Hajdú Péter: Egyházunk missziói problémáiról. Református Egyház, 1958. 35. old. kk. — 13. Id. mű. 36. old. — 14. Bereczky Albert: Előljáró sorok némi magyarizátként. in: Országos Református Szabad Tanács, Nyíregyháza, 1946. augusztus 14–17. Budapest, 1946. 3. old. kk. — 15. Idézi: Dr. Kádár Imre: Egyház az idők viharában. Bibliotheca Kiadó, Bp. 1957. 173–174. old. — 16. Vö.: Hajdú Péter idézett mű. — 17. Élet és Jövő, 1948. szeptember 25. — 18. Dr. Makkai Sándor: Az egyház és a világ. in: Útmutató... 1948. tavasz. 95. old. Lásd még: dr. Koczor Sándor: Az evangélizáció teológiai háttere. in: Útmutató... 1948. nyár, Bp. az Egyetemes Konvent kiadványa. A tanulmány után kitűnő bibliográfia található a témához. — 19. Deme László: Hol állunk? Református Egyház, 1949. 12. sz. 7. old. lásd még: Bereczky Albert: Az idők jelei. Református Egyház, 1949. 20. szám 1. old. — 20. Dr. Bartha Tibor: A berekfürdői misszió: a szolgálat szolgálata. Református Egyház, 1951. 2. sz. 3. old. — 25. Vö. még: Református Egyház, 1950. 10. sz. 10. old. — 22. Megjelent: Református Egyház, 1950. 24. sz. 3. old. — 23. Bereczky Albert: Vagy-vagy: Református Egyház, 1951. 1. sz. 1. old. — 24. Vö.: Dr. Makkai Sándor: A „Testvéri Izenet” missziói jelentősége. Református Egyház, 1951. 2. sz. 3. old. — 25. Vö. még: Bereczky Albert: Egyházunk mai problémái. Református Egyház, 1951. 5. szám 9. old. Dr. Makkai Sándor: Missziói jelentés 1950-ről. Református Egyház, 1951. 11. sz. 9. old. — 26. Megjelent: Református Egyház, 1952. 5. sz. 7. old. — 27. Megjelent: Református Egyház, 1953. 15–16. sz. 4. kk. — 28. — Vö.: Hajdú Péter: Missziói élet Dunamelléken. Református Egyház, 1954. 2. sz. 7. old. — 29. Református Egyház, 1954. 15. sz. 1. old. — 30. Egyházunk bizonyágtétele Magyarországon. Református Egyház, 1954. 18. sz. 1. old. kk. — 31. Farkas József: Egyházunk missziói élete. Református Egyház, 1955. 4. sz. 77. old. kk. Hajdú Péter: A dunamelléki egyházkerület missziói élete. Református Egyház, 1955. 4. sz. 106. old. kk. Dr. Bartha

Tibor: A gyülekezeti missziói munkaterv. Református Egyház, 1955. 4. sz. 557. old. kk. — 32. A Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsa tanulmányi bizottságának hozzászólása az evanstoni kérdésekhez. Református Egyház, 1956. 9. sz. 205. old. kk. — 33. *Hajdu Péter*: Egyházunk missziói problémáiról. Református Egyház, 1958. 2. sz. 37. old. kk. — 33a. *Farkas József*: Evangélicizációs szolgálatunk az elmúlt két évtized alatt. Theológiai Szemle 1958. 24. old.; A misszió fogalmának teológiai fejlődése egyházunkban 1945-től 1959-ig. Theológiai Szemle, 1960. 22. old. *Dr. Czegléd Sándor*: Az evangélicizáció kérdései. Theológiai Szemle, 1958. 15. old. *Csengődy László*: Megjegyzések huszonöt esztendő evangélicizációs munkájáról. Theológiai Szemle, 1958. 19. old. *Varga Zsigmond J.*: Misszió és evangélicizáció. Theológiai Szemle, 1958. 24. old. — 34. Vö.: *Dr. Bartha Tibor*: Lelkészelnöki jelentés. Református Egyház, 1979. 5. sz. 97. old. kk. — 35. *Uő.*: Missziói életünk teológiai problémáiról. Theológiai Szemle, 1959. 93. old. kk. — 36. *Uő.* — 37. *Dr. Bartha Tibor*: A jó cselekvésének gyakorlása útján. Református Egyház, 1963. 1. sz. 1. old. kk. — 38. *Uő.*: Az emberszeretet leckéje. Theológiai

Szemle, 1966. 1. old. kk. — 38/a. *Uő.* — 39. Kereszttyén szolgálati korunk társadalmi és nemzetközi kérdéseiben. A Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsa tanulmányi hozzájárulása az Egyház és Társadalom Világkonferencia tematikájához. Theológiai Szemle, 1966. 196. old. kk. — 40. Egyházi önelégültségből a világot való szolgálatba. A MEÖT tanulmányi bizottságának hozzájárulása az EVT uppsalai nagygyűléshez. Theológiai Szemle, 1969. 75. old. kk. — 41. Vö.: még; *Dr. Bartha Tibor*: Feladataink Uppsala után. Theológiai Szemle, 1969. 319. old. — 42. Vö.: *uő.*: Lelkészelnöki jelentés. Református Egyház, 1971. 5. sz. 99. old. — 43. *Uő.*: Elnöki jelentés. Református Egyház, 1972. 5. sz. 98–99. old. — 44. *Uő.*: A kereszttyén szolgálat ekkleziológiai összefüggései. Theológiai Szemle, 1973. 7. old. kk. — 45. Vö.: *uő.*: Misszió és szolgálat. Református Egyház, 1974. 1. sz. 11. old. — 46. *Uő.*: A Lélek szerint való evangélicizáció. Reformátusok Lapja 1974. november 24-1 szám vezércikke. — 47. *Uő.*: Lelkészelnöki jelentés. Református Egyház, 1978. 3. sz. 51–52. old. — 48. *Uő.*: Evangélicizáció és megtérés ma — Tanulmányi Konferencia Debrecenben. Reformátusok Lapja, 1980. március 16.

Bábel tornya

A bibliai őstörténet záró elbeszélése arról szól, hogy az óskori népvándorlások után a még egy nyelvet beszélő, egységes emberiség Sineár földjén telepedett le, s ott városépítésbe fogott, hogy el ne széledjen, és egy égig érő torony építésébe kezdett, hogy nevet szerezzen magának. Isten veszélyesnek látta vállalkozásukat, ezért összezavarta a nyelvüket és szétszélesztette őket a földön, hogy ne tudják végezvinni, amit elgondoltak. A félbemaradt város — Bábel — a mai napig is tanúskodik arról, ami ott történt.

Ebben az egyszerűnek látszó történetben több olyan mozzanat is van, amely a következetes igazságkeresőket régtől fogva gondolkodóba ejtette. Az első mindjárt a város neve: Bábel. Eredeti, akkád formájában: BAB—ILI, ami annyit jelent, mint „az isten(ek) kapuja”, és ennek a héber BLL (összekever) gyökhöz semmi köze sincsen. A város neve tehát nem utal a Gen 11,1—9-ben elbeszélte eseményekre. Az is zavaró, hogy hol városépítésről, hol toronyépítésről van szó. A vállalkozás indítéka is kettős: a névszerzés vágya és a szétszéledéstől való félelem. Két ízben száll le Isten, és a végén mintha más ítéletet hajtana végre, mint amit elhatározott. (Nyelvzavar helyett szétszélesztés.) Isten leszállása önmagában is sok botránkozásra adott okot: antropomorf elképzelésre, Istenhez méltatlan féltékenységre, és mindehhez jönnek még a politeizmusra mutató többes számú igealakok (NĒReDÁ VeNÁBeLÁ) ... A Gen 11,1—9 sz. előtte és utána álló leszármazási táblázatokkal is bizonyos feszültségben van. Itt a népek szétszóródása Isten ítéletének tűnik, a környező részekben pedig áldásnak; a Gen 1,28 megvalósulásának. A 10. fejezetben már részletes ismertetést olvassunk a népek és nyelvek különválásáról, a 11. fejezet elején pedig újra az egységes, egynyelvű emberiség áll előttünk.

Hogyan birkóztak meg az írásmagyarázók ezekkel a problémákkal?

I.

A zsidó írásmagyarázat eredményeit századunk első felében B. Jacob Genézis-kommentárja foglalta össze.¹ Eszerint a Gen 11,1—9 Bábel-névmagyarázata nem tudományos szövegtérkép akar lenni, hanem gúnyos népi etimológia, amely találóan jellemzi a büszke ókori világvárost, ahogyan azt Izráel látta. Az egyiptomi piramisokat a Tóra említésre sem méltatja, a fennhéjázó Babilont pedig Izráel Istenének igazságát osztó kezében látja, aki újra meg újra alázatra tanítja. (Ézs 14,13 k; Jer 51,53 k)² A babilóniaiak egy városban (vagy bi-

rodalomban?) akarták összefogni az egész emberiséget. A torony a megerősített város szerves tartozéka. Az „égig érő torony” a rendkívüli méretekre utaló, jelképes kifejezés. (V. ö.: Deut 1,28 és 9,1.) A bibliai író szemé előtt egy babiloni zikkurat-templom képe lebeghetett, talán éppen az Étemenanki, melynek legfelső szintjén egy kultuszi kedése várt állandó készenlétben az égből leszálló Marduk istenre, hogy nászokban találkozzék az ég a földdel. Az ŪR leszállása viszont félreérthetetlen ironia: az „Égig érő” tornyot a mennyből nem is lehet látni. Istennek le kell ereszkednie, hogy szemügyre vehesse. Miután megszemlélte, a mennybe visszatérve, másodszer már elég volt valamelyik angyalát leküldenie, hogy az ítéletet végrehajtsa. Isten udvartartásának szól a NĒReDÁ VeNÁBeLÁ felszólítás. A 6. vers végét B. Jacob így fordítja: „És nekik még csekélységnek tűnik mindaz, amit tenni szándékoznak?”³ (BCR II — kevés, csekély). Rasi a BCR III igét fordítja, de ő is kérdő alakban: „Megengedhető ez nekik?”⁴ Isten úgy dönt, hogy nem. A népek széjjelomlása és a nyelvek különválása ugyanannak a folyamatnak két oldala. Ez a folyamat pedig teljesen megfelel Isten eredeti szándékának: Szaporodjatok, sokasodjatok, töltsétek be a földet! (Gen 1,28). Istennek ezt a teremtési rendjét zavarta meg az emberi nagyralátás, és ezt állította helyre a Bábelen végrehajtott ítélet.

Ez a magyarázat minden bizonnyal híven tükrözi a bibliai őstörténet végső összeállítóinak szemléletét. Hitvallás ez a történet Izráel Istenéről: Jahve az egész világ Teremtője és Ura. Akaratát senki sem keresztelheti. Még Babilon sem.

Ezen a nyomon haladt a kereszttyén írásmagyarázat is, több mint másfél ezer évig.

II.

Az újkori természettudományos gondolkodás térhódítása és a régészeti kutatások eredményei arra ösztönözték a protestáns teológiát, hogy írásmagyarázatába új szempontokat is bevonjon. Míg a hagyományos zsidó és kereszttyén írásmagyarázat a Biblia szövegének harmonizálására és az ellentmondások feloldására törekedett, addig a történetkritikai és vallástörténeti irányzat képviselői azt kutatták, honnan erednek ezek az ellentmondások. Szolid összefoglaló munkának tekinthetjük ezen a téren H. Gunkel Genézis-kommentárját, melyet jellemző módon Harnacknak ajánlott.⁵

H. Gunkel a Gen 11,1—9 belső egyenetlenségeit a két-forrás elmélettel magyarázza. Eszerint eredetileg külön hagyományként élt egy városépítési- és külön egy toronyépítési monda. A Bibliában egybedolgozva találjuk őket. Gunkel megkísérelte a szétválasztásukat.

Az első, szerinte, így rekonstruálható:

„(Kezdetben) az egész földnek nyelve és egyféle beszéde volt. Akkor azt mondták egymásnak: Gyertek, vessünk téglát, és égessük ki jól! Építsünk magunknak várost, és szerezzünk magunknak nevet! Akkor ezt mondta az ÚR: Most még egy nép ez, és mindnyájuknak egy a nyelve. Szálljunk csak le, és zavarjuk ott össze a nyelveket hogy ne értsék egymás nyelvét! (Le is szállt az ÚR, és összezavarta, a nyelveket, úgyhogy) abba kellett hagyniuk a város építését. Ezért nevezik azt Bábelnek, mert ott zavarta össze az ÚR az egész föld nyelvét.” (Gen 11,1. 3a. 4ab. 6a. 7. 8b. 9a.)

A toronyépítés mondája pedig az alábbiak szerint állítható eredeti formájába: „Amikor útnak indultak keletről, Sinear földjén egy völgyre találtak, és ott letelepedtek. A téglá lett az építőkövük, a szurok pedig a habarcsuk. Azt mondták egymásnak: Gyertek, építsünk tornyot, melynek teteje az égig érjen, hogy el ne szédüljünk az egész föld színén! Az ÚR pedig leszállt, hogy lássa azt a tornyot, amelyet az emberek építettek. Akkor ezt mondta az ÚR: Ez csak a kezdete annak, amit tenni akarnak. És most semmi sem gátolja őket, hogy véghezvigyék mindazt, amit elterveztek. Ezért elszélesztette őket onnan az ÚR az egész föld színére. Onnan szélesztette szét őket az ÚR az egész föld színére.” (Gen 11,2. 3b. 4ab. 5. 6b. 8a. 9b.)

A két elbeszélés az ókori ember két rokon problémájára akart feleletet adni. A városépítés arra, honnan van a nyelvek sokfélesége, a toronyépítés pedig arra, miért oszlott szét az emberiség az egész földön. Az előbbi egyúttal a Bábel név eredetét is magyarázni kívánja, míg az utóbbi a torony nevét. (Gunkel szerint a torony neve PIC vagy PUC lehetett, és csak a két hagyomány összeolvasztásakor maradt ki az elbeszélésből.⁶) A Gen 11,1—9 tehát nem a régmúlt események emlékét őrző, hiteles történelmi hagyomány (historische Überlieferung), hanem az ókori ember naiv válasza saját korának néhány egzisztenciális kérdésére.⁷ „Hitvallás” ez a történet az emberi élet sorsszerű korlátozottságáról. Csak az Isten neve maradhat fenn nemzedékről nemzedékre, vég nélkül. Az embernek az a sorsa, hogy elfelejtsék. (V. ö. Gen 3,22; 6,3) Ugyanígy embervoltunk természetes velejárója, hogy szándékainkat nem tudjuk egészen megvalósítani. Néha talán úgy tűnik egy-egy pillanatra, hogy az ember mindent megtehet, de a következő pillanatban kiderül, hogy van egy bizonyos határ, amelyet nem léphet át. Persze, ami lehetetlen egy embernek, még nem biztos, hogy a közösségnek is az. Már az ókori ember előtt is fölrémlett, mi lenne, ha az egész emberiség egy akaraton lenne. Akkor talán a lehetetlen is lehetségessé válna, és „semmi sem gátolná az embert, hogy véghezvigye mindazt, amit eltervez”. Ez azonban elvi képtelenség! Az isteni szférába nem léphetünk át, sem egyénileg, sem közösségek. Lehetőségeinknek Istentől eredő gátja az emberiség nyelvi és földrajzi megosztottsága.

Mind ezt jól szemlélteti az ókori világváros, Bábel példája. A lenyűgöző méretek, a hátborzongató épületóriások, a világ minden tájáról érkező kereskedők tarka tömege, ezernyelvű forgataga... Itt keletkezett a Bábel tornyáról szóló elbeszélés. De nem babiloni szerzőtől, hanem egy ott tartózkodó idegentől, aki látta a zikkuratokat (s köztük az Étemenankit), rendeltetésükkel azonban nem volt tisztában, amint a Bábel név jelentésével sem. (Gunkel egyébként az akkád „isten(ek) kapuja” értelmezést is vitathatónak tartja. A város ne-

ve bízást származhat a sémita telepések előtti korból, és akkor a sémita nyelvészkedés nem sok hitelt érdemel.⁸) Az egész elbeszélésen az a csodálattal vegyes iszonyat érződik, amely a környező népek szívét eltöltötte a hatalmas Babilon láttán. Bábel az ember lehetségeinek és korlátainak örök szimbólumává lett.

Gunkel (és a nevével fémjelzett vallástörténeti iskola) hosszú időre megszabta a protestáns őstörténet-kutatás irányát és szempontjait. A Gen 11,1—9-re kidolgozott két forráselméletet átvette *Skinner, Procksch, Zimmerli, G. von Rad* és sokan mások⁹, a műfaj meghatározást pedig (nem „Geschichte”, hanem „Sage”)¹⁰ kivétel nélkül minden kutató.

Zimmerli és von Rad Genezis-kommentárjai¹¹ is Gunkel szövegelemzését veszik alapul, de bibliai teológiai vonatkozásban kilépnek a vallástörténeti iskola búvköréből. Több gondot fordítanak a bibliai őstörténet sajátos vonásainak vizsgálatára. Isten kijelentését keresve, újra fölfedezik és kifényesítik annak a hagyományos írásmagyarázatnak az értékeit, amelyet B. Jacob példáján mutattunk be.

W. Zimmerli a Gen 11,1—9 magyarázatában mindenekelőtt a Bábellel szembeni polémiát emeli ki. A büszke világváros lakói azzal kérkedtek, hogy templomuk az „ég és föld fundamentumának háza” (É-temen-an-ki). A bibliai elbeszélés szerint az egek Ura alig látja; le kell ereszkednie az egekből, hogy szemügyre vehesse. Bábel az emberi nagyság és egység megtestesítője akart lenni, de Isten ítélete folytán csúfsággá lett a világnak. Teljességre tört, de csak torzó maradt. Az ég kapujának hitte magát, s a zűrzavar és meghasonlás felszékévé lett.

Az emberi nagyravagyás elrugaszkodására megmozdul az Úr is. A 3. és 4. vers kihívó HÁBÁ-jára ironikus válasz az Úr szájából felhangzó HÁBÁ (7. v.). És Isten nemcsak Babilonban, hanem újra meg újra és mindenütt meghíúsítja az elbizakodott közösségek nagyralátó törekvéseit, mert azok sohasem az emberiség igazi javára, hanem kibontakozásának kárára vannak.

Végül arra hívja fel a figyelmet Zimmerli, hogy a Gen 11,1—9 a bibliai őstörténet szerves része. S mint ilyen, az emberi élet egyik alapvető problémájával foglalkozik: az emberiség földrajzi és nyelvi megosztottságával. Erről az állapotról többféleképpen szoktak vélekedni. Vannak, akik csak rosszat látnak benne, és mindenáron ki akarják küszöbölni. Mások, éppen ellenkezőleg, úgy látják, hogy a megosztottság pozitív tényező az emberiség életében: a népek közötti versengés a fejlődés legfőbb rugója. A bibliai szerző nem esik egyik végletbe sem. Az emberiség megosztottságát Isten művének vallja. De nem teremtési rendnek. Az Isten „kegyelmes átok”¹² alatt őrzi az emberiséget egy magasabb szintű egység megvalósulásáig. Ennek az új egységnek jele és modellje a pünkösdi gyülekezet.

G. von Rad kommentárjában találkoztam először ezzel a gondolattal, amelyet később Westermann is átvett: Isten nem az aggasztotta, amit a bábeliek véghezvittek, hanem az, amit e kezdet után még véghez vihettek volna. Azt látta veszélyesnek, ha mindent megtesznek, amit csak elterveznek. Isten közbelépése ezért nem megtorló, hanem megelőző jellegű. A népek és nyelvek sokféleségét, Zimmerli és von Rad szerint is, dialektikusan ábrázolja a bibliai őstörténet. A jahvista szerző inkább a negatívumait, a papi író a pozitív vonásait hangsúlyozza. A Biblia szerkesztői együtt érezték igaznak e kettőt, és ezért tették egymás mellé a Gen 10-et és 11-et.

Az eddigiektől több ponton eltérő, új koncepcióval állt elő Claus Westermann a *Biblischer Kommentar* sorozat I/1. kötetében.¹³ A vaskos kötet mögött egy nem-

zedék munkája áll. Régészek, történészek és néprajzkutatók munkája, akik századunk közepére a bibliai őstörténetek számtalan rokonát gyűjtötték össze a világ minden tájáról; és formatörténészek munkája, akik ezt a mérhetetlenül nagy anyagot földolgozták. Kiderült, hogy nincs a földön egyetlen nép sem, amelynek ősi hagyományában ne volnának a Gen 1—11-hez hasonló elbeszélések. A bibliai szerzőknek nem kellett Babilonból vagy Egyiptomból kölcsönözniük az őstörténeteket, ahogy ezt sokan gondolták, hanem a saját őseiktől kapták azokat örökségül, akár honnan származtak is azok az ősök. Izráel is, mint a földkeresség bármelyik más népe, benne élt az emberiség egyetemes őshagyományának sodrában, amely számtalan változatban hömpölygette ugyanazokat a témákat. Az is világossá vált, hogy ezeknek az elbeszéléseknek a legfőbb célja nem a történetírás, hanem a létmagyarázat. A jelenvaló világ feszültségeit, különös jelenségeit és törvényeit akarják megmagyarázni, ill. megokolni¹⁴ a történelem hajnalán végbement eseményekkel. (Ezt a műfajt nevezik ma mítosznak, és nem akármilyen történelmi legendát vagy mondát vagy bármilyen elbeszélést, amelyben természetfölötti lények szerepelnek.) Westermann szerint a mítosz gyökere az az általános emberi érzés, hogy a mostani valóság abnormálisan kqrálózott, beszűkült. Eredetileg „normális” állapotoknak kellett lenniük, amelyek aztán különböző okok miatt rosszabbra fordultak. A beszűkülés (Daseinsminderung) oka rendszerint valamilyen ősi bűn, mulasztás vagy tévedés, amelyre válaszul az istenek ítélete következett. A mítosz jellegzetes fölépítése tehát: eredeti állapot — őstörténet (emberi tett, isteni tett) — jelenlegi állapot.

A Gen 11,1—9 az őstörténet és az igazi történetírás határán mozog. Ha elhagyjuk belőle a konkrét földrajzi és történelmi utalásokat (Sineár, Bábel), jellegzetes őstörténet áll előttünk:

1.v. Eredeti állapot

Az egész emberiség osztatlan egység

2—8. Őstörténet

2—4. Az ember tette

Égretörés

5—8. Az Isten tette

Megosztás, szétszélesztés

9.v. Jelenlegi állapot

A szétszóródott népek
nem értik egymást

A Gen 11,1—9 tehát az emberiség megosztottságát kívánja megokolni, egy félbemaradt városépítés elbeszéléseivel. Három motívum fonódik itt össze: a népek szétszéledése, a nyelvek különválása és egy megerősített város építése. (Westermann szerint a torony a város szerves tartozéka és nem külön motívum. Gunkel két-forráselmélete figyelmen kívül hagyja azokat a mítoszokat, amelyek a toronyépítést mindig valamilyen városépítés keretében említik.) A Gen 11,1—9-ben összefonódó három motívum külön-külön is megtalálható egyes népeknél. A szétszéledés motívuma egyébként az özönvíz-történetekhez szokott kapcsolódni, a nyelvek különválása pedig az istenek viszályához.¹⁵ A toronyépítés története általában az előző motívumoktól függetlenül önállóan, vagy más összefüggésben fordul elő, és rendszerint azzal végződik, hogy az istenek által lerombolt torony összeomlik, és maga alá temeti az épí-

tőket.¹⁶ Mindhárom motívum számos változatban ismert a föld különböző népeinél, olykor egymással öszszeszövődve is. Westermann föltételezi, hogy a Gen 11,1—9 motívumait is még az írásbefoglalás előtt összekapcsolta a szájhagyomány.

Lássuk ezután Westermann részletes szövegelemzését.

1.v. Az egynyelvűségről nincs tapasztalata az emberiségnek, csak a soknyelvűségről. Amikor az egyes népcsoportok kiléptek elszigeteltségükből, és érintkezni kezdtek egymással, meglepte őket a nyelvi korlát. Ezt az állapotot anormálisnak érezték, ezért föltételeztek egy „normális” kezdeti állapotot. Ez az őstörténetek jellegzetes transzcendenciája.

A 2.v. a vándorló nomádok letelepedését írja le az ókori útleírások szokásos módján. (NSZ^c = kihúzni a földből a sátorcöveket; JSB = letelepedni; BIQ'Á = letelepedésre alkalmas völgy.) Ez a vers jól illusztrálja a Gen 11,1—9 sajátos lebegését az őstörténet és a kezdeti történetiség között. Nem tudjuk, kik ezek a nomádok, hoz honnan jöttek. (A MIQQEDEM, a 2,8-hoz és 4,16-hoz hasonlóan, itt is szándékosan ködös, őstörténeti helymeghatározás.) Azt azonban pontosan meg tudjuk, hogy Sineár síkságán telepedtek le, és Bábel alapjait vetették meg.

A 3.v. egy korszakalkotó technikai újításról szól: az égetett téglá feltalálásáról és a természetes aszfalt használatbavételéről. Óriási szenzáció volt ez a kőből építkező palesztinaiaknak: a téglá mint mesterséges kő, és az aszfalt mint természetes habarcs! (A vers második fele a palesztinai olvasóknak szóló magyarázat.) Az egyetemes emberi haladás szempontjából is fontos mérföldkő ez. Az ember nem volt többé a köves hegyvidékhez kötve, ha maradandót akart építeni. A tégláégetés technikájáról a babilóniai teremtés-eposz (Enuma elis) is megemlékezik, éppen az égi Észagila toronyának építésével kapcsolatban.¹⁷

A 4.v. a város- és toronyépítés elhatározásáról szól. A MIGDÁL a GDL gyökből képzett, általános értelmű főnév. Bármire vonatkozhat, ami magasságánál vagy nagyságánál fogva kiemelkedik a környezetéből. Lehet torony, bástya, várfok vagy bárminő monumentális épület. Az 'İR ŪMIGDÁL kifejezés: hendiadüoioin. A MIGDÁL a megerősített város státusz szimbóluma. Lehet zikkurat-templom, de lehet profán rendeltetésű is. (V.ö. Bir 8,9; 9,46) A RÓSÓ BASSÁMAJIM képletes kifejezés, amely nem az épület kultuszi jellegére, hanem hihetetlen méreteire utal. Jól ismert fordulat mind a bibliai, mind az akkád-babiloni irodalomban. Különösen gyakran találkozunk vele a Babilon alapításáról és újjáépítéséről szóló krónikákban.¹⁸

A városépítés rúgója: „Szerezzünk magunknak nevet!” Ez a vágy fűtötte Gilgames királyt Enkidu halála után: olyan nagy tette készült, amely halála után is megőrzi majd a nevét. A 2 Sám 8,13 Dávid haditetteit méltatja így: VAJJA'ASZ DÁVID SEM. A Gen 11,1—9 az egész emberiségre vonatkoztatja ezt: meg akarta örökíteni a nevét.

Az építkezés másik indokát (a szétszéledéstől való féltelmet) Westermann csupán a 9.v. előkészítésének tartja, mint az élet fájának említését is a Gen 2,9-ben, a 3,22—24-re való tekintettel.

Az 5.v.-el kezdődik az őstörténet második fele: az Ūr lát, mérlegel, határoz és cselekszik. Isten leszállásában Westermann nem iróniát lát, hanem a Gen 11,1—9 sajátos átmeneti jellegének kifejeződését. Istent nincs már a földön, az ember közvetlen közelében, mint a Paradijsomban. De nem is látomás vagy kinyilatkoztatás útján érintkezik vele, mint a későbbi időkben. Az ember az ég felé kapaszkodik, az Isten pedig a föld-

re ereszkedik alá. Ez az ellentétes irányú mozgás is jellegzetes őstörténeti mozzanat.

A 6.v. közli Isten válaszát a látottakra. Nem maga a mű, hanem várható folytatása; nem a jelen, hanem a veszterhes jövő ejti aggodalomba Istent. „Ez csak a kezdet, és semmi sem gátolja őket, hogy véghezvigyék mindazt, amit elterveznek.” 9 LO-JIBBÁCÉR kifejezést a Jób 42,2-ben is megtaláljuk, de ott Istenre vonatkoztatva. Ez a kísérteties párhuzam sejteti a tulajdonképpeni veszeltyt: az ember kilép teremtettségének határai közül, és isteni mértékre törekszik. Olyan akar lenni, mint Isten. Önkéntelenül is a paradicsomi bűneset története jut eszünkbe. Ott az egyén, itt az egész emberi közösség lehetőségeiről és korlátairól van szó. Valóban, mondja Westermann, az őstörténetek együttesen és egymást kiegészítve magyarázzák a jelen valóságát. A Gen 1—11 időrendi besorolása csak másodlagos.

A 7.v. az egész elbeszélés csúcsa: Isten tette. Ez a tett nem a tornyot veszi célba (mint sokhelyütt a Biblián kívül), hanem az építőket. De nem az építők életét, hanem veszélyes vállalkozásuk alapját: az egyöntetűséget. Itt jelenik meg a második motívum, a nyelvek sokfélesége, ami az emberi faj tökéletes egységét minden időkre lehetetlenné teszi. (A NÉReDÁ és NÉBeLÁ igealakokat pluralis deliberationisnak értelmezi Westermann, mint a Gen 1,26-ban is. Ez az igealak az eltökelés, önbuzdítás nyomatékos formája számos ókori és mai nyelvben is.)

A 8.v-ben lép be a harmadik motívum: a népek szétválasztása. Isten gondolata nem az, hogy az egész emberiség egyetlen városba (vagy birodalomba) tömörüljön, hanem az, hogy betöltse és birtokba vegye az egész földet. Ezért robbantja szét őket Isten, aminek következtében abbamarad a város építése. Arról azonban nincs szó hogy a torony befejezetlen maradt volna.

A 9.v-ben együtt találjuk a népek szétválasztásának és a nyelvek különválásának motívumát. (Úgy, ahogy már a 10,5.20.31-ben is.) Az elbeszélés mindkettőt Babelhez köti, és ezt egy népies etimológiával is megerősíti. Ezzel azonban már kiléptünk az őstörténetek világából, és beléptünk a tudományosan is nyomon követhető, történelmi korba. Isten ítélete elzárta a járhatatlan utakat, és ráterelte az embert a történelmi létforma járható útjára.

Persze, újra meg újra előfordul, hogy a technikai felfedezésektől megszedült, összefogott társadalmak nagy esélyei nagy veszedelmekké válnak, ha nincsenek tisztában a korlátaikkal. Ilyenkor újra meg újra lesújt Isten ítélete, de mindig csak azért, hogy az ember megmaradását és további kibontakozását biztosítsa.

Magyarázata végén arra hívja föl a figyelmet Westermann, hogy a bibliai szemléletben az ősidők megfelelői a végidők. Ami az ősidőkben összekuszálódott, a végidőkben tisztázódik. Így jövendöli meg a népek közötti feszültség feloldását Zofóniás (3,5—11) az Úr közös dicséretében. Ilyen csodáról ad számot az ApCs 2. Mindkét ige ellentétes párja a Gen 11,1—9-nek. Az ősidőkben az emberi önhittség a népek és nyelvek szétszakadásához vezetett. A végidőkben az Úr előtt megálázódó emberek újra egymásra találnak.

III.

Foglaljuk össze a Babel tornya kutatás eredményeit három pontban:

1. A Gen 11,1—9 *műfaját* illetően teljes az egyetértés. Gunkel ugyan Sage-t mond, Westermann Urgeschichte-t s a legtöbben mítoszt, de valamennyien

ugyanarra gondolnak. A Biblia első 11 fejezete, a tömördek vallástörténeti párhuzamhoz hasonlóan, létmagyarázat. Ezek a történetek mind az emberi lét alapvető rejtélyét boncolgatják: miért vált az ember eszményi önmagának torz karikatúrájává? A válaszok eltérők, de a válaszokat hordozó formai elemek, az elbeszélések szerkezete és motívumai meglepő rokonságot mutatnak az egész földkerekségen. Ennek pedig aligha lehet irodalomtörténeti magyarázata (mint a különféle forráselméletek), hanem sokkal inkább az, hogy valamennyi őstörténet gyökerei az emberiség közös őshagyományába nyúlnak vissza.

Ez a megállapítás Babel tornyának történetére is áll. Motívumai, egyenként vagy különböző kombinációkban — Babilontól teljesen függetlenül — a föld minden pontján kimutathatók. A népek és a nyelvek szétválása sok őstörténetben összefonódó két ikermotívum. Ugyanígy a város- és a toronyépítés motívumai is. Westermann ugyan egynek veszi a két utóbbit, de így nem tud mit kezdeni az építkezés kettős indokával. (4b) Pedig nyilvánvaló, hogy a városépítés egyik fő indítéka a szétverettetéstől való félelem. Példa erre Buda városépítése is, Attilával szemben.

A Gen 11,1—9-ben tehát négy motívum fonódik össze egyetlen elbeszéléssé. Nem tudjuk pontosan, mikor történt a motívumok ilyen szövevényes összefonódása (a szóbeli vagy az írásbeli hagyományozás korában?), de az nyilvánvaló, hogy az elbeszélés egyetlenlenségei ebből az összeforrasztásból adódnak.¹⁹

2. A *történetiség* kérdésében már korántsem ilyen nagy az egyetértés. Vannak, akik Babel tornyát a babiloni Ézagila templomtömb zikkuratjával, az Étemenankival azonosítják. Mások a borszippai Ezidával.²⁰ Westermann szerint a város- és toronyépítés motívuma teljesen független Babilontól. Itt mindenestre különbséget kell tennünk két dolog között, Jacob, Gunkel, Zimmerli és sokan mások azt kutatták, melyik város és torony képe lebegett a bibliai szerző szeme előtt, mikor a Gen 11,1—9-et leírta. Westermann és munkatársai az egyetemes őshagyomány motívumait vizsgálták, és általában úgy vélik, hogy ezeknek a motívumoknak nincs valóságos történeti gyökerük. Az ősidők rajzát a jelenlegi, tapasztalati valóság spekulatív ellenképének tartják.²¹

Jacobnak és Zimmerlinek igazat kell adnunk abban, hogy az őstörténetek írói mindig valamilyen, általuk ismert, konkrét helyzethez és eseményhez kötötték az ősi motívumokat. A Gen 1 megfogalmazásait a nagy vízzel küszködő (mezopotámiai?) népek sok konkrét eleménye hatja át, a Gen 2-ét pedig a nagy szárazsággal kínlódo (kánaáni?) népeké. A bibliai őstörténet szerint az Éden kertje valahol az Eufrátesz mentén volt, Noé bárkája pedig az Ararát hegyén feneklett meg. Igen nagy biztonsággal mondhatjuk, hogy az a torony, amely a Gen 11,1—9 szerzője előtt lebegett, a babiloni Étemenanki volt. Erről a toronyról szól az Enuma elis eposz VI. táblájának egy szakasza, amely megfogalmazásában is közeli rokonságot mutat a Gen 11,1—9-cel.¹⁷

Más kérdés az, hogy kinyomozható-e az őstörténeti motívumok elsődleges történeti alapja. Ezt a kérdést nem tekinthetjük lezártnak. A menekülve elhagyott őshaza, a közös nyelv és őskultúra vagy a víz- és tűzözönök világszerte ismert motívumai nem lehetnek légből kapott, spekulatív képek. Az emberiség kollektív emlékezete sokkal több földtörténeti és ősi kultúrtörténeti esemény emlékét őrzi, mint azt általában vélik. Az e téren végzett kutatásokat magyar nyelven Várkonyi Nándor tette közzé *Szíriat oszlopai* c. könyvében.²² Ami pedig a népek és nyelvek különválását

illeti, erről a történelmi múltban is bőven volt és ma is van élménye az emberiségnek.

3. A Gen 11,1—9 a bibliai őstörténetnek, s így Isten kijelentésének része. Írói csak a témákat és motívumokat merítették az egyetemes őshagyományból, mondánivalójukat nem. Az emberi lét alapvető kérdéseire más a válaszuk, mint a Biblián kívüli mítoszoké. A különös kijelentés világosságában megszürték az ősi hagyományokat, és csak azt tartották meg belőlük, amit hitük megvallására alkalmasnak találtak. A nagy gondolat kiválogatott anyagot beépítették és kronológiailag is betagolták az üdvtörténetbe. Jahve első üdvtette a teremtés, ezt követi sorra a többi.²³ Ebbe az összefüggésbe illeszkedik bele Bábel tornyának a története is. Minden őstörténet az emberi lét korlátainak okát boncolgatja. A népek mítoszai ezeket a korlátokat szerencsétlen véletlenekből, kiszámíthatatlan sorsfordulatokból vagy az istenek viszályából eredeztetik. A Biblia a következetesen jóakarátú Isten és a változó formákban lázadó ember viszonyának alakulásából.

A Gen 11,1—9 főkérdése: Mi az oka az emberiség megosztottságának? A válasz: Isten preventív ítélete. A bábeliek vállalkozása nem Istent veszélyeztette, hanem az ember jövőjét. Az ítéletben nem egy megijedt isten önvédelme vagy egy sértett felség bosszúja fejlődik ki, hanem a világ Urának nyugodt, de határozott lépése a veszélyeztetett emberi lét megóvása érdekében. Az emberiség földrajzi és néprajzi megosztása nem csupán a Gen 1,28 áldását fogantatosítja, hanem az egyes népek nagyravágyását is korlátok közé szorítja, éppen a többiek által.

Az őstörténetek beszámolnak arról, hogyan tapogatták ki létének határait az öntudatra ébredt ember. A népek mítoszai azzal a keserű tanulsággal végződnek, hogy a határtalanságra törekvő ember mindenütt fal-

ba ütközik. A Biblia első 11 fejezete is ezt tárja elénk: „bűvös körünkől” nem tudunk kitörni. Csakhogy ezzel nincs vége a Bibliának. A 12. fejezettel elkezdődik Ábrahámnak, a hívők atyjának története, akit maga Isten emelt ki természetes emberi korlátai közül. Isten teremtette belénk az olthatatlan vágyat létünk kitágítására. Ez a vágy azonban nem az ember istenkedése útján, hanem Isten iránti bizalom és engedelmség útján érhet célhoz. Az emberi élet kiteljesedésének reális lehetősége: Isten ajándékainak megragadása — hit által.

Hamar István

JEGYZETEK

1. B. Jacob: Das erste Buch der Tora, Genesis, 1934. — 2. L. még a Jelenések kvének Bábel-szimbolikáját. — 3. Soll ihnen nur noch gering sein all das, was sie zu tun bedenken? (Jacob i. m.) — 4. Soll ihnen das erlaubt sein? (idézi Jacob i. m.) — 5. Göttinger Handkommentar zum AT I. Genesis, übersetzt und erklärt von H. Gunkel 5. Aufl. Göttingen, 1922. — 6. Gunkel i. m. 96. — 7. Gunkel i. m. 97. — 8. Gunkel i. m. 95. — 9. Westermann alább (13.) i. m. 714. — 10. Gunkel i. m. VII. — 11. Zürcher Bibelkommentare 1. Mose 1—11 aufgelegt von W. Zimmerli 3. Aufl. Zürich, 1967. — Das AT Deutsch Band 2—4 Das erste Buch Mose, übersetzt und erklärt von G. von Rad Lizenzausgabe für die DDR Berlin, 1955. — 12. Gott den Sünder... erstaunlich gnadenvoll verfluchte... (Zimmerli i. m. 412.) — 13. Biblischer Kommentar AT I/1. Claus Westermann: Genesis 2. Aufl. Neukirchen, 1976. — 14. Nem „explanation”, hanem „legitimation” (Maltowski). Idézi W. Pannenberg: Christentum und Mythos 10. — 15. Westermann i. m. 713 kk. — 16. Westermann i. m. 716. — 17. Westermann i. m. 726. — 18. Westermann i. m. 728. — 19. Gunkellel szemben a szétszélesedéstől való félelmet a városépítés motívumához tartozónak érzem, a névszerzés vágyát pedig a toronyépítéshez tartozónak. Westermannal viszont egyetértek abban, hogy az Úr első leszállása a város- és toronyépítés történetéhez, a második pedig a nyelvek különválásának történetéhez tartozhatott eredetileg. — 20. Gunkel i. m. 97. Westermann i. m. 720. — 21. Westermann i. m. 711—712. — 22. Várkonyi Nándor: Szíriai oszlopoi. Átdolgozott kiadás. Budapest, 1972. — 23. G von Rad: Theologie des ATs. Lizenzausgabe für die DDR., 4. Aufl. Berlin, 1963. I. kötet 152.

350 éve ült össze a Pápai Zsinat

Dolgozatunkkal arra a 350 évvel ezelőtt, 1630 június 18—19. napjain tartott Pápai Zsinatra (Egyházkerületi Közgyűlésre) emlékezünk, amely elrendelte egész Dunántúlon a presbitériumok felállítását. A múltra való visszaemlékezést Isten kötelezővé tette az ő népe számára: „Emlékezz vissza az egész útra, amelyen vezetett Istened, az Úr...” (5Móz 8:2) Ahhoz, hogy emlékezősünk reális alapokon nyugvó és egyházi életünkben számunkra előremutató lehessen, ismernünk kell az akkori történelmi helyzetet, illetve a Pápai Zsinat egyháztörténeti előzményeit és kihatásait is.

Magyarország politikai és vallási állapota

A korszak a három részre szakadt Magyarország, a Habsburg abszolutizmus és az ellenreformáció korszaka. A területi megosztottság következtében a református egyház is szétdaraboltságban élt, de a különböző hatalmi területen levő egyházi irányítás között mégis jelentősnek mondható kapcsolati állt fenn.¹

Az 1608. évi pozsonyi országgyűlés törvénybe iktatta a bécsi és zsitvatoroki béke végzéseit. Az 1608. évi I. tc. jogi alapot teremtett a vallás szabad gyakorlatához. Az országgyűlés törvényt alkotott a protestáns és katolikus vallások egyenlő jogairól. Így a vallásszabadság, melyet Lengyelországtól Franciaorszáig még a XVI. sz. folyamán biztosítottak, hazánkban is törvénnyel megerősített joggá vált. De amíg a törvény a báróknak,

főuraknak, nemeseknek, a szabad városok lakóinak és a végvárak katonáinak személyükhöz kötötte a vallás szabad gyakorlásának jogát, addig az ország legnépesebb társadalmi osztályának, a parasztságnak csak a mezővárosok és a jobbágyfalvak közösségében biztosított vallásszabadságot. A rendi társadalom keretei között a törvény ilyen megfogalmazása, gyakorlatban a földesúri hatalom érvényesülésének tárt kaput a jobbágyok vallási kérdésében is. Így lett kiindulópontjává annak a mintegy félévszázados küzdelemnek, amelyben a katolikus és a protestáns egyházak között a jobbágyosság megnyeréséért folyt a harc.²

A Forgács Ferenc által megindított, majd a Pázmány Péter irányítása alatt teljes mértékben kibontakozott, s a Habsburgok által lelkesen támogatott ellenreformáció semmibe vette a bécsi béke (1606), az 1608. évi pozsonyi országgyűlés, és a Bethlen Gábor által megkötött három béke³ végzéseit és határozatait a vallási egyenlőségről és a szabad vallásgyakorlatról.

Az ellenreformáció munkája elsősorban a királyság területén érvényesült. Így pl. a földesurak áttértése a Bécshez közel eső nyugati vármegyékben, a Batthyányak, Nádasdyak birtokain őríási eredménnyel járt. Pázmány halálakor (1637) a királyság területén alig maradt protestáns vallású főúri család. A XVII. század elején a Batthyányak Vas és Zala megyében elterülő birtokain négy népes református egyházmegye működött, a század közepére már csak egy.⁴

A Dunántúli Református Egyházkerület helyzete

A reformáció két történelmi ága — az evangélikusok és reformátusok — között Dunántúlon az 1591-es csepregi vita alkalmával következett be a szakadás.⁵ *Beythe* István, *Batthyány* Boldizsárnak, a XVI. század nagy magyarjának tudós udvari papja, ettől kezdve a reformátusok püspöke maradt. Az egyházkerület megszervezésére azonban csak halála után, *Pathai* István püspökké választása alkalmával került sor, az 1612. évi *köveskúti zsinaton*. Az ő püspökségének ideje 1612—28 között volt.⁶

Az 1612-i köveskúti zsinat „közmegegyezéssel” hozott törvénycikkei⁷ — az egyes cikkek alatt levő idézetekből látható — jelentős mértékben támaszkodtak az 1567-i debreceni, az 1576-i hercegszöllősi, az 1577-i váradi, az 1610-i zsolnai zsinatok és az 1598. évi sopronmegyei ág. hitv. ev. törvények hasonló rendelkezéseire, sőt régebbi katolikus zsinatok végzéseire is.

A köveskúti zsinat után öt évre jelent meg *Pathai*-nak a nemrég megtalált könyve: *Az Helvetiai Confession való Köröztyén Prédikátoroknak Dunán innen, az egyházi szolgálatban való rend tartásokról iratott Kinyjvechke*, amely Dunántúlon az első kimondottan református istentiszteleti rendtartás. *Pathai* 1585—1612 között Pápán volt lelkész, 1613—23 között Veszprémben, majd Kiskomáromban, 1626. jún. 6-án pedig újra Pápán. A politikai helyzet változása miatt 1628-ban menekülnie kellett Dunántúlról. Bethlen politikájának feltétlen híve volt, s miután létrejött Bécs és Erdély között a béke, és a dunántúli részekre a fejedelem nem terjeszthette ki fegyveres hatalmát — bizonytalanná és veszélyessé vált számára a helyzet. Bethlen oltalma alatt élt tovább, és az ország egyik legjobb parókiáját foglalhatta el Belényesen.⁸

Távozását az egyházkerületi jegyzőkönyvbe — éppen utóda — így jegyezte be: „... minket az örvény közepén előljáró nélkül hagyván, nem csupán Pápa városából, amely egyháznak lelkésze volt, hanem a mi egész kerületünkben, tudunkon kívül eltávozott”.

Pathai István eltávozásakor a vezér nélkül maradt Dunántúli Egyházkerületet, *Kanizsai Pálfi* János németújvári lelkész és esperes rázta fel kábultságából. Azonnal átvette a kerület ügyeinek intézését és irányítását.

Kanizsai Nagykanizsán született (1580—85?). Iskoláit Fertőszentmiklóson, Csepregen, Kőszegen és Komáromban végezte. Heidelbergben volt külföldi tanulmányúton, ahonnan Somorjára, majd Komáromba került lelkésznek, majd 1612 júniusában Pápára, ahol még ebben az évben esperes lett. 1626-ban Németújváron működött, s az 1629. március 18-án tartott körmeneti zsinaton püspökké választották. 1633-ban, a római katolicizmushoz pártolt *Batthyány* Ádám elűzte Németújvárról. Pápán ekkor részint a katolikusok, részint a helybéli reformátusok nem engedték lelkészkedni. 1634-ben így Kiskomáromba ment prédikátornak. 1639 elején beteg lett, összes tisztségéről lemondott, csak a püspökséget vitte haláláig. Közben — mint püspök — szeretett volna Pápán lakni a saját házában, de a pápai vitélzõ sereg és a városi rend „rövid szóval” értésére adta: „ne igekezzék hozzájuk menni lakni, mert úgy veszik észre, hogy most is, de a jövőben is, abból nekik kellemetlenségeik lehetnek, melyeket el akarván távoztatni, s óhajtván azt is, hogy a püspök becsülete is a helyén maradhasson”. Bármennyire is elszomorította *Kanizsai* e levél, válaszában többek között azt írta, hogy „lelkiismerete nem engedi, hogy püspöki tisztét cserben hagyván, ezen földrül szegény *Pathai* uram után elbujdossék”.

De hiába zárták ki a pápaiak, az Úr úgy rendelte, hogy ott haljon meg és ott temessék el 1641. ápr. 9-én, illetve ápr. 14-én, *Misericordia* vasárnapján.⁹

Az első magyar református presbitérium

Míg Erdélyben a kálvinizmus — Bethlen és főleg I. Rákóczi György alatt — tulajdonképpen az államvallás rangját foglalta el, addig a királyi területen, így Dunántúlon is, magára volt hagyatva és az ellenreformáció veszedelmes örvényei fojtogatták. Az ellenreformáció — amely a Dunántúlon érezte legjobban hatását — elvonta a reformáció ügyétől azokat a földesúri-főúri patrónusokat, akik eddig istápolták a reformált egyházakat. A gyülekezetek magukra maradtak. Az új helyzet felismeréséből született meg a presbitérium gondolata, az egyszerűbb társadalmi állású világiak, a népi elemek bevonása az eklézsia ügyeinek intézésébe. Ebben *Kanizsai Pálfi* János volt a fő érdem.

Kanizsai Pálfi János még heidelbergi egyetemi tanulmányai idején közvetlenül meggyőződött arról, hogy milyen áldásos munkát végez az egyházban a Kálvin-féle presbitérium. Így nem a lelkész vállán nyugszik egyedül az igazgatás, a felügyelet terhe, hanem a vele együttmunkálkodó, őt minden dolgában kisegítő presbitériumon is. Ezért mindjárt pápai lelkészválasztása után elhatározta, hogy felállítja a presbitériumot. Tervét közölte *Pathai* István püspökkel, aki 1615. november 23-án Veszprémből ezt írta neki: „Amit a presbitérium szervezéséről írsz, a legnagyobb mértékben a dicséretemet érdemli, és óhajtom, hogy a kegyes törekvés szerencsés véget érjen. Áldjon meg téged az Isten, és tiszteletre méltó fáradozásaitokat segítse elő az ő egyházának építésére.” A püspök beleegyezése után, *Kanizsai* az általa írt szabályzatot bemutatta a város földesurának és főkapitányának ki azt a rávezetett záradék szerint ünnepélyesen jóváhagyta, s halála után örökösei, a *Begedi* Nyáriak is megerősítették, a vitélzõ és városi rend is elfogadta, így alakult meg Pápán, 1617-ben, az első református presbitérium. *Pathai* püspök 1618. január 19-i keltezésével, a következő záradékkal hagyta jóvá: „igen javalljuk a pápai anyaszentegyházban bevõtt rendtartást. *Kanizsai* P. János Uram mellé presbyterek rendeltessenek... Mi is a tetszésünknek bizonyosságára és erősségére közönséges pöcsétekkel megerősítjük ezen rendtartását. Papae 1618. 19. die Januarii Stephanus Patianus superintendens”.¹⁰

Ez a presbitérium 12 rendes tagból állt. Nem a gyülekezet minden rendű és rangú tagjai közül választották ki őket, hanem a „városi rendből” és a „vitélzõ rendből”. Vagyis bármennyire is a gyülekezet képviselőinek kívánták tekinteni a presbitériumot, az akkori felfogás szerint nem gondoltak arra, hogy a jobbágyok közül is válasszanak presbitereket. Osztjuk *Tóth* Endre véleményét: „noha a választás módja s a válogatás sem volt éppen kálvini szellemű, ez volt az első lépés az igazi reformátori elgondolású egyházzervezet felé!”¹¹

A presbitéri rendszer kialakulása és előzményei

A presbitéri rendszer végleges kialakulása hazánkban egy hosszán tartó folyamata eredménye volt. A világi bevonása az egyház belügyeinek intézésébe nem történhetett meg máról holnapra.

Tudnunk kell, hogy a magyar református egyházszervezet sok esetben éppen főúri támogatással jött létre, vagy annak támogatását élvezte. A nyugati kálvinizmussal szemben tehát a magyar reformáció már kezdetől fogva nem tudta magát teljesen függetlení-

teni a világi tényezőktől. De nem tudott teljes mértékben azonosulni a haladó polgárság törekvéseivel sem, hanem arra összpontosított, hogy egyszisztenciáját és érdekeit biztosítsa a feudális renden belül. Nem volt meg az egyetemes egyház, sem a gyülekezetek, sem a prédikátor teljes önállósága. Nagyban függtek a földesúrtól, vagy a városi-községi kormányzástól, a „cuius regio, eius religio” elve alapján.

A magyar református egyházszervezet messze esett a kálvini demokratizmustól. Középkori papi fraternitásokból alakult ki, s nagyjából a lelkész-zsinati felépítésen alapult. A magyar reformáció gyakorlatilag sem törölte el a papi rendet, azt a feudális viszonyok között valójában fenntartotta. Ezt a visszasságot világosan látták a puritánusok is. De a demokratikus egyházszervezet kiépítésében Kanizsai Pálfi János tette meg az első határozott lépéseket.

A pápai és dunántúli presbitériumok felállítása mindenképpen forradalmi tett volt. Mit sem változtat ezen az a tény, hogy a körülmények kényszerhatására, önközdeményezésre, minden belső harc nélkül, püspöki kezdeményezéssel, illetve jóváhagyással jöttek létre.

Dunántúlon a presbiteri gondolat sokkal mérsékeltebb formában vetődött fel, mint akár Tiszántúlon, akár Erdélyben. Itt a presbiteri rendszer hívei nem kerültek szembe a püspöki-esseresi kormányzással, azt a presbitériumok működésével (akárcsak a Gelei-féle kánonok) nem tartották összeférhetetlennek. Ez a titka a presbitériumok gyors elterjedésének a Dunántúlon.

A világiak bevonása az egyházi élet irányításába mégsem volt újkeletű dolog. A reformáció megszilárdulása utáni időtől már nálunk is léteztek a presbitériumokhoz hasonlítható intézmények, de ezek eltérően a nyugati mintától nem lelkészekből és világiakból álló választott, önkormányzati, autonóm testületek voltak, hanem olyan intézmények, amelyek kizárólag a lelkészek (a világiak kizárásával) érdekeit képviselték.

Tehát a világiak szerepe korábban is érvényesült az egyházi életben a patrónusok és a községi ill. városi elöljáróságok, tanácsok révén, de a világi elem nem volt szerves tartozéka, formáló ereje az egyházmegyei- és kerületi kormányzásnak.

Debrecenben pl. a református eklézsiát a kezdetektől a városi tanács és a választott hites község (Magistratus et Electa Jurata Communitas) igazgatta. Lényegében — ha nem is ezen a néven — a presbitérium itt eleitől fogva élt és virágzott — írta Tóth Mihály 1882-ben.¹²

1617 előtt mégsem beszélhetünk a presbiteri rendszer létezéséről. Az első igazán a népre támaszkodó, az egyházi irányításba a néprétegeket is bevonó presbitériumot érdekes módon nem a puritanizmus hatalmi területén, hanem éppen a katolicizmus által nagyon veszélyeztetett, a Habsburg sashoz közel eső Pápa végvárában hozták létre. Kanizsai Pálfi János szervezte itt meg a presbitériumot legális körülmények között, püspöki engedéllyel, 1617-ben.

Ez a presbitérium már jelentős hatalommal és komoly vétőjoggal rendelkezett. Jelentősége igen nagy, mert ezzel megtört a református egyházban kialakult papi despotizmus, és az egyházi irányítás — a főúri patrónus szerepének jelentős csökkenésével — egy haladó és kétségkívül feudálisellenes fórum kezébe került.

A XVII. század folyamán gyors egymásutánban alakult meg a református presbitériumok az egész Dunántúlon. Elsősorban a végvárakban. A végvárak voltak ugyanis az ország demokratikus centrumai, az itt összegyűlt, leszegényedett nemesek és jobbágyok képviselték legradikálisabban a népi-nemzeti érdekeket.¹³

A köveskúti zsinat kánonai még semmit sem tudtak a presbitériumokról. A fejlődés olyan mérvű volt, hogy pl. a felsődunai vagy komáromi kerületben, az 1713. április 2-án tartott *kocsi generális zsinat* is már szorgalmazta, ill. kötelezővé tette a presbitériumok felállítását (III. szakasz 7. pont).

Az ország keleti részeiben a presbitériumok csak jóval később jöttek létre. Bár *Szilvásújfalvi* reformmozgalma már az 1600-as évek legelején, s később a puritanizmus (pl. *Tolnai Dali* János és *Medgyesi Pál*) már sokkal nagyobb hatással küzdött a presbitériumok felállításáért, de ezek a törekvések sokáig a merev konzervativizmus falába ütköztek. Az 1646-os *szatmár-németi zsinat* ortodox határozatai, és a Gelei-kánonok sem ellenezték elvileg a presbitériumokat, de gyakorlati megvalósításukat szükségtelennek tartották.

Az egymásnak ellentmondó zsinati határozatok ellenére —, amelyek vagy helyesnek tartották a presbiteri rendszert, vagy elítélték azt — a Tisza vidékén is kezdtek megalakulni a presbitériumok.¹⁴

De az is igaz, hogy a világiaknak az egyházigazgatás magasabb szervezeteibe való bevonása először az erdélyi kerületben következett be, előbb az ún. gondnoki főtanács (1682), utóbb a főkonzisztórium révén (1713-tól).

A világiak bevonása a felsőbb egyházi irányításba a magyarországi kerületekben is, csak a bodrogkeresztúri konvent alkalmával valósulhatott meg (1734).

Itt határozták el, hogy mind a négy (a már véglegesen kialakult) egyházkerületben a szuperintendensek mellé egy-egy világi főgondnokot állítsanak be. (Ez a tiszántúli kerületben megint csak később jutott érvényre.) Itt vetődött fel — éppen *Ráday Pál* nem sokkal előbb történt halála kapcsán — az egyetemes főgondnoki tiszti szükségességének gondolata is.¹⁵

Az 1630. évi Pápai Zsinat és végzése

A presbitériumok szervezése tehát nem állt meg a pápai gyülekezetnél. Amikor Kanizsai püspök lett, az 1630. június 18—19-én megtartott Pápai Zsinat elrendelte a presbitériumok felállítását a Dunántúli Egyházkerülethez tartozó gyülekezetekben.¹⁶ Ezt nemcsak az a tette indokoltá, hogy az első presbitérium kiállta a próbát, hanem az is, hogy az ellenreformáció ebben az időben már lehetetlenné tette a földesurak és elöljáróságok által történő igazgatást, hiszen a patrónusok nagy része — főleg a királyi területeken — rekatolizált. Így valóban „a kálvini elvet parancsolólag követelte az új helyzet, mely anyagi és egyéb ügyek intézésénél is magára hagyta a lelkészt és a gyülekezetet”.

Arra nézve, hogy mekkora volt a Dunántúli Református Egyházkerület, a leghitelesebb adat az 1629. március 17-i, püspökválasztó Zsinat jegyzőkönyve. E szerint 5 egyházmegyére volt beosztva: veszprémi, pápai, vépi, németújvári és kiskomáromi; 89 anyaegyházközösség volt ekkor a kerületben. Amikor pedig Kanizsai Pálfi János, a Pápai Zsinat alkalmával számba vette a felügyeletére bízott gyülekezeteket és iskolákat, 30-al emelkedett az anyaegyházak száma. Tehát a belsősomogyi egyházmegyét ide nem számítva, 112 anyaegyház volt akkor a dunántúli kerületben.¹⁷

Kanizsai, mint püspök, szükségesnek tartotta, hogy az egyházkerületi közigazgatás formáját zsinaton törvényesen szabályozza. Ezért mindjárt püspökségének második évében, az 1630. június 18—19. napjain megtartott Pápai Zsinaton megalkotta és kihirdette azokat a törvényeket, amelyeket a közegyház érdekeinek szempontjából szükségesnek tartott. Erről a zsinatról fennmaradt *Kanizsai meghívója*. E zsinati meghívó

szubjektív hangvételéből következtethetünk a kényszerítő objektív okokra, melyek a törvényalkotás mögött vannak. Ezért idézzük elénk a meghívó néhány sorát:

„Amit ugyanis a Megváltó egykor a szent apostolok személyében megmondott híveinek: Gyűlöletesek lesztek, úgymond, minden ember előtt az én nevemért: ez napról-napra rajtunk beteljesedik, mint a tapasztalás mutatja, úgy, hogy a népek tanítójával kell felsőhajtanunk: Látványossággá lettünk a világnak, az angyaloknak és embereknek. Mi Krisztusért balgák, gyengék, nemtelenek, éhezünk és szomjazunk, mezítelenek és bujdosók vagyunk, átkoznak bennünket, üldöznek, rágalmaznak, mintegy e világnak söpredéke és mindenek alja lettünk mindezeideig. Ebben a szomorú helyzetben érdemes dolgot látszunk cselekedni, ha még szabad, ugyanazon fejünknek, Krisztusnak lelkét és szellemét öltve magunkra, zsinatra gyűlünk össze, kiki a maga nyomorúságát és közös baját elpanaszolja ... férfias és bátor elhatározásra buzduljunk.”¹⁸

A Pápai Zsinaton alkotott és kihirdetett törvények azt bizonyítják, hogy valóban *férfias és bátor* dolgot cselekedtek, a Krisztusnak lelkét és szellemét öltve magukra. Kanizsai Pálfi János ugyanis ezen a zsinaton megszünteti a püspöki-esperesi rendszer és kormányzás egyeduralmát: a centralizáció helyett tulajdonképpen a decentralizálásnak a híve.¹⁹ Mai fogalmaink szerint a *közösségi vezetést* alakítja ki, amikor megszervezi az egyházkerületi- és egyházmegyei „szent tanácsot”, amit presbitériumnak nevez.

Ezekből a törvényekből Kanizsai rendszerető, az egyház ügyeinek előbbviteléért égő lelke, s nem utolsósorban a történelmi helyzetet felismerő zseniális egyházjogász és mélyen biblikus egyházkormányzó szól hozzánk. Hét törvényt alkotott e zsinat, nézzük ezeket röviden:

I. fejezet: a presbitériumról vagy a szent tanácsról. Ez volt az egyházkerületi tanács. 24 tagból állt, a 25. volt maga a püspök, „mint mindannyiunk elnöke és kormányzója. Tagjai lelkészek, ill. a pápai és körmendi iskola rektora, ha akadémiát végeztek. Ennek az Egyházkerületi Tanácsnak feladata: „erényre buzdító lépés... szorgalom és hűség gyakorlása... bármelyik köz-zsinaton ez a 24 tanács tag kölföltlenülül tartozik megjelenni”. Tagjai: „csak feddhetetlen életű lelkipásztorok ... akik ... a kegyességnek élő példái”.

Meg kell említenünk, hogy Kanizsai annyira fontosnak tartotta ennek a kerületi tanácsnak a felállítását, hogy püspökké való megválasztása alkalmával tett öt feltétele között ez is szerepelt: „Ez a szent tanács, mely 24 tagból áll, állítassék fel.”²⁰

II. fejezet: az esperesekről. A zsinat elrendeli, hogy az esperesek szabályszerűen választassanak meg, esküdjenek meg, az egyházat szorgalmasan gondozzák és látogassák, a püspökhöz kellő időben eljőjenek; más egyházkerületbe lelkészt elbocsátani nem áll hatalmukban, a meghalt lelkipásztor temetésén az esperes jelen legyen s annak családját oltalmába vegye, az alamnások számára adományokról gondoskodják, az érdemes tanulókra különös gondja legyen, s végül a hozzá folyamodó hitrokonokat emberségesen fogadja.

Mint említettük Kanizsai a püspöki tiszt elfogadását öt feltételhez kötötte, s azok között a második így hangzott: „Az esperesek törvényesen választassanak, szenteltessenek fel és hivataluk teljesítésére esküvel köteleztessenek el.” Még azon a püspökválasztó körmendi zsinaton megállapították az esperesek és lelkipásztorok esküformáját, amellyel a jelenlevők azonnal fel is eskettettek. Álljon itt az eskü szövege:

„Én N. N., amely hittel megesküdtem Istennek és az eklézsiának, mikor az egyházi tisztet felvettem: azon hittel fogadom és kezem kiadásával minden tisztességes dolgokban engedelmességemet ajánlom püspök uramnak és senior uraimnak.”

Nyilván nagy oka volt Kanizsainak ehhez is ragaszkodni! Ha az előbb azt hangsúlyoztuk, hogy a *közösségi vezetés*, a közösségi egyházkormányzás megteremtője lett a „szent tanács” felállításával, most arra kell felhívunk a figyelmet, hogy ugyanolyan határozottsággal van ellene az independentizmusnak és minden fegyelmezetlenségnek, rendetlenségnek.

III. fejezet: az alesperesekről. Az alesperes az „esperesnek mintegy szeme, vagy jobb keze...” Esperese mellett legyen az egyházlátogatáskor, és a félelmes helyeken levő egyházakat maga látogassa meg. Ez a török uralom alatt levő egyházakra vonatkozott, ha azokat az „esperes saját életének kétségtelen veszedelme nélkül” nem látogathatta meg. De ekkor is „esperesnek engedélyével és parancsára” cselekszik, s látogatása és vizsgálódása eredményét tartozik jelenteni.

IV. fejezet: a presbiterekről. Ezen nem a mai értelemben vett presbitereket kell értenünk. Meg is mondják: „Közönségesen az összes lelkipásztorokat általában, sajátlag magukat az espereseket, tágabb értelemben pedig az esperesek mellérendeltjeit szoktuk presbitereknek mondani és tartani.” Tehát — mai fogalmaink szerint — az egyházmegyei tanácsbírókról van szó, akik a közönséges zsinatokon espereseikkel együtt okvetlenül megjelenni tartoznak, s akik az espereseknek „nyitott fülei és gyors lábai legyenek”, s „kisebb fontosságú házassági ügyek megvitatásánál mintegy tiszteletbeli bírák lesznek”.

V. fejezet: a lelkipásztorokról általában. Ebben a fejezetben elrendelik, hogy a lelkipásztor szorgalmas legyen az igehirdetésben, kátémagyarázásban és a könyörgések tartásában. Ha esti könyörgésre menni nincs alkalom, „azért esti szürkületkor a harangot meg kell húzni, hogy annak szava, mint valami intő jel, magukban való buzgólkodásra gerjessze a hallgatókat”. Rendelkeznek a visszaélések megszüntetéséről, s arról, hogy az üresedésben lévő egyházat a szomszédos lelkészek meglátogassák. Ennek a fejezetnek 6. pontjában hoznak törvényt a gyülekezetet kormányzó presbiterek megválasztásáról. (Erről az egyszakaszos törvényről később lesz szó.)

A Szentlélek ellen való káromlás nyilvános büntetéssel fékeztessék. Az egymás iránt haragtól égők békeségre intessenek. A gyülekezetet kormányzó presbiterek a vizálykodókat békéltessék. A kiközösítés, majd a pártfogókért való könyörgés után az egyházi adóról rendelkeznek. Ez azonban nem a legutóbbi értelemben vett „egyházi adó”, hanem a lelkészek által a kerület pénztárába befizetett összeg, melyet az esperes „a zsinatot összehívó levél kibocsátásának idejéig, mindenkítől késedelem nélkül behajtsa”.

VI. fejezet: a zsinatokról. „Évenként két-két zsinat tartassék”. Részletesen rendelkeznek a zsinat lefolyásáról, az egyházi ügyek rendjéről, az ügyes-bajos dolgok előterjesztési módjáról, az erkölcsi élet tisztaságának megőrzéséről, végül arról, hogy a zsinaton a szent vacsorát kiszolgáltassák, s hogyan végződjék a zsinat.

VII. fejezet: az iskola-ректорokról és tanulókról. Ez a Pápai Zsinat törvényeinek utolsó fejezete. Rendelkezik arról, hogy az esperes az iskolákat látogassa meg,

a pápai iskolába a rektor az esperes tudta nélkül „növéndéket föl ne vegyen, se abból el ne bocsásson.”

Függetlenség. A kövesküti és a komjáthi törvények elfogadtatnak. „Az itt följegyzett törvényeken kívül, ha a kövesküti és a túl a dunai testvérek komjáthi törvényei között akadhatnak olyanok, amelyek ezen mi tárgyalásunknak, helyzetünknek és célunknak megfelelnek (amint hogy akadnak is), azokat is elfogadandónak és hasznunkra fordítandónak véljük, határozzuk és rendeljük.”²¹

Mind a hét fejezeten végigvonul a *diakóniai lelkület*, a *rend* és a *fegyelem* hangsúlyozása, s külön cikkben foglalkoznak a *pártfogókért való könyörgés* rendeletével. Ezek a jellemzők is megérdemlik a figyelmet, de most a legfontosabbra összpontosítunk: a *gyülekezeti presbitériumok* felállítására.

Presbitériumok Dunántúlon

Az egyszakaszos törvénycikk a gyülekezetet kormányzó presbiterek választásáról (V. fejezet 6. pont) így hangzik: — „Minden egyes gyülekezetben az esperesek befolyásával, és pedig az egyházlátogatás idején, azon hallgatók közül, akik kegyesség és a Krisztus dicsősége iránt való buzgalom tekintetében mások felett kitűnni látszanak, néhányan kiválasztva a lelkész mellé rendeltessenek, hogy éppen abban a gyülekezetben, annak oldala mellett, legyenek mintegy egyházi tanácsosok, erkölcsi felvigyázók és az egyházi fegyelem gyakorlásában hűséges segítőtársak, akik az imádkozó Mózes kezeit az amelékíták ellen fenntartják, hogy kifáradva el ne lankadjanak, akiket az esetleges ügyek elintézése végett, a lelkész tartozik magához meghívni s azoknak közös tanácsával megszilárdítani s a fegyelmet gyakorolni.”

Ha mondatonként kielemezzük ezt a törvénycikket, akkor felfigyelhetünk a következőkre:

a) A presbitereket az esperesek befolyásával, és pedig az egyházlátogatás idején választották.

b) Azt mondja a törvény, hogy a presbitereket „azon hallgatók közül” kell választani, s nem így fogalmaz, hogy: azon gyülekezeti tagok közül...

Ez az jelenti, hogy a presbiter templomba járó, igehirdetést hallgató egyháztag.

c) Azok közül választották a presbitereket, „akik kegyesség és a Krisztus dicsősége iránt való buzgalom tekintetében mások felett kitűnni látszanak”. Kálvini ez a választási elv, amely a kegyesség mellé a Krisztus dicsőségének keresését helyezi. A kegyesség megjelenésének három ősi formája, amelyeket Jézus is megtartott: az adakozás, az imádkozás és a böjtölés. Szabad így mondanunk: a *diakónia*, az *istentisztelet* és az *erkölcsi tisztaság*. Ezekben kellett egyrészt kitűnni azoknak, akiket presbitereknek választottak meg.

d) Feladatukat így jelöli meg a törvény: „legyenek mintegy egyházi tanácsosok, erkölcsi felvigyázók és az egyházi fegyelem gyakorlásában hűséges segítőtársak”. Tehát három jelzőt használ a törvény jellemzésükre: *tanácsosok*, *felvigyázók*, *segítőtársak*. A törvény záradéka a lelkész köteletségévé teszi, hogy az ügyek intézésére „tartozik magához meghívni s azoknak közös tanácsával magát megszilárdítani s a fegyelmet gyakorolni”.

Az erkölcsi felvigyázást az V.8. tc. külön is értelmezi és magyarázza a presbiterek számára, amikor kimondja, hogy „a viszálykodók ilyen megbékkeltetése minden egyes gyülekezetben a lelkipásztor után ama kiválasztott és a lelkipásztor személye mellé rendelt férfiakkal lesz a kötelessége, hogy a békesség megszerzésére szorgalmasan törekedjenek és vigyázzanak”. *Segítőtársak*

mindezek mellett az imádkozásban, „akik az imádkozó Mózes kezeit az amelékíták ellen fenntartják, hogy kifáradva el ne lankadjanak”, mert erre a feladatra is rendeltettek a presbiterek.

Talán feltűnő, hogy ilyen nagy fontosságú ügyet, mint a presbitériumok felállítása, az 1630. évi zsinat *egyszakaszos törvénnyel* elintézte. Ehhez tudnunk kell, hogy Kanizsai Pálfi János 1617-ben, a pápai presbitérium megalakításakor „a pápai gyülekezetnek külsőképpen való igazgatására tartozó Regulák, avagy Articulusok”-ban már részletesen kifejtette a presbitérium működésével kapcsolatos elgondolását. Ez értelemszerűen követendő maradt akkor is, amikor egyházkerületi szinten rendelték el a presbitériumok felállítását. Az ugyancsak hét fejezetből álló Regulák két utolsó fejezete foglalkozik részletesen a presbiterekkel. („VI. A presbitereknek vagy egyházi tanácsoknak privilegiumokról. VII. A presbitereknek avagy egyházi tanácsoknak tisztükről.”)²²

Nincsenek adataink rá, hogy akár az 1630-as zsinat előtt vagy után ezek a pápai gyülekezetben készített Regulák elterjedtek-e, de bizonyosra vehetjük, hogy Kanizsai Pálfi János ebben a szellemben terjesztette ki egész Dunántúlra a presbitériumok működését. Az egyházi szervezet ezzel a lépéssel indult el azon az úton, amely a gyülekezet önmaga által való igazgatásának útja volt.

Nem sokkal a pápai presbitérium megalakítása után már Veszprémben és Kiskomáromban is működtek presbitériumok, azok jegyzőkönyveit is ismerjük. Az első pápai presbitériumról azért lehet tudomásunk, mert *Lorántffy Zsuzsánna* elkérte a pápai presbitérium szabályzatot, s az a fejedelemszöny fogarasi várának levéltárában megmaradt, míg Pápán a török időkben elpusztult. Ezt a szabályzatot századunk elején *Pokoly József* találta meg a fogarasi vár levéltárában.²³

Nagy-Maráczi Balázs, kiskomáromi ref. lelkész 1650. szeptember 28-án a fejedelemszönyhöz írott levelében szintén a presbitériumokról tájékoztatta I. Rákóczi György özvegét.

Lorántffy Zsuzsánna nagy támogatója volt a puritanusok harcának. Tolnai Dali Jánosnak, de Medgyesi Pálnak is a legfőbb mecénása, istápolója volt. Medgyesit — aki a szatmárnémeti zsinat után is a presbitérium rendszer fő propagálója volt — udvartartásában udvari papként alkalmazta. Medgyesi 1650-ben szerezhette meg a pápai presbitérium 17 pontú terjedelmes szabályzatát, s azt sajátkezűleg írta be idevonatkozó műve a *Dialogus politico ecclesiasticus* végéhez kötött pár üres lapra.²⁴ Ez a szabályzat nem sokkal a pápai zsinat után keletkezhetett. De egyáltalán nem bizonyított, hogy Kanizsai Pálfi János fogalmazvány-e.

Még egy biztos adatunk van arra nézve, hogy *Lorántffy Zsuzsánna* mennyire a presbitérium rendszer híve volt. *Klobusiczky* Andrásnak, II. Rákóczi György egyik főemberének leveléből tudjuk, — melyet 1655. június 4-én Pozsonyból írt a fejedelemhez, hogy az özveg fejedelemhez érdeklődött a pápai ill. a dunántúli presbitériumok felépítése, működése felől.

Tudjuk, hogy minden új törvény, rendelet lassan megy át a köztudatba. Így volt ez a pápai zsinat rendeletével is. Bár 1630. a presbitériumok megalakításának, elrendelésének ideje, esztendőök telnek el, míg minden dunántúli eklézsiában megalakulnak. Van olyan vélemény, amely szerint a kiskomáromi gyülekezetben pl. maga Kanizsai szervezte meg 1634-ben.²⁵ Annyi bizonyos, hogy Kanizsai 1634-től 1638-ig Kiskomáromban lelkészként működött, mint dunántúli püspök. Komáromba kerülésétől 1637-ig naplót vezetett.²⁶ A naplóban az egyházfiak munkájáról, feladatairól van szó. Sokan ebből azt a következtetést vonják le, hogy a

presbitérium és az egyházi intézménye megegyezik. Tehát más néven ugyan, de itt is a presbitéri jogkör leírásáról van szó.

Akárhogy is van, tény, hogy a presbitériumok egy-két évtized alatt elterjedtek a kerületben. Ezt bizonyítja Nagy-Maráczai már említett levele 1650-ből: „*Püspök Uram és senior uraim inspectiojuk alatt minden varasban, falukban megvannak a presbyterek kik az ő honjukban rendszeren és istenesen vigyaztak a külső rendekre es predikátorokra.*”²⁷

Ez a folyamat míg Dunántúlon egyházi közzsinat rendelkezésével, minden vita nélkül, szinte természetesen lett általánossá,²⁸ addig az ország többi részén csak „sok harc és ellentét után, hosszú idő múlva valószínűsített meg.”

Dunántúl lett a presbitériumok bölcsője. S hogy a bekövetkező másfélszázados üldöztetés idején — amely éppen a dunántúli gyülekezetek hitét és erejét tette legjobban próbára — nem pusztultak el, nagyobb részben a presbitériumoknak köszönhető.

Hargita Pál—Szabó György

JEGYZETEK

1. A Magyar Református Egyház Története. Irták Bíró Sándor, Bucsay Mihály, Tóth Endre, Varga Zoltán. Kossuth Kk. Bp., 1949. Tóth Endre: Az ellenreformáció győzelme 1608—1715. 94 oldal (Továbbiakban Tóth Endre i. m.). — 2. Magyarország története. Gondolat Kk. Bp., 1971. 3. kiadás I. kötet 233—234. — 3. Nikolsburgi béke 1621., II. bécsi béke 1624., a pozsonyi béke 1626. — 4. Tóth Endre i. m. 96—97. — 5. Thury Etele: A Dunántúli Református Egyházkerület Története. Pápa, 1908. I. kötet 71—91. (Továbbiakban Thury i. m.) — 6. Uo. 142—216. — 7. Thury i. m. 146—166 — 8. Confessio 1979/3. 81—86. Részletesebben lásd Thury i. m. 205—206. Valójában távo-

zása három okra vezethető vissza az eredeti dokumentumok alapján: Fia láthatása, megjelent könyve (Skododulus és Diofanes dialógusa) és a nádortól való félelem. A Confessio-ban tevesen említik, hogy Veszprémből menekült, mert ekkor már újra pápai lelkész volt, onnan is menekült el. — 9. Ele-tenek és munkásságának feldolgozását lásd Makár János: Kanizsai Pálfi János élete és munkássága. A szerző kiadása. New Brunswick, 1961. 1—109 oldal. Könyvt. jelz. K II 1383. Ezen kívül: Tóth Ferenc: A tul a dunai püspökök élete. Győr, 1808. — 10. Thury i. m. 177—178. Makár i. m. 31—33. — 11. Tóth Endre i. m. 135. — 12. Debrecen egyetemes leirása. — 13. Makkai László: A magyar puritanusok harca a feudalizmus ellen. Akadémiai Kk. Bp., 1952. — 14. Bíró—Bucsay—Varga i. m. 140. o. Az olyan városokban vagy községekben, ahol a lakosság szinte egyöntetűen református volt — akár a nyugati, akár a keleti országrészben — ott csaknem a XIX századig nem léteztek presbitériumok, mert azok helyét az előjáróságok és tanácsok foglalták el. — 15. Bíró—Bucsay—Tóth—Varga i. m. 210. A tiszáninneni kerület érdekes módon itt mondott le az esperesi kormányzatról, s tért át a superintendensi igazgatásra. Az egyházi irányítás kénytelen volt (ez a II. Carolina resolutio kiadásának az ideje) a világi kormányzásnak teret nyitni illetve a püspöki (superintendensi) és világi kormányzást egyensúlyba hozni fennmaradása érdekében. — 16. Epp a bodrogkeresztúri konvent évében (1734) jön létre a mai dunántúli egyházkerület, a felsődunamelléki és a dunántúli kerületek egyesüléséből. — 17. Thury i. m. 229. és 235. — 18. Makár i. m. 77. — 19. Uo. — 20. Thury 232. Az öt feltétele ez volt: „Először is, ha neki valahonnan tisztességes meghívása lesz és azt el akarja fogadni, a püspöki hivatalról lemond. — Az esperesek törvényesen választassanak, szentel-tesseken fel és hivataluk lelkiismeretes teljesítésére esküvel köteleztessenek le. — A lelkészek, mindnyájan és egyenként, az új eskümintá szerint, a püspök és az anyaszentegyház iránt köteleztessenek. — A Krisztussal való egyesülésnek jeléül, ebben a püspökségben, egymás között, mind most, mind az ezután következő zsinatokon, mindnyájan és egyenként úrvacsorával éljenek. — Végül, hogy a presbitérium, ez a szent tanács, mely 24 tagból áll, állíttassék fel. — 21. A törvények szövegű másolatát lásd Thury i. m. 246—260. — 22. Thury i. m. 184—187. — 23. Pokoly József: Az első magyar református presbitérium. Prot. Szemle, 1901. 202—220. — 24. Közölte Szabó Károly. Figyelmező, 1878. 33. l. — 25. Makár i. m. 35. — 26. Közé teszi Révész Kálmán: A presbitérium legelső nyomai hazai ref. egyházunkban. Prot. Szemle, 1892. 427—439. — 27. Prot. Sz. 1892. évf. 422—424. Idézi Makár i. m. 35. — 28. Tóth Endre i. m. 137.

Utópikus vagy realista eszkatológia *

Ézsaiás 2,2—6 és Mikeás 4,1—3

Ez a két Ézsaiás és Mikeás könyvében álló, úgyszólván betű szerint azonos próféta mondás az Ószövetség legismertebb béketextusai közé tartozik. Magyarazatuknak megvan a története, a sorsa, ami azzal függ össze, hogy ahogyan az ógyház a II. századtól kezdve egyre fokozódóbb elhellenizálódása következtében a keresztyén gondolatvilágot egyre inkább nyilvánvaló antijudaizmussal szötte egybe és innen értelmezte az Ószövetség szövegeit is. Ebben a gondolatvilágban — amelynek megvolt a maga hermeneutikája is — megszűnt a régi istennépének „a teológiai egzisztenciája”. Az Ószövetség minden ígétét az egyházra vitték át. És hogy ez lehetségessé váljék, az ígéteteket kiszagatták történeti összefüggésükből, azután „spiritualizálták”, hogy többé ne „testileg”, hanem egyedül csak „lelkileg” értelmezhessek. Így rabolták ki az Ószövetséget gyémántjaitól és gyöngyeitől; ezeket azután liturgikusan új keretbe foglalták, átértelmezték, vagy épp befalazták; egyik tartósan pusztító hatása volt ez a Markion-féle és állítólag legyőzött gnózisnak. Nem volt elég sok igazán kijelentéstörténeti és üdvösségtörténeti teológus, aki az *oikonomia theû* és az Izrael *mysterion-ját* végig gondolta volna (Római levél 9—11 rész különösen 11,1—2, 11—12; 15 és 25. v.). Egy önmagától eny nyire elidegenedett teológia szükségképpen vezetett egyebek között a keresztes hadjáratokhoz, amelyeknek a preludiumai mindig antijudaista véres pogromok voltak, továbbá azokhoz a különböző emberellenes társadalmi struktúrához, amelyeknek vaspántjait csak a fölvilágosodás, a francia, majd az orosz forradalom

pattantgatta szét. A bibliai váradalmak és ígétetek helyén időről időre, és nem pusztán csak az ún. szektákban, hanem a történelmi nagy egyházakban, sőt még a reformátori egyházakban is fantasztikus rajongó váradalmak chiliasmusok hatalmasodtak el. Luther például elítélte az ún. „rajongókat”; maga ugyanakkor azt gondolta, hogy tudja a végidőket és tudja, hogy Góg és Magóg „a törökök és a veres zsidók, akiket a Sátán, miután ezer éven át fogságban voltak és ezer esztendő után kiszabadultak, elhoz, de majd vele együtt a tüzes gödörbe vettönek. De ezt a számítást nem lehet minden percre eltalálni: a törökök után rögvést következik a végítélet...” (Erl. Ausg. 63,166 „...sind die Türken, roten Juden, welche der Satan, so vor 1000 Jahren gefangen gewest und nach 1000 Jahren wieder los worden, bringt, aber sie sollen mit ihm auch bald in den feurigen Pfuhl. Doch muss die Rednung nicht so alle Minuten (!) treffen: auf die Türken folget flugs das jüngste Gericht...”). Hasonlóan ógyházi stílusban, de óvatosabban, mindazonáltal szintúgy elutasítóan gondolkodott Kálmán is (Institutio, III. 25:5). Az Ágostai Hitvallás (XXV. 5) és az én hitvallásom is, a II. Helvét Hitvallás (XI. 11) az Ószövetség ígéteteivel szemben — itt elhagyhatjuk az akkori társadalmi és teológiai gátlásoknak, okoknak a felsorolását — úgyszólván értelmetlenül állanak: „Damnamus Judaica somnia...”

* A fenti tanulmány megjelent a „Predigten für den Frieden” c. kötetben (Református Sajtóosztály, Budapest, 1978, 141—147.)

I.

Hallgassuk meg először az ézsaiási szöveg hagyományozást, úgy ahogy az a héber vesszorok szerint tagolódik (az idézett ősi ige idézőjelben):

„A végidőben történik majd:
szilárd lesz az ÚR templom-hegye,
legfőbb hegyként
emelkedik a halmok közül,
és áradnak hozzá mind a nemzetek.

Eljönnek nagy sereggel
és mondják: Induljatok! Menjünk föl
az ÚRnak hegyére,
Jákob Istenének templomához:
Hadd tanítson — utából,
hogy járassunk ösvényein!
Mert a Cijjonról jön majd tanítás,
az ÚR igéje Jeruzsálemből:
Kiegyenlít a nemzetek közt,
fegyelmezi az ÚR a seregeket.
Karjaikat kapákká kovácsolják,
dárdáikat vincellérékké.
Nem von kardot nép ellen nép,
nem tanulnak háborút sem többé.”

(Ézsaiás alkalmazó magyarázata: 2:5 köv.)

Jákobnak háza!
Jertek, járjunk
az ÚR világosságában!
Mert elhagytad szentnép-voltod,
Jákobnak háza!
Mert megteltetek Keletről,
mint filiszteusok, jelmagyarázókkal,
és idegenek kezét töltitek meg!
Megtelt az Ó országa
ezüsttel-arannyal,
vége nincsen kincstárainak.
Megtelt az Ó országa lovakkal
vége nincsen hadiszekereinek.
Megtelt az Ó országa kisistenekkel,
kezük csinálmánya előtt leborulnak,
azelőtt, amit maguk bütyköltek...

Azt az ősi írásmagyarázó kérdést, hogy ez az ézsaiási változat-e az eredeti, vagy a mikeási hagyomány, legjobban a „sem-sem”-mel felelhető meg, ami azt jelenti, hogy nyilvánvalóan mindkét próféta könyvben a szó szótári értelmében egy régebbi próféta mondaszolgált mintegy *textusul*, amelyhez mindkét próféta más-más értelmezést, gyakorlati alkalmazást fűzött; mindegyikük a maga történelmi és társadalmi helyzetében, de nem a próféta mondas eredeti értelmével szemben. A két próféta bizonyossága alapján feltételezett „ősi ige” egy névtelen még a klasszikus *jóm Jahwe* = „az Úrnak napja”—váradalommal függ össze, amelynek régiségében éppúgy nem kételkedhetünk, mint ahogy nyilvánvaló az ézsaiási és a mikeási magyarázat sajátossága és eredetisége. Röviden: sem az egyiket, sem a másikat nem helyezhetjük az exilium utáni időbe. A „textus” szövegében egyetlen magyarázati nehézség található, Ézsaiás 2:6-ban az *'ammeká* értelmezése. Számos fordításban úgy értelmezik, hogy Isten hagyta el népét: „Te (=Isten) elhagytad népedet.” Az *'uzzeká*-ban megjelenő targumi értelmezés jól illik a formálisan *bet ja'aqob*... *bet ja'aqob* által nagyon szépen összekapcsolt és Izraelhez intézett megszólításba és magyarázatát adhatja a masoreta-szöveg *'ammeká* szavának. Az *'uzzeká* jelentése Izrael létének morális értelmezése = a te erkölcsi erődöt, vagyis = a te szentnép-

voltodat. Természetesen itt Buber és Rosenzweig fülének az érzékenységére van szükségünk, hogy az *'am* = nép szóból kihalljuk az abból szüntelenül kiabáló ige-gyöki alapjelentést, az arab által ősi séminek bizonyított *'mm* = kötni igét. Izrael mint nép „Istenhez kötött”, nem szakadhat el tőle, vagy ha elszakad, „nem népem” (ő *'ammí*). Ebben különbözik a néptől (*gójim*) és azok mindenféle kötelékeitől (*'ammim*), amelyek nem Isten akarata, hanem mint a *gój* szó gyöke elárulja (*gw'* = a maga feje után járnai, gögösnek lenni), a maguk feje után járnak, gögösek, büszkéek, öncélúak.

Ez a megszólítás azért oly fontos, mert a megszólítás megjeleníti az ősi próféta mondas Ézsaiás idejében, *aktualizálja, alkalmazza*, és az ige eszkatológiai szempontja alatt az Isten népet az akkori jelenében számadásra szólítja hivatása, rendeltetése tárgyában. Előtünk van a mintapéldája annak, hogy nemcsak hamis próféták szokása volt korábbi igaz próféták mondásait fölhasználni — ha visszaéltek vele, azt Jeremiás 23:30 lopásnak nevezi —, hanem igaz próféták is hozzáfűzhettek egy korábbi próféta mondasához az időszerű tanítást, mint ahogyan mások fantasztikus vagy éppen hazug álmaikat. Itt szép példáját látjuk annak, hogy egy névtelen próféta mondasát miként lehet helyesen használni, és hogy a *prófeta mint prédikátor* — efféle prédikátorok lennénk mi is mindahányan, akiknek egy bibliai szöveg helyes értelmezését kellene egy adott helyzetben alkalmaznunk — hogyan néz szembe történelmi helyzetének a problémájával, és hogyan merít egy eszkatológiai próféta mondasból a jelene igehirdetése számára. Annak, ami bibliai utópiának tűnik, hogy a kívülvalók nyelvén szóljak, nagyon is megvan a jelenbe sugárzó fénye.

Hogy miként tette Ézsaiás és Mikeás, az látható a „textusra” következő két magyarázatból. Ézsaiás, a művelt pap, a királyi házzal érintkező, tanácsadó udvari ember, akinek messzelátó szeme át tudja tekinteni királya és népe világtörténelmi helyzetét, magas órtonybol szól, és világméretű összefüggésekre irányítja a figyelmet. Mikeás, a móreseti szegény paraszt a jövőnek azt a szelvényét látja a végből, amelyben minden hozzá hasonló kisparaszt békén ülhet a maga fügefájának árnyékában. De mindkét próféta meg tudta fogalmazni a végváradalmából a szabadítás idejéből, az üdvös jövődöböl a jelennel szemben támasztható követelményeket. Éppen az ősi textus alapján következett Ézsaiás így: *Ha Jákob háza Istennek a kiválasztott népe, és az Úrnak az a terve az emberiséggel a végidőkben, hogy összegyűjtse őket mind magához, hogy minden nép egyszer majd a világosságban járjon, amely Isten szent hegyéről ragyog, hogy hadi szerszámaikból a békés termelőmunka eszközeit formálják, akkor ebből csak egy következhetik Isten népére nézve, mégpedig az, hogy Jákobnak háza már ma ebben a világosságban járjon. De csak akkor jár az Úrnak világosságában, ha rendeltetéséből és kiválasztottságából kifolyólag már ma leszámol egész ókori keleti életmódjával, kényével, pompájával, az elnyomatással, a bálványimádással, az osztálytársadalommal, mielőtt az ítélet eljön. „Cijjont jogosság váltja meg és megtértjeit igazságossággal” (1,27). Ennek a nehézveretű, egyszerű fordításban szekularizált fül számára szinte érthetetlen tételnek az a jelentése, hogy Isten népe magán belül valósítson meg egy a szövetség rendjének megfelelő jogrendet, ha szabadulni kíván, mert a megtértjeit az egymással szemben kölcsönösen megmutatott méltányos igazságossággal, a szövetség megkövetelte szolidaritás emeli föl; szolidaritás mind az egymás közti, mind a társadalmi viszonylatban. És Mikeás is éppen ezeket a követelményeket támasztja. Nem áldozati szertartásokkal, vérpatakokkal és olajjal kedveskedhetnek Isten-*

nek; megmondotta az Úr világosan, hogy mi a jó és mit kíván népétől: *csak azt* — ez az igen erős hangsúlyozás érthetetlenül kimaradt az új fordításból — érthető így is: „*egyedül*”, *hogy megtegye az ember, amit a jogrend kíván, szeretetből engedelmeskedjék a szövetségi hűség követelményeinek és gondosan, szerényen kövesse Istenét, aki előtte jár.* Mikeás csodálatosan summázza az Ószövetség hitének a lényegét, és egészen egybehangzik azzal, amit Ámosz (5,24), Ézsaiás (29:19). Jeremiás (7. rész), Hóseás (11:1—8) erről mondott.

Mind Ézsaiás, mind Mikeás ítéletes igéi telítettek attól a mély formálórőtől, attól a magával ragadó lendülettel, amely az eszkatológiai kép *igéretéből* támadt számukra. Nem engedni meg nekik azt, hogy mindent „*hittel*” *ráhagyjanak az Úrra*, hanem arra kényszeríti őket, hogy a rájuk jövő jövendőtől *mevlássák feladataikat az Isten népének jelenvaló közösségében* és vegyék át azokat alázatosan, szerényen, mint tanítványok az Úr követésében, magától Istentől.

Ami egy kívülálló számára *utópiának* tűnik, az a hívőnek *Istennek ígérete*, ige, amely megigéz és a hívőt mozgósítja, hogy *elébe menjen* annak, aki eljövendő, vagyis hitének, Istenbe vetett bizodalmanak gyümölcseként *már most* megtermi az igazságosságot és a szolidaritás tetteit.

Ez magába foglalta először is „a leltározást” és ennek alapján Isten előtt bűnbánó számadást a megtérést, a megújulást: *az ellentmondásos állapotok megváltoztatását.* Sem Ézsaiás, sem Mikeás nem általánosságban beszél „bűnről” és „megtérésről”. Az ő tekintetük túlfutott minden egyénin és átfogta az egész közösséget és befogta a közösség igazságtalan struktúráinak a megváltoztatására adott parancsot. Lapozgassunk csak Ézsaiás és Mikeás könyvében, találunk benne sok kézzelfogható példát arra, hogy a bűn és bűntehere nem pusztán az individuális egzisztenciák kérdése, hanem egyben „*közös ügy*”! Továbbá: e két próféta könyvben is bőségesen találhatunk példákat miként értették és magyarázták aprólékosan azt a „csak azt”-ot, hogy mi a jó és mit kíván Isten (Mik 6,8).

II.

Ez a két „textusbeszéd” az Ószövetségből alapvetően tanítást ad arról, hogy miként viszonyuljunk a békére vonatkozó ígéretekhez, egyáltalán az összes ószövetségi ígéretekhez. Az Újszövetséget ismerjük annyira, hogy tudhatjuk: az Ószövetség ígéretei „beteljesedése” *nem történt meg* a hellénizált egyház spiritualizáló értelmezése szerint, *nem minden ígélet* teljessé vált, vagy ruházódott át az egyházra, hanem vannak még be nem teljesedett jövendölések, amelyeknek igazságpeccsétjét, megerősítését Jézus Krisztus élete tanítása, halála és feltámadása adta meg igazán továbbra is ígélet-voltukra, mint „Igen” és „Amen” (2 Kor 1,20). Isten ígéretei nem emberi utópiák, amelyekre nem kell figyelniük, vagy amelyeket megengedne elszellemesíteniük, amelyeknek nem lenne semmi közük a történelemhez. Ugyanakkor nem is arra valók, hogy a történelem kalendáriumává változtassuk ígéreteit, hogy napra kiszámoljuk, mikor jön el „az ország”, vagyis Isten királyi uralmának teljességre jutása, amelyet mi semmiféle emberi erőfeszítéssel nem kényszeríthetünk ki, amelyek azonban ígélet-voltukkal arra szólítanak föl bennünket, hogy esetről esetre, helyzetből helyzetbe az isteni akaratsnak: az emberszeretnek, a szolidaritásnak éppen azokat a tetteit cselekedjük meg az embervilágban és a teremtésben, amelyek itt vagy ott Isten ígéjének a fényében tetteváltandóan elébünk toppannak. Ezek mindenestre már történeti, a történetben végrehajtott teltek, vagyis ebben a mi világunkban.

A régi istennép Ézsaiás könyvében „*a pogányok világossága*” vagy mai szóval „*a népek világossága*” nevet is kapta (Ézsaiás 45,6). Jézus követőit sónak és világosságnak nevezte. Világosság hordozójává válik egy közösség, ha Isten világosságát, „a világ világosságát”, Jézust a „fénytan” értelmében „visszaveri”, azaz hagyja *láthatóvá* válni. Hogy miképpen válhatik izetlenné a keresztyén írásmagyarázat a példázatos bibliai szó értelmében, azt egy múlt századi kommentárból vett idézettel izlettetem: „... ez a mi helyünk csak a *privata Christianorum discordia* ellen szól. A hadakozás azonban a *publicum magistratum officium* körébe tartozik, amíg a háború igazságos. Ide tartoznak azonban Szent Tamás szerint, part. 2th quest 40” ... és itt következnek a *bibliai* ígélet magyarázata helyett a *római* jognak skolasztikus vakolatként ható argumentációi, ahogyan azt az ember Cicerónál és másoknál meglaálhatja. Annak az ígéletnek, amely valami *földi* dologra vonatkozik a Bibliában, csak akkor van értelme, ha beteljesedését a földön várjuk, és nem csak úgy „szellemileg”. Miért imádkoznók különben naponként az Úr imádságát, amelynek első három kérése éppen ezt foglalja teológiaiilag össze? És ha kenyérért imádkozunk, azt jelenti ez, hogy az ujjunkat már nem kell érte megmozdítanunk? Nem vagyunk talán Isten munkatársai (1Kor 3,9, 1Thessz 3,2, Kol 4,11)? Aki az ígéletnek ebben a békességében hisz, annak tennie kell és tesz is érte valamit. Az Isten országa nem valami pusztá mennyei „territórium” vagy „regnum”, vagy „Bereich”, hanem mindenekelőtt Istennek *már most jelenlévő királyi uralmi igénye, amelynek hitből fakadó engedelmességünk felel meg.* Ennek az uralomnak a földre való eljöveteleiben hiszünk, és ehhez a hithez szükség van egy saltus in cogitando-ra, gondolkodásunk megváltozására, ha úgy tetszik „megtérésre”. Kísértésben vagyunk ugyanis, ha így gondolkodunk: háborúk mindig voltak, ma is vannak sokfelé, és míg a világ világ lesz mindig lesznek. Ez tipikus XIX. századi gondolkodásmód, a kolonializmusok és imperializmusok gondolkodásmódja, és — az ezoterikus pietizmusé. Az imént egy régi kommentárból idézett Zweireiche — Lehre (Két-birodalom tan) sajátos eredménye. A világhelyzet vaslogikával minden mozzanatával a háború ellen szól, szabad itt hívó embernek más logika szerint hinnie?

Ha végiggondoljuk mindazokat a *lehetőségeket*, amelyeket a harmadik tudományos és technikai forradalom az emberek kezébe adott, és abban összegezhetőek, hogy az embernek megvan a lehetősége önmagának és a földön szinte minden életnek az elpusztítására, akkor nem tagadhatjuk (pusztán racionálisan ugyan lehet tagadni), hogy Isten a hívőktől most valami egészen *radikálisan újat* kíván a földön. Mégpedig abban a tekintetben, hogy ezt a tudományos és technikai fejlődést az emberek *erkölcsi szinten* fogják be. Istennek van hatalma, hogy ezt a radikális újat a földön „*Jákóbnak háza*” nélkül is megcselekedje amely — és most itt gondoljunk egy kicsit ógyházi exegetikai csűrös-csavarással az egyházakra is — elhagyta szentnépvoltát. És ez az új a jelenlegitől annyira különbözhetik, mint a mi világunk a földtörténet feledésbe tűnt trilobitái és saurusai világától. Hinnünk kell abban, hogy túl a tirannusi, kizsákmányoló, elnyomó struktúrákon, túl minden nyugati és keleti bölcsességen és filiszteusi varázstudományon (Ézsaiás 2,6—7), meg a *tisztán* technikai gondolkodáson, amely csak a felszínt nézi és a világot csak pillanatig tartó manőverekkel akarja birtokában tartani, Isten felénk közelítő békebirodalmát mindenek ellenére készígteti és terelgteti. Nem kaptuk a kezünkbe ennek a forgatókönyvét, nem vagyunk az irányítói, vezetői sem ennek a történelmi

processzusnak (a hívők számára egy processzióról van szó.) Ránk csak az bízott, hogy mi bármit cselekszünk is, *Isten világosságában járjunk*, a magunk lényét meg ne tagadjuk, hozzuk isteni küldetésünket napvilágra és tegyünk jót, ahol csak tudunk. Hogy mi van rejtve számunkra a sötét árnyékok és a jelenkor nagy feszültségei mögött, azt nem tudjuk érzékeinkkel előre elképzelni vagy leírni (Ézsaiás 64 4; 1Kor 2, 9). A történelem ura hol egy fáraót, hol egy Nabukodonozort, hol egy Kyroszt, vagy egy Titust, római császárokat, török szultánokat, vezéreket, futókat, parasztokat, lovakat, királyokat rak a történelem sakktablájára; használja őket vagy leveszi őket a tábláról, ahogy céljai kívánják. Nekünk csak a lelkiismeret világossá-

gát adta amely Isten ígében igazodik el a Lélek vezetésével, és a szabadságot arra, hogy esetről-esetre azokkal legyen ügyünk közös, akik az emberiség jobb jövődjéért munkálkodnak. Nekünk szükségünk van rájuk, nekik szükségük van a mi hitünk tanúbizonyságára, ahogyan az tettekben megnyilvánul. A „hogyan”-t még nem tudjuk előre. A Toposzt, a helyet, a célt megmutatta nekünk ígében: *új ég és új föld* (Ézsaiás 65,17; 60,1 köv.). Az üzenet nem „U-topia” vagyis valami, aminek nincs helye, hanem *Isten ígérete* és a *küldetés* üzenete meghirdetésére; Istennek hívása az emberekhez, hogy együtt munkálkodjanak a békességért ezen a földön.

Pákozdy László Márton

Az Ágostai Hitvallás a kelet-európai protestantizmus számára *

Délkelet-Európa

Témátat körülhatárolva és pontosítva, olyan területet veszünk most vizsgálódás alá, amely Európának Ázsiához közeli határterületén, a Balkán-félszigettől északra és a Balti-tengertől délre terül el, magában foglalja tehát a Szovjetunió balti evangélikusságától kezdve Lengyelország, hazánk, Csehszlovákia, Románia és Jugoszlávia egyházait. Hat ország 12 evangélikus egyházáról van szó, csaknem két millió lutheránusról, a Lutheránus Világszövetség tagegyházainak 4,5%-áról.¹

Mind történeti, mind teológiai és politikai szempontból jelentős ez a terület. A középkori római katolicizmus és a bizánci kereszténység határterületéről van szó — egy olyan részéről Földünknek, amelyen különös jelentősége van az Augustánának, s amelyen oly jelentős szerepet játszottak az eretnekségek és az anti-feudális mozgalmak is.

Az Ágostai Hitvallásnak ezekben az egyházakban betöltött és betöltendő szerepét vizsgálva, a hitvallás elfogadásának és elterjedésének a körülményeire kell felfigyelnünk. Csak így érthetjük meg a hitvallásnak a teológia- és kultúrtörténetre gyakorolt hatását és mai szerepét. Ezért témánk két részre oszlik: egy történeti és egy fenomenológiai fejezetre.

Az Ágostai Hitvallás szerepe a XVI. századi Kelet-Európában

A német fejedelmek és városok által 450 évvel ezelőtt, 1530. június 25-én Augsburgban aláírt Hitvallásnak kezdettől fogva kettős tendenciája volt: egy teológiai és egy politikai. Egyfelől ugyanis törvényesíteni akarta az addig keresztülvitt teológiai és egyházi reformokat, hogy ezáltal biztosítsa az egyház egységét. Másfelől, hozzá akart járulni ahhoz, hogy a törökök által veszélyeztetett Német—Római Birodalom darabokra ne hulljon. A fejedelmek szándékát tehát egyaránt meghatározták hitbeli és politikai megfontolások.²

Előadásom első részében a kelet- és délkelet-európai egyházak akkori teológiai és politikai helyzetét igyekszem elemezni, mint ami meghatározta az Ágostai Hitvallás elfogadását vagy elutasítását. Mivel az iszlám veszély a XVI. század első felében főként a Kárpát-medence alatti területeket veszélyeztette, ezért előbb a hajdani Magyar Királysághoz tartozó magyar, német, délszláv, vend és szlovák lakosság egykori viszonyait tárom fel.

1.1. A mohácsi vész után, amely áldozatul követelte a fiatal Jagelló-uralkodót, II. Lajos magyar királyt is, rendkívül nehéz időszak kezdődött. Az események különös egybeesése, hogy a *törökkel csaknem egyidőben* jelentkezik Magyarországon a *reformáció*. Korábban az egész ország a római katolikus kereszténységhez tartozott és szoros kulturális kapcsolatban állt nyugati és északi szomszédaival. Mivel Luther iratait különösen a német nyelvű városi polgárság olvasta és tette magáévá előszeretettel, a római egyház szigorú rendszabályokat hozott a reformáció hívei ellen. A wittenbergi tételek ugyanakkor nemcsak a búcsúk vagy böjtök elvetését eredményezték ezekben a körökben, hanem antiklerikális és antifeudális megmozdulásokhoz is vezettek, mint pl. a besztercebányai bányászfelkelés mutatja (1525/26). E felsőmagyarországi részekben nem lehet kizárni a cseh testvérek huszita hatását sem.³

Mohács után 1529 őszén átmenetileg — 1541 után végleg, pontosabban másfél évszázadra — *Buda vára* is török kézre került. Mivel I. Szolimán hadai az augsburgi birodalmi gyűlés egybehívásakor már *Bécs falait* veszélyeztették, Európa politikai egységének biztosítása és védelme nyilvánvaló főszempontként jelentkezett. A Hitvallás megfogalmazásánál maga *Melanchthon* Fülöp is, akit erős szálak fűztek a magyarsághoz, figyelembe vette ezt a szorongatott helyzetet.

Milyen visszhangot keltett és milyen következményekkel járt a *Kárpátok és az Adria közötti területen* az Augustana birodalmi gyűlés elé terjesztése? Azonnali hatásról sehol nincs tudomásunk. Viszont *helyi zsinatok, helyi hitvallások, fordítások, új istentiszteleti és úrvacsorai rend bevezetése jelzik terjedésének útját* a XVI. század közepén, és pedig többnyire a Habsburg és az oszmán birodalom kettős szorításában.

A rákosi országgyűlés 1525-ös szigorú rendszabályai („Lutherina omnes... comburantur”) ellenére rendszeres szankciók alkalmazására nem nyílt lehetőség, oly nagy számúvá vált a reformáció tábora. Különösen is gyorsan terjedtek a reformáció eszméi *Erdély szászok lakta városaiban*. *Honterus* János 1543-as rendtartásai és 1547-es Ágendája hozzájárultak ahhoz, hogy a Német—Római Birodalmon kívül Erdélyben alakult ki

¹ Az Ágostai Hitvallás 450. évfordulóján rendezett ökumenikus kongresszuson elhangzott előadás. Herrnhut (NDK), 1980. május.

az első hivatalos evangélikus egyházi szervezet. Bár az 1545 tavaszán tartott *medgyesi zsinat* nem tartalmazott írásos állásfoglalást az Ágostai Hitvallás mellett, mégis természetesen tartotta a wittenbergi rend átvételét. A Kárpát-medencének ez az első evangélikus egyháza választott először lutheránus püspököt is Lai-bacsból elűzött *Weiner Pál* személyében.⁴

Csaknem a medgyesi zsinattal egy időben, 1545 őszén ült össze Erdély északi határán a wittenbergi reformációt elfogadó *magyar lelkészek zsinata is, Erdődön*. Itt 29 magyar — mind magyar nevű! — prédikátor írta alá azt a 12 cikkelyt, amely az Ágostai Hitvallás első magyar variánsának tekinthető.⁵

Még élesebben tükröződik az Augustana hatása a *helyi zsinatok* fényében.⁶ *Stöckel* Lénárd bártfai iskolaigazgató, a híres Melanchthon-tanítvány (a mai Kelet-szlovákiai) Öt Város Szövetsége megszervezése után, 1549-ben fogalmazta meg a *Confessio Pentapolitana* hitvallását. Ez törvényesítette az öt szabad királyi városnak — Eperjes, Kassa, Bárta, Kisszeben és Lőcse — még Luther életében kialakult egyházi és úrvacsorai gyakorlatát a wittenbergi rendtartás szerint. A hitvallás megfogalmazás főleg a sokfelé jelentkező anabaptista, antitrinitárius és sakramentárius tanok terjedése miatt vált szükségessé, s nemcsak teológiai tartást, hanem politikai védelmet is adott aláíróinak.

Tíz évvel később ez a fenti okmány szolgált alapul a középszlovákiai hét bányaváros hitvallásának. E *Confessio Heptapolitana* vagy *Montana* megfogalmazása ugyancsak azért vált sürögőssé, mert az *Oláh* Miklós érsek által eretneknek minősített lutheránus prédikátorok hiába hivatkoztak előbb arra, hogy „nos Augustanae Confessionis sumus socii” — Ferdinánd császár nem tágitott attól az elvétől, hogy „die Augsburgische Confession, die gehört in das Reich, nicht in Hungern”.⁷ A Heptapolitana 20 cikkelye ezért körvonalazta különálló magyarországi hitvallás formájában tételeit, éspedig az *Augustana Invariata* szellemében. Ezt az úrvacsoráról szóló tétel megfogalmazása is bizonyítja: „In coena Domini docemus et credimus verum et substantiale corpus et sanguinem Domini...”⁸

Hasonló körülmények között került sor 1569-ben a Tatra alatti Szepesség evangélikusságának *Confessio Scepusiana* nevű hitvallásának megfogalmazására két Melanchthon-tanítvány tollából, 24 város aláírásával.

Amint az eddigiekből láthattuk, mind a helyi zsinatok, mind a helyi hitvallások létrejöttét erősen befolyásolta a Kárpát-medence vallási és politikai helyzete. A török hódoltság ék módjára hatolt be a magyar birodalom testébe a XVI. század közepén, ezért nem véletlen, hogy a reformáció első évtizedeiben csak az ettől megkímélt erdélyi és felső-magyarországi területek mutathatták fel a fenti vallástételeket. Ugyancsak ennek a ténynek tulajdonítható, hogy — mivel éppen a többségében magyarlakta középső országrész került török kézre — magyar nyelven sem helyi evangélikus hitvallás nem született, sem pedig *nem került sor az egész XVI. század folyamán az Ágostai Hitvallás magyar fordításának kiadására*. Egyedül az osztrák határhoz közeli nyugat-magyarországi területről van olyan adatunk, hogy a buzgó evangélikus patrónus, *Nádasdy* Ferenc elrendelte a magyar nyelvű Augustana kiadását. Ennek azonban egyetlen példánya sem maradt fenn, s még szerzőjének a nevét sem ismerjük.⁹

Ugyanakkor a töröktől megkímélt és a XVI. század közepén Ausztriához került egykori magyar területen 1563-ban *horvát nyelvű Augustana-fordítás* született az isztriai származású *Consul* István munkája révén,

Ungnad János patrónus költségén.¹⁰ Ezzel csaknem egy időben alkotta meg a *szlovén* irodalmi nyelvet a dél-krajnai „szlovén Luther”, *Primus Trubar*, akinek cirill betűkkel írott munkája 1562-ben jelent meg Tübingenben *Die fürnämpten Hauptartikel Christlicher Lehre* címen horvátul. Ez a munka, amely korábban már vend nyelven is ismert volt, nagyban hozzájárult a rövid életű, utóbb a Habsburgok által egészen a Türelmi Rendeletig (1781) elnyomott horvát-szlovén reformáció meggyökeresedéséhez és terjedéséhez.¹¹

Kelet-Európa

A következő kelet-európai terület, amelyen az Ágostai Hitvallás elterjedését és hatását szemügyre vesszük, a XVI. századi cseh-morva, illetve lengyel királyság.

1.2. Tudjuk, hogy a huszitizmusnak történelmi szerep volt a lutheri reformáció előkészítésében. Ez a hatás cseh földön különösen is erősen érvényesült. A huszita irányzatok belső fejlődéstörténetét most mellőzve, elsősorban a *Cseh-Morva Testvérek* wittenbergi kapcsolataira kell felfigyelnünk.

A németek és a cseh husziták közötti mély gyökerű ellentétek ellenére a wittenbergi irányzat hamar megtalálta útját a csehekhez és a morvákhöz, hiszen Luther iratait korán lefordították cseh nyelvre is. *Luther és Prágai Lukács* véleménykülönbségei ellenére ez utóbbi halála (1528) után a Cseh Testvérek képviselői közül többen rendszeresen megfordultak Wittenbergben. Különösen *Johann Horn* és *Johann Augusta* nevét kell említenünk.¹²

A Cseh Testvérek 1532-ben *A hit számadása* című iratukat felterjesztették *Brandenburgi György* örgrófhoz, akit még magyarországi tartózkodása idején közelebbről ismertek. Ennek az iratnak a német fordítása elé kérésükre maga Luther írt előszót, s ezt 1533-ban Wittenbergben ki is nyomtatták. Néhány évvel később, 1535-ben *Ferdinánd* királyhoz is felterjesztették *Hitvallásukat*. Mivel a körükben korábban szokásos felnőtt keresztység helyett közösségük most már az ünnepélyes kézrátétel (konfirmáció) gyakorlatát vezette be, amit Luther is örömmel üdvözölt, a reformátor ez elé a cseh hitvallási irat elé is hajlandó volt előszót írni.¹³

A cseh és a morva reformáció sokszínű, különböző árnyalatai e hitvallások ellenére igen lassan közeledtek egymáshoz. Csak amikor az ellenreformáció veszélyes méreteket öltött, kezdtek egyezkedő tárgyalásokba a testvérközösség, a neoutraquisták, a lutheránusok, a filippisták, kálvinisták és az újrakeresztelő csoportok vezetői. Így került sor arra, hogy 1575-ben *II. Miksa* császár elé terjesszék az egymás kölcsönös elismerését, de egyben különállását jóváhagyó *Confessio Bohemica*-t (České Konfesse). Megfogalmazói részben prágai professzorok, mint *Přáza-Pressius* és *Dvorsky-Curius*, részben a fehéregyházi *Jiri Strejc* lelkész voltak.¹⁴ A latinul megszerkesztett hitvallás 60%-ban az Augustanát, 30%-ban pedig a Cseh Testvérek 1535-ös konfesszióját követte. A gazdag huszita hagyományokból megtartotta a Prágai Cikkeket, Husz iratait és a neoutraquisták 1562-ben megfogalmazott hittételeit. Ez a cseh konfesszió — mint a *világ protestantizmusának első ökumenikus hitvallása* — sokak szemében ma is az első jelentős lépésnek számít egy európai egységes evangélikus keresztényiség kialakulásának útján.¹⁵

1.3. A protestantizmus hasonló integrációjának lehetünk szemtanúi *Lengyelország, Litvánia* és *Lettország* területén, — ez utóbbi részek 1562—1621 között a lengyel királysághoz tartoztak.

A lengyel reformáció előkészítésében jelentős szerepük volt egyes krakkói és poznańi humanista köröknek. A kereskedők és kézművesek útján pedig gyorsan terjedtek a lutheri tanok porosz, német vagy sziléziai területek felől. A német lovagrend egykori birtokát képező északi vidéken, ahol *Hohenzollern* Albert nagymester már korán vallásszabadságot biztosított, 1544 óta *Königsberg* (Kaliningrad) egyeteme vált a lengyel és litván prédikátorok kiképzésének központjává.

Mind a lengyel és porosz nemesség, mind a városi polgárság hozzáállása elősegítette, hogy II. Zsigmond lengyel király (1548–1572) az Ágostai Hitvallás híveinek *Danzig* (Dansk) és *Thorn* (Thorun) városának ugyancsak szabad vallásgyakorlatot biztosított. 1555-ben, még Melanchthon életében több mint 30 lengyel evangélikus gyülekezet zsinati szövetségre lépett egymással. 1565 után nagy befolyást gyakorolt a lengyel egyházi életre *Erasmus* Gliczner szuperintendens, aki lefordította és kiadta az Ágostai Hitvallást. A litván területek *Radziwill* herceg védelmét élvezték, ő pedig szívesen támogatta a königsbergi teológusok legjobbjait, így *Abraham Kulva* és *Stanislaus Rapagelan* professzorokat.

Lengyelország a XVI. század második felében az új hazát kereső vallásos csoportok és szekták kedvelt otthonává lett. Lissza (Lesznó) lett a *Lengyel Testvérközösség* központja. A Visztula porosz területein a holland és fríz területekről elűzött mennoniták, a „kislengyel” vidéken (Krakkó, Sandomir és Lublin környékén) *kálvínisták* telepedtek le; az *antitrinitáriusok* olasz emigráns vezére, *Soccini* Faustus pedig befolyásos csoportjával a Krakkótól északkeletre eső Rakow területén talált hazára.

E csoportok szakadással fenyegették a lengyel protestantizmust. A reformátusok és a Testvérek kezdeti egységpróbálkozásai után a neves lengyel exuláns Erasmus-tanítványok *Johannes Laski*-nak sikerült — életének ismét hazájában töltött utolsó négy évében — egyetértésre vezetnie a kálvínisták, lutheránusok és a testvérközösség vezetőit. A tíz évvel *Laski* halála után aláírásra került híres *Consensus Sandomiriensis* 1570-ben nagy feltűnést keltett egész Európában. Aláírói elismerték egymás igazhitűségét, de ugyanakkor fenntartották szervezeteik különállását és istentiszteleti szokásaik különbségeit. A sok számú, sok színű és már-már áttekinthetetlenül vált korabeli hitvallások szövevényében e *Consensus* létrejötte történelmi jelentőségű kísérlet volt egy olyan korban, amelyben a különböző protestáns irányzatok mindenfelé éles harcot folytattak egymás ellen.¹⁶

Északkelet-Európa

1.4. Történeti vizsgálódásunkat az orosz ortodox egyháznak az Augustana első megjelenési formájában jelentkező lutheranizmussal és egyes balti evangélikus gyülekezetekkel való találkozásával zárjuk le.

A XVI. század közepén számos német kereskedő, kézműves, orvos, katona és művész élt Moszkvában. A Lettország legyőzése utáni időben sok hadifogoly került orosz területre, köztük evangélikus lelkipásztorok is. Ezek 1566-ban lutheránus gyülekezetet alapítottak Moszkva külvárosában, középpontjában egy szerény fatemplommal. Fél évszázad múlva építették fel azután a híressé vált Péter-Pál templomukat. — Még korábban jelentkezett a reformáció Litvániában, ahol *Kaunas* városa már 1550-ben csatlakozott az Ágostai Hitvalláshoz, sőt az észti *Reval* (*Tallin*) és *Dorpat* (*Tartu*) városi tanácsai már 1524-ben vallási szövetséget kötöttek — svéd uralom alatt — a lett főváros, *Riga*

tanácsával, amelynek *Jakab*-templomában már 1522-ben wittenbergi volt az istentiszteleti rendtartás.¹⁷

Mint ismeretes, ezekről a területekről mégsem tudott továbbterjedni a reformáció pravoszláv környezetben. Ennek nemcsak teológiai, hanem társadalmi, sőt pszichológiai okai is voltak. Lett területen ugyanis a reformáció tanai az újrakeresztelő és rajongó mozgalommal párosulva jelentkeztek. *Melchior Hoffmann* dorpati képpromboló tevékenysége — amely az ortodox *Nikolaj*-templomot is súlyosan érintette — vagy akár a svéd szélsőséges evangélikusok novgorodi ikonrombolása után úgy tekintettek az oroszok a reformációra, mint a VIII. századi képpromboló eretnekség megújulására.¹⁸

Lettország különben már 1538 óta a Schmalkaldeni Szövetség tagja lett, s a XVI. század második felétől svéd uralom alá került. A svédek 1572-ben tartott uppsalai zsinata az Augustana kizárólagos érvénye mellett foglalt állást. Amikor a svéd—orosz háború során *IV. Iván cár* a hetvenes években csapataival lett területen tartózkodott, jellemző esemény történt. Elébe lépett a *kokenhuseni lutheránus prédikátor* és meg akarta világítani előtte a megigazulásról szóló tanítást. Mint az egykorú krónikás feljegyezte, a cár korbácsot húzott elő és rákiáltott a lelkészre: „Menj a pokolba a Luthereddal!”¹⁹

Ugyancsak *IV. Iván* cárral kapcsolatos a reformáció és az ortodoxia találkozásának másik epizódja. A Cseh Testvérek Lengyelországban működő prédikátora, *Johann Rokyta* követségi prédikátorként egy ízben Moszkvában járt. A cárral folytatott beszélgetésének fennmaradt az írásbeli emléke. A reformációnak utat egyengetni akaró Rokytanak a cár szemére vetette, hogy mivel nem tartanak böjtöt, tulajdonképpen úgy élnek, mint a disznók, akiket ugyancsak nem kötnek a böjt előírásai. Az orosz ortodoxia ebben az időben kezdte el polémiáját a reformációval. Az Augustana terjedésének a cári vélemény erősen gátat vetett. 1599-ben egy *defenzív jellegű szükségkonfederáció* jött létre *Wilna* városában *Radziwill* herceg és *Ostrog Konsztantin* között, hogy megakadályozzák a lengyel—litván rekatolizációs törekvéseket.²⁰

Az Augustana mai jelentősége Kelet-Európa egyházai számára

Az Ágostai Hitvallás követőinek az általunk vizsgált területen két közös vonása van: 1. diaszpórahelyzetben élnek római katolikus vagy pravoszláv egyházak közösségében, 2. egy marxista—leninista ideológiát képviselő szocialista társadalmi rendben élnek. Kelet és Nyugat találkozásának ezt a határterületét már a középkor óta sajátos társadalmi, politikai és gazdasági fejlődés jellemzi.

A nyugat-európai országokban a termelőerők vivatkoztak; az ortodoxiához hasonlóan ők is kritikusan és elutasítónak tekintettek a középkori római katolikus egyházi tan fejlődésére. Melanchthon az Augustana Apológiájában ugyancsak ortodox kapcsolópontra hiszonymagasan magas foka és a gyorsan gazdagodó városok a XVI. század óta szétfeszítették a feudális kereteket és növelték a polgárság gazdasági hatalmát. A tengerentúli területek gyarmatosítása létrehozta a tőkés termelésre való áttérés feltételeit. Így az ottani monarchiák előkészítőivé váltak a gazdasági, politikai és társadalmi rend polgári átalakulásának.

Kelet-Európában másként alakult a helyzet. Az itt megszilárdult feudalista társadalomban az ipar és a városok fejlődése nem érte el azt a fokot, amelyen sor kerülhetett volna a feudális viszonyok szétrepesz-

tésére. Az ipari fejlődés lassúsága miatt továbbra is túlnyomóan az agrár jelleg határozta meg e területek viszonyait, ez pedig a nagy- és középbirtokos nemeség, a földesurak irányítása alatt állott. A sokáig többségében német ajkú városi polgárság mellett ez a földesúri-patrónusi rendszer jellemezte — minden előnyével és hátrányával — a reformációnak, a hitvallások alakulásának, főként pedig a „cuius regio — eius religio” elvnek az érvényesülését. Ha ezeket a kelet-európai jellegzetességeket a legújabb kor változásai módosították is, azok fő irányvonalaikban, társadalmi és gazdasági háttérükben ezután is meghatározók maradtak, s e területeknek mind a prosperitását, mind a modernizálását hátrányosan befolyásolták.

Keressük meg ezen a háttéren az Augustana jelentőségét, hogy fejlődésének közös és eltérő körülményeit közelebbről is szemügyre vehessük.

2.1. Az Ágostai Hitvallás rendkívül fontos teológiai és jogi bázist biztosított és biztosít a reformáció és a konfessziót elfogadó gyülekezetek népe számára. Nélküle egy definiálhatatlan és hitvallástalan vallásosság elkerülhetetlenül szektásodáshoz vezetett volna ezeken a középkori eretnokségek által erősen befolyásolt területeken.

Kelet-Európa evangélikus egyházainak közösségében mind a teológiai fejlődést, mind az egyházi életet döntően meghatározta a hitvalláshoz való viszonyának a milyensége. Ugyanakkor konkrét egyházi közösségben, pl. a szlovákiai evangélikusság gyakorlatában mind az egyház identitását erősíti, mind pedig védelmet is biztosító jogi alapot ad neki a püspöki eskünek az a tétele, hogy „a Szentírással és a meg nem változtatott Ágostai Hitvallás tartalmával összhangban” végzik az egyházi vezetők a szolgálatukat.²¹

2.2. A reformáció egyházai általában nem alkottak hitvallási uniót, s mindegyik tagegyházra csak a saját hitvallása volt kötelező érvényű. Ennek történeti okai is vannak. Az európai evangélikusság általában soha nem egyedül az Augustánán orientálódott történelme folyamán, hanem szimbolikus könyvei mindegyikén. Szellemi őseink egy része — a filippisták — az Ágostai Hitvalláshoz még Melancthon egyes műveit is hozzászabták, mások viszont — a gnézie lutheránusok — Luther iratait. Véglegesen csak 400 éve, tehát mintegy fél évszázaddal Ausburg után állapították meg az evangélikus hitvallások listáját, s ez máig is érvényben van. Kelet-Európa protestáns egyházai általában nem alkottak hitvallási uniót, kivéve a reformáció hazájában, ahol Luther 95 tétele kiszövegezésének 300. évfordulója alkalmából uralkodói parancsra jött létre az „uniált egyház”.

Jelen századunk jövő felé mutató jelenségeként figyelhetünk fel azonban a Cseh Testvéregyház létrejöttére. Az Ágostai és Helvét Hitvallású evangélikusok ekkor ugyanis magukat a reformáció közös örököseinek nyilvánították és egyesülésüket határozták el. A husziták és a cseh testvérek korábban, II. József Türelmi Rendelete idején a két hitvallás egyikéhez voltak kötelesek csatlakozni. A csehszlovák állam megalakulásakor, 1918-ban utódaik mindkét hitvallás örökösei lévén, úgy határoztak, hogy új egyháztestté szerveződésükkel egyidőben mindkét hitvallást integrálják és tiszteletben tartják. Mivel a cseh reformációnak két hitvallása volt: a fentebb említett Confessio Bohemica és a Cseh Testvérek 1535-ös hittételei, az új egyházszervezetnek nem kevesebb, mint négy konfessziója lett. Ezt az 1947-es zsinatuk alkotmányilag is megerősítette. A gyakorlati egyházi élet rendje azonban egyetlen hitvalláshoz sem kötődik, mert igei hitvatkozással „nem akarnak uralkodni egymás hitén”

(2Kor 1,24) ismereteiknek töredékes volta (1Kor 13,9) miatt.²

Jó, ha Csehszlovákia igen aktívan működő Sziléziai Evangélikus Egyháza mellett erre a sajátos kelet-európai egyházunióra felfigyelünk, mint az Ágostai Hitvallás széles közösséget teremteni tudó voltának és nyitottságának gyakorlati bizonyására.

Egy másik példája e modell más irányú megvalósítási lehetőségének a hitvallási unió nélkül működő Varsói Keresztyén Teológiai Akadémia, amelyen napjainkban 11 felekezet 120 lelkészjelöltje tanul.

2.3. Sajátos jelenség, hogy az Augustana latin és német szövegét a kelet-európai egyházakban aránylag ritkán fordították le a korábbi századokban az egyes nemzeti nyelvekre. Ilymódon az Ágostai Hitvallás jobbra a teológusok és egy vékony értelmiségi réteg do-
kumentuma maradt.

Több magyar, szlovák vagy lengyel fordítás előszava is bizonyítja, hogy az egyháztagok legnagyobb része nem olvasta, de mégcsak nem is látta soha az Augustana szövegét. Századokon át inkább a „protestálás” volt az evangélikus tömegek hitvallása, mintsem a hittételek belső ismerete vagy tudatos vállalása. Közvetve ugyan ez is a Hitvallás intenciójának felelt meg, amint azt nemrég egy szellemes francia teológus megjegyezte: „nem szégyen a szó negatív értelmében sem »protestánsnak«, tehát valami ellen tiltakozónak lenni, mert sokszor éppen ez akadályozta meg a tanbeli tévedést vagy a bálványimádást”.¹³ Ennek ellenére azt kell megállapítanunk, hogy a magyar protestantizmust a múltban jobban jellemezte pl. a jezsuiták vagy a bécsi udvari körök tevékenysége elleni tiltakozás, mint az Ágostai, vagy akár a Helvét hitvallással való azonosulás, s a hit által való megigazulás meggyőző erejű megvallása.

Ezért meg kell e helyen állapítanunk, hogy az Ágostai Hitvallás jelentőségénél nagyobb szerepet játszott az evangélikus gyülekezetek és csafádok életében *Luther Kiskátéja*. Bár a legtöbb gyülekezeti tag tudatában a kettő szoros összetartozása nyilvánvaló, ismeretük és gyakorlati hasznuk tekintetében kétségtelenül a kátéé az elsőbbség. Az idei jubileumi évben több evangélikus egyház, köztük kelet-európaiak is tudatosan gyülekezeti szinten, népszerű formában igyekeznek közkinccsé és könnyebben érthetővé tenni az egykori evidenciákat. Ezen az úton, ezzel a módszerrel lehetne leginkább nyilvánvalóvá tenni, hogy az Augustana hittételei nemcsak a teológiai gondolkodásnak, hanem az élő, gyakorlati hitnek is a kifejezési formái.

2.4. A Hitvallás tartalma az evangélikus tanítás központja. Ezért különösen ott válik szükségessé átfogó ismerete, ahol az utánunk következő nemzedék valóságát kérdéssé válik. Nagyobb és több lehetőséggel rendelkező egyházakban a „felnőtt káté” (Erwachsener-Katechismus) szolgálja többek között ezt a célt is. Öröndetes, hogy sok szocialista ország szórványegyházában az Ágostai Hitvallás új fordításai és magyarázatai készülnek. A pozsonyi szlovák Teológiai Fakultáson és a budapesti Evangélikus Teológiai Akadémián szemináriumokban és pályázatok kiírásával foglalkoznak az Augustana történeti és mai jelentőségével. Több kelet-európai egyházi sajtó püspökök, egyháztörténészek és dogmatikusok tanulmányait teszi közzé folyóiratokban, vagy könyvek formájában. Az atyák tegnap megfogalmazott tételei így válnak mai, új felismerésekre sereknő tanítássá magunk és utódaik számára.

2.5. Egy hitvallásos-egyházias korszak elmúlásával egyidejűleg tanúi lehetünk a reformáció egyházi új tájékozódásának. A társadalmi felelősség fokozott kibontakozása mellett a hit és a megigazulás, a bűn

a kegyelem realitásai új szint és értelmet kapnak. Az új lelki „tetőantennák” révén sokan fogékonyakká válhatnak a régi hitigazságok befogadására, ezzel együtt az ősi hitvalláshoz való jüfajta kötöttség átélésére.

Ez az új tájékozódás a lutheránus tradíció új dimenzióit is feltárhatja. Megtaníthat arra, miként tudtak őseink az evangélium és az egyház veszélyeztetett helyzetében biztos igei és hitvallásos fundamentumot kiépíteni a tiszta tanítás talaján állva. Egyben pedig megtanítja kincsként kezelni a megigazulás központi igazságát, amely révén éppen az annak fundamentumaként feltároló váltság- és feltámadás hitbeli tényéből meríthetnek erőt a kései utódok arra az *egyetemes, egész világért való felelősség* vállalására, amely éppen a központi keresztyén hitnek az egyik legizesebb, legfrissebb gyümölcse.²⁴

2.6. Meg kell vizsgálnunk továbbá azt is, hogy *milyen ökumenikus szerepet vihet ma az Augustana Kelet-Európa országaiban*. Tudjuk, hogy Melanchthon nem akart külön egyház nevében szólni a Hitvallásban, hanem arról tudósított, ami a reformált gyülekezetek tanítása és gyakorlata volt. Mérsékelt, visszafogott hangú dokumentuma éppen a további tárgyalásokra való tekintettel több lényegtelen különbség említésétől tartózkodott. Ezért válik ma is lehetővé, hogy az Ágostai Hitvallás alapján *dialogus* induljon több felekezet között. A fent említett egyházak sajátos szerepe ebben éppen az, hogy többségük *ortodox környezetben* él.

Az újabb kutatások bebizonyították, hogy Melanchthon görög nyelvű Augustana-fordítását nem adták át a konstantinápolyi pátriarkának, mivel a küldött nem jutott el odáig. Ugyancsak sikertelen volt a tübingeni egyetem teológusainak az igyekezete, hogy kapcsolatot létesítsenek ortodox teológusokkal. A *napjainkban* megkezdődött hivatalos evangélikus-ortodox tárgyalások során igen fontos szerep várható a kelet-európai egyházak képviselőire. Nemcsak elméletileg és teológiai szinten, hanem helyszínen és gyülekezeti kérdésekkel konfrontálva kereshetik meg a szükséges kapcsolópontokat. Nem szabad elfelejtenünk, hogy reformátoraink a Szentírás mellett éppen az ortodox egyházak által is elismert első ökumenikus zsinatokra hivatkoznak: arra ugyanis, hogy az ortodoxok a wittenbergi gyakorlathoz hasonlóan kenyér és bor színe alatt nyújtják híveiknek Krisztus testét és vérért. Az új kérdéseket felvető dialogus során hasznos lehet a több, mint négyszáz éves teológiai érvek újonnan való megfogalmazása és továbbgondolása.

Több kelet-európai evangélikus egyház — így a magyar is — *római katolikus* többségű országban helyezkedik el. Az egykori „óhitűek” Augsburgban több előítélettel és más feltevésekkel foglaltak állást az akkor előterjesztett tételekkel szemben, mint mai utódaik. Ma már megfontolás tárgyává teszik, hogy lehetne-e a keresztyén hit legitím kifejezési formájának tekinteni az Ágostai Hitvallást. Az ökumenikus hitvallás lehetőségének irányába mutat az a felismerés, hogy tételei nem tartalmazznak olyasmít, ami eleve ellenkeznék a katolikus hit alaptételeivel. Legfőképpen pedig abban nyit ökumenikus távlatot az Augustana a többi felekezeteknek, hogy az *evangélium* feladhatatlan tartalmában jelöli meg az anyaszentegyház igazi, egyetlen kincsét.

Akár döntő többségében van a katolicizmus valamely kelet-európai országban — gondoljunk Lengyelországra és hazánkra — akár pedig egyenlő számarányban, vagy kisebbségben az „elszakadtnak” vélt, sőt korábban „eretneknek” minősített testvéregyházait és azok hitvallásait ezen az egyedüli zsinórmértéken:

az evangélium mércéjén ítélni tiszta vagy hamis tanítás képviselőinek.

2.7. Térjünk vissza a már érintett kérdéshez: *miként járulhat hozzá az Ágostai Hitvallás a kelet-európai szórványegyházak politikai felelősségének kiszélesítéséhez*.

A Szlovákiai Evangélikus Egyház vezető püspöke, dr. Ján Michalko nemrégiben elemezte, mit jelent az Ágostai Hitvallás világ iránti tanításának nyitottsága a szocialista társadalomban való életükre nézve. Ez a nyitottság — mondta — teszi alkalmassá az egyházat küldetésének helyes és méltányolt elvégzésére.

Szórvány helyzetben élő egyházak gyakori kísérlete az egyfajta gettóba való visszahúzóds és a politikai konformizmus.

Az Ágostai Hitvallás megvéd mindkét tévedéstől. „A világi dolgokról” szóló XVI. cikkely világosan mondja, hogy „az evangélium... az állam vagy a polgári élet rendjét nem forgatja fel, hanem a legnagyobb mértékben követeli, hogy azt mint Istennek rendelését fenntartsuk és annak dolgaiban szeretettel gyakoroljunk. A keresztyének tehát a hatóságoknak és törvényeknek szükségképpen engedelmeskedni tartoznak, kivéve, ha azok bűnös cselekedetet követelnek, mert ilyen esetben inkább kell Istennek engedelmeskedni, semmint embereknek”. Róma 13 és a Clausula Petri helyes alkalmazásának ez a tanítása a mindkét említett zsákutca fölötti kísértéstől t. i. az ítélező, oppozíciós magatartásától is megóvhatott a múltban és megóvhat a jelenben. Az Augustana ugyanis sem nem az egyház uralkodásáról, sem nem az államnak való alárendeltségről beszél, hanem az evangélium útjának a követéséről.²⁵

Az Ágostai Hitvallásnak napjainkban, közelebről a kelet-európai gazdag történeti hagyományokkal rendelkező egyházakban és államokban abban volna legnagyobb jelentősége ha követői úgy bizonyítanák meg keresztyén hitüket, hogy a megigazulásról szóló bizonyosságtétel meggyőző erejét nemcsak a más tanítást képviselő egyházak, hanem a más világnézetet valló társadalmak is megtapasztalják.

Dr. Fabiny Tibor

JEGYZETEK

1. Theodor Bachmann: Lutherische Kirchen in der Welt, 1977. In: Lutherische Rundschau, 27. Jhg. Kreuz Verlag, Stuttgart—Berlin, 1977/2—3. 361. — 2. Confessio Augustana 1530—1980. Strassbourg—Liebfrauenbergi ökumenikus konzultáció munkajelentése. Kézirat, 1979. október. — 3. Sóllyom Jenő: Két hitvallás — egy hit. In: Reformation in Europa, Berlin, 1967. 153. — 4. Friedrich Teutsch: Kirche und Schule der Siebenbürger Sachsen in Vergangenheit und Gegenwart. Hermannstadt, 1923. 35. — 5. Sóllyom Jenő: Luther és Magyarország. Budapest, 1933. — Bucsay Mihály: Geschichte des Protestantismus in Ungarn. Stuttgart, 1959. — 6. Bruckner Győző: Az Ágostai Hitvallás és magyarországi variánsai. In: Emlékkönyv az Ágostai Hitvallás 400. évfordulójára. Miskolc, 1930 — 7. Uo. 83. kk. — 8. Uo. 56. — 9. Szabó Lajos: Az Ágostai Hitvallás magyarul. In: Lelkipásztor 1978/10. — 10. Sóllyom Jenő: Az Ágostai Hitvallás magyar fordításai. Bp., 1930 — 11. Reformation in Europa. i. m. 159. — 12. Julius Köstlin: Martin Luther. Sein Leben und seine Schriften. Berlin, 1903. 2. k. 339. — 13. Uo. — 14. Bruno Geissler—Günther Stöckl: In oriente crux. Stuttgart, 1963. 229. k. — 15. Jiri Otter: Einheit durch Pluralität? Zum 400. Jubiläum der Confessio Bohemica. In: Die evangelische Diaspora. 1976. 114—120. — Amadeo Molnar: Böhmisches Reformation. In Tschechischer Okumenismus Praha, 1977. 81—144. — 16. Reformation in Europa i. m. 177. — 17. Bachmann i. m. 375. — Jahrbuch der Martin Luther Bundes, 1979. 101—115. — 18. Reformation in Europa i. m. 316. — 19. Uo. — 20. Uo. 317. — 21. Wilhelm Kahle: Die Begegnung des baltischen Protestantismus mit der Russischen Orthodoxen Kirche. Köln, 1959. 6. — 22. J. Hlavac: Die Confessio Augustana und die Böhmisches Brüderkirche in der CSSR Strassbourg—Liebfrauenbergi konzultáció munkajelentése, 1979. Kézirat. — 23. A. Gounelle: Pourquoi apres la Confession d'Augsbourg d'autres confessions de foi dans les Eglises de la Réforme? In: Colloque International Oecuménique sur la Confession d'Augsbourg. Paris, 1980. Kézirat. — 24. G. Kretschmar—Zeddies: Die Gültigkeit der CA in den lutherischen Kirchen Strassbourg—Liebfrauenberg. 1979. Kézirat. — 25. G. Krusche: Die soziopolitische Bedeutung der CA. Colloque... Paris, 1980. Kézirat.

Felelős keresztyén ifjúság

A Nemzetközi Keresztyén Ifjúsági Szervezetek szolgálata a békéért és a népek haladásáért*

Az ifjúsággal szemben gyakran elhangzik ez a szemrehányás: érdektelen, apolitikus, nem érdeklődik saját jövője iránt. Jól ismerjük ezeket a hangokat, de vajon mennyire hitelesek? Akik így beszélnek, mennyire ismerik a fiatalokat? Nemrég olvastam egy angol interjút hasonló kérdésekről. A választ egy fiatal lelkész így adta meg: „Úgy gondolom, hogy a fiatalok vágyakoznak az igazság és a szabadság után, amit számukra a felnőttek alig, vagy egyáltalán nem tudnak megadni. Ez a szülők nemzedékének egyik bűne. Valóban: elfelejtettük megmutatni az ifjúságnak: *hogyan lehet a magunk szabadságát mások szolgálatába állítani*. Amit az ifjúság vár: az cél, kihívás, útmutatás”. Valójában miről is van szó? Lényegileg két törekvésről: az ifjúság keresi önmagát és önmaga kifejezésének módját. Ezt ebben a két fogalomban jelöljük meg: *identitás-keresés és kommunikáció-igény*.

Az *identitás* (azonosság) fogalmába ilyen kérdések tartoznak: otthon érzem-e magamat — magamban; egyetértek-e annak a csoportnak vagy közösségnek az eszméivel amelyhez tartozom? Az *identitás* nemcsak egyéni, hanem társadalmi vonatkozású fogalom is: mennyire ismerem az emberiség történetét, s jelen helyzetét; a múltbeli és a jelenbeli eszmei, politikai áramlatok melyikével azonosítom magam?

A *kommunikáció igénye* az ember közösségi jellegéből adódik. Ahol van kommunió, ott van kommunikáció is. Az ifjúság mindkettőt keresi. E két törekvés kibontakozásának iránya pedig ezzel a kérdéssel függ össze: hova tartozik az ifjúság? Önmagához, a felnőttek világához, bizonyos intézményes rendhez? Mivel kifejezetten egyházi ifjúságról, keresztyénekről szólnunk, a hovatartozást három körben írjuk le. Ezek a körök a középpontból kiindulva egyre szélesebb ölelésűek. A *kérügmaticus kör lényege*: „Ti pedig a Krisztusé” (1Kor 3,23/a). Az *ekklézsiológiai kör lényege*: gyülekezeti közösség. Az *ökumenikus kör lényege*: az egész lakott Föld, annak gondjával, bajával reményességével, harcaival együtt. A mai egyházi ifjúság identitása, kommuniója és kommunikációja e három, egymásba is átható körben bontakozik ki. Ebben az összefüggésben a fiatalok számára az ilyen kérdésekre keresett és megtalált feleletek jelentik a nagykorúsodást: *mit kell hinnem*, hogy embertársamon segíthessek? *Mit kell tudnom*, mit kell *mondanom* és, mit kell *tennem* ahhoz, hogy valóban hasznos tagja legyek annak a kisebb és nagyobb közösségnek, amely szolgálatom és életem kereteként eleve adott?

Ifjúság és ökumené

Ökumenikus területre irányítva figyelmünket, fellelhetők itt is az útkeresés izgalmai és fáradozásai. Példaként két tanulmányt idézek.

I. Peter Moss, az EVT ifjúsági munkájának koordinátora, a Református Világszövetség havi lapjában: a *Reformierten Pressedienstben* (1979. március) gondolatébresztő cikket írt ezzel a címmel: *Ifjúság, egyházak, ökumenikus mozgalom*. Kérdése: „Hogyan lehet az ifjúságot az egyházban mozgásba hozni, elkötelezni?”. Rámutat arra, hogy az ifjúsági munkában mindig sok kérdés merül fel, ha a *jövőre* tekintünk. Sokan kérdezik: a mai ifjúság miért annyira más, pasz-

szív, önmagával foglalkozó, csak arra gondol, hogy személyes jövőjét jólétét elérje? Latin-amerikai egyházi véleményt idéz: „A fiatalok egész generációját veszítettük el”. Mi lehet ennek az oka? *A hatvanas évek* koncepciójában bizonyos agresszivitást tesz felelőssé: az ifjúságot *mindenáron integrálni* akarták az ökumenikus mozgalomba, s eközben figyelmen kívül hagytak egy fontos tényezőt; azt, hogy saját egyházaik nem foglalkoztak velük hűségesen és elmélyülten. *A hetvenes évek* elejére mutatkozni kezdtek a *bajok*: a fiatalok *elmagányosodtak*, *szélsőséges individualista tendenciák* sodrásába kerültek, új látások helyett a *bizonytalanság* vett erőt rajtuk. Ennek következtében sokan hátat fordítottak az egyháznak. Moss erre a következtetésre jut: *itt az ideje, hogy magát az ifjúságot is megkérdezzük és meghallgassuk!* Lehetőséget kell kapniuk, hogy maguk mutassák be magukat, minden ellentmondással, tisztázatlan gondolataikkal, talán megdöbbentő zűrzavarosságukkal együtt. *Az egyház első nagy szolgálata irántuk*: az odafigyelés, megértés, s nem a belemagyarázás, vagy „rávetítés” lelkülete, a szabad véleménynyilvánításra ösztönzés, hogy *aztán együtt lehessen a diagnózist, s a lehetséges gyógymódot is megkeresni*. Moss idézi az *EVT Hit- és Egyházszervezeti Konferenciájának megállapítását az ifjúságról* (1978):

„Az ifjúságot nem lehet külön kategóriának tekinteni. Isten népének ők is teljes értékű tagjai. *Az ifjúság nem kizárólag a „holnap egyháza”, hanem a ma egyházának része*. Számukra nemcsak az ún. ifjúsági kérdések léteznek, hanem mint *az univerzális hitbeli közösség tagjainak*, szembe kell nézniük mindazokkal a problémákkal, amelyekkel a mai emberiség küzd.”

A fiatalok, mint Isten népének teljes értékű tagjai, hozzájárulhatnak az egyház megújulásához, miközben beleütköznek a szekularizmus, a materializmus és az igazságtalan társadalmi struktúrák nemritkán erős kihívásába, azon is fáradozniuk kell, hogy feltételeiket úgy adják meg, mint akik nem gyengülnek meg identitásukban, Krisztushoz kötődésükben, s az embertárs melletti elkötelezettségükben. Két vonatkozásban kell tehát erősíteni őket: a keresztyén hit hirdetésében (bizonyosságtétel) és az igazi közösség keresésében és megtalálásában. Ezeket szolgálják az alábbi *projektmok*:

1. *Lokális, nemzeti és regionális ifjúsági találkozók*. Ezek célja az ökumenikus tapasztalatcsere. Olyan kérdések megismerése, amelyek ténylegesen foglalkoztatják az ifjúságot.

2. *Szakkonferenciák*.

a) Az istentiszteletről, új liturgiai formákról, amelyben az ifjúság kifejezésre juttathatja saját hitét.

b) Az ifjúsági munkanélküliség okozta gondok felmérése.

c) Találkozók szocialista országokban élő keresztyén fiatalokkal, hogy nyílt gondolat- és tapasztalatcsere jö-hessen létre.

3. *Részvétel világméretű tanulmányi programban*.

Az egyes régiók sajátos problémáinak megvitatása egy-egy EVT világtémához kapcsolódik. Pl. 1978-ban a bangalorei ülés főtémája: „Számadás a bennünk levő reménységről” lett az Európai Ökumenikus Ifjúsági Tanács témája is, vagy 1979-ben: *Jöjjön el a Te*

* A dunamelléki református egyházkerület lelkészeinek katechetikai konzultációján elhangzott előadás, 1980 február.

országod!” — az idei missziói világgyűlés témája szerepelt az EÖIM svédországi ülésén.

Világossá vált, hogy a fiatal keresztyének hitüket különbözőképpen értelmezik. Vannak, akik Krisztus nevében a társadalmat akarják megváltoztatni (pl. Latin-Amerika), vannak mások, akiknek a keresésük zárólag spirituális jellegű. *A sokféleségből azonban nem válhat feszültség! Ahol a szolgáló Úr a középpont, ott megszületik az egészséges szintézis.* Az EVT ifjúsági bizottság ezt így fogalmazta meg:

„Mint fiatal keresztyéneket, egy hit lelkesít bennünket, ami egyidejűleg *kihívás és támasz* a számunkra. Arra hívtunk, hogy ezt a hitet szóban és tettben, istentiszteletben és közös cselekvésben hirdessük. Hitünk eredete és célja: az Isten, a felebarát és önmagunk élete iránti önzetlen szeretet parancsa.”

II. Tilmann Schmießer, az Európai Ökumenikus Ifjúsági Tanács vezetőségi tagja, az *Ökumenische Rundschau*-ban (1979. július) tanulmányt közölt ezzel a címmel: *Ifjúság és ökumené.* Arra teszi a hangsúlyt, hogy az ifjúság *teljes értékűen* képviseli az ökumenében a tagégyházakat. Ezáltal a fiatalok gyakorolják magukat a felelősségben. Lényegesnek tartja, hogy a nemzetközi összejevetek soha nem öncélúak, hanem az ökumenikus gondolkodás, az elkötelezés elmélyítésének „sűrített alkalmai”. Sajátos vonás: az ökumenikus ifjúsági munka bizonyos, az egész emberiséget érintő ügyekben (béke, rasszizmus, militarizmus, leszerelés, enyhülés) igényel egységes közös állásfoglalást. Nem a felekezeti egységének előmozdítása a cél, hanem a *közös bizonyoságtétel.* A hangsúly egyenlő nyomaték-al esik a „közös” szóra és a „bizonyoságtételre”.

Az ökumenikus ifjúsági munkának mentesnek kell maradnia — éppen eredményessége érdekében — a hagyományos teológiai vitáktól és a modern teológiai közömböségtől. Az egy Úrhoz, a világ Megváltójához tartozás tényének kell kifejeződnie minden állásfoglalásban. Ezért az *ökumenikus úrvacsorai közösség* reprezentálja legnyilvánvalóbban hova —, méginkább *kihöz-tartozásunkat.* Az ifjúság természetes igénye és elvárása, hogy *partnernek tekintsék az ember és a világ szolgálatában.* Az ifjúság tehát: *ökumenikus partner.*

A nemzetközi keresztyén ifjúsági szervezetek közös bizonyoságtétele

Négy nemzetközi ifjúsági szervezet munkáját veszük most szemügyre, hogy választ kapjunk erre a kérdésre: hogyan felel meg korunk nagy kérdéseire, a béke ügye és a népek haladása témakörében. E négy szervezet: 1. az Egyházak Világtanácsa; 2. a Keresztyén Békekonferencia; 3. az Európai Ökumenikus Ifjúsági Tanács; 4. az Ökumenikus Ifjúsági Szervezetek Latin-Amerikai Uniója.

1. Az Egyházak Világtanácsa

Az EVT Ifjúsági Hivatalának (amely a Nevelés és Megújulás alegységhez tartozik) munkájába a *Youth* című, negyedévenként megjelenő kiadvány segítségével tekintünk be. Miben lehet segítség az ifjúság? Hol várja az EVT részvételüket? Az egész világot *nyolc régióra* osztották be, ezek: Afrika, Ázsia Karib-térség, Európa, Latin-Amerika, Közel-Kelet, Észak-Amerika és a Csendes-óceán térsége.

Afrikában az EVT programjait az Egyházak Összafrikai Konferenciájának Fejlesztési Osztálya bontja le, 17 országra. Fő tevékenysége az írástudatlanság felszámolására irányul, amellel fontos az apartheid elleni küzdelem, s Afrika saját kultúrájának őrzése. Togo-ban, 1979. szeptember 26.—október 2. között tartot-

tak ülést az egyházak fiatal képviselői, ahol a 80-as évekre előre tekintve vitatták meg a teendőket. Fontos továbbra is a *nevelés, a bizonyoságtétel és a lelki növekedés* kérdése. Megbízható, gyorsan működő egyházi információs rendszert kell működtetni az elkövetkező évtizedben. Az egyházi munkát egyre erőteljesebben „afrikanizálni” kell, azaz az egyház az afrikaiaké legyen, ne az európaiak missziói területe. A fejletlenség leküzdésére különböző programokat javasoltak, amiben az egyházak is részt vállalhatnak. Fontosnak tartják a párbeszéd elmélyítését országaik kormányai-val, erkölcsi és politikai kérdésekről. hiszen sok esetben az egyház a nép véleményét képviseli.

Ázsiában az ökumenikus ifjúsági mozgalom elég erőtlen. Felelőse az Ázsiai Keresztyén Konferencia. Előtérben áll a társadalmi igazságosság kérdése, s a különböző vallások békés egymás mellett élése.

A *Karib-térségben* az Egyházak Karib-térségi Konferenciája szervezi az ifjúságot. Feladatok: az identitás fejlesztése, a nevelés reformja, ökológiai és technológiai kérdések, feladatok megoldásában közreműködés, a munkanélküliség és a szegénység problémáinak felszámolása. Ennek érdekében szemináriumokat, konzultációkat, információ- és tapasztalatcserét biztosítanak, ifjúsági munka- és tanulmányi tábortakat szerveznek.

Európában az Európai Ökumenikus Ifjúsági Tanács felelős a munkáért. Titkársága — történetében először — szocialista országban van: az NDK-ban. Munkájában protestáns és ortodox fiatalok vesznek részt. Teológiai tanulmányi programja először a reménység témájához kapcsolódott. Jelenleg a melbourni világkonferencia témáját vette fel. Állást foglal a szociális, politikai aktualitásokkal kapcsolatban, folyamatosan tanulmányozza a rasszizmus, leszerelés, enyhülés, béke nevelés időszzerű problémáit.

Latin-Amerikában az EVT ifjúsági programját az Ökumenikus Ifjúsági Szervezetek Latin-Amerikai Uniója szervezi. 15 ifjúsági mozgalom tartozik hozzá; létrehozására már 1941-ben történtek kísérletek. Témák: az emberi jogok kérdése, a szabadság és a felszabadítási mozgalmak, nevelés, a bizonyoságtétel korszerű és hatékony formái. Kuba szerepe egyházilag is jelentős.

A *Közel-Keleti* Egyháztanács Ifjúsági Osztálya 1977 óta működik. Jó a protestáns-ortodox együttműködés. Fő téma: a bizonyoságtétel formái a jórészt mohamedánok lakta területeken, továbbá, részvétel a társadalom építésében, a megbékítésben. Libanonban rendszeresen szerveznek nemzetközi ökumenikus építőtáborokat. 1979. szeptember 16.—23. között Agapeban (Olaszország) konzultációt tartottak keresztyén fiatalok részére ezzel a fő témával: *Keresztyén bizonyoságtétel a Közel-Keleten.* Elemezték a libanoni helyzetet, a keresztyének életformáját e térségben, az emberi jogok alakulását a keresztyén politikai erők szerepét, a keresztyén-mohamedán dialógus kérdéseit és kilátásait. Megvitatták a mindennapi bizonyoságtétel egyéni és közösségi vonatkozásait. A békés együttélés lehetőségeit is sokrétűen vizsgálták. Rámutattak azokra a hamis magyarzatokra, amelyek révén az Öszövetség egyes igéit Izrael és a palesztin nép közötti feszültség és nyugtalanság ébrentartására kívánják bizonyos körök felhasználni.

Észak-Amerikában nincs helyi szervezet. Törekvések mutatnak ugyan ebbe az irányba, mint pl. az Észak-Amerikai Ifjúsági Koalíció létrehozása, amely 1979. októberében tanácskozott Torontóban (Kanada).

A *Csendes-óceán térségét* (melanéziai és a polinéziai szigetvilág) az ott élő fiatal keresztyének szeretnék nukleáris fegyvermentes vezetővé nyilvánítani. Fontosnak tartják kultúrájuk megőrzését, küzdenek a tár-

sadalmi egyenlőtlenség és igazságtalanság ellen, továbbá a kolonializmus dehumanizáló hatásaival szemben.

Általános célkitűzések az EVT ifjúsági programjában:

— a fiatalok maguk határozzák meg a programokat, felelős döntésre és önállóságra nevelésük érdekében;

— együttműködés más hitűekkel és más ideológiák képviselőivel;

— a szegénység világproblémájának figyelemmel kísérése, részvétel a szegénység felszámolását célul tűző mozgalmakban;

— a misszió kérdéseinek további differenciálása;

— az emberi jogok helyzete a különböző területeken, ifjúsági menekültügyi szolgálat, antinukleáris mozgalom;

— pénzügyi alap növelés különböző tervek támogatására, maximum 5 éves hitellel.

2. A Keresztyén Békekonzferencia

A KBK Ifjúsági Bizottságának fő témája az elmúlt évtizedben a *békére nevelés* volt. Pl. a keresztyén ifjúság békeharca; a felszabadítás és az enyhülés — fiatal keresztyének részvétele Jézus Krisztus szellemében egy jobb világgért való fáradozásokban; keresztyének részvétele Jézus Krisztus szellemében egy jobb világgért való fáradozásokban; keresztyének egy igazabb világgért.

Szofia — 1973. A béke a szocialista országokban a nevelés fő motívuma. Ezért lehetséges e terület fiataljainak szolgálata a béke szellemében. A kapitalista országokban a nevelés célja: a rendszer igenlése, a személyi teljesítmény elsőrendűnek tartása, egyesek előny szerzése mások kárára. A fejlődő országokban a múltban a nevelés egyet jelentett a kolonialista missziói tevékenységgel. Ez a nevelés hozzájárult egy európaiakhoz igazodó, nemzeti elit kialakulásához, akik ezután a kolonialisták érdekeit érvényesítették saját népük kárára. A békére nevelés célja ezen a területen: a kulturális függetlenség elérése, elsősorban a reakciós elittel szemben.

A békére neveléskor nem elegendő megállapítani, hogy a béke: a háború és fegyverhasználat felfüggesztése. A béke több: a személyiség szabad kibontakoztatásának kedvező feltétele, igazságos társadalmi struktúrák mindenki számára, az anyagi és szellemi javak igazságos elosztása, békés együttélés a népek garantált biztonsága.

Zagorszk — 1975. A békére nevelés a kapitalista országokban egyet jelent a tudatformálással, a kapitalista társadalom visszasságainak leleplezése által. A fejlődő országokban a kolonialista örökség felszámolását jelenti. Ennek révén tudják e területek lakói nemzeti identitásukat visszanyerni. A szocialista országokban a békére nevelés a politikai elkötelezettséget jelenti, amelynek célja: a békétlenségek okainak megszüntetése.

Az egyházi ifjúsági munka fontos feladata a lelki nevelés mellett a fiatalok motiválása békeszolgálatra, igényes helyzetelemzésre. Szükséges az ifjúság részvétele az egyházak egység törekvéseinek előmozdítására, de nem az elvi egységre jutás lényeges, hanem az egységes cselekvésre, fellépésre való ösztönzés, a kizsákmányolás felszámolása, a népek elnyomás alóli felszabadítás érdekében. Segítségnyújtásuk sajátos területe: a keresztyén társadalmi felelősségtudat kialakításában a felnőttekkel való együttműködés.

Bréma — 1976. A világbékéért folytatott nemzetközi harc két fő feladata: az enyhülés és a felszabadítás. Jézus Krisztus szellemében részt venni egy jobb világ kialakításában: személyes döntést feltételez, s áldozatot igényel. A keresztyének indíttatása a békemunká-

ra: Isten akarata, aki békességet akar az embervilágban. A szocialista országok politikájában az enyhülés nem jelent kompromisszumot a különböző társadalmi rendszerű országok között, hanem célja: háború nélküli atmoszféra létrehozása, amelyben lehetséges békés verseny az államok között, aminek egyik következménye a felszabadítás. A béke három ellensége a világban: a kolonializmus, a rasszizmus és az igazságtalan struktúrák. Ezért fontos célja a KBK ifjúsági munkájának: tudatosan és következetesen a leszerelés követése.

Leninigrád — 1977. Előtérbe került a szolidaritás fogalma. Krisztus gyülekezetéhez éhezők és bővülők, szegények és gazdagok, elnyomottak és elnyomók, kizsákmányolók és kizsákmányoltak tartoznak. Mit jelent ebben a helyzetben a szolidaritás? *Radikális magatartást: azok helyzetébe lépek, akikkel szolidáris vagyok.* Ezt a magatartást a Biblia követeli. A felebarátunk joga van az élethez, s ez megtérést követel a jogfosztóktól. (Ámós 5,11;14). Aki Krisztusban él, az érzékennyé válik a felebarát sorsa iránt, ha nem tud közömbös szemlélője maradni annak, hogy közeli vagy távoli embertársa szenved. (Máté 5,41—42; 25, 35 kk.) A szolidaritásra törekvés a keresztyéneket új teológiai felismerésekre és a bibliai kijelentések újrafelfedezéséhez vezeti el. Önkritikát kell gyakorolni — mondják a KBK fiatalok —, csak így lehet a régóta feledésbe merült bibliai szolidaritás tradícióját felfedezni és komolyan venni. A történelem kihívásaival szemben nem elégedhetünk meg a kényszeredetten vagy a kényelemszeretettel, elhamarkodottan és könnyelműen kimondott igennel, hanem ösztönöznünk kell magunkat mindenféle társadalmi viszony közepette arra, hogy a szeretet szolidáris cselekedeteit megvalósítsuk.

A fentebb említett célkitűzések jegyében került sor egy új vállalkozásra a közelmúltban. 1979. december 10—14. között a KBK Ifjúsági Bizottsága és az Európai Ökumenikus Ifjúsági Tanács közös szemináriumot rendezett az NSZK-ban, amelynek témája ez volt: „Hogy hadakozást többé ne tanuljanak!” Az ézsaiási békeüzenetek (2,14;9,1—6;11,1—16) összefüggésében vizsgálták meg az ifjúság békére nevelésének feltételeit, állást foglaltak a NATO-tervek ellen, s követelték az „ezen napos halasztás” koncepciójának érvényesítését. „A több fegyverben nagyobb biztonság” elvével szemben azokat támogatták, akik a tényleges leszerelésért fáradoznak. Erre ösztönzött a szovjet államfő múlt év októberében elmondott berlini beszéde.

3. Európai Ökumenikus Ifjúsági Tanács (EYCE)

Az európai ifjúsági munka reprezentánsa több mint 10 év óta, s mint ilyen, azoknak a fiataloknak a közössége, akik Jézus Krisztust mint Urat és Üdvözítőt ismerik el, a Szentírást tekintik életük zsinórmértékének, amelynek útmutatásával kívánnak Uruknek és az embervilágnak szolgálni. (Alapokmány bevezetője.) Olyan kontinensen végzi szolgálatát ez a szervezet, amelyet az eltérő társadalmi és politikai rendszerek békés egymás mellett élése jellemez, egyházi vonatkozásban pedig a konfessziók sokfélesége. A Tanács tudatában van annak, hogy ebből a helyzetből feszültségek és problémák adódnak. Feladatát éppen abban látja, hogy Jézus Krisztus evangéliumának szellemében hozzájáruljon a jobb megértés kialakításához. Ennek érdekében igyekszik a fiatal keresztyének felelősségtudatát felébreszteni, s hozzájárulni ahhoz, hogy Európa a megbékélés, igazságosság és tartós béke kontinense lehessen. A Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsán keresztül a hazai protestáns és ortodox egyházak ifjúsága is kapcsolatot tart az európai szervezettel.

Az ifjúsági tanács ökumenikus feladatai:

— programok és konferenciák szervezése az ökumenikus nevelés és megértés szolgálatában;
— ökumenikus ifjúsági szolgálat szervezése;
— tanulmányi programok beindítása és megvitatása: fórum kialakítása arra, hogy az európai keresztyén ifjúság hangot adjon érdeklődésének, szükségleteinek, terveinek és gondjainak;

— más egyházak és világi szervezetek ifjúsági mozgalmával kapcsolatot keres és ápol;

— a mindenkor aktuális feladatokat az évenként összeülő nagygyűlés határozza meg.

Az elmúlt évben ezt a nagygyűlést a svédországi Nyköping-ben tartották, amelyről a Reformátusok Lapjában 1979 novemberében számoltam be. Amint emlékeznek rá, a munka 3 csoportban folyt, ezek: istentisztelet, antirasszizmus és leszerelés. Sajátos formája a kapcsolatok ápolásának az ún. ökumenikus építőtábor, illetve a táborozással összekötött teológiai továbbképzés, együttgondolkodás. 1980-ban ilyenek lesznek:

Franciaországban: fiatal munkások tábora, ahol a forradalom és a reformizmus kérdéseit vitatják meg.
Portugáliában: ahol a szegényparasztok helyzetének vizsgálata, s az ezzel összefüggő kivándorlás áll majd a beszélgetések központjában. Olyan kis faluban lesz ez a tábor, ahol a föld a reakciós nagybirtokok kezében van. Velük szemben a szegényparasztok érdekeit a metodista egyház képviseli, amely valóságos egyházi demokratikus közösséget épített ki a faluban.
Magyarországon, Tahiban 1980. július 11—20. között kerül sor arra a teológiai táborozásra, amelynek központi témája: *Hit és igazságosság*. Közel 30 résztvevőt várunk, elsősorban a szocialista országokból, de a nyugati ifjúság is képviseli magát.

Az 1980-as években ezek a kérdések kerülnek majd megvitatásra: leszerelés és békére nevelés; új nemzetközi rend kialakítása; ifjúságcsere, kultúrprogramok, nyári táborok és szemináriumok.

1982-ben lesz a III. Európai Ökumenikus Ifjúsági Konferencia, amelynek főtémája ugyanaz, mint a magyarországi nyári teológiai tábornak („Hit és igazságosság”). Ebben az összefüggésben ilyen kérdések kerülnek majd megvitatásra:

— a politikai egyenlőség és a fiatalság apátiája az egyházzal és a társadalommal szemben;

— Európa minden régiójában tapasztalható modern nihilizmus;

— karizmatikus mozgalmak befolyása az ifjúságban;

— a keleti vallások és szekták hatása az európai ifjúságra;

— mit jelent a felelősségteljes élet a keresztyén ember számára a szocialista társadalomban?

— a nő megváltozott helyzete Európában.

Az ülések végén fogalmazott határozatokban (így az 1979 tavaszán Tahiban tartott kelet-európai regionális találkozó kommunikációjában; vagy a svédországi ülésen egyértelműen elfogadott SALT—II és III-at támogató kiáltványban; vagy abban a nyílt levélben, amit Salvador elnökének küldtek meg 3 fiatal protestáns lelkész kiszabadítása érdekében; vagy az a határozat, amely kimondja egy szolidaritási alap létrehozását az azal a céllal, hogy palesztin vagy más, háborút szenvedő területek háborús sérült gyermekeinek utazási segítséget nyújtsanak a varsói nemzetközi gyermekkórházban történő gyógyítás érdekében) kifejeződik és látható: mit jelent a gyümölcstermő hit, a felelős, szolidáris tett Európa ifjúsága részéről.

Rendszeres kapcsolatot tart fenn és találkozókon közös döntésre jut az EYCE különböző nemzetközi szer-

vezetekkel, amelyeknek célja a keresztyén ifjúság tömörítése, mint pl.: Az EVT Ifjúsági Osztályával; a Keresztyén Diákok Világszövetségével; a Közel-Keleti Egyházak Tanácsa Ifjúsági Osztályával; a KBK Ifjúsági Bizottságával, a SYNDESMOS-szal, az ortodox ifjúság nemzetközi szervezetével; az ULAJE-val, a latin-amerikai ifjúság képviselőivel; együttműködési lehetőséget keres az EEK-val is.

4. ULAJE, Ökumenikus Ifjúsági Szervezetek Latin-Amerikai Uniója

A nemzetközi ifjúsági mozgalmak palettáján egészen sajátos, élénk szint képvisel ez a szervezet, s társadalmi aktivitása miatt feltétlenül megérdemli, hogy röviden bepillantsunk életébe és fiataljainak gondolkodásába. Hiszen az ifjúsági ökumenének nemcsak kontinentális, de interkontinentális összefüggései és távlatai is vannak, s ott is az egyetemes keresztyén anyaszentegyház fiataljai keresik hitük szerint az igazságos, emberhez méltó élet lehetőségeit, kereteit, formáit.

1979. július 19—24. között tartottak Limában (Peru) egy nagy nemzetközi találkozót, amelyen valamennyi földrész és régió keresztyén ifjúsága képviseltette magát. Főtémája izgalmas volt: ifjúsági teológia és lelki gondozás. Mindezt a fiatalok szemével nézve, bibliai látását kifejtve, vitatva, összegezve, mintegy annak a számadásnak az igényével, amit így fogalmazhatunk: *Hogyan látjuk mi magunkat? Úgy tűnik, hogy ez a földrész nemcsak politikai és társadalmi értelemben forrongó, izzó kontinens, hanem teológiai és egyházi értelemben is: „zöld pokol”, ahol a szó valóságos értelmében pokolra kell annak menni, aki újat, gondolatokat és tetteket ébresztőt akar mondani. A „zöld pokol” ifjúsága vállalta a kockázatot, megtette, s megteszi ezt a bátor gondolati és gyakorlati lépést. Mintha Jakab apostol jelent volna meg az ifjúság között, hogy felrzza őket annak igazságára, hogy „a hit cselekedetek nélkül halott önmagában”. Az ottani ifjúság számára ez a központi kérdés: *mi következik hitünk-ből?* Rövid, félreérthetetlen a válasz: *felszabadulás és felszabadítás*. Mindent ennek az aspektusnak az őrtornyába visznek fel, onnan kitekintve értelmeznék és értenek egyet, vagy vetnek el gondolatokat, teológiákat egyházi formákat, társadalmi kereteket, megszentelt évszázados (igazságtalan) struktúrákat. Ahogy ők mondják: „A felszabadítás teológiája nem egyfajta teológia, nem is a teológia, hanem a teológia művelésének új módja. Közös cél: a mélyen vallásos tömegek motiválása szabadságuk kivívására. Erre az egyháznak itt történelmi lehetőségei vannak. Jóvátehetetlen bűn volna nem élni velük — a nép szolgálatában”. Ennek érdekében szakítottak az ún. idealista teológiával, amelyik a valóság helyett a valóság absztrakt (és meghamisított) koncepcióját akarta a teológiai reflexió tárgyává tenni. Konvergenciára törekszenek a teológia és a világi tudományok, mindenekelőtt a közgazdaságtudomány és társadalomtudományok felismerései között.*

A kijelentést újszerűen fogják fel. A Biblia maga is hitben értelmezett történelmi események példatára — mondják és bizonyítják. A teológia igazi művelői nem az akadémikusok, a professzorok, hanem azok a keresztyének, akik alkotó módon Krisztus Lelkének szabadságával, hitben keresik az eligazodást és a választ a valóság felvetette kérdésekre. Isten a történelemben, Jézus Krisztus a testté lett Logosz által, cselekvő hatalom, s egymástól 30—40 000 km távolságra levő keresztyéneknél is ugyanazt a munkát végzi el, ugyanarra inspirál Lelkével. Ennek felismerésében fontos szerepe van az ökumenikus érdeklődésnek, tájékozódás-

nak, pontosan az ifjúság ökumenikus tudatformálásának is. A kollektív reflexió egyik célja: a gyülekezeti élet hatékonyabbá tétele befelé és kifelé. *Befelé* tehát: kritika minden legitimizáló tendenciával szemben, amelyik a megmerevedett egyházi status quo-t akarja szentesíteni, s örök megoldásként, változhatatlanként fetisizálni. A keresztyéneket a történelembe belépett Isten döntésre hívó szava iránt érzékeny, szenzibilis-sé kell tenni. Ennek egyik eszköze az evangélizáció. Kifelé pedig: leleplező kritika az elnyomást és a nyomort, kizsákmányolást eltakaró, sőt igazoló ideológiákkal szemben.

A *lelkigondozásnak is ezt a célt kell szolgálnia*. A fiatalok egymás reflexióit, mint elkötelezett partnerek véleményét komolyan meghallgatják, s módszert keresnek, aminek segítségével helyesen tájékozódhatnak, igazodhatnak el a mindennapok tevékenységei, küzdelmei közben. A bűn manifesztációját látják a szegénység és gazdagság egymás mellett élésében. Ez a manifesztáció nem örök, hiszen az Úr Jézus Krisztus a szegények oldalára állt („... hogy evangéliumot hirdessek a szegényeknek” Lk 4,18/a), s mint országának jeléről, úgy szólt a szegények megszabadításáról. Eközben a szegény ember nemcsak passzív elfogadó, hanem aktív együttműködő, cselekvő ember. *Új dimenzió Latin-Amerika előtt: a szegény nép egyházából a felszabadítottak egyházát hozni létre*. Ez pedig kitartó, folyamatos küzdelem eredménye, ahogy a felszabadítás teológiája sem doktrína, megkövült, kizsáradt tan, hanem fejlesztése permanens feladat.

Az ökumenikus ifjúsági munka feladatai Latin-Amerikában a 80-as években:

- az ifjúsági munkanélküliség felszámolása;
- a nevelést ki kell szabadítani individualista, kritikátlan magatehetetlenségéből;
- az elidegenedés szolgálatában álló vallást felszabadítani, és közösségformáló, egyházat és társadalmat a haladás irányába segítő tényezővé erősíteni;
- az uralkodó pszichológia ifjúságra gyakorolt befolyásának hatástalanítása, s olyan kategóriák alkalmazása az emberek közötti kapcsolatok jellemzésére, mint: szeretet, szolidaritás, önzetlenség;
- a kényelemből, pesszimizmusból, individualista, egoista és utilitarista szellem befolyása alól pozitív irányba „tájolni” a fiatalságot.

Következtetések, feladatok

1. *Pozitív és önként, szabad döntéssel vállalható orientációt tár az ifjúság elé*. A lelki és az erkölcsi igény felébresztésével segíthetjük elő a helyes válasz-

tást. Ennek érdekében igaz bizonyosságtétellel szolgálhatunk. A „ráprédikálás” helyett a dialogizáló, meggyőző érvelés elsősége és kizárólagossága a járható út felénk. Hozzá lehet szoktatni őket helyi ökumenikus találkozók révén is a sokféleség meggazdagító örömehez, a mások véleményének meghallgatásából, értékeinek elismeréséből, előítélet mentes akceptálásából táplálkozó nagykorúsághoz.

2. *A Krisztushoz tartozó emberek gyülekezeti közösségében lehetőségük van felelős partnerré válni*, akikre lehet és kell is feladatokat bízni. A jó közösség ismerve az identitást: egyszerre egyetemes és helyi, egyszerre tud globális összefüggésekben és konfesszionális szempontok szerint gondolkodni.

A gyülekezet az egymásért cselekvés és a közös (Logos) terápia „mikrokozmosza”.

3. *A jelen és a jövő nagy problémáival való eredményes szembesítésre* már ma előkészíthetjük őket. A szegénység, az energia kérdés, a fegyverkezés és a béke kérdéseiben nekik is döntést kell hozni, mert nemcsak Isten valóságát érezhetik majd mind jobban — Luthert szabadon fogalmazva — szinte a bőrükön, hanem a negatív hatások és a pozitív kihívások is bő-rükig fognak hatolni. A sematikus és kézlegyintő felületesség, felszínes gondolkodás helyett vezessük rá őket az igényes elemzés, a mozgatórugók megismerésének differenciált szemléletére. Így megértik majd, hogy az olyan nagy összefüggések vonatkozásában, mint béke, emberi haladás, mennyire fontos az ő személyes elkötelezettségük is.

Békefi Lajos

FELHASZNÁLT IRODALOM, DOKUMENTUMOK

1. Konrad Raiser: *Identität und Sozialität*, München, 1971.
2. Richard Riess: *Seelsorge/Orientierung, Analysen, Alternativen*, Göttingen, 1973.
3. H.-D. Bastian: *Kommunikation*, Stuttgart, 1972.
4. *Die Predigt als Kommunikation*. Hrsg. J. Roloff, Stuttgart, 1972.
5. P. Cornehl/H.-E. Bahr: *Gottesdienst und Öffentlichkeit*, Hamburg, 1970.
6. Peter Moss: *Die Jugend, die Kirchen, und die ökumenische Bewegung*, RPD, 1979. március.
7. Tilman Schmieder: *Jugend und Ökumene*, Ökumenische Rundschau, 1979. július.
8. Youth-Newsletter of the Youth Office/Education and Renewal Unit — World Council of Churches 1979. június, 1979. szeptember, 1979. december; Genf.
9. Bericht über die Tätigkeit der Jugendkommission der CFK seit der IV. ACFV (1971—1978). Moszkva, 1978. április 3—6. könyvformátus.
10. Gemeinsames Seminar von EYCE und CFK (Kommunikation). CFK-Bulletin, 1980. január 3.
11. Sitzung des Ökumenischen Jugendrates in Europa.
12. Az agapei és a nyköpíngi ülés dokumentumai, jelentései. 1978—79. (kézirat gyanánt).
13. Schlussfolgerungen der Internationalen Konsultation über „Jugendtheologie und — Pastorelle”. 1979. júl. 19—24.

450 éve született Károlyi Gáspár

Öt esztendővel ezelőtt, az akkor megjelent új fordítású magyar Biblia címlapjára már nem került rá a neve. Hivatalosan ugyan nem került hatályon kívülre az „öreg Károlyi” verzió, de kétségtelen tény, hogy ezután magyar nyelvű Bibliák ezrei, tízezrei kerülnek úgy ezrek, tízezrek kezébe hogy az istenes vénember nevével nem találkoznak többé. Élete és munkássága most válna letűnt korok történelmi tanújává?

Száz vihar szaggatta élet

Mohács után (1526) és Buda eleste (1541) között megszületni — szinte önmagában is meghatározó sorsot jelenthetett. Esmélkedésével, az öregek életre meghatározó visszaemlékezéseivel az ember minden ideg-

szálával a régihez: a nagy, a hatalmas, a dicsőséges Magyarország képéhez kötődik. Ugyanakkor egész életében éreznie, érzékelnie kell, hogy a múlt bizony nem a jelen többé, a valóság messzire szaladt, s hozzá nem előre, nem jobb, nem biztosabb, nem boldogabb irányba. A két, majd három részre szakadó, két ellenség között magát is pusztító nép fiaként élni sem könnyű, elébük lépni, tanítani, vigasztalni, előre mutatni, építeni százszorta nehezebb.

Károlyi Radics Gáspár hazai iskoláiról adatok híján csak sejtései vannak életrajza megíróinak. Az ismert adatok 1556-ban kezdődnek el, amikor is Wittenberg diákja lett. (Az ekkor itt tanuló társak közül az ismertebbek: Méliusz Juhász Péter, Thuri Pál, Balsaráti

Vitus János, *Czegledi* Ferenc, *Szegedi* Gergely, *Hevesi* Mihály.) Tanult még „Helvéciában és Argentínában” (Argentoratum: Strassburg latin neve) *Bod* Péter tanúsága szerint. Vagyis az akkori protestáns ökumenét a maga teljességében megismerte, a különböző hitvallási irányokat nem könyvből, hanem gyakorlatból tanulta meg, a köztük való önálló választás lehetőségével felszerelten érkezett haza — és szorult be 1562-ben Szatmár várába, amely Ferdinánd királyhoz tartozott, de épp a török és János Zsigmond együttesen ostromolta. 1563-ban Göncön lett lelkész hamarosan a Kassa völgyi ekkleziák esperese.

A politikai és hadi feszültségekhez csatlakoztak a hitvallásiak is: harc a reformátusok és evangélikusok között, harc az unitarizmus ellen, harc a római egyház kezdő ellenreformációs munkája ellen, ugyanakkor harc a református egyház belső megerősödéséért és egységéért, hitvallási és egyházfegyelmi rendjéért.

Első feleségét korán elvesztette, második felesége 1586-ban három gyermekével pestisben hunyt el, majd 1587-ben harmadszor is megházasodott: az élet pergő eseményeit követni is nehéz, végigélni, s benne alkotni — elgondolhatjuk mit jelentett.

A „Két könyv...” emlékezete

Károlyi az „egy könyves” emberek mintájára a szó teljes igazságában „két könyves” író. Élete elején, tanulmányainak teljességét a magyar eligazodás szolgálatába állítva írta meg történetfilozófiai-apokaliptikus teológiai munkáját, majd élete végén — a kinyomtatást éppencsak túlélve — adta ki magyar Bibliáját.

A török kérdés az 1300-as évek óta követhető mind a magyar, mind az általános nyugati irodalomban. Mohács, majd Buda eleste után a politikusok és hadvezérek gondjaiban a tudósok is osztozni kívántak; a védekezés és az összefogás lehetőségeinek keresése mellett akadémiákon keresték a török veszedelem okát: naivan, közeledve a realizmushoz, vagy a teológia módszerbeli lehetőségei között.

Károlyi Gáspár könyve: „*Két könyv minden országnak és királyoknak: jó és gonosz szerencséjeknek okairul, melyből megérthetni, mi az oka az Magyarországnak is romlásának és fejedelmeknek szerencsétlenségeknél; és micsoda jelenségekből esmérhetjük meg, hogy az Istennek ítélte közel vagyon*” megszületését és tartalmát tekintve egyaránt teológiai munka: korának nagy kérdésére hitbeli, teológiai feleletet keresett.

A teológiai közgondolkodás szerint — s ezt éppen Wittenbergben tanították nyomatékosan — a teljes történelem Isten irányítása alatt áll, így a török sem lehet más mint Isten akaratának a végrehajtója. Isten türelme elfogyván — évszázadokat várt, hogy a magyarság jó útra térjen — megelégtelt a bálványimádást (értsd: a középkori egyház életét), megelégtelt a szegények sanyargatását (ma úgy mondanók: kizsákmányolását) és a részegességet, és igaz ítélete szerint megbüntette a magyarokat. Büntetésében ott a kegyelem is: hiszen nem szűnt meg a nép, nem semmisült meg a nemzet: ha odafordulunk, odatérünk Istenhez, megkegyelmez nekünk, megbocsát, visszafogad, és megszabadít a töröktől. — Ezt a gondolatsort veszi át *Magyari* István könyve (új kiadása 1979-ben volt!), ezt fordítaná a maga javára *Pázmány*, ezt nemesíti nemzeti harmóniába *Zrinyi* Miklós — a magyar nyelvű forrás azonban Károlyi műve.

A „*Két könyv*” másodikja — apokaliptikus töltésű munka Isten ítéletének a közelségéről beszél. Jó reformátori módszerrel tudja ugyan, hogy az idők az Atya hatalmában vannak, de a nap bizony igencsak közel

van, immár az ajtó előtt. A késői zsidó, illetve a korai keresztyén apokaliptika alapján bonyolult számításokat közöl, amely szerint már nem lehet sok idő hátra. — Némely megfogalmazásai („a második ezer már nem telik be”) a vallási szubkultúra rétegeiben máig élnek; a kortársai között *Dézsai* András, *Varsányi* György, *Bornemissza* Péter rengeteget foglalkoztak ugyanezzel. Az erdélyi unitárius irányzatot meghaladó rajongószombatos irány (*Dávid* Ferenc maga is) 1570-re várták Krisztus visszajöttét; *Kálvinnal* ellentétben *Méliusz* nagy kötetben adta közre a Jelenések Könyve magyarázatát. Károlyi a részletekbe nem vezett bele, előadása nyomán még évszázadnyi távolságok érződnek a „pontos naptól”. Lehet, hogy a középkori teológiai gondolkodás utolsó nagy hullámát jelentette az „elíjesztéssel” való megtérésre hívás módszere.

A Biblia

Károlyi Gáspár neve egyé forrott a magyar Bibliával, a vizsolyi Bibliával. Rögtön tegyük hozzá: joggal, és méltányosan. Higgyünk el saját vallomását, hogy a fordításban benne munkálkodott „közel három esztendőig nagy fáradsággal, testi töredelemmel, de buzgó-ságos szeretettel”. (A vizsolyi Biblia előljáró beszédéből.) A fordítás alapelvevé tette a magyar jóhangzást: „éltünk, amennyire lehetett, tiszta igaz Magyar szóval, idegen szólásnak módját nem követtük, sőt inkább ami darabosnak tetszett vagy a zsidó, vagy a deák szólásnak módjában annak is kimondásában a magyar nyelvnek szólásának módját követtük.” — Összehasonlítva mondjuk *Komáromi Csipkés* György változatával — (v. ö. Theol. Szemle 1978, 3—4, 84—92. lapok) aki az eredeti nyelvtani szerkezeteket is ragaszkodó hűséggel ültette át magyarra — Károlyi tudatosan törekedve a magyaros jóhangzásra, valósággal „nyelvi aranyalapot” rögzített a Szentírás szövegében. Nem egész kétszáz év múltán *Bod* Péter a *Magyar Athenasban* így ír róla tömör véleményét: „vagyon is ez értelmes szép magyarsággal, amelyet annak utána is pallérozgattak a tudós emberek, mikor újólág kinyomtatták”.

Az 1940-ben *Vasady* Béla szerkesztette *Károlyi emlékkönyv* két exegetikai értékelését ha tekintjük: „a vizsolyi Biblia exegetikai jelentősége abban van, hogy a fordítás az akkor rendelkezésre álló legjobb szövegből készült, és hűsége, pontossága, sok helyen lelkekbe markoló ereje és szépsége a kegyelmes Isten örök ígését hozta közel a magyar nép szívéhez” (*Pongrácz* József, im. 111.) *Kállay* Kálmán pedig így írta: „Tiszteletünket csodálattá kell hogy fokozza Károlynak az a törekvése, hogy a szöveghez fűzött ezrenyi-ezer magyarázatában ezt a szöveget tudományos-elméleti és gyakorlati-építő szempontból olyan alaposan megmagyarázta, hogy boldogok lehetnénk, ha mi ma és most olyan magyarázatos bibliával rendelkezhetnénk, mint amilyen volt a Károlyié a maga korában” (91.).

Az új fordítású magyar Biblia címlapján nincs ott a neve. Életműve a történelemnek része immár, de nem a múlté. A revidéalt Károlyi Biblia azóta is kapható, azóta is fogy, és vannak akik már ma is tudatosan keresik.

Az idei négy és félszázados jubileumot a magyar könyvkiadás szándékozik emlékeztetéssel tenni azzal, hogy az eredeti Vizsolyi Bibliát fakszimile kiadásban közrebocsátja. Bízunk abban, hogy a kiadásnak egy-egy példányát minden protestáns templom úrasztalán vagy oltárán ott lehet majd látni. Így tudnánk kifejezni egyszerű jelképpel azt, hogy a *szentek egyességében* való együvé tartozás számunkra *kézzelfogható* valóság.

Márkus Mihály

Tekintettel Károlyi halálának közeledő évfordulójára, néhány bibliográfiai szempontból fontos munkára utalunk: a H. Kiss Kálmán—Kiss Áron és társaik szerkesztette 1890-es Károlyi emlékkönyvre, a Radácsi György szerkesztette Károlyi Károlyi ünnepek emlékkönyvére, a fent már

említett Vasady szerk. Károlyi emlékkönyvre (1940), benne a Károlyi revíziók törzskönyve; legújabban pedig a Studia et Acta III. kötetének 513—515. lapján található, Czeglé Imre által összeállított bibliográfiára.

Tíz éve halt meg Alexij patriarcha

„Életünk ideje hetven esztendő,
vagy ha több, nyolcvan esztendő...”
(Zsolt. 90,10.)

Irigylésre méltó magas kort ért meg az Orosz Orthodox Egyház egykori feje, Alexij patriarcha, aki most tíz esztendeje, 1970. április 17-én tért meg Teremtőjéhez, életének kilencvenharmadik, főpapságának ötvenhetedik, patriarchai szolgálatának huszonhatodik évében. Ha pedig ennek az életpályának nem csupán az időtartamát nézzük, hanem belső tartalmát is, Alexij patriarcha életművét már nem is irigylésre, hanem csodálatra méltónak mondhatjuk.

Tíz évvel ezelőtt bekövetkezett halála gyászba borította nemcsak az ő lelki nyáját, hanem az egyetemes orthodoxiát és az egész keresztény ökumenét is. Mert Alexij patriarcha nem pusztán egy volt az orthodox egyházfők közül, sem csupán egy az orosz patriarchák sorából, hanem egyetemes keresztény nagyság, s emellett a kontinuitás megtestesítője, aki egy letűnt korszakból képes volt átmenteni az Orosz Orthodox Egyház örök értékeit a későbbi nemzedékek számára két világháború vérzivatarán át, és egy világrengető forradalom kavargása közepette.

Alexij patriarcha életpályája nem volt szokványos lelkészi pályafutás. Idézzük vissza annak főbb momentumait.

Az előkelő nemesi Szimanzkij család sarjaként 1877. november 9-én született Moszkvában, s a keresztiségben Szergej nevet kapta. Már származásánál fogva is nyitva állt előtte a ragyogó világi karrier, s ő — a körülmények hatása alatt — először el is indult azon az úton, amely a legkézenfekvőbb volt számára; az alap- és középfokú iskola elvégzése után, a Moszkvai Egyetem jogi karára iratkozott be, ahol 1900-ban fejezte be jogi tanulmányait. Ez az év volt életének nagy fordulópontja. Mert ahelyett, hogy diplomája alapján a közigazgatásban vagy az igazságszolgáltatásban helyezkedett volna el, Isten hívó szavára hallgatva, újra kezdte főiskolai tanulmányait, most már a Moszkvai Teológiai Akadémia elsőéves hallgatójaként.

Másodéves teológusként, 1902-ben belépett a szerzetes rendbe, és ugyanakkor diakonussá is szentelték. A következő évben, 1903-ban kapta a papi felszentelést.

A teológiai tanulmányok teljes ciklusának elvégzése után (nem kérte jogi tanulmányainak beszámítását), már mint archimandrita, 1904—1913 között lelkészsképző semináriumokban volt tanár, majd rektor.

1913. április 28-án, tihvini püspöki címmel a novgorodi egyházmegye vikárius-püspökévé szentelték fel. Minthogy principálisa a Szt. Szinódusban volt huzamosan elfoglalva, a fiatal Alexij vikárius-püspök tényleges vezetője volt a novgorodi egyházmegyének. Ebben a beosztásban találta őt a Nagy Októberi Szocialista Forradalom 1917-ben. Ekkor tett először bizonyosságot Alexij püspök a lelki nyájához és hazájához való megalkuvás nélküli hűségéről, mert sem arisztokrata származása, sem papi hivatása nem indította őt arra, hogy — számos más orosz előkelőség és főpap

példájára — külföldre emigráljon. Hűséggel maradt azon az őrhelyen, ahová egyháza állította.

1921-től — már mint leningrádi vikárius-püspök — megkezdte szívós és sikeres harcát az Orosz Orthodox Egyházon belül felbukkant különféle szakadások és szekták ellen, s ezt a harcot következetesen folytatta később is, mint novgorodi érsek, majd metropolita, és mint Szergej moszkvai metropolita, patriarchai helytartó közvetlen munkatársa. A Szt. Szinódus 1933-ban Alexijt leningrádi metropolitává választotta.

A végső helytállásra képes jó pásztor példaképét adta Alexij leningrádi metropolita a második világháború éveiben, székhelyének 900 napos német-fasiszta blokádja idején, amely alatt a város mintegy fele lakossága elpusztult. Alexij metropolitának ismételt felajánlották, hogy a lakosság evakuálandó részével együtt őt is kimentik az ostromolt városból, ő azonban a lelki nyájával maradt, vigasztalva, bátorítva, szolgálva őket. Mert nem béres volt, akinek nincs gondja a juhokra és veszély idején elfut, hanem jó pásztor, aki ha kell, kész életét is odaadni a juhokért (Jn 10, 11—13).

1943 szeptemberében tagja volt annak a főpapi küldöttségnek, amely I. V. Sztálinnal kieszközölte az egyházi sajtó megindítását, a teológiai tanintézetek megnyitását és a patriarcha megválasztásának a lehetőségét. Ez a megállapodás új fejezetet nyitott meg a Szovjet Állam és az Orosz Orthodox Egyház kölcsönös kapcsolatainak történetében, s ez a fejezet ma is folytatódik.

A megállapodás nyomán a Főpapi Zsinat 1943 szeptemberében Szergej patriarchai helytartót választotta meg Moszkva és egész Oroszország patriarchájává majd annak nem sokkal később bekövetkezett halála után, 1945 februárjában Alexij metropolitát emelte a patriarchai trónra.

Alexij patriarcha negyedszázados szolgálata alatt olyan széles látókörű, éles ítélőképességű, energikus, s emellett végtelenül jószándékú egyházfőnek bizonyult, amilyenre nagyon nehéz példát találni az Orthodox Egyház újabb történetében. Saját egyházán belül azzal szerzett elévülhetetlen érdemeket, hogy megszüntette az elburjánzott szektákat és szakadásokat, felszámolta a római uniót, teljesen átszervezte az egyház szervezetét, betöltötte az összes püspöki székeket, visszavezette a Moszkvai Patriarcháushoz a külföldi orosz emigránsok nagy részét.

Egyetemes orthodox érdekekre tekintve autokefaliást adományozott a Lengyelországi, a Csehszlovákiai és az Amerikai Orthodox Egyháznak. Külön hálaival tartozik Alexij patriarchának, és ezért is őrzi emlékét mélyeséges kegyelettel a magyar orthodoxia, amely hosszú évtizedekig tartó hanyattatás után, 1949-ben tőle kapta ajándékul kánoni helyzetének rendezettségét, valamint azt a legtermészetesebb — ám azelőtt soha el nem ismert — jogát, hogy saját hazájában saját anyanyelvén imádkozhassék.

Orthodox-közi vonatkozásban Alexij patriarcháról elmondható, hogy ő volt az első olyan újkori ortho-

dox egyházfő, aki átlátta és megértette az *egységes, egyetemes ortodoxia* gondolatának a jelentőségét. Attól kezdve, hogy első alkalommal 1945-ben tett látogató körutat a többi autokefál orthodox egyházban és megkezdte a velük való kapcsolatok elmélyítését, negyed századon át fáradozott ezeknek a kapcsolatoknak a további fenntartásán és ápolásán. Bátran elmondhatjuk, hogy ha a helyi autokefál orthodox egyházak a legutóbbi évtizedek során kiléptek korábbi elszigeteltségük miatti elkülönültségükből, és szorosabb testvéri érintkezésbe kerültek egymással, az legnagyobb részben Alexij patriarcha érdeme.

Ne felejtjük el továbbá, hogy ezeket az orthodox-közi kapcsolatokat, az egyetemes ortodoxia egységes megnyilatkozásait, Alexij patriarcha arra is fordította, hogy az emberiség egyetemes javát, a *béke ügyét* szolgálja. Egyetlen példának hadd említsük meg az 1948. évi moszkvai orthodox-közi találkozót, amelyet Alexij patriarcha az Orosz Orthodox Egyház autokefalitásának 500-éves jubileumára hívott össze. Ez az összejövetel volt az első olyan egyházi fórum, amely világo-

san és egyértelműen a népek közötti béke mellett szállt síkra.

Alexij patriarcha azonban túl is tekintett az ortodoxia kánoni és konfesszionális határain, és testvéri kapcsolatokat épített ki egyháza, valamint a *keresztény Ökumené* úgyszólván valamennyi ága között. Egyik bizonyítéka volt ennek az, hogy 1961-ben az Orosz Orthodox Egyház — és példája nyomán több más autokefál orthodox egyház is — hivatalosan belépett az Egyházak Világtanácsába.

Csodálatos életművét Alexij patriarcha úgy tudta véghezvinni, hogy mindvégig *hűséges volt Istenéhez, egyházához hazájához és népéhez*. Lelkipásztori, főpapi és emberi alakja méltó volt a legragyogóbb keresztény eszményképekhez, azokhoz az egyházatyákhoz, akik időtlen időktől az Úr kedvében jártak, és akiket az Orthodox Egyház szentként tisztel.

Alexij patriarcha halálának tizedik évfordulóján kegyelettel, hálával és szeretettel hódol áldott emléke előtt az ortodoxia és vele együtt az egész keresztény ökumené.

Dr. Berki Feriz

Világszemle

Az evangélium béke-üzenetének alkalmazása ma

Dr. Tóth Károly püspök elnöki beszéde a Keresztyén Békekonferencia kibővített elnökségi ülésén (Mülheim, NSZK, 1980. április 9.)

I.

Szívélyesen köszöntöm a mozgalom kibővített elnökségi ülése résztvevőit: az Elnökség tagjait, a Munkabizottság jelenlevő tagjait és kedves vendégeinket. Ez az ülés a KBK vezető testületének első tanácskozása ebben az évben. A körülmények úgy hozták, hogy munkabizottsági ülés helyett ez alkalommal ebben a körben tanácskozunk. Isten áldását kérve munkánkra, kifejezem azt a reménységemet, sőt szilárd meggyőződésemet, hogy ezt a tanácskozásunkat is a feltámadott Jézus Krisztusba vetett hitünkből fakadó nyíltság, őszinteség, és a közösen-szolgálni-akarás lelkülete határozza meg.

A jelenlegi fokozottan feszült világhelyzet, a rendkívül bonyolult és nehéz kérdések nyílt és őszinte légkörben történő megbeszélése bátorságot, erőt, kölcsönös bizalmat kíván meg. Mindezt Istentől kérjük, „Aki a mi Urunk Jézus Krisztusnak Atyja, aki az Ő nagy irgalmassága szerint újonnan szült minket élő reménységre, Jézus Krisztusnak a halálból való feltámadása által” (1 Pt 1,3). A Húsvétnek, a feltámadás öröme az ereje segítse legyőzni bennünk és körülöttnk a félelmet, az aggodalmat, a bizalmatlanságot, amelyeket mai világunk ellentmondásos eseményei kiáltanak bennünk.

Szívélyes köszöntéssel és egyben köszönetmondással is fordulok vendéglátónkhoz, a Rajnai Egyházhoz és annak vezetőjéhez, Karl Immer elnökhöz — nemcsak azért, mert meghívásával lehetővé tette itteni tanácskozásunkat, hanem azért is, hogy olyan sok formában megnyilatkozó testvéri szeretetével felülemelkedve a különbözőségeken, most is úgy fogadott bennünket,

hogy átélhetjük vele és egész egyházával együtt azt, hogy mindnyájan a Jézus Krisztus szolgáló közösségéhez tartozunk. Lehetséges, sőt bizonyos, hogy némely kérdésben különböznek felfogásaink, de sok feszültséggel terhelt világunkban szolgálni-igyekvésünk motívumai azonosak. A Jézus Krisztusba vetett hitünk ereje áttemel bennünket a politikai különbözőségeken, együvértartozásunk érzése erős és szilárd.

Az isteni gondviselés bölcs vezetésének tartom, hogy a jelenlegi fokozottan feszült nemzetközi helyzetben, ebben az országban és ennek az egyháznak a vendégeiként gyülekezhettünk össze. A Keresztyén Békekonferencia és a Rajnai Egyház közötti kapcsolatok gazdag múltra tekinthetnek vissza. Immer elnök és számosan mások ebből az egyházból tevékeny tagjai voltak 15—20 évvel ezelőtt mozgalmunknak, és ezek a szálak sohasem szakadtak meg. Itt végzendő munkánk eredményessége szempontjából igen kedvezőnek tekintem az EKID (Evangelische Kirche in Deutschland, az NSZK Evangéliumi Egyházait egyesítő szerv) vezetőinek a közelmúltban tett több megnyilatkozásait. Nagy jelentőségű, hogy az év elején lezajlott EKID Zsinat megerősítette az elmúlt év őszén kiadott „Békenyilatkozat”-ban („Wort zum Frieden”) kifejezett szándékot „... az ellenség-kepek megszüntetésére, a bizalom megteremtésére és a békére-nevelésre”.

Az NSZK felelős, vezető politikuskai is támogatják ezeket a békéért, az enyhülésért és a leszerelésért végzett erőfeszítéseket. Így Schmidt kancellár az EKID vezetőivel folytatott megbeszélésen kifejtette: Egyetért azzal, hogy „... továbbra is szükséges az enyhülési politika folytatása. Az egyházak tudnának, s ezért meg kellene próbálniuk, ehhez sajátos, egyházi jellegű hoz-

zajárulást nyújtani." Az SPD (Német Szövetségi Köztársaság Szocialista Pártja) elnöksége és az EKID Tanácsa évi találkozásán kifejezett vélemény is előremutató és nagy jelentőségű, amennyiben „... A tanács teljes súllyal világossá tette, hogy az enyhülési politika megkezdett útján való továbbhaladást kívánja”, és hogy — Willy Brandt szavaival élve —: „... ez a német hozzájárulás az enyhüléshez nem szabad hogy kihasználatlanul maradjon.” (Interjú az SPD elnökével, Willy Brandt-tal, 1980. január 24.) Olyan egyházi és politikai légkörben végezhetjük tehát tanácskozásunkat, amely nem felejt el ugyan a fennálló különbözőségeket, de a békét, az enyhülést és a különböző társadalmi rendszerű államok békés együttműködését óhajtja erősíteni.

II.

Ha csak futólag pillantunk is végig a legutóbbi tanácskozásunk óta eltelt idő nemzetközi eseményein, két megállapítás kézenfekvő: egyrészt aggasztó módon megromlott a kelet—nyugati viszony (azaz a Szovjetunió és az Egyesült Államok kapcsolata), másrészt: a Harmadik Világban az igazságosság érvényesülése irányába mutató folyamat töretlenül tovább halad.

Az iráni eseményeket és a Teheránban fogva tartott amerikai tuszok drámáját nem szenzációra éhes, felületes szemlélettel, hanem sokkal mélyebben és szertágazóbban kell elemezni és érteni próbálni. Az Afganisztán körül kialakult szenvedélyes nemzetközi vitákat is mélyebbre hatolva és objektívebben kell szemügyre vennünk. A közel-keleti helyzet legfontosabb eseményei újra igazolták mozgalmunk álláspontját. A Camp-David-i Egyezmény kudarca, az izraeli politikai vezetés hajthatatlan és makacs szélsőségsége, a PFSZ nagy diplomáciai sikerei igazolják azt az álláspontunkat, hogy a robbanásig feszült, és a világ békéjét állandóan veszélyeztető közel-keleti helyzet csak globálisan oldható meg. Indira Gandhi elsőpró választási győzelme az év elején a világ második legnépesebb országában, arról tanúskodik, hogy a népek százmillióinak a szociális felemelkedésre irányuló akarata érvényesül. Az Indiai-óceán, mint a felfokozott feszültség területe, kell hogy szüntelenül foglalkoztasson bennünket — annyiival is inkább, minthogy 36 országot és egymilliárd embert érint az, ami az Indiai-óceán térségében történik. És ki gondolta volna még egy évvel ezelőtt, hogy Zimbabwe-Rodéziában olyan elemi erővel fog megnyilatkozni a nemzeti függetlenséget, a társadalmi igazságosságot követelő népakarat? Tanácskozásunk színhelye és a kiéleződött nemzetközi helyzet arra készlet bennünket hogy mindezeket az eseményeket ez alkalommal elsőrenden a kelet—nyugati kapcsolatok alakulásának fényében vegyük szemügyre. Ezért én most, az ebben a körben megszokott nyílt és testvéri eszmecsere ösztönzésére, elsőrenden a következő kérdésekkel fogok foglalkozni: Milyen kilátásai vannak az enyhülésnek, az európai biztonság és együttműködés ügyének? Mik a tanulságai az afganisztáni eseményeknek? Mi a teendő a fegyverkezési verseny megfékezése és a leszerelés területén? Szeretnék néhány szót szólni az egyre erősödő háborús hangulat-keltés rendkívüli veszélyéről is. A békemozgalom, és benne a mi mozgalmunk előtt álló feladatokkal is szeretnék — ha csak futólag is — foglalkozni. És végül a keresztyének körében a béke-fáradozásokra vonatkozó teológiai szemlélődés néhány szempontját érintem. Újra hangsúlyozom: mindezekkel a nyílt testvéri eszmecserehez szeretnék indításokat és személyes hozzájárulást nyújtani.

III.

A kelet—nyugati kapcsolatoknak az elmúlt hónapok során bekövetkezett rendkívül veszélyes, a világ békéjét fenyegető súlyos megromlását három körülmény figyelembevételével kell elemeznünk.

1. A Stockholmi Békekutató Intézet (SIPRI) 1979-es évkönyve megbízható adatai szerint Európában hozzávetőlegesen egyenlőség áll fenn Kelet és Nyugat között fegyverkezés tekintetében. A katonai viszonyok kétségtelenül megváltoztak, mégpedig a Szovjetunió javára — állapítja meg egy magasrangú amerikai katonai szakértő is, azaz a korábbi nyugati katonai fölény már nem olyan jelentős, vagy teljesen eltűnt, azaz: létrejött az erő-egyensúly (William G. Hyland, Foreign Affairs 1979 ősz). Ez az egyensúly azonban csak az USA és a Szovjetunió viszonylatában érvényes. Ha azonban számításba vesszük Franciaország és Nagy-Britannia rakéta-potenciálját, akkor az egyensúly megbillen a Szovjetunió kárára. „Amerika hatalma nyilvánvalóan csökkent, legalábbis relatív értelemben s ez olyasmi volt, aminek elismerésére és vállalására az ország nemigen volt megfelelően előkészítve” (William Bundy: Who lost Patagonia? Foreign Affairs 1979 ősz). Az egyensúly, mindent összevéve, fennáll. Amerika pánikja és kételyei nem megalapozottak, hanem egyszerűen arról tanúskodnak, hogy a 20 évvel ezelőtt Washington által kezdeményezett fegyverkezési verseny eredményeként kialakult egy hozzávetőlegesen egyensúly, ami Amerikában bizonyos konsternációt és aggodalmat táplál az enyhülés politikája ellen.

2. Új biztonsági koncepció kezd kialakulni, főleg a nyugati országokban. Ennek fényében nemcsak a katonai biztonság számít biztonságnak, hanem a társadalmi status quo, és az energiahordozókkal, a nyersanyagokkal való ellátottság biztosítása is. A biztonság és a „nemzeti érdek” fogalmai igen gyakran keverednek. Az ún. „nemzeti érdek” az okozója és hajtóereje annak a geopolitikai koncepciónak is, amely bizonyos körökben divatos lett (Kissinger emlékiratai).

3. A kialakult egyensúly megváltoztatására, a részben vagy egészében elvesztett katonai fölény visszazérésére történnek erőfeszítések két módon: egyrészt a fegyverkezési hajsza új szakaszának beindításával, amelynek egyik alkateleme a múlt év december 12-én hozott brüsszeli NATO-határozat; másrészt egy új szövetségi rendszer kiépítésén keresztül, Kína bevonásával. A hidegháború legveszedelmesebb időszakában sem érezhette magát a Szovjetunió úgy bekerítve mint most, mert akkor még nem alakult ki a kínai—amerikai összjáték. Ez a katonai fölény visszaszerzését célzó koncepció nem új, már legalább két éves. Paradox módon az ENSZ Leszerelési Rendkívüli Közgyűlésével egy időben, 1978 májusában Washingtonban ülésezett a NATO csúcserőkezelete, amely elhatározta egy hosszulejartatú védelmi-program megvalósítását, s ezzel elindult a fegyverkezési verseny új szakasza. Ez a program 1995-ig 300 intézkedést ír elő. Kilátásba helyezi többek között az európai NATO-haderők teljesen új fegyverzettel való ellátását, köztük a közep-hatósugarú rakéták modernizálását. Ennek a programnak része a katonai költségvetés 5%-kal történő évenkénti emelése is, amelynek gyászos eredménye, hogy a világ összes háborús kiadásai 1979-ben elérik az 500 milliárd dollárt.

A kelet—nyugati kapcsolatok romlása tehát jóval előbb kezdődött, mint az afgán krízis amelyre ürügyként állandóan hivatkozás történik. A romlás tragikus állomásait a következő fázisok jelzik:

— a SALT—II Egyezmény ratifikálásának huzavonása az Egyesült Államokban;

— a katonai költségvetések 5⁰/₀-os emelése;

— a már említett brüsszeli NATO-határozat;

— a katonai támaszpontok kiépítésének felgyorsítása (Diego Garcia, stb.), és új támaszpontok szerzése (Szomália, Kenya, Szaúd-Arábia, Omán).

— az amerikai—kínai katonai együttműködés rohamos fejlesztése.

A tavaly decemberi NATO-határozat szerint a Nyugat-Európában állomásozó mintegy 9 ezer atomrobbanófej mellé még közel 600 modern rakétát és szárnyasrakétát terveznek elhelyezni, amelyek képesek mélyen behatolni a Szovjetunió területére. Mit jelent mindez? Ez a veszedelmes határozat három feltételezésre épül: 1) a Nyugat-Európát állítólag fenyegető szovjet katonai veszélyre; 2) A korlátozott nukleáris háború lehetőségére; 3) A nukleáris háború esetében az áldozat: Európa. „Egy korlátozott atomháború illúziója, amely a NATO története során már gyakran szerepelt, most új életre kel” (G. Kade: Sicher in die 80er Jahre? Blätter für Deutsche und Internationale Politik 1980 január). A brüsszeli NATO-döntés tulajdonképpen a SALT—II megkerülése, mert a Szovjetunió és az USA között egyenlő számban megállapított interkontinentális rakéták mellett az Egyesült Államok Nyugat-Európából indítható rakétarendszerrel rendelkezne így, s ezzel egyoldalú katonai fölényre tenne szert.

Ezek után térjünk át az afgán krízis elemzésére. „Aki meg tudta őrizni tisztán a fejét, az nehezen tagadhatja, hogy Afganisztán, az Amin-kormány bukása és a szovjet csapatok beavatkozása, a Carter által kiváltott vitának egyáltalán nem a középpontjában állnak, hanem ahhoz inkább csak ürügyül szolgálnak. Ami ma Nyugaton, főleg az Egyesült Államokban Afganisztánra hivatkozva történik, az lényegében az USA alapvető kurzusváltására megy ki: az enyhülési politika alapelveivel való nyílt, vagy kevésbé nyílt szakításra.” (Karl D. Bredthauer: High Noon; Afghanistan, Europa und der Wilde Westen, Blätter für Deutsche und Internationale Politik, 1980. február.)

De hogyan vélekedjünk az ENSZ január 12-én nagy szótöbbséggel hozott határozatáról? Mindenekelőtt látnunk kell, hogy az ENSZ közgyűlése egy elv mellett foglalt állást. Nem véletlen, hogy az ENSZ-határozatban nem történik említés a szovjet csapatokról, hanem általában a külföldi intervencióról van szó, amely elvnek az értékéből semmit sem von le az sem, hogy a határozatot legbuzgóbban kezdeményező országoknak a legkülönbözőbb formájú (látható és kevésbé látható) intervencióiról igen hosszú listát lehetne felsorolnunk. Az afgán helyzet ellentmondása az, hogy a tiltakozás a szovjet segítség ellen egyet jelent egy erkölcsileg tarthatatlan rendszer támogatásával (mint ahogy az Kambodzsa esetében is történt), és a forradalmi folyamattal való szembehelyezkedéssel. Afganisztán esetében is egy absztrakt elv áll a forradalmi valósággal szemben. Ezért egy tekintélyes harmadik világbeli folyóirat joggal értékelheti így a helyzetet: „Ki az a forradalmár vagy egyszerűen ki az a józan ember, aki a végső veszedelemben magát egy absztrakt elvhez szabná? Ez egyenlő lenne az öngyilkossággal!” (Intervention soviétique? Une question de vie ou du mort; Afrique-Asie 1980 február 18—március 2). A külső, ellenforradalmi beavatkozás kérdésének elemzésére most nincs lehetőség, csupán utalok arra, hogy az Afganisztánban uralkodó törzsi viszonyok miatt állandó érintkezés lehetősége alakult ki Afganisztán és valamennyi szomszédja között. Azt is látnunk kell, hogy

a nomád, feudális viszonyok felszámolására tett forradalmi intézkedések a kiváltságos rétegek érdekeit sértették (a nők egyenjogúsága, az analfabétizmus felszámolása, a földreform, stb.). Így kialakulhattak olyan csoportok amelyek a külföldi beavatkozások számára termékeny talajt biztosítottak (lásd egy, az NSZK-ban megjelent tanulmányt erről a kérdéstről az „Entwicklung und Zusammenarbeit” c. folyóirat 1979. évi 6. száma 21. old.). Az ellenforradalmárok külföldi támogatását is bőven tárgyalják a nyugati lapok, pl. a Neue Zürcher Zeitung január 15-i száma. Idő és hely hiányában szintén csak utalni tudok a különböző intervenciók nagyon tanulságos történetére is (H. W. Kahn: Vergessene Interventionen? Ein chronologischer Abriss, Blätter für Deutsche und Internationale Politik 1980. március). Hadd zárjam le ezt a részt két tekintélyes nyugat-európai politikusra való hivatkozással. Couve de Murville így vélekedik az afgán eseményekről: „Egy igen fontos esemény következett be, amely mindezeknek az alapja: ez az európai nukleáris fegyverkezés ügye. Ha van konfliktusra ok, ez egyáltalán nem Afganisztán miatt van, hanem emiatt, mert ez olyan ügy, amely kérdésessé teheti a szovjet—amerikai béke alapjait, amelyen az erők egyensúlya nyugszik” (Le Monde 1980. február 8.). Willy Brandt pedig ezt mondja: „Az afgán krízis éppen az enyhülés elégtelenségének a következménye, nem pedig a túlzott enyhülésé” (Blätter für Deutsche und Internationale Politik, 1980. február). Az afgán krízis és az enyhülés kérdésének összefüggésében még fel kell figyelünk egy fontos mozzanatra. Sokan hangoztatják a jelszót, miszerint az enyhülés oszthatatlan. Ha ez az elv érvényesülne, akkor a világ bármely részén jelentkező krízis szükségképpen globális krízissé válhatna. Az enyhülés megosztható, és kezdetének regionálisnak kell lennie. Az a többek által hangoztatott követelmény, amely szerint az enyhülés oszthatatlan, nagyon veszélyes tétel. Ez a szemlélet lehetetlenné tenné a részleges egyezményeket, amelyek megkötésére reális lehetőségek kínálkoznak.

Ezzel szemben a békét fenyegető legnagyobb veszélyek egyike ma a „korlátozott nukleáris háború” lehetőségének elfogadtatása a közvéleménnyel, és ennek a lélektani előkészítése. Nem véletlen, hogy az elmúlt években elszaporodtak azok a kiadványok Nyugat-Európában, amelyek a harmadik világháború kitörésének és lefolyásának fiktív leírását adják. „Nem múlik el hét, amikor ne hallanánk a televízióban és a rádióban, vagy a nyugati újságokban a szabad világra nehezedő veszélyről: a határainknál ugrásra készen álló szovjet hadseregről, amely — mint mondják — a rombolás rettenetes eszközeivel rendelkezik” állapítja meg egy, az európai helyzetet elemező komoly, harmadik világbeli politikai folyóirat (Jeune Afrique 1980. február 20.). Megdöbbenő, hogy a nyugati bestsellerek listáján hetek óta előkelő helyet foglal el egy könyv (Sir John Jackett and Others: The Third World War), amely 1985 augusztusára teszi a harmadik világháború kezdetét és nem kevesebbet állít, mint hogy a NATO győzelme csak azért vált lehetségessé a szovjet támadással szemben, mert az 1978—84-es években a szükséges fegyverkezési intézkedéseket megtették Nyugat-Európában (!?!). Ez a háborús hangulatkeltés a gazdasági krízis súlyos következményeiről akarja elterelni a figyelmet egy még rosszabb jövő irányába. A béke-mozgalmak feladata — a mienké pedig különösképpen — az, hogy a Jézus Krisztus embert megváltó tetteiből fakadó reménységet hirdelve leleplezzük az atomháború ördögi előkészítését. Feladatunk a fegyverkezési verseny új szakaszának a kialakulását megakadályozni egy olyan európai leszerelési értekezlet összehívásának

a követelésével, amely alkalmas lesz növelni a bizalmat Kelet és Nyugat között.

Örömmel kell itt is feljegyeznünk, hogy az egyházak és a keresztyének lelkiismerete felébredt és tiltakozásuk az esztelen fegyverkezési verseny láttán egyre nő. Sokan rámutatnak az elrettentés egyensúlyának erkölcsi tarthatatlanságára is. Nem lenne-e a keresztyének prófétái kötelessége, együtt, határozottan tiltakozni a jelenlegi biztonsági rendszernek eme immorális alapja ellen? Vendéglátónkkal, Karl Immer elnökkel együtt tesszük fel a kérdést: „Azt mondják, a „háború nélküliség” nálunk csak az elrettentés egyensúlyával tartható fenn, a Keleten és Nyugaton egyaránt állandóan fokozódó fegyverkezési erőfeszítésekkel? De vajon a tartós béke csak a kölcsönös megsemmisítés fenyegetése révén képzelhető el?... És vajon meddig kell megpróbálni a fegyverkezés csavarját ahhoz, hogy lehetlenné váljék az államok további zsarolhatósága?” (Karl Immer: Bericht zur Lage der Kirche, erstellt an der Landessynode 1980, 9. old.). Egyre nő azoknak a felelősen gondolkodó keresztyéneknek a száma, akik úgy vélekednek, hogy nekünk is kezdeményeznünk kell egy merész lépést, követelve, hogy legyen vége a szörnyű és esztelen fegyverkezési hajszának. Ugyanis minden tiltakozás és józan belátás ellenére a rémítő tény az, hogy az elmúlt esztendőben már közel 500 milliárd dollárra nőtt a világ katonai kiadásainak az összege, ami megfelel 75 ország (a világ országainak fele) egy évi nemzeti jövedelmének. És ez még tovább fog emelkedni, ha az enyhülés eredményeit nem sikerül megőrizni, amire — minden probléma ellenére is — még fennáll a lehetőség. Teljesen igaz, hogy „az új atomfegyvereket még nem helyezték el Nyugat-Európában, még hat a neutronbombával szemben megnyilvánult eredményes ellenállás, még nem lehet a tízéves enyhülési folyamat eredményeit egyetlen mozdulattal lecsöpörni az asztalról, még mutatkozik ellenállás a nyugati tömbben is az amerikai kurzussal szemben, és — nem utolsósorban — itt van még egy világméretű béke-mozgalom, amely a leszerelésért és az enyhülésért folytatott küzdelmet a 80-as évek legfőbb feladatának tartja, és továbbviszi” (Kommentare und Berichte, Blätter für Deutsche und Internationale Politik, 1980 január). A kérdés most az, hogy miként lehetne materializálni még hatékonyabban a néptömegeknek az enyhülés utáni határozott vágyát és a leszerelés követelésére irányuló akaratát? Ezért az előttünk álló időszakban a bizalom növelése a népek között, és a katonai enyhülés megvalósítása kell hogy a legsürgősebb feladatunk legyen. A madridi konferencia ez év őszén nagy lehetőséget kínál erre, és az Európai Leszerelési Konferenciára tett lengyel javaslatnak is igen nagy jelentőséget kell tulajdonítanunk.

IV.

Újra és újra fel kell tennünk azonban a kérdést: lehet-e még egyáltalán a sok feszültséggel, aggodalommal és ellentéttel terhelt világunkban a béke kilátásairól beszélni? Milyen lehetőségei vannak a békének a súlyos gazdasági krízisek között, a százmilliókat sújtó szegénység mellett a fegyverkezésre korlátlanul pazarló, az önpusztítás lehetőségét saját kezében tartó emberiség számára? Nyilvánvaló: a béke lehetősége csak akkor jelenik meg, ha egy új tudat kialakításához és erősítéséhez meg tudjuk tenni a szükséges lépéseket. Történelmi helyzetünk paradoxonja ugyanis az, hogy soha nem látott lehetőségek tárultak fel a nagy veszedelmekkel egy időben az ember előtt. A tudósok szerint az emberiség abba a helyzet-

be került, hogy felszámolhatná azokat a nyomorúságokat, amelyek évszázadokon és évezredekken át sújtották az embert: a pusztító betegségeket, a tudatlanságot, a szegénységet — és ami ezekkel együttjár: az emberek közötti bizalmatlanságot és gyűlöletet. Elérkezett az ember a történelmi fejlődésnek abba a szakaszába, amelyben adva vannak az objektív feltételei annak, hogy a földgolyó a jólét, a szolidaritás, a béke és igazságosság helyévé változtassák. Egy olyan tudat kialakításán kellene tehát munkálkodnunk mint keresztyéneknek, amely világossá teszi minden nép előtt, hogy a biztonságot nem a fegyverek garantálják, hanem az a szolidaritás, ami együttműködés útján érhető el, azaz, a még szegénységben élő százmilliók felemelkedése biztosítja az emberiség számára nemcsak a biztonságot, hanem a továbbélést is! Így tartoznak össze szorosban a béke és igazságosság. A béke neve leszerelés és enyhülés — az igazságosság neve pedig szolidaritás és együttműködés. Mindez a kétségtelenül álmódzásoknak és illúzióknak tűnhető eszmeifuttatás jobban érthetővé és elfogadhatóvá válik, ha egy rövid pillantást vetünk világunk demográfiai alakulásának adataira. 1950 és 2000 között a világ lakosságának száma 3 és fél milliárddal nő. Tehát a második évezred végére hatmilliárd emberrel kell számolni. A kétezredik évben a hatmilliárd ember 80%-a Európán kívül fog élni, azaz Latin-Amerikában, Ázsiában és Afrika országában. A következő évtizedekben tehát az emberiség központi kérdése az lesz, hogy ezeken a területeken az országokon belül és a népek között az igazságosság milyen mértékben fog megvalósulni, és hogy a forradalmi változások békés feltételek között, vagy megrázkódtatások között mennek-e majd végbe. Ez a béke kulcskérdése ma! Más szavakkal: az új béke-tudat kialakításának három feltétele van:

- 1) a népek közötti interdependencia felismerése;
- 2) a globális arányú együttműködés formáinak kialakítása;
- 3) és a planetáris méretű gondolkodás kifejlődése.

Toynebe, a nagy angol történész szerint korunkat a történelem „nem úgy fogja nyilvántartani, mint a szörnyű tettek korát, nem is úgy, mint a szédületes találmányok idejét, hanem mint az első emberi nemzedéket, amelynek a történelem hajnala óta először volt bátorsága hinni abban, hogy az emberi civilizáció és kultúra gyümölcseit az egész emberi faj számára elérhetővé teheti”.

Újra kérdezem: nem túlzott optimizmus-e ez, üres illúzió kergetése és merő álmódzás? Keresztyén hitünk válasza az, hogy: NEM! Sőt ellenkezőleg: itt találkoznak össze korunk emberének nemes lelki igényei az igazi békeesség iránt, az egységre, testvériségre irányuló vágyai — és az evangélium örömet sugárzó üzenete. A keresztyén hitnek ugyanis nem fékezni, vagy éppen ellenezni kell a szép emberi vágyakat, hanem megvalósításhoz kell segítenie azokat.

És ezzel eljutottunk *békemunkánk teológiai problémáihoz*. A kérdést nekünk is, másokkal együtt így kell feltennünk: lehet-e kapcsolat, közvetlen összefüggést teremteni a békére és igazságosságra irányuló emberi vágyak — és az evangélium üzenete között? Más szavakkal: mik a kritériumai az egyház részvételének a közéletben, a politikában? Az evangélium parancsa világos: az életet akarjuk és nem a halált, a pusztulást. A szegények, az elnyomottak, a szenvedők oldalán állunk. De meddig mehetünk el mindebben? Azonosíthatjuk-e magunkat konkrét politikai tettekkel? Vagy ezektől vissza kell riadnunk? Kétségtelen, hogy az evangélium nem politika. De az is igaz, hogy az evan-

gélium mindig megalkuvás nélküli bátor tettekre inspirál, és ezektől a tettektől akkor sem riadhatunk vissza, ha mások más motívumokkal ugyanazokért a célokért küzdenek. Milyen megrázó példája ennek az igazságnak *Romero* *név*ek mártíriuma, és előtte sokan másoké, akiknek nevét és bizonyágtételét itt most hosszú lenne felsorolni.

De vegyünk most röviden ezeknek a kérdéseknek az összefüggésében szemügyre három teológiai fogalmat, amelyek döntő módon meghatározzák békeszolgáltatunkat is. Ezek: az egység, a reménység és az Isten országa.

Az *emberiség egysége*, együvértartozása, egy sorsban osztozása, tapasztalati igazság. A világ népeinek gazdasági, politikai, katonai és kulturális interdependenciája nyilvánvaló. Ez az egymástól való függés egysége, amit fentebb interdependenciának nevezünk. Milyen választ adnak a keresztyének, az egyházak erre a kihívásra? A bibliai üzenet világos. Az isteni akarat szerint az egység, az egymástól való függés nem az együttes pusztulás lehetőségének a tragikus egysége, hanem a békében és igazságosságban megvalósuló emberi egység. Ezt az egységet a keresztyének nem tudják önmagukban megvalósítani, de róla folyton bizonyágot kell tenniük és érte szüntelenül kell munkálkodniuk.

Az *az élő reménység* pedig, amire Krisztus halála és feltámadása által újjászülettünk, a halál végső legyőzésének a reménysége. Az emberi reménységek a szenvedés, a nyomorúság, a szegénység, az igazságtalanság enyhítésére és megszüntetésére irányulnak csupán. A nagy reménység, amely bennünket életet, kell hogy inspiráljon és ösztönözzön a történelemben megvalósítható emberi reménységek valóra váltására.

Az Isten országa nyilvánvalóan nem emberi erőfeszítések által érkezik el. Emberi tettek nem lehetnek előfeltételei Isten országának eljövételének, de az emberi tettek elmaradása sem előfeltétele. Meg kell fordítanunk a tételt: az emberi erőfeszítések a békéért és igazságosságért nem hozzák létre Isten országát a földön, viszont Isten országa ígéretének következményeként szükségképpen kell ezekért a célokért munkálkodnunk.

Miért ez a teológiai exkurzus — kérdezhetné valaki. Válaszom ez: azért, mert mai keresztyénységünk nagy mulasztásának tartom, hogy noha az evangéliumi üzenet világos, mégis, gyakorlati alkalmazása elől visszariadunk. Vagyis az evangélium etikai, méginkább politikai-etikai következményei előtt megtorpanunk, pedig éppen itt kellene érvényesítenünk azt a „többletet”, ami semmiképpen nem kevesebb mint a konkrét tett, hanem sokkal több annál. „Ki hallott nyugat-európai országban egy lelkészt vagy papot a nemzetközi gazdasági kizsákmányolásról és annak okairól prédikálni? Lehet, hogy vannak, akik már hallottak ilyen prédikációt, de vajon kivételnek kell-e ezeket tekintenünk, vagy pedig szabálynak? Az én személyes tapasztalatom világos: a gyakorlat az, hogy a lelkészek egy bizonyos elvonatkoztatott formában beszélnek ugyan az igazságtalanságról és az egyenlőtlenségről, néha még azok nemzetközi gyakorlóira is hivatkoznak, de soha nem neveznek meg nemzetet belül vádlottat, mint pl. politikai pártokat vagy magát az egyházat. Ilyenformán az egyház az „elnyomottak” pártjára állhat anélkül, hogy az „elnyomók” szerepére rákérdezne — saját magát is beleértve. De bezzeg amikor az Egyházak Világtanácsa pénzt juttat a dél-afrikai felszabadító mozgalmaknak és a dél-afrikai gyümölcs bojkottjára hív fel, akkor hatalmas vita alakul ki, és egyes országok egyházi vezetői megmutatják igazi arcukat. ...Néhány egyház ma azon vitalkozik, hogy fenntartsa-e tagságát

az EVT-ben, tekintettel annak a nemzetközi kizsákmányolással szembeni valamelyest haladó álláspontjára. Így lesz nyilvánvalóvá az egyház reakciós szerepe, amely alapszinten megkönnyíti a világméretű ellentmondások hatását, de ugyanakkor el is rejti azokat” (Magnus Haavelrud: *Everyday Life and Global Contradictions*, *Bulletin of Peace Proposals* 1979/4, 399—400. old.). Tehát az evangéliumi többlet mindig konkrét és időszerű. Ez az a több, amiről Hromádka professzor is mindig beszélt: „És mégis van az egyháznak egy sajátos küldetése: alászállni a mélységbe, ahol az emberek mint nyomorult bűnösök állnak Uruk előtt, ahol szörnyű ostobaságaikat elkövetik és kikerülhetetlen személyes és politikai döntéseket hoznak. A próféták és apostolok éppen ide küldték az egyházat” (Hromádka: *Unsere Verantwortung in der Nach-Kriegs-Welt, der Geschichte ins Gesicht sehen*, 183. old.).

Ez azt is jelenti, hogy mindenki reményét vesztheti, csak a keresztyén ember nem. „Mert mi reménységben tartattunk meg: a reménység pedig, ha láttatik, nem reménység; mert amit lát valaki, miért reményli is azt?” (Rm 8,24). Mi azért vagyunk, hogy a lehetetlent segítsük lehetővé tenni, tehát a békeséget is, az enyhülést is, az igazságosságot is, ott is és akkor is, ahol már minden kilátástalan. Ez a reménységünk pedig abból az Istenből táplálkozik, Aki a megfeszített Jézust feltámasztotta a halálból. Így kell nekünk is reménység ellenére reménykednünk — a békeségben, azoknak a válságoknak a megoldhatóságában is, amelyeknek az okozásában magunk is bűnrészesek vagyunk.

Befejezésül csak annyit: úgy vélem, feladatunk lesz nemcsak az elmúlt időszak eseményeinek kiértékelése és az előttünk álló feladatok meghatározása, hanem a szabad, nyílt, őszinte testvéri eszmecsereben együtt kell keresnünk az irányt, amelyben haladnunk kell. Sőt, szolgálatunknak ezen a pontján nem mulaszthatjuk el, hogy mostani tanácskozásunkból testvéri szóval odaforduljunk, mozgalmunk tagságán kívül is minden keresztyénhez, aki a világ békéjének ügyét szívében viseli, elmondva, hogy mennyire aggódunk amiatt, ami a világpolitikában az elmúlt fél évben történt, és ami azzal a szörnyű kilátással fenyeget bennünket, hogy a világ újra visszahull a 30 évvel ezelőtti hidegháborús légkörbe. Ugyanakkor azt az örömmünket is ki kell fejeznünk, amit érzünk — különösen a megromlott nemzetközi helyzetben —, hogy az elmúlt évtizedekben kialakult testvéri együvértartozásunk sokkal mélyebb és erősebb, mint a különböző politikai felfogások elválasztó hatásai. Ezért a jelenlegi helyzetben tanácskozásunk legsürgősebb feladatának azt tartom, hogy forduljunk a keresztyénekhez Keleten és Nyugaton, Északon és Délen, kérve őket, hogy fokozottabban figyeljenek azokra a rendkívüli veszélyekre, amelyeket a mostani nemzetközi helyzet hordoz magában. Most kell a keresztyéneknek megőrizni testvéri együvértartozásuk tudatát, és mindent megtenniük azért, hogy az enyhülés folyamata továbbhaladjon, az esztelen fegyverkezési verseny megálljon, majd csökkenjen, és végül a leszerelés folyamata meginduljon, hogy az emberiség túlélése érdekében a népek megtalálják az együttműködés formáit a fennálló ideológiai, társadalmi és politikai ellentétek között is. Úgy véljük, hogy a keresztyéneknek ilyen irányú tevékenysége beszédes és meggyőző, mindenki számára könnyen érthető bizonyágtétel lesz Jézus Krisztusról és az Ő evangéliumáról. Így töltsön be bennünket a reménység Istene „minden örömmel és békeséggel a hívésben, hogy bővülökötök a reménységben a Szentlélek ereje által” (Rm 15,13).

Felszabadultan, egységben, tovább!

Gondolatok hazánk felszabadulásának 35. évfordulóján és a XII. pártkongresszussal kapcsolatban

Azt hiszem, hogy az 1980-as esztendő első felét három rendkívüli jelentőségű politikai esemény írta be a magyar nép történetébe. Ezek közül az első — nemcsak a történetiség sorrendjében, hanem hatásában és következményeiben is — a népünk vezető munkáosztály pártja, a Magyar Szocialista Munkáspárt XII. kongresszusa Budapest 1980. március 24—27. napjai között. Ezt sorrendben alig egy hét múlva követte legnagyobb nemzeti ünnepünk, hazánk felszabadulásának 35. évfordulója. Végül: most folynak az előkészületek, de mire ezek a sorok megjelennek, már ez a tény is besorakozik a megtörtént események közé: az 1980. június 8-án tartott országgyűlési képviselői és tanács-tag választások.

E három esemény mindenike külön-külön is megérdemelné a vele való értékelő foglalkozást. Mi most mégis egybekapcsoljuk ezt a három eseményt és megkíséreljük azok tartalmi együvértartozását felmutatni. Az a mély meggyőződésünk ugyanis, hogy ezek az események a legmélyebb gyökerekben egybetartoznak. Sőt: az emberiség történetének mai időszakában olyan módon tesznek bizonyosságot a magyar nép bölcs és megfontolt józanságáról, a nép és az emberiség jövője és békéje iránt való felelősségéről, az emberséges és kiegyensúlyozott emberi élet biztosításáért vállalt áldozatáról, a barátok iránt való hűségéről, ami ezeket az eseményeket messze túl az országhatárokon példamutatóvá teszi.

A három esemény közül először nyilván hazánk felszabadulásának a 35. évfordulójáról kell szólnunk, hiszen ez az esemény, az az 1945. április 4-e, amikor a szovjet csapatok egész hazánkat felszabadították, lett kezdőpontjává annak a politikai, gazdasági és társadalmi fejlődésnek, amelynek most egyik állomásán a párt XII. kongresszusa összegezhette a társadalomépítésben eddig elért eredményeket és újabb — közeli és távolabbi — megvalósítandó célokat tűzhetett ki a nemzet elé.

A felszabadulás évfordulójával kapcsolatban a XII. kongresszus is megállapítja: „A párt XII. kongresszusa hazánk felszabadulásának 35. évfordulója évében ült össze. A három és fél évtized alatt megtett út azt bizonyítja, hogy a magyar nép élni tudott a történelem adta lehetőséggel. Hazánk, a Magyar Népköztársaság, szabad és független ország, amelyben a nép élete gyökeresen megváltozott.” Igen: ez a 35 éves gazdasági és társadalmi fejlődés, amit a következőkben csak egy néhány adattal kívánunk illusztrálni, megmutatja, hogy hazánkban az emberi élet nemcsak külső formájában, hanem kvalitásában is megváltozott, az emberi együttélés és a társadalmilag hasznos emberi munka valóban az egész nép számára hozott minőségi változást. Van tehát mit megvédenünk akkor, amikor a nemzetközi politikában hidegebb szelek fújdognak, s olykor-olykor még a legmagasabb politikai posztokon is hisztériakeltő emberi felelőtlenséget tapasztalunk.

Hiszen gondoljuk csak meg, hogy népünk hazánk felszabadulása után az évek kemény munkájával elvégzett újjáépítésre alapozva 1950 óta a nemzeti jöve-

delmet közel ötszörösére, az ipari termelést nyolc és félszeresére emelte, a mezőgazdaságban pedig az össztermelés megkétszereződött. Vagy: a ma munkában levő értelmiségi állampolgárok között minden tíz közül kilenc már a felszabadulás után szerezte meg képesítését, minden tíz család közül négy új lakásba költözött ez idő alatt. Ugyanígy lehetne azonban a 35 év alatt végbement változásokra felhozni azokat a kedvező intézkedéseket, amelyeket kormányzatunk a család- és az egészségvédelem, a gyermekek bölcsődei, óvodai és iskolai ellátása és az öregekről — beleértve a termelőszövetkezeti tagokat is — való gondoskodás területén véghezvitt. Mindez együtt adja annak a megállapításnak az igazságát, amit Kállai Gyula ír egyik cikkében a felszabadulással kapcsolatban így (Társ. Szemle, 1980:4): „Társadalmi fejlődésünk visszavonhatatlan, nagy, történelmi jelentőségű eredménye, hogy hazánkban nincs immár olyan társadalmi osztály vagy réteg, amelynek alapvető érdekei ellentétben állnának a szocializmussal. A fejlett szocialista társadalom építése megegyezik a munkáosztály, a termelőszövetkezeti parasztság, az értelmiség, a különböző alkalmazott és más rétegek, az egész dolgozó nép érdekeivel... 35 év tapasztalata mutatja, hogy ha a fejlődés szocialista útján akarunk továbbhaladni, együttesen, egységben kell látnunk és kezelnünk a béke, a nemzeti függetlenség, a társadalmi haladás, a gazdasági növekedés és a népjólét kérdéseit.” — A meggyőződésünk az, hogy a párt XII. kongresszusa ebből a szempontból — úgy, ahogy Kádár János, az MSZMP KB első titkára a Hazafias Népfront Országos Tanácsa gyűlésén értékelte: elvileg, reálisan és nyitottan! — mérte fel eredményeinket és tűzött ki a nép elé megvalósítandó célokat. Ezt értékelni helyesen a Hazafias Népfront 1980. április 16-án elfogadott választási felhívása: „A Magyar Szocialista Munkáspártnak változatlanul világos, közérthető és a feladatok megoldására lelkesítő nemzeti programja van. A XII. kongresszus évekre szóló politikai, gazdasági és kulturális tennivalókat adott mindnyájunknak. A Hazafias Népfront egyetért a programmal, magáénak vallja, és alkotmányos kötelességének tesz eleget, amikor megvalósítására is felszólít minden állampolgárt. Meggyőződésünk, hogy a kongresszuson vállalt feladatok megoldása jól szolgálja népünk jelenét és jövőjét, az emberi haladást és a világbéke ügyét.” — Úgy véljük, hogy a Hazafias Népfront választási felhívásának ezek a mondatai helyesen értékelik a XII. kongresszus munkájának tartalmi mozzanatait.

Ezek közül mi most — a teljességre való törekvés igénye nélkül — mindenekelett azt az imponáló nyugalmat és fegyelmezettséget szeretnénk kiemelni, amellyel a kongresszus egy, a hidegháborús hangulatkeltés által meghatározott nemzetközi légkörben bölcs megfontoltsággal mérlegelte a helyzetet. Érdemes ebben az összefüggésben pár mondatot idézni a KB beszámolójából: „A nemzetközi helyzetet reálisan, a valóban meghatározó tényezőket és tényeket figyelembe-

véve kell megítélni... (Hiszen) a történelem nagy tanulsága, hogy az imperializmus igája, a kapitalista kiszákmányolás alól felszabadult népek minden körülmények között megvédik vívmányaikat... Az emberiség egy olyan világot eljövételében reménykedik, amelyben tartós és szilárd lesz a béke. *Most minden ország és minden nép érdekének az felel meg, ha a kormányok felelősen foglalnak állást és hozzájárulnak a feszültség csökkentéséhez, a különböző társadalmi rendszerű országok békés egymás mellett éléséhez, a biztonság megszilárdításához, a béke megőrzéséhez.*" A kongresszus ehhez mindjárt azzal járult hozzá, hogy népünk nevében kijelentette: mi készek vagyunk minden lépést megtenni, ami az általános leszerelés nagy célja felé közelít! A KB beszámolójának ezeket a megállapításait egészítette ki és erősítette meg a kongresszus határozata: „A Magyar Népköztársaság, a szocialista közösség országai a nemzetközi helyzet éleződése ellenére sem térnek le a békés egymás mellett élés újáról. A hidegháborús irányzatokkal szemben újabb és újabb kezdeményezéseket tesznek az enyhülés eredményeinek megőrzésére, a béke megvédésére.”

Ezeket a „hivatalos” mondatokat a mély meggyőződés erejével áthatva ismételte meg Kádár János a kongresszus vitázó beszédében így: „*Nekünk mély meggyőződésünk, hogy az emberiségnek nincs más útja, jövője, reménye, mint a béke és a szocialista társadalom...* De arról is mélyen meg vagyok győződve, hogy nem lesz új világháború, ezt képes megakadályozni az emberiség. Ereje abból az akaratból fakad, amely a világ népeinek a jobbik felét összefogja: *Csak háború ne legyen!*... Béke legyen, erőgyensúly legyen, de a fegyvertet alacsonyabb szintjén. Érezze magát biztonságban minden állam, minden nép... Mi ezért harcolunk nemzetközi síkon.” Ezek a megfontolt, józan, felelős szavak és mondatok jól tükrözik azt a békességet, nyugalmat és kiegyensúlyozottságot is, ami hazánkban társadalmi méretekben érvényesül.

A XII. kongresszus munkájának — véleményünk szerint — a második jellemvonása az a józan, reális szempont, amely a társadalmi és gazdasági élet eredményeinek a felmérésében és a célkitűzések kidolgozásában mutatkozott meg.

Ennek a felmérésnek a legalapvetőbb megállapítását így fogalmazta meg a KB beszámolója a XII. kongresszuson: „A Magyar Népköztársaság belpolitikai helyzete kiegyensúlyozott, a munkásosztály, a dolgozó nép hatalma szilárd. Társadalmunk életében a párt vezető szerepe érvényesül, a párt és a tömegek viszonyát a kölcsönös bizalom határozza meg. A párt politikáját népünk cselekvően támogatja; erősödik a szocialista nemzeti összefogás. *Társadalmunk politikai egysége nagy történelmi vívmányunk.* Ez az első számú, legfontosabb tényezője az eredményes belső építő munkának éppen úgy, mint hazánk kedvező nemzetközi helyzetének.” — A társadalom belső élete ilyen kedvező és eredményes alakulása a biztosítéka annak, hogy a gazdasági életben is, amelynek a helyzete — elsősorban a külső feltételek kedvezőtlen alakulása folytán — gondot és néha problémát is jelent az ország gazdasági vezetői számára, végül is eredményeket mutatunk fel. Az alapvető megállapítás itt is az lehet, amit a beszámoló így fogalmaz meg: „Helyzetünket mérlegelve megállapíthatjuk: népünk létbiztonságban, elfogadható színvonalon él, van mit félni, megőrizni és megvédeni. Van mire építeni a jövőt.” Ahhoz azonban, hogy a nép számára még magasabb életszínvonalat, a gazdaság számára még stabilabb helyzetet lehessen biztosítani, elsősorban a munka becsületesebb elvégzésében rejlő tartalékokat kell mozgósítani. A XII. kongresszus ebben az irányban is fontos határozatot

hozott, amikor kimondta, hogy „a bér- és jövedelempolitika, valamint az erkölcsi elismerés az eddiginél eredményesebben ösztönözzön a társadalom számára hasznos, jobb minőségű és fegyvelmezett munkára. A keresetek a valóságos teljesítmények alapján differenciálódjanak, és segítsék elő a munka termelékenységeinek a gyorsabb növekedését. A bérezésnek a jelenleginél jobban kell a teljesítményhez igazodnia. A keresetek nagyobb különbségeiben is tükröződjék a végzett munka. Határozott intézkedésekkel gátat kell emelni az olyan jövedelmeknek, amelyek spekulációból, visszaélésből erednek, amelyek mögött nincs tiszteletes munka.” Úgy véljük, hogy a kongresszusnak ez a határozata a legfontosabb helyen ragadja meg a termelés, és vele együtt az életszínvonal kérdését, amikor ilyen hangsúlyt vet a becsületesen végzett munkára. Az az alapcélkitűzés érvényesül ebben is, amit a határozat egy másik helyen így fogalmaz meg: „Határozottan fel kell lépni a kispolgári életfelfogás, az önzés, a jogtalan előnyszerzés, a közömbösség ellen. *Társadalmunk erkölcsi arculatát tekintve is egyre inkább a munka társadalma legyen.*” Meggyőződésünk, hogy a kongresszus ilyen célkitűzései a szocialista társadalomhoz méltó, magas minőségű humanitást állítják oda az egész társadalom elé. Az ilyen célokra a megvalósítása tölti meg igazán szocialista tartalommal az egész nép közösségének az életét. És ezek alkalmasak arra is, hogy a nemes célok megvalósítása érdekében erkölcsi-politikai egységbe fogják össze az egész nemzetet.

A XII. kongresszus harmadik jellemző sajátossága ugyanis éppen ez az egység, az egész népnek a nemzeti egysége, amelyre támaszkodva a kongresszus híven szolgálta népünk és az egész emberiség ügyét.

Azt gondolom, érthető, ha ennek a nemzeti egységnek az illusztrálására a KB beszámolójának azt a részét idézem emlékezetünkbe, amit az állam és az egyházak viszonyáról mond. Idézem a beszámolóban ezt a részletét: „Társadalmunk kiegyensúlyozott helyzetét tükrözi az állam és az egyházak közötti rendezett viszony is, amely sok figyelmet érdemel mind az államtól, mind pedig az egyházaktól. Az állam az alkotmány szellemében biztosítja a lelkiismereti szabadságot és az egyházak autonóm működésének a feltételeit. *A valóságos emberek egyenrangú állampolgárként vesznek részt a szocializmus építésében, a közéletben.* Az egyházak tiszteletben tartják államunk törvényeit, támogatják az országépítő munkát. *Az egyházak vezetői éppen a közelmúltban állapították meg, hogy az állam és az egyházak kapcsolata az utóbbi években tovább fejlődött és ma már nem egyszerűen rendezett viszonyról van szó, hanem a nép javára végzett közös munkáról.* Az állam és az egyházak mai rendezett viszonya, a közősen kialakított megállapodások korrekt megtartásának az alapján jött létre és így fejlődhet tovább a jövőben is. A magunk részéről elvi alapon ezen az úton kívánunk tovább járni.” Úgy vélem, hogy a beszámoló idézett megállapításai az állam és az egyházak kapcsolatáról, sőt együttműködéséről, nemcsak a valóságos helyzetet tükrözik, hanem buzdítanak, bennünket keresztyéneket is, arra, hogy a továbbiakban is minden tőlünk telhetőt megtegyünk a nemzeti egység elmélyítéséért, szocialista hazánk felvirágoztatásáért.

Végül: a XII. kongresszus anyagában szükségszerűen előkelő helyet foglal el a párton belüli egység, a kommunista magatartás elemzése és ezen a területen olyan magatartásformák kialakításának a kérdése, amelyek előreviszik annak a közösségnek a példamutató munkáját, amely a munkásosztályt s vele együtt népünket is vezeti.

A pártkongresszus anyagának olyan részleteire gondolok ebben az összefüggésben, amelyek a kommunista

magatartás lényegét határozták meg, mint pl. ez a részlet is: „Az elvi kérdésekben a tántoríthatatlan szilárd-ság, a gyakorlati munkában pedig a rugalmasság a helyes magatartás. Ügyelnünk kell rá, hogy politikánk időtálló, változatlan alapelvei csorbitatlanul érvényesüljenek, azokat senki — se a dogmatizmus, se a revizionizmus irányába — el ne torzithassa. Azt sem engedhetjük meg, hogy korábbi helyes döntéseink dogmává váljanak. Nyitottaknak kell lennünk az új kérdések előtt, a jövőben is kezdeményezően kell fellép-nünk mindenben, amiben a nép, az ország érdeke, az általános előrehaladás végett változtatásokat igényel. Így fogjuk fel politikánk fő vonalának folyamatosságát: azt kell megőriznünk és továbbfejlesztelnünk, ami az ország haladását segíti, a népet eredményesen szolgálja.” — Vagy egy másik idézet Kádár Jánosnak a vitázáró beszédéből: „Van hatalmunk, van erőnk, biztosítani tudjuk a belső rendet, és mégis azt mondom: ne ezzel az erővel, hanem elsősorban politikával és meggyőző munkával biztosítsuk társadalmunk rendjét... Azt, amit egy meggyőződéses ember a jó ügy érdekében teljesíteni tud, ugyanazt semmiféle parancsszóra, eligazításra, még kevésbé fenyegetésre nem fogja teljesíteni. Politikánk megvalósítását továbbra is építjük az emberek meggyőzésére.” — Végül: még egy részlet ugyancsak a vitázáró beszédéből: „Mi, kommunisták, eleve optimisták vagyunk, mert a világnézetünk is optimista. Ezt a világnézetet választottuk... Mi nem a világ végére, hanem az életre készülünk... A kommu-

nista mindig bízik. Ez is megkülönbözteti a más politikai nézetet vallóktól... A kommunista az eszmében hisz, sohasem adja fel a reményt, s mindig kész cselekedni.” Úgy vélem, hogy az így hangsúlyozott jellemvonások — a nyitottság, a meggyőzés és a remény-ség az egész pártkongresszust is, sőt a párt egész politikáját is jellemzik. Nyilván ezért is bizonyosak lehetünk afelől, hogy azon a választáson, amelynek eredményei ez írás megjelenésekor már ismertek lesznek, egész népünk nagy egyöntetűséggel támogatja ezt a politikát.

A pártkongresszus munkájának ezek a jellemvonásai teszik nemcsak lehetségessé, de szükségessé is, hogy mi, keresztyének, keresztyén hitünk-ből fakadóan, minden szolgálatot és felelősséget vállalva vegyünk részt a szocializmus építésében, hazánk felvirágoztatásában. Úgy, ahogy ezt Bartha Tibor püspök egyszerű szavakkal elmondta a Hazafias Népfront Országos Tanácsának a gyűlésén: „A hívőket meggyőzték a tények. Meggyőzték arról, hogy a kormányzati politikai és társadalmi programja, irányvonala a haza érdekeit szolgálja. Ez az egyetértés örvendetes módon cselekvésben nyilvánul meg. Most már széles körben nyilvánvaló: ki-ki a munkahelyen való helytállással, emberi, erkölcsi értékeinek kifejlesztésével nemcsak saját érdekeit szolgálja, hanem a mellette élő emberét, az egész országot is. S közvetve annak a társadalmi rendnek és világrendszernek erejét fokozza, amely egyben az emberiség jövőjének a biztosítéka.”

Dr. Jánossy Imre

A felekezeti sajtó hazai és nemzetközi szolgálata

1980. április 25. és 26. napján tartotta ötvenként megrendezésre kerülő közgyűlését a Magyar Újságírók Országos Szövetsége. A gyűlésen a több mint 3000 magyar újságíró képviselőjében mintegy 400 küldött vett részt. Meghívást kaptak és részt vettek a magyarországi vallásfelekezetek sajtójának képviselői is: dr. Aranyos Zoltán zsinati tanácsos, az Európai Ökumenikus Információs Munkaközösség ügyvezető elnöke, dr. Finta István, a Reformátusok Lapja felelős szerkesztője, Komlós Attila, a Reformátusok Lapja felelős szerkesztőjének helyettese, Kecskeméti György, az izraelita vallásfelekezet Új Élet című lapjának felelős szerkesztője, Győri Kornél, a baptista egyház Békehírnök című lapjának főszerkesztő helyettese, Mezősi György, az Evangélikus Élet felelős szerkesztője, Mihácz József püspöki helynök, a Katolikus Szó felelős szerkesztője, Magyar Ferenc, a római katolikus Új Ember című lap felelős szerkesztője (aki külföldi hivatalos útja miatt nem tudott megjelenni).

A vallásfelekezetek sajtóját képviselő újságírók közül dr. Aranyos Zoltán szólalt fel a közgyűlésen. Beszédét az alábbiakban teljes terjedelmében közöljük.

Tisztelt Elnökség! Tisztelt Közgyűlés!

Engedjék meg, hogy — mint az európai egyházi újságírók szervezetének elnöke is — megköszönjem a meghívást és azt a lehetőséget, hogy felszólalhatok az Újságíró Szövetségnek ezen a kiemelkedő tanácskozási fórumán. Most azonban elsősorban, mint az Újságíró Szövetség magyar tagja szeretnék szólni.

Meggyőződésem, hogy a hazánkban élő különböző vallásfelekezetek újságíróinak nevében is beszélék, midőn — őszinte elismeréssel adózva a Választmány-

nak a beszámolási időszakban végzett munkáért és az arról szóló jelentésért — mély tisztelettel és nagyrabecsüléssel köszöntöm Újságíró Szövetségünk közgyűlését.

A különböző magyarországi vallásfelekezetek közel húsz, hetente, havonta, kéthavonta, negyedévenként, félévenként megjelenő újságot, folyóiratot, tudományos szaklapot, hazai és külföldi használatra készített idegen nyelvű hírszolgálati könyvomatost tartanak fenn és jelentenek meg évente több millió példányban.

A vallásos felekezetek sajtója a magyar sajtó szer- ves része.

Magától értődő számunkra, hogy a közgyűlésen megszólal a vallásos emberek sajtóját képviselő újságírók hangja. Ebben kifejeződik az a tény, hogy a magyar újságírók közössége természetes módon egyenjogú tagjainak tekint bennünket, mi pedig otthon érezzük magunkat az Újságíró Szövetségben és a magunkénak érezzük azt.

A Választmány beszámolójában hangsúlyt kap a szövetség két fontos funkciója: segítségnyújtás az újságírók tájékozottságának növeléséhez és kollegiális kapcsolataik elmélyítéséhez. A mi esetünkben ez hatékonyan megvalósul.

A különböző vallásfelekezetek újságíróinak az Újságíró Szövetség biztosítja azt a keretet, amelyben egymást megismerhetik, a közös problémákat és kérdéseket megvitathatják, kialakulhat a kollegiális kapcsolat és elmélyülhet az együttműködés. Ezért valamennyien hálásak vagyunk.

Van egy közmondás: „A jó pap holtig tanul.” Úgy vélem, ez érvényes a jó újságíróra is. De bizonyosan kétszeresen érvényes, ha valaki egyszerre pap és újságíró. Nos, ennek a kíváncságnak segít eleget tenni az a hálásan fogadott gyakorlat, hogy az Újságíró Szövet-

ség az Állami Egyházügyi Hivatallal közösen rendszeresen olyan konzultációkat szervez a szakosztályi munka keretében, amelyek biztosítják a tájékozódást a bel- és külpolitika, a kulturális élet, s az újabban gyakran bonyolult gazdaságpolitika területén.

Ugyancsak köszönettel említhetjük azt a segítséget, amit az Újságíró Szövetség azzal nyújt, hogy a felekezeti lapok fiatal újságíró-utánpótlása a Szövetség Újságíróiskolájában nyerhet szakmai kiképzést.

Mindez együttműködést fejez ki. Ezen túlmenően azonban a magyar újságírók együttműködésének mélyebb gyökerei is vannak. Engedjék meg, hogy erről szóljak néhány szót.

A különböző felekezetek újságírói is ugyanabban a szocializmust építő magyar társadalomban végzik munkájukat. Közös törekvésünk, hogy világnézeti és felekezeti hovatartozásra való tekintet nélkül ugyanannak a dolgozó magyar népnek javát, boldogulását és békéjét kívánjuk szolgálni. Ennek az elkötelezettségnek a következtében, a sajátos vallási tartalom közvetítése mellett, ezzel szoros összefüggésben s ebből adódóan nagy jelentőséget tulajdonítunk munkánkban a társadalom életével kapcsolatos ügyeknek, reflexióknak és felelősségnek. A széles vallásos rétegek tájékoztatása, eligazítása, saját hitelveik szempontjából, a társadalom időszerű kérdéseivel kapcsolatban, magától értetődően a vallásos sajtó feladata. A hívek természetesen fordulnak ilyen igénnyel sajtójuk felé.

Öröm az a tudat, hogy a Magyar Népköztársaság kormányzatának a szövetségi politika megvalósítására irányuló fáradozásai során az egyes vallásfelekezetek képviselői mellett ezek sajtója is szolgálatot végezhet.

Hogy egy nagyon időszerű példát említsek: előttünk állnak az országgyűlési választások. Ez a körülmény kiemelkedő alkalom és feladat számunkra is. Módot ad arra, hogy az egyes vallásfelekezetek sajtója reflektáljon a Hazafias Népfront választási programjára. Ez a program szilárd nemzeti egységet tükröz, amelyben helyt kapnak a vallásos emberek is. A választási előkészületek módot adnak arra, hogy a vallásos sajtó kifejezze az állam és a különböző vallásfelekezetek közötti rendezett viszonyt, a vallásos embereknek a kormányzat iránti bizalmát és a társadalom iránti elkötelezettségét, egy olyan helyzetben, amikor egyidejűleg gazdasági problémákkal kell megküzdeni.

De gondolok arra is, hogy sajátos módján és tartalmával, a hívek tájékoztatásával, eligazításával és a tudatformálással a vallásos sajtó szolgálhatja és segítheti a társadalom fontos ügyeinek és kérdéseinek megoldását. Például a családi élet, a nevelés, a munkaerkölcs, a közösségi gondolkodásmód, vagy: az öngyilkosság és a szinte népbetegséggé váló alkoholizmus, a nacionalizmus elleni küzdelem, kormányzatunk nemzetiségi politikájának támogatása, a cigányok társadalmi integrálásának segítése, az energiatakarékosság és a környezetvédelem területén — hogy csak a legfontosabbak közül említsünk néhányat.

Kiemelkedő társadalmi szolgálatot végezhetnek a vallásos emberek és ebben segíthet a sajtójuk, azzal, hogy magas rendű erkölcsiséget sugároznak, komolyan veszik a saját erkölcsi normáikat, és azok szerint élnek.

Természetesen az egyre szélesedő demokratizmus által növekvő mértékben helye és lehetősége van a kritikai észrevételeknek is, negatív, társadalmilag káros jelenségekkel kapcsolatban. Ezzel tudni kell jól élni! Van lap, amelyik ezt igen jól gyakorolja. Magára vessen az a szerkesztőség, amelyik elmulasztja!

Mint magyar újságírók, mi is eminens feladatunknak tekintjük és végezzük a béke szolgálatát.

Ennek egyik eszköze a külföld számára készített hírszolgálat, amelynek feladata, hogy objektív tájékoztatást adjon és tárgyilagos képet nyújtson a magyarországi vallásos közösségek életéről és sokoldalú tevékenységéről. Többek között arról, hogy a 35 éve folyó párbeszéd a társadalom különböző rétegei között a Hazafias Népfront keretében együttműködést és közös jó eredményeket hozott valamennyiünk közös javára.

A magyar vallásos sajtó képviselői ugyancsak fontos feladatuknak tekintik azokat a nemzetközi és szakmai fórumokon, ahol megfordulnak — így például én itt mindenekelőtt az európai egyházi újságírók szervezetében tevékenykedő magyar küldöttekre gondolok —, hogy ébresszék és tudatosítsák a vallásos publicisztika felelősségét a feszültség csökkentéséért, a bizalom légköréért, a békés egymás mellett élésért és együttműködésért.

Különösen fontos mindez egy olyan nemzetközi helyzetben, amelynek egyik tényezőjét a hidegháború felélesztésére irányuló törekvések alkotják, aminek egyes országokban sajnálatos módon vallásos sajtóorgánumok is eszközévé válnak

A hírközlést világviszonylatban nagy százalékban a kapitalista országok hírügynökségei által fogalmazott és forgalmazott hírek határozzák meg. Ezek nagy mértékben befolyásolják az emberek tudatát is.

Nemzetközileg fontos szolgálata lehet a vallásos sajtónak a magas erkölcsi színvonal követelményének hangoztatása és alkalmazása. Minél szélesebb körökben tudatosítani kell a fegyverkezési hajszá veszélyeit és azt, hogy ez csupán a hadiiparból profitálók szűk csoportjának az érdeke.

Tudatosítani kell az együttműködés lehetőségét és szükségességét minden olyan haladó ember, társadalmi és politikai erő között, amely felelősséget hordoz a világ békéjéért és az emberiség jövőjéért.

Tudatában vagyunk annak, hogy hazai és nemzetközi tekintetben egyaránt széles néptömegekhez szólunk. Vannak olyan rétegek, amelyeket csak vagy elsősorban a vallásos sajtó ér el. Ez nagy lehetőség és egyidejűleg nagy felelősség számunkra.

Feladatunk: — és erre törekszünk a jövőben is: határozottan és főleg jól, felelős módon élni a lehetőségekkel. Következésképpen fáradozunk azért, hogy a vallásos emberek hitelveik alapján megtalálják és végezzék szolgálatukat társadalmunkban az egész magyar nép javára és felemelkedéséért, azért, hogy támogassák társadalmunk és kormányzatunk ama törekvéseit, amelyek a béke megőrzésére és megszilárdítására irányulnak.

Gondolatok a múzeumban

Az Evangélikus Országos Múzeum első állandó kiállítása

„Csak három ujjunkkal írunk — mondta *Luther* egy nyári este, fáradtan, asztalánál — mégis egész testünkkelünk fáradozik.” Latin hexametert idéz a reformátor, érdemes a prózában, némileg szabadon, ám lényegében hűségesen fordított sorokat teljes szöveggörnyezetükben idézni.¹ Meggyőződésem: nem erőltetett ez az idézet. Sőt, tömör megfogalmazása mindannak, amit elmondani igyekszem: a Magyarországi Evangélikus Egyház szép, új múzeuma széles körű, közös fáradozás kézzelfogható eredménye s egyben jelképe. *Haza és egyház* a kiállítás témája, de a szétválaszthatatlan egységet példázza a kiállítás készítés folyamata is. Amit itt látunk, elsősorban a múzeum vezetőjének és a rendező művészettörténésznek kitűnő munkája, sokak szemmel látható vagy kevésbé látványos segítségével. A kincseket őrző gyűlekezetek, az áldozatokat vállaló egyházvezetés, a sok művész, szakember, valamint államunk jelentős erkölcsi, anyagi segítsége és az egész evangélikus egyház támogatása tette lehetővé, hogy bemutathassuk a hazánk életében 450 éven át cselekvően jelenlevő, alkotó evangélikusság válogatott dokumentumait és műtárgyait.² Az átgondolt rendezéssel elének tartó kéziratok, könyvek, tárgyi emlékek — szép harmóniában környezetükkel — prédikálnak, tanítanak és megszólítanak.

Fővárosunk kellős közepén — Deák tér 4. — az együttes kép maga is jól induló gyakorlati dialógus. A templom szomszédságában áll — *Pollack Mihály* első pesti műve — a takaros klasszicista ház. Földszintjén egykor imaterem, majd iskola, *Petőfi*nek is iskolája. Éppen itt, az 1793—97 közt épült, legrégebbi részben találjuk múzeumunkat. Finoman kiképzett bejárati ajtószárnyain négy nyelven igazít el a felirat. Bent, a három — nem nagy — termen át a tervező építész nagyvonalú, lendületes határozottsággal vezeti végig tekintetünket. Igen szép a modern tárlók szerény, sötét foltja s a falak hófehére együtt, a bensőséges hatású boltívekkel.

Az egyszerűség, áttekinthetőség, ebből fakadó nemes szépség nem csupán a belső tér egészét, hanem az egyes termeket, tárlókat, tehát az egész rendezést jellemzi. A hazai múzeumainkban már megszokott jó kiállítástechnika minden részletében jól szolgálja — mert világossá teszi — a közölnivalót. Még a betűtípus megválasztása is ezt mutatja. Általában — ami nem volt könnyű — következetesen ellenállt a rendezés a kínálkozó zsúfoltság kísértésének, követi a történeti időrendet, de nem mereven, s egészében a kiállítást az „*egyház történet látványává*” sikerült alakítani. (*Keresztury* Dezső kifejezését — „az irodalomtörténet látványa” — használtan némileg módosítva.) Mint minden jó kiállítás, nem marad meg a látvány fokán. A hajdani pesti *insula lutherana* építészeti együttese, a belső tér és a berendezés harmóniája kevés volna, ha nem jönne segítségül gazdag — mégis mértéktartó — s változatos módon megjelenő *magyarázat*. Termenként összefoglaló táblák, az egyes tárgyaknál és dokumentumoknál feliratok mélyítik el a látottak hatását. Ezt szolgálja a több nyelvű magyarázó szöveg, első rendben a múzeumőrök használatára, de a látogatóknak is kézbeadhatóan. Ugyancsak olvasható — mint a legjelentősebb kéziratot, *Luther* végrendeletét bemutató tárló állandó melléklete — a végrendelet szövege is, az eredeti német nyelven és magyar fordításban. Szívesen fogadják a látogatók a háttérben szóló, válogatott zenét s a készséges szóbeli magyarázatokat. A múzeum

pihenőjében rendelkezésre áll sok sajtóközlemény és tanulmány, a múzeum egészéről vagy egy-egy nevezetes darabjáról. A párbeszédet még szélesebb körűvé tette és teszi a napilapok, a rádió és a tv több híradása, itthon is, külföldön is.

Összefogást, együttes önzetlen munkát igényelt a helyiségek megszerzése, kialakítása és berendezése. De maga a kiállítandó — igen gazdag — anyag is! A műtárgyak túlnyomó része közeli és távoli evangélikus gyülekezetek rég becsült vagy épp mostanában újra felfedezett kincse.³ Sok tárgy a még meg sem alakult múzeumunk raktárában gyülekezett, másokat most adtak ajándékba vagy letétbe evangélikus családok. A kéziratok és könyvek — kevés kivétellel — az *Evangélikus Országos Levéltár* és az *Evangélikus Országos Könyvtár* értékes darabjai. Több — számunkra sokatmondó, egész művelődéstörténetünkben jelentős — műtárgyat állami intézmények kölcsönöztek át; bőségesen segítettek eredetiben ki nem állított dokumentumok fényképmásolataival is.⁴

Kovács Sándor néhai evangélikus püspök és sokan mások voltak elődeink a gyűjtő munkában, azonban a múzeumvezető tevékenysége 1973 óta alapvetően megváltozott körülmények közt folyhatott, tervszerű felmérést és nyilvántartást végezhetett. Az előkészítés, begyűjtés és kiállításrendezés nem befejezte, hanem — örömkökre — tovább folytatja az együttgondolkodás és együttescselekvés megindult jó gyakorlatát. Hiszen e múzeum révén is — 1979. július 29-én megnyitása óta — naponként folyik a látogatók és az evangélikus egyház párbeszéde.

A múzeum első helyiségének falán kevésbé ismert rajzokat és adatokat ismerhet meg a látogató. Az átvezető pihenőben különleges emlék fogad: a 3. sz.-i Pannónia egy áldozati oltára.⁵ A háttér dominál itt mégis: az 1978-ra mesterien restaurált *nemeskéri* egykori artikuláris templom belsejét látjuk nagyméretű fényképen, imponzáns faszerkezetével, ritka szép oltárával.⁶ Az előreformáció könyv- és tárgyi anyagával kezd az első terem, huszita és XVI. sz.-i kelyheket is látunk alig ismert falusi gyülekezetekből (*Gérce*, *Meszlen*, *Galgayörk*). *Csöngé* kelyhé — a felirat tanúsítja — a fehérhegy-i csatából hozta egy Ostffy, és adományozta gyülekezetének. Központi helyen *Luther* — mostanában több helyt ismertetett, hamarosan önálló kiadványban megjelenő — kéziratát látjuk. A reformátor végrendelete 1542-ből való, társai hitelesítő aláírásával. A kéziratot az ismert gyűjtő, *Jankovich Miklós* vette meg 1804-ben s ajándékozta az evangélikus egyháznak 1815-ben, amikor más egyháznak is gazdag adományt juttatott gyűjteményeiből. Állandó megtekintésre a kézirat jól sikerült másolatát állítottuk ki. A főfalón a reformáció századából eredeti dokumentumokat találunk, elsősorban *Luther* és *Melanchton* munkásságából. Ilyen *Luther* kézírata 1518-ból, a 109. zsolttár magyarázata, szomszédságában a nyomtatásban 1530 után, illetve 1535-ben megjelent *Luther- és Melanchthon-féle zsolttármagyarázatok*. Az anyagból kiemelkednek még a gazdag díszítésű *soproni* és *celldömölki* ötvöstárgyak, valamint a szerény, de közelkorú egész bőrkötés a két reformátor arcképével (1569). A térkép segítségével érzékelhetjük *Wittenberg* kisugárzó hatását. Az egyik tárló bemutatja *II. Lajos* és *Mária* udvarának erasmista kapcsolatait is. Majd bibliafordítások láthatók: *Lutheré*, *Heltaié*, *Sylvesteré*, más tárlóban pedig *Kálvin* Intitutió-ja. Mivel felsorolni sem lehet a

magyar reformáció fontos kiadványait, utalunk csupán *Dévai, Heltai* és *Honterus* nevére. De érdemes felfigyelni Dévai igen korán megjelent életrajzára *L. Rabus* egyik kötetében (Strasbourg 1557). Kiemeljük *Thurzó* György nádor levelét, s különösen a *legrégebb ismert hazai lelkészavatási rend* kéziratát (XVII. sz. eleje), levéltárunk egyik nagy értékű darabját. *Bornemisza* prédikációi mellett *Sztárai* és *Huszár Gál* kéziratok fotokópiái láthatók. Városi polgárságunk emlékeiből *Gerengel* Simon és *Lackner* Kristóf műveit, és a *Nemescsőről* származó igen szép otyatartót (1652) említjük meg. Méltán kelt feltűnést lángoló aranyvirág virágaival a *sziráki* úrvacsoraterítő (XVII. sz.). Már ismert különleges emlék *Mascinius* Tóbiás képes kézirat (1675), amelyről fényképrészletek láthatók. Figyelemre méltó a gályarabság korának több nyomtatott emléke is. *Petróczy Kata Szidónia* portréja⁷ mellett nem mehetünk el említés nélkül. Kiemelkedő darab az egykori selmecbányai lelkész, majd evangélikus püspök, *Pilárik* István rendelésére készült úrvacsorai kanna, *Johann Weidner* ötvös munkája (1683).⁸ A nevezetes *nemescsői* terítő (1650) figurális ábrázolása, színezése a szakértők számára is ikonográfiai különlegességgel jelent.

X^{Thököly-}, majd *Rákóczi-kori* emlékeket látunk a második terem első tárlóiban. Az artikuláris gyűlekezet kialakulása ez az idő, itt van az 1681-es soproni országgyűlés határozatait közlő egykori nyomtatvány. Megkapó az ugyancsak artikuláris *Vadosfa* kisméretű, színezett faszobra a XVII. sz. végéről; ezzel színében is harmonizál a *zalaszentgróti* oltárterítő sötétrózsaszín szegfűvel (1696). Kiemeljük még *Daniel Warou* svéd művész érmét, amely a *szécsényi* országgyűlés megörökítésére készült (1705); a három hazai egyház összefogását vesztaszüzek jelképezik a felirattal: *Concurrunt ut alant*. Majd a hazai szlovák nyelvű evangélikusság XVII—XIX. sz.-i hitéletének gazdag emlékeit látjuk, népszerűvé vált kiadványok (*Tranoscius* énekeskönyvek, *Arndt* fordítás) mellett egy jelentős kéziratot: korálkönyv részletet, színezett tollrajzzal, kotáttal (*Lucfalva*). *Halle* hatását, a hazai pietizmust gazdagon képviselik *Bél* Mátyás művein kívül az énekes-, áhítatos- és tankönyvek is. Többek közt látható egy gyönyörű köedény (*Mucsfa*) és az igen szép textiliák (pl. *Celldömölk* fehér hímzése), valamint egy egyszerű, szép paténa *Nagyvászonyból* (1718) Isten bárányával. Még meg kell említeni legalább a *miskolci* és a *sajókazai* ónkannát, de becses emlék az 1791-es *pesti zsinat* otyaasztó tálja is, amely tekervényes úton a legutóbbi időben került múzeumunkba.

A *Türelmi Rendelet* korát mutatja be egy kis tárló, *Tessedik* Sámuel működését pedig egy másik. (A szarvasi jubileumi kiállításra tekintettel műveiből néhány pesti példány.) E kort sokoldalúan jellemzik az egyszerű használati tárgyak: otyasütő, perselyláda (*Cinkota*), s a gazdag rokokó díszű keresztelőmedence (*Szirák*), vagy ugyaninnen egy úrvacsorai kanna, id. *Prandtner* József pesti ötvös munkája (1784). *Gyónról* két evangélistát ábrázoló szobor került be (hasonlókat láthatunk két magángyűjteményben is). Nevezetes személyek kitűnő portréit találjuk még itt, köztük *Beleznayné Podmaniczky* Anna-Mária, *Teleki* Józsefné *Róth* Johanna, *Ócsai Balogh* Péter és *Podmaniczky* Sándor képeit — az utóbbi *Barabás* Miklós hasonló művei közt is emlékezetes. Egy tárló templomépítési tervrajzokkal, eredeti iratokkal és képekkel ismert meg.

Az utolsó terem nagy időt ölel fel: a *reformkortól* a *II. világháborúig*. *Kis* János, *Berzsenyi* Dániel és *Döbrentei* Gábor nevét csak említjük, hiszen itt főképp a *Petőfi*- és *Kossuth*-emlékek vonzzák a látogatót. Hiba

volna azonban szó nélkül elmenni a nevezetes „*árvízi kehely*” mellett: a pesti evangélikus templom és az 1838-as árvíz ábrázolása. *Lang* Mihály lelkésznek szóló köszönet, héber és német nyelven őrzí a megmenekült zsidó lakosok, főképp az ajándékozó *Löwy* Hermann halálának emlékét.⁹

A főtárlóban *Petőfi* többször emlegetett, de most először bemutatott, legkorábbi ismert kéziratát látjuk: bejegyzése egy tankönyvben.¹⁰ Újdonság a selmeci Magyar Társaság kéziratosszerű érdemkönyve, benne *Petőfi A hűtelenhez* c. verse. Több életrajzi vonatkozású, családjára vonatkozó levéltári anyagot is láthatunk, a terem közepén pedig az eredeti *kiskőrösi* keresztelő medencét. Megkapó a *Monokkal* szomszédos *Tállyáról* bemutatott ónkancsó és tál, ezt használta *Kossuth* keresztelésénél *Mayer* Mátyás lelkész. A nagy tárlóban a szabadságharc, az elnyomás és az emigráció emlékei vannak, több autográf *Kossuth*-kézzirattal, jegyzőkönyvben, levélben. Itt említjük meg a halált, illetve börtönt szenvedett *Rázga* Pál és *Haubner* Máté nevét. A következő kis tárló időben korábbi s későbbi dokumentumokat ad elénk: *Mária Dorottya*, *József* nádor feleségének személye kapcsolja össze a tárgyi emlékeket (*Budavári* egyházközség) és a külföldön név nélkül megjelent egyháztörténeti munkákat. Az egyik a nádorné udvari papjának, *Bauhofer* Györgynek, a másik, *Doleschall* Mihály Dénes munkája. Ez a példány *Mária Dorottya* könyvtárából való. Itt látjuk *J. Kollár* — tudunkkal egyetlen példányban fennmaradt — 1848-as beszédét. (Bp., *Rákóczi* út, *Szlovák* nyelvű egyházközség.) A bejáráttal szemközt látható *Ferenczy* István két — régóta meglevő, de nemrég újra azonosított — fehér márványszobra.¹¹ Az evangélikus egyház rendelte a művésztől a protestáns vallásszabadságért bátran kiálló katolikus reformpolitikuskok: *Balogh* János és *Beöthy* Ödön tisztelésére. A termet lezáró falon van az „ország papja”, *Arany* János barátja: *Székcács* József és felesége szép portréja *Barabástól*.¹² Továbbmenve a pesti magyar, német és szlovák gyűlekezet múltjából látunk még dokumentumokat; többek közt egy kelyhet *Gyuróról* és több iskolai értesítőt. A sort híres líceumok XIX. sz. eleji darabjai kezdik, s az egyik népfőiskoláé végzi, 1942-ből. Az evangélikus tudósokat, írókat, művészeket jelzésszerűen bemutató kis tárlóból megemlítjük *Hunfalvy* Pál, *Veres* Pálné és *Mikszáth* nevét. Látjuk *Gyóni* Géza és *Reményik* Sándor egy-egy kötetét is. (Akár egész kiállítási művelődéstörténeti dokumentumot lehetne hiányolni, neves nyelvészek, történészek, matematikusok és fizikusok, orvosok említését.) Mindenkit mélyen megrendít a záró tárló: *Bajcsy-Zsilinszky* Endre élő emlékét — portréja mellett — utolsó óráinak és úrvacsoravételének leírása idézi, egykori börtönlelkésze vallomásából. E tárlóban egy korabeli — és egy új fordítású Bibliát helyeztünk még el.

Hazájának és egyházának adta lelkészén át búcsúüzenetét *Bajcsy-Zsilinszky*. Ezt az egy lélegzetre mondott, együtt megélt két drága közösséget mutatja be — bízunk benne, jól láthatóan s érthetően — a múzeum egésze, minden darabja. Azt is reméljük, hogy nem erőltetett az idézet. Valóban nem csak három ujjunkkal dolgozunk. Hazánkban, mint *Mennyei* Atyánk itt élő s felnőtt gyermekei, együtt végezzük munkánkat népünkkel — akkor is, amikor múzeumi kiállítást készítünk s várjuk látogatóinkat.

Papp Iváné

JEGYZETEK

1. „Anno (15) 45.10 Iunii... ich wolite gerne viel thun und nu tzwey bucher schreiben, Latine et Germanice. Ich bin schwach. Veni, Domine, et libera me. Scribere que nescit, non putat esse laborem. Tres digiti scribunt, sed totum corpus laborat. Es ist ein grosse arbeit, wer sie brauchet.” Más változatban: „... totum corpusque laborat.” Martin Luthers Werke, WA Tischreden 5., 661., Nr. 6438 (B 3.190.) — 2. A közreműködő személyeket és intézményeket ld.: *Evangelikus Élet*, 1979. aug. 19. sz. Említsük meg itt is dr. Káldy Zoltán püspök-elnök, dr. Fabiny Tibor professzor, Péter Márta művészettörténész, Havassy Pál tervező- és Gryllus Vilmos kivitelező-építész-mérnök, Urai Erika grafikus, Kiss Pál és Varga László ötvösművész. *Bánkúti* Albin és munkatársai berendezők nevét; rögzítsük itt is az Állami Egyházi Hivatal, a Kulturális Minisztérium több osztálya és szerve: múzeumi és könyvtári osztálya, az egyházi gyűjtemények szakfelügyelete, a központi múzeumi igazgatóság, az evangélikus egyház Országos Elnöksége, a Budapest, Rákóczi úti szlovák nyelvű evangélikus egyházközség segítségét. — 3. A tárgyak eredeti lelőhelyét, a tulajdonos gyűjtemények felsorolását a múzeum előterében olvashatjuk — 4. A Magyar Nemzeti Múzeumból a Történeti Múzeum Középkori osztálya és a Történeti Képcsarnok, a Magyar Iparművészeti Múzeum, a Budapesti Tör-

téneti Múzeum, — illetve a Magyar Országos Levéltár, az Országos Széchényi Könyvtár és a Magyar Tudományos Akadémia kézirattára, ezek vezetői és munkatársai segítettek. — 5. BTM letét. 1863-ban került elő az evangélikus iskola Sütő utcai építkezésénél, a pesti városfalból. Felirata szerint Secundinius Sabinianus emelte. — 6. Gyórfy Katalin: Magyarország legrégebbi szászék-oltára a nemeskéri evangélikus templomban. *Diakónia*, 1979. 1. évf. 1. sz. 9–19. l. — 7. MNM Történeti Képcsarnok letét. Ismeretlen festő, 17. sz. — 8. MNM Történeti Múzeum Kkori. o. letét; *Szilágyi* András: Pilárik István úrvacsorai kannája. *Diakónia*, 1979. 1. évf. 2. sz. 19–26. — 9. *Szilágyi* András: Két ötvösretek. Budapest, 1979. 17. évf. 3. sz. 38–39. — 10. EOK R 860 jelzetlen Bröder, Chr. G.: Wörterbuch... Leipzig 1832. A mű első tablaja belső oldalán: „Hic liber est meus, / Testis est Deus / Hic nomen erit / Alexander natus / Petrovits vocatus.” *Petőfi* Sándor összes művei (Kritikai kiadás) 7. köt. P. S. levelezése. Függetl.: Vegyes feljegyzések, dedikációk... Kiad. H Törő György. Bp. 1964. Akad. K. 520. 1. *Sólyom* Jenő: „Itt fog állni nevem.” Petőfi emlékek országos egyházi gyűjteményeinkben. *Evangelikus Élet*, 1972. okt. 8. sz. — 11. *Fabiny* Tibor: Ferenczy István újonnan előkerült szobrai az Evangélikus Múzeumban. *Művészettörténeti Értesítő*, 1979. 28. évf. 1. sz. 44–47. *Uő.*: Ferenczy István két elfelejtett szobra. *Budapest*, 1978. 16. évf. 3. sz. 20–21. — 12. *Dr. Salacz* Pálné Bp. letete.

Kulturális krónika

Beszélgetések

„Szép, humanista műfaj a beszélgetés” — így kezdődik Rónay György Ajánlása Hegyi Béla interjúkötetében. Történelmi példák sorából a reneszánsz főpapokét idézi a captatio: „napirendjük bizonyos meghatározott óráiban, kertjükben föl-alá sétálgatva, népes társaságukkal Platon, Homérosz egy-egy strofáját fejtegették. Mégpedig úgy, hogy ott nem a rang számított, hanem a tudás, és nem a tekintély, hanem az igazság; a tekintélyt ott nem a rang adta, hanem a tudás, s az igazi rangsort — legalább egy séta erejéig — az szabta meg, ki mennyire közelíti meg az igazságot, vagy ki mennyit birtokol belőle.”

A példák sora csakugyan bővíthető volna. Régi-régi bölcséleti iskolákra is lehetne emlékezni, ahol efféle sétaközi beszélgetésekben keresték az igazságot; vagy akár a reformációkori hitvitázó drámákra, amelyekben az eszmecsere, a párbeszéd volt a meggyőzés eszköze. De fölidézhető volna a családi és a közösségi élet sok emléke is, csöndes esti beszélgetések nyári estén csillagos égbolt alatt, téli estén tűz lángja mellett, ének és párbeszéd révén szellemi élményé emelt munkacórak fonóban, kukoricamorzsoláskor.

Az Ajánlás így folytatódik: „Később a világ mintha elfeledkezett volna a beszélgetés művészetéről. Véresebb, harcosabb időkben fegyverré lett a dialógus is: a másik letorkolásának vagy megcsúfolásának eszköze. Mindegyik fél az igazság kizárólagos birtokosának vallotta magát; kiveszett az igazság közös keresésének szókratészi szenvedélye, ami nélkül pedig nincs igazi párbeszéd, legföljebb párbaj.”

Művésze a beszélgetésnek Hegyi Béla, ezt már az is bizonyíthatja, hogy rövid idő alatt két interjúkötete jelent meg. Az egyik — amelyben az idézett Ajánlás olvasható — a *Magvető*nél, *A dialógus sodrában* címmel és *Beszélgetések kortársainkkal* alcímmel; a másik az *Ecclesia* gondozásában, *A magunk vallomásai* címmel, mint *Portrék és beszélgetések*. Ennek „Előszó gyanánt” írott bevezetésében mondja Horváth Richárd: „Minden sor, minden írás, minden könyv, ami a legfőbb értékeket: az igazságot, a jóságot, a szépséget szolgálja, a miénk. De nem a miénk, ha nem az igaz-

ság van benne.” Mintegy a katolicizmus nevében mondja ezt, de mert ez a név egyszersmind szó is, és azt jelenti: egyetemes, csatlakozhat hozzá mindenki, ha egyetért vele.

Egyetértést keres beszélgetéseiben Hegyi Béla. Nem abban a történelem s a jelen idején egyaránt ismeretes értelemben, hogy a kérdező a látszólagos párbeszéd föltételül szabná az egyetértést. A vita persze, lehet ellentete annak, hogy a szemben álló féllel szó szerint is szembe kell fordulni, ellene föllépni, így vagy úgy föltreállítani, megsemmisíteni. *Szent Johannájában* megrendítő tükrét mutatja ennek Bernard Shaw. Inkvizitora bő szavakkal fejti ki, hogy nem elítélni, hanem megmenteni akarják Johannát, hiszen nem őt, hanem eretnokségét vitatják csupán; végül mégiscsak őt küldik máglyára, s valójában az utókor vizsga inkább, hogy épp Johanna „eretnoksége” élt tovább és győzött.

Nem halálos néma egyetértést, hanem élet eleven egyetértését keresi Hegyi Béla valamennyi beszélgetésében (és a függetlenné csatolt körkérdésekben is). Innét, hogy az ő szavaival és meggyőződésével szembe helyezkedők vélekedését is híven közli. Említi is Rónay György Ajánlása; „voltak, akik kifogásolták, hogy a kérdésekre adott válaszokat a Vigília nem kísérte helyreigazító kommentárokkal”, de azért sem tette, mert ez a többi között a vitázók szavahihetőségének feltétele is. Csakugyan: gyöngeség, más szóval a magunk igazában való kételkedés jele, mi több: bizonyítéka, ha valaki meghallgatás helyett elnémitani igyekszik vitázó, beszélgető társát.

Tartalmát Hegyi Béla beszélgetéseinek már azért sem idézném most, mert e Kulturális krónikák hagyománya, hogy a művek olvasását, meghallgatását, megtekintését ajánlja, s kit-kit a művel együttgondolkodásra, ha tetszik: beszélgetésre igyekszik ösztönözni. Ez a két könyv nem csak olvasásra, bizonyos értelemben inkább olvasgatásra való. Szerteágazó, mondhatni gazdag tartalma miatt is: hiszen minden beszélgetés önálló, ha sok minden összekapcsolja is őket, elsősorban maga a dialógus, másodsorban talán az egyik kötet alcímébe rejtett kortárs voltunk. Épp ezt a közös-

séget tartja az egyik legfontosabb kapcsolatnak Hegyi Béla, kapcsolatnak mégoly ellentétes gondolkodású emberek között is. Egyazon világban élünk, életünk során voltaképp mindenkit egyazon jövő kecsegtet (vagy ijeszt), senki sem térhet ki az elől, amit Horváth Richárd így fogalmaz: „Csak az nem téved a cselekvés terén, aki semmit sem cselekszik. A semmit-sem-cselekvés pedig nyilván nem a legértékesebb életmagatartás.”

Mi a módszere, szokványoszóval: mi a titka Hegyi Béla interjúkészítésének? Módszere, hogy valamennyi beszélgetésre alaposan fölkészül. Könnyebben teheti, amikor kollégával vagy barátal beszélget, de nem kevésbé ismeri beszélgetőtársát akkor, ha talán épp ez a beszélgetés az első találkozásuk. És fölkészül olyan értelemben is, hogy ismeri a világot; a beszélgetésekből világosan kiderül érdeklődésének széles köre, tudása, tájékozottsága. Vajon a Rónay György emlegette „később” nem azért némult-e el a beszélgetés, mert az érdeklődés, az ismeret és a tudás, egyszerűsége az egymás megbecsülése és megismerése is oly sokszor megerőtlenedett az évszázadok s az életek során?

Módszere az is, hogy biztos a maga dolgában, a maga meggyőződésében, de nyitott a beszélgetőtárs felé. Most már ne csak forma szerint értsük ezt, vagyis úgy, hogy hagyja elmondani kinek-kinek a maga véleményét. Ez a magabiztosságra épülő nyitottság annyit jelent, hogy Hegyi maga is elgondolkozik a beszélgetőtárs gondolatain. Valójában a beszélgetés csak akkor lehet igazi, ha gondolkodás. Megérteni más embert csak akkor lehet, ha mintegy beléhelyezkedik az ember az ő világába, az ő gondolataiba, az ő vélekedésébe. Ha nemcsak (mintegy technikailag) meghallgatja a másikat, hanem számbaveszi: miért vélekedik így vagy úgy, mi foglalkoztatja, mi rejlik gondolatai, magatartása mélyén.

Ennek köszönhető az is, hogy noha a beszélgetések során sosem tolakodó Hegyi Béla, mégis mindig egyenrangú társ. Nem kérdés-felelet váltakozás, nem türelmetlen kinyilatkoztatások váltakozó sora, hanem csakugyan beszélgetés az, amit ő művészi módon művel. Beszélgetés, vagyis közös cselekvés. Meglehet, a családi beszélgetések is azért ritkultak meg, mert ez a közös vonás oly ritka bennük. Mindenki mondja a magáét, anélkül, hogy a szó igazi, tehát jelképes értelmében is hallgatna a másokra. Természetesen a beszélgetések ritkulásának vannak úgynevezett objektív okai is, megváltozott az életforma, kevesebb az idő, amennyi van, arra a korábbinál többféle időtöltés kínálkozik, de valójában mindez kerete csak annak a lényeges oknak, hogy megkevesbedett az emberekben a kölcsönös tiszteletadás, egymás kölcsönös megbecsülése.

Kétségtelen, hogy mindennek visszaszerzése — mármár paradox módon — elsősorban épp a beszélgetés révén lehetséges. Mindkét könyvnek fő vonása, hogy a szó oly gyakori, harcias értelmében vett vita szinte egyáltalán nincsen benne. A két kötet úgy is jellemezhető, hogy az egyik, *A magunk vallomásai* főként teo-

lógusok és katolikus írók, újságírók Hegyivel folytatott baráti beszélgetéseit tartalmazza (közöttük is sokszorosan érdekes a Sík Sándorról Sík Endrével folytatott, s így kettős tükrözésű beszélgetés), míg a másik, *A dialógus sodrában* mondhatni világnézetükre való tekintet nélkül választja a beszélgetőtársakat, olyanokat mégis, akikkel valamiképpen az élet nagy kérdéseiről esik szó, akik a maguk munkájáról, gondolkodásáról, vélekedéséről szólván csakugyan egyetemes érvényű gondolatokat mondanak el.

A gondolatok arra valók, hogy továbbgondoljuk őket, alighanem ez a vélekedés vezeti Hegyi kérdéseit és kivált tollát, amikor a beszélgetéseket megformálja. Megformálja, igen, mert minden biztonnal gonddal formálta meg őket, noha az olvasó sosem gyanakszik rostálásra, ritkításra, szürkítésre. A gondolatokat élni hagyja, hatni engedő Hegyi, ha kiszitált valamit, bizonyára a gondolatok pihenőit, hullámvölgyeit, az exkurzusokat. Ez szerkesztő munka, író művészi tevékenysége is. Író és újságíró szokás aszerint megkülönböztetni, kötetbe kötve, vagy periodika lapjain jelenik-e meg az írott szó; holott rangsorolása e két hivatásnak akkor lenne helyes, ha minőséget jelezne. Miért volna magasabbra értékelhető egy összecsapott könyv, mint egy műgonddal megformált interjú? Rossz író nem lehet jobb a jó publicistánál. Hegyi író-módra dolgozik újságíróként: interjúiban jellemez, gondolatokat közöl, érzelmi hatást kelt, értelemre apellál.

Két okból is érdemes szólni, e két könyv beszélgetéseiről, mint beszélgetésekről, s el-elgondolkodni fölöttük, velük. Az egyik az, hogy ember-voltunknak nélkülözhetetlen eleme a közösség, s ennek részeként az egymás megértése. Családban és barátok között egyaránt föl kell támasztani tetszhalálából a közösség létesítésének ezt a nagyszerű lehetőségét, a beszélgetést. A ma embere — kortárs-magunk — újra meg újra rádöbbenhet, hogy a szó satnyul. Mennyiségileg is kevesbedik: a csöndes este egyre gyakrabban nem a külső lárma elcsitulását, hanem az idő süket szaladtát jelenti sok ember életében. Minőségileg is szikkad a szavunk: szépen, képszerűen, találóan szólni sokan már nem is fáradoznak, nem is akarnak.

Másrészt pedig azért kell szót ejteni a beszélgetés rehabilitásáról, mert a világ jövőjének egyik, ha talán a legfontosabb feltétele ez. Nem csak abban az értelemben, amely e sorok írásakor különösen fontosá vált már, s remélhetően megjelenésekor is még fontos lesz: országok és népek párbeszéde, az enyhülés, a béke és a jövőendő érdekében szót érteni törekvő dialógusa, nyilvánvaló, az élet megmaradásának, a haladásnak, a fejlődésnek kizárólagos útja-módja. S annak, hogy ekként eredményre vezessen, mindenkinek, egyenként és együttvéve újra meg kell tanulnia, és hűen, kitartóan, mondhatni rettenthetetlenül kell gyakorolnia a beszélgetést, az egymást szóhoz engedő, az igazságot, jóságot, szépséget kölcsönös erőfeszítésekkel és nem szellemi vagy fizikai erőszakkal elérni próbáló szép, humanista műfajt.

Zay László

Martin Luther King

A Magyar Televízióban nemrégén vetítették azt a háromrészes filmet, amelyet *dr. Martin Luther King jr.* életét dolgozta fel, *Abby Mann* dokumentumregényének felhasználásával, az író rendezésében. Már maga az a tény, hogy az amerikai produkcióban készült film a tévé-nézők népes tábora előtt, főműsor-időben került vetítésre, felkeltette a figyelmet. Az egyházi sajtó olvasói meglehetősen tájékozottak lehetnek King életművével kapcsolatban, hiszen tudomásunk szerint két önálló kiadvány jelent meg King életéről, egy éppen az idősebb King 1978-as magyarországi látogatása után. Ezt megelőzően járt hazánkban King egyik legközelebbi munkatársa és bizonyos szempontból a mozgalom örököse *Ralph David Abernathy* lelkész. Mindkét látogatással bőven foglalkozott a magyar sajtó.

Az alabamai Montgomery egyik baptista gyülekeztének pásztorja, vagy ahogy ő maga nevezi magát a filmen: egy középosztálybeli lelkész, hihetetlenül gyorsan a szegregáció-ellenes mozgalom vezető helyén találja magát. A Rosa Pax asszony esetével kirobbant autóbuszbojkott vezetésekor 26 éves volt és módszerében Gandhi és Jézus szeretet-etikájának egyesítésével megtalálta az erőszakosok hatalmának ellen-szerét: az *erőszakmentességet*. Nagyon kevesen értették meg, fogadták

el ezt az elvet még társai közül is. Csatát nyert Birmingham-ben, Selma-ban a Polgárjogi és Választójogi Törvény megváltoztatásában.

A film szereplői valóságos személyeknek felelnek meg, nevük azonos a modellel, sőt még az arcuk is néha megejtően hasonló. Így tűnik fel a sok ismerős és ismeretlen név és arc között *Andrew Young*, a későbbi ENSZ-nagykövet, aki azóta már „mellélépett” a politikai kötéltáncban, mindenesetre tanulságos volt látni, hogy hol „tanulta a szakmát”.

A filmről elmondhatjuk, hogy követi a dokumentumokon alapuló filmek aléletszerűségét és unalmasságát, a végére kicsit azért kifejlődve, idegeket borzolva. Igazán nem bán-tani akarom ezzel a megállapítással az alkotókat, s legkevésbé sem az eszmét, amit képviselnek; méginkább kerülni szeretném azok érzékenységének határterületeit, akiknek a filmsorozat egyértelmű tetszésével találkozott, csak valahogy az volt az érzésem, hogy ismét egy olyan USA-beli *belsőhasználatú kódrendszerrel* van dolgunk, mint amit a Gyökerek szindrómájában tapasztalhatunk.

Mindezeket azonban be kell látnia és át kell élnie a nézőnek és el kell mondania a méltatás írójának, ha valóban közel akar kerülni a film gondolati magjához, nevezetesen, hogy King nem kicsire sikerült

megváltó volt, hanem nagy ember. Nem volt nyomasztó a jelenléte, keresztényisége feloldotta a körülötte támadt feszültségeket, teoretikus volt, de az utcai menetelésekben is mindig elől járt. Gondolataiban mindig társai előtt járt egy lépéssel. Így értette meg, hogy a vietnami háború köré konstruált politika egyformán hazugság fehérnek és négernek. Nem úgy, ahogy a szegregáció ellenes mozgalom aktivistái kinyilvánították véleményüket, miszerint „a háború ugyanúgy kell a feketéknek is — ne haragítsuk magunkra Johnstont, a négernek barátját”. A vietnami háború elleni felszólalásával a kocka elvetetett. Az FBI többé nem ismert kegyelmet, beindította a rágalomhadjáratot, vesztegetett és zsarolt, mindent megtett King lejáratására és titkos cin-kosává vált a bérgyilkos orvlövésznek.

King közben eléri élete legnagyobb győzelmét, saját félelmén is úrrá tud lenni. „Állhatatosságokkal nyertek meg majd az életet” (Lk 21,19). Győzött és neve jelképpé magasodott. Jól esik elmondani, hogy a debreceni nagyerdei református templom az ő nevét viseli és kertjében pedig King-szobor áll, *Marton József* református lelkész, szobrászművész alkotása.

Dusicza Ferenc

Könyv- és folyóiratszemle

Szolgálatunk — egyre táguló körökben

A Magyarországi Református Egyház diakóniája. Szerk. Dr. Bartha Tibor. Református Sajtóosztály, Budapest, 1979. 278 l. 60,— Ft.

A református egyház egyik legújabb kiadványának, a — népszerűen — „*Diakóniai Kézikönyv*”-nek a jelentőségét akkor tudjuk igazán értékelni, ha a ref. egyház életében az 1974-ben kezdődő és azóta folyamatosan gazdagodó konkrét diakóniai érdeklődés és szolgálat kiemelkedő alkotásának fogjuk fel. Ebben az összefüggésben azért kell kiemelten hangsúlyoznunk a „konkrét” szót, mert most nem általában az egyház szolgálatáról, az egyháznak a szolgáló életformában való megújulásáról, tehát általában „a szolgáló egyházzal” van szó. Ilyen értelemben az egyház szolgálatáról, a szolgáló egyházzal, annak életformájáról való teológiai önértékelés a református egyházban sokkal meszebbre nyúlik vissza. Ennek a kérdésnek a feldolgozása lényegében már közvetlenül a második világ-

háború befejezése után megkezdődött, amikor a református egyháznak szembe kellett néznie a letűnt társadalmi rendszerrel összeszövődött múltjával, és azzal a merőben új társadalmi, gazdasági és politikai berendezkedéssel, amely az új magyar államban, majd a Magyar Népköztársaságban öltött testet. Isten kegyelmének a nagy munkája volt a református egyház életében, hogy bűnbánatban és hálaadásban, az Isten ítéletes kegyelme és kegyelmes ítélete megtapasztalásában már az ötvenes évek elejére világossá vált, hogy a szocialista társadalomban az egyház a *hit önkéntes megvallásán és az áldozatvállalás önkéntességén alapuló, ilyenformán a szolgáló életformát vállaló egyház*.

A református egyháznak ez az alapfelismerése az elmúlt harminc év során az egyház megújulásáról szóló keresztyén tanításnak az alapmondanivalója maradt és az ma is. Ez idő alatt azonban a szolgáló egyház élete egyre jobban gazdagodott és mélyült tartalomban, mind a gyülekezetek élete, mind az egyház társadalmi szolgálata, mind pedig az ökumenikus munka szem-

pontjából. Ebben az elmélyülésben és gazdagodásban került a figyelem középpontjába 1974-től kezdve az egyház konkrét diakóniai szolgálata — egy szép magyar szóval kifejezve —: a szeretetszolgálat, — a gyülekezetektől elkezdve, az egyház intézményes szeretetszolgálatán és a társadalmi diakónián át egészen a világméretű diakóniáig: az emberiség jövőjéért érzett felelősségig, a békeszolgálatig.

Ebben az utóbbi hat évben Isten kegyelmének éppen az a csodája, hogy ez a kérdés messzemenően nemcsak a „Diakóniai Kézikönyv” megalkotásában merült ki, hanem komplex módon, a gyülekezet és az egyház egész életét érintve került a ref. egyház érdeklődésének a középpontjába. Ugyanis egyszerre indult el egy országos méretű evangélizációs szolgálat azzal a kettős célkitűzéssel, hogy a gyülekezetek újuljanak a hitben és az áldozatvállalásban, azért hogy hordozni tudják egy száz ágyas szeretetotthon, a *Schweitzer Albert Otthon* megépítésének több tízmilliós költségét. (Ennek az áldozatvállalásnak lett a gyümölcse, hogy az Otthon 1979. október 16-án felszenteltetett.) Az 1974 utáni időszakban szerveződtek meg, a Zsinat kezdeményezésére, gyülekezetekben a *diakóniai bizottságok*, hogy a maguk körébe gyűjtsék azokat az áldozatos szívű hivatottakat, akik készek a gyülekezetben jelentkező szeretetszolgálati feladatok megoldásában közreműködni és áldozatukkal az országos szeretetszolgálati munkát is hordozni. (Az elmúlt esztendőkből Isten iránt való hálaadással beszélhetünk olyan tapasztalatokról, hogy ezek a gyülekezeti diakóniai bizottságok egyre élénkebben vesznek részt a gyülekezetek és az országos egyház életében.) Ugyancsak erre az időre esik az intézményes *diakóniai munkások képzésének* a megindítása a debreceni Kollégiumban, mégpedig azzal a nem kis hálára indító tapasztalattal, hogy a gyülekezetekből szép számmal jelentkeztek kiképzésre atyafiak, akik közül eddig már két évfolyam nyert képeztetést. A másik, legalább ilyen jelentőségű tapasztalat a diakóniai munkásképzéssel kapcsolatban az, hogy annak költségeit a gyülekezetek önkéntes adományai fedezik.

Az egyház ilyen szolgálataiban közben közösségi munkával készült el a Diakóniai Kézikönyv.

A Kézikönyv I. főrésze a *diakónia* teológiájával foglalkozik, elsősorban a diakónia bibliai fogalmával, ó- és újszövetségi gyökereivel; kiemelve a diakóniával kapcsolatos újszövetségi görög kifejezések jelentés-változatait. Ennek a bibliai alapvetésnek következtében hangsúlyozza a Kézikönyv: a *diakónia alanya Krisztus*. Ő „a” diakónus. Az Ő szolgálata ölt testet az egyház diakóniájában. Ebből következik a másik igen lényeges tétel: a *diakónia Krisztus egyházának a szolgálata*. Talán érdemes ebben az összefüggésben néhány mondatot idézni a Kézikönyv 41. lapjáról: „A diakónia alanya tehát a megdicsőült Krisztus, aki a Próféta, az Apostol, a Tanító és a Diakónus az egyházban. Az egyházi tisztségek feladata az, hogy Krisztus tevékenységének eszközei legyenek és így kiabrázolják azt az újszövetségi egyházszemléletet, amely szerint az egyház Krisztus teste (soma tou Christou).” Ebből következik a Kézikönyvnek az a megállapítása is, amely szerint az egyház úgy eszköze a Krisztus szolgálatának, hogy *részeseedik Ura küldetésében*. Ilyenformán lehet a Kézikönyv bibliai-teológiai alapvetésének az összefoglalása ez: „A diakónia eszköze a Krisztus egyháza, mert az egyház, mint Krisztus teste részesedik Krisztus küldetésében, azaz *Jézus Krisztusnak az Isten dicsőségére, a Szentlélek ereje által és emberi szenvedés minden fajtájának a megszületését munkáló prófétái, papi és királyi szolgálatában.*” (51. 1.)

A Kézikönyv II. főrésze a *diakónia történetével* foglalkozik. Ez a fejezet azért értékes, mert nemcsak az ősegyház, a korai és a középkori egyház diakóniájáról ad rövid és tömör összefoglalást, hanem külön tárgyalja a nagy reformátorok, *Luther, Zwingli* és *Kálvin* diakóniai tanításait is. Ezután pedig a pietizmus, majd a XIX. és a XX. század diakóniájának az ismertetésével tulajdonképpen a keresztyén egyház történetében a *szervezett szeretetszolgálati munka* kialakulásának a történetét rajzolja meg.

A történeti rész második fejezete a Magyarországi Református Egyház XX. századi diakóniai szolgálatát tárja fel az egyesületi diakóniától a közegyházi szeretetszolgálatig. Megismerkedhetünk ebben a feldolgozásban a Nagypénteki Református Társaság, a Lórántffy Zsuzsánna Egyesület, a Bethánia Egylet, a Filadelfia Diakonissza Intézet, a Protestáns Patronázs Egyesület, a Debreceni Diakonissza Anyaház, a Kálvineum és a Szeretetszövetség, és még sok más, a XX. században létrejött egyesület és közösség munkájának rövid történetével. A Kézikönyvnek ezek a fejezetei rendkívül lényegesek abból a szempontból, hogy több mint fél évszázad után (*Forgács Gyula: A belmisszió és cura pastoralis. Pápa, 1925*) a könyv végső céljának megfelelő terjedelemben összeállította és feldolgozta a Magyarországi Református Egyház diakóniai szolgálata történetét.

A Kézikönyv III. fejezete a Magyarországi Református Egyház diakóniai feladatairól szól. Magát a problémát így közelítik meg a könyv bevezető mondatai: „A diakónia fogalmának és tartalmának teológiai vizsgálata során nyilvánvalóvá vált, hogy a szeretetszolgálatban fáradó egyház a Jézus Krisztus diakóniájának az eszköze. A történeti visszatekintés arról szól, hogy az egyes egyháztörténeti és teológiatörténeti korszakokban az engedelmesség és a szeretet milyen intenzitásával végezte ezt a szolgálatot a Krisztus egyháza. Az elvi-teológiai alapok és a történeti visszatekintés tényeinek az ismeretében most azt vizsgáljuk, hogy mit és hogyan végezhetnek a maguk körén belül gyülekezetek, mint szolgáló közösségek a szeretetszolgálat területén.” (105. 1.)

A Kézikönyv ebben a fejezetben válaszol fel a gyülekezeti diakónia szervezetét: a diakóniai bizottságok tevékenységét és ennek a szolgálatnak a különféle alkalmait, amelyek a gyülekezet életében jelentkeznek. Külön hangsúlyt kap ebben a fejezetben a testi és lelki betegségben szenvedőkkel, a gyászolókkal, az alkoholistákkal, az öngyilkossággal kapcsolatos szeretetszolgálati feladatok komolyanvétele. Ugyanilyen hangsúly esik a hallási és látási fogyatékosok és a cigányok között végzett szeretetszolgálati munkára, amelyek a gyülekezeti munkának eddig kevésbé felkarolt részei.

A Kézikönyv soron következő fejezete az *egyetemes egyház intézményes diakóniájával*: szeretetszolgálati intézményeinkkel, szeretetotthonainkkal foglalkozik, külön tárgyalva a csecsemő gondozást, az öregek között végzett szeretetszolgálati munkát, részletesen ismertetve és elemezve egyházunk öregotthonainak az életét és munkáját. E fejezetek tartalmának jellegzetes vonása a konkrét problémák felvetése és azokban a legjobb megoldások kimunkálása.

Nagy jelentősége a Kézikönyvnek, hogy az intézeti diakóniai munkában külön fejezetet szentel a legnehezebb szolgálati ágak, a *testi és szellemi fogyatékosok között végzett szeretetszolgálati munkának*. Ennek a fejezetnek lényeges tanítása, hogy éppen a testi és szellemi fogyatékosok gondozása terén mutat rá a lelkigondozás komplex jellegű tevékenységére, amely nagyfokú korrekciót jelent a lelkigondozás hagyomá-

nyos felfogásához képest. Ugyanígy ez a fejezet veti fel azt a kérdést is, hogy „meddig is diakónia a diakónia, és mikor csap át evangélizációba... A gyakorlat azt mutatja, hogy ez a két fogalom nagyon összetartozik egymással. Nem lehet szigorú határt vonni a két fogalom között. Színezik, erősítik egymást. Együtt és egyszerre érvényesek.” (170. l.)

Az intézményes diakóniai munka után a Kézikönyv a *társadalmi diakóniáról* szól, amelyben egyházunk és gyülekezeteink jó szívvel és jó lélekkel támogatják népünk nemes politikai, gazdasági és társadalmi célkitűzéseit és működnek együtt minden jóakarátú emberrel népünk életének gazdagításában, és az emberiség békeességének a megőrzésében.

A Kézikönyv a továbbiakban azzal a kérdéssel foglalkozik dicséretre méltó részletességgel, hogy *hogyan érvényesülnek a keresztyén etikai normák a gyülekezet tagjainak életében és szolgálataiban*. A tanulmány különösen a családi élet tisztaságát és a keresztyén lekezeti tag, de maga a keresztyén egyház is hozzájárulhat a társadalom életének gazdagításához.

A Kézikönyv a továbbiakban *ökumenikus diakónia* címen arra a sajátos szolgálatra mutat rá, hogy a gyülekezet és az egyetemes keresztyén egyház hozzájárulhat az emberiség életének boldogabb alakulásához. Ebben az összefüggésben a keresztyén gyülekezet béke-szolgálatáról van szó részletesen. A Kézikönyv ugyanis elemezi nemcsak a magyarországi keresztyén gyülekezetek és a magyar társadalom békeszolgálatát, hanem az egyetemes keresztyénség, a keresztyén világszervezetek munkáját is ismerteti és értékeli a békeszolgálatokkal kapcsolatban.

A Kézikönyv befejező részében olyan kérdések kerülnek sorra — lépepedig szociálitikai feldolgozásban —, amelyek globálisan érintik az egész emberiség életét, s ezért csak együtt találhat megoldást. Ilyen kérdések a túlnépesedés, az éhség elleni küzdelem, a faji megkülönböztetés elleni harc, az energiaforrások gondja és a környezetvédelem ügye. Mind olyan kérdések, amelyeknek a felelős és értelmes megoldása sürgető módon kívánja az egész emberiség, minden nép összefogását.

Összegezve: a Diakóniai Kézikönyv — mind a bibliai alapvetést, mind a rendszeres teológiai és ekklesiásztikai és ekklesiológiai megalapozást, mind pedig a gyakorlati kitekintést illetően — *megalapozott munka*. Jelentős, hogy *minden tanítását a gyakorlati szempont hatja át*. A kötet *nyelvezete egyszerű, megfogalmazásai világosak és könnyen érthetőek a gyülekezet minden tagja számára*.

Az a reménységünk, hogy az olvasó — legyen akár a teológia tudományában járatos lekipásztor vagy diakóniai munkás, akár gyülekezeti diakóniai bizottsági tag — haszonnal olvashatja egyházunknak ezt a kiadványát, meríthet belőle indíttatást és erőt azoknak a szolgálatoknak a végzésére, amelyekre elhivatott.

Dr. Jánossy Imre

Barth Károly és az ökumenikus mozgalom

Dr. Visser't Hooft, *The Ecumenical Review*
1980/32. sz. 129. kk.

Előadásának bevezetőjében a szerző két fenntartásnak ad hangot: mivel 1939 óta az Egyházak Világtanácsának munkatársa volt, óhatatlanul szerepet kapnak előadásában személyes élményei és véleménye,

ezért nem léphet fel azzal az igénnyel, hogy értékelése kizárólagos, tárgyilagos.

Másik megjegyzése: előadásának címe nem „Barth Károly ökumenikus jelentősége”. Amire itt a szerző vállalkozik: történeti keresztszemetet nyújt az EVT működésének legkezdetéről; milyen ellentmondások jellemezték az ökumenikus mozgalom és Barth Károly teológiájának találkozásait, amelyek kezdetét Barthenak a Rómabeliekhez írott levél kommentárjának megjelenése jelentette.

Ha csupán az időrendet tekintjük, az egyházak ökumenikus mozgalma egybeesett a dialektika teológia színrelépésével. Mind az „Élet és Munka” mind a „Hit és Szervezet” 1920-ban tartotta az előkészítő ülést, s Barth Károly ugyanakkor már a Römerbrief 2. kiadásán dolgozott, ami 1922-ben meg is jelent, s széles körben ismertté vált. Más szempontból azonban korántsem volt jellemző a kortársiasság, az 1920-as évek ökumenikus mozgalma és a dialektika teológia kezdetei között. Azonnal szembetűnt a nemzedékbeli különbségmunkaerkölc fontosságát emeli ki. Úgy véljük, hogy a Kézikönyv ezekben a kérdésekben a legényesebb pontokon ragadta meg azt, hogyan a keresztyén gyűség. A kor ökumenikus mozgalmanak vezetői szinte kivétel nélkül 1880 előtt születtek. Az I. világháború idején már életútjuk nagyobbik felét megtették, s valószínűleg a háború előtti kor gyermekei voltak.

Söderblom, az „Élet és Munka” létrehívójának szilárd meggyőződése volt, hogy az egyháznak meg kell újulnia. De a módszerek, az elképzelések és mindenekfelett a teológia, a háború előtti időszakhoz tartoztak. Ezzel ellentétben, a dialektika teológia exponensei már a háború utáni generációhoz tartoztak. Egy olasz kiadó, aki elsők között jelentette meg Barth munkáit, Barth Károlyt — jóllehet pontatlanul — a nyugati keresztyénség Spenglerének nevezte. Barth mindenesetre tudta, hogy a XIX. századi teológiával való radikális szakítást nem lehet elkerülni.

Barth munkásságának már a kezdetén új utat jelölt meg: az egyház teljesen, egészében és kizárólagosan az élő Úr egyháza kell legyen. Bírálatainak is egyedül ez volt a kiindulópontja, amikor élesen kritizálta az 1925-ben Stockholmban tartott ökumenikus konferenciát. Meg sem várva a konferenciáról szóló beszámolókat, így írt Thurneysen-nek és Merz-nek (1925. október 4.): „Ez már ok arra, hogy az asztalra csapjunk.” Kicsit később egy körlevélben a stockholmi „svindli” kifejezést használja. 1926-ban hangja leiggadt ugyan, de élesen kritikai marad. Amsterdamban egy belmissziós konferencia előadójaként mondta: „A különböző hitvallások és országok képviselőiben a keresztyén egyház — ha nem lett volna beteg — más nyelvet beszélt volna Stockholmban”. A „beteg” jelzőt Barth aláhúzta az előadás eredeti, német nyelvű szövegében.

1928-ban Barth részletesebben szólt arról, hogy miért nem vállal részt „abban a nemzetközi kórusban, ahol a legkülönbözőbb keresztyén álláspontok hanganak együtt”. Francis Miller, a Student World szerkesztője felkérte Barth Károlyt, hogy ő is járuljon hozzá egy dolgozattal „A hit Krisztusa” szimpoziumhoz. Barth visszautasította a felkérést, de beleegyezését adta ahhoz, hogy válaszáat közöljék. Az aggasztotta, hogy az effajta vállalkozás a keresztyének egységének hamis látszatát keltheti, amely úgy áll elő, hogy a lehető legtöbb — egymástól különböző — keresztyén álláspontot hoznak egy tető alá — s a szelektálás, szerkesztés módszereivel produkálni fogják a keresztyén igazságot. Befejező mondata: „Az én hozzájárulásom és részvételem a szimpoziumban nem háromezer szó megírása, hanem az, hogy egyetlen szót sem írok.” Bizonyosan lehetett alapja Barth bizalmatlanságának, hiszen

az igazság kérdését nem vették túlságosan komolyan az 1920-as évek ökumenikus és teológiai szituációjában. Ugyanakkor vajon nem feltételezhető-e, hogy az ökumenikus mozgalomban a különböző karizmák együtt is érvényesülhettek? — kérdezi W. Hooft.

1931-ben és 1932-ben Barth ismertette álláspontját a misszió teológiájával kapcsolatosan. Az 1928-as Jeruzsálemi Konferencia megkülönböztetett figyelmet szentelt a szekularizmus kérdésének. A konferencia üzenete — a krisztológia nyelvén megfogalmazva — egy helyen szükségesnek tartotta azt, hogy a keresztyén missziók működjenek együtt más vallásokkal. Az üzenet bátorította eme egyházakat, hogy „tartsák meg a láthatatlanba és az örökkévalóba vetett hitet, a világban tapasztalható materializmus ellenében”, és „lássák meg, hogy mindaz a jó, amit az ember felfogni képes, Jézus Krisztusban teljeseedik be.”

A vallásnak és misszióknak ilyen értelmezésétől Barth élesen elhatárolta magát „Fragen an das Christentum” című dolgozatában. Kissé erősen fogalmazva: Nem érti meg a keresztyénség, hogy nem üvölthet együtt a farkasokkal? A világ tele van különböző vallásokkal. Nem lehet a keresztyén teológia és a keresztyénség feladata, hogy e vallásoknak „spirituális” értéke mellett tegyen hitet, ahogyan azt a jeruzsálemi konferencián tették. Nincs tudatában vajon a keresztyénség, hogy e vallásokkal kapcsolatban semmi másra nem számíthatnak, csak késhegyig menő harcra? A misszió ebben az összefüggésben azt jelenti, hogy szemébe mondjuk az embernek: félreismeri a maga „szükségeit”, ha ezekben a „vallásokban” próbál megoldást találni. *Visser't Hooft* e dolgozat angol fordítását közölte a „Student World” c. folyóiratban, s ez az állásfoglalás nagy segítséget jelentett Hartenstein-nek, Speer-nek és másoknak, akik elleneztek a misszióknak pusztán humanisztikus értelmezését, mely elkerülhetetlenül a szinkretizmushoz vezetnek. S hogy mindez nem volt hiábavaló: a következő világmissziói konferencia 1938-ban Madrasban már kifejezetten a krisztocentrikus, bibliai-teológiai megalapozottságú misszió-értelmezést ismerte el, demonstrálva a dialektika teológia növekvő hatását és befolyását.

„*Visser't Hooft* és *Pierre Maury* rábeszélésének engedve Barth vállalta egy előadás megtartását a Keresztyén Diákok Világszövetsége 1934-es genfi konferenciáján. A konferencia résztvevői sokféle egyházat és országot képviseltek, szép számmal jöttek Ázsiából is. A hallgatóság sokfélesége ellenére is képes volt megtalálni azt a nyelvet, amit egyaránt jól megértett az indiai és kínai hallgatóság is.

Miután nyilvánvaló lett, hogy *Barth*nak el kell hagynia Németországot, egy ideig úgy tűnt, hogy az *Adolf Keller* alapította ökumenikus szemináriumban vállalt szolgálatot. Ehelyett a bázeli egyetem tanszékére szóló meghívásnak tett eleget, egyszersmind vállalta azt is, hogy négy előadást tart 1935 nyarán Genfben az „Egyház és egyházak” címmel. Ezekben az előadásokban — első ízben az ökumenikus mozgalom alapvető kérdéseit tette vizsgálat tárgyává *Barth*. A téma polemizáló fejtegetése helyett — amint az várható lett volna — inkább arra buzdította hallgatóságát, hogy ne felejtse el: mit jelent valójában az egyház egysége. Szólt azokról a veszélyekről is, melyek azóta is kísérik az ökumenikus tevékenységet: relativizmus, a fáradság ökumenizmusának kockázata, triumfalizmus, szekuláris motívumok. Az ökumenikus törekvéseknek csak egyetlen valós alapja lehet: Jézus Krisztus, aki az egyetlen közbenjáró Isten és az emberiség között, Ő az egyház egysége. Ha halljuk a Jó Pásztor hívását, akkor az egyház egységének kérdése elkerülhetetlenül égetővé válik számunkra.

Nagyon szűkszavúan foglalkozott viszont az ökumenikus mozgalom feladataival. Bár elismerte, hogy az ökumenikus mozgalom sokat ígérő vállalkozás, „eredménye sohasem lehet több néhány érdekes, de nem kötelező érvényű nyilatkozatnál a vallás és a hitvallások történetéről, vagy pedig még inkább tudatosul a különféle egyházak különbözősége. Az egyház egysége sokkal nagyobb horderejű dolog, semhogy az elérhető lenne bármiféle mozgalom keretében”. *W. Hooft* szerint ez nem más, mint az ökumenikus mozgalom létjogosultságának tagadása, hiszen egyrészt ugyan lát lehetőséget *Barth*, s mint ígéretes vállalkozást tekinti, másrészt kétségbe vonja, hogy érdemleges konklúzióra juthat. Bár *Barth* csak ezt a két lehetőséget látta *tertium datur*. *Erre Dietrich Bonhoeffer* mutatott rá először 1935-ben a „Hitvalló egyházak és az ökumené” c. dolgozatában. Egy adott helyzetben azok az egyházak is bizonyosságot tehetnek együttesen az evangélium igazságáról, amelyek még nem érték el a teljes egységet, tiltakozásul mindenfajta hamisítás ellen. Ez történt 1943-ban Fanö-ben, amikor a hitvalló egyház támogatásáról döntöttek. Nagyon egyszerűen fogalmazva: a dialógus folyamatában, a közös istentiszteletben, a világ előtt való közös bizonyosságtételben az *egyházak* egyre jobban felmutatják az *egyház* ismérveit. Később erre *Barth* maga is rájött, mint például az Amsterdami Nagygyűlésen 1948-ban, de 1935-ben még nem látta ezt világosan.

Az 1937-es „Élet és Munka” oxfordi világkonferencia előkészítői közül sokan voltak, akik *Barth* Károlyt vallották tanítómesterüknek. Nagy volt hát a megütközés, amikor a konferenciáról *Barth* úgy nyilatkozott: kiemelkedően jó példa arra, hogyan nem szabad az egyházaknak ökumenét csinálni. Szerinte az egyházak és felekezetek közti vitának közös hitvallással kellett volna végződnie, s Oxfordban ez nem így történt. *Barth* elégedetlenségének a gyökere valószínűleg a német evangélikus egyházaknak szóló üzenet elégtelenségében rejlett. *Barth* szerint az oxfordi konferencia tárgyaló alkalom volt az ökumenikus mozgalom számára, hogy testvéri támogatásáról biztosítsa a Hitvalló Egyházat, másrészt teológiai egységet fejezzen ki a Barmen-i Deklarációval. Azt akarta, hogy végleges szakítás történjék a természeti teológia minden formájával.

Barth szilárdan meg volt győződve arról, hogy az ökumenikus mozgalom csak akkor szállhat szembe a totalitárianus eszmével, ha szakítanak a természeti teológiával. *W. Hooft* számára meglepő volt, hogy *Barth* ezt reális lehetőségként látta 1937-ben. *William Temple*, *Walter Horton* az angolszász teológiában, *Wilfried Joest* Németországban egyaránt tarthatatlannak találták *Barth* „krisztológiai koncentrációját” és „krisztomonizmusát”.

Az Oxfordi Konferencia állásfoglalása az adott helyzetben határozottan támogatásáról biztosította a Hitvalló Egyházat. Nyíltan szóváltette például a Konferencia üzenete, hogy „sok lelkész és laikus szenved, mert kezdettől fogva kiálltak Krisztus szuverénitására és Krisztus egyházának szabadságáért, hogy hirdettessék az Ő evangéliuma”. *W. Hooft* szerint ez a nyílt állásfoglalás bizvást nevezhető egyháztörténeti jelentőségűnek. A náci vezetők ezt meg is értették, és mindent megtettek annak megakadályozására, hogy az üzenet Németországban napvilágot lásson, és az Oxfordi Konferenciát a legélesebben támadták.

Miért írt bírálón *Barth* az Oxfordi Konferenciáról az 1938-as Dogmatikában? Ennek magyarázata az, hogy *Eduard Thurneysen* egy cikkét használta információi forrásául. Azonban *Barth* nem kellő gondtal járt el, hiszen *Thurneysen* cikkében egyértelműen megírta,

hogy a konferenciának csak az első felén vett részt, és a végső értékeléssel még várni kell. Thurneysen távol volt akkor is, amikor a szekciók jelentései felől szavaztak, és nem tudott arról sem, hogy a konferencia szót emelt volna a zsidók üldözése ellen. Holott az Oxfordi Konferencia állásfoglalása egyértelmű volt ebben is, és az antiszemitizmust a dokumentum elítélte. W. Hooft meggyőződése, hogy 1937-ben az érintett egyházak bátran tanúbizonyságot tettek, s ezért Barth ítélete az 1937-es konferenciával kapcsolatban tarthatatlan.

W. Hooft 1939 elején lett az EVT Előkészítő Bizottságának titkára. Ekkorra igen kiéleződött a harc a német egyházak között. 1939 áprilisában nyilatkozat jelent meg Dr. Werner-nek, Német Evangélikus Egyházak elnökének aláírásával a hivatalos lapban. A nyilatkozatot tizenegy „német keresztyén” egyházi vezető fogalmazta — a nemzeti egyház gondolatának támogatói. A nyilatkozat egyrészt támadta az ökumenikus mozgalmat, másrészt szembeszállt az egyház és a judaizmus közötti viszony biblikus értelmezésével. A két kulcsmondat: „Mindenfajta római katolikus vagy protestáns jellegű államok feletti vagy nemzetközi egyháziaskodás nem más, mint a keresztyénség politikai degenerációja.” „A keresztyén hit a judaizmus tökéletes és teljes antitézise.”

Barth Károly levélben kereste meg W. V. Hooft főtitkárt, kérdezvén: nem kötelező-e ilyenkor az éles tiltakozás. Bell püspök ugyancsak hasonló javaslattal élt. W. Hooft készséggel hozzájárult ehhez, és megkérte Temple püspököt, Canterbury érsekét és Barth Károlyt, küldjék meg a deklaráció tervezetét.

A kétféle tervezet összedolgozása nem volt könnyű feladat. A nyilatkozat végleges formájának fontosabb állításai: „Krisztus egyházában a nemzeti szervezet lényegét tekintve nem vitális jelentőségű... De a lelki egység felismerése — nemre, fajra, nemzetre való tekintet nélkül, már az egyház lényegéhez tartozik. Jézus Krisztus evangéliuma a zsidó reménység beteljesülése. A keresztyén egyház örömmel vállal közösséget a zsidó nép tagjai közül azokkal, akik elfogadják az evangéliumot... Az egyháznak hirdetni kell Krisztus uralmát az élet minden területén, beleértve ideológiát és politikát is...”

Barthnak tetszett a deklaráció, és elismerését fejezte ki, mondván, hogy a végleges nyilatkozat jobb, mint az ő eredeti tervezete. W. Hooft úgy számol be erről, hogy a kisdíák jó osztályzatot kap a szigorú tanártól. A nyilatkozatot Temple, Boegner, Paton és W. Hooft írták alá. Igen haragosan reagált a nyilatkozatra a Német Evangélikus Egyházak Külügyi Irodája. A nyilatkozat azonnali visszavonását követelték azon az alapon, hogy megtétele túlmegy az Előkészítő Bizottság hatáskörén, s a német belügyekbe való tőrhetetlen beavatkozást jelent. Az EVT a tiltakozást figyelmen kívül hagyta.

1939 áprilisában Barth újabb javaslatot tett: üzenetet akart intézni a német néphez, figyelmeztetve arra, hogy a náci vezetők agresszív háború kirobbantására készülnek, s kérve azt, hogy ne engedelmesskedjenek a fegyverbe szólító parancsoknak.

Igen nehéz volt megválaszolni Barth levelét. Dietrich Bonhoeffer ugyancsak foglalkozott a kérdéssel, hogy a német keresztyéneknek nem kellene-e megtagadni egy olyan állam szolgálatát, mely háborúra készül.

De tisztában volt azzal is, hogy ilyen döntés milyen súlyos következményekkel jár a Hitvalló Egyházra. S ha külföldi egyházak arra szólítanak fel a keresztyéneket Németországban, hogy tagadják meg a katonai szolgálatban való részvételt, nem éppen ez a felszólí-

tás szolgáltatóna a régen várt ürügyet a német kormánynak, hogy a hitvalló egyházat árulók bandájának nyilvánítsa? Amikor Barth ez ügyben konzultált német barátjaival, akik a hitvalló egyház tagjai voltak, tőlük sem kapott bátorítást.

Kevéssel a háború kitörése után Barth hosszú levelet intézett W. Hooft-hoz, amiben kifejtette véleményét arról: mi az ökumenikus mozgalom feladata háború idején. Igen erőteljesen érvelt amellett, hogy az ökumené akkori vezetőjének, W. Hooft-nak kötelessége szót emelni minden érintett egyház nevében, hiszen az egyházak az egység felé vezető úton már elindultak, s az ökumenikus mozgalomnak törvényesen megválasztott képviselői szerve és tisztségviselői vannak. Barth előszámlálta azokat a konkrét kérdéseket is, melyek szerinte megválaszolásra vártak. Vajon az egyházak általában a békéért kell, hogy imádkozzanak, vagy nem inkább kifejezetten az egyik, s nem a másik hadviselő fél győzelméért?

W. Hooft szerint abban az időben neki éppenséggel nem volt szüksége arra, hogy ily módon buzdítsák a háború elleni kiállásra, hiszen éppen abban a hónapban igyekezett rávenni Angliá, az Egyesült Államok és Franciaország egyházi vezetőit hasonló nyilatkozat megtételére. Az Előkészítő Bizottság főtitkára szerint az állásfoglalás kérdése sokkal bonyolultabb volt.

Előzetes konzultáció nélkül egyetlen csoport vagy személy sem volt jogosult szót emelni, a főtitkár pedig csak a megfelelő bizottságok és vezetők megkérdezése után foglalhatott volna állást.

S mi lett volna a közös mondanivaló lényege? — kérdezi W. Hooft. Kifejezésre jutott ugyanis az, hogy az ökumenikus mozgalom a totalitáriánus eszmék minden megnyilatkozását elveti. De vajon az ökumenikus mozgalom feladata eldönteni azt, hogy melyik kormányzat ellen, s melyik mellett foglaljanak tagegyházi állást? S ha Barth közvetlen környezetében nem tudott meggyőződésének híveket szerezni, hogyan lehet elvárni az ökumenikus mozgalomtól ezt a fajta állásfoglalást?

1940-ben már világossá vált, hogy az ökumenikus mozgalomtól nem várható határozott politikai iránymutatás. Az EVT Előkészítő Bizottsága ugyan Hollandiában még ülést tartott, de ezen elsősorban Berggrav püspök békére vonatkozó elképzeléseit vitatták meg. Mind a skandináv, mind a brit egyházi vezetők ugyanis azt gondolták, hogy a béke még menthető, s ellemeztek minden olyan nyilatkozatot, ami megghiúsíthatná vagy megnehezítené a béke helyreállítását. Hooft, Boegner, Koechlin igen veszélyesnek vélték ezt a béketervet, és minden kompromisszum ellen foglaltak állást, de leszavazták őket.

W. Hooft 1940 áprilisában másik kísérletet tett. Nyilatkozat tervezetet köröztetett vezető egyházi tisztségviselők között az „Ökumenikus Egyház és a nemzeti közí helyzet” címmel. A tervezetet Barth Károly is megkapta. Válasza az volt, hogy nem láthat el kézjeggyével egy leplezetlenül politikai és katonai állásfoglalást sürgető dokumentumot, hiszen ő a semleges Svájc bázeli kantonjának tisztségviselője volt. S az EVT már csak azért sem bocsáthat ki ilyen felhívást, mivel egy esztendővel korábban elmulasztotta megtenni, amit éppen Barth javasolt. Egy időre lezárult ezzel Barth és az ökumenikus mozgalom dialógusa, s Hooft úgy értékeli ezt a periódust, hogy a két fél kölcsönösen félretette egymás törekvését.

A II. világháború esztendeiben nagyon sokan keresték Barth tanácsát és útmutatását. Barth levelek tucatjait írta ekkor, melyek a testvéri tanácsolás és lelkipogondozás mintáinak tekinthetők. 1945-ben megjelent kötetének előszavában mentegetőzik azért, hogy

ilyen feladatra vállalkozott, de *nolens volens* meg kellett tennie, mert a protestáns egyházak hivatalos körei elmulasztották az útmutatást. E kötetben Barth élesen elítélte az ökumenikus mozgalom magatartását a háború előtti és alatti esztendőkből.

Barth lesújtó véleményét W. Hoofit igaztalannak tartja, mert az ökumenikus mozgalom szerény lehetőségeihez mérten helytállt.

A háború végeztével a fő ökumenikus feladat az igazi megbékélés munkálása volt. Barth 1945 júniusában írta az ökumené elleni éles kirohanását. Ez arra engedett következtetni, hogy a „süketek dialógusa” folytatódik; nagy volt a meglepetés tehát, amikor Barth értésre adta, hogy kész tevékenyen is részt venni az Amszterdami Nagygyűlés előkészítésében. W. Hoofit szerint ez majdnem bizonyosan azért történt, mert Barth-nak igen sok tanítványa, vagy vezető egyházi tisztviselő lett, vagy a stáb megbecsült tagja, s nem akarta őket magukra hagyni.

A másik ok az lehetett, hogy a Német Evangéliumi Egyházak és az ökumenikus mozgalom vezetői között lezajlott stuttgarti találkozót igen biztató és ígéretes kezdetnek látta.

W. Hoofit úgy látja, hogy Barth mindig a mindenkori ellenzék vezéralakja; most azonban oppozíciója az Egyházak Világtanácsán belül konstruktív lesz.

Barth aktívan részt vett a Bossey-i konferencián, ahol a Nagygyűlés előkészítéseként az egyház társadalmi és politikai üzenetének bibliai alapjait vitatták.

Igen jelentős tanulmányt írt a Nagygyűlés egyik fő témájához kapcsolódóan — „Az egyetemes egyház Isten tervében” melynek a címe: „Az élő Úr Jézus Krisztus élő gyülekezete”.

Barth Károlyt kérték fel az Amszterdami Nagygyűlés megnyitó előadásának megtartására is. Előadása meglehetősen nagy visszhangot váltott ki. Angolszász részről elsősorban azt kifogásolták, hogy a világhoz való viszonyulásban túlságosan a quietisztikus modus vivendit javasolja.

Igen jelentős részt vállalt a konferencia további munkájából. Abban a szekcióban is dolgozott, melynek a témája az „Egyetemes egyház Isten tervében” volt. Oroszlánrésze volt abban, hogy a nyilatkozat végső formájában mind az anglikánok, mind az ortodoxok számára később elfogadható volt.

Ugyancsak tevékeny részt vállalt abban a bizottságban is, melynek témája „A nők élete és szolgálata az egyházban” volt. Azok a nők, akik e téma előkészítő munkáját végezték, jól tudták, hogy Barth foglalkozott a „férfi és nő” kérdésével dogmatikájában. Arra kérték, segítse őket abban, hogy megtalálják a helyes teológiai megközelítést. A legtöbb férfi nem vállalta ebben a csoportban a teológiai közreműködést. Barth olyan nők között ismertette álláspontját, akik mélyesen elégedetlenek voltak az egyházak patriarchális attitűdjével, s azt remélték, hogy Barth segítségével a nők számára nagyobb lehetőségeket és teljesebb szabadságot biztosíthatnak. Nagy megütközést és ellenállást keltett tehát, amikor Barth kifejtette álláspontját, mely szerint a Biblia szól ugyan a férfi és a nő egyenlő méltóságáról, de hangsúlyozza a nő alárendelését is a férfi és nő viszonylatában.

Barth jelentős részt vállalt a II. Nagygyűlés munkájából is, bár személyesen nem tudott jelen lenni.

1959-ben megjelent Dogmatikájában igen elismerően ír az ökumenikus mozgalomról, mintegy revideálva saját magát. Elismerően méltatja Söderblomot, a Stockholmi Konferenciát, és természetesen az Amszterdami Nagygyűlést is.

Élete utolsó éveinek ökumenikus ténykedése a II. Vatikáni Zsinat által megindított folyamattal áll össze-

függésben. „Gondolatok a II. Vatikáni Zsinatról” címmel megjelent cikke szól erről részletesen.

A Vatikáni Egységtitkárság 1963-ban nemhivatalosan megkereste Barthot, hogy elfogadna-e meghívást a Zsinat utolsó két ülésére, mint független megfigyelő. Ennek, meggyöngyült egészségi állapota miatt, nem tudott eleget tenni. 1966-ban már ő kérdezte meg levélben, vajon Róma jónéven venne-e tőle egy ténymegállapító látogatást. Nem kis dolog volt ez a 80. évében járó Barth számára, aki egész életében úgy tekintette a Vatikánt, mint oroszlánok barlangját. Bölcsességgel és humorral számol be erről a látogatásról az „Ad limina Apostolorum” című könyvecskéjében. Különösen jelentős könyvének az a része, amely kritikai és elemző megjegyzéseket tartalmaz a zsinati dokumentumokról. Ebből az is nyilvánvaló, hogy nem lett a katolikus egyház kritikátlan csodálója, a zsinat munkájának pozitív értékelése ellenére sem.

1967-ben Barth ismét előadást tartott. A téma természetesen a II. Vatikáni Zsinat volt. Az előadás érdekessége az volt, hogy Barth amellett érvelt, hogy helytelen a régi felfogás: „Róma mindig ugyanaz marad; ott semmi nem változik.” Saját tapasztalatai alapján most arról tett bizonyosságot: „Vannak meglepetések”.

Életének utolsó esztendejében is azt hirdette, hogy Krisztus egyházának lényege az egység. 1968-ban, a IV. Nagygyűlés előkészületei során a résztvevők előadásokat tartottak a helyi gyülekezetek között. Barth Bázelen szolgált. Előadását joggal lehetett volna ezzel a címmel ellátni: „Az ökumenikus élet ABC-je”. Kristálytisztá egyszerűséggel beszélt az ökumenikus szolgálat alapvető kérdéseiről. Mindenki, aki igent mond Krisztusra, egyúttal nemet is mond a felekezeti megsztottságra. Nem nézhetjük fájdalom nélkül azt a jelenséget, hogy ugyanannak az utcának két oldalán két különböző felekezet temploma álljon hosszú-hosszú évekig, mint két rivalizáló szatócsbolt. Mindannyian részt kell vállaljunk az ökumenikus mozgalomban, de az egység felé haladva reálisaknak kell lennünk, s meg kell elégedni a kis lépésekkel.

W. Hoofit tanúbizonysága szerint az ökumenikus mozgalom mindörökké hálás lesz Barth Károlynak, elsősorban kritikai észrevételei miatt. Hálásak lehetünk azért is, hogy sajátos módján erősítette az ökumenikus mozgalmat. Ahogy egyszer mondotta, az ökumené azt jelenti, hogy az egyházak és egyháztagok elindulnak a középpont felé onnan, ahol most vannak, hogy megtalálják közös Urukát, s benne az egységet.

Bazsó Béla

A biztonsági csapda

Fegyverkezési verseny, militarizmus és leszerelés; aggodalom a keresztyénekért

(The Security Trap Arms race, militarism and disarmament a concern for christians. Edited by José-Antonia Viera Gallo. On behalf of IDOC International, Rome in collaboration with the Comission of the Churches on International Affairs Unit on Justice and Service World Council of Churches, Geneva with an Introduction by Ninan Koshy)

Ha felelősséggel tekintünk körül a világban, rögtön felismerjük azt a válságot, amely korunkat jellemzi, körülbelül a 60-as évek közepe óta. Ez a dokumentumgyűjtemény azt a célt szolgálja, hogy olyan előadásokat és írásokat — nagy részük még ismeretlen — tárjon a.

olvasó elé, amelyek által felelősségérzetet támaszthat a szívekben és elmékben az emberiség jövője iránt. Az olvasó megismerheti az ökumenikus mozgalom utóbbi éveinek fáradozásait, összefüggéseit, fontosabb előadásait és felszólalásait. Ugyanakkor képet alkothat a békeharcról, az igazságosságért és leszerelésért való küzdeletről, amelybe bekapcsolódik, ill. együttműködik az ENSZ és a római katolikus egyház is. Természetesen e könyv válogatás eredménye, és így terjedelme miatt a tárggyal kapcsolatos összes dokumentumot nem tartalmazhatja.

Már a cím is jelzi, hogy olyan korban élünk, amelyben döntenie kell az emberiségnek, hogy melyik úton akar haladni tovább. A fegyverkezési verseny, a világ militarizációjának útján — amelyen már elindult —, vagy a leszerelésért, és így a békéért küzdők útján. Biztató tény, hogy az ember még dönthet, választhat. De VI. Pál pápa ENSZ-ben tartott előadásának a címe arra figyelmeztet, hogy minél előbb dönteni kell, mert „holnap lehet, hogy már késő lesz”. (e. Tomorrow may be too late)

E műből kiderül, hogy sajnos sokan úgy vélik, hogy az égető problémákat — pl. energiaválság, munkanélküliség, infláció — a fegyverkezési verseny fokozásával lehet megoldani. Azt gondolják, hogy ezzel biztonságot szereznek maguknak.

Sajnálattal kell tudomásul vennünk, hogy a világban számtalan helyen alapvető szociális követelmény, pl. a közéletmezés, lakás, környezetszennyeződés megoldása stb. elégtelennek bizonyul.

Az ilyen természetű hátrányos helyzetek, kóros tünetek, a tudományos fejlődés ellenére, orvoslás nélkül maradnak.

Személyek és csoportok, országok és kormányok, biztosságot, stabilitást óhajtanak. Hogyan érhető el ez a biztosság és stabilitás? A tőkés társadalmak egyes uralkodó csoportjai a krízis megoldásnak sikerét abban látják, hogy a politikai módszereket háttérbe helyezve, katonai módszereket alkalmaznak. Ennek természetesen vannak gazdasági motivációi is a hadiipar fejlettsége és virágzása révén. (A hatás nyilván kölcsönös.)

A könyv felhívja a figyelmünket, hogy a nagyhatalmak közötti enyhülési folyamat sem oly mértékű, amely mérsékelné a fegyverkezési hajszát, vagy éppen fölöslegessé tenné azt. Természetesen ezeket a dokumentumokat és előadásokat nem azért szerkesztették egybe, hogy az olvasót rémületbe ejtsék, hanem azért, hogy felrázják, mert a megoldatlan kérdések és problémák százai bizonyítatlanná teszik a jelent, és kétségesse a jövőt. „Azonban ezen még lehet változtatni, de tudomásul kell venni, hogy „a leszerelés nemcsak az államfők és szakértők ügye, hanem minden nemzet minden fiáé és asszonyáé”. (Philip Potter) Megszívlelendő Frank Barbany figyelmeztetése is, aki, miután egy részletes tájékoztatást adott a nukleáris háború lehetőségéről, és a fegyverek minőségéről s mennyiségéről, felteszi a kérdést: „Hova fog bennünket juttatni a haditechnika az elkövetkező harminc esztendőben?” Valóban szinte kimondhatatlan az a fejlődés, amely végbement a nukleáris fegyverek előállításában. Talán egyetlen iparban sem tapasztalható a „tökéletesedés” olyan mértékben, mint a hadiiparban. Természetesen ez a minőségi tökéletesedés és mennyiségi növekedés jellemző a hagyományos fegyverekre is.

A könyv részletes tájékoztatást nyújt azokról a kiadásokról, amelyeket katonai célokra fordítanak a világon. Ez évente kb. 360 billió dollár, de némelyek szerint még több. A könyv ismerteti a kiadások országokénti megoszlását.

Korunknak roppant nehéz problémája a nukleáris energiával, ill. a nukleáris fegyverekkel való kereskedelem. Ha ilyen irányú kereskedelem nem volna, akkor némely ország egyáltalán nem kapcsolódhatna be a fegyverkezési versenybe. Pl. mezőgazdasági országok, nyersanyagszegény országok. Viszont a fegyverkereskedelem révén a fegyverkezési verseny szinte minden országot érint. Az olvasó értesülhet arról, hogy mely országok exportálnak nukleáris anyagokat, elsősorban atomreaktorok építésére. A nukleáris energiának békés célokra történő exportjának megnövekedése során roppant nehezzé vált a nemzetközi fegyverkereskedelem ellenőrzése. 1976-ban 95 ország importált fegyvereket, s ezeknek az országoknak a nagy része a Harmadik Világba tartozik. A könyvből kiderül, hogy a „halál kereskedelmébe” egyre többen bekapcsolódnak. A mezőgazdasági országok számára ez óriási kiadást jelent, s a fegyverbehozatal számára a szükséges összeget a szociális és kulturális fejlődés rovására biztosítják. Viszont a fegyverekre „szükség van” főleg a Harmadik Világban, hiszen nagyon sok helyen a fegyverek nem hallgatnak, 1945 óta 120 helyi konfliktust tartanak nyilván, és ebből 115 a Harmadik Világban zajlott. Természetesen ezeknek a konfliktusoknak nagy részében közvetve vagy közvetlenül szerepük volt a fejlett északi országoknak is. Talán nem esünk túlzásba, ha azt mondjuk, hogy az USA számára a nemzetközi aktivitást, az 50-es és 60-as években, a fegyverkereskedelem jelentette.

A fegyverkezési verseny eszelős, egész földre kiterjedő növekedését illusztrálják a különböző robbantásokkal egybekötött kísérletek. A könyv ezekről is részletes tájékoztatást ad, beleértve a vegyi fegyvereket és kísérleteket is. Ez utóbbiakra ráadásul még az is jellemző, hogy aránylag könnyen és olcsón elő lehet őket állítani. A fegyverek előállítását, tökéletesedését, felhasználását összefoglalva így jellemezhetjük: mindezek olyan mennyiségi és minőségi szintet értek el, hogy az egész világot végveszélybe sodorták. Az a bomba, amely Hirosimában robbant, és amelynek legalább fél évszázados egészségügyi és társadalmi következménye van, szinte játékszernek bizonyul a mai fegyverekkel szemben. A helyi háború és a hagyományos háború illúzió.

A békében élő országoknak érezniük kell, hogy manapság és a jövőben két kis ország hagyományos típusú háborúja nagyon könnyen két nagyhatalomnak az általános és nukleáris háborújához vezethet, melynek beláthatatlan következményei lehetnek az egész világ számára. Az emberben megfogalmazódik a kérdés, hogy mindez miért van? A válasz az, hogy az emberek biztosságra vágnak, de a biztosság helytelen értelmezése, ill. a nemzeti biztosság tana a militarizmus malmára hajtja a vizet.

Az olvasónak alkalma nyílik a militarizmus és militarizáció fogalmak tisztázása mellett, ezeknek okaival, megjelenési formáival és következményeivel is megismerkedni. A könyv egyes dokumentumai részletezve és pontokba szedve foglalkoznak azokkal a külső és belső tényezőkkel, amelyek a militarizmust előidézik. Sajnos egyes országok úgy igyekeznek maguknak a biztosságot megteremteni, hogy közben figyelmen kívül hagyják a világ biztosságát, és nemzeti biztosságuk érdekében az emberiség biztosságát veszélyeztetik.

A könyv foglalkozik és tartalmazza azokat a kísérleteket, igyekezeteket, amelyek jelzik, hogy egyes csoportok, sőt országok ráébredtek arra, hogy a militarizmus csapdát jelent a biztosság számára. Ráébredtek arra, hogy egy „ördögi kört” eredményez az, ha egy ország vagy egy társulás úgy harcol a békéért, hogy a fegyverkezési versenyben győzni akar.

„Márktól a nagy evangéliumokig”

— Hermann Binder, *Theologische Zeitschrift*, 1979 szeptember — októberi szám (5. füzet), Basel, 283—289. oldal —

Az olvasó betekintést nyerhet a SALT-tárgyalások eredményeibe is. Ezekből az tűnik ki, hogy az egyházaknak, és általában a keresztyéneknek nem reménytelen a békéért folytatott harcuk. De egyben felhívást jelentenek, hogy még aktívabban, még erőteljesebben és még nagyobb hittel kell a ránk bízott missziót, küldetést végeznünk.

Ninan Koshy a *Bevezetőjében* arról ír, hogy az ökumenikus mozgalom és az egyházak folyamatosan kifejtik az aggodalmukat a hágai konferenciától (1907) a fegyverkezési verseny kimenetele miatt. Az EVT komoly munkát végez a leszerelés érdekében, és ilyen kérdésekkel foglalkozik: félelmetes kiadások a fegyverekre, haladás a haditechnikában, hadikutatások megnevekedése, katonai bázisok szaporodása stb.

A könyv bevezetője leszögezi, hogy a keresztyén egyházak missziója az, hogy miután felismerte a kurrens problémákat és kérdéseket, azokra egységes és kézzelfogható prófétai válaszokat adjon, de úgy, hogy ezzel a békét munkálja. Az egyházaknak az a feladata, hogy a hamis biztonság helyett az igazi béke építésére törekedjenek. A keresztyén ember sokszor nem is gondolja, hogy milyen nagy lehetősége van az igazságosabb és békés jövő munkálására, például a nevelés terén, vagy a közszellem befolyásolásával.

Tóth Károly írása által az olvasó ráébred arra, hogy a békeharc alól nem lehet kibúvót keresni ezekkel a szavakkal: a leszerelés nem teológiai probléma. A hívőnek mindent a hit szemével kell vizsgálnia, ami az Isten által teremtett világban történik. Itt az idő, hogy megteremtsük a békét. Ehhez viszont az szükséges, hogy az egyházak kialakítsák a maguk teológiáját a leszerelés ügyében. Állásfoglalását 9 pontban foglalja össze. Figyelmeztet arra, hogy az egyházaknak az ősegyházzal kell példát venni, amelyet a „béke egyházának” neveztek, ahelyett, hogy a háborút próbálja igazolni az eredendő bűnnel. Ilyenformán az egyházak megfelejtkeztek Krisztus váltságművéről, s ennek következménye megnyilvánul ember és ember, nép és nép viszonylatában is.

Konrad Raiser munkájából az olvasó megismerheti az ökumenikus mozgalom és a leszerelés kapcsolatát. Raiser leszögezi, hogy „a békéért való aggodalom, a háború megelőzése és a leszerelés mindig szívügye volt az ökumenikus mozgalomnak a század eleji kezdete óta”.

Philip Potter Ézsaiás látomását említi, amely egy olyan korról beszél, amiben a harci eszközök a békés munka eszközeivé válnak. Beszédét ezekkel a szavakkal fejezi be: „A mi imádságunk az, hogy ez a látomás inspirálja önöket a megfontolásaikban, valamint az önök népeit a béke és igazságosság követelésében.”

A könyv tartalmazza VI. Pálnak az ENSZ-ben tartott beszédét, valamint más nyilatkozatokat, melyek igazolják, hogy a békéért folytatott harcból a római katolikus egyház is kiveszi a részét.

Valóban olyan korban élünk, melyben közösen és egy emberként kell harcolni a biztonságos jövőért, melynek első feltétele a leszerelés sürgetése. Hisszük, hogy a militarizmus csapdájából megszabadít bennünket a minden kegyelem Istene, s hisszük, hogy e könyv a Szentlélek segítségével, fáklya az olvasó számára a helyes út megtalálásához. Azért imádkozzunk, hogy minél előbb megvalósuljon a karácsonyi himnusz: „Dicsőség a magasságban Istennek, és a földön békesség, és az emberekhez jóakarát.”

Bóna Zoltán

Az újszövetségi bevezetéstudomány mindmáig egyik problémája a „szinoptikus kérdés”, melyre igazán megfelelő megoldást a kutatók még nem találtak. Sokféle elmélet keletkezett, de mindegyiknek megvan a maga „gyengéje”. S valóban úgy tűnik, hogy a szinoptikus kérdésben „semmi új nem jut már eszünkbe” (Ph. Vielhauer); újra meg újra csak a régi kérdések kerülnek elő, anélkül, hogy elfogadható magyarázatot adnánk rájuk. Így a máig is elfogadott „kétforráselmélet” alapján a kutatók úgy tartják, hogy először keletkezett Márk evangéliuma (vagy a most előttünk levő Mk-nak valamilyen ősbiblia formája: az Ős-Márk; „ős-Márk elmélet”, és ezt forrásul használta Máté és Lukács egyaránt, akik feldolgozták még a „beszéd-forrást” (Logia-forrás; Q-forrás) is. De ez az elmélet is számos új problémát vet fel ill. hogy nyitva maga is; pl. Mk és Lk evangéliumának eltérései (kihagyások és módosítások); a „nagy-betoldás” Lk-nál; a Q-forrás szerepe és eredeti formája; a Q-forrás és Mk kapcsolata stb.

Úgy tűnik, hogy a kérdésben mégis lehet újat mondani. Legalábbis H. Binder tanulmánya néhány új szempontot vet fel, álláspontját megindokolva. Úgy érezzük, hogy bizonyos tekintetben ad némi előrelépést a szinoptikus kérdésben, ezért idézzük az alábbiakban részletesebben is ezt az érdekes tanulmányt.

„A két-forráselmélet hívei számára... csupán az marad eldöntendő, hogy mindkét nagy-evangélista ugyanazt a Mk-szöveget használta-e? Abból a tényből, hogy Lk evangéliumában a 9,17 és 9,18 között egy „hézagot” találunk, s hiányzik a Mk 6,45—8,26 anyaga, következik, hogy Lk a Mk-hagyományt egy korábbi stádiumban ismerte...”

Ezt a felfogást a Mk-szöveg analízise tévesnek bizonyítja. Ha ugyanis az egyes hagyomány-elemek közé cezurákat teszünk a Mk-ban, csupán az adódik ki, hogy a Lk evangéliuma „hézagának” a vége egybeesik a Mk 8,26-ban leírt ún. „tengeri-történet” végével. De ez éppen nem mond sokat, mivel Mk 8,27-el kezdődik a passió-történet. Itt viszont olyan cezuráról van szó, amelyet meg Lk nem vett figyelembe. Viszont a Lk-nál levő „hézag” kezdetén Mk-nál (6,44 ill. 45) semmiféle cezúra nincs az előző szövegrésszel kapcsolatban. Az a további megfigyelés, hogy az említett „hézag” előtt és után (a szöveg) menetében Mk nyomai fellelhetők... adódik a feltételezés, hogy Mk 6,45—8,26 nem kiegészítés, amely Lk szerkesztése után ill. a Máté előtt került volna bele, hanem hogy itt a Mk-ot felhasználó evangéliumban (ti. a Lk-ban) rövidítés történt!

Ilyen rövidítésre utal továbbá, hogy Lk evangéliumában a Jézus „északi utazásáról” szóló tudósításra egy szándékos átmenet történik (Lk 8,26 skv), amely viszont nemcsak az Mk 7,24 skv-ben található tiruszi és szidóni eseménnyel, de a Péter-hitvallással is meg egyezik, ha ezt Lk nem is Cézarea Filippibe teszi.

Kitűnik továbbá az, hogy Lk igyekezett az ismétlések elkerülésére. Mert valóban megfigyelhetők Mk 6,45—8,26 részben perikópák többszöri előfordulása, amelyek Mk korábbi fejezeteiben már megtalálhatók. Így pl. 6,45—56 vö. 4,35—41; 7,1—23 vö. 5,1—43; 7,31 vö. 6,7; 8,1—10 vö. 6,32—44...

Ezek a rövidítések azonban aligha vezethetők vissza a Lk szerkesztőjére, aki inkább igyekezett a bővítésre

és pótlásokra. Ez inkább egy másik szerkesztő munkája!

Bizonyosra vehető, hogy a Mk-forrást Lk-nál kétféleképpen alkalmazták: 1. egyrészt meghatározta a felosztást (a vázat); 2. másrészt merít belőle Lk a 9,51–18,14-ig terjedő „nagy-betoldás” felépítéséhez. Jellemző, hogy ez a toldás éppen Mk 6,45–8,26-ból származik; nevezetesen Lk 11,37–41 = Mk 7,1–23; Lk 11,14–29 = Mk 8,11–13; Lk 12,1 = Mk 8,14–21; Lk 11,14–29 = Mk 8,11–13; Lk 12,1 = Mk 8,14–21; Lk 13–19 skv = Mk 4,30–32. — Ha a Lk szerkesztője ezt az anyagot betoldta, akkor viszont nem lehetett ugyanő, aki a Mk 6,45–8,26 szakaszt elhagyta. Bizonyos hát, hogy volt egy korábbi szerkesztője Lk-nak. Ő használta Mk-ot evangéliumához mint vezérfonalat, de közben megteremtette a „hézagot” is. A másik redaktor észlelte ezt a rövidítést és pótolta az említett Mk anyagából azt, de nem a Mk formában, hanem már a Mt-féle változatból, ami szövegösszehasonlításból is könnyen kimutatható. Tehát: a Lk redaktora nem egy rövidített Mk-ot használt, hanem Mt-ét, amely viszont egy hiánytalan Mk-ot tartalmaz.

Végül is kirajzolódik előttünk, hogy Mk szerkesztése után és a Lk szerkesztése előtt *írtak egy „közbenső evangéliumot”; ez volt a jelenlegi Lk-nak az előzménye!* — Ez nem azonos a „Protolukács”-csal — ahogy B. H. Streeter nevezi azt; akkor ugyanis az egy komplikáció lenne a Q-ból és az Ls-ből. Viszont szerintem — vallja H. Binder — „kifejezetten egy Mk-utándolgozásról” van szó, tehát inkább „Deutero-Márk”-ról kellene beszélnünk. Tekintve, hogy azt nemcsak Lk, hanem Mt is forrásként használta.

Ez utóbbi mellett szólnak az ún. „minor agreement”-ek, melyekből mintegy 542-öt számoltam össze. Ebből Mk evangéliumában — Mt-val és Lk-al összehasonlítva csak kevés található, viszont Lk 11,14–18.29.37–41; 12,1 és 13,19 bizonyítják Lk irodalmi „függőségét” Mt evangéliumával. Egyebekben azonban nem hozhatók fel bizonyítékok arra, hogy Mt Lk-ot használta volna, de arra sok nyom van, hogy mindkét nagy-evangélista használta a Deutero-Márkot, mint „közbenső evangéliumot”, attól függtek.

Ez a „közbenső evangélium” nem egy lerövidített Mk-utándolgozás volt csupán, hanem abban más hagyományok is fellelhetők voltak. Mindenekelőtt ilyen volt a „beszéd-forrás” (Q), amit Deutero-Márk mint pótlékot beledolgozta a Mk anyagba; másként kifejezve: Deutero-Márk kihagyott részeket Mk-ból, hogy a Q számára helyet teremtsen. Így lett Deutero-Márk egy kompiláció Mk-ból és a Q-ból.

A közismert két forráselmélet úgy véli, hogy csak Mt és Lk szerkesztették be a beszédforrást (ti. az evangélium folyamatába); hogy ők egymástól függetlenül használták-e a Q-t, vagy különböző formában állt-e az a rendelkezésükre, s ez okozza, hogy az exegéták egyszer a Mt-verziót, másszor a Lk-verziót fogadják el autentikus Q-szövegnek, erre nézve a Deutero-Márk-elméletből egy másik szempont adódik:

a. a logiáknak azok a részei, amelyek úgy tűnnek, hogy a Lk-verzió szerint autentikusak — a Deutero-Márkból származnak. Ez önként kínálkozó átvétel, ugyanis a Q-perikópák eredeti sorrendjét kimutathatjuk.

b. a Q-anyag más részei, amelyek viszont a Mt-verzió szerint autentikusak, nem tartoztak a Deutero-Márkhoz, hanem a Lk szerkesztője Mt-tól vette kiegészítésül — azok eredeti Mt anyagok. Vannak kisebb betoldások is, néhol nagyobbak, amelyek sem Mk anyagával kapcsolatban, sem a Q anyagában nem jöhetnek szóba, ezek a következő részek: Lk 4,2b–13 —

Mt 4,2–11; Lk 7,1–10 — Mt 8,5–13; Lk 10,13–16 — Mt 11; ill. 15,20–24; Lk 11,29–32 — Mt 12,28–42; Lk 11,37–12,1 — Mt 23; Lk 12,33–34 — Mt 6,19 skv; Lk 12,35–46 — Mt 25,1–13 ill. 24,43–51; Lk 12,57–59 — Mt 5,25 skv; Lk 13,20 skv — Mt 13,23; Lk 13,23–30 — Mt 7,13 skv; ill. 8,11 skv; ill. 25,10–12; Lk 13,34 skv — Mt 23,27–29; Lk 14,25–35 — Mt 5,13; ill. 10,37 skv; Lk 17,22–37 — Mt 24,20–42; Lk 22,28–30 — Mt 19,28.”

„A két-forráselmélet képviselőinek azt a véleményét, hogy Lk a Q felépítését jobban megőrizte, mint Mt, elfogadhatjuk, de ki kell egészíteni a Deutero-Márk elméletéből azzal, hogy az eredeti Q-forrás rekonstrukciója csak úgy lehetséges, ha Lk-ból a Mt evangéliumából belekerült kiegészítéseket elkülönítjük. Ha ezt megteesszük, akkor megmarad a Deutero-Márkot meghatározó Q-anyagának a váza.

A Q eredeti vázát ugyan valami megzavarta Lk szerkesztésénél: nemcsak a betoldások, hanem lényeges átalakítások is; pl. a Mt sorrendje hatására vállalkozott a „boldogmondások” előbbrehelyezésére (6,20–49). Fell kell, hogy tűnjön azonban, hogy ez Mk 3,13 közbeszúrt megjegyzése szerint ugyanazon a helyen hagyja, ahol Mt-nál is van (Mt 5–7 r.), amit ott megelőző a tanítványok elhívása (Mt 4,18–25 = Lk 6,11–19), s e helyen „beavató-beszéd” funkciót tölt be. A Mt-tól való függőséget megerősíti a Hegyibeszéd bevezető boldogmondásainak, valamint a „Kösziklára való építés”-ről szóló befejező kép megtartása. De meg kell állapítanunk azt is, hogy a „kis-betoldás” (Lk 6,20–8,3), amihez ez is tartozik — Lk eredeti anyaga, amit csak a Lk szerkesztője fűzött ide, s itt közbeavatkozott. A Lk 6,20–49-ben leírt anyag ugyanis eredetileg más helyen volt, feltehetően a Lk 10,21–24 után, mivel oda nagyon jól illenek e boldogmondások.

Annál is inkább így van ez, mert ez a rész megszakítja a Keresztelőről szóló hagyományt..., amely eredetileg bizonyára összefüggött a Q-forrás elején.”

Ezután részletesen — de inkább exegetikai jelleggel — elemzi és mutatja ki a tanulmány írója Lk evangéliumából a valószínű Q-forrás eredeti formáját és tartalmát: Lk 7,31–35-tel kezdődhetett, folytatódott a 9,57–62-vel, majd a 10,2–16-tal s a 10,21–24-gyel, ill. a 6,20 skv-val s a 6,27–45-tel, ezután következik a 6,47–49 s így jut el a 11,12–4-hez. A Q-forrás — H. Binder szerint — a „Miatyánkkal” éri el a középpontját, olyannyira, hogy a további részek már csak annak interpretációját tartalmazzák, tehát meghatározza a további részt is. Így az 1. kérés (amely tulajdonképpen egy megszólítás) után a 2. kérés interpretációjának a Lk 11,9–13-at; a 3. kérés interpretációjának a Lk 12,4–12-t tartja, és ide kapcsolja a Lk 12,32-t is. A 4. kérés magyarázata a Lk 12,22–34; megjegyzi, hogy formailag és tartalmilag ugyan a 12,4–12 és a 12,22–34 összetartoznak, s így tulajdonképpen az is a 4. kérésre vonatkozik, de akkor viszont a 3. kérés magyarázata kimaradna. A Lk 14,16–24 is még a 4. kérés magyarázatához tartozik; míg a 12,49–56 ennek bevezetésül fogható fel. Az 5. kérést a 14,4–10; a 6. kérést pedig a 17,13 skv magyarázza. — A 19,11–27 példázata — a 16,10 és 19,10 közé iktatva —, a 15,4–10-el és 17,1–4-el lezárva fejezi be a Q-forrást. A hasonlatokhoz és példázatokhoz tartozó bevezetések eredeti Lk-anyagok.

„A Mt-ból vett kiegészítések kikapcsolásával tehát elérjük, hogy Lk-ból rekonstruálni tudjuk egy „elő-evangélium” vázát és terjedelmét, amely túlnyomórészt eschatológia-mentes... Hogy ez nem szól a passió

történetéről, az Tamás evangéliumának ismeretében érthető.”

„Ez a dolgozat azt akarta bizonyítani, hogy az ősq-forrás Mk-kal komplikálódott. Két helyen is beiktatódik az Mk anyagába. Egyszer a Mk 9,42—10,12-ben, ahol eredeti Mk anyagot hoz: emiatt új beszédelemek kimaradtak: hasonlóan a 6,45—8,26-hoz. Így keletkezett a közbenső evangélium’, a Deutero-Márk, ami Mt és Lk számára is alapul szolgált. Mt felhasználta ezt a közbenső evangéliumot’, de úgy, hogy saját sémájának megfelelően feldarabolta (szétdarabolta) az anyagot; míg Lk az anyag nagyrészét érintetlenül hagyta — kivéve a 6,20—49-et, de Mt anyagával és saját eredeti anyagával is kiegészítette.”

Így próbál H. Binder ezzel az elmélettel hasznos segítséget nyújtani számunkra a szinoptikus kérdés előbbrevitelében. az exegetikai problémák megoldásában és megválaszolatlan kérdések megfelelésében.

Tóth Lajos (Budapest)

Nagyenyedi diákok 1662—1848

Jakó Zsigmond—Juhász István, Bukarest, *Kriterion*, 1979. 8^o 262 l.

Az értékes iskolatörténeti kiadvány két kitűnő tanulmányt tartalmaz: Juhász István: Diákélet a Bethlen Kollégiumban (5—40. l.) és Jakó Zsigmond: A Bethlen Kollégium diáktársadalma a feudalizmus korában (41—80. l.), míg a Függelék — amely ugyancsak Jakó munkája — a diáknévsorokat közli 1662—1848 közti időszakból (91—259. l.). Mindkét értekezés körültekintően, sőt kimerítően hasznosítja az irodalmat és a vonatkozó okirat (levéltári) anyagot is, de különösen figyelemre méltó a szociológiai szemlélet, amely következtetéseiben újszerű beállításban mutatja be a Kollégium jelentőségét.

Juhász István tanulmánya az ősi „Alma Mater” alapításának mozzanataiból indu ki; miként emelte 1622-ben Bethlen Gábor fejedelem a gyulafehérvári iskolát főiskolai rangra, s mint biztosította annak kiváltságát „perpetuum statutum” gyanánt az erdélyi országgyűléssel, és hogyan veszi ki az iskola növendékeit a „földesúri hatalom” alól, hogyan lesz ezáltal quasi „nemesítő iskola”, s mint ilyen a többi XVII—XIX. századi főiskola, mintaképe. (A Kollégium 1665-ben költözött Nagyenyedre.) Miként szerez neves külföldi tudósokat a 30 éves háború közepette is a nagy fejedelem a főiskolának, így Martin Opitz, Jacob Kopisch, Franz Pauli és Johann Schwarzenburg személyében, akik a fejedelem nyugati akadémiákon neveltetett ifjú tanáraival karöltve oktatták a növendékeket. A főiskolát megfelelő könyvtárral is felszerelte, és ellátta olyan anyagi alapot jelentő földbirtokkal, ami lehetővé tette a professzorok illő díjazását és a tanuló ifjúság élmezését, sőt ruházását is. Majd ismerteti a tanulmány a főiskola szervezetét, mely a legszélesebb körű demokratikus berendezkedést tárja elénk (a diákok maguk választják a seniorokat, contrascribákat, praepetorkat stb.), igen helyesen állapítja meg a szerző, hogy: „Nagyenyed XVII—XIX. századi diákjai különböző jogállású és vagyoni helyzetű rétegekből származtak, de maga a Kollégium több volt, mint a beiratkozottak társadalmi helyzetéből összeálló mozaik. A diákközösség a maga együttesében a legszabadabb micro-societas volt a Habsburg-kori nagyfejedelemség keretében.”

A kollégiumi diákélet alapító okirata szellemi értelemben Apáczai 1653. évi beköszöntő beszéde „A böl-

csesség tanulásáról”, amely a jellemfejlesztés alapelveit adja meg, amit már az első kollégiumi törvények is szem előtt tartottak. A „felsőbb” tanulók az iskola törvényeit aláírták (subscriptio), s ezzel kötelezték és jogosították is magukat. Nagy jelentőségű volt a „beöltözés”, a tóga viselet, mert ez nemcsak az iskola falai közt, de azon kívül is „togatus” deákhoz illő viselkedésre, magatartásra kötelezte az ifjút. Ezután ismerteti az értekezés a Habsburg uralom ideje alatti küzdelmeket a kollégiumi szabadságért, amelynek számos „kicsapott áldozata” volt. Továbbá ismerteti a kollégiumi diákságnak a magyar szabadságharcok alatti magatartását, s megállapítása nagyon találó: „A kollégiumi szervezet és beneficium, fegyelem és önkormányzat azáltal lett történelemformáló erővé, hogy benne az egymást követő diáknemzedékek időt, ösztönzést, lehetőséget nyertek a tanulásra és önévelésre.” Végezetül ismerteti a kollégiumi diákmozgalmak fészkeit a Szász Károly által 1830-ban kezdeményezett Olvasótársaság (programja: hazai és külföldi lapok beszerzése és azok alapján a hazai és külföldi események megismerése és megvitatása), amely csak a Konzisztórium engedélyezésének köszönhető működését (Wesselényi Miklós állásfoglalása folytán). Feloszlata után 1833-ban a diákság önképzőköre, az „Ébredő Társaság” lépett helyére, majd 1839-ben Gáspár János által szervezett „Tudós Társaság”, célkitűzése: „ön-, haza-, nemzet- és világismeret... országunkat illető könyvek, jelesebb oklevelek-iratoknak... egy helyre gyűjtése... továbbá a szünetekben csapatkákban teendő honi utazás.” „Célünk lényege: fölvernünk álmaikból a szunnyadókat... s ledöntögetni itt-ott a nemgondolkodás szürke falait.” Tehát a szolgálat gondolatában, a haladás átvételében és a szabadelvűség, a mindenki számára egyenlő szabadság parancsában nyilvánult meg és élt a Bethlen Kollégium szelleme.

Jakó Zsigmond tanulmánya a „matricula studiosorum” azaz a tógatus deákok (akik subscribáltak) adatait tartalmazó protokollumok, a folyamatosan készített diáknévsorok (amelyek a senior és contrascriba munkáját segítették), továbbá az egyes tanárok által vezetett catalogusok (sajnos csak néhány maradt fenn!) forrásanyaga alapján készült. Megjegyzendő, hogy a matriculák csak a kollégiumi alumnus (ösztöndíjas) togatus diákok neveit tartalmazzák hiánytalanul, nem szerepelnek tehát a publicusok (a városbani szállásokon lakó polgár és saját háztartást vivő jómódú diákok; — eszerint a kollégiumi növendékek száma lényegesen meghaladja a matriculákban szereplők létszámát. A csak subscribált deákok 1662—1839-ig 6120 főre rúgnak, csak hozzávetőleges következtetéssel állapítható meg a tényleges létszám.

Az így nyert adatokat vizsgálja a szerző származási hely (megyei, székelyföldi, szászföldi, Erdélyen kívüli és bizonytalan) és pályaválasztás (papi, világi, bizonytalan) bontásban; majd a rendelkezésre álló hiányos adatokból 1765—1848 közti időre az alsó és felső osztályosok létszámadatait is bemutatja. Megállapítja továbbá a 6120 subscribáló közül 3459 esetben a származási helységet is (a többire nincs adat), s ezeket elemzi az iskola vonzási körének kimutatásához vármegyénként, székely és szász-székenként. Meglepő, hogy az Erdélyen kívüli vármegyéből 426 diák szerepel, és igen távoli megyékből is pl. Fejérből 4 fő, Győrből 8 fő, Komáromból 16 fő, Tolna 5 fő, Veszprém 12 fő, Zemplén 16 fő.

A közölt táblázatok elemzése igen hasznos szociológiai megállapításokra ad módot, amit a szerző értékesít is, így az egyházi és világi pályaválasztás arányainak kimunkálásánál, ahol évtizedes csoportokat vizsgálva szemlélhetjük a periódusok hullámszerű abszo-

lút számokban és százalékokban, (nagyon helyesen megjegyzi, hogy a bizonytalan rovat tüzetesebb elemzése valószínűen az egyházi rovat lényeges emelkedését hozhatja, mert a matrikulák „megjegyzései” nyilván ezt a tényt hanyagolták el jobban). Igen érdekes eredményre jut a szerző a diákság társadalmi összetételének vizsgálata terén, amelyhez az alsóbb osztályok tanulóinak 1818. évi vizsgajegyzőkönyvei alapján állít össze egy beszédes táblázatot mind a 8 osztályra adva elsősorban a létszámot, majd ezen belül: nemes, szabad polgár, katona, pap—mester—értelmiségi, jobbágy és egyéb csoportokat abszolút számokban. Kitér ebből, hogy az összesített adatok szerint a 601 alsóbb osztályos közt 311 nemes, 131 szabad polgár, 91 katona, 49 pap—mester—értelmiségi, 13 jobbágy és 6 egyéb szerepel, tehát 5,57% nemes, 21,79% szabad polgár, 15,14% katona, 8,16% pap—mester—értelmiségi, 2,17% jobbágy és 0,99% az egyéb. — Kitér a főrangúak és tehetősbirtokos nemeselek létszámára is, amelyet csak szórvány adatokból lehet következtetni a tógátusoknál évi 15—20 fővel. Mindenesetre megállapítható, hogy az enyedi iskola a kisenemesség, a szabad polgárság és a székely szabadparaszti réteg iskolája volt a feudalizmus korában. Ijesztően kevés a jobbágy tanulók aránya: 13 fő, 2,17%, még abban az esetben is, ha hozzávesszük a „katonák” 15,14%-nyi (91 fő) csoportját is, de a jobbágyságnak az iskolázással szembeni közömbössége a feudalizmus idején korántsem erélyi jelenség. [Szerintünk az alsóbb osztályos paraszti (jobbágy) származású tanulók arányára nem megnyugtató az alsóbb osztályúak adatából következtetni, mert a tógátusok közt sokan voltak, akik a falusi iskolákban végeztek az alsóbb osztályt, s főleg a papok, rektorok gyermekei, akik csak tógátusnak kerültek Enyedre.] Kétségtelen, hogy a szociológiai vizsgálat, amelyet a szerző szerencsés kézzel végez, azt mutatja, hogy a Bethlen Kollégium diákságának összetétele lényegében tükrökepe a késői feudalizmus erélyi magyar társadalmának. Mégpedig azért a „magyar” társadalomnak, mert „nemzetiségi” növendékek csak szerény szórványban kerültek ide, mint a százasokkal kapcsolatban kimutatja a szerző; az erről a területről jött deákoknak nagy része nem szász, hanem magyar, hiszen a kollégiumi deákok kálvinisták voltak, ezek pedig Erdélyben jóformán kizárólag mind magyarok.

A „Függelék” 1662—1848 közötti diáknévkorokat közli az eredeti bejegyzések alapján, ahogyan a diák a Matricula studiosorumba bejegyezte nevét, mert az eredetivel egybekötött másolati példány gyakran eltérő névváltozatot közöl. Viszont általában ez tartalmazza a subscribáló életpályájára vonatkozó későbbi bejegyzéseket, amit szintén közöl a forráskiadvány, amely évenként adja a tógátusok adatait. Nagy értéke e forráskiadványnak, hogy a kollégiumi levéltárban őrzött egyéb névsorok és vizsgajegyzőkönyvek alapján kiegészítést kapunk a jegyzetekben, így ezek az életrajzoknál is jól használhatóak.

Dr. Némethy Sándor

Három mezőváros iparművészete

B. Bobrovsky Ida: *A XVII. századi mezővárosok iparművészete (Kecskemét, Nagykőrös, Debrecen). Akadémiai Kiadó, Budapest. 1980. 156 lap + 131 kép.*

Már kéziratban, a Magyar Tudományos Akadémiának benyújtott kandidátusi értekezés formájában átvastam Bobrovsky Ida most megjelent kitérő mun-

káját, amelynek anyagát és adatait hangyaszorgalommal, szakértelemmel, nem kis fáradtsággal gyűjtötte össze. Gyakran megfordult Debrecenben, hiszen a legjelentősebb emlékművet a Nagy- és Kistemplomban, valamint a Református Kollégiumi és Egyházművészeti Múzeumban levő úrasztali felszerelések között találhatta meg. Felkereste azonban Kecskemétet és Nagykőröst, számtalan református parókiát a Tiszántúlon és Dunamelléken, sőt a Tiszáninnen, mert utána ment a kelyheknek és kannáknak, a helyszínen írta le díszítvényeiket, állapította meg, hogy az edényeket melyik ötvösmester és mikor készítette.

Bobrovsky Ida tehát a református egyházművészet, illetve a XVII. századi magyar ötvösség részben ismeretlen területeit tárja fel, és úttörő munkájának megfelelő eredményeit teszi közzé tanulmányában. Debrecen ötvösségéről 1937-ben írt ugyan *Zoltai Lajos* egy átfogó művet — *Ötvösök és ötvösművek Debrecenben* —, azonban a szerző „a stíluskritikai eljárást és az ebből következő megállapításokat, mint a szakmában járattalan, mellőzte”. Bobrovsky Ida vállalkozott arra a nagy feladatra, hogy Debrecen ötvösségének kifejlődését, a kecskeméti, nagykőrösi és nagyváradai ötvösségre gyakorolt hatását felderítse, és ezzel hozzásegített bennünket ahhoz, hogy az alföldi mezővárosok XVII. századi életét, társadalmát, iparművészetét még jobban megismerhessük. Ha már az érdemes szerző olyan nagy jelentőséget tulajdonít Debrecen XVII. századi iparművészetének, az alföldi mezővárosok ilyen jellegű fellendülését elősegítő jótékony befolyásának, úgy érezzük, hogy tanulmányában először Debrecen iparművészetét kellett volna ismertetnie és csak ezután a kisebb jelentőségű Kecskemét és Nagykőrös, valamint Nagyvárad iparművészetét, ahová a debreceni hatások eljutottak.

A szerző nem valami elvont módon foglalkozik a témával, hanem belehelyezi a kor történetébe, felidézi a török hódoltságban élő kecskeméti és nagykőrösi reformátusság életét. Beszél a késő reneszánsz stílus által meghatározott iparművészeti kultúráról, a két parasztvárosról, a benne élő emberek életéről, a háztartásról, az öltözködésről. Pontosan számbaveszi az ötvösmesterek nevét, műveit, működésük idejét és ezeket a megállapításokat tárgyi emlékekkel, levéltári adatokkal támasztja alá.

Kecskemét és Nagykőrös ötvösművészetéről a szerző mondja ki először, hogy ez a művészet a XVI. századi magyar reneszánsz hagyományait követi. A mesterek „soha nem látott tökélyre fejlesztették a parasztpolgári életformának és a református vallási-ideológiai tényezőknél leginkább megfelelő, hivalkodástól mentes, egyszerű, választékosan elegáns formái és stílusi megoldásokat”. Persze nem múltak el nyomtalanul a kecskeméti és nagykőrösi ötvösség történetében a hódoltság évtizedei sem, mert a török iparművészet sajátos stílusjegyei, ugyanakkor a gótizáló manierizmus, vagyis a reneszánsz és barokk stílust összekötő művészi irányzat díszítő elemei, egyaránt felbukkannak az úrasztali kelyheken, poharakon.

Különleges helyet foglalt el az alföldi mezővárosok szellemi életének, iparművészetének alakulásában Tiszántúl metropolisza: Debrecen. A város „ötvösiparáról rajzolt kép némileg különbözik a Duna—Tisza közti parasztvárosok ötvösiparának képétől. A reneszánsz formák és ornamentika gazdagsága, a plaszticitás iránti érzék, a fantáziadúsabb megfogalmazás, s az állandó informálódás jellemzi a debreceniek változatlanul puritán alapállású, mind művészi, mind üzleti értelemben nagyobb szabású ötvösiparát... A református Alföld a reneszánsz művészeti hagyományokkal szorosan

összeforrt. E hagyományok letéteményese, a parasztpolgári-mezővárosi kultúra őrzője és továbbfejlesztője, a parasztpolgári közösségek orientálója, egyszerűen az Alföld szellemi és művészeti központja Debrecen volt. Ilyen minőségében befolyásolta a parasztvárosok művészeti életét, inspirálta a helyi körülményeinek megfelelően fejlődő ötvösipart” — írja a szerző.

Debrecen XVII. századi ötvösségének reprezentatív képviselői a Nagy- és Kistemplom számára, aranyozott ezüstműből készített ún. „oszlopdíszes” úrvacsorai bortartó kannák. Ezekből nyolc darab maradt ránk és a legrégibb közülük a *Zólyomi* Dávid által 1631-ben ajándékozott két teljesen egyforma díszítésű, de különböző nagyságú kanna. A hagyomány szerint Zólyomi Dávid, *Rákóczi* György fejedelem főkapitánya az 1631. márciusában lezajlott, győztes rakamazi csata emlékére csináltatta a két kannát a Nagy- és Kistemplomnak. A kannát hat oszlopon nyugvó, körbefutó boltozatos árkádsor díszíti. Az akantuszlevelekkel, gyümölcsökkel, medaillonokkal, maszkokkal is dekorált kannák magas mesterségbeli tudásról, művészi és technikai készségről tanúskodnak.

Bobrovsky Ida a magyar ötvösművészetben egyedülálló oszlopdíszes kannák véseteinek gyökereit, magát a mustrakincs eredetét a Bibliában, közelebbről a Jelenések könyve 3,12-ben véli felfedezni: „Aki győz azt oszloppá teszem az én Istenemnek templomában”, tehát a kannák oszlopaiban egyrészt a Salamon temploma előtt szabadon álló Jákni és Boáz-féle oszlopokat, másrészt a mennyei Jeruzsálem templomának oszlopdíszzeit látja, mert „logikusnak tűnik az Ótestamentum jeruzsálemi templomáról venni a mintát az Újtestamentum égből alázálló jeruzsálemi templomához”. A bizonyítási eljárás során Bobrovsky Ida úgy véli, hogy Zólyomi „a kannák programjának kidolgozását feltehetően Debrecen valamelyik tudós lelképítőtörára bízta, aki a mecénás szándékán túlmutatva oldotta meg a feladatot: megfogalmazta egyúttal Debrecen számára a hitbeli hűség és helytállás jutalmának szimbólumát”. Bobrovsky Ida úgy véli, hogy az ismeretlen debreceni prédikátor a program kidolgozásánál felhasználhatta Salomon *de Bray* holland polihisztor 1631-ben Amszterdamban kiadott *Architectura Moderna ofte Bouwinge van onsen tyt* című művét, melyben *de Bray* „bizonyítottnak tekinti, hogy véleménye szerint a jeruzsálemi templom előtt álló óriási oszlopok korinthuszi fejezetűek voltak”. Bobrovsky Ida csak utalásból értesült e könyv létezéséről, *Bray* művét nem vehette kézbe, mindenesetre feltételezi, hogy a debreceni prédikátor előtt nem volt ismeretlen *de Bray* könyve, és a kannák díszítésénél, illetve a korinthuszi oszlopok alkalmazásánál, az ötvösmesternek adott tanácsaiban „a legfrissebb szakmunkára támaszkodhatott”, annál is inkább, mert *de Bray* művét a Hollandiából hazatérő *Medgyesi* Pál 1631-ben magával hozhatta Debrecenbe.

Látványos és hízelt az oszlopdíszes úrasztali kannák díszítményeinek ilyen bibliai eredetben gyökerező magyarázata, hiszen a Szentírással — elsősorban a teológus — sok mindent bizonyíthat vagy cáfolhat, véleményem szerint azonban a szerző magyarázata a jelen esetben erőltetett és nem állja meg a helyét, mert következtetései nagyon sok sebezhető pontja van. Lássuk ezeket:

1. Lehetséges, hogy *de Bray* azt írta említett művében, hogy a Salamon temploma előtt álló két oszlop korinthuszi fejezetű volt, de ebben tévedett. Salamon (uralkodott Kr. e. 970—931-ig) a templomot Hiram, tíruszi király segítségével és szakembereinek irányítása mellett építtette fel. A régészeti emlékek egyértelműen azt mutatják, hogy Salamon temploma a föníciai temp-

lomstílus jegyeit viselte magán és ugyanilyen stílusban öntötték Jákni és Boáz bronzoszlopaikat, amelyeknek tejjére gránátalmákkal, liliomokkal díszített bronzgömböket helyeztek. (Vö. Kir 7,15—22) A korinthuszi oszlop és oszloprend Kr. e. az V. század végén jelent meg az európai és kis-ázsiai kultúrközösségben az épületek belső, majd Kr. e. 330 körül azok külső díszítésében. A Salamon által Kr. e. 966—959 között építtetett templom oszlopain tehát nem lehettek olyan stíluselemek, amelyeket csak mintegy négyszáz év múlva kezdtek alkalmazni az építészetben.

2. A kannák oszlopdíszizei eleve nem utalhatnak a mennyei Jeruzsálem templomára, mert a János látomásában megjelenő Jeruzsálem „templom nélküli város”! „És templomot nem láttam abban, mert az Úr, a mindenható Isten annak temploma, és a Bárány.” A szerző által feltételezett debreceni prédikátor nyilván jól ismerte a Bibliát, tehát semmiképpen nem ösztönözhetette az ötvösmestert, hogy a kannákon a mennyei Jeruzsálem templomának oszlopdíszzeit jelenítse meg.

3. Lehetséges, hogy *Medgyesi* Pál 1631-ben magával hozta Hollandiából, illetve Leydenből az Amszterdamban kiadott *de Bray* művét, úgy vélem azonban, hogy mire *Medgyesi* 1631. december 12-én Debrecenbe érkezett, a két kannát *Szegedi* Márton már elkészítette és így semmiképpen nem vehette figyelembe a debreceni prédikátornak a jeruzsálemi templom oszlopaival kapcsolatos véleményét. Kizárt dolog, hogy a rendkívül munkaigényes feladatot, a két kanna elkészítését az ötvösmester három hét alatt, 1631. december végére képes lett volna végrehajtani.

4. Bobrovsky Ida egy 1634-ben kelt, *Rákóczi* György által írt levélre is hivatkozik, melyben a fejedelem *Tolnai* István sárospataki prédikátortól kér tájékoztatást egy bizonyos könyvről, amelyben a jeruzsálemi templom képe látható. *Tolnai* azt válaszolja a fejedelemnek, hogy a kérdéses könyvet ő előbb Nagyváradon, majd a gyulafehérvári palota bibliotékájában látta utoljára. Nem valószínű, hogy a fejedelem különösebben érdeklődött volna — később meglátjuk, miért — a Zólyomi-féle kannák díszítményei iránt és ezért kerestette a jeruzsálemi templom képét, de az is kétséges, hogy a fejedelem tulajdonában levő könyv bármikor is a debreceni prédikátor kezébe kerülhetett, hogy ebből inspirációkat merítsen, illetve tanácsokat adjon az ötvösnek a készülő kannák díszítéséhez.

Közelebb áll az igazsághoz Bobrovsky Ida azon feltételezése, hogy *Szegedi* Márton a debreceni *András* templom *Rákóczi* György által 1628-ban helyreállított oszlopdíszes, címeres, reneszánsz kapuzatáról vette a mintát dekorálásához.

Véleményem szerint hatással lehetett *Szegedi* Mártonra a debreceni nyomda termékeinek reneszánsz stílusú, oszlopokkal díszített rézmetszetű címlapjai is, tehát a mintát mindenképpen helyben találta meg a mester — a prédikátor segítségével alkalmazta azokat a kannákon, anélkül azonban, hogy ezek alkalmazásával akár a megrendelő — Zólyomi Dávid — akár Debrecen politikai-vallási állásfoglalását kívánta volna kifejezésre juttatni. Bobrovsky Ida ugyanis merész következtetéssel odáig jut a kannák oszlopdíszjeinek magyarázatában, hogy ezek az oszlopok szimbolikus formában „jelképezték mindazt, amiért Debrecen református parasztpolgárainak élni és halni érdemes volt: a reformált hitet és az óriási határú parasztváros, a debreceni „Respublika” autonómiáját”.

Bobrovsky Ida szerint Zólyomi Dávid a kannák ajándékozásával figyelmeztetni akarta Debrecen népét „református hitük és az erdélyi fejedelem iránti — sok-

szor súlyos anyagi áldozatokat követelő — hűségükre”. Ez a szép következtetés azonnal tarthatatlanná válik, ha tudjuk, hogy Zólyomi Dávid már a kannák adományozásával egyidőben összeesküvést szőtt Rákóczi György ellen, 1632-ben pedig nyíltan fellépett trónigényével és ehhez a szolnoki pasa segítségét kérte. A lázadás sikertelensége esetén pedig, menekülése érdekében levelezést folytatott a budai pasával. Nem vehette azonban igénybe a pasa védelmét, mert Rákóczi 1633. április 4-én Zólyomit elfogatta és az országgyűlés fő- és jószágvesztésre ítélte. Később a fejedelem megkegyelmezett Zólyominak és életfogytiglan Kóvár várába záratta, itt halt meg 1649-ben.

Nos hát, ha Zólyomi ilyen hűségre tanította Debrecen népét, ez az állhatatosság enyhén szólva kétes értékű és követésre végképpen nem méltó. Nagyobb a valószínűsége, hogy Zólyomi a drága ajándékkal a készülő Rákóczi-ellenes terveinek végrehajtásához szerezte volna megnyerni Debrecen támogatását, vagy legalábbis hallgatóságos jóindulatát.

Bobrovsky Ida könyvének további részében a kassai és az erdélyi ötvösipar Debrecenben és környékén, a református egyházközségek tulajdonában levő emlékeit ismerteti, és külön foglalkozik a lényegében jelentéktelen nagyváradi ötvösséggel, valamint az ugyancsak Debrecenben levő külföldi eredetű ötvöstárgyakkal. A debreceni mesterek ötvösjegyeinek rajza, Magyarország térképe 1626-ból és 131 kép egészíti ki Bobrovsky Ida kitűnő könyvét. A képek közül pontosan száz úrasztali edényt, terítőt ábrázol. Az illusztrációk minősége némi kívánnivalót hagy maga után, hiszen a mai magyar fotó- és nyomdatechnikától sokkal művészebb kiállítást remél az igényes olvasó, ami az ilyen jellegű, tudományos felkészültséggel megírt, iparművészeti témával foglalkozó kiadvány esetében joggal elvárható a fényképésztől és a nyomdától egyaránt.

Takács Béla

Teológiai kyszótár

Karl Rahner—Herbert Vorgrimler; 10., Kuno Füssel közreműködésével teljesen átdolgozott új kiadás, fordította: Endreffy Zoltán. Szent István Társulat, Budapest, 1980. 809 l. 140 Ft.

A magyar kiadás előszavából megtudhatjuk, hogy a *Kleines Theologisches Wörterbuch* Németországban eddig 11 kiadást ért meg és több mint 100 000 példány kelt el belőle német nyelvterületen. E példányszám igen tekintélyes. *Rahner* a szerzőtársak nevében is hangsúlyozza, hogy „ortodox” könyvet akartak írni úgy, hogy „megsem akartuk megismételni az utolsó másfél évszázad iskolás dogmatikájának hagyományos megfogalmazásait, hanem ezenfelül úgy akartuk kifejteni a katolikus tanítást (amennyire a rövidség megengedte), hogy azt a mai ember beépíthesse világnézetének egészébe”. E célkitűzés már ad némi magyarázatot a könyv közönségsikerére, amelynek jelei már a hazai, nemcsak római katolikus olvasók között is fellelhető. Méginkább tetszetős az „ökumenikus” olvasóközönség előtt, hogy a címszavak, ha szűkösön is, igyekeznek megválaszolni a nem-katolikus keresztyének teológiai kérdéseit is.

Az igényes kiállítású kyszótár katekizmus jellege nyilvánvaló. Azok számára készült, akik a római katolikus egyház hittani, történeti anyagában eligazodást keresnek, ezen felül pedig a keresztyén gondolkodás

és hitrendszer távlataiba is be akarnak pillantani. Eligazítást kíván adni a szótár, avagy kislexikon, a mai világ által adódó problémák dzsungelében. Elég ha a szekuláris és méginkább szekularizálódó környezetnek az egyetemes egyházra gyakorolt hatásaira gondolunk és arra, hogy a válaszadás nem mindig erőssége a dialógusra felszólított — nevezzük továbbra is általánosan — egyháznak. A kyszótár fő szerzője és szerkesztője *Karl Rahner*, 1968-ban Magyarországon is tartott előadást „A szekularizmusból eredő ateizmus néhány kérdése” címmel, amely tanulmány néhány gondolata választ ad az ilyen lexiconszerű összefoglalások szükségességére. Így érvel: „Mivel a keresztyén teizmus hirdetőinek javarésze alapján még mindig pusztán teizmusa társadalmilag hordozott magától értetődőségéből indul ki, sőt maga is alapján véve csak egy kívülről indoktrinált Istenről tud és egyáltalán nem tisztázta eléggé azt, hogy akit Istennek nevezünk, az valóban őseredeti vallásos tapasztalás a magunk radikális ráutaltságával ama kimondhatatlan titokra; vagy ahol és amennyiben egy ilyen tapasztalás mégis megvan, azt sem igazán elevenen megélt indoktrinált teizmusokkal összekötni nem tudják; ezért ennek a keresztyén teizmusnak a képviselői legtöbbször csak arra képesek, hogy teizmusukat *teoretikusan indoktrinálják* (kiemelés tőlem D. F.) és még ezt is nagyon gyarló módon tudják megtenni a valóban képzett ateisták esetében.” (Theol. Szemle, 1968, 340. l.).

Éppen e teoretikus indoktrináltság jelenségének ismerete, a teista és ateista dialógusok hatvanas évekbeli felerősödése tette szükségessé a fogalmak egyházon belüli és kívüli használhatóságának kimunkálását, és erre az egyik legalkalmasabb eszköz egy szótár, amely tisztázza és megérteti a mechanikusan használt kifejezések és kifejezésrendszerek valódi mondanivalóját. Ha már a dialógus fogalmához értünk, nézzük meg mit tartalmaz a kyszótár címszavának részlete: „A katolikus keresztyén nincs egyszerűen az igazság birtokában, hanem az igazság felkutatásának történelmi és dialogikus folyamatában mindig újonnan meg kell tanulnia a neki odaígért igazságot.” Nos, az előbbi két idézet meggyőző bennünket arról, hogy a szótár szerzői korszerű módon keresik a római katolikus keresztyén önértelmezésének kézbeadhatóságát.

A szótár jellemzéséül a „katekizmus” szót használtuk. Idézet a katekizmusról szóló cikkből: „... egy igazságot — csupán azért, mert szerepel a katekizmusban — még nem illet meg a tévedhetetlenség vagy a teológiaiilag kötelező érvényesség, hiszen a katekizmust sohasem azzal a céllal állítják össze, hogy csak ilyen igazságokat közöljön, hanem keverednek benne dogmák, katolikus igazságok, teológiaiilag biztos igazságok stb., melyeket a katekizmus korhoz kötött nézőpontból mutat be.” Ez a korhoz kötöttség a dialógusról és az önértelmezésről szóló részek esetében fokozottan így van. Hiszen a tapasztalat azt mutatja, hogy a római katolikus, hivatalos álláspont nem mindig azonos *K. Rahner*, *H. Vorgrimler*, *K. Füssel*, vagy ad absurdum *H. Küng* nézeteivel.

A protestantizmus címszó alatt, meglehetősen bő terjedelemben vázolja a szótár a három ismert oszlopot: *sola fide*, *sola gratia*, *sola scriptura*, valamint megmagyarázza a katolikus olvasónak, hogyan érte ezeket az egyház tanító hivatalának közreműködésével. E rész utolsó bekezdésében így szól az óhajtatásnak is beillő állásfoglalás: „A katolikus Egyháznak viszont a lehető legvilágosabban fel kellene fognia, hogy a péteri hivatal által megvalósuló és annak alávetett hitbeli és egyházi egység nem azt jelenti, hogy az ily módon egyesített egyházakat uniformizálni kell fegyelmi

STUDIES: „Thy Kingdom Come”. Contribution of the Reformed Church in Hungary to the Melbourne Conference of the WCC Commission on World Mission and Evangelism — *Attila Komlós*: Mission and Evangelism — for the Serving Congregations — *István Hamar*: The Tower of Babel — *Pál Hargitta* — *László Szabó*: The Synod of Pápa Was Convened 300 Years Ago — *D. Dr. László Márton Pákozdy*: Utopian or Realistic Eschatology (Isaiah 2,2–6 and Micah 4,1–3) — *Dr. Tibor Fabiny*: The Confessio Augustana for East-European Protestantism — *Lajos Békefi*: A Responsible Christian Youth. International Christian Youth Organizations in the Service of Peace and the Progress of Nations — *Mihály Márkus*: Gáspár Károly Born 450 Years Ago — *D. Dr. Fertz Berki*: Patriarch Alexy Deceased 10 Years Ago

WORLD REVIEW: *D. Dr. Károly Tóth*: The Application of the Peace Message of the Gospel Today (Presidential Address to the Enlarged Meeting of the CPC Presidium)

HOME REVIEW: *Dr. Imre Jánossy*: Further on in Freedom and Unity! (Thoughts on the 35th Anniversary of Our Country's Liberation and in Connection with the XIIth Congress of the Party) — *Dr. Zoltán Aranyos*: The Home and International Service of the Denominational Press — *Mrs. Iván Papp*: Thoughts in the Museum (The First Permanent Exhibition of the National Lutheran Museum)

CULTURAL CHRONICLE: *László Zay*: Talks (On the Interviews with Béla Hegyi Published under the Titles: „In the Current of the Dialogue” and „Our Confessions”) — *Ferenc Duscza*: Martin Luther King

REVIEW OF BOOKS AND PERIODICALS: *Dr. Imre Jánossy*: Our Ministry in Ever Widening Circles (On the Diaconia Handbook of the Reformed Church in Hungary) — *Visser 't Hooft*: Karl Barth and the Ecumenical Movement (*Béla Bazsó*) — The Security Trap (Arms Race, Militarism and Disarmament, A Concern for Christians) (*Zoltán Bóna*) — *Hermann Binder*: From Mark to the Great Gospels (*Lajos Tóth*) — Students of Nagyenyed 1662–1848 (*Dr. Sándor Némethy*) — *B. Ida Bobrovsky*: Applied Arts in the Market Towns of the 17th Century (*Béla Takács*) — *Karl Rahner*: A Small Vocabulary of Theology (*Ferenc Duscza*)

STUDIEN: „Dein Reich komme”. Beitrag der Reformierten Kirche von Ungarn zu der Melbourne Konferenz der ÖRK-Kommission für Weltmission und Evangelisation — *Attila Komlós*: Mission und Evangelisation — für die dienenden Gemeinden — *István Hamar*: Der Turm von Babel — *Pál Hargitta* — *László Szabó*: Die Synode von Pápa versammelte sich vor 300 Jahren — *D. Dr. László Márton Pákozdy*: Utopische oder realistische Eschatologie? (Jesaja 2,2–6 und Micha 4,1–3) *Dr. Tibor Fabiny*: Die Confessio Augustana für den osteuropäischen Protestantismus — *Lajos Békefi*: Verantwortliche christliche Jugend. Der Dienst der internationalen christlichen Jugendorganisationen um Frieden und den Fortschritt der Völker — *Mihály Márkus*: Gáspár Károly vor 450 Jahren geboren — *D. Dr. Fertz Berki*: Patriarch Alexius vor 10 Jahren gestorben

WELTRUNDSCHAU: *D. Dr. Károly Tóth*: Die Anwendung der Friedensbotschaft des Evangeliums heute (Ansprache des Präsidenten an die erweiterte Tagung des CFK Präsidiums)

HEIMATRUNDSCHAU: *Dr. Imre Jánossy*: Weiter in Freiheit und Einheit! (Gedanken am 35. Jahrestag der Befreiung unseres Landes und im Zusammenhang mit dem XII. Parteikongress) — *Dr. Zoltán Aranyos*: Der inländische und internationale Dienst der konfessionellen Presse — *Frau I. Papp*: Gedanken in dem Museum (Die erste ständige Ausstellung des Lutherischen Nationalmuseums)

KULTURELLE CHRONIK: *László Zay*: Gespräche (Über die Interviews mit Béla Hegyi veröffentlicht unter der Überschrift: „Im Strom des Dialogs” und „Unser Geständnis”) — *Ferenc Duscza*: Martin Luther King

BÜCHER- UND ZEITSCHRIFTENRUNDSCHAU: *Dr. Imre Jánossy*: Unser Dienst in sich immer erweiternden Kreisen (Über das Diakonische Handbuch der Reformierten Kirche von Ungarn) — *Visser 't Hooft*: Karl Barth und die ökumenische Bewegung (*Béla Bazsó*) — The Security Trap (Arms Race, Militarism and Disarmament, A Concern for Christians) (*Zoltán Bóna*) *Hermann Binder*: Von Markus bis zu den grossen Evangelien (*Lajos Tóth*) — Studenten von Nagyenyed 1662–1848 (*Dr. Sándor Némethy*) — *B. Ida Bobrovsky*: Kunstgewerbe in den Marktflecken des 17. Jahrhunderts (*Béla Takács*) — *Karl Rahner*: Kleines theologisches Wörterbuch (*Ferenc Duscza*)

és teológiai téren...” Sajnos az uniformizáció még a protestantizmus cikkben erősen érezteti hatását. Ebből a magyarázatból a protestantizmus és az e fogalmat maguknak valló egyházak a római katolikus olvasó előtt továbbra is távoli ködbe burkoltatnak, mind megjelenési formájukra, mind hitelveikre nézve. Az egymás megismerésének szolgálatában nagy lehetőségek mutatkoznak egy római katolikus kisszótár protestantizmus szócikkében.

E rövid ízelítő után bizonyára sokan veszik még kézbe a kisszótár magyar változatát, amelynek fordítását és teológiai tisztaságát *Nyíri Tamás* professzor ellenőrizte. A hetvenes évek Európájának római katolicizmusát reprezentáló szótár tanulmányos olvasmány és hasznos kézikönyv mindenki számára, aki figyelemmel követi a római egyház nyolcvanas éveit.

Duscza Ferenc

A REFORMÁTUS SAJTÓOSZTÁLY KIADVÁNYAI:

Újfordítású Biblia — nyl kötésben	180,— Ft
Károli Biblia — nyl kötésben	128,— Ft
Károli Biblia — vászon kötésben	105,— Ft

ÉNEKESKÖNYVEINK

Középméretű Énekeskönyv, 14×10 cm	62,— Ft
Ritmikus szedésű Énekeskönyv, hosszúkás formátumú 10×10×2 cm	94,— Ft
Öregbetűs Énekeskönyv	70,— Ft

KÖNYVEINK KÖZÜL AJÁNLUK

Magyar Zsoltárok — Genfi zsoltárok magyar szerzők feldolgozásában (kórusfeldolgozások)	200,— Ft
Református Korálkönyv	250,— Ft
Szicszai: Keresztyéni tanítások és imádságok	97,— Ft
Ráday Pál: Lelki hódolás	70,— Ft
„Szüntelen imádkozzatok” — imádságok a keresztyénség századaiból	110,— Ft
Aldjad lelkem az Urat (ref. költők antológiája)	45,— Ft
Bottyán János: Hitünk hősei	56,— Ft
Kincsesláda I.	66,— Ft
Kincsesláda II.	100,— Ft
Albert Schweitzer, a diakónus (Albert Schweitzer: Gyermekkorom és ifjúságom emlékeiből. Ford.: Zsigmond Gyula; Albert Schweitzer a diakónus. Írta: Dani László)	68,— Ft
„Hirdesd az Igét” — Igehirdetők kézikönyve	158,— Ft
A Magyarországi Református Egyház diakóniája	60,— Ft
Egyházunk szeretetszolgálat (Juhász Zs.) 2. kiadás	15,— Ft

MÉG KAPHATÓ:

Farkas László: Messiás 2. kiadás	140,— Ft
Kovács Imre: Dávid	57,— Ft
Csomasz Tóth Kálmán: Maróthy György és a kollégiumi zene	65,— Ft

Kaphatók: a Protestáns Könyvesboltban, Budapest IX., Ráday u. 1. (a 15-ös autóbusz megállójánál)

Megrendelhetők: minden lelkési hivatalban és a Református Sajtóosztályon, Budapest XIV., Abonyi u. 21. Pf. 5. 1440.

THEOLOGIAI SZEMLE

A TARTALOMBÓL

A szövetség teológiája

Az Isten országa közöttetek van

Elidegenedés és közösség

»Jézus Krisztus evangéliuma« és az ember – Afrikában

A debreceni céhek és a reformáció

Az ifjúságról szóló mai teológiai szakirodalom

Az egyház bizonyágtétele Isten országáról

Confessio Cubana

Husz János

THEOLOGIAI SZEMLE

1980. július–augusztus

Felelős szerkesztő:

D. Dr. Pröhle Károly
1054 Budapest,
Szabadság tér 2. I.
T.: 114-862

Felelős kiadó:

Magyarországi Egyházak
Ökumenikus Tanácsa

Szerkesztőség és kiadóhivatal:

1146 Budapest,
Abonyi u. 21.
T.: 227-870

Index: 26 842

HU ISSN 0133–7599

80.2610/2-04 – Zrínyi Nyomda, Budapest

Felelős vezető: Bolgár Imre

A Theologiai Szemle szerkesztőbizottsága:

D. Dr. Bartha Tibor, elnök
D. Dr. Pröhle Károly, előadó
D. Dr. Berki Feriz
Hecker Frigyes
D. Dr. Káldy Zoltán
Kovách Attila
Kürti László
Laczkovszki János
Dr. Nagy József
D. Dr. Ottlyk Ernő
D. Dr. Tóth Károly

Társzerkesztő:

Dr. Nagy József
D. Dr. Pákozdy László Márton
D. Dr. Tóth Károly

Olvasószerkesztő:

Tarr Kálmán

Szerkesztőségi titkár:

Dr. Tenke Sándor

*

Előfizetési díj:

egy évre 280 Ft
félévre 140 Ft
E szám ára 50 Ft

Előfizethető a kiadóhivatalban.

Terjeszti: a Magyar Posta

TARTALOM

193 A szerkesztő megjegyzése

TANULMÁNYOK

- 195 A szövetség teológiája — A Magyarországi Református Egyház hozzájárulása a Református Világszövetség Brassó—Poiana-i (Románia) európai területi bizottsági üléséhez, 1980. szeptember 9–14.
- 202 D. DR. TÓTH KÁROLY: Az Isten országa közöttetek van (Martyria, diakónia, koinonia)
- 205 DR. VÁLYI NAGY ERVIN: Elidegenedés és közösség
- 208 D. DR. ERWIN FAHLBUSCH: A keresztyén közösségek alapvető adatai és típusai
- 213 DR. PÁSZTOR JÁNOS: „Jézus Krisztus evangéliuma” és az ember — Afrikában
- 221 DR. SZATHMÁRY SÁNDOR: Ígélet a szegényeknek (Máté 5,3.5)
- 225 SZABÓ GÉZA: A felkészüléstől az igehirdetésig
- 230 KATHONA GÉZA: Ó- és középkori ökumenikus és provinciális zsinatok kánonainak hatása (Tradicionalista törekvések a Dunántúlon és Felsődunamelléken, 1612–1632)
- 235 DR. TAKÁCS BÉLA: A debreceni céhek és a reformáció
- 238 BÉKEFI LAJOS: Az ifjúságról szóló mai teológiai szakirodalom
- 244 (—i —n): Aktualizáló bibliafordítás és bibliamagyarázat

VILÁGSZEMLE

- 248 KÜRTI LÁSZLÓ: Az egyház bizonyágtétele Isten országáról (Világkonferencia a misszióról és az evangélizációról Melbourne-ben)
- 252 DR. VÁLYI NAGY ERVIN: Confessio Cubana

KULTURÁLIS KRÓNIKA

- 255 ZAY LÁSZLÓ: Husz János

A kézirat nyomdába adásának ideje: 1980. július 10.

Ellentéteket legyőző bizalom

HELSINKI UTÁN ÖT ÉVVEL, néhány hónappal a Madridban tartandó második Helsinki-utókonferencia előtt az enyhülés helyett robbanással fenyegető feszültségek idejét éljük Európában és a világban. Egy most megjelent irat, amely a fegyverkezés örülete ellen harcol, azt a képet használja, hogy az enyhülési politika, a haladó erők „déljelgetett gyermeke halálos ágyon fekszik, és fennáll az a veszély, hogy hamarosan azok fognak triumfálni, akik azt már mindig halvaszületett gyermeknek tartották” (IDOC). Némelyek azt a jóslatot is megkockáztatták, hogy szédítően rohanunk a harmadik és utolsó világháború felé. Kétségtelenül vannak félelmetes jelek és tények, amelyek ebbe az irányba mutatnak. Amikor szóban és írásban, egyházi és nem egyházi tanácskozásokon mégis az enyhülés mellett érvelünk, ez némelyek számára úgy tűnik, mintha görcsösen ismételt jelszó vagy utópisztikus álomkergetés volna. De éppen ebben a kritikus helyzetben emelkedik ki a Helsinki Záróokmány páratlan jelentősége, mert előrevetíti a nagy célt, a békésen együttműködő államok Európa-képletét, de eleve számol azzal, hogy hosszadalmas és fáradságos utat kell megtenni a célig, és ezért gondosan kitapogatja és kijelöli azokat az apró, de megtehető lépéseket, amelyek a cél felé vezetnek. Ezzel a célkitűzéssel a realitások talaján marad. Ezért nemcsak Európa számára, hanem a többi földrészekre megfelelően alkalmazva az egész világ számára ez az egyetlen reális alternatíva a harmadik világháborúval szemben.

A FESZÜLTSEGEK TETŐZÉSEKOR jöttek össze testvéri tanácskozásra a kelet-európai országok egyházainak képviselői az Egyházak Világtanácsa elnökségének meghívására Budapesten. Az ökümenében érdeklődést keltett és messze továbbgyűrűzött ennek az értekezletnek az az állásfoglalása, hogy az egyház embereinek a legsúlyosabb válság idején sem szabad megszakí-

tani a közösséget, hanem a Krisztusban adott egységüket realizálva kell nyíltan szembenézniük azokkal a kérdésekkel is, amelyekben nem értenek egyet. Figyelemre méltó jelenség ez, hiszen az egyházak évszázados hagyománya a más nézetten levők kiközösítése és a közösség megszakítása, és ez a szellem az elmúlt 30 évben az EVT-től sem volt idegen. Igaza van annak, aki szerint „az egyházaknak megvan az a nagyszerű lehetősége, hogy szembehelyezkedjenek a túlfokozott és abszolutizált militarista biztonsági ideológia gonosz szellemével — egy olyan világ javára, amelyben az enyhülés és a bizalom fokozódó mértékben válik az élet szabályává. Ehhez bátorság kell, és hajlandóság konfliktusok elviselésére” (L. Niilus). Az elmúlt hónapokban az egyházi konferenciák és tanácskozások valóban a konfliktusok elviselésének jegyében folytak, és sok esetben már azt is sikeres eredménynek éreztük, amikor a politikában Kelet és Nyugat között nulla alá süllyedt a hőmérséklet, akkor egyházi tanácskozásokon nyíltan lehetett megvitatni a legnehezebb kérdéseket. Mégsem szűnt meg a bizalom, és nem robbant fel a közösség, sőt inkább erősödött.

BIZTATÓ JELEK is mutatkoznak a látóhatáron. Egyre több személylyel és csoporttal találkozunk Nyugaton és nem utolsósorban Amerikában, akik nem hajlandók vállalni a fegyverkezési hajszát és a hidegháborús tendenciákat. Bizonyára igaza van azoknak, akik szerint Helsinki óta az enyhülés többé nemcsak a jószándék kérdése, hanem strukturákban is objektívizálódott valóság. Öt év alatt a gazdasági, politikai és kulturális kapcsolatok egész hálózata épült ki Európában, és ez széles bázisra terjesztette ki azt a tapasztalatot, hogy az enyhülés politikája jó és hasznos. Nem utolsósorban az egyházak a „haszonélvező” ezeknek a szélesedő kapcsolatoknak. Ez a széles körű kedvező tapasztalat pedig nem egykönnyen esik ki az emberek tudatából, és mint a kölcsönös bizalom bázisa pozitív erőként hat az enyhülési politika folytatására. Mivel pedig az enyhülés, illetőleg Helsinki lehetőségeit Nyugat-Európa jobban

kihasználta, mint az Egyesült Államok, logikus, hogy Nyugat-Európa inkább törekszik a meghirdetett bojkott ellenére is a kelet-európai kapcsolatok fenntartására és bővítésére. Teológiai szempontból érdekes volna pontosabban kidolgozni, hogy az evangélium alapján előlegezett bizalom hogyan válhat strukturálisan is megalapozott bizalom-má.

EL ESCORIALBAN II. Fülöp spanyol király kedvenc tartózkodási helyén rendezte az Európai Egyházak Konferenciája IV. Helsinki utáni konzultációját, amelynek fő témája volt a bizalomkeltés, mint az egyházak feladata a Helsinki térségben. Ezen a konzultáción is érezhető volt a feszült politikai légkör hatása, de a már-már kirobbanó ellentéteket mégis összefogta az európai összetartozás és a közös felelősség tudata. Ez értékes közös állásfoglalásokhoz vezetett. Erről másutt részletes tudósítások jelentek meg. Ezért itt csak két megfigyelésre reflektálok.

Egyik észrevételtem egy kuriózum számba vett elképzelésre vonatkozik, amely a Kant-féle etikai kategorikus imperatívusz politikai alkalmazásától várja a kölcsönös bizalom megalapozását. Eszerint minden katonai tömb úgy fejlessze ki saját biztonságát és fegyverkezési stratégiáját, hogy ebbe belefoglalja a másik fél biztonságát is (*H. Ruh*). Ahogyan Kant kategorikus imperatívusza a maga érdekére tekintő individualista etikából átvezet a közösségi etikába, úgy vezetne át ez a politikai kategorikus imperatívusz az egyes államok vagy tömbök önmagára néző biztonsági politikájából a kölcsönös biztonsági politikába. Érdekes ez a gondolat, és ugyanolyan racionális, mint Kant kategorikus imperatívusza. Ámbár, ha közelebbről megnézzük, tartalma szerint nem új. Hiszen a Helsinki Dokumentum a szuverén államok egyenjogúságát tiszteletben tartó kölcsönös biztonság elvére építi az európai biztonság és együttműködés programját. Éppen ezért ennek a politikai kategorikus imperatívusznak teológiai-etikai értékelését is el kellene végezni. Ez a gondolat a konzultáción ellentmondásra talált, mert kapcsolódott azzal a szélsősé-

ges nézettel, hogy a bizalom vagy maradéktalan, vagy ha egy ponton hiányos, akkor már nem bizalom. Ez az ügy is tanulságos. Mert teológusokban, egyházi emberekben gyakran megvan a hajlandóság az abszolút ítéletre, és ez rövidzárlatot okozhat a közéleti, vagy társadalmi békeakciókban való részvételnél. De éppen Helsinkii szellemének jobb megértése és megvalósítása érdekében kellene végiggondolni a „minden vagy semmi” etikája mellett a „kis lépések” teológiai etikáját.

Másik észrevételem arra a szomorú tapasztalatra vonatkozik, hogy rangos személyek — a konzultáció fele tudományos szakértő, fele vezető egyházi ember volt — mennyire a tömegtájékoztató eszközök által teremtetett légkör hatása alá kerülhetnek anélkül, hogy ezt érzékelnék. Neves tudós beszélt bizonyításra nem szoruló axiómaként a Nyugatot fenyegető szovjet veszélyről, és ebből vonta le következtetéseit. Ennek a negatív tapasztalatnak van azonban egy reménykeltő pozitív oldala is. Ha a félreinformálásnak van hatása, akkor a bizalom és a béke jegyében folyó tájékoztatás sem lehet hatástalan. Ezért az EEK-konzultáció egyik legjobb javaslata az, hogy létesüljön egy állandó szervezet, amely tájékoztató munkájával és eszmecserék kezdeményezésével napirenden tartja a Helsinkii-térségben az európai biztonság és együttműködés programját, hogy így építse a kölcsönös bizalmat.

HIT ÉS TUDOMÁNY AZ IGAZSÁGTALAN VILÁGBAN címen most jelent meg az Egyházak Világtanácsa egy évvel ezelőtt Bostonban tartott nagy konferenciájának anyaga, két kötetben, több mint 600 oldalon. Az első kötetet Roger L. Shinn amerikai professzor rendezte sajtó alá. Jól áttekinthető bevezetést írt a konferenciához és annak anyagához, kíméletesen rövidítette a hosszú előadásokat, összegezte a hozzászólásokat, és kritikai értékelő észrevételeket fűzött hozzájuk. A

második kötetben P. Abrecht, az EVT Egyház és Társadalom Osztályának igazgatója tette közzé a csoportjelentések és állásfoglalások végleges szövegét, megfelelő bevezetővel. Most tehát rendelkezésünkre áll a konferencia teljes anyaga, amellyel nekünk is tovább kell foglalkoznunk. Az anyag közvetlenül tanúskodik a konferencia magas színvonaláról, sokszínűségéről és elmentmondásosságáról. Erről is, mint sok jó (!) konferenciáról el lehet mondani, hogy több kérdést vetett fel, mint amit megoldott, „mégis segítheti az egyházakat abban, hogy megértsék a modern tudomány és technika óriási ígéretességét és veszedelmét, kihívását a hagyományos keresztyén gondolkodással szemben és sok tudósnak azt az óhajtását, hogy együttműködjenek az egyházakkal társadalmi felelősségük tisztázása érdekében” (P. Abrecht). De talán többet is mutat ez az anyag. Mégpedig azt, hogy alapjaiban vált kérdésessé a modern tudomány és technika fejlődésének iránya, mivel kétségtelen, hogy jelenlegi irányát egyenes vonalban folytatva, zsákutcába viszi az emberiség fejlődését. Mögötte pedig az a fundamentális kérdés rejlik, hogy mi az emberiség fejlődésének normája: mi az, ami valóban fejlődést jelent az ember embersége szempontjából. Más szóval: mit jelent embernek lenni ma, és ebben milyen helye és szerepe legyen a modern tudományak és technikának? A mi kérdésünk pedig ez: tud-e, és hogyan tud az egész emberiségnek szolgálatot tenni ebben az életbevágó kérdésben a keresztyén teológia?

MELBOURNE-ben befejeződött az EVT ézevi nagy rendezvénye: a misszió és evangelizációs világkonferencia. A teljes anyag még nem áll rendelkezésre, de az máris világosan érzékelhető a híradásokból, hogy itt is a mai problémák özöne árasztotta el a konferenciát, és nem alakultak ki olyan éles vonalak, mint például Bangkokban. Szerény értékelés szerint mégis „segítette

meglátatni velünk evangelizációs feladatunkat teljes szélességben, megmutatta nekünk, hogyan kapcsolódik minden küzdelmünk Jézus Krisztus történetével” (E. Castro). A konferencia sokat foglalkozott az egész emberiség számára nyomasztó szegénység kérdésével, azzal a jézusi ígérettel kapcsolatban, hogy övék az Isten országa. De azután nagyon óvatosan határozza meg egyik jelentés az Isten országa és a szociális igazságosság összefüggését, amikor azt mondja, hogy „Isten országa nem idegen (is not unrelated) az olyan társadalom építésétől, amely mindenki számára egyenlő lehetőségekre törekszik”. Egyáltalában nagyon kérdéses az a megfogalmazás is, hogy „(Isten országa) jön a szegényekhez, és bennük erőt ébreszt arra, hogy megerősítsék emberi méltóságukat, felszabadítsuk és reménységüket. Az elnyomókhoz eljön mint ítélet, kihívás és felszólítás megtérésre”. Itt valami elveszett az evangélium tartalmából. A magunk tapasztalatából tudjuk, hogy a szegénység Isten országa eljövetele nélkül is leküzdhető, és ez még nem hozza el az evangéliumi megtérést és szabadságot. Itt feltétlenül szükség van egy megkülönböztetésre. Az egyház missziói és evangelizációs küldetéséből adódnak olyan feladatok, amelyeket csak hívő keresztyének végezhetnek el, és ez a bűnbocsánat, a megtérés, az új élet szolgálata. Ezeket a szolgálatokat az egyház helyett semmiféle más közösség nem végezheti el. De az egyház küldetéséből feltétlenül adódnak olyan szociális feladatok is, amelyekben a keresztyének együttműködhetnek nem keresztyénekkal, egyszerűen humánus alapon. Talán ennek a megkülönböztetésnek a hiánya okozza, hogy kevés szó esik a nem keresztyénekekkel való együttműködésről, de az sem ütözködik ki elég világosan, mi az egyház sajátos, másra át nem ruházható küldetése.

D. Dr. Pröhle Károly

A szövetség teológiája

A Magyarországi Református Egyház hozzájárulása a Református Világszövetség Brassó-Poiana-i (Románia) európai területi bizottsági üléséhez, 1980. szeptember 9–14.

Az alábbi tanulmányt a Magyarországi Református Egyház Doktorok Kollégiumának Ökumenikus Szakosztálya közreműködésével tanulmányi csoport készítette, dr. Tóth Károly püspök vezetésével. A tanulmányi csoport munkájában részt vett: dr. Bolyki János, Cseri Kálmán, dr. Hegedüs Lóránt, dr. Mezey Gy. Lóránt, Mikesi Károly, Nagy István, dr. Körpöly Kálmán, Somogyi László, Szabó Levente, Szűcs Ferenc.

*Imé, én Istenetekké leszek,
s ti népemmé lesztek!*

A szövetségi teológia (teológia foederalis) gondolatkörével a RVSZ Brassó-Poiana-i európai nagygyűlése olyan témát választott, amelyik a református tradícióban gyökerezik, az újjabkori bibliakutatás által új szempontokat nyert, s alkalmas arra, hogy a ma élő egyházat a megújuláshoz segítse és a szolgálat teljesebb betöltésére tanítsa. Amikor a XVII. századi föderális teológia nézetünk szerint maradandó eredményeivel felsoroljuk, egyúttal tanulmányunk négy részre tagoltságát indokoljuk meg.

1. A *Coccejus* majd *Amyraldus* nevéhez fűződő föderális teológia első lépés volt a *Biblia történetisége* megértésének irányába. Ez a látásmód nemcsak a Biblia jobb megértéséhez vezetett, hanem a szekuláris történelemszemléletben érvényesülő haladás-gondolat kifejlődésére is hatott. A mai bibliakutatás rámutat arra, hogy Izraelnek Jahve-val való szövetségkötés-élménye hatott az ÓSZ történelemszemléletére. Isten újszövetségi népe: az egyház, önmaga és a világ jövődjét a szövetségi ígéretek és köteleességek fényében látja. Mindezt tanulmányunk I. részében kívánjuk kifejezni, amelynek címe: *Szövetség és történelem*.

2. A föderális teológia második eredménye az, hogy egy absztrakt, az emberiség és az egyének sorsával csupán titkos dekrétumaiban foglalkozó Isten létének bizonyítása vagy bizonygatása helyett, Istent jelenlétében, az ember felé fordulásában, a *Vele való* egzisztenciális és szövetségi kapcsolat lehetőségében mutatta meg. Mindez arra figyelmeztet, hogy különböztessük meg a „filozófusok istenét” az „Ábrahám, Izsák és Jákob Istenétől, Jézus Krisztus Atyjától”, azaz a szövetség Istenétől; az embert pedig ne önmagában, hanem Isten előtt álló teremtményi mivoltában vizsgáljuk. Minderről tanulmányunk II. része szól részletesebben, melynek címe: *Szövetség és istenismeret*.

3. A XVII. századi föderális teológia szólt a Szentírásban szereplő különféle szövetségkötések megújításáról. Az újjabkori bibliatudomány az egész üdv-történetet sorozatos szövetség-megújításnak látja. Minden egyes istentisztelet alkalom arra, hogy meghirdessük a Jézus Krisztus vérében kötött új szövetséget és megújuljunk, megerősödjünk Istennel való szövetségünkben és egymás iránti felelősségünkben. Ezért van gyakorlati jelentősége a tanulmány III. részének, melynek címe: *Szövetség és istentisztelet*.

4. A föderális teológia érdeme, hogy rámutatott az Istennel való szövetségi kapcsolat életformáló-közösségi jellegére. Igaz, ezt a kapcsolatot túlságosan jogi értelemben, kölcsönös köteleességek (mutua obligatio) összefoglalataként fogja fel. Ismeretes, hogy ez a gondolat szekuláris téren a „társadalmi szerződés” állameszméjéig vezetett el a felvilágosodás korában. Azt, hogy milyen spiritualitást hordoz ez a szövetségi élet, az egyéni kegyesség, a szociáletikai kérdések, a tradíció és a nyitottság területén: azt tanulmányunk IV. részében: *Szövetség és élet* találhatjuk.

I.

Szövetség és történelem

A) *Ószövetség: a teremtéstől a szövetség-megújítás ígéréteig*

1. *A berit fogalma.* Klaus Baltzer: *Das Bundesformular* című könyvében a berit fogalmának vallástörténelmi háttérét vizsgálta. Hat pontos sémája a következő: 1. a praebulum, 2. az előtörténet, 3. az alapvető nyilatkozat, 4. az egyes rendelkezések kazuisztikus summázása, 5. az istenek tanúkul hívása, 6. áldás és átok. Baltzer mindezt ószövetségi, apokrif és újszövetségi textusokra alkalmazza. (5Móz 28, Józ 24) A megvizsgált anyag a sémita és a sumér népek szövetségi és államszerződéseit vette figyelembe.

Ami a héber berit szót illeti, egyes vélemények szerint az akkád (biritu) szóval van összefüggésben. Ennek jelentése: megkötni, összekötni, megbilincselni. A görög szünthéké, szüntheszia, illetve a diathéké szavak is abba az irányba mutatnak, hogy itt összekapcsolásról, összetételről van szó. Elsődleges jelentése azonban nem szerződés vagy egyezség, hanem: parancs, előírás, rendelet, törvény, csak másodsorban: szerződés, egyezség. Az ÓSZ-ben soha nem két, egymással egyenrangú fél egyezségéről van szó, hanem a szuverén Úrnak a gyenge, törekeny és ráadásul bűnös emberrel szerzett kegyelmi szövetségéről. Ugyanakkor lényeges az is, hogy Isten nem olyan diktátumokat állít az ember elé, amilyenekkel egy győztes hatalom alázza meg a legyőzöttet. A berit kegyelmi szövetség, a szeretet és irgalom Istenének szabad szövetsége. Megemlítjük, hogy a legújabb kutatások a berit-et elsősorban bizalmi életközösségnek fogják föl. Több nyelvben a szövetség és a szövetségi hűség azonos vagy rokonértelmű szóval fejezhető ki (az akkád *kittu*, a görög *πιστις*, a latin *fides-foedus*, a magyar *hűség-hit*).

2. *A teremtés.* Az 1 Mózes 1–2 formallag és tartalmilag a szövetség minden lényeges elemét felsorolja: az Isten által adott lehetőségeket, feltételeket, ígéretek és parancsolatokat. Ismeretes, hogy Barth a két teremtéstörténetet a szövetség gondolatával kapcsolja össze: „A teremtés a szövetség külső alapja”, úgy-

szólván „technikai feltétele”, „A szövetség a teremtés belső alapja” (KD III/1). O. Weber is hangoztatja, hogy a foedus naturae mindig foedus gratiae (I, 534). A természet és a kegyelem elkülönítése kegyetlen világot és természetellenes kegyességet eredményez.

A bibliai teremtéstörténeteket össze lehet vetni a megfelelő vallástörténeti párhuzamokkal. Így sok formális egyezést találhatunk. Sajátos mondanivalójuk az, hogy Jahve nemcsak a történelem, hanem a természet Ura is. A teremtéstörténetet felesleges a mindig változó kozmogóniai vagy kozmológiai elméletekkel szembeállítani, harmonizálni vagy azokkal „igazolni”. A 1Móz 1—2 hitvallás a Teremtőről. Mindenféle világméretben fenntartható és szükséges ez a hitvallás.

Az embert az emeli ki a teremtmények sorából, hogy Istennel szövetségi viszonyban, relációban lehet. Ez az imago Dei, az istenképesség. Ennek következménye a szaporodásra és föld feletti uralomra (dominium terrae) való képesség (1Móz 1,28). Ez persze csak az 1Móz 2,15-el együtt érvényes: a Kertet művelni és őrizni kell. Az ember a szövetségben, Istentől való megszólítottágában, felelős lényé válik, engedelmes-séggel tartozik (1Móz 2,16).

Az istenképességben, mint relációban benne van Istennel, a többi emberekkel és a természettel szembeni nyitottság. Ezért van az, hogy az Istennel való kapcsolat megromlása láncreakcióként kiváltja a másik emberrel és a természettel való kapcsolat megromlását is (1Móz 3—4).

3. A „noahita” szövetség. Noé történetében azt olvassuk, hogy az emberi gonoszság elhatalmasodott a Földön. Ebben a helyzetben határozza el a bűn miatt bánkódó Isten az ítéletet. De nemcsak ítéletre határozza el magát, hanem szövetségre is. Noé megnyerte az Úr jóindulatát, kegyelmét. (1Móz 6,8) A noahita szövetség az Isten ítélete utáni egyetemes kegyelem szövetsége. Nemcsak az emberekre terjed ki, hanem „minden élő” állatra, minden élőlényre is (1Móz 9,9—10), és Isten ünnepélyes ígéretét tartalmazza, hogy „nem lesz többé a víz özönné minden testnek elvesztésére” (1Móz 9,15). Jele a szivárvány a felhőben (13. v.).

Ez a noahita szövetség Isten „reálpolitikájának” eredményével ajándékoz meg bennünket. Isten megígéri a szövetségben, hogy teremtését a jövőben megtartja, és ennek érdekében a bűnös ember életkörülményeihez „alkalmazkodik”. Rendjébe beépítve egy bizonyos fajta „magasabb homöopáthia” értelmében felhasználja még a bűnt is büntetésként, mindig utalva a magasabb célra és megtérésre szólítva. Isten egyetemes kegyelme segít minket olcsó kompromisszum-szellem nélkül annak a „kompromisszumnak” vagy „akkommodáciának” a jegyében élni, amelyet Isten maga kötött a világgal, amennyiben annak jelenlegi valóságához „alkalmazkodott”. Ez adja egyetemes felelősségünket minden élőlényért.

4. *Ábrahám*. Az ábrahámi szövetség (1Móz 15—18) a kiválasztás szövetsége. Szorosabb köteléket jelent a noahita szövetségnél, ennek megfelelően, az ember felelőssége is nagyobb és súlyosabb. Isten kegyelmes kiválasztása folytán Ábrahám népe nem *goj* hanem *'ám* lett. A *goj* szabad és független kóbor nép, mely a maga feje szerint élhet (*g'ah* = magasnak, *gögö*nek, elbizakodottnak lenni, *gawáh* = maga feje után járni, kóborolni). Ezzel szemben az *'ám* olyan kötött nép (*'ámam* = összekötni, megkötni), mely ahhoz kötődik, aki szövetségre lépett vele. Az Ábrahámmal való szövetségekötés jele a körülmetélkedés. Kisgyermeken hajtották végre, hogy demonstrálják ezeknek a szövetséghez tartozását. Így egyenes vonal húzható a kö-

rülmetélkedéstől a sokak által vitatott gyermekkereszt-ségig.

Az ábrahámi szövetség kimondott ígélet-szövetség (Gal 3,16 sk). Az ígélet vonatkozik a földre. Kánaán országára (1Móz 15,18), az áldásra, melyben a „föld minden nemzetsége” (1Móz 12,3) részesülni fog. Mert Isten kiválasztása, annak legelső és legvégső értelme szerint sohasem valakik kizárásával történik, vagy valakik ellen, hanem mindig valakikért. Gondoljunk arra, hogy a minket kiválasztó Krisztus (Jn 15,16) maga is kiválasztott az Atyától (1Jn 2,2), a mi kiválasztásunkból pedig az evangélium hirdetésére (Mt 28,19) és a világ előtti cselekvő bizonyágtételre (Mt 5,16) való küldetés következik.

5. *Sinai-hegyi szövetségekötés, a Törvény*. E szövetség alapokmánya, a Törvény, a nép egész életrendjét szabályozta. Ennek a jogrendjén (mispath) belül mindenkinek megvan a maga külön jogköre és kötelessége. A szövetség alapokmánya „a két kőtablea” tartalmazta ezt.

A Dekalógusban az Isten- és emberszeretet parancsa tükröződik. Bevezetésében kiemeli, hogy Jahve: szabadító Isten. Ez legfőbb bizonyossága szeretetének és szövetségének. Természetes, hogy a szabadító Isten éppen a nép érdekében kizárólagos tiszteletet kíván, és erre feltétlenül vigyáz.

A Sinai-hegyi szövetség tehát kifejezte Isten királyi igényét népével szemben, másrészt szabályozta a szövetségi kapcsolatot szociális téren is. Isten szövetségi hűséget kíván. Aki a maga helyén valóra váltja ezt, az az igaz (igazságos) ember. A hűségből fakadó cselekedet az igazságosság (*c'edákáh*). A bűnt is ebben az összefüggésben kell szemlélnünk. Az ÓSZ-ben ez nem más, mint a szövetségi hűség megszegése.

6. *Isten királyi uralmának szövetsége*. Még az ókori kelet nagy birodalmaiban az uralkodók vérségi kötelelkekkel kapcsolódtak az istenekhez, addig Izraelben a teokrácia azt jelentette, hogy Jahve a maga uralmát az alacsony sorból kiemelt és neki engedelmeskedni tartozó király által kívánta gyakorolni. A teokratikus királyság reménye Dávidhoz kapcsolódik. (Zsolt 89,4—5). E szövetségről szólnak a történeti könyvek (2Sám 7,12—13; 1Krón 17,11—12; 2Krón 21,7). A dávidi teokratikus királyság azonban nem volt garancia arra, hogy a későbbi királyok és nép ennek szellemében éljenek, inkább csak olyan ideál maradt, amelyhez viszonyítva mind a történetírás, mind a prófétai ígéhirdetés joggal gyakorolt erős kritikát saját korának eseményeivel és elkülvetével szemben. A központi reformkísérletek (Jósiás, Ezékiás, Jóás) és a prófétai kritika (Illéstől Jeremiásig) nem hozott maradandó változást. A próféták által megjövendölt összeomlás bekövetkezett. A fogság után az ezsráisi reform már csak a kultuszközösséget tudta helyreállítani, a dávidi királyság már csak mint prófétai remény él tovább. A prófétai ígéhirdetés a széthullott királyság megújítását jövendöli. (Jer 31,31 kk; 33,21; Ézs 55,3). Ez az új szövetség nem gazdasági-politikai-hatalmi előnyöket ígér, hanem a szövetségi kapcsolat helyreállítását, a szívbe írt törvény és szövetségi hűség alapján. (Ez 37,23—24,26). További novuma a megígért szövetségnek, hogy az nemcsak Izrael maradékára, hanem minden népre kiterjed, nem külső jegyekhez kötött, hanem szívben kötött szövetség: igazi teokrácia (Zak 14,16). E szövetségről adott ígéretek egy olyan Istentől küldött személy (Messiás) alakjához kapcsolódnak, akiben mind a királyi, mind a prófétai, mind pedig a főpapi jellemvonások megtalálhatók. (Ézs 49,6; 5Móz 18,18; Ézs 53; Zak 6,13). De ezzel már az Újszövetség küszöbéhez érkeztünk.

1. Az Ó és Újszövetség kontinuitása és diszkontinuitása. Az Ószövetséget nem lehet másképp olvasni, mint az állandóan növekvő várakozás könyvét. Ebben a nyitottságban mutat az Újszövetség felé. Az Ószövetség nagy gondolatai: Isten királyi uralma, Messiás jövele, maradék, helyettes elégtétel egyaránt az Újszövetségre irányítják figyelmünket. Strukturális egyezések is vannak: monoteizmus, világértelmezés, antropológia, üdv-történeti gondolkodás, a nyelv közös fogalmi készlete, hit, szövetség, kijelentés. Az Újszövetség gyülekezetében az Ószövetség páratlan tekintéllyel bírt, hiszen az volt a Bibliájuk. A Krisztusban történt eseményeket az Ószövetség beteljesedésének tartották. Az ÚSZ adoptálja az ÓSZ-et, s így annak minden könyve az ÚSZ világosságába kerül, a Krisztus-eseménytől új értelmet nyer.

A két szövetség egységes. Ugyanaz az Isten mindkettőben. Isten munkája történelmet hoz létre, a kijelentés és üdvözítés történelmét. Mindkét szövetség bizonyágtétel Isten tetteiről a történelemben. Az üdvözítés története Isten szövetségének története népével, s általa a világgal. Mindkettő Isten királyi uralmáról szól. Különbözőségeik: Az ÓSZ az előkészítés, az ÚSZ a beteljesedés. Nem minden ígértet teljesedett be, de mindegyik megerősítést nyert Krisztusban. (2Kor 1,20). Az ÓSZ-ben még nem inkarnálódik, csak munkálkodik az Ige, jelen van a Lélek, de még nincs pünkösöd, még nem teljes a váltság. Az ÓSZ népe egy konkrét nép, az ÚSZ-é úgy toborzódik egybe minden nemzetségből. Az ÓSZ csak tud az eschatonról, az ÚSZ már benne él. Az Ó- és Újszövetség egy, ha nem is egyforma!

2. Új szövetség Krisztusban és az egyház. Krisztus a juhoknak nagy pásztora, akinek vére „örök szövetséget” ad (Zsid 13,20). Az Úrvacsorában — „ez az én vérem az újszövetség vére” — a szövetség teljes betöltését: a szövetséges fél iránti halálalig való hűséget és áldozatot láthatjuk meg és fogadhatjuk el.

Pál apostol vallja, hogy az egyház ezért a titokért, ennek megismeréséért van a világon (Ef 3,9—10). Ám nem forenzikus közlésről van szó, hanem „theátronról”, amelyben az eschatológiai dráma cselekvő részese is a szövetséges nép. Ez azt jelenti, hogy részt vesz Isten fájalmában, része van Krisztus szenvedésében (2Kor 4,10—11; 1Kor 4,9). A megváltás szövetségében nem kevesebbről van szó, mint arról, hogy a Szentháromság Isten a halálba menően szolidáris teremtett világával. A szövetség vére itt nem a haragvó Isten kiengesztelése, hanem önmaga odaáldozása ezért a viláért. Az egyház ebben az új szövetségben nem csupán partnere Istennek, hanem felette nagy titokként Krisztus földi teste, „szóma tou Krisztou”. Az egyháznak ez az egyetlen sui generis újszövetségi elnevezése a szövetséges viszony egészen sajátos misztikáját fejezi ki. Nem arról van szó, mintha az egyház azonosíthatná magát Krisztussal, hanem arról, hogy Krisztus azonosítja magát vele. Ezért azután az Újszövetség az egyházzal mindenütt kizárólag teológiai nyelven és krisztológiai összefüggésben beszél. Az indikatívusok ugyanakkor mindig imperatívusok is: legyenek Krisztus testévé, ábrázolódjék ki bennetek Krisztus!

Ez a magyarázata az augustinusi eredetű „láthatatlan és látható” egyházzal szóló tanításnak is. Mint *Niesel* megjegyzi: Kálvinnál sem a látható egyház hibáinak mentegetéséről van szó, hanem arról, hogy az egyház végső kritériuma az, aminek Krisztus akarja látni. Ezért komoly figyelmeztetés a bonhoefferi tétel: Az egyház nyomorúsága, hogy túlságosan is „láthatatlanná” vált. Az engedelmes egyházban viszont Krisztus teste lesz láthatóvá (2Kor 4,10), ilyenkor az egyháznak

diakóniai karaktere van. Befelé ez a koinoniát, oikodomet jelent, kifelé ez a martyria, mely mint „követésben járás” a megbékéltetés szolgálata (Ef 2,14 sk; 2Kor 5,19—20).

Ez felveti azt a súlyos kérdést, hogy az egyház-e az egyetlen szövetséges viszonyulása Istennek a világhoz? (Kosuke *Koyama* tanulmánya 5. oldalának utolsó két bekezdése.) A kérdés megválaszolására rávetődik az egyház- és misszió-történetből vett negatív tapasztalatok árnyéka. Az extra ecclesiam non est salus válaszával *Rahner* „anonim keresztyénségének” gondolatáig igen széles a skála. Éppúgy az agresszív módszerek és a keresztyén bizonyágtétel teljes elbizonytalanodása között is nagy az eltérés. Az újszövetségi iratokban egyaránt megtalálható Jézus „tágszívú” nyilatkozata arról, hogy az, aki „nincs ellenünk, velünk van” (Lk 9,50), és az, hogy „nincsen senkiben másban üdvösség és nem is adatott az ég alatt más név, amely által kellene megtartatnunk” (ApCsel 4,12). Az előbbi idézet külön érdekessége, hogy a mi hazánkban olyan felelős állami vezetők szájából hangzik el gyakorta, akik a keresztyénséggel „ellentétes világnézetet” vallanak, de politikájukat szövetségi politikának nevezik. Ebben a kontextusban furcsa szűklátókörűség lenne éppen az egyháznak elfeledkeznie Ura szaváról. De még helytelenebb lenne Isten királyi uralmát az egyház határaitól korlátozni. Valljuk, hogy Krisztus az egyház feje és a világ Ura. Ebben benne érezzük a hamis dualizmus tagadását és a modern „szinkretizmusok” veszélyeinek elhárítását is. A világot a maga világiasságában látjuk Krisztus szeretetének királyi uralma alatt.

Az egyház nem azonos Isten országával, de léte jeladása arról, hogy Isten országa elérkezett. Ennek ismeretében folytat párbeszédet reménység alatt mindazokkal, akik az emberi élet sorskérdéseit másképpen látják. A teljes Szentírás egybehangzó bizonyágtétel szerinti Isten a népek Istene. Ezért sem Izrael, sem az egyház nem egyedüli és főképpen nem öncélú birtokosa a szövetségnek, hanem mindkettő a „népek világosságául rendeltetett”. (Ézs 49,6) A Mt 25,32 sk szerint maga Krisztus kéri számon a népektől ezt a világosságot, úgy mint az igazságosságot, az irgalmasságot, a szeszegénység és éhség megszüntetésének tettét. Ez arra kötelezi az egyházat, hogy ne a hatalmasok, a gazdagok szövetsége legyen, hanem azoké, akikben maga a szövetség Ura közelít hozzá a „kicsinyek”, a jogfosztottak, éhezők és meztelenek képében. Ebben van az Urával és annak kicsinyeivel igazán szövetséges egyház profétai küldetése.

3. A szövetség és a keresztyén reménység. *Történelem az eschatológia felől nézve*. Csak Isten szövetsége alapján lehet „reménység ellenére reménykedve” hinni (Róm 4,18). Ma, amikor a háborús feszültségek, a fegyverkezési verseny, a fejlett és szegény országok közötti különbség, társadalmi ellentétek, az ökológiai krízis, az energia- és nyersanyaghiány, az elgépiesedő ember és a józan ellenőrzés alól függetlenné lenni képes technika komoly aggodalommal töltik el a bolygónk sorsa iránt felelősséget érző elméket és valóságos futurológiai sokkot okoznak bizonyos rétegekben — a keresztyén reménységre talán nagyobb szükség van, mint valaha.

E reménység mozzanatai közül az első: Isten létének, jelen-létének, és velünk-létének (Mt 1,23) a reménysége. Isten és vele együtt az ő országának erői is jelen vannak világunkban, melyek nem engedik, hogy egy hamis „metafizikai isten” nevében stabilizáljuk a bűnt és halált. Ezek az erők az „Exodus” Istenének, a történelem Urának akarata szerint viszik a világot az eschatológiai teljesség felé.

A keresztyén reménység második mozzanata az, hogy *mindig Isten az, aki a szövetséget alapítja és biz-*

tosítja. Isten szeretetének kezdeményező készségében reménykedünk. Olyan Istenben hiszünk, akinek fantáziája, mégpedig minden emberi (tudományos, költői, vagy futurológiai) képzeletet felülmúló fantáziája és annak megvalósításához elegendő hatalma van (Róm 15,3; Ef 3,19; 1Ján 3,2). Nem őt kell tehát megnyernünk az emberiség jövője érdekében, hanem arra van szükségünk, hogy ő nyerjen meg minket és tegyen elkötelezettekké az élet és üdvösség (béke-salóm) munkálásában. Egyesítenünk kell magunkban az Isten kezdeményezésére figyelés meditativ és az ő akaratának megértéséből folyó aktív magatartás formáit.

Harmadik mozzanatként az *újjáteremtés* reménységét említjük. Ez Isten minden szövetségkötésének eschatonja (végcélja). Nem a történelem felől kívánjuk az eschatont nézni — nehogy az evolucionista optimizmus vagy a dekadens pesszimizmus tévedésébe essünk —, hanem az eschaton felől a történelmet. Ennek illusztrálására Barthnak egy kevésbé ismert mondását idézzük, aki a fizikus C. F. von Weizsäckernek arra a megjegyzésére, hogy egyenes vonal vezet Galileitől az atombombáig, és ezért úgy gondolja, hogy fel kellene hagynia a fizika művelésével — ezt felelte: „Von Weizsäcker, ha ön hiszi, amit minden keresztyén vall, de szinte senki sem hisz, tudniillik azt, hogy Krisztus visszajön, akkor önnek szabad, sőt kell fizikával foglalkoznia, különben nem szabad.” (Weizsäcker: Der Garten des Menschlichen, 464.) Hisszük, hogy Krisztus visszajön, ezért „szabad, sőt kell” nemcsak a fizikával, de az emberiség sorsával törődnünk.

Mivel nem valljuk az evolucionista optimizmust, nem gondoljuk, hogy az emberiség öntörvényű fejlődése Isten országába torkollik. De a keresztyéniséggel összeegyeztethetetlenek tartjuk azt a dekadens pesszimizmust, amely elkerülhetetlenek tartja az emberiség kollektív öngyilkosságát egy atomháborúban vagy a bioszféra egyensúlyának jóvátehetetlen felbomlása kataklizmájában. Teológiailag: nem a végkatasztrófát várjuk, hanem Isten szövetsége végkifejletét, amelyben „az Isten sátora az emberekkel van és velük lakozik és azok az ő népei lesznek és maga az Isten lesz velük, az ő Istenük” (Jel 21,3).

II.

Szövetség és istenismeret

A) Szentháromság

1. Az *Atya*. A teremtő Istenre, mint velünk szövetséget kötő Atyánkra tekintünk. A teremtettség árnyoldalai (szenvedés, halál, bűn) is csak a szövetségtörténet összefüggéseiben válhatnak — nem könnyen és nem kegyelmi hatások nélkül — az ember számára érthetővé vagy elfogadhatóvá. A „magyar Faust”, „Az ember tragédiája” című filozófikus dráma írója, Madách Imre ezt úgy fejezi ki, hogy Isten azzal bünteti a szüntelenül rosszat készítő Lucifert, hogy annak személye csak egy „gyűrű” az univerzum gépezetében, tevékenysége pedig „szüntelen új jónak forrása” lesz. Ez nem teodicea, hanem consolation sanctorum.

2. A *Fiú*. Isten és ember szövetsége csak Jézus Krisztus által lehetséges. Történelmileg, csak az ÚSZ felől nyernek retrospektíve értelmet az ÓSZ-ben elbeszélte szövetségkötések. Funkcionálisan, eschatológikus paradigmaként, a Názáreti Jézus nyilvános működése adott ízelítőt Isten országából: a szövetség belső megújulásával és határainak kiterjesztésével, a bűnösök, kizsájtottak, perifériára szorultak, pogányok gyógyítása és rehabilitálása formájában. De ez a funkcionalitása a megváltás művére is vonatkozik. A justificatio értelmében

Isten a bűnöst igazzá nyilvánítja Jézus Krisztus érdeméért, aki a hűtlen bűnös helyett hű maradt a szövetséghez, s aki mégis elszenvedte mindazt a büntetést, amit a vétkező megérdemelt. Az igazzá nyilvánított bűnöst Isten visszafogadja szövetségébe.

Egyedül Jézus Krisztus által lehetséges a szövetség. Solus Christus! Csak olyan módon járulhatunk Isten elé, ahogyan ő jött hozzánk: Krisztus az út! Minden más „közbenjáró” csak csorbítja az egyedüli Közbenjáró (1Tim 2,5), Jézus Krisztus tisztét. Akár Istentől kiindulva közeledünk az ember felé, akár az embertől haladunk Istenig, mindenképpen a Fiúhoz, mint a Szentháromság második személyéhez érkezünk.

3. A *Szentlélek*: a fiúság Lelke (Róm 8,15). Benne a szeretet, bizalom, hála és a felelősség motívumai találhatók meg, az a szövetségi lelkület, amely Jézus Krisztusban volt az Atya iránt. A „fiúság” állapotát most még megterheli a bűn, a „test”. Ezért a Szentlelket elnyert ember abban reménykedik, hogy amit elnyert a fiúság lelkéből, az csak ízelítő és zálog, de egyszer majd teljessé válik. (Róm 8,23)

A Szentlélek a testvériség lelke; akik a Szentlélek által megkereszteltettek és vele átitatódtak, azok Krisztus testének tagjai, (1Kor 12,13), azaz testvérek. Az apostoli levelek nagy súlyt helyeznek a gyülekezet tagjainak egymás iránti szeretet-indulatára (Fil 2,2—5). Ez a szeretet az elnyert kegyelmi ajándékokkal való felelős, a közösség építését szolgáló sáfárkodásra ösztönöz.

A Szentlélek a szentség lelke. Elég az 1Kor 6,19—20-ra utalni ahhoz, hogy nyilvánvalóvá legyen; ÚSZ-i értelemben „szentté” csak a Lélek által válhatunk, ha „nem a magunkéi”, hanem Jézus Krisztus által Istenéi vagyunk.

B) A kiválasztás

1. Titok, valóság és botránykő.

A kiválasztás: titok, amely egyedül Istenben oldódik meg. (Ef 1,15 kk). Éppen Kálvin mutatott rá arra, hogy veszélyes területen járunk, ha erről megfeledkezünk és Istennek ezt a titkát mindenestől megérteni véljük. Aki a kiválasztásról „mindent tud”, az nem tud semmit. Aki alázatos bizalommal reménykedik saját, kegyelemből való kiválasztásában, az jár közel az igazsághoz.

Mivel a kiválasztás titok, azért botránykő is. Különösen három tekintetben az. Először az ember szabadságát féltik tőle. Másodsor nem érzik igazságosnak. Harmadszor az emberek attól félnek, hogy ez a tanítás azok gőgös exkluzivitásához vezet, akik magukat választottaknak gondolják. Az alábbiakban ezekre az elvetésekre igyekszünk felelni.

2. *Jézus Krisztus személye, váltságműve és a kiválasztás összetartozik*. A kettőt nem lehet egymástól függetleníteni; ha megteszük, akkor Krisztus hatástalan „megváltóvá”, a kiválasztás kegyetlen dekrétumává válik. Barth ismert tanítása szerint: Jézus a Kiválasztott és az Elvetett, a „kiválasztás tükré”. A XVI. századi magyar református prédikátorok azt hirdették: „Ha hiszel és Krisztusban vagy, akkor választott vagy”. Jézus Krisztus által kerülhetünk a kiválasztás kegyelmi szövetségébe.

3. *Nem exkluzivitás, hanem katolicitás*. Sokak szerint a kiválasztottak és ki nem választottak közt valamilyen láthatatlan, vagy látható határvonal húzódik (pl. valamilyen vallásos élmény megléte vagy hiánya, valamilyen egyházi vagy nem egyházi szervezethez, mozgalomhoz tartozás stb.). Ezekben a szövetség- és kiválasztás-képekben valóban fellelhető az exkluzivitás.

Van azonban a kiválasztásnak egy teljesen ellenkező felfogása, amelyet katolicitásnak nevezhetünk. (Ez

természetesen nem azonos a „római” katolicitással.) A bibliai és az ógyházi katolicitás értelme éppen az, hogy nem exkluzív, senkit sem zár ki, nem húz határvonalakat. Szükségünk lenne arra, hogy ne önmagunkat, csoportunkat, vagy egyházunkat lássuk a kiválasztás centrumában, hanem Istent.

4. *Kegyelmi kiválasztás.* A kiválasztás szövetségébe tartozásunk azért sem vezethet önhittsége, mert Isten mindig a nyomorultakat, szegényeket, elnyomottakat, elesetteket választotta ki. Jézus Krisztus kiválasztása — a keresztre történt. Mózes, a próféták és az apostolok sem alkalmasságuk, hanem a kiválasztásban rejlő kegyelem által lettek azokká, akiké lettek. A gyülekezetben „a semmiket választotta ki az Isten, hogy a valakiket megsemmisítse” (1Kor 1,28). Kiválasztott tehát csak az lehet, aki „semmi” volt és csak kegyelemből lehetett Isten szövetségének részesévé.

5. *A kiválasztás és az emberi akarat szabadsága.* Az arisztotelészi, formális logikán nőtt okoskodás szerint, az isteni kiválasztás és az emberi akaratszabadság, egymást kizáró fogalmak. A teológia-történetben sokszor ismétlődtek ezzel kapcsolatban a viták (*Pelagius — Agustinus, Erasmus — Luther, Kálvin* és a predestináció ellenzői). A Szentírás az isteni kiválasztás elsőbbségét tanítja, de nem hallgat az ember felelőségéről, tehát döntési szabadságáról sem. Az apostol egyenest arra buzdít, hogy igyekezzünk kiválasztásunkat erőssé tenni. Utalunk arra, hogy az újabb fizika ismer hasonló, egymást kizárni látszó jelenségeket, melyekben a determináltság és az indetermináltság egyszerre jelentkeznek. Az ilyen jelenségekre adott válasz túllép a megszokott, arisztotelészi logikán és egy másfajta (komplementáris) logikával igyekszik megragadni a valóságot.

6. *Szövetségtörés, elvettetés és perseverantia sanctorum.* Hűtlenséggel, engedetlenséggel, szövetségsgésszel gyakran találkozunk Isten választottai életében. Pál viszont arról szól (Róm 9,11), hogy az időleges és részbeni elvettetés Isten kezében kapunyitás, tehát nem szűkíti, hanem bővíti a választottak körét. Lehet-e ilyenformán a „szentek állhatatosságáról” (*perseverantia sanctorum*), a kiválasztás szövetségében való megmaradásáról szólnunk? Lehet, ha ezt Isten szövetségi hűségére alapítjuk.

7. *Mi a kiválasztás célja?* A Róma 8,29 szerint az, hogy a választottak Isten Fiához hasonlítsanak. Miben? Sok mindenben, ezek között a legfontosabb, hogy aki elveszti a maga életét, az megtalálja azt. Ha ez így van, akkor a kiválasztás túlmutat önmagán. A kiválasztás tehát már csak azért sem lehet exkluzív, mert célja, hogy mások is részeivé legyenek ennek a szövetségnek (misszió) vagy kapjanak jótéteményeiből (diakónia).

C) A szabadító Isten

1. *Az ember szabadításra szorul.* Az evangéliumok speciális mondanivalója, nem az, hogy „van” személyes Gonosz, Sátán — ezt akkor mindenki így gondolta —, hanem az, hogy Jézus Krisztusban a szövetség Istene azért jött el, hogy megszabadítsa a gonosztól. A Biblia arra tanít, hogy a szövetségből kiesett embernek, az emberen-túli, a negatív erőknél való kiszolgáltatottsága szabadítás után kiált.

2. *Az ember a szabadításban a szabadító Istennel találkozik,* aki szövetséget köt vele. A farizeizmus a szenvedőkben és bűnösökben a szövetségből kirekesztetteket látja. Ezzel szemben Jézus szabadításával azt igazolja, hogy azok is a szövetség részesei (Lk 19,9b).

A Dekalógus bevezető szavai szintén összekapcsolják a szabadítást és a szövetséget: „...kihoztalak téged... a szolgálat házából... ne legyenek idegen isteneid”. (2Móz 20,2—3)

3. *A szövetség törvényei a szabadság törvényei.* H. J. Kraus fejti ki rendszeres teológiájában, amely Isten országa és az Istentől nyert szabadság azonosságára épül, hogy a Dekalógus elsősorban nem tiltani kíván, semmiképpen nem az ember szabadságát korlátozza, hanem kijelöli azt az utat, melyen az ember Istennel szövetségben, azaz szabadságban maradhat. Ilyen módon ha a szabadítás a szövetség előfeltétele, akkor a szövetségi hűség a szabadság garanciája.

4. *Isten terve: a kozmosz megszabadítása* (Róm 8,21). A szabadítás centruma a bűnbocsánat, de ez akkor igazi, ha kihat az ember és munkája kapcsolatára, a közösségi élet különböző területeire, a lélek békéjére, a test egészségére, az ember és a körülötte élők, sőt az ember és környezete kölcsönhatására is. Isten terve az, hogy az egész kozmosz eljusson az istenfiak dicsőséges szabadságára.

III.

Szövetség és istentisztelet

Az istentisztelet, mint a szövetség megújításának és megerősítésének alkalma.

1. Az igehirdetés — a szövetség meghirdetése.

A bűn a szövetség durva megszegése volt, ami elválasztja az embert Istentől. Ezt a szakadékot az ember semmiképpen nem tudja áthidalni. A szövetséghez hű, kegyelmes Isten jött segítségül. Krisztusban elkezdte az új teremtetést, s lehetővé tette az embernek az új szövetségben való részesedést. „Isten... Krisztusban megbékéltette magát a világot... békéljete meg az Istennel” (2Kor 5,17—20). A keresztyén istentisztelet ezért Jézus halálához és feltámadásához kapcsolódik. A keresztyén istentisztelet döntő jelentőségű eleme az igehirdetés, amely Jézus Krisztus kereszthalálát és feltámadását hirdeti: azt, hogy mit jelentenek az egyszeri konkrét történeti események az egyház mindenkorra jelen és az eschatologikus jövő számára.

Az igehirdetés azért a szövetség meghirdetése, mert központi tartalma a fenti ige: Isten megbékélt Krisztusért, nem haragszik, sőt hív magához, új szövetséget kínál Krisztusban, s ennek a szövetségnek mindenki tagja lehet, aki hisz az Isten egyszülött Fiának nevében. A szövetségbe való belépés feltétele tehát a Jézusban való hit. (ApCsel 4,12). Éppen ezért a szövetséget meghirdető keresztyén igehirdetés mindig krisztocentrikus. A szövetségbe való belépésnek nincs más feltétele, de következménye van! A megváltozott új élet, ami az új teremtés előlege már. Akik ebben járnak, azokat egybefogja a Krisztussal való szövetségük, bárhol éljenek is e földön.

2. A keresztség és úrvacsora mint a szövetség kiabrázolója és elnyerése.

Az igehirdetés mellett a reformáció egyházaiban a sákramentum mintha kissé háttérbe szorult. Az óskeresztyének között nem volt istentisztelet, amelyből a sákramentum hiányzott volna (*Cullmann*).

A sákramentumok feladata ugyanaz, mint az igehirdetésé: az Isten kegyelmi kiválasztásáról és szövetségi hűségéről való bizonyágtétel, az ebben való hitnek a megerősítése, s a szövetséghez illő életben való megújítás.

a) A keresztségben egymás mellé kerül az ószövetségi szövetség-gondolat (Isten és az ő népe összetartoznak), és a későbbi megtisztulási szertartás („Jézus

Krisztusnak, az Ó Fiának vére megtisztít minket minden bűntől” 1Ján 1,7).

Ezért keresztelünk az Atyának, Fiúnak és Szentléleknek nevébe. Azt jelenti ez, hogy a megkereszteltet a Szentháromság Istennel való közösségbe, szövetségbe iktatjuk be. A szövetséges Isten az a titokzatos élet-szféra, amely a hívő embert körülveszi, s amelyben a megkeresztelt hívő él. A keresztség pedig annak az ígérete, hogy a megkeresztelt ebbe a szférába, tehát a szövetséges Istennel való személyes közösségbe léphet be, és egész életében ott maradhat.

b) Az úrvacsorát mint a szövetség megerősítésének alkalmát négy aspektusból szemlélhetjük:

A múlt felől. Az úrvacsora Jézus Krisztus váltsághalálára való emlékezés. Az utolsó vacsorán ezt mondta: „Ez az én vérem, az új szövetség vére, amely sokakért kiontatik bűnöknek bocsánatára” (Mt 26,28). Ez az úrvacsora nagypénteki aspektusa.

Az úrvacsorával azonban nemcsak a meghalt Krisztusra emlékezünk, hanem a Feltámadott jelenlétében örvendezünk. Az a Krisztus, aki nem maradt a sírban, nem maradt a múltban sem. Nemcsak tanítványainak hálás emlékezetében él, hanem — él! A feltámadott Krisztus örök asztaltársa azoknak, akik őt követik. Ez az úrvacsora húsvéti aspektusa.

Amikor azonban Jézus befejezte az úrvacsora rendelésére vonatkozó szavait, különös ígéretet tett (Mt 26,29). Pál ezt egy szóba tömöríti: „amíg viszajön” (1Kor 11,26). Minden úrvacsora tehát előképe annak a nagy vacsorának, amit majd a dicsőséges Krisztussal költünk el. Ez az úrvacsora eschatológiai aspektusa.

Van egy sajátos szempont, amelyet János említ. Ez a diakóniai aspektus. Az ti., hogy az úrvacsora nemcsak az Úrral való szövetségünkben erősít és újít meg, hanem az egymással való közösségben is. János az úrvacsora szerzetése helyett leírja a lábmosás történetét. (Jn 13,15). A lábmosás az úrvacsora szerves része. A lábmosás példa az Úrral való szövetségét megújított ember természetes életstílusára.

3. *A liturgikus elemek, mint ráfelelés a szövetségre.* Láttuk, hogy Isten népe a kultuszban éli át egészen közvetlenül, hogy Urához tartozik. A nép nagy élménye: Isten szól hozzá. És a nép válaszolhat, kérdezhet, panaszkodhat, dicsőítheti Urát. S eközben is erősödik a hozzá való tartozás tudatában, vele való szövetségében.

A liturgikus elemek rangját éppen ez adja: ráfelelés a szövetséges Isten megszólítására. Minden, amit mi mondunk Istennek, reflexió. Érdemes a gyülekezetet tanítgatni az éneklés, imádság, adakozás, áldás stb. jelentőségére, hogy az valóban a szövetségben megújult nép válasza legyen Isten megszólító és szabadító szeretetére. S legyen egész élete istentiszteletté: liturgiává és diakóniává. Így marad hű a szövetséghez.

IV.

Szövetség és élet

A szövetségi lelkület: egyházi spiritualitás

1. *Az Istennel együttélés lelkülete.* Ebben a vonatkozásban a szövetségi lelkület mindenekelőtt visszatekint az Isten általi megtaláltatás és Istenre találás csodájára, ami nélkül Isten és ember közötti szövetség soha nem jöhetett volna létre. A megtérés és újjászületés lelkülete nélkül nincs egyházi spiritualitás. A gyülekezet hálisan ismeri fel az isteni szövetségekötésben kapott ajándékot.

A református egyházak teológiai hagyományában mindig arra szolgált a „szövetség” fogalma, hogy a köl-

csonösséget, az isteni ígéret és igény, ajándék és kötelesség egységét kifejezze.

Isten szövetsége az ember számára nemcsak praedestinatio ad salutem, hanem mindig praedestinatio ad munus is. E szövetségben kapott feladat mindig Isten dicsőségére, az ember javára végzett szolgálatot jelent a szeretet Lelke által. Az isteni szövetségekötés által garantált viszony tartalma: a „salóm”, az „eiréné”, azaz a béke, az ószövetségi harmónikus élet-egyensúly és az újszövetségi „elménk megújulása” értelmében úgy, hogy az Istennel való békekészből egymással és a világgal baló béke legyen.

2. *Az egymással való együttélés lelkülete.* Az igazi, hittel folytatott istentisztelet az ember változásához vezet, s az egyesek és az egész közösség életét megszenteli. A hitben való együttélés lelkülete az egyházi spiritualitás. Az istentiszteletből az emberszolgálatba küldött és az emberszolgálatból az örökkévaló istentisztelet felé tartó egyház csak reménykedő egyház lehet: úton levő egyház, „Isten zárandók népének” egyháza, a kísérletezés egyháza, a Lélek egyháza. Nem mindennek mindenáron való elhagyásáról és megváltoztatott megújításáról van szó. De a reménykedő egyház Isten igei akarata szerint mindig kész az exodusra, míg örök otthonát el nem éri. Ami Isten megkülönböztető jegyeként látható kell legyen az egyházban és a végső beteljesedésig jellemeznie kell az egyházat, az a szeretet (1Jn 4,10).

3. *A világgal való együttélés lelkülete.* Isten Jézus Krisztusban az egyházzal az egész világért kötött szövetséget (Jn 3,16; 1Jn 2,2). Így az egyház csak akkor egyház, ha a Krisztusnak, mint a „szótér tou kozmou”-nak követségében a világért, annak megváltásáért élve szolgálja Isten dicsőségét. Az egyház soha nem válhat világgá és soha nem élhet e világ szerint. De a világ iránti nyitottság és minden keresztyén emberi szolidaritása nélkül nincs egyház. Ez a szoros értelemben való „együttélés a világgal”, amelynek sorsa a mi sorsunk, az egyház sorsa is.

B) Az egyéni sorsproblémák és egyéni lelkigondozás

Hitvallásos könyvünk, a Heidelbergi Káté írói is hitvallásukat nem Isten létének bizonyításával kezdik, hanem a sorsának problémáival küzdő embernek megmutatják a vele szövetségre lépett Szentháromság Istent, mint akiben minden „miért”-re feleletet kaphat. Mire Van szüksége a embernek? Vigasztalásra. A Heidelbergi Káté első kérdésére és feleletére utalunk: Testestől-lelkestől az Ó tulajdonai vagyunk. Nem kell a sorrendet megfordítani. A testünk is Övé tehát. Milyen vigasztalás ez a betegeknek! „Úgy életemben, mint halálomban.” Velünk van Szentlelke és Igéje által. Közéleben átalakul életünk. A halálban is az a Jézus lesz velünk, aki velünk volt életünkben. „Az én mennyei atyám akarata nélkül egy hajszál sem eshetik le fejemről.” Jézus úgy megőrzi, hogy „minden az én boldogságomra szolgáljon”. De hát valóban minden a hívő boldogságára, vagy üdvösségére szolgál? Ezt nehéz elhinni (Ézs 38,17/a). Amikor az ember kétségkedik, akkor jön segítségül a Szentlélek. A Szentlélek kitágítja a látóhatárt: „az örök élet felől biztosít”. De mivel az örök élet nemcsak jövő életet jelent, amely majd csak a halál után lesz tulajdonunk, hanem a mindenkori életet, ezért ma is részünk van az örök életből. Annak, hogy „Jézus Krisztus tulajdona vagyok”, még is kell látszania a keresztyén életben. Az ember magától erre képtelen. Inkább hajlandó önmagának élni. De a Szentlélek itt is a segítségemre jön és „szívszerint haj-

landóvá és késszé tesz arra, hogy ezentúl Öneki (azaz Krisztusnak) éljek”.

Ha egyéni sorsunk problémáit úgy tekintjük, mint a Szentháromság Istennel való szövetségbe, beágyazott sorsunk problémáit, akkor bizonyossá leszünk, hogy ezek sincsenek cél nélkül, mert ezek által is másoknak való szolgálatra akar bennünket Isten nevelni.

Egyházunk, a MRE lelkigondozói-pásztori gyakorlatában a Heidelbergi Káté 1. felelete igen gyakran szerepel a vizsgálatában. Ezért használtuk fel gondolatmenetét az egyéni sorsproblémákkal kapcsolatosan, még ha tudjuk is, hogy pl. a Harmadik Világban egészen más kérdésekkel vívódnak, nemcsak közösségek, de az egyének is.

C) A szövetségkötés közösségteremtő ereje. Tradíció és nyitottság. Magyar egyházi tapasztalatok. Szövetség másokkal.

1. *Közösségteremtés, kohézió.* Az ŐSZ népét történelme során sokszor nem az egységes államszervezet, hanem a szövetségi gondolat, a közös kultusz egyesítette. Az ŪSZ-ben a keresztség által a hívő nemcsak az egyház élő, de előző nemzedékeivel és az eljövendőkkel is kapcsolatba jutott. Ez a *communio sanctorum* értelme. Az őgyház a római birodalomban különböző fajú, nyelvű, társadalmi helyzetű és kultúrájú, heterogén csoportokra gyakorolt kohéziót. A népvándorlás viharaiiban a szerzetesrendek őrizték meg az antik világ értékeit. Fontos szerepet játszottak a világi papokkal együtt az európai történelem színpadán felbukkanó, laza törzsi szervezetben élő népek államiságának megszervezésében. (A „keresztyén királyság” eszméje). Némely nép úgy lépett az újkorba, hogy bennük vallás és nemzet annyira összetartoztak, hogy az egyik közösségébe tartozás már involválta a másikat. Egyes nemzeti csoportokat viszont a vallás közössége fogta össze a más nyelvű és vallású államalakulatban. A magyar nép életében elválaszthatatlanok a XVI—XVIII. sz-i nemzeti — és a protestáns — vallásszabadságért való küzdelmek. A politikai szabadságharcok „ideológiáját”, helyesebben vallási indokolását nemegyszer a föderális teológia ilhette. A szövetség-gondolatnak a nép közösségében megmutatózó kohézióját legitimnek nevezhetjük keresztyén szempontból, amíg az valakiért és nem valakik ellen hat. Amikor azonban igazolja az erőszakosságot (a trón és oltár szövetsége) vagy a nemzetben belüli és a nemzetek közti pluralizmust nyomja el, akkor elveszti evangéliumi gyökereit.

Ma Isten szövetséges népének egyik feladata éppen az, hogy különböző fajú, nyelvű, gazdasági színvonalú, különféle társadalmi rendszerben élő népek közti híd, közösségteremtő erő legyen, az ökumené igaz értelmében. Ez nem zárja ki az egyes nemzeti, vagy nemzeti-ségi kultúrákkal való kapcsolat megmaradását vagy — mint a Harmadik Világ egyháza jogos törekvéséként. megfigyelhetjük: az azokkal való kapcsolat-teremtést. (pl. afrikai egyházi énekek afrikai dallamokra, a törzsi közösség fenntartása stb.).

Magyarországon az állam értékeli az egyháznak a közösségi jelleg ápolásában kifejtett szolgálatát. A szövetségnek, a kohéziós erő megnyilatkozásának elsőrendű intézménye a család, mint a szövetségi életforma realizálása. Társadalmunk gondja a válások aránylag magas száma. A formálisan fel nem bomló családokat is belső elidegenedés fenyegeti. Itt arra mutathatunk rá, hogy a szövetség mindig akkor kerül válságba, amikor a partnerek nem beszélnek, nem találkoznak egymással. Ezt nemcsak Isten és az ember, hanem a családtagok közti kapcsolatra is alkalmazhatjuk. A

családban különösen az oltalomra szoruló gyermekek láthatják meg azt, hogy a szülők is részesei és gyakorlói-e a Krisztusban felkínált isteni szövetségnek. Ugyanakkor a szülők nevelői munkája következtében a gyermekek a közösségi lelküket első, ezért legdöntőbb magatartásformáit sajátíthatják el, és a közösségi tradíciók alakjait ismerhetik meg. A keresztyén családi életben a házastársak közt kiábrázolódhat a szövetségi hűség, ennek társadalmi jelentősége nyilvánvaló.

Egyházunknak nemcsak a család keretén belül volt alkalma a közösségi tudat fejlesztésére és gyakorlására. Körülbelül 20—30 évvel ezelőtt, a nagy társadalmi átalakulások idején, széles rétegek találkoztak a „társadalmi tulajdon” számukra merőben új jelenségével. Igehirdetői és pásztori feladat volt megtanítani azt, hogy a „ne lopj és ne kívánd” parancsai nemcsak a személyi, de a társadalmi tulajdonra is vonatkoznak. Ma idősebb probléma, hogy a gyülekezeti élet koinoniája hatással van-e a mindennapok közösségi szellemére. Örvendetes a gyülekezetek és a közgyházi diakóniai intézmények szorosabbá váló kapcsolata. Az olyan egyháztag, aki ilyen intézményekben önkéntes munkát végzett, saját környezetében is felelősséget érez a magánosok, betegek, öregek iránt.

2. *Tradíció és nyitottság.* A kettőt összekapcsolni senki sem tudta úgy mint Jézus, aki nem eltörölni jött a tradíció, hanem betölteni (Mt 5,17). A nyitottság ugyanis azt jelenti, hogy a tradícióban gyökerezve igyekszünk annak szellemét a megváltozott körülményekre alkalmazni. *Chartreauxi Bernát* szerint olyanok vagyunk mint a törpék, akik csak az óriások vállán állva láthatnak messzebbre, mint azok. A reformátorok csupán a hamis tradíciók ellen harcoltak, a legrégebb tradíció, a Szentírás szellemében. Ezért nem volt mozgalmuk „hitújítás”, hanem re-formáció, visszaalakítás. Egyházunk az új társadalmi helyzetben a szenzációkat kereső, divatos, rossz értelemben „modern” teológiai irányokban csak igen kevés, a bibliai és reformátori örökség újraértelmezésében és sajátos viszonyainkra alkalmazásában sok eligazító gondolatot talál.

Az egészséges nyitottságban az ember a szövetség Istene új tetteire figyel. Így marad benne az élő tradícióban. Így kerüli el egyfelől az elzárkózó gettószelemet, másfelől, a jellegtelenítő szinkretizmust a világ-vallásokkal és világméretű politikai, társadalmi mozgalmakkal, eszmeáramlatokkal való ökumenikus párbeszédben.

3. *Szövetség másokkal.* Szövetség az eddig említettek alapján minden, az élet védelmét és tiszteletét szolgáló közösséggel lehetséges még akkor is, ha azok a közösségek más tartalmi jegyeket hordoznak magukon. Ez azt jelenti, hogy mindenféle szövetséggel kapcsolatban, a hangsúly az élet istentiszteletére esik. A Jézus szellemében véghezvitt tettek ugyanis tanúskodnak amellett, hogy a szövetségünk valóban Istentől van, az a Jézus, akit képviselünk, él bennünk. Pál tanácsa itt is nagyon aktuális: „amennyiben rajtatok áll, minden emberrel békében legyetek”. S mivel Jézus az élet és békeség munkálója volt, ezért tőlünk is minden más magatartás önellentmondásként hat.

Ennek figyelembe vételével veszünk részt jó lelkiismerettel, a Hazafias Népfront vagy egyéb szervezetek tevékenységében. Egyik lelkészársunk például a tudószűréseknek elmaradhatatlan segítője. (Nem mernek vele vitakozni, a részvegyeket hazaküldi stb.). Másutt tanácsstag, vagy könnyelő, vagy — ilyen is előfordul — traktoros is. Címekre és rangokra nem kell törekednie a keresztyén embernek, de ha felkéri a munkára, azt lelkiismeretesen elláthatja, sőt lássa is el.

A másokkal való szövetség úgy is fogalmazható mai nyelven, hogy közéletiség. Ennek hitbéli háttere a minden dolgot imádságba foglaló krisztusi lelkület. Lelkészt kértek meg egy helyütt a kultúrotthon díszítésére egyes ünnepek alkalmával. Másutt nem egy ízben vesz részt lelkes jogorvoslat érdekében való kérvény megfogalmazásában, nyugdíj és egyéb segélyezések utánajárásában. Mostani szituációnk kitűnő alkalmat ad arra, hogy megtanuljunk a szolgálatot — de nem a szolgálalkúséget. Ez a szolgálat mentes mindenféle arroganciától és elvtelenségtől.

Minden vonatkozásban, de leginkább a politikai szövetségekkel kapcsolatban érvényes az a megállapítás, hogy a keresztyén ember nem materialista, és nem idealista, hanem hívő, aki reálisan lát: realista. Tehát életformája nem alkalmazkodás, pusztán adaptáció csupán, hanem az adoptáció, az Istentől befogadottság megélése. Így olyan szabadsághoz jut politikai döntésben is, amely senki másnak nem lehet tulajdona.

A szövetség lényeges része a megszabadítás üzenete — tanítja H. Ott — majd a továbbiakban arról beszél, hogy az elnyomás kemény struktúráinak fenntartása és védelmezése nem lehet a keresztyén ember feladata, de a pusztán társadalmi emancipáció hangsúlyozásával sem szabad szem elől veszítenie az ember egyéni szabadságtörekvésének s igényének alapját, a szövetség egyik jellemző részét.

Jelenlegi szituációnkban az egyházunknak a gazdasági, vallási, társadalmi szövetségekkel való kapcsolatát jogilag az állammal való Egyezmény, teológiaiilag pedig a szövetségből fakadó evlági reménységei határozzák meg. Az Isten szövetségébe befogadott és Krisztusban újjá lett ember elképzelhetetlen a szociális felelősség vállalása és gyakorlása nélkül (mai vetületei többek között: környezetvédelem, ifjúság-nevelés, munkaerőerősítés, erkölcsi értékek megélése, gyakorlása, hiteles átadása — például megerősített beszéd az erkölcsi értékekről). Ezek a tevékenységek mind abból fakadnak, hogy a szövetség megvalósulása révén az Ige testté lett, s ez az inkarnáció olyan értelemben kíván folytatódni, hogy bennünk akarja láthatóvá tenni az új teremtés csiráit.

Jól látja *Berkhof* a szövetség lelkének a struktúrához való viszonyát, amit ezek a különböző jellegű szövetségek jelentenek:

1. A Lélek mindazon szövetségek által is munkálkodik, amelyek az önzés, lustaság, gyűlölet erőivel szemben az emberi együttélésért tevékenykednek. 2. A szövetség Lelke a szeretet megszentelt eszközeit, a keresztyén embereket használja fel ebben a művében. 3. Ezért az 1. pontnak értelmében meggyőződéssel munkálkodhatnak azokkal együtt, akik, bár nem ismerik fel a szövetség Lelkének munkáját, mégis ebben a sodrásban állnak.

Az Isten országa közöttetek van *

Martyria, diakónia, koinonia

Előadása bevezetéseként dr. Tóth Károly püspök szívélyesen üdvözölte a vendégeket, kifejezve afölötti örömét, hogy NDK-beli és csehszlovákiai lelkesek is részt vesznek a továbbképző tanfolyamon. Ennek a részvételnek kettős célja van: (a) a helyi ökumenizmus erősítése, (b) a hasonló körülmények között élő testvérekkel való tanácskozás, szolgálatunk közös kérdéseiről.

Köszönetet mondott Fónagy Zoltán esperesnek, a konferencia kezdeményezőjének és házigazdájának, valamint munkatársainak, akik a rendezésben segítségére voltak, csakúgy, mint a meghívást elfogadó külföldi testvéreknek.

Röviden számot adott arról, miért éppen ezt a témát választottuk a továbbképző tanfolyam vezérfonalául. A püspök véleménye szerint az Isten ország teológiájának mindenkor időszerű kérdését az utóbbi időben sokan félremagyarázták. Nyilvánvaló, hogy emberi igyekezet képtelen Isten országát megvalósítani a földön, amiből azonban nem következhet a quietizmus vagy passzivitás joga, amely a keresztyén hit nevében eltűri, hogy a földet pokollá tegyék.

Az egyik félreértés, illetve a teológia kísértése az a felfogás, amely a bibliai ígéret beteljesedését a „tűlvilágra” halasztja, s így Jézus „basileia”-proklamációját megfosztja a jelenlegi világra vonatkozásától, politikai jelentőségétől. Az Isten országát nem azonosíthatjuk aktuális feladataink elutasításával. Karl Barth mondta, hogy „az Isten országának nagy forradalma reményt és perspektívát nyújt a történelmen belüli kisebb forradalmaknak”.

Tóth Károly püspök megjegyezte, hogy a hagyományos reformátori teológia a világtörténelemben pusztán az üdvtörténet keretét látta meg, amelyen belül Isten lelkeket ment meg az üdvösségre. Ugyanez érvényes a világ társadalmi rendjére is, amelynek szerepe szerint egyedül abban áll, hogy biztosítsa az egyházak tevékenységének feltételeit. A történelem és a társadalom ebben a teológiai koncepcióban csupán másodlagos, nem primér jelentőségű. Ennek az a fatális következménye volt, hogy az evangéliumi egyházak úgy beszéltek az ember üdvösségéről, hogy az szinte egyáltalán nem érintette a történelemben élő ember és társadalom javát. Az újkori teológiát ezzel szemben az jellemzi, hogy komolyan veszi a hit történelmi és társadalmi felelősségét, és át akarja hidalni a test és lélek, a társadalom és Isten országa, az eschatológia és a történelem végcélja közötti szakadékot. Ugyanez a nagy ökumenikus konferenciák teológiai fáradozásainak alapja is, amelyek teológiai szerettek volna meghaladni a végső dolgok és a történelem ügyei közti diszkrépanciát. Ezekre az ökumenikus-teológiai fáradozásokra tekintettel elmondhatjuk, hogy az Isten országa újra az érdeklődés középpontjába került. Ennek perspektívájában igyekeztek kidolgozni a teológia időszerű politikai etikáját. Ez érvényes az EVT Hit- és Egyházalkotmány konferenciájára (Bangalore), a múlt nyáron Bostonban tartott konferenciára, amelynek témája a „Hit, tudomány és a jövő” volt, csakúgy, mint az EVT ez év májusában Melbourne-ben befejeződött világkonferenciájára, az evangelizáció és misszió kérdéseire vonatkozóan. Részletekbe itt nem bocsátkozhatunk, egy dolgot azonban meg kell állapítanunk: az ökumenikus megbeszélések

* A Magyarországi Református Egyház nemzetközi lelkesítőtovábbképző tanfolyamán elhangzott előadás. Tahi, 1980.

da-
la-
iai-
gei
és
ia-
tü-
lés,
vá-
be-
jek
ása
te-
át-
ik-
ző-
to-
n-
ző-
iz-
3.
n-
ik
a
á-
iz-
ül
é-
pe
á-
r-
á-
is
ak
te
er
n-
vi
st
ia
n-
o-
ik
m
s-
ny
e-
a
iz
i-
i-
l-
iz
n-
k

során az Isten országáról való tanítást szoros összefüggésbe akarják hozni a történelmi eseményekkel, s az Isten országa valóságát az egyházaknak az adott társadalmi helyzetben való feladatainak komolyan vételeivel akarják igazolni.(VNE)

Ezen a héten az Isten országáról akarunk tehát beszélni, amely Jézus szavai szerint közöttünk van (Luk 17,21). Mivel erről egyházunk valóságára vonatkoztatva akarunk szólni, úgy fogalmaztuk meg a témát, hogy három fogalom segítségével közelítjük meg, amelyek egyházunk gyakorlatából származnak: *martyria*, *diakonia* és *koinonia*.

Meg vagyunk győződve arról, hogy az eljövendő ország és annak dicsősége már most, az egyház jelenében hat, (ezt a szempontot hangsúlyoztuk melbourne-i hozzászólásunkban), az ország jelene pedig mindig a jövőre utal, az eljövendő teljességre. Az ország jövője mégov attól, hogy teljes valóságát bármiféle történelmi jelenséggel azonosítsuk, jelene pedig megőrzi az apokaliptikus passzivitástól, amely mindent a jövőtől vár, s a jelenben semmire sem vállalkozik. Mondotuk már, hogy az Isten országát emberi igyekezettel nem valósíthatjuk meg, ámde ennek a tézisnek az ellenkezője is igaz: a tevékenységről való lemondást, a passzivitást sem tekinthetjük az Isten országa eljövetele feltételének. Ez az alapja annak, hogy témánkat az említett három fogalom segítségével akarjuk tárgyalni. Az ország jelenlétéről egyedül akkor beszélhetünk, ha magunk is bekapcsolódunk abba a történetbe, amely által önmagát jelenvalóvá teszi. Bekapcsolódásunk az említett hármas, és mégis egységes úton, a bizonyágtétel, a szolgálat és a közösség útján történik meg.

*

A három említett fogalom megértésének elmélyítése céljából öt alfogalmat vezetünk be: *aktualitás*, *krisztológiai összefüggés*, *ökumenikus jelentőség*, *párhuzamosság* és a *jelenkező félreértések*.

1. Először tehát az *aktualitásról*: Véleményem szerint a téma alkalmat ad arra, hogy újra végiggondoljuk, miben is áll a *küldetésünk*. Az idevonatkozó eszmélkedésnek két területre kell kiterjednie: az *istenkérdésre* és az *ember-értelmezésre*. Szeretném röviden kifejteni, mire is gondolok. Vannak olyan emberek az egyházban, akik bizonyágtételük szolgálatát abban látják, hogy „bebizonyítják” Isten létét. „Van Isten” — ez a jelszavuk, mintha Krisztus evangéliuma kimerülne ebben a jelszóban. Óriási tévedés, amikor is nemcsak az úgynevezett istenbizonyítékok sikertelenségét felejtik el — gondoljunk csak Immanuel *Kantra!* —, hanem magának a Bibliának bizonyágát is. Ennek üzenete ugyanis nem merül ki abban, hogy van Isten, hanem azt hirdeti, hogy Jahve, illetve a Szentháromság Isten *eljön* és *velünk lesz*, vagyis hogy ez az Isten a történelemben és a világban *cselekszik*. Ha tehát az egyház ennek a „van Isten”-jelszónak nevében, amely önmagában nem evangélium, hanem általános világnézeti tézis, határt akar húzni a világgal szemben, akkor teljesen elhibázza a maga dolgát. Ettől a veszélytől óvta Dietrich *Bonhoeffer* a Hitvalló Egyházat, szemére vetve, hogy elsáncolja magát az egyház hite mögé, s nem veti fel becsületesen a kérdést, mit is hisz az ember valójában. Ugyanilyen elhibázott volna, ha a szekuláris világ azzal a jelszóval határolná el magát az egyházzal szemben, hogy „nincs Isten”. A valáláskritikának ezt a szakaszát *Marx* Károly több mint

száz évvel ezelőtt befejezettnek tartotta, s azt követelte, hogy a teológia kritikája átmenjen a politika kritikájába (vö. H. *Gollwitzer*: *Die marxistische Religionskritik und der christliche Glaube*, Siebenstern-Taschenbuch, 1965. 21. o. és Arnulf *Seifart*: *Der Gott der politischen Theologie*, Benziger Verlag, 1978. 210. s. köv. o.).

Keresztyének és nem keresztyének napjainkban nem kerülhetnek szembe egymással — véleményem szerint — ezeknek az elavult jelszavaknak jegyében: „van Isten” és „nincs Isten”. A szerénységnek és Isten előtti alázatosságnak parancsa az, hogy önmagunkról beszéljünk, és ne a másik félnek állítsunk fel posztulátumokat. Ha pedig önmagunkról beszélünk, akkor *Brechtel* együtt csak annyit mondhatunk el: Isten ott jelenik meg, ott vesszük komolyan, ahol léte a magatartásunkat és a cselekvési módunkat megváltoztatja. Arra a töredékére gondolok, amely a *Kalendergeschichten* c. művében ezt a címet viseli: „Die Frage, ob es einen Gott gibt” (Annak a kérdése, hogy van-e Isten).

Ezek után foglalkozzunk röviden az egyház *martyriájának* kérdésével. „Aki titeket hallgat, engem hallgat”, mondja Jézus a tanítványainak (Luk 10,16). Amikor tehát a keresztyén gyülekezet az ő nevét hirdeti, evangéliumát proklamálja, részt vesz a Fiú Atyáról való bizonyágtételében. Ez az újszövetségi *martyria*-fogalom eredeti értelme! Két dolgot kell itt szem előtt tartanunk:

a) Az ilyen értelmű *martyria*, vagyis a Krisztus bizonyágtételében való részesedés nem azonos a mártíriummal, a Krisztusért való szenvedéssel és halállal. Mindenekelőtt egyszerűen ennyit jelent: bizonyágot tenni, a hitet megvallani. Keresztyén *martyriánkban* azt valljuk meg, hogy Jézus Krisztusban Isten emberek iránti szeretete, és így a világ üdvössége jelent meg. A *martyria* továbbá arról való tanúságtétel, hogy megragadott bennünket a Megváltó, s hogy megtapasztaltuk az életbe és a szabadságba való átmenetet. Ezek nélkül az alapvető jelenségek nélkül nincsen hiteles *martyria*. Másként kifejezve: a Szentlélek általi meggyőződés nélkül lehetetlen a szabad odaadásban végbemenő szolgálat. E meggyőződés nélkül funkcionálhatunk ugyan „egyházi személyiségként”, Isten hűséges sáfárává azonban sohasem válhatunk.

Egy körülményre határozottan rá kell mutatnunk ezen a helyen: legelső dolgunk nem az, hogy a keresztyén hitet az egyházban őrizzuk meg, hanem inkább a világban. Ezért nem az elhatárolás a dolgunk, hanem a nyitás, nem a merev állítások képviselése, hanem a sikert ígérő beszélgetés. Megint csak másként kifejezve, a teológiának és általában a keresztyén bizonyágtételnek nem olymódon kell megpróbálni feleleteket adni a modern embernek, hogy elismételgeti a megüresedett formulákat, hanem úgy, hogy szeretete és szolidaritása által érezteti meg az emberekkel, viszi közel hozzájuk a keresztyén üzenetet. Az egyház és a keresztyén hit mai üzenete semmiképpen sem állhat kifogásolásokban és szidásokban, vagy erkölcsi kódexek kidolgozásában, hanem abban, hogy odaáll az emberek oldalára és segít nekik a gondjaikban.

b) Jóllehet a *martyriánk* nem azonos az általános értelemben vett „mártíriummal”, mégiscsak *komoly ára van*. Ahogyan nincsen „olcsó kegyelem” (*Bonhoeffer*), ugyanígy lehetetlen az olcsó *martyria* is. Aki hitvallást tesz, az idegenné válhat a saját családjában és egyházában csakúgy mint a barátai között. Az evangélium igazsága ugyanis mindenkor kritikus — a szó bibliai

értelmében különbséget tesz a lelkek (szellemiségek) között. Ez különös mértékben érvényes az *újszövetségi prófécia* esetében, amelynek lényege abban áll, hogy az evangélium igazságát, Jézus Krisztus ismeretét konkrét, konkretizáló módon alkalmazza egy-egy meghatározott helyzetre és kérdésre (E. Käsemann).

2. Jézus Krisztus s benne Isten országa a jelenlegi világidőben másodsorban a *diakóniánkban* akar jelené válni. Krisztus ugyanis, akinek dicsősége a keresztjében van elrejtve, azokban jelenik meg e világ számára, akik küldetésük igazságáért Urukhoz hasonlóan szolgálkká válnak, a legkisebbek lesznek. Ezt a pontot különösen is hangsúlyozni szeretném a lehetséges félreértések elkerülése végett: az evangélium szolgálatából hiányzik minden gőg, de soha nem válhat gerinctelen magatartássá. Mivel Isten előtt hajlunk meg (vö. Ef 3,14) főlemelt fővel élünk, amint erről a Heidelbergi Káté beszél a Lukács evangéliumához kapcsolódva (Luk 21,28; HK 52. kérdés). A keresztýenekhez a „kiegyenesedett járás” (der aufrechte Gang — H. Gollwitzer) illik. Mivel egyedül a Szentháromság Istentől függünk, szabadok vagyunk az emberek között, az emberek számára, s küldetésünket félelem nélkül tölthetjük be. A Krisztus nevében való szolgálatunk keresztýen szabadságunk megvalósítása, nem pedig jellemtelen opportunizmus. Az igazság szabaddá tesz bennünket — ígérte Krisztus, aki a János evangéliuma szerint maga az igazság — és a szabad keresztýének alkalmassá lesznek az igazi diakóniára. Krisztus lelke, a szabadság lelke tesz bennünket alkalmassá (2Kor 2,16; 3,5).

Szabadság nélkül nincsen emberiség, s megfordítva: a szabadság csak az emberiség gyakorlásában valósulhat meg. Isten, aki Jézus Krisztusban jelent meg, nemcsak a magasságban lakozik, hanem megtalálta magát és szolidaritást vállalt az emberi egzisztencia legmélyebb mélységeivel. Éppen ezért Isten nem a nagyszabásúban, a rendkívüliben, a természetfölöttiben találkozik az emberrel, hanem sokkal inkább a kicsiben, hétköznapiiban, a természetes emberi dolgokban. Ahol Isten az emberekkel találkozik, ott van az emberiség. Isten emberré válásának célja az ember emberré válása. Isten nem azért lett emberré, hogy az ember megistenüljön, hanem hogy végre igazán ember lehessen.

3. Harmadszor: Jézus Krisztus a *koinóniánkban* jelenik meg. „Ahol ketten vagy hárman összegyűlnek az én nevemben, ott vagyok közöttük” (Máté 18,20). A számszerűleg legkisebb gyülekezetben is megjelenik a feltámadott Úr, s adja a maga békéjét, vigaszát és intését, hogy ezeket az ajándékait azután kivigyük a világba, és így a gyülekezet liturgiája folytatódjék ebben a szolgálatban.

Ez tehát a tartalma annak, hogy Isten országa, amely ebben a közbeeső időben, a kereszt és a dicsőség között, egyedül és kizárólag Jézus Krisztusban valóságos, a mi bizonyágtételünkben, szolgálatunkban és közösségünkben lesz jelenvalóvá.

A koinónia nem azonosítható semmiféle olyan ecclesiával, ahol a superhívők jönnek össze, elhatárolva magukat a „bűnös világgal” szemben, s egyedül a maguk építésével foglalkoznak, hanem az olyan embereknek minden választalat leromboló közössége, akik segítségül hívják az Úr nevét, megemlékezve Péter szaváról: „Kihez mehetnének máshoz? Örök életnek beszéde van nálad” (János 6,8).

Végezetül arról a jelenségről szeretnék beszélni, amelyet a *párhuzamosság* szóval jelöltem, s amely számomra rendkívül fontosnak és időszerűnek tűnik.

Ha valaki itt él a mi társadalmunkban, részt vesz ennek fáradozásaiban, s alkalmá nyílik arra is, hogy vezető személyiségekkel szót válthasson, akkor gyakran találkozik a felfogásoknak és szándékoknak olyan alkotóelemeivel, amelyek különös párhuzamosságot mutatnak az egyháziakkal, amelyekről idáig beszélünk. Közelebbről megfogalmazva a dolgot elmondhatjuk: *a világban megtaláljuk a martyria, diakónia és koinonia párhuzamos jelenségeit.*

ad 1/ Társadalmunk éppoly kevésbé tud mit kezdeni *meggyőződés* nélküli emberekkel, mint az egyház, vagy még inkább az egyház Úra. Egy adott társadalmi szerepben való pusztá funkcionálás, vagy a lélektelen, mechanikus kötelességteljesítés nem elegendő. A szocializmusnak olyan emberekre van szüksége, akik mélységesen meg vannak győződve ennek a társadalmi rendszernek az igazságáról, és akik ezt a meggyőződésüket értelmesen és türelmesen érvelve képesek továbbadni. Országunk vezetőisége éppen úgy elutasítja a fanatizmust, mint ahogyan mi magunk a misszió és evangelizáció területén a beszélgetés érvelő stílusa mellett foglalunk állást. (A Magyar Református Egyház dolgozatában, amellyel a melbourne-i világkonferenciához hozzájárult, éppen ezt a szempontot hangsúlyoztuk.) A valódi meggyőződés nagylelkű: időt és teret hagy a másképp gondolkodóknak, és jobban bízik saját igazságának erejében, mint a hatalmi eszközökben.

ad 2/ Országunkban hangsúlyozzák a társadalmi tevékenység *szolgálat-jellegét* is. A munkánál természetesen a termelés és a megtermelt javakból való részesedés áll az előtérben, a bérezés és juttatások formájában. Ha azonban itt megállnánk, és a munka lényegét erre a szintre rögzítenénk (bér, nyereség, előrejutás), akkor sokkal inkább a munka elidegenedett formájával volna dolgunk, nem pedig annak valóságával. A munka a szocialista társadalomban mindenkor magában foglal valamit abból, amit mi keresztýének diakóniának nevezünk; túllépi az egyéni önző szférát, és sohasem nélkülözi az önzetlenség elemét.

ad 3/ A mai világban mindenütt keresik a *közösséget*; az individualizmus kora véget ért. Amit valaha — akár az ókorban, akár a polgári kor Európájában — az ember megszabadításaként ünnepeltek, nevezetesen a közösségtől való megszabadításaként és önállósodásaként, mára kifulladt, s eluralkodott az az érzés, hogy az ember belefárad a kapcsolatnélküliségbe. Napjaink halálosan magányossá vált emberei keresik a közösséget — a communitot, koinoniát. A különféle „közösségek” (cummunauték, szekták, marginális csoportulások) ebben az összefüggésben szemlélendők. Egy dolog ma a napnál is világosabbá vált: az ember nem teljesedik ki az izoláltságban, bezártságban, mivel társadalmi lény. Napjainkban ez nem pusztá doktrína, hanem kortársainknak, főként a fiataloknak egyik legmélyebb élménye.

Amikor az egyházban koinóniáról beszélünk, nem szabad elfeledkeznünk erről a közösség utáni éhségről és szomjúságról. Foglalkoznunk kell az új társadalmi és közösségi formákkal. Végül pedig minden fölény nélkül arra is gondolhatunk, hogy koinóniánk — amennyiben valódi — elemi szükségleteknek felel meg, és az egész társadalomnak szolgál, arról nem is beszélve, hogy Krisztus Ielkének szüntelen munkája folytán némelyek éppen a közösségünkben találják meg közöttünk az Isten országának jelét.

D. Dr. Tóth Károly

Elidegenedés és közösség*

I.

Az „elidegenedés” fogalma az utóbbi másfél évszázad folyamán különös pályát futott be. A fogalom közvetlen előtörténetéhez tartozik az az „ontológiai hazatlanság”, amely Friedrich Hölderlin költészetében jut kifejezésre, a XVIII—XIX. század fordulóján. Visszafelé követve ezt a történetet, feltétlenül utalnunk kellene a keresztyénség kialakulásával nagyjából egyidős gnoszticizmusra, amely mind az embert, mind pedig a megváltóját „idegennek” látta és nevezte (Hans Jonas).¹ A gnosztikus életérzést nyugodtan jelölhetnénk az „elidegenedés” szóval, úgy ahogyan ma ezt általában értik. Előlegezve a később kifejtendőket, idézem a jól ismert exegétát, Heinrich Schillert, aki 1957-ben a következőt írta: „A modern ember alapélményében, amikor ez nyíltan kifejezésre jut, sajátos közelség mutatkozik a korai gnosztikusokkal.”² A kevésbé jelentős mai írók mellett Schlier Sartre-ra és Camus-re utal koronatanúként. Tanulmánya végén aztán fölveti a véleményem szerint rendkívül fontos kérdést: milyen történelmi feltételek között szokott jelentkezni a „gondolkodás gnoszticizáló vonása”?

Hegel és Marx illetve Durkheim és Max Weber óta egyre gyakrabban esik szó az elidegenedésről, mégpedig a legkülönbözőbb területeken: a filozófiában, a politikai gazdaságtanban, a szociológiában és a szociálpszichológiában. Évszázadunk szépirodalma „népszerűsítette”, elterjesztette a fogalmat anélkül, hogy tisztáta volna. Éppen erre gondoltam, amikor a fogalom különös pályafutásáról beszéltem. Az elidegenedésről sokat beszélünk, de ritkán történik meg, hogy valaki végiggondolja a fogalom különféle vonatkozásait és jelentéseit.

Először magát azt a jelenséget körvonalazom, amely az újabb szóhasználatban kifejeződik. Mi is fejeződik ki az „elidegenedés” fogalom szociológiai, gazdasági, politikai és szociálpszichológiai használatában? — A társadalmi valóság nem adott, kész és megváltoztathatatlan tény, hanem a mindenkori emberi gyakorlat műve. E praxis által válik az ember műve a társadalmi — és következésképpen az objektív — világ részévé. Ezt az objektív-kollektív valóságot azután a szocializáció folyamatában tesszük magunkévá, hozzuk vissza az egyes ember szubjektív világába. Ez az „elidegenedés” — vagyis a folyamat, amelyben saját tevékenységünk objektívalódik, transz-szubjektív formát ölt — távolról sem azonos azzal, amit az általános szóhasználat annak nevez. A főntebbi értelemben vett „elidegenedés” pozitív előjelű; minden kultúrán belül antropológiai szükségszerűség. Hegel és Marx „eltárgyasításnak” (Entäusserung, Versachlichung) nevezik ezt a fajta elidegenedést, amely az embernek, mint társadalmi lénynek, szükségszerű megnyilvánulása. Az igazi elidegenedés Marxnál az eldologiasítás (Verdinglichung), amelynek a jellegzetessége éppen abban áll, hogy lehetlenné teszi az objektívált emberi tevékenység visszahozását az egyéni tudat szférájába. A világ és szocializált „én” ebben az esetben éppen olyan idegenekként és távoliakként jelennek meg a saját gyakorlatunk szempontjából, akárcsak a természet tényei. Az ember csupán ebben a stádiumban érzi magát idegennek és „hazátlannak” a világban, vagyis amikor képtelen elsajátítani saját produktumait, sőt inkább önmagát érzi a történelmi-társadalmi realitások pusztá produktumának.

Három megjegyzés segítségével szeretnék közelebb kerülni az elidegenedés jelenségéhez:

1. Az európai gondolkozók — Arisztotelésztől Karl Marxig és tovább — nem szűnnek meg hangsúlyozni, hogy az ember „zoon politikon”, társadalmi lény, akinek a léte mindig együtt-létet jelent. Hozzá tartozik lényéhez az az igyekezet, hogy a világot — mint természetet és társadalmat — „lakhatóvá”, lakályossá, élhetővé tegye. Lényének másik alkotó vonása, a szabadsága, szorosan kapcsolódik ehhez az igyekezetéhez. Dieter Nestle, a görögség és az Újszövetség szabadság-fogalmával foglalkozó szép könyvében³ meggyőzően mutatja ki, hogy az „*eleutheros*”, a szabad, a homéroszi világban egyjelentésű azzal, hogy „otthonos”. Az szabad, aki otthon van, otthonosan érzi magát. Más szavakkal: „A szabad embert... a polisz határozza meg”. A polisz éppen az a hely és idő, amelyben az embernek „lakása”, otthona van. A szabadságfogalom privatizálása összefügg a görög állam IV. és III. századbeli válságával, amikor lehetetlenné válik a „bios politikos”-ként (közösségi életként) folytatott „bios eleutheros” (szabad élet). Ugyanakkor azonban rendkívül jellemző az a körülmény, hogy a sztoikusoknál — akik a szabadságot *Epikurosszal* együtt függetlenségként értelmezték: távol a földi hazától, a közügyektől, vagyis a távolságtartó, negatív jellegét hangsúlyozták, maga a kozmosz válik polisszá, hazává, otthonná. Mint ha az ember nem tudna meglenni otthon és haza nélkül. A sztoikus szabadság a kozmikus hazára és physisre, a természetre vonatkozik. Az szabad, aki a physis törvénye szerint él.

Ha egy korban a hazatlanság és idegenség érzése válik uralkodóvá, ez biztos jele annak, hogy az ember nagy vállalkozása a világ otthonossá tétele, ezúttal kudarcot vallott. Az ember nem érzi jól magát az életében. Ilyenkor következik be a gondolkodás és az érzésvilág „gnosztikusává válása”, amelyről H. Schiller beszélt: a ház lakhatatlan, az otthon otthontalan, sivár, az ember idegennek érzi a saját életét. Nem véletlen, hogy az „idegen” és a „közönyös” ember annyira kiváló — és kevésbé kiváló — szépirodalmi mű témája. Gondoljunk Camus és Moravia regényeire. De a legújabb magyar prózairodalomban is találkozunk a „lézengő hős” alakjával, aki legalább annyira keres, úton van, mint amennyire „lézeng”.⁴

2. A második megjegyzés: ez a rossz életérzés, az adott kultúrától való viszolygás (das Unbehagen in der Kultur, mint Sigmund Freud mondja), a saját környezettől, munkától, az egész léttől történő elidegenedés *nem végzet*. Semmiképpen sem tekinthetjük magunkat valamely kozmikus vagy történelmi esemény tehetetlen áldozatainak, akik nem tehetnek a „kivetettségükről”. *Valamiképpen* felelősek vagyunk a rossz közérzetünkért, viszolygásunkért, elidegenedésünkért. Azért hangsúlyozom a „valamiképpen” szót, mert most nincs alkalmunk arra, hogy az itt fölvetődő súlyos kérdéssel, a sors és a szabadság kérdésével foglalkozzunk. Ezúttal, ebben az összefüggésben csupán az ember *felelőségének* tényét kell hangsúlyoznunk. Keresztyén, számunkra ismerős terminológiát használva, azt mondanám: emlékezzünk arra, hogy történetünk nem a paradicsomon kívül, az Isten közösségétől távol kezdődik, hanem a vele való közösségben; nem a meghasonlásban, hanem a vele való társas viszonyban, partnerségben. Éppen azért múlható fölül a meghasonlás, mert az nem a teremtségből származik! Annak hangsúlyozása, hogy az elidegenedés és a rossz élet-

* A Magyarországi Református Egyház nemzetközi lelkész-továbbképző tanfolyamán elhangzott előadás. Tahi, 1980. június.

ézés valamiként rajtunk múlik, éppen ezt az aspektust szeretné kiemelni: az elidegenedés meghaladható!

3. Ahogyan különböznek egymástól az elidegenedés *diagnózisai*, éppen úgy a *terápiás javaslatok* is. Némiképpen sematizálva, három diagnózis-típust említek meg: a kultúrtörténetit, a társadalmi-történelmit-politikait és a teológiaiit.

Az első típus szerint (Freud és az iskolája) maga a civilizáció, annak kibontakozása hívja elő a meghasonlást, viszolygást. A marxizmus szerint a kapitalista társadalmi rendben keresendő az ok: ez idegeníti el az embert világától, munkájától s végül önmagától is. A teológiai diagnózis néhány fontos újszövetségi helyre utal, s azt állítja, hogy az elidegenedést a bűn okozza, sőt, hogy a bűn lényege maga az elidegenedés. Erre a szempontunkból roppant fontos állításra még visszatérünk.

Ezeknek a diagnózisoknak felelnek meg a terápiás javaslatok. (a) A civilizáció által elnyomott, megnyomorított (ösztön)-embert az ideggyógyászat praxisának kell helyreállítania és beiktatni az érvényes normáit. A kiesett, a devianst vissza kell hozni az uralkodó reális-elv (Realitätsprinzip) tekintélye és fegyelme alá. (b) Ahol a társadalmi viszonyokban rögzül az elidegenedés okát, ott a terápia nem lehet más, mint ezeknek a viszonyoknak, a tőkés társadalmi rendnek megváltoztatása. Az elidegenedésen nem segít más, csak a struktúra változása, a forradalom amely az elidegenítő viszonyokat alapjában változtatja meg. (c) A bűnként értelmezett elidegenedést Isten kegyelme oldja föl, gyógyítja meg.

II.

Most ezzel a diagnózissal és terápiával kell foglalkoznunk, vagyis a teológiával.

Az Efézusi (2,12; 4,18) és a Kolossé levélben (1,21) találkozunk ezzel a gondolattal: a bűn *elidegenedés az Isten életétől* (tés zoés theou). Az elidegenedés azonos a bűnesettel, vagy megfordítva: a bűnesetben éppen ez történt: a fiú elidegenedett az atyától és annak házából, otthonától, s messze vidékre költözött, mint a tékozló fiú példázatában olvassuk (Luk 15,11 köv.). Idegen vidéken, idegen emberek között idegenként él; életének valóságát az elszakadás határozza meg. Többé semmi köze sincsen az apjához, önálló lett. — Csak-hogy ez az önállóság csalóka és veszélyeztetett. Mint-ha csak egy sokkal későbbi történelmi fejleményt rajzolna meg itt az evangélista, mikor az emancipált fiú történetét elmondja. Különösképpen egy olyan pontra gondolok, amely számunkra ma hihetetlenül fontos. Arra gondolok, hogy Lukács sejteti velünk, hogyan válik teherre a félreértett önállóság, a fiúnak az az autonómiája, amelynek sarokköve az atya kikapcsolása. A szabadság ítéletté válik (*Sartre*, de már *Dosztojevszkij* is, legújabbban pedig *Berger*),⁵ amely elől menekülni kell (*Eric Fromm*).⁶ Kérdés, hogy lehet-e? A fiú szabadsága teher — ezt sugallja a Lukácsnál olvasható példázat —, mert egyrészt az izolálását jelenti, másrészt pedig az izolált individuum kiszolgáltatottságát a sötétség névtelen hatalmainak. A magányos tömeg, a szerves kapcsolat nélkül egymás mellett élők mindig is a Nagy Inkvizitor legalkalmasabb nyersanyagának számítottak. Az elidegenedett és izolált embernek értelmetlenné válik a világ. Nem talál utat a másik emberhez, a társadalomhoz, a természethez. Mintha be volna falazva önmagába, s így kiszolgáltatva az értelmetlenség, a reménytelenség és a magány erőinek. *Ilyen az az elidegenedés, amelyet a*

Biblia bűnnek nevez! Az ember végül is semmit sem ért már. Nem érti és nem ismeri sem a szeretetet, sem a szenvedést, sem az életet, sem a halált. Hány kortársunk jutott el erre a pontra! És vajon időnként nem vagyunk mi magunk is önmagunk kortársai?

Az Újszövetség nem azokat a morális vétségeket mondja bűnnek, amelyek beleütköznek a kortól és társadalomtól függő normákba — még akkor is, ha ezeket megkereszteljük —, hanem az Isten életétől való elidegenedést, amely ugyanakkor elidegeníti az emberektől, önmaguktól és az értelemtől is. *Kierkegaard* és *Tillich* azonosítják ezt az állapotot az ember egzisztenciális szituációjával, amely ellentétben áll az esszenciálissal (*Tillich*), ellentétes magával az emberrel, mint amago Dei-vel. A valóságos ember [vagy inkább mondjunk „ténylegesen”, ha arra gondolunk, hogy *Karl Barth* az antropológiájában (KD III/2) *Jézus Krisztust* nevezi „valóságos embernek”] mindig és mindenütt „elidegenedetten” él; az elidegenedés a *conditio humana* itt, a történelmi kétértelműségek világában. Nem az azonosság birodalmában élünk, amelyben azonosak lennénk, megbékélnénk Istennel, emberrel és önmagunkkal. — Ezek az említett teológusok azt a valóságot próbálják értelmezni és magyarázni, amit a keresztyén gondolkodás hagyományosan „eredendő bűnnek” nevez.

Egy pontot azonban nyomtatékosan hangsúlyoznunk kell: a teológia sem állítja, hogy az Isten életétől való elidegenedés, vagyis a bűn—végzet! Az elidegenedés többi értelmezéséhez hasonlóan a teológia is *meghaladhatónak* tartja — csak-hogy *nem önmagunk által*. Az elidegenedés és annak nyomorából való megszabadítás fölülmúlja a saját erőnket. Rögtön hozzáfűzöm: ez a belátás, hitismeret, nem ment föl bennünket a történelmen belüli szabadság érdekében való fáradozástól! Egyáltalán nem ment föl, sőt — csupán józan-ná tesz.

Igaz, hogy a példázatbeli fiú *hazatérése* látszólag a saját tettéből következik, a magábaszállásából, bűnbánatából, megtéréséből. Elhibázott volna azonban, ha egyetlen — és véleményem szerint rosszul értelmezett — bibliai hely alapján elfelednénk az Evangélium igazságát, t.i. hogy *Isten* az, aki munkálja bennünk mind az akarást, mind a végrehajtást (Fil 2,13). Ezen a helyen csakugyan az Evangélium, az örvendetes üzenet lényegéről van szó: arról, hogy ő maga, a Szent-háromság Isten hidalja át a távolságot, gyógyítja meg az elszakadást, vet véget a száműzetésnek. Ő jön hozzánk a magasságból és vezet haza a vele való közösségbe, ami ugyanakkor a *communio sanctorum*-ba való betagozódást is magában foglalja. Ugyanígy hozzátartozik ehhez a hazatéréshez az emberekkel, a természettel és az önmagunkkal való megbékélés is.

Üdvtörténetünk (az igazi, vagyis nem az a teljes történelemtől elválasztott eseménysor, amelyet semlegesen, magas vártából megfigyelhetünk, amelynek lefolyásáról spekulálhatunk, hanem amelyet megélhetünk) *az Isten életében való részesedésünk története, az Úrral való koinoniánk*. Századunknak egymástól annyira különböző teológusai, mint *Albert Schweitzer* (főként a „Pál apostol misztikája” c. könyvében), *Tillich* és *Gerhard Ebeling* ezt a participációt jelölik a hit lényegének: részesedés Isten életében, mindenhatóságában, vagy mint *Tillich* fogalmazza, „a lét hatalmában” való részesedés, amely hatalom egyedül erős a nemlét fenyegetésével szemben.

A részesedés semmiképpen sem jelenti azt, hogy abszorbeálódunk az Isten életében. Ezen a ponton el kell határoznunk magunkat *Schweitzer* megváltás-fogalmától, amely ezt a részesedést természeti (állagi) változásnak értelmezi. Ragaszkodnunk kell ahhoz az

ismeretünkhöz, hogy az „en Christo”-lét nem olyan értelmű egyesülés Istennel, amelynek folyamán az ember fölszívódik, beleolvad az Úrba. A megváltás az Újszövetség szerint hazavezetés, nem pedig az ember megsemmisülése. Tillich joggal ragaszkodik a participációval ellentétes pólushoz, az individualizációhoz. A személy integrálódása kizárólag a közösségben történik meg,⁷ — de a *személy* integrálódásáról van szó! Csak akkor lehet közösségem Istennel és az emberekkel, ha egyáltalán *vagyok; én* vagyok az isteni és emberi „te”-vel szemben. Az egyetlen valóságnak, a koinoniának mindkét aspektusa — vagy pólusa — egyformán fontos, a participáció éppen úgy, mint az individualizáció. Egyedül így válhatok erős énné: coram Deo (Isten előtt), az emberekkel való közösségben. Különben megmaradok a különböző szerepek, funkciók és tulajdonságok belső összefüggés, szerves egység, integráció nélküli halmazának.

Megváltásunk az Úrral való közösségben való részesedésben történik. Ha pedig a hozzánk jövő Úr feltételei izoláltságunk, magányunk és önzésünk kapuját, akkor felnyílunk az embertársaink felé is, és részt fogunk venni az életükben —, sírunk a sírókkal és nevetünk a nevetőkkel. Alfred Tennyson, a XIX. századi angol költő *Ulysses* című versében olvassuk azt a sort, amely mottója lehetne a megváltott, koinonián belüli életnek: „Részem lettem mindannak, ami ért” (Szabó Lőrinc fordítása).

Ez a nyitottság és sebezhetőség nem más, mint maga az agape. Sebezhetőség: nekem is fáj, ami a másiknak; talán így írhatjuk át ebben az összefüggésben Pál mondatát: „Egymás terhét hordozzátok!” „Fordulj segítőkészen embertársad felé” — valahogyan így fordítja mai nyelvre Martin Buber a szeretet parancsát. Szeretek — ez abban áll, hogy részt veszek a másik ember életében. Szeretek erre szükség van, tehát nem úgy, hogy okoskodva, felsőbbiséggel beleszólok. Hagyom, hogy érintsen az ő ügye. A saját végső ügyem Isten, és így a másik ember. Ez a megszabadulás — anélkül, hogy a fogalmat spiritualizálni, lelkiesíteni akarnánk. Nem én magam vagyok többé a központ; „ex-centrikusan” élek. Ez az excentricitás azonos a szeretet által tevékeny hittel —, a hittel, amely részesedés az Isten életében.

Hagyom megérinteni, sőt megsebezni magamat. Így fogalmazhatjuk meg azt a lelkületet, amelyet a *szolidaritáson* értünk. A szolidaritásnak ugyanis nincsenek örök előírásai, ahogyan magának az agapának sem. A szolidaritás sokkal inkább ez a lelkület, amelyről röviden szoltunk. *Ebben* kell keresnünk a társadalmi szolidaritásunk *sajátos*, keresztény motivációját. A *saját forrásunkból* érkezünk el a világtörténelmi óra parancsáig, nevezetesen a minden emberrel és az egész teremtett világgal való szolidaritásig. Szolidaritásnak lenni annyi, mint odafordulni ahhoz, aki segítségünkre szorul. Mégpedig lehetőség szerint *preventív* módon, vagyis még mielőtt késő lenne, mielőtt a katasztrófa bekövetkezne.

A szolidaritás értelmezésével kapcsolatban az utóbbi idő két megnyilatkozására utalok. Az első Ernst Käsemanné, az ő előadásából származik, amelyet 1980 májusában a Melbourne-i Missziói és Evangélikai Világkonferencián tartott, ezzel a címmel: *Isten eschatológikus országa*: „Az ökumenikus nyitottság Jézus testvérét ismeri föl a felebarátban, s éppen ezért minden ember iránti nyitottsággá válik. A kereszténynek nem engedhetik meg maguknak, hogy azt a rettenetes embertelenséget, amely a földet pokollá változtatja, semleges és szó nélkül szemléljék. Az evangélium fölvizsgálja meg végbe mindenütt, ahol szétválásztják a testet és a lelket, az üdvösséget és a szen-

vedőknek nyújtott földi segítséget. A szabadságot ily módon a túlvilágra tartalékolják, a Jézus üzenetét ezzel a kizsákmányoltak, a megkínzottak és az elnyomottak ópiumává változtatják.”⁸

A másik idézet Gerhard Liedke bostoni előadásából való, amelyet az „Egyház és Társadalom” konferencián tartott 1979. júliusában. Az előadás címe: *Szolidaritás a konfliktusban*. Előadása abban summázódott, hogy ma az emberekkel és a természettel való teljes szolidaritás gyakorlása a feladatunk. *Minden* ember feladata, mondta Liedke. Tőlünk keresztényektől azonban több követeljük meg, s utalt a páli követelményre, amely szerint a nagy eschatológikus ígéretet, a szabadság ígéretét láthatóvá kell tennünk az egész emberen kívüli teremtett világ számára is. „Azt a kérdést, hogy ez a szolidaritás milyen formákat fog ölteni, szakértőknek, politikusoknak és a választóiknak kell megvizsgálniuk...”⁹

A *közösség* témájának átgondolásához végezetül még két utalással szeretnék hozzájárulni:

(a) Amikor koinoniáról beszélünk, egyidejűleg az *önletünkről* is szó van. Az elidegenedett emberek és közösségek nem válhatnak „összeszedett” (centrált), erős individuumokká, ill. egészséges együttesekké. A koinonia elvesztése és a rosszul értett autonómia — amikor is azt gondolom, hogy egyedül vagyok, nem számítok senkinek sem, s éppen ezért a többiek iránti közömösségben élek — párhuzamos az autentikus „én” elvesztésével, mivel az *együtt-lét* (Mi-Sein) az emberi lét alkotó vonása. Az erőtlenség, széthulló egyének azután könnyen áldozataivá válnak az alközöségeknek.

(Gondolok itt pl. az utóbbi évek „ifjúsági szektáira”.)¹⁰

(b) Szükséges, hogy az „én” és a „te” részesedjenek a mindkettőt átfogó és transzcendáló *ügyben*, hogy ily módon közösségünk legyen egymással. Ez olyan bibliai igazság, amelyet az emberrel foglalkozó tudományok sokoldalúan igazolnak. Az egészséges és szilárd emberi kapcsolatnak szükséges van olyan transzcendencia, amely mindkét partnert érinti. Ebben az értelemben egy mindenestől „humánus”, „profán” ügy is „transzcendenciaként” funkcionálhat. Az olyan emberek közötti kapcsolat, amelyből hiányzik a közös részesedés és a transzcendencia, alapjában fenyegetett. Mindezzel nem akarom a legbensőségesebb emberi kapcsolatokat „instrumentalizálni”, eszköz szerepévé lefokozni és alárendelni a célracionalitásnak, hanem csupán arra a „környezetre” szeretnék utalni, amelyben az emberi kapcsolatok megélnék és kibontakoznak. Az ember és ember közötti kapcsolat szikla-alapja a közös transzcendencia, a szó általános, antropológiai értelmében. Az én-te-viszony házában ezen az alapon van állóképessége. A másik emberhez vezető kiváltképpen való út Istenen át vezet.

Dr. Vályi Nagy Ervin

JEGYZETEK

1. Gnosis und spätantiker Geist, I., Göttingen, 1954, 122. o. —
2. Das Denken der frühchristlichen Gnosis, in: Neutestamentliche Studien für R. Bultmann, Berlin, 1957, 81. o. — 3. Eleutheria — Studien zu Wesen der Freiheit bei den Griechen und im Neuen Testament I. Tübingen, 1967, 8–27. — 4. Fiatal magyar prózaírók 1965–1978, Akadémiai Kiadó 1979. — 5. Peter L. Berger: The Heretical Imperative — Contemporary Possibilities of Religious Affirmation, New York, 1979, 22 s. köv. — 6. Eric Fromm: The Fear of Freedom, London, 1963. — 7. P. Tillich: Systematische Theologie III. Stuttgart, 1966, 54. o. — 8. még Paul L. Lehmann: Ethik als Antwort, Methodik einer Koinonia-Ethik, München, 1966, 40 sköv. o. — 8. A konferencia sokszorosított dokumentumaiból: No. G. 04. 7. o. — 9. Faith and Science in an Unjust World I., Genf, 1980. I. kötet R. L. Shinn kiadásában, 79. o. — 10. Vö. Michael Mildenberger: Die religiöse Revolte, Jugend zwischen Flucht und Aufbruch, Frankfurt a. M., 1979.

A keresztyén közösségek alapvető adatai és típusai

Néhány szempont a keresztyénség történetéhez

1. Azoknak a keresztyén közösségeknek, amelyekkel találkozunk, egy közös bázisuk (eredetük) van; abban a hitben, hogy Isten, a világ Teremtője, Fiában, Jézus Krisztusban történetileg egyszeri módon kijelentette magát. Ezek a közösségek arra a történeti eseményre, történésre vonatkoztatják magukat, amely a Názáreti Jézus személyéhez kapcsolódik, és amelyről bizonygatótételük van az Újszövetség irataiban is. Közös bennük az a meggyőződés is, hogy az a Kijelentés, amely így bekövetkezett, átfogó módon érinti az emberi egzisztenciát: nem csupán az egyént, hanem ugyanúgy a világot is, amelyben az egyén más egyénnel együtt él, és az, hogy a Kijelentő igéjének elfogadásán vagy elutasításán dől el az ember üdvössége és kárhozata — környező világával együtt. Ilyen módon a hit egyéni és közösségi végbemenetele nem valami isteni, önmagából adódó és önmagáért való létből bontakozik ki, hanem a szentség és az emberi egzisztencia közötti kapcsolat hitben megélt realitásából, amely az ember üdvösségét érinti. Ezért rögződik minden keresztyén közösség az üdvösség elsajátítására és magvalósítására. De a hitben felismert Kijelentés egyetemes jellege és igénye nem csupán belső döntésre készlet, hanem ugyanúgy külső, világi állásfoglalásra is. Ami a hívó ember életének világán belül az üdvösség érdekében hasznos, az elfogadható, és azt el is fogadjuk, ami viszont ennek útjában áll, és más irányba mutat, azt ki kell küszöbölnünk. A keresztyén közösségek e közös kiindulási helyzet ellenére különböznek egymástól.

2. Azok az okok és ösztönzések, amelyek egy plurális keresztyénség létrejöttét és növekedését segítették elő, belső és külső, tartalmi és formai, teológiai és történeti, antropológiai és lélektani természetűek. Teológiai-dogmatikai tekintetben maga a Kijelentés hordozója, az isteninek és a Jézus Krisztus személyében jelentkező viszonya, valamint Krisztusnak és a Szentléleknek a viszonya válik kérdésessé: ezzel együtt Jézus igehirdetésének tartalma és az ő megváltó műve, az üdvözítés tettének „odaszentelése”, konkrét megvalósítása. A vita pátoszát és dinamikáját az emberi egzisztencia érdeke irányítja: ezt érintik és állítják nyílt színre ezek a kérdések. Ezért azok az antinómiák, amelyek maradandó és a történelemre ható elkülönülésekre, keresztyén közösségek sokaságára vezetnek, főképpen az üdvösség útjának, valamint Isten országa és az új teremtés helyének és valóságának kapcsán jönnek létre. Ezekre a kérdésekre — ideáltipikai rövidítésben — a következő válaszokat adhatjuk:

Az örök titok (a legszentebb triász, hármasság) szemléletével, amelyben Istennek a hívő emberrel való találkozási meggyőződés, és megszűnik az üdvösséggért való individuális aggodás, szorongás, amelyben az emberi természet megistenülése a kozmosz helyreállításának formájában tapasztalható meg, és amely ezért az igazságot és életet, a hitet és engedelmeséget egyedül Jézus Krisztusnak, az Isten-embernek a dicsőítéséhez és minden dolgok isten-emberi struktúrájához teszi kapcsolódóvá.

Másodsor: a Hegyi Beszéddel, amely a Krisztus története alatti engedelmeségben folyó szent életre kötelezi, az Istennel való közösséget mint az ember üdvösségét, az élet minden vonatkozásában Jézus hűség követésétől teszi függővé, és Isten uralkodásának ebben a világban való beteljesedését jelenti be.

Harmadsor: az egyedül hit általi megigazulással, amely önmagunknak Istentől való távolságával (bűnvallás) együtt megismerteti velünk Isten kegyelmes kö-

zelségét, és a bűnök bocsánatát; az ember megváltását nem a saját akaratához és igyekezetéhez, hanem Krisztus egyedülálló üdvtörténeti cselekvéséhez, halálához és feltámadásához kapcsolja; és amely az új teremtés bekövetkezését személy szerint, személyesen szorítja korlátok közé, kapcsolja az „új emberhez”.

Vagy negyedsor: az eucharisziával (úrvacsorával), amely Krisztus létét és munkásságát egybefogja, összefoglalja, egyúttal pedig érzékszerveinkkel megragadható üdvadományra sűríti, amely a totus Christus-t jelenvalóvá teszi, tárgyasítja és hatályba helyezi. Ez így, sákramentálisan, bizonyos módon előlegezi a világnak ebben a világkorszakban való megújulását. Ugyanakkor Krisztus misztikus testvé formálja a Krisztus-hívőket, miközben magáévá teszi Krisztus megváltó tetteit, üdvözítését — aktualizálva és ratifikálva.

Ezek az üdvösség útját, Isten országának helyét és valóságát érintő teológiai döntések, amelyekben Jézus igehirdetésének különféle és eltérő interpretációi elérik csúcspontjukat, és amelyek dologi vonatkozásban a keresztyénségnek több közösségre való szétválását idézik elő, elvi természetűek. Mindegyikük az evangélium középpontját és a keresztyén hit centrumát akarja kifejezni időről időre, és a maga idejében mindegyikük magának igényel igazhitűséget.

3. A létrejött döntést az szilárdítja meg, hogy az egy hiten levők konszenzusát ezek megfelelő közösségi formában akarják megélni, maradandó azonossága érdekében valamilyen szabályozásnak (ellenőrző szerveknek) vetik alá, és nemzedékeken át, csak egy külső szervezet segítségével tudják hagyományozni. Rendszerint a már meglévő profán és vallásos intézményeket használják fel, amelyek a világról és a transzcendenciáról alkotott tapasztalatok során antropológiai szükségességek alapján képződtek. Ennek során, egyfelől a tapasztalatoknak az az összefüggése befolyásolja az egy hitet vallók hitvallását, amelynek az ilyen intézmények egzisztenciájukat köszönhetik, másfelől a hitbeli döntés hat vissza a szervezet átvett alakjára. A kölcsönös függés, amely példaszzerűen mutatkozik meg a zsidó zsinagógai kötelek, a hellénista misztériumi közösségek és a római intézmények körén belüli korai gyülekezetképződésben, erősíti a keletkezett keresztyén közösségek felekezeti partikularitását. Szervezeti formájukat tekintve (további osztódások és bizonyos kevert formák ellenére) a különféle közösségek, illetve egyház-alakulatok — az alapvető teológiai döntések előbb említett ideáltípusaival párhuzamosan — a következő alapminták és szerkezeti elemek szerint differenciálhatók: esztétikai misztérium-közösségek, amelyek misztikus szerkezetűek; szociálkritikai és egyházkritikai (reformer) akcióközösségek, amelyek testvéri (demokratikus) szerkezetűek; individualista hitközösségek, amelyek szinodális szerkezetűek; sákramentális kultuszi közösségek, amelyek hierarchikus szerkezetűek.

Mindezekre a szerkezeti formákra állnak a következők: A tan, a rend és a gyakorlat irányításával az intézmény most már befolyásolja, deklarálja és szabályozza a maga részéről a neki adott hatáskörön belül azok összességét, akiket magába foglal. Az intézmények elnyerik jogukat, kiküszöbölik az üdvutak és üdvlehetőségek bizonytalanságát, kanalizálják a gondolkodás és cselekvés továbbfejlődését. A közösség stabilitása az intézményesedés és az inherens tekintély és teljhatalom mértékétől függ inkább, kevésbé az eredeti hitbeli döntés súlyától, amely a történelmi folyamatban és a szociális életfolytatásban jelentkező eróziók szemszögéből esendőnek bizonyul.

4. A teológiai antinómiák mellett, de velük összefüggően, szeparációs okok jönnek létre a történeti szituáció feltételei alatt a Krisztus-hívőknek a világhoz való eltérő viszonyából is. A világgal és az emberi életet meghatározó feltételekkel való konfrontálódás arra kényszeríti az embert, hogy alaposan fontolóra vegye és megfektse ezt a világot: akár mint démoni jelenséget, amely a hívő gyülekezetet fenyegeti, akár mint pozitív isteni rendet, amely a keresztyén egzisztenciát és egyáltalában az emberi életet lehetségessé teszi, akár mint olyan uralmi konstellációt, amelynek újjáformálódásra van szüksége, ha nem akarjuk, hogy Isten országa pusztá ábránd maradjon. A világ elleni, az evangéliumra hivatkozó tiltakozásnak, a világ omnipotenciája tagadásának, az állam lelkiismereti kényszerrel való szembeszállásnak, egy fölülényben biztos uralmi rendszerrel szemben, önmaga küldetésre kapott megbízatását hangoztató megnyilatkozásnak az ára mindig vértanúság és üldöztetések. Mihelyt a növekvő tolerancia, az egyházi képletnek állami hatalom segítségével történő konszolidálása, az egyház világi és lelki uralmának összeszövődése vagy az egyháznak a társadalmi kötelék kereteiben és hasznára végzett funkciói inopportunosnak, kedvezőtlennek mutatják az evangélium tiltakozásának fenntartását, az ilyenfajta „világiasodással” szemben mindig kiformalódik egy szigorú keresztyén-etikai merevség. Az állam és az egyház viszonya, a politikai és szociális állapotok, valamint ezek uralmi szerkezetei szolgálhatnak indíttatást ellentétes álláspontokra. Szeparációra akkor kerül sor, ha az egyik fél önmaga egzisztenciájának érdekében enged az erőszaknak, asszimilálódik, vagy a világ megfelelő értelmezésének alapján kompromisszumokba bocsátkozik; egy másik fél ezzel szemben az üdvössége érdekében hajthatatlan marad, nyomatékosan kitart a világi vonatkozásoknak és rendnek Krisztus törvénye szerinti alakítása mellett, vagy valamilyen más világ-elképzelés szerint tart intenciójának reformot vagy forradalmat.

5. Azok az erők, amelyek ezekben a kölcsönhatásokban érvényesülnek — beleértve a „hitből” vagy a „kegyelmi ajándékokból” eredő indíttatásokat is — egy közös, lélektanilag felismerhető gyökérből táplálkoznak. A hívőknek a világhoz való viszonya nem csupán belső vallásos világukat, az üdvösségről és kárhözatról szóló kijelentéseket és az adekvát etikai magatartást érinti. Az emberi egzisztencia realitását minden vonatkozásában átfogja. Irányítója egy olyan érdek, amely általános, amelybe bele van sorolva a hitnek a környező világ szemszögéből nem specifikus dinamikája is, és amelynek rendkívüli intenzitása van. Ennek az egzisztencia-érdeknek az élet akarásában van az alapja; mint ösztönző elem az ember biológiai minőségén alapszik. Olyan megfontolásokat és magatartásokat vet latba, amelyek haszonra, előnyre, hajlammra, kívánságra, szükségletre, az élet céljára és értelmére irányulnak. Alakját megtalálhatja először az aszkézisben, a belső igénytelenségben, a mártírumban és az ember tulajdon életének kiszolgáltatásában, ha ebben végső értékeket lát és életének tulajdonképpeni teljességét, azt az üdvösséget, amelyre törekszik.

Másodszor: magatartásmódok és szabályrendszerek intézményesítésében, amelyek a valóság kellemetlenségeit, feszültségeit és polaritásait legalábbis enyhítik, a világ komplexitását csökkentik, és segítenek az élet lehetőségeinek és terének biztosításában.

Harmadszor az emberek közötti kapcsolatoknak és a környező világ feltételeinek átformalásában és újjáalakításában, azért, hogy így megterheléseket szüntessünk meg, meglévő akadályoztatásokat távolítsunk el, és előbbrehaladást tegyünk lehetővé.

Azok az alakzatok, amelyekben az emberi egzisztencia-érdek formálódik, egyéni tekintetben különbözők és annyira sokfélék, mint az emberek tulajdonságai és lehetőségei. Elváláshatatlannal össze vannak kapcsolva egy adekvát világképpel és világértelmezéssel, amelyek igazolják és alátámasztják az ember mindenkori magatartását. A különféle világképek egymással konkurenciában vannak. Nem stabilak, ezért variábilisak, meghatározzák őket azok a feltételek, amelyeket értelmeznek. Tapasztalat és újonnan nyert belátások alapján éppen úgy megváltoztathatók, mint a konkurrenciát meggyőző erejével és a hatalom felhasználható eszközeivel. A világképekkel együtt azután a magatartási módok is változnak. A hatásoknak ebben az összefüggésében állnak benne a teológiai antinómiák, az egymástól eltérő közösségi formák és a világhoz való divergens viszony: ezek osztják meg a keresztyéniséget és alapozzák meg ennek pluralitását.

Ezzel a szükséges áttekintéssel először csupán azt alapítottuk meg, hogy mit nevezhetünk meg a különféle keresztyén közösségek képződésének okaként és ösztönzőjeként. E vonatkozásban én — a további differenciálás lehetőségét érintetlenül hagyva — az ilyen fajta közösségeknek négy típusára mutattam rá. Nekem ebben annak a belátása a döntő, hogy bár Jézus történeti fellépése és üzenete lehetővé teszi és kezdeményezi keresztyén közösségek képződését más vallási közösségek között (kezdnek saját tanítványi köre számíthat): mégsem hagyhatjuk figyelmen kívül ennek a közösség-képződésnek egy másik összetevőjét, ti. az emberi egzisztencia érdekét, mint ösztönző energiát, determinánsaival és implikátumaival együtt. Ezen az egyelőre még nem szabatos módon megjelölt egzisztencia-érdeken fordul meg az, hogy tipikusan keresztyén közösségeknek egy többsége alakult ki: ezek a közösségek különböznek egymástól, és konkurrálnak is egymással; hogy közülük sokan a történelem folyamán visszaszorultak, mások viszont érvényesültek, és a mai napig fennmaradtak; nem utolsósorban pedig az, hogy állandóan új keresztyén közösségek keletkeznek. Ha Jézusnak a történelemben való fellépése a keresztyén közösségek történeti, üzenete pedig ezek teológiai alapjait jelölheti meg, akkor a jelzett emberi egzisztencia-érdekkel antropológiai alapja van körülhatárolva. Az én tételeim az, hogy ez az antropológiai alap-tény mindkét másikat megelőzi: ez teszi lehetővé, ez ösztönzi amazokat.

A vallásos közösségek antropológiai alapja

1. Az antropológiai szerkezet-elemzések egy sor olyan állandóra utalnak az emberi életfolytatásban, amelyek az ember biológiai alkatával vannak összefüggésben. Az ember alá van rendelve az önmaga realizálására való törekvésnek; saját lehetőségeit igyekszik megvalósítani, a maga világát akarja magának felépíteni. Annak érdekében, hogy megbirkózzék a léttel és egy konzisztens világképpel, szabályozásokat fogantatosít, és intézményesíti a stabilizáló magatartási módokat. Közben a termék visszahat a termelőre, azaz, hogy ennek szocializációját meghatározza.

Az embernek önmaga teljes kifejtése csak úgy sikerül, mint egy vele szemben álló, különállóan tagolt, személyeket és dolgokat magába foglaló tárgyi világ iránti magatartása. Minden egyes tapasztalata egy „nem-én”-re, egy másikra vonatkozik. Ahhoz, hogy a személyes kibontakozásban és létének alakításában megtalálja, megvalósítsa és érvényesítse önmaga tudatát, önmagával való azonosságát, az embernek egy „nem-én”-nel kell összehasonlítania magát, egy másik

valakivel kell azonosulnia, környező világával való kapcsolatát cselekvő módon kell létrehozni, és kognitív módon kell eljutnia az ÉN és a VILÁG egységére. Ez a folyamat sokféle észlelési aktusban megy végbe, amelyekben az ember úgy észleli önmagát, mint aki más személyekkel és egy különálló módon jelentkező természeti valósággal egyazon síkban van. Intern és extern ingerek találhatnak itt egymásra, ezeknek kell kiegyenlítődniük. A folyamat kommunikatív, dolgokra és személyekre vonatkoztatott cselekményekben megy végbe, természeti és szociális vonatkozások jellegét ölti magára. Azok az alapképletek, amelyekben az antropológiai szervezési terv realizálódik, és amelyekkel az ember a maga valóságát konstituálta, a munka és a közösség. A munkában tanulja meg az ember a dolgokkal való érintkezést, és itt találja meg önmaga megvalósításának és ábrázolásának lehetőségeit; a közösségben fejeződik ki az embernek a maga fajtavál, a „szintén-szobjektummal” való egyenlővé tétele. Határesethez jutunk abban az állapotban, amelyben semmivé lesz annak az esélye, hogy az ember nyitott várakozással közeledjék környező világához, az ÉN és a környező világ határa elmosódik, intern és extern ingereket már nem észlelünk tudatosan, és az ÉN-tudat éppen ezért nem jár többé sikerrel, mint pl. az *eksztázis*, a buddhista nirvána és a kábítószert mámor hatása alatt.

Ahhoz, hogy azonosságunk keresését, önmagunkban való létünket célba juttassuk, továbbá: ahhoz, hogy úrrá legyünk azok fölött a bizonytalansági terek fölött, amelyeknek nem lehet tapasztalás és szerzett ismeretek útján fölébük kerekedni: ahhoz, hogy kikérüljük vagy legalábbis enyhítsük a cselekvés ama kényszerét, amely a bizonytalansági tényezőkből indul ki, és nem utolsósorban: ahhoz, hogy a szobjektum és az objektum világának egységét felismerjük — ez ui. szükségesnek látszik önmagunk megvalósításához —, mindehhez szüksége van az embernek *transzcendens vonatkozásokra*, akár evilágiak legyenek ezek, akár „odaátiak”; egy szabályozó eszmére és egy transzcendentális eszményre vagy egy transzcendens és az abszolútumig előretolt személyre (el egészen egy mono-teisztikusan elgondolt istenig) vagy bármi másra, ami ezt a funkciót tölti be. Annak vonatkozásában, amely rajta magán is túllép, az ember a hétköznapi cselekvés segítő szabályozását, valamint életének értelmét és célját keresi; enélkül elveszettnek hiszi magát. Ezzel találja meg a szobjektumot és objektumot magába foglaló valóság értelmének totalitását, amelyet alakítani és értelmezni akar —, alakítania és értelmeznie kell.

2. Ilyen belátások összefüggésében, amelyekben az ember szobjektivitása és korrelatív funkciói a döntőek (munkát, közösség, transzcendentalitás) —, ebben rajzolja meg a szociálpszichológiai és vallás-szociológiai kutatás a *vallás és a hit* funkcióját és helyi értékét. Megállapítást nyer, hogy egy embernek a vallása (hite) befolyásolja ösztönhelyzetét, életenergiáit és annak a módját, ahogyan léteivel megküzd, továbbá: hogy egy ember belső vallásos világa, és kommunikációs viszonyai között sokrétű kapcsolat van. Ezzel azt a vezérelvet mondtuk ki, amely kérdéscsoportunkban annyiban érdeklődik különlegesen is az embert, hogy a keresztyén közösségek a „vallás” fogalmi körébe tartoznak, mint ennek kifejezési formái.

A „vallás” szóval (*religio*: a fogalom meghatározása megoldatlan problémának tetszik) olyan döntéseket, formálásokat, szokásokat és intézményeket nevezünk meg, amelyek a „valóságokból” (ill. a transzcendenciákból) sarjadnak ki; amelyekről az ember úgy véli, hogy ezeket saját uralma alá nem hajtható hatalmaként érzékeli (pl. istenek), amelyekkel ő nem azonos

(ehhez járul a személyek és tárgyak őt környező világa), amelyek egész egzisztenciáját (biológiailag, gyakorlatilag, elméletileg) érintik, és amelyek fölött nem kap szabad rendelkezést (pl. élet és halál). Vallásos szabályozások töltik be azt a funkciót, hogy az emberi léteztet ilyen transzcendens valóságok (evilági vagy ezen túli jellegű valóságok) tekintetében stabilizálják, értelmét és célját közvetítsék. Ezekben fejeződik ki az a vágy, ami az ember még nem lett, meg nem az, de szeretne az lenni, valamint az az egzisztenciális érdek, amelyet az ember önmegvalósítási és önértékelési érdeke irányít, és amely az emberi létezés maximális beteljesülését tűzi ki célul. A vallásosság alája van rendelve az ember önmagában való léte értelmezésének és realizálásának. Témája az ember szobjektivitása.

Tökéletes személyes kibontakozásának vágyával és önmaga megformálásának érdekével az ember egy *világ-összefüggésben* áll benne. Élet és halál, gyűlölet és szeretet, jó és gonosz, hatalom és tehetetlenség stb. polaritásai között mozog. Önmaga szobjektumának és objektumának világára bukkan rá: előtte álló, normákban és értékekben rögzített döntésekre és dologi determinációkra. Ellene szegülő erőkre talál, amelyek szembeállnak önmegvalósításával, csökkentik és korlátozzák lehetőségeit. A vallás az emberi magatartás olyan kifejezése, amely a reális feltételeket igyekszik egy egységgé összehangolni az ember önmegvalósításával, vagyis előzetes meghatározottságával és szabadságával —, és mindezt értelmezésként konstituálja. Ezzel leküzdésre és megszüntetésre céloz, tematikája az ember funkciója szerint az ember szobjektivitásának egy minden tapasztalatot megelőző, transzcendentális eszményére, egy átfogó alapra, amely tárgyi és szobjektív létet foglal magába és bocsát ki magából. Bárhogy definiálják is különben a vallást, bárhogy is ábrázolják közelebbről úgy, mint transzcendencia-szövedéket és világmegfejtési rendszert, és bárhogy is határozzák meg közelebbről a vallásos hitet tartalmilag, ez — ti. a vallás — az „eszmei kérdésre” ad választ, az ember determináltságán és szabadságán túllépő egységére. Ez olyan kérdés, amely konstans marad akkor is, ha az emberi életkifejtésben különféle feltételek alatt jelentkezik. Ebben azonban a vallás nemcsak tehermentesítő és stabilizáló módon hat, hanem a vallásos átélésben addig meg nem ismert tapasztalatokat tesz lehetővé.

A vallásos eszmei válaszon belül körülírható *alternatívák* lehetségesek és törvényszerűek. Ezek abból a tényállásból erednek, hogy egyrészt a szobjektum és objektum, valamint a megfejtés és a megfejtett világ állandóan tapasztalható alapvető különbsége nem szüntethető meg, másrészt a lét a maga egészében a létezés ki nem merített lehetőségei miatt nem nyilatkozatható ki, és harmadsorban: az ember szobjektivitása az őt körülvevő valósággal való érintkezésben alakul ki, amely azonban hely, tér és idő szerint nem mindenki számára egy és ugyanaz. A múltbeli és jelenlegi vallások pluralitása — és ez azt jelenti: a keresztyén közösségek pluralitása —, amelyek tanaikban, rendjükben és gyakorlatukban ilyen alternatívákat mutatnak fel, ebben találják meg magyarázatukat. A keresztyén közösségek, mint minden más vallás, azon az antropológiai horizonton állnak, amelyre rámutattunk. Tanításuk tartalmának és formájának, magatartás-min-tájuknak, szervezetüknek és kontextuális beilleszkedésüknek az antropológiai állandókban van meg a támpontjuk. Úgy jellemezhetők, mint az emberi élet konstans konstellációinak interveniens változói.

3. A vallás szobjektív intencionalitása a tudatos, he-lyes és hasznos magatartási módban találja meg kifeje-

vilá- zését, amelyet az ember „kegyességének” szokás neve- akor- ni. A kegyesség egyfelől transzcendenciák személyes n kap megtapasztalásából él: ezeknek a tapasztalatoknak a megérintődés mértéke szerint sajátos, hitvallás-jellegű zabá- kifejezést ad, és modalitásaikkal jellemzik a hitbéli (ér- ri lé- zületbéli) társ közösségét. Másfelől egy szabályrend- ezen értel- szerben tárgyiasított mechanizmusok hatálya alatt áll, az a z, de és innen kapja meg kiformalódását, valamint korlátait. rdek, A transzcendencia eltérő megtapasztalásai, a vallásos si ér- szabályozások és a kettőnek egymással való váltakozása mális van teszi lehetővé a kegyességi formák és típusok sokasá- zésé- gát. Közös bennük a vallás intencionalitása, de *in con- vitá- creto* a vallásos magatartás alternatív kínálatainak mutatkoznak. A történelem folyamán némelyikük visz- szaszorul, mások uralkodnak, vagy keverednek egy- másokkal. Ez a környező világ feltételeitől függ, amelyek il és között meg kell állniuk a helyüket, továbbá azoktól a y vi- lehetőségektől, amelyeket eközben felismer az ember. et és Így a történelmi folyamatban új tapasztalatok alap- . po- ján új formák és típusok jöhetnek létre. s ob- nák- A keresztyén közösségekben, ahogyan a történelem- eter- zem- ben és a jelenben előttünk állanak, némely jellegzetes átoz- kegyességi típusok intézményesedésük folytán és sike- oylan egy res szocializálódásuk következményeként az alap ával, szerkezetekben fenntartották magukat. Először is vala- gával l le- mennyiüknek közös vonatkozási pontjuk van Jézus un- Krisztus evangéliumában, amely Isten gyermekeiről, den vére, és az ember új életéről szól, és ezzel betölti azt, ami a léte- vallásnak intenciója, és amire minden keresztyén ma- gartartás, tehát kegyesség hivatkozik. De hogy az Is- téfiják ten országáról szóló igehirdetés és a Jézus feltámadá- t és sáról szóló üzenet egy embert innovációkra aktivizál- ti. e, hogy mindez csupán annyira való neki, hogy elviselje zék az evlilági helyzetet, vagy egy tökéletes világ elcsúsz- tésére és imádására ösztönzi-e, amelyek minden más- t. t sülyyedni hagynak, ami itt elsődleges érdeké válik, az ber rdér is, az a szubjektív adottságok és az objektív körülmények írtatt her- alapján dől el. Ezt a tényállást a keresztyén kegyesség- ásos tesz történet tanúsítja.

4. A keresztyénség történetében keletkezett „kegyes- ségek” közül, amelyek alternatívák és partikulárisak lettek, három alapmagatartás emelhető ki, mint olyan- ok, amelyek ideáltípusok:

a) A *nomádkodó kegyességi típus* példaképe a Ná- záreti Jézus egész életének magatartásában, a kóborló vándorprédikátorok, próféták és apostolok „koldus- mentalitásában” található meg. Ez a gondolkozásmód Isten országának a feltételeit, azaz a hontalanságot, családi kapcsolatok és társadalmi konvenciók feláldo- zását, szegénységet és kockázatot vállalja magára tulaj- don lenetőségeként, szabadságként. A dologi jellegű de- termináltságokat fel lehet használni, önmeghatározás- ként lehet megélni, és ezzel túl lehet jutni rajtuk. Ezt az individualista típust radikalizmusa, a világ iránti ér- deklődése, emócionálitása, mozgékonyága és nyitott- sága teszi kimagaslóvá. Nem tud pihenőt tartani: alakí- tani, változtatnia vagy éppenséggel rögtönöznie is kell, ide-oda kell járkálnia, határokat kell átlépnie. Közös- ségi formájában az irányító elemek minimumával is el- boldogul, tud variálható és sokrétű lenni. Történetileg a szentségre és aszkézisre irányuló mozgalmakban domi- nál, a megszilárdult egyházi struktúrák és hatalmi igé- nyek elleni reformtörekvésekben, a XV. és XVI. szá- zad reformációiban, a szabadegyházi és ellenzéki cso- portokban. Ez az a típus, amelynek modell-alakzata az ún. „protestáns” emberben van meg.

b) Az *urbanizáló kegyességi típus* egy szilárdan kö- rülhatárolt kultuszi kötelék védősáncái mögött és haj- lékában rendezkedik be. Itt az üdvösség, biztonság és otthon iránti vágy kielégítése sakramentális úton tör- ténik, és a boldogságot és a szabadságot egy olyan te-

kintély támasztja alá, amelyet még csak kérdőre sem kell vonni legitimitása vonatkozásában. Nem az úton járás, hanem a letelepedettség, nem nyíltság, hanem zártság, nem a kockázat, hanem a szokás az ismertető- jelei ennek a társadalmi típusnak. Ebben az obszer- vancia szelleme kapcsolódik össze a személyekkel és dolgokkal való ügyes érintkezéssel. Erőteljes integrá- ciós képessége az, ami jellegzetesé teszi: ez össze tud olvasztani különféle álláspontokat és felfogásokat, to- vábbá a szeretet patriarchalizmusa, amely kiegyenlítő jellegében a származás, műveltség, társadalmi helyzet és képesség különbözőségeit additív módon megszűn- teti és termékennyé teszi, valamint átfogó intézmények és bizalomgerjesztő rendek nagybecsülésével, amely- kek mechanizmusukkal biztos védeltséget és transz- cendentális eszményt ígérnek, tesznek szemlélhetővé és garantálnak. Hagyomány, hierarchia, dogmák, ésszerű- ség, megváltoztathatatlan erkölcsi törvények és kollek- tív tudat jelentős szerepet játszanak és konstitutívak e rendszer lezártsága szempontjából, amely az urba- nizáló típusnak sajátossága. A keresztyénség történeté- ben sikereivel, impozáns egyházképződményével ma- gaslott ki, amelyet létrehozott.

c) A *spiritualizáló kegyességi típus* a titokzatosnak az esztétikai szemléletéből és az istenivel való miszte- riózus egységből él, minden materiális érfék rovására. Kerüli a politikai hatalmakkal és szociális uralmi ka- tegóriákkal való harcot: passzív-aszkétikus érzületű. Az ember megújulhat, megdicsőülhet, vagy éppen tö- kéletességre is juthat, a megistenülés útjára léphet és elérheti a teljesség fokait azzal, hogy egészen átadja magát a dicsőítésnek és a Lélekben való életnek. Ebben nyeri el a világ dolgaitól való szabadságot, amely erőt ad neki arra, és azután megengedi neki azt, hogy az özvegyeknek védelmezőjük, az árváknak atyjuk, a sze- gényeknek barátjuk, az idegeneknek testvérük, a bete- geknek orvosuk, a kiskorúaknak vezetőjük legyen. Et- től a magatartástól éppen annyira idegen valamilyen dogmatizmus, mint a változékony nyitottság. Az indi- vidualista és társadalmi típustól ez az introvertált tí- pus közösségi formája révén is idegen, mert elsőrendű feladata az, hogy megőrizze a tradíciót, és lehetővé te- gye a misztikus színjátékot. Hordozó elemei a kon- templáció és meditáció, a kultusz és a kép, a vízió és a misztika, az, hogy nem racionális, és tagadja a mú- landó világot. Mindez a keleti keresztyénség jellemző- je.

Három kegyességi típusnak ezt a jellemzését fejte- géseim második pontjában tudom lezárni. Annak kell felismerhetővé válnia, hogy a keresztyén közösségek- ben, amelyeknek alapvető feladatai felől tudakozó- dunk, egy számukra adott antropológiai tényállás spe- cifikus formáinak kell lenniük.

A jelenlegi helyzet

Ha átgondoljuk, hogy az előadott meglátások milyen eredménnyel járhatnak az egyház jelenlegi helyzetére és magatartására nézve, akkor két aspektusra szorít- kozom, amelyeknek van bizonyos aktualitásuk. Az első a „karizmatikus keresztyénség” és az intézmény kö- zött a nagy keresztyén közösségekben megállapítható feszültséget érinti, a második az ökumenikus mozgalom fokozódó dilemmáját.

1. Azok a megfigyelések, hogy az egyházi képződmé- nyekben a „kegyességre irányuló új akarat” tör elő, amely nem kezdődhet és nem elégülhet ki az intéz- ményesedett eszköz-készlettel, sőt, olykor éppenséggel ellenállásba ütközik, és hogy ezért az „egyház” mint intézmény között, bármilyen formában létezzék is, va-

lamint tagjai között *feszültségek* vannak; ezek még erősödnek is, sőt adott esetben érdektelenséggé, vagy az elégedetlen tagok irányváltásává bonyolódnak. Mindezek a megfigyelések arra utalnak, hogy az intézmények a maguk stabilizálódott formájában nem működnek kielégítően abban a folyamatban, amelyben tagjaik meg akarják találni azonosságukat és értelmüket. Az önmegélés folyamatossága, amelynek a vallásos közösség interaktív folyamatát létre kell hoznia és fenn kell tartania, úgy látszik, megszakadt, de legalábbis megzavarodott. A közösség szabályrendszere, valamint a belőle kiinduló parancsok és tilalmak, amelyeknek az a feladatuk, hogy tagjaik magatartási módját ezek tulajdon üdv-érdekében stabilizálják, nem válnak már a szükséges módon internekké, és így a rendszer nem közvetítheti többé a megkívánt értelmet sem. Ez szükségszerűen disszonanciákra vezet, még ha ezek intenzitása függ is egyfelől a közösség hagyományozott norma- és értékállaga, valamint olyan értékképzetek közötti különbségtől, amelyek emellett egy közösségben érvényesültek; másfelől a konkurens rendszerekből kiinduló befolyástól és nyomástól; harmadszor a környező világ feltételeitől, amelyben az érintettek élnek, és végül negyedszer (de nem utolsósorban): függ a rendszeren belüli (immanens) zavaroktól, amelyek egyházon belüli csoportok képződésében az indítást adják. Mert egyházon belüli közösségek nemcsak annak a körülménynek köszönhetik keletkezésüket, hogy a fennálló közösségnek a társadalmi kontextusban a legitimitációja már csak hiányosan vagy egyáltalán nem sikerül. Én úgy látom, nem kevésbé jelentős az a tény, hogy az intézményesedéssel az eredendő vallásos élmény formalizálódik és kontroll alá kerül. Így az a veszély fenyegeti, hogy az intézményesedéssel együttjáró szerveződési kényszer hatására elcsökevényesedik, úgyhogy ezzel az adva lévő közösség az egyéni vonatkozási rendszerben, valamint önmaga és értelme megtalálásának folyamatában elveszti funkcióértékét. (A keresztyénség kétezer éves történetéből tudjuk, hogy a kegyesség, a tan és a rend ritkán van összhangban egymással.)

Ezek a megfigyelendő *disszonancia-jelenségek*, amelyek még tovább ábrázolhatók és differenciálhatók, teljességgel érthetők azokból az antropológiai szerkezet-elemzésekből, amelyekre rámutattunk, amennyiben ezeket elismerjük. Ugyancsak az antropológiai tényállásból magyarázható az érintetteknek feltörő, közösségalkotásokra irányuló akarat. Azoknak a keresztyén közösségeknek, az esetében, amelyeknek itt vannak a problémái, nézetem szerint ennek azt kellene jelentenie, hogy azután kérdezősködnék: milyen mértékben adottak, illetve tarthatók fenn még eredetük feltételei, vagy más kifejezéssel élve (C. G. Jungnak egy megfogalmazását véve tekintetbe, hogy ti. „a keresztyénség elaludt, és elmulasztotta az évszázadok során tovább építeni a maga mítoszáját”) azt, hogy a keresztyén közösségek az értelmükre vonatkozó kínálatokat a hozzájuk tartozó transzcendencia-szerkezethez mérve vizsgálják felül, és teljesítményeiket az antropológiai és valláspszichológiai tekintetben felismert szükségletekhez igazítják. Ez magába foglalja azt, hogy a környező világ jelenlegi szituációját ugyancsak számításba kell vennünk. Ismeretszociológiai vonatkozásban vitathatatlan annak a belátása, hogy a szociokulturális feltételek, az ezekben megélt egzisztencia és annak a meg tapasztalása, hogy ezt kielégítőnek érzi-e az ember vagy nem kielégítőnek, egyfelől a vallásos gondolkodásnak, de másfelől a vallásos cselekvésnek is megfelelő; továbbá, hogy a kettő között kölcsönhatások vannak. Mint ahogy egy nomád- vagy egy pásztor nép a számára adva levő rítusokat és közösségi formákat a

gyakorlatban a saját létevel való megbirkózás céljai érdekében valósítja meg, és állandó letelepülése, valamint a mezőgazdasági viszonyokra való áttérése után ennek megfelelően változtatja meg, ugyanúgy kíván meg az iparosodott társadalomban élő ember a saját értelmére tekintettel olyan választ, amely az ő életformájának és egzisztenciális problémáinak felel meg, úgyszintén egy megfelelő közösséget is, amely stabilitást és folyamatosságot ígér. Ezzel a körülménnyel kellene számolniuk a keresztyén közösségeknek ma is. — Természetesen tudatában vagyok annak, hogy egyetlen keresztyén közösség sem tekintheti magát „azonosságtárolónak”, amely az antropológiai szervezési tervének felel meg; de éppen ennyire kevésbé „vallásos jelentések szállítójának” is, bár valójában mindegyikük ilyen funkciót lát el; hanem mindegyik abba hisz, hogy egzisztenciája Isten kijelentésbeli üzenetében van megalapozva, és igazságigényét, valamint tartalmát a Szentlélek munkájára vezeti vissza.

2. A második aspektus, amelyet meg szeretnék nevezni, az „*ökumenikus dilemmával*” van kapcsolatban. Ezzel a kifejezéssel a következő megfigyeléseket tartom szemem előtt:

Napjaink ökumenikus mozgalma az „egyház egységének” jegyében folyik. Az egyház egysége hitcikkhely és egy cél elgondolása, de nem a tényekben mutatkozik meg, hanem úgy, mint hasonló természetű igények egysége. Az ökumenikus mozgalomban résztvevő egyházak többé-kevésbé, de mégis általánosságban intézményes önértékelésről árulkodnak, akkor is, ha ökumenikusan elkötelezett teológusok egyezésekre törekcsenek, és az egyházi vezetők külső és belső természetű kényszerítések folytán közös akciókra jutnak. Az egyháztagság szintjén az állapítható meg, hogy legalábbis helytel-közzel a különféle keresztyén közösségek tagjai az ökumenikus gondolatot illetően magatartásukban és ítéletükben nem feltétlenül a teológiai logikát és az intézményesített normákat követik, hanem egyfelől felekezeti vonatkozásban specifikus magatartási minták mellett tartanak ki változatlanul, és ezeket szocializálják, másfelől a többé-kevésbé ismert elkülönítő okokat részben emocionálisan, részben kognitív módon hátrítják el, és felekezeti tekintetben specifikus, sajátos értékeiket mellőzik. Jellemző az ökumenikus helyzetre továbbá az, hogy az ázsiai, afrikai és latin-amerikai közösségek honi teológiáinak növekvő sokfélesége, amelyek más szociokulturális feltételek és tapasztalatok alapján, valamint történeti múltjuk és jelenbeli társadalmi fejlődési tendenciáik összefüggésében tanaikban és életükben különállásukat hangsúlyozzák és igénylik, úgy látszik, ezzel a keresztyénségnek aligha az egységét mozdítják elő, hanem inkább felekezeti és kulturális partikularitását.

Azok a jelenségek, amelyeket itt jeleztünk, és amelyekben szétágazó érdekhelyzetek és szituációk mutatkoznak meg, az előbb említett feszültségek analógiájára szintén a megjelölt antropológiai tényállásból magyarázhatók. Mindenkor sajátos formájukban annak az emberi törekvésnek a kifejezői, hogy az ember — alkalmasnak látszó eszközökkel — tulajdon létét a transzcendenciaival való kapcsolatban az időről időre éppen adott feltételek között lehetővé tegye és fenntartsa. Mindegyiküknek megvan az előfeltételük, alapvető előzményük az antropológiai állandókban. Ez határozza meg az ember szervezési tervét, ez sarkallja önmaga megtalálásának és megvalósításának folyamatát. Ezek a lehetséges változói ezeknek az állandóknak, konkrét alakzatai ezeknek, akár úgy, hogy az üdvösség hitben megragadott üzenete alapján, vagyis a kinyilatkoztatás történetéből levezethető, a dolog értelmét illető válasz alapján, — bármennyire különféle

eredménnyel járjon is — egyházi vezetők és püspökök intézményeik stabilitására és azonosságára igyekeznek, vagy teológusok megpróbálják legyőzni a történetivé vált elválasztó okokat, vagy egyháztagok ragaszkodnak bevált kegyességi formákhoz és magatartási módokhoz. Míg ezzel szemben mások új megtapasztalások és belátások alapján ezeket meg akarják változtatni; akár úgy, hogy az ún. honi egyházak és teológiák környező világuknak megfelelő azonosság után kutatnak. Ameddig az antropológiai előzmény belátó, addig az adódik következtetésül, hogy a keresztyénségen belül a felekezeti és kulturális pluralitást a tan és az életfolytatás vonatkozásában — hasonlóan az ökumenikus fáradozást is — legitimnek tekintjük. És ahhoz mérjük hozzá, hogy mi válik be belőle, miközben az ember önmaga azonosságát és értelmét kutatja. Itt is azonnal hozzá kell ehhez fűznöm: egyetlen keresztyén közösség sem veti alá magát — mindenkori önértelemezését követve — az embernek mint kritériumnak. Csak annak, ami a Krisztus-eseményben valóságosan, igazán kinyilatkoztatást nyert és amelynek köszönheti önmagát. Minden keresztyén közösség szemében ennek a kinyilatkoztatásbeli igazságnak a közvetítése a döntően fontos: ez határozza meg, ez érinti az ember üdvösségét és egzisztenciáját.

A keresztyén közösségek felekezeti sokfélesége, amelyet egy antropológiai alap-előzményre vezetek vissza — ezzel semmi más nincsen kizárva! —, és amelyet ebből kitekintve próbálok igazolni, egyszerűen egyfelől ez; másfelől viszont az az ellentmondás, amely a hitben megragadható és minden keresztyén közösség számára adott igazságból következik. Ezek adják az összétűzést a további megfontolásra.

3. A megosztott keresztyénség tény-volta teszi problematikussá egyfelől egy általános érvényű és változatlan keresztyén igazság premisszáját, amely mindenki számára beláthatóvá és érvényessé tehető, éppen úgy, mint ahogy az egyház egy olyan egységének a premisszáját is, amely túllép a felekezeti ellentéteken, összebékíti ezeket, és eszközi jellegű jele a keresztyén igazságnak. Másfelől problematikussá teszi a megosztott keresztyénség tény-volta minden egyes keresztyénségnek önmaga igazhitűségére támasztott igényét. Így a megosztottság állapota megengedi, hogy az egyik igazság föltétlen érvényességét kétségbe vonjuk, és megállapítsuk a róla szóló bizonyágtétel történeti-folyamatszerű jellegét, valamint pluralitását. Kimutatja, hogy az igazság felismerése egyének hitéhez van kötve,

így történeti és variabilis, és hogy formája és szerkezete szerint személyes hitvallás, ezért cselekedeti és partikuláris. Rámutat arra, hogy mindenféle norma felállítása és mindenféle rendszer alkotása, amely a hitközösségekben végbemegy, korlátozott, így az igazság és a hozzá tartozó fórum utáni kérdezősködést a keresztyénség szüntelen és nyugtalanító stimulánsává teszi.

Ez az összegezés azzal a felismeréssel szolgál, hogy a felekezeti probléma, amelyre mindezekben rámutatunk, nem csupán egy tárgykörrel, a történeti eredettel van adva, hanem ugyanúgy vonatkozásban van egy összefüggéssel, a mindenkori jelen szituációjával is. Nem csupán egy keresztyénségen belüli, hanem egy keresztyénségen kívüli kérdés-összefüggésben is benne áll. Más szóval: vonatkozásban áll a keresztyén közösségek alapvető tényei felőli kérdezősködéssel. A keresztyén közösségek nem csupán teológiailag és történetileg felismerhető tényállásokon alapszanak, hanem ugyanúgy az emberi élet antropológiailag belátható előfeltételein is. Azzal, hogy az összefüggés és a szituáció a történelmi változásnak van alávetve, a felekezeti problematika részt vesz ebben a folyamatban. Nemcsak statikusan kell tehát megragadnunk, hanem egyszermind dialektikusan is. Ez két dolgot jelent:

Egyfelől azt jelenti, hogy egy megosztott keresztyénség jelenségének tartamát és végét, pluralitását és variabilitását egyebek között a világnak és a benne élő embernek az előbbrehaladása is meghatározza, és hogy a felekezeti probléma megoldása a transzcendenciának, az emberiség jövőbeli útjának és jövőbeli formájának terén még hátra levő lehetséges fölfedezésektől függ.

Másfelől azt jelenti, hogy az eredetnek újra meg újra érvényessé tett normatív volta — ez a visszakapcsolódás ahhoz, aminek mint krisztianumnak változatlanul érvényesnek kell lennie — történeti megtapasztalás alapján nem jelentkezik kielégítően. Tehát ehelyett az az ajánlatos, hogy két látásmód komplementaritását állapítsuk meg azért, hogy az antropológiai belátásokat egyenlő joghoz és egyenlő érvényhez juttassuk, és belépünk egy olyan folyamatba, amelyben az a döntően fontos, hogy a kétféle — a teológiai és az antropológiai — látásmódot az érintett emberre való tekintettel és az ő javára összekössük egymással.

D. Dr. Erwin Fahlbusch
Fordította: Dr. Varga Zsigmond J.

»Jézus Krisztus evangéliuma« és az ember — Afrikában *

Öröm és megtiszteltetés számomra, hogy annak a városnak az egyetemén szólhatok az evangélium hirdetésének — véleményem szerint — egyik legfontosabb mai kérdéséről, amely városnak ifjúsága sokszor megmutatta, hogy kész azok mellé állani, akik az elnyomottak felszabadulásáért, a humanitás győzelméért küzdenek. Ezt tette Bécs ifjúsága 1848-ban a magyar szabadságharcral kapcsolatban. Az a város, hogy ez a város alig néhány hónapja megbecsült vendégként fogadta dr. Julius Nyerere, tanzániai elnököt, Shakespeare szuahéli fordítóját — úgy gondolom — újra csak azt szimbolizálja, hogy Bécs népe és fiatalsága ma is hitet tesz azok mellett, akik népünk emberségesebb életéért küzdenek.

* A Bécsi Egyetem Evangélikus Teológiai Fakultásán elhangzott előadás, 1980. május.

Mint keresztyén lekipásztort az a meggyőződés éltet, hogy „Jézus Krisztus evangéliuma Istennek hatalma minden hívőnek idvességére” zsidóknak, görögnek, osztráknak, magyarnak és afrikainak is. Az evangélium hirdetésének minden szituációban megvannak a sajátos problémái. Előadásom címében — amit dr. Kurt Lüthi dékán úr javaslatára örömmel fogadtam — bennefoglatatik, hogy Afrikában ez a speciális probléma az afrikai emberkép — tehát az antropológia — sajátosságából következik. Erről a hatalmas problematikáról afrikai előadók sokkal alaposabban, erdetibben szólhatnának, mint én. Két tény indokolja, hogy miért vállalkozhatom mégis erre a feladatra. Egyfelől az, hogy Jézus Krisztus Egy Egyetemes Egyházában élünk afrikai testvéreinkkel, és egymás dolgai az Egy Testen

belül egymásra tartoznak. A másik tény, hogy — történelmi okoknál fogva — európai (fehér) emberek erőteljesen részt vettek, és részt vesznek Krisztus Afrikában való meghirdetésének szép szolgálatában. Így a Krisztus-hirdetés afrikai kérdései a mi kérdéseink is.

Nem szabad elfelejtenünk, hogy az egyház élete első századaiban a keresztyénség egyik súlypontja Észak-Afrikában volt. *Tertullianus, Cyprianus és Athanasius* Afrikában éltek és dolgoztak. Az alábbiakban Fekete Afrikáról — a Szaharától Délre és a Dél-afrikai Köztársaságtól északra élő népekről — lesz szó. Bár az elmondandók jó része Dél-Afrika lakosságának nagyobb felére is vonatkozik. Ott azonban a fehér ember jelenléte példátlanul inhumánus helyzetet teremtett, aminek megvannak a sajátos problémái.¹ Az apartheid-szisztémában ugyanis az ideológiává züllött keresztyén teológia szélső, ad absurdum esetével találkozunk, amivel itt részleteiben nem foglalkozhatunk.

A problémát az alábbiakban szeretném exponálni: Krisztus meghirdetése Afrikában a XX. sz. közepén az egyház történetében azelőtt soha nem tapasztalt nagyságrendű növekedést eredményezett; mégis tapasztaljuk, hogy Afrika-szerte idegenkedés, feszültség és nyugtalanság mutatkozik a keresztyénséggel kapcsolatban. Egyfelől afrikai falvakban és városokban olyan tömegek vesznek részt a keresztyén istentiszteleteken, amelyek a legnépszerűbb európai vagy amerikai tömegprédikátor legmerészebb álmait is túlhaladják; másfelől nagyon sokan mondják — egyesek rosszindulattal, mások a változtatni akarás készségével —, hogy a keresztyénség még mindig idegen Afrikától és megmaradt a fehér ember vallásának.² Egyfelől — bizonyos prognózisok szerint³ — az ezredfordulóra Afrikába kerül a keresztyénség súlypontja; másfelől, többen úgy látják⁴, hogy a felszabadult Afrika belső *renaissance*-ja, vagy az iszlám eddig is igen eredményes missziója meg fogja szabadítani az afrikai embert a kolonializmus és a neokolonializmus ezen spirituális béklyóitól. A helyzet ellentmondásos voltát mutatja az is, hogy Afrikában indult el a világon az egyik első, konkrét, egyházak egyesülését célul kitűző mozgalom.⁵ Ugyanakkor a felekezetekre való széttagozódás minden más kontinensnél erőteljesebben folyik. Ma kb. 6000 denomináció található a kontinensen.⁷

Ennek a nyilvánvaló, és az élet minden területén megmutatkozó feszültségnek az okait sokan kutatják. Az okok bonyolultak. Bár az alapvető ok már nyilvánvalóvá lett: Fekete Afrika az evangéliumot attól a nagykonstantini (keresztyén) Európától kapta, melyben az egyház eredeti rendeltetésétől egészen eltérő irányba fejlődött, és amely ugyancsak kitermelte a maga ellentmondásait. A szekularizáció és az egyházak belső megújulásának zservesen összetartozó folyamata mutat a mi saját ellentmondásos fejlődésünk megoldásának irányába. Ez a keresztyén színekben pompázó, terjeszkedő, gyarmatosító Európa, szinte derékban kettészelte Afrika saját belső fejlődését. Európa felől ezt mi úgy láttuk, mint a „vadak” vagy „bennszülöttek” civilizációját, kiknek számára még az általunk teremtett új rabszolgaság — az USA ültetvényein vagy másutt — is magasabbrendű, mint otthoni életük. A valóságban pedig egy gazdag kultúrájú, de az európaiak fegyvereivel megmérkőzni nem képes világrész saját fejlődésének teljes eltorzulását hozta Európa és Afrika találkozása a gyarmatosítás során.⁸ Az evangéliumot pedig a fehér ember prédikálta először. A Szentlélek munkáját láthatjuk abban, hogy az afrikaiak képesek voltak különbséget tenni, és igent mondtak Jézus Krisztusra, miközben nemet mondtak a fehér ember uralmára. Ennek az *igen*-nek és *nem*-nek a kimondása azonban rendkívül bonyolult folyamatban történik. Ennek a

folyamatnak elemzése, és helyes irányba terelése az afrikai keresztyénség legfontosabb kérdése.

Megvalósítása az afrikai teológia feladata. Természetes dolog, hogy a kibontakozó afrikai teológia sem egységes. Legjelentősebb és legszükségesebb irányzatának azt tartom, mely szerint az afrikai teológia az afrikai egyház önvizsgálatának eszköze. Ennek a feladatnak egyik legjelentősebb része éppen annak vizsgálata, hogy hogyan hirdették ma Krisztus Afrikában; hogy érthetően, világosan és az élet problémáira releváns módon hangzik-e a biznyságtétel. Más szavakkal: vajon afrikaiaknak afrikaiak lettek-e azok, akik Krisztust hirdették, és meg tudták-e úgy szólaltatni az evangéliumot, hogy az afrikaiul szóljon, és mégis az egy evangélium maradjon. Ez a teológia örök feladata, mióta az egy evangélium négy író látása szerint került a kánonba.

Az alábbiakban kísérletet teszünk a Krisztus-hirdetés értelmezésében mutatkozó fejlődés. Majd röviden felvázoljuk az afrikai emberkép legfontosabb vonásait. Ezután kerülhet sor arra, hogy röviden áttekintsük, hogyan prédikálták az evangéliumot a külmiszió korszakában, és milyen megközelítést láthatjuk a problémának a kibontakozó afrikai teológiában.

I.

A protestáns egyházak ige hirdetés (*Verkündigung*) értelmezését a Róma 10,17 kontextusból kiragadott, és leszűkített magyarázata uralta, mely szerint az ige hirdetés egyenlő a Krisztusról szóval, beszéddel tanúsított biznyságtétellel. Eszerint a beszéd, templomi vagy templomon kívüli prédikálás az evangélium hirdetésének — bizonyos szűkség-helyzetektől eltekintve⁹ — az egyetlen igazán érvényes formája. Ma már ez az álláspont tarthatatlan. A *Bultman*tól eredő, eredetileg immateriálisan/egzisztenciálisan értelmezett *Wort-Ereignis* koncepció a későbbi fejlődésben egyre inkább hússal, vérrrel, tartalommal töltődött meg. Amilyen mértékben a teológia fel tudta adni a bibliai fogalmak — mindenekelőtt a *logos* fogalom — görög idealista értelmezését, és kezdte azokat a héber/őszövétségi gondolkodásnak megfelelően dinamikusan — tehát a *logos*-t a mozgást, erőt és cselekvést is magában foglaló *dabar* felől — értelmezni, olyan mértékben lett nyilvánvaló, hogy a meghirdetés olyan esemény, ami nem csupán szóval történik, és ami hatásaiban szociológiai-lag is, gazdaságilag is és politikailag is felmérhető és felmérendő. Attól az időtől kezdve, hogy maga Jézus, majd pedig tanítványai elindultak, hogy Isten Országát hirdessék, ez a hirdetés nemcsak szájukkal történt, hanem egész egzisztenciájukat, testüket, lelküket, egész valójukat igénybe vette. Az ősegyház Krisztus-hirdetése így „látványos” esemény volt (*theatron egenéthēmen tō kosmō*, 1Kor 4,9). A Feltámadott megjelent azok között, akik nevében összejöttek, és akik egész életfolytatásukkal Őt hirdették. Találkozásuk központi eseménye az eucharisztia volt, melyben kiábrázolódtott az evangélium minden kiváltságával és elkötelezésével együtt. Itt az érettük meghalt és feltámadott Úrral egyesülve egymással is eggyé lettek, miközben szóval és tettel követték a Mester példáját. Krisztussal való egyesülésük mind ajándékainak elnyerését, mind szolgáló életében való részesedést magával hozta. Az eucharisztia lelki táplálék, de nem azért, mert immateriális, hanem azért, mert az anyag a Lélek hatalmába került. Az eucharisztia szó és tett; lelki és testi; istentisztelet és emberszolgálat lényeg szerint összetartoznak. A jól értett és gyakorolt eucharisztia (Jn 13,12!) elkötelez arra, hogy az egész élet szóval és tettel, a

Lélek vezetése sz̄erint kezelt anyagiakkal, az emberek szolgálatát is magában foglaló istentisztelet legyen; hogy az áldás az élet minden területére kiáradjon, mint Ezékiel látomásában (Ez 47).

A vizsgálálandó kérdés tehát az Afrikában — és mindenütt —, hogy Krisztus meghirdetése kimerült-e csupán beszédben, vagy pedig a fent vázolt egységben mutatkozik. Mutatkoztak-e Afrikában a Krisztus szeretetét hirdető szavak mellett, ugyanarról valló cselekedetek? A négy evangélium és a többi újszövetségi írat különbségei erőteljesen utalnak arra, hogy az embert megszólító isteni beszéd a megszólított emberhez akkomodálja, alkalmazza magát. Az igehirdetés vizsgálatánál tehát azt is, mennyiben szólalt meg az evangélium afrikaiaknak afrikaiul. Figyelembe vette-e az evangélium hirdetése az afrikai embert. Más szavakkal: Krisztus Afrikában való hirdetésének vizsgálatánál kutatnunk kell azt is, hogy a szóval való hirdetés figyelembevette-e az afrikai emberképet, és azt is, hogy milyen életstílus, milyen társadalmi magatartás, milyen cselekedetek követték. Ezért van most is szükség az afrikai emberkép főbb vonásainak áttekintésére.

II.

Az afrikai mitológia vizsgálatának nagy akadály a írásbeliség hiánya. Az afrikai kultúra nagy szerelmese és ismerője a brit Geoffrey Parrinder írja erről: „Ennek oka nem az afrikaiak értelmetlensége (inability), hanem egyszerűen földrajzi elszigeteltségük. Sivatag, őserdők és a tenger egészen a modern időkig útját állták az írásos kultúra terjedésének.” Az európai folyók összekötnek, az afrikaiak — zuhatagaival és vadállataival — elválasztanak. „Az ősi briteket és a teutonokat is misszionáriusok tanították az írásra... A legtöbb írásforma két forrásból: a közel-keleti alfabetikus vagy a kínai jelírásból származik.”¹⁰ Az afrikai mitológia vizsgálatánál a szájhagyományok mellett Afrika igen gazdag képzőművészete — elsősorban fa-, bronz-, kőszobrászata — nyújtanak segítséget. Az afrikai képzőművészet beszél, életértelmezést ad. A makonde művészek néha egészen absztrakt szobrai ugyanúgy az élet egységéről beszélnek, mint a mitológia csodás története. Teszik ezt olyan fokon, ami előtt Picassóval és másokkal együtt csodálattal adózhatunk.

Mindazonáltal kiindulópontunk az emberkép áttekintésénél, legyen egy írott feljegyzés. Jomo Kenyatta — később Kenya első köztársasági elnöke — 1938-ban adta ki a Kikuyu népről szóló antropológiai művét.¹¹ Ennek dedikálása a következő:

„Mongoinak és Wamboinak, és egész Afrika kifosztott ifjúságának, az ősök szellemeivel való közösségnek az afrikai szabadságért folytatott küzdelem útján való perpetuálásáért, abban a szilárd meggyőződésben, hogy a halottak, az élők és az ezután születendők egyesülni fognak, hogy a lerombolt szentélyeket megépítsék.”

Ebben a mondatban benne van az afrikai emberkép lényege: az ember nincs egyedül, elhunyt őseivel, élő családtagjaival és a későbbi nemzedékekkel közösségben, egységben él. Ennek a közösségnek azonban elengedhetetlen része a föld, ami nélkül nincs élet. Ezen áll a szentély, ami nem csupán a vallásos életnek, mint az élet egy világosan körülhatárolható szektorának, hanem az élet egységének szimbóluma.

Kísérreljük meg a fenti summás állítást kissé részletesebben megvizsgálni:

1. Az ember nem akcidentálisan, hanem lényege szerint közösségi lény. A. V. Taylor, manchesteri püspök, az anglikán Church Missionary Society volt főtitkára, aki maga is hosszú időt töltött Afrikában (Uganda) a

cartesiusi mondás analógiájára ezt így foglalta össze: „Sumus ergo sum”: ez az életre vonatkozó afrikai hitvallás.¹² Egy nyugat-afrikai keresztény politikai ügyről szóló erről: „Az afrikai emberkép általában sokkal jobban hangsúlyozza az embernek a csoporthoz való tartozását, mint az individualitását.”¹³ A család, a nagycsalád generációinak ez az egybetartozása mind a mai napig erőteljesen ellene állott annak az erőteljes és sokoldalú nyomásnak, amit a gyarmatosítás és az ipari fejlődés jelentett.¹⁴

2. Az élet egysége a család összetartozásán kívül az egész valóságához való tartozást is magával hozza. „Az egésztől elszakítva az egyes nem létezhet.”¹⁵ Ez azért van így, mert az ember mindenekelőtt Istenhez, a mindenség Teremtőjéhez tartozik, akitől mindenek származnak. Az afrikai tradicionális vallások kutatói jó részt elfogadják azt a maguk által az afrikaiak által igen erőteljesen hangoztatott tételt, mely szerint egy Magas Isten (Hochgott) létezése az afrikai hitnek még a kereszténységgel való találkozás előtti eleme.¹⁶ Ezen Magas Isten és több bantu nép ősei között intim kapcsolatról tudnak. Több mítosz szerint az ősök az égből jöttek le: így a kikuyuké, Gikuyu a Krinyaga hegy (Kenya) tetejéről, miután Ngai (Mogai) megmutatta neki a hegy csodaszép vidékét.¹⁷ Nyugat-Afrikában a Magas Isten mellett ott találjuk az alsóbbrendű istenek seregét, akik azonban lényükre és funkcióikra nézve alig különböznek más vallások angyalaitól. Köztük és az ősök szelleme között nem lehet éles határvonalat húzni.

3. Az embernek Istentől való eredete, és az ősökkel való összetartozása az emberi méltóság alapja. Ez lehet az egyik oka annak, hogy a hagyományos afrikai társadalomban igen erőteljes demokratikus elemek voltak. Kelet-Afrika legtöbb népe között a „törzsfőnök” ismeretlen volt. Ott a vénék tanácsa irányított. A törzsfőnök intézményét a brit uralom rendszerezette.¹⁸ Közép- és Nyugat-Afrikában volt ugyan több hagyományos királyság, ezek azonban nem igazi autokraták. Jellemző a „No King is as God” c. nyugat-afrikai történet. Eszerint egy ember, valahányszor a király előtt megjelent, ezeket a szavakat mondta: Nincs olyan király, mint az Isten. Hiába fenyegették, üldözték, nem volt hajlandó ezt a szokását abbahagyni. Végül a király maga is együtt mondta emberével: Nincs olyan király, mint az Isten. Ma ezt a jelmondatot teherautók homlokzatára írják fel.¹⁹

4. Az embernek Istennel való kapcsolatából, valamint sajátos tér- és időszemléletéből következik az embernek környezetével való egysége ill. bensőséges viszonya. Tér és idő szorosan összetartoznak mindenekelőtt azért, mert mindkettőt a tartalom határozza meg. Időnek és területnek annyi értelme van, amennyi azokon belül történik. A föld a léthez való viszonyulás konkrét kifejezése, éppen úgy, mint az idő. A föld biztosítja számukra létük gyökereit, és ugyanakkor titokzatosan összekapcsolja őket az elhunytakkal. Az emberek atyáik sírja felett járnak, és bennük él a félelem: ha bármi elszakítja ezeket a szálakat a család és a közösség élete veszedelembé kerül. Az afrikai embereknek a földjükről erőszakkal való elmozdítása olyan mély igazságtalanság, amit idegenek nem képesek felmérni.²⁰

5. Az élet egységének egy másik aspektusa az embernek önmagában való egysége; a testi-lelki egység. Az afrikai gondolkodásban ismeretlen a test és lélek olyan mértékű elválasztása, mint az Európában görög hatásokra annyira elterjedt. Az ember egység. Ez az egység azonban több, mint test. Az ember birtokol spirituális elemet, amit néha Isten leheletének, néha az emberben levő Istennek neveznek. Következés-

képpen az embert érő hatások egyszerre testi-lelki hatások. Ami spirituális, nem választható el a testitől, akár áldásról, akár átokról legyen is szó. A halál bekövetkezése utáni állapotról különféleképpen beszélnek a különféle mitológiák. Több nép hite szerint elhagyja az ember lelke a testét. De úgy is fogalmazhatjuk, hogy a test-lélek egység valami más formában mutatkozik a halál után. A megholtak részt juttatnak a család életéből és italából.

6. John S. Mbiti szerint az afrikai antropológia kulcskérdése az időszemlélet.²¹ Kimutatja, hogy az afrikai gondolkodásban és az ezt tükröző grammatikákban pl. a bantu-nyelvekben a jövő idő hiányzik. Mbiti szerint az afrikai időszemlélet lényegében kétdimenziós. Alapját ugyanis az a gondolat képezi, amivel már találkozunk, mely szerint csak az valóság, amiről az embernek közvetlen tapasztalata van. Mivel a jövő — eltekintve attól, ami közvetlenül bekövetkezik fél, vagy legfeljebb két éven belül — nem tapasztalható, nem is létezik. Mbiti gondolatait két bantu nyelv, a kikuyu és a kikamba vizsgálatával illusztrálja. Ezeknek mindegyike 9 igeidőt tartalmaz, melyekből 7 a jelenre és a közvetlen közelben történendőkre (SASA), kettő pedig a múltra (ZAMANI) vonatkozik. A Sasa három igelideje azonban a Zamani-ra is vonatkozhat. A lényeges az, hogy az idő nem kronométer, hanem tapasztalat kérdése. „Az idő csak akkor valóságos, ha meg tapasztaljuk.” Mivel a távoli jövő kívül esik a tapasztalati körön, egyszerűen nem létezik. (Mint látni fogjuk Mbiti nagyon hangsúlyozza: az evangélium a jövő dimenzióinak megnyitásával, szinte új világot nyit meg az afrikai ember előtt. Mbiti helyesen utal arra, hogy a keresztyén eschatológia lényege a jövendőnek a jelenben való megtapasztalása.) Az afrikai naptár tehát tulajdonképpen nem időnapár, hanem phenomenon-naptár. Ezzel a ténnyel függ össze az is, hogy itt az idő, ill. az események visszafelé mozognak. A jelennek a múlt a táplálója, és visszafogadója. Az öregedő ember visszaindul a jelenből a múltba. Ezt a mozgást a halál sem állítja meg. A halál bekövetkeztével az ember a Sasa periódusban egzisztál, és mindaddig — de csak addig — marad ott, amíg az élők név szerint emlékeznek rá. Mikor az utolsó ember is meghal, aki emlékezett rá, akkor elmerül az ember az Zamani-ban. Ezzel szűnik meg az individuális halhatatlanság állapota, és alakul át kollektív immortalitássá. Az egyéni halhatatlanság állapotában levőkkel az élők közösségben vannak. Ennek legfontosabb része az étel és ital velük való megosztása. Az afrikai libatio tehát nem áldozat, hanem közösséggyakorlás. A közös evés óriási antropológiai jelentősége mutatkozik meg ebben. Ennek az afrikaiaknál, mint a legtöbb primér kultúrában számunkra szinte már felmérhetetlenül nagy jelentősége van. Az élőknek a holtakkal való közössége közös érdekük. Együtt részesednek az élet teljességéből. „Kizárt dolog, hogy az ember megfosztassék attól, ami az övé. Az élet egy.”²²

Az élet egységének dinamikus leírását találjuk Vincent Mulago, bantu származású római katolikus teológusnál. Szerinte az ember úgy egy az öt körülvevő valósággal, hogy részesedik abban. Ezen gondolkodás számára az egzisztencia egy titokzatos valóságban, erőben. az élet lényegében való részesedést jelenti.²³ Az ember Istennel, őseivel, társaival, utódaival és környezetével együtt a jelent és a múltat átfogó valóságban részesedik.

7. Az afrikai mitológia végtelen gazdag és sokrétű az ember eredetéről és sorsának fordulatairól való számadásban is. A legtöbb törzsi hagyomány szerint az ember eleinte Isten közelségében élt, azután valami történt, aminek következtében a helyzet megváltozott: az

ember az „elidegenedésnek” az állapotába jutott. Ez azért történt, mert az ember elkerült Isten közeléből, vagy Isten vonult ki az ember világból. Az volt az igazi élet, mikor az ember istenközben élt. Azután Isten eltávozott.²⁴ A változást egyes mondák szerint az ember vétke, mások szerint, valami véletlenség, esetleg ügyetlen cselekedet, vagy valamilyen gonosz állat — hiéna, kaméleon — ármánykodása okozta. Hogy ezek a történetek — és általában az egész afrikai mitológia — mennyiben kapott a keresztyénséggel és az iszlámmal való találkozásban korai hatásokat, ma nem mérhető fel. Kétségtelen, hogy hatások legalább ezer éve érték Afrikát elsősorban az iszlám felől. Mbiti, Schebesta és mások szerint ezek a történetek nem a bibliai történetek torz formái.²⁵ Amilyen változatos az afrikai mitológia ennek a nagy veszteségnek a kifejezésében, olyan egyértelmű annak lázadás nélküli elfogadásában. Nincs sehol kísérlet az eredeti állapot visszaállítására; az Istennel való közösség helyreállítására. Afrikában az evangélium prédikálása előtt nem született 42. zsol-tár.²⁶

Ezzel a távoli Istennel való kapcsolatról mégis sokat el lehet mondani. Meglehetősen jellemző azonban Kenyatta megjegyzése: „Ngai mégis eljön, hogy meglátogassa Gikuyu és Mumbi leszármazottait”²⁷ Így azután csak nagy veszedelem, szárazság, járvány esetén fordulnak felé áldozatokkal. Az Istennel imádságban való kapcsolatkeresésnek gazdag példatárát gyűjtötték össze.²⁸ Közük kérő és magasztaló imádságokat is találunk. Ezek közül egy álljon a szakasz befejezésül a Galla nép imakincséből:

„Ó Isten, Hatalmas

Úr, aki felett nincs más úr.

Gazdag vagy, aki nem ismeri a szegénységet!

Mindentudó, akitől tudását elvenni nem lehet,

Király, akinek nincsen trónjához riválisa!

Neked senki nem mondhatja: 'Ma emelkedj fel, holnap süllyedj alá' ”

III.

Az alábbiakban megkíséreljük röviden áttekinteni, hogyan történt az evangélium hirdetése Afrikában. Amint láttuk a Krisztus-hirdetés újszövetségi normái szerint az evangélium-hirdetés nemcsak beszéd, hanem cselekedetek, életstílus dolga is. Ugyancsak az Újszövetség kötelez el bennünket arra, hogy a Krisztusról szóló egy evangéliumot mindig egy bizonyos *Sitz im Leben*-re nézve hirdessük, amelyet az ott levők gondolkodásának és környezetének dinamikus egymásrahatása alakít. Ha az eddigieket figyeltük, máris észrevehetünk egy meglepő egyezést az újszövetségi követelmény és az afrikai igény között: ez pedig nem más, mint az élet egységének felismerése és tisztelete. Ez arra kötelezi azokat, akik Krisztusról való vallástételre vállalkoznak afrikaiak között, hogy Őt az élet és szó egységében hirdessék, valamint arra, hogy az evangélium hatásait és következményeit az élet minden területén — tehát gazdasági és politikai kérdésekben is — munkálják.

Hogy ez mennyiben valósult meg az előző századok evangéliumhirdetése során, nem lehet egyszerűen megválaszolni. E kérdést kutatják sokfelé.²⁹ Ha ezért a fent feltett kérdésekre választ akarunk adni, az csak paradoxonokban lehetséges.

Egyfelől a helyi kultúra teljes megvetése, a helyi sajátosságokat illető teljes tudatlanság és közöny, másfelől az emberség felismerésének példái mutatkoznak egymás mellett. Egyfelől nyilvánvaló a misszió és a kolonizáció együttműködése, másfelől sok he-

lyűtt egyedül a missziók tiltakoztak hathatósan és hallhatóan a gyarmatosítás embertelenségei ellen. Egyfelől találkozunk cipészsegédekkel, akik Angliában nem tudtak megélni, és eljöttek basázkodni a nyassza-földi (Malawi) „bennszülöttek” közé; másfelől itt találjuk az emberség és a Krisztusban való hit által megragadott kiváló emberek sokaságát, akik egész életüket Krisztus Afrikában való meghirdetésére adták oda. Szinte azt mondhatjuk, hogy az afrikai misszió történetéből mindenre, s mindennek az ellenkezőjére találunk példát.

Szabad legyen az alábbiakban néhány jellegzetes modell felvázolásával érzékeltetni az afrikai missziói munka fontosabb vonásait. Ezután pedig az ebből adódó tanulságokat szeretném röviden összefoglalni.

a) A modern külmisszió — néhány korábbi római katolikus kísérlettől eltekintve — a XVIII. sz. európai ébredési mozgalmából virágzott ki. Herrnhut és az angolszász ébredési mozgalmak között ismert a kapcsolatot. A különféle missziói társaságok valamilyen módon ezeknek a mozgalmaknak a hatása alatt voltak. Érvényes ez az egyik legjelentősebb közösségre, az anglikán Church Missionary Society-ra is (továbbiakban CMS), melynek a nyugat-afrikai misszió megindításában és végzésében igen jelentős szerepe volt. Munkájuk központja a Sierra Leone — jórészt felszabadított és rabszolgákból alakított — köztársaság fővárosában, Freetown-ban létesített Fourah Bay College lett. Nyugat-Afrika ezen középső részének (Sierra Leone, Liberia, Ghana, Togo, Benin, Nigéria, Kameroun) éghajlata halálos a fehér ember számára. 1841-ben a Niger-delta vidékére küldött expedíció 150 tagja közül 50 vesztette életét. Ezen a vidéken így a fehérek soha nem alkottak olyan telepeket, mint Dél- vagy Kelet-Afrikában. A missziói munka súlypontja az ún. Buxton-doktrínának megfelelően³⁰ a kereskedelmi behatolással karöltve a kontinens belseje volt. A misszió stratégia és rossz éghajlat mellett Henry Venn-nek, a CMS akkori főtitkárnak látása —, aki szerint a missziói felelősséget és a megalakuló egyházak kormányzását az afrikaiaknak kell átvenni — együtt eredményezték azt, hogy a Niger-delta vidékén kezdettől fogva fekete misszionáriusok dolgoztak igen szép eredménnyel. Venn halála után (1872) misszionáriusok új nemzedéke vette át a CMS és a többi misszió vezetését, akik teljesen a gyarmati koncepció szerint gondolkodtak. Eszerint vezető szerepet a megalakult missziói egyházakban csak a fehérek játszhatnak. A feketék helye a társadalmi rétegződés alján van, és ez alól az egyház sem lehet kivétel. Így szisztematikusan kiszűrték a fekete vezetőket, és európaiakkal helyettesítették őket. Ebben az időben — tehát a század második felében — megszüntették a „bennszülött” leköszöntési szintű kiképzését, és ettől kezdve hosszú ideig csak bibliaiskola-szintű képzés folyt. E döntés oka a gyarmati koncepcióval együtt a missziói társaságokban uralkodó evangélikál-fundamentalista teológiai látás. Európában e korszakban az egyetemeken a liberális szellem uralkodik. Teljes a szakadás az elméleti teológia és a gyakorlati egyházi élet között. Az alap feltevés: az afrikai nem tud önállóan dönteni, és megkülönböztetni. Ezért őt nem is szabad megismertetni a bibliakritika eredményeivel, és általában a modern teológiai irányzatokkal.³¹ Az afrikai gyermek, akit ilyen „káros” dolgoktól óvni kell. Így azután gyarmati koncepció és rossz teológia vagy teológiátlan látás összejátszottak az afrikai egyházi fejlődés akadályozásában.

b) Érdekes és értékes misszionárius típus megismerését Johann Ludwig Krapf.³² A tübingeni származású Krapf a Basel Mission neveltje. Missziói munkába a CMS küldi előbb Etiópiába, később Mombasába.

Nagy összefüggésekben gondolkozott, és saját munkáját az Afrika középső övezetén végigvonuló lánc egy szemének tekintette. Egész életét ráterelte az ügyre, amit szolgált. Mombasába érkezése után pár héttel elvesztette feleségét és két gyermekét. Ott marad és tovább dolgozik. Szuahéli szótárt szerkeszt. Ezzel a helyi lakossággal való kétirányú kommunikáció lehetőségét teremtette meg. Oda kellett figyelnie az afrikaiak gondolataira, hogy nekik prédikálhasson. Itt is a rabszolgasággal függ össze a munka kezdete. Mombasa környékén több telep létesül (pl. Freetown) rabszolgaságból kiváltott feketék számára. Innen kerültek ki az első fekete prédikátorok, sőt az első mártír is.³³ A missziói munkát — Livingstone-hoz és sokan másokhoz hasonlóan — a gyarmatosítás és a kereskedelem összefüggésében látták. Ők azonban Afrika belsejének a kereskedelem számára való megnyitásával a feketéknek a rabszolgakereskedelemtől való függését akarták megszüntetni. Ezt a tényt tehát nem lehet terhükre írni.³⁴ Bár az sajnos igaz, hogy a világkereskedelemben való bekapcsolódás a kolonizáció formájában történt, és a neokolonizáció formájában folytatódik ma is. Krapf, Livingstone és mások azonban a koruk adta korlátok között szóval és életfolytatással az ember egész életére kihatóan igyekeztek hirdetni az evangéliumot.

c) Gyakran találkozunk azzal a jelenséggel, hogy egy közösség maga hív misszionáriust. E hívás motívuma azonban nem az evangélium után való szomjúság, hanem a fehér ember civilizációjának, elsősorban az írásnak a megismerése után való vágy.³⁵ Ez nem is lehetett másképpen, hiszen a kommunikáció kibontakozása előtt nem is tudhatták, miről van szó. Így hívták 1902-ben a Kikuyuföldön levő Kambui előljárói maguk közé W. P. Knapp misszionáriust és feleségét. Ennek a házaspárnak egész élete valóban az evangéliummal és az evangéliumért a néppel való azonosulás nagyon szép példája. 40 éves Kambu-i szolgálatuk alatt mindössze háromszor jártak otthon az Egyesült Államokban. Knappék kikuyuvá lettek a kikuyuk számára. Hozzájuk hasonlóan kerek házban laktak, mely mindig nyitva volt a helybeliek számára. Evangélium-hirdetésük valóban a Sitz im Leben legkomolyabb figyelembevételével történt. Jelleméről a Kikuyuföld egyik egyház-történésze így ír: „Ügy látszik, Knappnak kezdettől fogva határozott látása volt a maga misszionáriusi munkáját illetően, mely szerint az ügy a fontos és nem az ő személye.”³⁵ Knappék az USA-beli Gospel Missionary Society küldte Afrikába. De támogatásuk lényegében egy gyülekezet ügye volt. Nem lehet megrendülés nélkül megállni a dombon Kambui-ban, mely Knappék megérkezésekor a halál hegye volt. (Ide tették a fiúutód nélkül elhunytakat, hogy éjjel a hiának végezzenek velük. A hagyomány szerint egy kikuyut csak a saját fia temetheti el.) Knappék erre a hegyre telepedtek. Ma is ott áll a kunyhó, amiben laktak. Vele szemben azonban szép nagy templom. Mellette a házaspár szépen gondozott sírja, és egy fal, rajta annak a 30—40 gyülekezetnek a neve, melyek a Kambuiban megszólaló evangéliumból keletkeztek. Minden augusztusban 10—15 ezer ember jön össze Kambuiba többnapos konferenciára.

Knapp, Henry Vennhez hasonlóan, azon a véleményen volt, hogy a misszió igazán akkor lesz eredményes, ha azt a helyi lakosság maga végzi.³⁶ 1906-ban keresztelte az első megtérteket; köztük Wanyoike Kamawe-t, akit 1924-ben lelkésszé szenteltek. 1926-ban már a Church of Scotland Mission is — amely Kikuyuföldön két fontos missziói központot épített ki ugyanebben az időben Thogoto-ban és Tumutumu-ban —, felszentelte az első kikuyu papokat. Ezeknek a

szolgáltatba állásával indul meg igazán a nép evangé-
lizálása, aminek eredménye, az egyháztörténetben
példátlan arányú Krisztushoz térés, a kikuyu nép több-
ségének keresztyénné létele. Ez nem adminisztratív in-
tézkedések, nem gazdasági nyomás — noha erre is
akad elszórtan egy-egy példa —, hanem meggyőződés
eredménye. A Kambui környéki gyülekezetekben nem
nagyon értékelnék, ha valaki a keresztyénséget a fehér
ember vallásának nevezné.

d) A Knapp házaspár reprezentálja a kolonizáció
hatásaitól — amennyire ez egyáltalán lehetséges —
mentes missziói tevékenységet. Az ellenkezőjére már
nem ilyen könnyű modellt találni. Kétségtelen tény
azonban, hogy a misszionáló tevékenység igen gyakran
együttműködött a gyarmati hatóságokkal, és sok misz-
zionárius a gyarmatosítók lelkületét árasztotta. Ilyen-
nek mutatják a feljegyzések Knappék eredeti társait.
Kreiger elkészít és feleségét, *Kreigert* a helybeliek a
„Lövdöző” névvel illették. Nyilván nem Krisztus sze-
lidségéről volt ismert. Mikor a britek a század elején
a Mombasa-Kampala vasút megépülése után elvették
az ún. nem használt, valóban a kikuyuk birtokát
képező földeket, *Kreigerék* földet vásároltak és abba-
hagyták a missziózást. Az ugandai Buganda misszió
ugyancsak mutatja a misszió és a kolonizáció egybefo-
nódását. Ez a csodálatosan gazdag és jó éghajlatú
ország — a vasút megnyílása után — különösen von-
zotta a gyarmatosítókat. (Érdekes és tanulságos itt
megjegyezni, hogy az európai liberalizmus milyen naív
módon szemlélte az afrikai eseményeket. *Leonhard*
Ragaz is az Isten Országá terjedését önnepelte az af-
rikai vasútépítésekben.³⁷ A múlt század utolsó szaka-
szát és a századfordulót az európai hatalmak Afrikáért
való marakodása (scramble for Africa) jellemzi. A
bagandák földjén a francia római katolikus fehér
atyák, és az anglikánok közti versengésben is ennek
jeleit láthatjuk. Ugyanakkor az ugandai missziót is
mártírok vére hitelesítette. *Hanington* anglikán
püspök, és kb. 150 baganda katechista halálukkal pe-
csételték meg az evangéliumhoz való hűségüket.
Mint tudjuk ebben az egyik legerőteljesebben krisz-
tianizált közép-afrikai országban, az utóbbi évtized
is látott mártírúrmot *Idi Amin* uralma alatt.³⁸

Ez a rövid és töredékes szemle is érzékeltette talán
a két alapvetően fontos tény: a keresztyénség elterjedt
és gyökeret vert. Terjedése azonban nem probléma-
mentes. Próbáljuk meg az alábbiakban ezeket a problé-
mákat, illetve az azokból következő nehézségeket
szemügyre venni.

IV.

a) A misszionáriusok legnagyobb része osztozott a
fehér ember hamis felsőbbrendűségi érzésében, mély-
ségesen lenézte az afrikai embert, és hozzá paternalisz-
tikusan közeledett. Ezen az alapvetően rossz magatar-
táson azok jutottak túl, akik igazán az evangéliumban
éltek, és találkoztak az afrikai emberrel (*Knapp*). Az
általános vélekedést *Sir R. F. Burton* fejezte ki, mikor
Afrika népeit vallás, erkölcs és kultúra nélküli népek-
nek nevezte.³⁹ A legjobb esetben gyermeknek tartot-
ták őket. De kutúrájukat babonaságnak, bálványimá-
dásnak tekintették. Ami afrikai, az már eleve démoni,
legyen az tánc, öltözet vagy ének.

b) A helyi kultúrának ez a teljesen negatív megíté-
lése hozta magával azt a követelményt, hogy a keresz-
tyénné szakítani kell saját kultúrájával és hagyomá-
nyaival. A keresztyént sok helyen így nevezték: „Ó,
aki elhagyja a saját szokásait.”⁴⁰ Aki keresztyénné
lett, azt úgy tekintették, hogy átment az európai ol-
dalra. Keresztyének között, különösen Kelet- és

Közép-Afrikában, az európai életstílus lett a kötele-
zővé. Ugandában még ma is viktoriánus ruhákban
jár minden nő.

c) Ha ezt a misszionáriusi magatartást elemzés alá
bocsátjuk, kiderül, hogy annak alapja mélységes tu-
datlanság mind a Szentírás, mind pedig az emberi kul-
túra dolgaira nézve. Ezek a misszionáriusok többnyire
a pietizmus valamilyen válfajához tartoznak. Ugyan-
akkor azonban teljes mértékben osztották a kor liber-
alizmusának kultúroptimizmusát. Meg voltak győződ-
ve, hogy az európai civilizáció úgy ahogy van, adja a
jövőt, az igazi emberséget Afrika népeinek is. Hiány-
zott ebből a látásmódból mind a teológiai, mind a tár-
sadműveltség analízis. A misszionáriusok között alig akadt
művelt teológus.⁴¹ A nagy „frontáttörés” mind a teo-
lógiában, mind a társadalomtudományokban egyébként
is a külmisszió klasszikus korszaka után következett be.
Az Írás héber vagy görög koncepció szerinti értelme-
zése; a hermeneutikai kérdés, az ökumenikus mozga-
lom, a szekularizáció, a külmissziói mozgalom későbbi
szakaszában bontakozik ki. Ezeknek a problémáknak
ismerete vagy a további ignorancia; a bibliai és tár-
sadműveltség hiánya; a missziói mozgalom elvetése vagy elfoga-
dása megosztja a missziói mozgalmakat és egyházakat.
Kialakul — egy kts általánosítással és leegyszerűsítés-
sel — az „evangélikál”⁴² és az „ökumenikus” pólus.⁴³
Bár az ökumenikus pólus csak az utóbbi évtizedben
kezdett el erősödni. A 60-as évekig szinte kizárólag az
evangélikál koncepció érvényesült a missziók gond-
lásában. Ennek legfontosabb jellemzői a következők:
i) Merev fundamentalizmus. A szó szinte ex opere ope-
rato használata mind a bibliai, mind az afrikai *Sitz*
im Leben figyelembevételének teljes hiánya. ii) Dualiz-
mus: lélek és test, lelki és gazdasági (politikai éllete-
rűletek teljes elválasztása, és az egyház tevékenységi
körének az ilyen hellénista) dualista módon értelme-
zett „lelki szférára való korlátozása. Kenyában is szin-
te nemzeti jelszóvá lett: „A politikát és a vallást ne
keverd össze!” Ez pedig mind az afrikai hagyományos,
mint a bibliai látással szöges ellentétben van. Felesle-
ges hangsúlyozni, hogy ez a látásmód a kolonializmus
és a neokolonializmus, a nagy szupranacionális vállalatok
kezére játszik. Az így értelmezett vallás valóban
az ópium szerepét tölti be. Egy kikuyu mondás így fo-
galmazta ezt meg: „Amíg becsukott szemmel imádko-
zunk, a fehér ember elveszi a földünket.” A dualista spi-
tualizmus újabb és újabb erősítéseket kap elsősorban
az USA fundamentalista egyházaiból. iii) Individualiz-
mus, azaz az üdvösség testi, fizikai dimenziói mellett a
közösséginek és a társadalmi vonatkozásoknak a teljes
negligálása, ill. tagadása. iv.) Sektárianizmus. Egészsé-
ges egyház- és társadalomkoncepció hiánya, valamint
az a tény, hogy a misszionáló keresztyénség is feleke-
zetekre való szétszakadás állapotában jelentkezett, utat
nyitott az egyház atomizálódása folyamatának. Míg az
Egyesült Államok nagy történelmi egyházai (presbiteri-
ánus, anglikán, lutheránus) az afrikai kérdésben is
felismerték, mi a helyes és aszerint alakították missziói
politikájukat, a fundamentalista csoportok Afrikába
való beözönlése az USA-ból felerősödött. 1973-ban ha-
vonta alakult új felekezet Kenyában. Afrika-szerte kb.
6000 felekezet van, de az atomizáció tovább folyik.⁴⁴

d) A rengeteg felekezet jórésze azonban mégsem köz-
vetlenül valamelyik nyugati fundamentalista csoport
afrikai ága, hanem a történelmi egyházaktól valamikor
elszakadt, majd tovább osztódó ún. *Independens Egy-
ház*. Bár kétségtelen, hogy ezeknek is gyakran van va-
lami közvetett kapcsolatuk egyik másik nyugati mozga-
lommal.⁴⁵ Ezek megalakulásában sokkal jelentősebb té-
nyező a gyarmatosítás, a keresztyénséggel együtt a fe-
hér kultúra átvétele elleni tiltakozás.⁴⁶ Ma, mikor a

teológiai és társadalmi tisztázódás jelei egyre jobban mutatkoznak a történelmi egyházakban, jelei vannak annak is, hogy az independens egyházak is készek a velük való együttműködésre.

f) Az evangélium terjedése szempontjából fontos szerepe van a különféle ébredési mozgalmaknak. A kelet-afrikai ébredési mozgalom Ruandából indult el a 30-as években brit hatásokra.⁴⁷ Annak ellenére, hogy az angolszász evangélikások hibáiban osztozik, az evangélium terjedésének fontos eszköze lett, és teljesen afrikai vezetés alá került. A „felébredteket” meghagyta a történelmi egyházakban, de rendszeres összejöveteleiken felekezeti és faji határokon túl egyesítette őket. Így Isten embereket és népeket egyesítő szándékának eszközei és jelei lettek. Tehertele a fundamentalizmus és a legalizmus. Van azonban az ezektől való szabadulásra törekvésnek néhány biztató jele.

V.

A teológia művelésének lényegéhez tartozik, hogy az nem az egyházra kívülről ráhelyezett tanítás, hanem az egyház élettevékenysége. Minden egyháznak a maga helyzetében kell teológiát művelni a helyzet adta problémákra nézve. John G. Gatu, kenyai egyházi vezető híressé vált annak idején a misszionáriusokra vonatkozó moratorium meghirdetésével.⁴⁸ A javaslat — mely szerint egy időre fel kellene függeszteni misszionáriusok és pénz küldését az afrikai egyházakba — nagy megdöbbenést keltett. A kialakult viták során nyilvánvalóvá lett — ezt Gatu 1980 februárjában Debrecenben is megerősítette —, hogy a javaslat célja nem az volt, hogy Afrika egyházait elvágja az Una Sancta Catholica Ecclesia közösségétől, hanem inkább az, hogy annak az afrikai egyházak is jól funkcionáló tagjai legyenek. Ehhez pedig világos helyzetfelmérésre, és a feladatok felelős elvállalására van szükség. A misszióktól való szellemi és anyagi függőség akadályozta a fejlődést. Nem lehet Edinburgban, vagy Amsterdamban eldönteni, mire van szükség Zambiában, vagy Kenyában. A teológia nem lehet importált teológia. Ez nem jelenti azt, hogy nincs szükség arra, hogy Zambiában figyeljenek arra, hogy mit mondanak és tesznek Edinburgban és Amsterdamban. De a helyzetfelmérésnek és döntésnek Zambiában kell történni.

John Gatu és sokan mások tehát afrikai teológiát művelnek, illetve annak műveléséért küzdenek. A próbálkozások sok szélsőséget is mutatnak. Az afrikai hagyományos vallásnak az Ószövetség helyére való állítástól a legmerevebb fundamentalizmusig mindenféle irányzattal találkozunk. Mindazonáltal jól látható az afrikai teológiának az a főiránya, mely az egyetemes teológiai fejlődéshez kapcsolódva keresi a választ a saját afrikai kérdésekre.⁴⁹ Az egyetemes egyház, első sorban az Egyházak Világtanácsa, sokat tett annak érdekében, hogy az afrikaiak eszmélődését és útkezesését elősegítse. Úgy kell azonban ezt tennie, hogy ne akarja a maga kész válaszait rájuk erőltetni. Hans Häselbarth, akinek jelentős afrikai tapasztalatai vannak úgy látja, hogy az európai teológiai küzdelmek eredményei nem vihetők át egyszerűen az afrikai helyzetre. „Minden amit eddig tanultam tanítóimtól, beleértve Barth „Nem”-jét és Barment, érdektelennek tűnik itt, mintha nem illene az itteni helyzetre... De én bízom a teológusokban, akiket megismertem, és mindennekfelett az Ige megújító hatalmában.”⁵⁰ Igaza van Häselbarth-nak: az afrikaiaknak a megújító Igéhez kell menni. Ugyanakkor az is igaz, hogy mások — tehát európaiak — igemegértésére nekik is figyelni kell.

Ha az ember figyelemmel kíséri afrikai teológusok munkásságát, örömmel láthatja, hogy éppen ez történik. Harry Sawyer Krisztus és az egyház titkát az afrikai családfogalommal fejezi ki: az inkarnáció gyümölcse, hogy a Fiú az „idősebb testvérré” lett, aki az egyház, a nagycsalád feje. Az egyházhoz, mint primus ens-hez való tartozás abszolút prioritást élvez a törzzsel szemben. Van alalógia az élők és holtak összetartozásáról vallott afrikai hagyományos hit és az egyház egysége között. Az egyház titka azonban csak Krisztus felől, a Vele való egység felől érthető meg, aki — nem úgy mint az elhalt ősök — feltámadott és uralkodik.⁵¹ Christopher Mwoleka, Szt. Ágoston nyomdokaiban vestigia Trinitatis-t keresvén a participáció felől értékeli a Szentháromság titkát: „A három isteni személy oly módon részes mindenben, hogy nem három isten, hanem egy.”⁵² Henry Okullu az evangélium társadalmi-politikai implikációit hangsúlyozza, és ki akarja bontani egyházát a hellénista dualizmus és spiritualizmus világából, és óvja az afrikai egyházat a nagykonstantini Európa útjának megismerésétől.⁵³

John S. Mbiti, a bibliai eschatológiában látja az afrikai ember- és időkonceptió ítéletét és beteljesedését.⁵⁴ Szerinte az Újszövetség időfogalmának nem a lineáris jelleg a fővonása, ahogy azt Cullmann tanította, hanem a „már” és a „még nem” feszültsége. „Az egyház két eschatologikus terminus, a Kereszt és a Parousia között él... Ez a paradox szétfeszíti a háromdimenziós lineáris időfogalmat.” A missziói munka jórészt végző fundamentalista jellegű Africa Inland Mission (AIM) abszolutizált lineáris koncepciót belül kizárólag a futurista elemet hangsúlyozta, közeli parousiát hirdetett. Ezzel az élet kérdéseivel való szembenezés helyett, visszahúzódo kegyességet hozott létre.

Ennek korrigálása az újszövetségi eschatologia teljes kibontakoztatásával lehetséges, melyben a kronologikusan értékelhető horizontális mellett, hangsúlyos a vertikális dimenzió, amit az Újszövetség nem időkonceptióval, hanem gazdag „materialisztikus nyelv” használatával fejez ki. Ennek centrális helye a sákramentum. A keresztségben, Krisztus halálában és feltámadásában való részesüléssel, az eschatologikus közösségbe tagolódik az ember. „A Szentlélek a ritust eschatologikus sákramentummá, az inaugurált eschatologia sákramentumává teszi.”⁵⁵ Az eucharisztia eschatologikus jellege még nyilvánvalóbb. „Itt az egyház Urát mint jelenlévőt és eljövendőt egyszerre tapasztalja.” Ezzel a krisztologikus és eschatologikus koncentrációval a sákramentum az evangélium lényegét (epitomé) adja. A sákramentumok az egyházat olyan „eschatologikus területté” teszik, melyben a Szentlélek által a végső valóság arrabón-ja már itt valóságga lesz.

A szentségekben a kimondott Ige olyan szimbolikus cselekedetekkel együtt szólal meg, melyek a wakamba — és általában az afrikai ember számára — mély értelem hordozói. Így a sákramentumok különösen alkalmasak arra, hogy az afrikaiak számára való Krisztus-hirdetés központjában legyenek.

A jelenvaló és eljövendő Krisztussal való találkozásban az úrasztala körül az egyház egysége realizálódik. A nemzedékek összetartozását mélyen átérző afrikai számára ez nagyon sokat mondó (meaningful). Krisztus megjelenése ezt az összetartozást elmélyíti, megalapozza és új irányba tereli: kinyitja számára — az eddig ismeretlen — jövőt, Krisztus jövője lehetőségét, és az élet új dimenzióját.

A sákramentum éppen azt nyújtja, amire az afrikaiak szüksége van. Azaz: minél bibliaibb a tanítás, annál inkább megfelel az afrikai emberkép sajátosságainak. Mbiti szerint tehát az afrikai ember gondolkodá-

sa (conceptual background) olyan módon hordozza az evangélium elfogadásának lehetőségét, hogy ítélet alá kerül és megtisztítatik. Mbiti vallja ugyan, hogy az afrikai hagyományos gondolkodásnak van előkészítő szerepe a végső valóság (ultimate) Krisztusban való megjelenése előtt.⁵⁶ A végső valóság, a finalitás (finality and uniqueness) azonban Krisztus. Nincs itt tehát szó valami „anima Africa naturaliter christiana” gondolatáról,⁵⁶ sem a Barth ellen Brunner mellett való állásfoglalásról, hanem egészen új oldalról való megközelítéséről, ami számunkra a Barth-Brunner vita túlhaladását (Überwindung) jelentheti. Itt ugyanis nem a természeti teológia uralmáról, hanem a kontextualitásnak, a Sitz im Leben-nek olyan komolyanvételéről van szó, amilyennel pl. a Zsidókhöz írott levélben találkozunk. Úgy gondolom, hogy néhány afrikai teológus a testtelétele valóságának, a logos ember között való lakozásának az eddigieknél mélyebb meglátására jutott el, és ezzel az egész kereszténységet megajándékozzák. Mindez beleillik abba a nyitottságba, amit Hans Küng, Jürgen Moltmann és mások a nemkeresztény vallások értékelésével kapcsolatban mutatnak,⁵⁷ valamint a Lélek munkájának abba a trinitárius szemléletébe, mely beszél a Léleknek az Igén és a szentségeken keresztül végzett speciális munkáján kívül a világban való munkájáról is.

A hellénista dualizmustól és spiritualitástól való megszabadulás megteremti a lehetőségeit annak, hogy — összhangban a Bangkokban is megfogalmazott üdv-konceptióval — az egyház és teológiája a társadalmi felelősség nagy kérdéseivel is foglalkozzék, és küzdjön egy igazabb társadalmi gazdasági rendért. Ez nagy küzdelem, mert Afrika kizsákmányolása ma a neokolonializmus struktúráiban tovább folytatódik.

Végezetül néhány szót csak arról, hogy mit tehetünk mi európai keresztények ma annak érdekében, hogy Krisztus Afrikában erőteljesen hirdetessék. Gondolom, hogy az eddig mondottak meggyőztek bennünket arról, hogy a régi misszionáriusi koncepció — mely szerint a fehér ember viszi a világosságot a sötétben élő feketéknek — ma már tarthatatlan. Ez csak a neokolonializmus igazságtalan struktúráinak a perpetuálását szolgálja. Ez azonban nem jelenti azt, hogy nincs több feladatunk Afrika felé. Arra van szükség, hogy egyházaink egész élete Jézus Krisztus másokért való életének folytatása legyen, annak minden szellemi, gazdasági és politikai következményével együtt. Ma, amikor a világnak magát kereszténynek tartó része élvezi a világ javainak számarányán felül óriási részét, ez lemondást és áldozatot kellene jelentsen, mert a javak igazságosabb elosztásáért való törekvések támogatását hozza magával. Ez azonban már nemcsak Afrika-kérdés, hanem az egész emberiség jövőjének a kérdése. Csak így tudjuk hathatósan hirdetni Krisztust, Afrika és — az egyház Afrikában élő részével közösgében — az egész emberiség felé.

Dr. Pásztor János

JEGYZETEK

1. A fő terhelő tényező Dél-Afrikában, hogy az apartheid képviselői politikájukat határozottan bibliai megalapozásának tartják. Ebben sajnos a református egyházak kompromittáltak magukat. Vö. Harding-Schultz-Vogt, Die Südarkapitalk der UNO und der Kirchen, München, Kaiser, (1977) — Pásztor János, Faji megkülönböztetés és az egyházak Dél-Afrikában. ThSZ, 1977, 159. l. — 2. John S. Mbiti, African Traditional Religions, [London, Heinemann, (1969)] 237 f. — 3. D. B. Barrett, AD 2000: 350 Million Christians in Africa, International Review of Missions, Jan. 1970. A növekedés 1900 és 1970 között: 4 millióról 60 millióra. — 4. Ngugi wa Kiongo és Otok p'Bitok kenyai írók. vö. The Uganda Journal, Vol. XXVII. No. 1. 15—20 l. — 5. Az iszlám terjedése Afrikában a középkor óta folyik. Az utóbbi évtizedekben — az olajpénzek segítsé-

gével is — új lendületet nyert. — T. A. Beetham szerint 1969-ben Fekete Afrika 220 millió lakosából kb. 35 millió a keresztény és 35 millió a muzlim. — Neill-Anderson-Goodwin, Concise Dictionary of Christian World Mission, [London, Lutterworth, (1970)] 7 kk. Adatok Kenyáról 1972-ben = 11 millió lakosból minden vasárnap templomban van 2,4 millió, nagyünnepen 4,8 millió. Barrett-Mambo-McLaughlin-McVeigh, Kenya, Church Handbook, [Kisumu. Evangel (1973)] 159 kk. — 6. Kenya és Tanganyika történelmi egyházai között az unió tárgyalások az 1. világháború előtti időre mennek vissza. A legfontosabb kérdésekben — pl. a püspöki tiszt — megegyeztek, de az unió eddig még nem valósult meg. Vö. R. McPherson, The Presbyterian Church in Kenya, [Nairobi PCEA, (1970)] 142 kk. — 8. Csak egy példa: a bantu népek jórésze köralakban elhelyezett kerek kunyhókból álló „udvarházakban” lakott családonként. Férfi, asszonyok, fiú és leánygyermek külön kunyhóban laktak. A gyarmatosítók bevezették a kunyhóadót. Erre összeköltöztek egy kunyhóba. Mugo Wa Kibiru, Kikuyu „prófeta” tanította népet, hogyan viselkedjék a hidóttakkal szemben. Ezzel segítette népet, hogy identitásukat megőrizték, vö. S. G. Kibicho, The Kikuyu Conception of God, [Nashville, (1972)]. — 9. Vö. Christian Wanness Today. A Consultation of WCC Member Churches in the Socialist Countries of Europe on Questions of Evangelisation, [Prague 26—30 March 1979] — 10. Geoffrey Parrinder, African Mythology, [London, Paul Hamlyn, (1967)] p. 12. — 11. Jomo Kenyatta, Facing Mount Kenya The Tribal Life of the Gikuyu, [London, Secker & Warburg, (1938)] — Idézetek az 1961-es paperback kiadásból. — 12. A. V. Taylor, The Primal Vision, [London (1963)] — 13. K. A. Busia, Das afrikanische Weltbild, in: Horst Bürkle (Hrsg), Theologie und Kirche in Afrika, [Stuttgart, Ev. Verlag, (1968)] p. 40. — 14. Gyakori, hogy a kifizetésű, de mégis szerencés tisztviselő városi lakását „megszállják” az állást, protekciót kereső rokon fiatalok. — 15. Vincent Mulago, Die lebensnotwendige Teilhabe, in: Bürkle, i. m. p. 54 — 16. Mbiti, i. m. 29 ff. — 17. Kenyatta, i. m. 3 ff. — 18. Kenyatta, i. m. 186 ff. — 19. Parrinder, i. m. 31. l. — 20. Megdöbbenő, mennyire nem tudták vagy nem akarták ezt sokszor még a brit misszionáriusok sem megérteni. Egy egyébként jóindulatú brit misszionárius írja: Nem érti, a kikuyuk miért ragaszkodnak olyan baborában a földjükhöz. L. T. C. F. Bewes, Kikuyu Conflict, [London, Highway Press, (1953)] 38 kk. Mondja ezt annak a népnek a fia, amelyik elvette a kikuyu földet a maga használatára. Vö. C. Ojwando Abour, White Highlands No More, [Nairobi, Pan African Researchers, (1970)] — 20b. Mbiti, i. m. 27 l. — 21. John S. Mbiti, New Testament Eschatology in an African Background, A Study of the Encounter between New Testament Theology and African Traditional Concepts, [London, SPCK, (1978)] 24 kk. és Mbiti, African religions... 16 kk. — 22. V. Mulago, i. m. 55 l. — 23. V. Mulago, i. m. 61 l. — 24. Parrinder, i. m. 34 kk.; Mbiti, African religions... 97 kk. Ernst Dammann, Die Religionen Afrikas, [Stuttgart, Kohlhammer, (1963)], 85 kk. — 25. Mbiti, African religions... 93 l. — 26. Mbiti, African religions... 98 l. — 27. Kenyatta, i. m. 234 l. — 28. Dammann, i. m. 127 l. vö. Kenyatta, i. m. 238, 247 l. Bürkle, i. m. 125 kk. — 29. Occasional Research Papers: Christianity in Contemporary Africa, Kampala, Makerere University, I—XII. kötetek. — 30. G. O. M. Tasié, Christian Missionary Enterprise in the Niger Delta 1864—1918, [Leiden, E. J. Brill, (1978)] 11 & 17 l. — 31. The Quest For an African Christian Theology, Studium a Makerere Egyetem munkaközössége, Kampala, 1971. Könyvism. M. Louis Pirouet docens kitűnő előadása a missziók által folytatott teológiai nevelésről. Kampala, 1971 április, Workshop of the Association of Theological Institutions of East Africa. — 32. Neill-Anderson-Goodwin, i. m. 329 l.; vö. RGG,³ IV, 40 — 33. Kenya Church Handbook, i. m. 31 l. — 34. Ahogy azt pl. John G. Gatu is teszi: Call for Africanisation of the Church in Africa, AACC Bulletin. Vol. 5. No. IV. 5 l. (Nov. 1972). vö. Bodoky R., Livingstone. Budapest, Móra (1966). — 34a. Tasié, i. m. 34 l. — 35. MacPherson, i. m. 88 l. — 36. W. B. Anderson, Occasional Research Papers, i. m. Vol. 11. ORP 109/3. Wanyoike Kamawe életrajzát saját unokája írta meg és adta ki: Wanyoike, An African Pastor, [Nairobi (1973)] — 37. Andreas Lindt, Leonard Ragaz, [Zollikon, Ev. Vlg., (1957)] 125 l. — 38. Idi Amin uralmával kapcsolatban nagyon gyakran hallottam európaiak megvető megjegyzéseit. Ezzel kapcsolatban két megjegyzést szeretnék tenni: 1. Idi Amin káplár volt brit Őfelsége gyarmati hadseregében. Mi európaiak nagyon hamar elfelejtjük, hogy nálunk is volt egy káplár, aki nem egy országot, de az egész világot lángba borította. 2. Ha az Amin ügyet részletesen elemeznünk kezdenénk, csúnya részletek kerülnek elő már az ő uralomra jutásával kapcsolatban a neokolonializmus vonatkozásában. — 39. Bürkle, i. m. 23 l. — 39b. Még Albert Schweitzer is e kifogás alá esett. Pedig őt nagy tisztelet vette körül. Vö. Ngugi wa Thiongo (James Ngugi), A Grain of Wheat, [London—Nairobi, Heinemann, (1967)] 64 l. E helyen Ngugi Schweizert idézi: „A néger gyermek, és gyermekekkel semmit sem lehet tekintély nélkül csinálni.” — 40. Mbiti, African religion... 238 l. — 41. Mbiti, African religion... 232 l. — 42. Legjobb képviselője a korán elhunyt Dr. Byang Kato Afrika és Madagaszkár Evangélikai Szövetségének vezetője. L. Hans Hüselbarth, Theologie im Westafrikanischen Kontexts, Zeitschrift für Mission, Heft 1, 1975 23 l. — 43. Az 1973-ban Lausanne-ban tartott evangélikai világkongresszuson sok afrikai evangélikai háttérű teológus — pl. Henry Okullu, John G. Gatu — „megzavarta” a frontokat. Ezek más harmadik világbeli teológussal együtt nagyon hozzájárultak ahhoz, hogy Lausanne a társadalmi kérdések vonatkozásában, és általában az EVT felé pozitívabb határozatokat hozott. Vö. Let the Earth Hear His Voice, [Minneapolis, World Wide

Publications, (1975)], 305 kk; — 44. Kenya Church Handbook. i. m. XVII — A probléma azóta — úgy tűnik — még súlyosabbá vált. L. a National Christian Council of Kenya lapját: Target, Dec. 1979. J. G. Gatu Debrecenben ugyanígy nyilatkozott 1980 febr. — 45. Kenya Church Handbook, i. m. 110 kk. — 46. Mbiti, African religions i. m. 233 l. Odiambo W. Okite, Politics of Africa's Independent Churches, Kenya Church Handbook, i. m. 118 kk. D. B. Barrett, Schism and Renewal, [London—Nairobi, (1968)] — 47. George Mumbo, The Revival Fellowship (Brethren) in Kenya, Kenya Church Handbook. i. m. 110 kk. — 48. Gatu, Call for Africanisation... i. m. — 49. E. W. Fashole-Luke, New Testament Christianity for Afri-

ca and the World, [London (1974)] Dr. Fashole-Luke a Fourah Bay College tanára. — 50. Hässelbarth, i. m. 23 l. — 51. Harry Sawyer, Jesus Christ — Universal Brother, Aylward Shorter (ed), African Christian Spirituality, [London, Geoffrey Chapman, (1978)] 65 kk. 52. Christopher Mwoleka, Trinity and Community, A. Shorter, i. m. 122 kk. — 53. Henry Okullu, Church and Politics in East Africa, [Nairobi, Uzima, (1974)] — 54. Mbiti, New Testament... i. m. 24 kk. — 55. Mbiti, New Testament... 61 l. — 56. Mbiti, African religions... 277 l. — 57. J. Moltmann, Kirche in der Kraft des heiligen Geistes, [München, Kaiser, (1975)] 171 kk. H. Küng, Christ sein. [München, Piper, (1974)] 81 kk.

Igérlet a szegényeknek*

Máté 5,3,5

Szemponatok az exegézishez

Mindenekelőtt a két vers összefüggéséről kell néhány szót szólni. *Bammel* megállapítja: „A *ptochoi* to *pneumati* dicséretét Máté a Hegyi Beszéd elejére teszi. Még a görög fordításban is közeli rokonságban van ez az 5. verssel. de ha arámra visszafordítjuk — hiszen mindkét esetben *canijjim*, illetve *canijjé rúah* szerepel —, ez a rokonság még nyilvánvalóbb lesz. Valószínűleg mindkét vers alapja egy és ugyanaz a markarizmus, a szegények dicsérete, amely két különböző kiegészítést nyert, és ez a kettő egymás mellett felragyogtatja a reménység széles mezejét, a tiszta-földi anawim-kegyesség reménységétől a valódi eschatologia reménységéig”.¹ A visszafordításnál derül ki tehát, hogy ezt a két héber szót (*cani*, *canaw*), amelyek szintén egymásba mennek át, a LXX két különböző görög szóval, *ptochos* és *prays* fordította. Tartalom szerűen történt ez, hiszen a Zsoltárok az igazakról és a kegyesekről úgy beszélnek, hogy azok szegények és Istennel szemben alázatosok is. A héber szónak ez a két jelentése gyakran fedi egymást a zsolttáriródalomban.² A két jelentés még abban is közeledik egymáshoz, hogy a *ptochos* mellett *to pneumatici* áll. Éppen ez az egymás mellettség teszi ennek a magyarázatát igen nehéz. *Bauer* megjegyzi: „Nem lehet biztonsággal ezt a kifejezést értelmezni: *hoi ptochoi to pneumatici*”³ Tisztázni kell ezután a parallel helyekhez való viszonyt, valamint azt: hogyan kapcsolódik a késői zsidó kijelentésekhez, melyek a szegényekről szólnak. Egyáltalán nem egyszerű eldönteni, hogy a Lk. vagy a Mt. formula eredetibb és pontosabb? „A nyolc tagból álló mondás nem egységes. Az első boldogmondás megfogalmazása nem megy előbb Lukácsra vissza, és azért csak közvetett formában lehet szociális szemponatokhoz igénybe venni. Ezzel persze a prioritás kérdését, azt, hogy a Máté-forma volt előbb a Lukács-formánál vagy fordítva — még nem döntöttük el. Az eddig ismertett elméletet, amely szerint két egymástól független forrásra vezethető vissza a két formula, csak feltételesen lehet az ősgyülekezet világáig elmenően érvényesíteni, mivel most már az *canijjim rúah* = *ptochoi to pneumatici* formulát, melynek hiánya eddig mértékadó érv volt amellett, hogy az Lk. formula az eredetibb, számos adat támasztja alá a qumrán szekta háborús tekerésében (IQM 14,7). Ennek megfelelően a különböző szegényeket dicsérő mondások — amelyekből négy ránk is maradt (Mt 5,3,5 Lk 6,20; Polyx 2,3) — körforgásával kell számolni”.⁴ Nem volna jogos, ha a *to pneumatici*-t a *ptochoi* mellett tol-

dásként szemlélnénk, amelyet Máté önkényesen fűzött hozzá. Ma már egészen világos, hogy a qumrán különböző szövegváltozataiban hasonló fordulatokkal találkozunk. A legvalószínűbb az, hogy Máté, a már őt megelőző *rúah* által értelmezett fogalom-tartalmat csupán görögre átfordította.⁵

Az is igazságtalan lenne, ha mi a Máté- és a Lukács szövegét egymástól úgy választanánk el, mintha Lukács csak a szociális viszonyokra gondolt volna, ezzel szemben Máté a szegénységet a Lélek birodalmába helyezte volna át. Valószínűleg a Lk 6,20 mögött az *caebjônê* áll, amelynek vallásos csengése félreérthetetlen.⁶ A kérdés így hangzik: Mit jelent *rúah* az *canijjé* mellett? Voltak írásmagyarázók már a század kezdetén,⁷ és jelenleg különösen *Schubert*,⁸ akik azon a véleményen voltak, hogy *ptochoi* to *pneumatici* az önként vállalt szegénységre vonatkozik. *Braun* azt hangoztatja, hogy inkább „a Lukács fogalmazás szerint osztja Jézus a Qumrán végidőre vonatkozó szegénység ideálját, de a Máté fogalmazás is qumránian van fogalmazva, a zsidó pietizmus dualista ideológiájában”.⁹ *Braun* felfogása szerint a „lelki szegények” az alázatos lelkű emberek,¹⁰ *Schweizer* azon a véleményen van, hogy nem a Szentlélekben szegényeket kell ezalatt érteni.¹¹ A *pneumatici* azonban dativus instrumentiként sem fogható fel, hanem hasonlóan a *katharoi tē kardia* kifejezéshez a vonatkozást fejezi ki a dativus, ezért a *pneuma* az emberi lelket jelöli.¹² „Ez a szegény azoknak egyike, aki megtanulta sorsát újonnan értelmezni. Nem érzi magát elhanyagoltnak és megnyomorítottnak. A földi javakban való hiánya a szellemi javakban való gazdagsággá lesz, Isten előtti szabadsággá, alázattá és várakozássá. Jézus ezekre a szegényekre gondol.”¹³ Nem hadakoznak sorsukkal, és nem gondolnak erőszakos kitörésre. Ők nem együttűek, korlátoztak vagy életképtelenek, hanem „Lélekben” szegények, szegénységüknek lelki oldala van. A földi társadalomban betöltött szerény helyzetüket átviszik Istennel való viszonyukra. Mindent tőle várnak, és nem saját igazságuk és kegyességük javaira építenek. Egész életük szegény lett, a természetes és a lelki egyaránt.”¹⁴

Vegyük most a másik szót: szelíd — *prays* (5. v.) nagyító alá. Ha az ember a boldogmondások forrásait kutatja az Ószövetségben, lehet látni, hogy a zsolttárok ígéretei erős hatást gyakoroltak ezekre. Különösen a 37. zsolttár játszott rendkívül nagy szerepet a szegények gyülekezetében, a zsidó qumrán-csoportban (4 Q p Zsolt 37). „Úgy látszik, mivel a *ptochos* és a *prays* az *canaw*-ra (vagy *cani*-ra) utal vissza, mintha Máté az *canaw* (vagy *ani*) szóra, az első újszövetségi boldogmondáshoz ezt az ószövetségi boldogmondást, LXX formában hozzáfűzte volna. Így az

* A fenti tanulmány megjelent a „Predigten für den Frieden” c. kötetben (Református Sajtóosztály, Budapest, 1978. 71—83. l.).

alázatosoknak szóló ígéret a szegényeknek szóló ígéret pusztá variánsa.”¹⁶

A *prays* szó a kicsi, alacsony értelem irányába mutat, és talán a legjobb így visszaadni: hatalom nélküli. A puhasághoz semmi köze nincs; ezek a hatalom nélküliek ugyanis egyszer a földet öröklik! A szó maga csak Máténál (11.29; 21,5 Jézusról), és az 1Pt 3,4-ben található. Máté tehát Jézust mutatja be mint az ilyen alázat tulajdonképpeni példáját.¹⁷ „Ők nem elnyomók és nem kiszákmányolók, nem viselkednek vad bosszújuk szerint, sem céljaikat nem érvényesítik erőszakkal. Tudják, hogy Isten a szociális igazságtalanságot gyűlöli és a gőgös elnyomókat megítéli (Ám 2,6–8). Tudják azt is, hogy Isten a szegényeket igazsággal ítéli meg, és a nyomorultaknak az országban jogot szolgáltat méltányossággal (Ézs 11,4). Ezek az egyszerűk, a meghajoltak, de egészen Isten számára feltáruult emberek. És így nem a hódítók és hatalmaskodók lesznek azok, akik a földet birtokolják, hanem azok, akik az országban a meghajoltak, az alázatosak és a csendesek.”¹⁸

Szemponatok a meditációhoz

1. Mi valószínűleg egyáltalán nem tudjuk elképzelni, milyen merész és megbotránkoztató volt, amit Jézus az első boldogmondásban meghirdetett. Azoknak ígerte oda az üdvöt, akik a farizeusok szemében átkozottak voltak, akik előtt Isten királyságának az ajtaja egyszer s mindenkorra bezáródott. Jézusnak ebben a mondásában Isten királysága tört be közénk. „Ez a boldogmondás; „Boldogok a lelki szegények...” Ézs 61,1 alapjára épülhet fel; „Uramnak az Úrnak Lelke nyugszik rajtam, mert felkent engem az Úr. Elküldött, hogy örömhírt vigyek az alázatosoknak”. A LXX az utolsó szavakat így fordította: hogy örömhírt vigyek a szegényeknek. Ezt a fordítást tartotta meg Lk 4,18, amikor beszámol Jézus első prédikációjáról a náznak Jánoshoz inézett szavait adja vissza: szegényeknek hirdették az evangélium (*ptochoi euangelizontai*). Ha Jézus az Ézs 61,1-ben levő szavakat: „hogy örömhírt vigyek a szegényeknek”, munkássága kezdetére megfelelő szavaknak találta, úgy érthető, hogy az első boldogmondást éppen a szegényekhez címezte. Így hangzik ugyanis a Lk 6,20: „Boldogok vagytok, szegények”. Úgy gondoljuk, hogy Jézus itt a szegények alatt a jelentéktelen és megvetett embereknek arra a széles rétegére gondolt, amely a rabbinus irodalomban — *amme ha 'arez* — a föld népét jelölte, és Jn 7,49 szerint a tudásukra büszke és öngaz farizeusok erről a népről ezt mondják: „De ez a sokaság, amely nem ismeri a törvényt, átkozott.” Ha ez a kívánság azt a hangulatot jelzi, amely a nép szellemi vezetőit az *amme ha 'arez* ellen eltöltötte, hogy érinthette Jézusnak ez a hívása ezeknek a megvetetteknek a szívét; „Boldogok vagytok szegények, mert tietek az Isten országa”. (Lk 6,20). Tárnyilag nem jelent az sem mást, ha a szegényeket Mt 5,3 a *to pneumatikoi* toldással, mint lelki szegényeket jellemzi. Egyazon emberek ugyanis azok, akiket Máté és Lukács maga előtt lát. csak az egyik inkább külső helyzetük szerint, a másik inkább belső helyzetük szerint jellemzi őket. A föld népe semmi esetre sem volt mindig szegény emberek csoportjának tekintve gazdaságilag; tartoztak hozzájuk gazdagok is. Ami azonban mindnyájukat jellemezte, egy bizonyos szellemi jellegű szegénység. Ők sem a törvény magyarázatát nem ismerték olyan bőséges módon, ahogyan ez a farizeusoknak osztályrészül jutott, sem nem volt elég erejük és örömük ahhoz, hogy vallásos életüket a rabbik rendelkezése szerint eredmé-

nyesen rendezzék és szabályozzák. Emellett naponként kellett újra és újra tapasztalni, hogy a törvény emberei megvetik és elkerülik őket. Végül maguk is áldozatul estek a pesszimizmusnak, és önmaguk előtt is mint massa perditionis jelentek meg. Ezekhez a lelki szegényekhez és hátulmaradottakhoz fordul Jézus prédikációjában, abban a feltételezésben, hogy azok az emberek, akik a saját vallásos elégtelenségüket ismerik, azoknak szíve az evangélium előtt készségesen meg fog nyílni, mert ez az evangélium nem parancsolva és követelve fog megszólalni, mint az írástudók rendelkezései, hanem őket ajándékozva és vigasztalva; „Boldogok a lelki szegények, mert övék a mennyek országa”. Egy ilyen makarimosos a farizeus irányú írástudók szájában lehetetlen dolog lenne. Ők a lelki szegénységben sohasem látnák az áldás forrását, sokkal inkább minden gonosz gyökerét.”^{19,20}

Jézus barátja lett a szegényeknek, akik az üdv feltételeit nem tudták betölteni és akik a reménységet elvesztették. A farizeusi elképzelés Istent bezárta az eddigi ismeretekbe és Isten eljövendő kijelentései számára már nem volt hely. Ez a vallásos rendszer egy lezárt, lekerékített, önmagában teljesen hibátlan rendszer volt, és ők már nem tudtak feltárujni, hogy valami egészen újat tanuljanak, mert vallásos rendszerüket nem akarták feladni. Ezért a mennyek országa nem volt az övék.

Abban az időben Jézus valódi tanítványai készek voltak arra, hogy a mennyek országa titkait újonnan kezdjék tanulni. Ők Jézustól megtanulták, hogy Isten ebben a világban valami egészen újat cselekszik, ahogyan meg van írva: „A régi dolgokat ne emlegetsem, ne a múltakon tündödjetek! Mert én újat cselekszem, most kezd kibontakozni, majd megtudjátok!” (Ézs 43,18–19). Az igazi tanítványok lélekben szegények, mert arra várnak, amit Isten most népének készíteni fog. Nincsenek kötve a múlthoz, nyitottak a jövő felé, amely az ajtó előtt áll. Ezeknek a tanítványoknak mondja Jézus: „A ti szemetek pedig boldog, mert lát és fületek boldog, mert hall” (Mt 13,16). Szomorú, amikor azt kell mondani: „Mert megkövéredett e nép szíve, fülükkel nehezen hallanak, szemüket behunyták...” (Mt 13,15).

Ha az ajtók Istennek újonnan teremtett világa előtt nyitva vannak, akkor az újjáformálódó világ emberei előtt is kinyílnak. Ez a két dolog egymással összefügg. Ma az a kérdés, hogy az egyházban az ajtókat a fiatalok, a másképpen gondolkozók, az egyházzal elégedetlenek előtt nyitva vannak-e? Azok előtt akik az egyház és a vallás feltételeit nem tudták teljesíteni, valószínűleg az egyház bűnös mulasztásai miatt. Vajon nem az a helyzet, hogy a nem vallásos és nem kegyes világ előtt az ajtókat zárva maradnak? Az egyház ezt a boldogmondást: „Boldogok a lelki szegények, mert övék a mennyek országa” csak akkor hirdetheti legitim módon, ha az ajtókat a lélekben szegények előtt nem zárja, hanem nyitja. Világnitottságban él az egyház, mint akkor Jézus vagy pedig önmagába bezárkózottan?

2. A boldogmondásokban mindig szó van Jézusról is. Ő volt a szegény, aki mindig Istenre várt (Mt 4,1–11), neki nem volt hely, ahová fejét lehajtsa (Mt 8,20). Ő volt az alázatos, a szelíd, *prays*. Jézus hatalom nélküli volt, ő nem akart mások fölé emelkedni, hanem ő mindig kész volt másokért a szolgálatra. Az az ígéret, hogy „öröklük a földet”, legelőször az ő életében valósult meg, ezért zárja Máté az evangéliumát a Jézusnak mennyen és földön adatott hatalom közléseivel. Ez az ígéret tehát nemcsak az eljövendő aeonra vonatkozik, hanem új utat jelent a mai világban, a békeesség útját.²¹ Jézus Isten királyságát a földre hozta, és ezzel az életnek és a jövőnek az új lehetőségeit

megnyitotta. Az Isten királysága most a földön kezdődik, és a hatalomnélkülieké, az alázatosaké. Izráel a földet hatalommal és erőszakkal akarta birtokolni és nem tudta felismerni és elismerni, hogy Jézus egy másik utat ismer.²² Ezt az utat ajánlja Jézus éppen Jeruzsálembé való bevonulása alkalmából, amidőn önmagáról, mint *prays*-ról a prófétai ígét meghirdette (Mt 21,5). Ezen a napon Jézus a szelídség (*praytes*) útján indul el, és éppen ezen a napon Izráel az erőszak útját választotta. Ezért sír Jézus, mert Izráel a békeség útját nem ismerte fel, és az országot sem fogja már örökölni. Jézus Izráelnek az országot is meg akarta örizni, csak más eszközökkel (Mt 23,37—39; Lk 19, 41—44). Jézussal ugyanis a föld birtoklásának egy új lehetősége kezdődik: *praytes*-szel, békével, megbékéléssel, az ellenség szeretetével.

Az új korszak, amelyről a zsolotáríró a 37. zsolotárban jövendölt: „a jövő a béke emberé!” (37), már megkezdődött. Ezért vannak ezek az ígéretek, amelyről a zsolotárókban és a qumrán-gyülekezetben csak álmodtak boldogmondásokkal összekötve, és a boldogmondások ígéréteivel, mert ezek Jézusban és Jézussal a beteljesüléshez érkeztek. A sivar jelenben a tündöklő jövő ragyog fel. „A föld megújulása, amelynek ígéréte itt megszólal, Jézusnak a nyomorúság, a halál, a betegség és a bűn elleni harcában már elkezdődött.”²³ Jézus azonban munkatársakat keres, akik vele együtt a földért harcolnak. A szelídekről tehát nem szabad a pahaság, az engedékenység értelmében gondolkozni. Jézus harcolni hív, csak nem hatalommal és erőszakkal. Izráel tragédiája az volt, hogy a kegyesség privát köreiben sokat beszéltek a szelídségről, de a földön, a politika köreiben más fegyverekkel akart harcolni. Mit jelent ma ez az ígérte az egyházaknak? „Az Újszövetségben ez a reménység nem annyira várakozó álláspontra helyezkedő, hanem inkább türelmetlen, előretörő, cselekvő és szenvedő jellegű. A már közel jött Isten királyságának az ígéréte, mint ahogy Krisztusnak a nyomorultakkal és megaláztatottakkal való kapcsolatából is látható, megalapozza ezt a magatartást: Keressétek először Isten királyságát.”²⁴ Mit jelent azt remélni és várni, hogy a szelídek a földet örökölni fogják? „A jelennek csak akkor van jövője, ha a jövő már jelen van. Ebben az esetben ez azt jelenti, hogy annak a jövőnek, amelytől életet, igazságot és szabadságot várunk, nincs más jelene, mint a keresztnak és a Krisztus szenvedéseivel való közösségnek a jelene.”²⁵ „Ha ez a reménység abból él, hogy a királyságnak, az ott-honnan a túlnani világa Jézus Krisztusban evilágivá lett, akkor ez a reménység az ember sok kis elidegenedése és megalázása ellen már most felléphet és fel is kell, hogy lépjen. Ennek a reménységnek a világ felé forduló oldala jelenti a szeretetet az ember iránt, aki önmagának és felebarátjának idegen lett; jelenti a barátságot a sötétségnek és a nagy hidegnek a világában, és jelenti a közbelépést a szegényekért és nyomorultakért, a megaláztatottakért és megsérültekért. Mivel Isten királysága a földre fog jönni, ezért megéri, hogy itt azon munkálkodjunk, hogy ez a föld otthon is legyen. Mivel az Isten igazsága itt a földön fog lakni, ezért érdemes a szociális igazságért való harcot vállalni. Mivel ezen a földön, amelyiken a Krisztus keresztre állt, igazság és békeség egymást fogják csókolni, ezért azok kapják a „boldog” dicsőítőjelzőt, akik szelídek, békét szereznek és megbékélést hoznak.”²⁶ Most már azt is megértjük, hogy azok, akik mint *ptochoi to pneumatii* az Isten királyságát megtalálták, és akik mint *praeis* a földet megújítani szeretnék egészen más-ként viszonyulnak a földi javakhoz, amelyek a világban elérhetőek. Ezek az emberek, akiké az Isten királysága és akik remélik, hogy a földet tulajdonuként fog-

ják örökölni, tudják, hogy az élet több, mint az eledel, mint a pénz stb. Életük jel: „mert ha bőségben él is valaki, életét akkor sem a vagyon tartja meg” (Lk 12,15). Az élet több, és az életnek ezt a többletét nem kifele fordulva, hanem befele fordulva lehet megélni, ha az ember az életét minden ember felé forduló szolgáltnak tekinti. A tanítványok mindent elhagytak Jézus követéséért és nem volt okuk, hogy ezt később megbánják. Mi az ő jutalmuk? Az, hogy a földet kapják örökségül. Ezért tudják a történelmet formálni. A Jézus tanítványai egyáltalán nem akarnak a földről, az élet teljességéről lemondani, de nem akarnak a javak rabságában sem maradni, a földnek a kincseit nem akarják zsákmányként magukhoz ragadni. — Az igazi tanítványok szabadok, mert Isten királysága jövendő javaira várnak. A mai ökológikus krízisben ez a magatartás az egyetlen lehetőség arra, hogy a föld jövőjét biztosítani tudjuk. Akik a földet örökölni akarják, azok nem akarják kizsákmányolni, ellenkezőleg: felelősséget hordoznak érte.

Szemponatok az igehirdetéshez

1. A lélekben való szegénységhez. Kezdetül fogva hozzátapad ehhez a textushoz — különösen ehhez a kifejezéshez: „lelki szegények” — sok-sok félreértés. A tanulatlanok, a primitívek, az idióták, az együgyűek a boldogok? Akik semmit sem tudnak, akik nem gondolkoznak, azoknak legalább nyugalmuk van — néha így magyarázzák ezt a verset. Bibliai példákon azonban szemléltetni lehet, hogy Jézus korában ennek a mondanak rendkívüli nagy jelentősége volt. „Lélekben szegénynek lenni, ez azt jelenti, hogy alapjában véve szegényként megjelenni, bizonyára nem emberekkel szemben, mert ha komolyan vesszük azt, hogy alapjában véve, akkor csakis Istennel szemben. Úgy kell ezt gondolni, hogy Isten előtt tudjuk magunkat szegénynek, koldusnak, előtte mutatkozunk szegénynek, öszszetört és alázatos szívűnek (Ézs 57,15; 61,1). Ez az értelmezés lehetővé teszi, hogy ez a boldogmondás Jézus igehirdetésének az egészébe beilleszkedjék. Szemléltetésként ide kíváncsodik a Lk 18,10 kk. példázatos elbeszélése. Amit lelki szegénységnek lehet nevezni, azt a vámszedő mutatja meg: Olyan bűnösről van itt szó, aki tudja, hogy Isten elé üres kézzel kell lépnie, saját igazsága vagy bármiféle kegyes teljesítmény nélkül. Egy farizeus ezzel szemben — ahogyan ott az ellenpélda mutatja — Isten előtt sohasem tekintené magát szegénynek; ő sokkal inkább azt hiszi, hogy tele kézzel mehet hozzá.”²⁷ A negyedik evangélium egyik beszélgetésében olvasható egy történet és látni lehet a történet során, hogyan lesz egy ember boldog. Ez gazdag volt és most szegény lesz lélekben, úgy, hogy Isten királysága feltáru előtte. Nikodémusz beszélgetését így kezdi: „Tudjuk.” Jézus így válaszol erre: „Bizony, bizony mondom néked: ha valaki nem születik újonnan, nem láthatja meg az Isten országát.” Ezután mint egy gyermek úgy kezd csodálkozni és kérdezni. Ez az ember lassan megérti, hogy ismeretei Isten királyságához elégtelenek, és neki felülről, a Lélektől kell újonnan születni. Így aztán feltárukozik Jézus előtt, és értelmet kap az Isten királysága titkaihoz és övé lesz a királyság (Jn 3). Hogyan lehet azonban a mai embert ehhez a textushoz közel hozni, ezzel megszólítani? Az új angol fordítás megkísérli ezt az értelmezést: „Milyen boldogok azok, akik tudják már, hogy nekik Istenre van szükségük.” Az emberlét azt jelenti: törekeny, hiányos, töredékes életet élünk. Nem tudjuk pontosan mire lenne szükségünk, hogy a teljes életet elérjük. Sokakat magával ragad a korszellem. Azt hiszik: ha több

lenne a pénzem, hatalmam, szerelmem, pozícióm, elérném a boldogságot. Boldogok azok, akik tudják, hogy az életben a legnagyobb hiányérzést csak Isten királysága tudja betölteni. Az ember szomjas és eleped, míg Isten királyságában az otthont, az önmagával való identitást, a lét szépségét meg nem találja. Boldogok azok, akik már tudják, hogy nekik mire van az életben szükségük.

Boldogok azok, akik már tudják, hogy a teljes élet nem a javakban való folytonos bővelkedést jelenti. Azok, akik előtt a szellem szépsége még nem ragyogott fel, nagy táncot lejtének az aranyborjú körül. Azután azonban a földi javak nagy átértékelése kezdődik meg. Az élet minősége nem mérhető az elfogyasztott ételekkel és italokkal, a lakás komfortjával, a takarékbetét nagyságával. A jelen ökológikus krízisben ez az átértékelés a föld jövőjét jelenti.

Aki valóban szegény lélekben, az már bepillantott Isten királyságának a gazdagságába és Isten elé úgy áll, mint koldus, aki mindig többet és többet szeretne ennek javaiból kapni. Tudja, hogy Istent nem lehet bezárni abba, amit eddig adott, amit eddig magából kijelentett. Ő még többet tud adni. *Luther* ezt halotti ágyán így vallotta meg: „Koldusok vagyunk, ez bizonyos.” *Simeon* is koldus volt, aki Lélekkel telve volt, és mégis várt arra, amit Isten népének és az egész világnak készíteni fog, és nem akart meghalni, amíg ezt az üdvöt meg nem látja. Isten királysága az övé volt, ő ugyanis már valamit meglátott a jövőből. *Pál* is koldus volt, amikor ezt írja: „és megismerjétek Krisztusnak minden ismeretét meghaladó szeretetét, hogy teljességre jussatok, az Isten mindent átfogó teljességéig” (Ef 3,19).

Nagy különbség van jelenleg a cinikus és a keresztény emberek között. A cinikus ember az a gazdag, aki azt látja: milyen szegénység van körülötte. A keresztény ember az a szegény, aki azt látja: milyen gazdagság veszi körül. Ma a cinikus emberek egész serege vesz körül, fiatalokból és öregekből egyaránt, akik azt mondják, hogy az ismeretben már mindent elértek. Ők tehát egy szegény világban élnek. Ezzel szemben a keresztényeknek azt mondják: a legszebb még előttünk van. Isten királyságának még csak egy részét nyertük el (Fil 3,14). Ezért egy csodálatosan gazdag világban élnek. Jézus Krisztusban Isten királyságának az örökössei vagyunk, már ebben a világban és az eljövendőben (Mt 19,27–30). Ha ezt a textust így értjük, Jézus Krisztus gondolkozásmódját találjuk benne. Ő maga lett szegény a sátánnal való harcban (Mt 4,1–11), és övé lett az Isten királysága (Fil 2,9–11). Lelkileg szegénynek lenni, ez nem egy állapotot jelent, hanem érzületet, lelki magatartást, az az érzület, amely Jézus Krisztusban volt.

2. *A szelídséghez.* A Királyok második könyvében olvasunk egy történetet, ahol *Elizeus* próféta hatalom nélkül nyer csatát. A történet végén ez áll: „Nem is jöttek többé arám rablócsapatok Izráel országába.” (2 Kir 6,23.) *Elizeus* az országot szelídsége által tartotta meg. Egy misna traktátusban olvasható: „Minden íráshelyen, ahol Isten hatalmát, nagyságát találod, megtalálod szelídségét is.”²⁸ Isten e világ erőszakát szelídlelkűséggel győzte le. De ő szenvedett ezért a világért. A szelídlelkűség mindig szenvedést jelent e világért. Jézus, mint *prays* a világ szenvedését magára vette. Jézus szelídségét látjuk mi a keresztben (*praytes*). Az volt az ő szelídsége, hogy az ellentmondásokat önmagába fogta össze. Amit Jézus a harmadik boldogmondásban juttatott kifejezésre, az merő ellentmondásban van a mai teljesítmény-társadalom nézeteivel. A nyugat-berlini egyetemi gyülekezet hirdetőtábláján vitára való meghí-

vást olvasunk a következő szavakkal: „Jézus programbeszéde: Boldogok az erőszak nélküliek, mert Isten nekik fogja adni a földet. A teljesítmény-társadalom programbeszéde: melléfognak a szelídek, mert őket eltaszósák.” *Fritz Baade* azonban híressé vált könyvében ezeket írja: „Az ige: ‚Szeressétek ellenségeiteket’ hosszú időn keresztül azt az érzést keltette, hogy ez vasárnapi ige, a hétköznapokra való minden gyakorlati jelentőség nélkül. Ma ez a realpolitika szavává lett, és akinek ez az ige túl szigorú és sokat követelő, az legalább az újabb irodalom pótlásával kell, hogy megbátorozzék: az ellenség is ember. Az emberiségnek az a reménye, hogy gyermekei a 2000. évet meg fogják érni, messzemenően meg fog nőni, ha mi azt remélhetjük, hogy a világ jelentős politikusai mind Keleten, mind Nyugaton legalább ezt a szerényebb igazságot belátják. De a legszebb, amit a Hegyi Beszéd azokhoz a problémákhoz mond, amelyek a ma élő emberek és a következő generációk előtt állanak, a boldogmondásoknak ez az igéje: ‚Boldogok a szelídek, mert ők öröklik a földet...’ De ha mindebben már lehet reménykedni: egy föld, mely még fennáll; a földkerekség, melyen még érdemes lakni; és egy világkormányzás, amely ezt a földkerekséget bírja — abban az értelemben, hogy igazgatja —, úgy bizonyos: csak a szelídek fogják ezt a földkerekséget uralni.”²⁹

A rabbinus irodalomban a Zsolt 37,11-et ritkán idézik. Ebből egy nagyon jelentős idézet így hangzik: „Aki a békét szereti és a békét hajszolja, aki a békeköszöntéssel megelőz és a békeköszöntést viszonozza, annak Isten megadja, hogy a jelen és a jövő világ életét örökölje.”³⁰

3. *Mindkét ígérethez.* E két ígéret összertartozik. Kiderül, hogy Jézus ígehirdetésében mennyi és föld, ember és világ, jelen és jövő egymástól nem választható el. Ezért figyelünk kell az ígehirdetésben arra, hogy Jézus a szegényeknek Isten gazdagságát juttatja, de Jézus a földnek is békét és jövőt akar adni. Jézus által a szegények az isteni élet ajándékát kapják, de az emberiség élete is a jövő *eon* jó gyümölcsével lehet tele. Aki Isten királyságát megtalálta, nem akarja a földet feláldozni, ellenkezőleg: azzal az örömteljes bizalommal él, hogy már ez a világ egyre inkább Isten emberségének a színtere lesz.

Dr. Szathmáry Sándor

JEGYZETEK

1. E. *Bammel*, *Der Arme im Alten und im Neuen Testament*, Kittel, ThWzNT, VI. 903–904. — 2. L. *Koehler* — W. *Baumgartner*, *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*, Leiden, 1953, 720.; E. *Hatch*, H. *Redpath*, A Concordance to the Septuagint, Graz, 1954. *prays* és *ptochos* szavaknál, 1201, 1239. — 3. W. *Bauer*, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch*, Berlin, 1952, *pneuma* és *ptochos* szavaknál, 1230, 1236. — 4. *Bammel* szerint, I. m. 905. — 5. *Bammel*, I. m. 904, 175. jegyzet; Másféppen *Anders Schweitzer*: „A szegénynek lelki szegénnyé történő kibővítése későbbi magyarázat; Mt 11,5 szerint, ahol szószertint egyezés van Ezs 61,1-el, Jézus üzenete egyszerűen a szegényekre vonatkozik, minden toldás nélkül”. De *Evangelium nach Matthäus*, NTD 2, Göttingen, 1973, 48. — 6. *Bammel*, I. m. 905, 188. jegyzet — 7. *Nägelsbach*, *Der Schlüssel zum Verständnis der Bergpredigt*, 1916; E. *Lohmeyer*, *Das Evangelium nach Matthäus* (hrg. von Schmauch), Göttingen, 1956, 83. — 8. K. *Schubert*, *The Sermon on the Mount and the Qumran Texts, The Scrolls and the New Testament*, New York, 1957, 122; K. *Schubert*, *Die Gemeinde vom Toten Meer*, München/Basel, 1958, 119. — 9. H. *Braun*, *Qumran und das Neue Testament*, Tübingen, 1966, 13. — 10. *Braun*, I. m. 13. — 11. Másféppen *Bammel*: „tő pneumatikusan tehát egy tulajdonság, a szegénység úntudatosává válása a lélekben, és talán már a *pneuma* haglon utáni vágyat jelöli, I. m. 904, jegyzet 171. — 12. E. *Schweitzer*, *pneuma*, pneumatikus. Kittel, ThWzNT, 398. — 13. „A zsidóságban Jézus korában a szegény mintegy az igaznak a kitüntetése elnevezése lett (Sal Zsolt 5, 2, 11; 10, 6; 15, 1; 18, 2 az első században Kr. e.). Ha második Ezsiás korában a szegény az egész Izraelre vonatkozó megjelölés volt, amikor országát elrabolták és idegen földön élt, úgy a következő időben egyre inkább elválnak a szociális szegények és ezeknek a megjelölése a vezető rétegektől. Így lesz a továbbiakban szegény és

igaz paralelfogalom (Sir 13, 17, F; 4 Q p Zsolt 372, 8 kk: Damask. 19, 9)”. E. Schweizer, Das Evangelium nach Matthäus (NTD 2), Göttingen, 1973, 49. — 14. W. Trilling, Das Evangelium nach Matthäus. Leipzig, 1962, 91. — 15. Lohmeyer, I. m. 86 — 16. Schweizer, I. m. 47. — 17. Schweizer, I. m. 52. — 18. W. Trilling, I. m. 93. — 19. A. L. Strack — P. Billerbeck, Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch. München, 1960, 190—191. — 20. „Szegény csak az, aki szegény az ismeretben”. Nedarim 41a, idézi Jacob Levy, Wörterbuch über Talmudim und Midraschim, Berlin und Wien, 1924, II, 668. — 21. Másként Fr. Hauch; S. Schulz. „Ellentétben az első boldogmondással (Mát 5, 3), ahol a rokonértelemű ptochoi szerepel. A harmadik boldogmondásban tehát a hangsúly a jó-

vendő ígértén van: azok, akiket most elnyomnak és megalkalmaznak, azok lesznek az eschatonban a világ urai” prays, praytēs, Kittel, ThWzNT, VI, 650. — 22. „A föld (vagy az ország) birtoklásának ígérete először Kánaán földjére vonatkozott, azután az egész földre, ahol egykor Isten királyságának a helye lesz (így Jakab 2,5 k. is)”. E. Schweizer, I. m. 52. — 23. W. Michaelis, Das Ev. nach Matthäus, I, Zürich, 1948, 207. — 24. J. Moltmann, Perspektiven der Theologie, München, 1968, 184. — 25. J. Moltmann, I. m. 185. — 26. J. Moltmann, Umkehr zur Zukunft, München, 1970, 91. — 27. Michaelis, I. m. 195. — 28. Megilla 31a, idézi Jacob Levy, I. m. 668. — 29. Fritz Baade, Der Wettlauf zum Jahre 2000, 1960, 289—290. — 30. Strack — Billerbeck, I. m. 199.

A felkészüléstől az igehirdetésig

„A tudományos teológia és a predikáció, a modern exegézis és a gyülekezeti kegyesség közötti kapcsolat szerfelett problematikussá vált. A hermeneutika és a textustól a predikációhoz vezető út differenciáltabb az analízisben, mint bármikor ezelőtt. A predikációt az igehirdető szavahihetőségének egzisztenciális szükség-szerűsége és az üresen kongó rutin sekélyessége fenyegeti. Az igehirdetés — lényegét illetően — messzemenően szegényebb vált, szellemiekben és lelkiekben rendszerint keveset nyújt. A predikációnak ez a krízise a lelkészt egész szolgálata feletti önvizsgálatra, valamint a teológia és az igehirdetés feletti alapos elgondolkodásra kellene ösztönöznie...” — Werner Schütz¹ e megállapítása szerfelett aktuális és helyénvaló napjainkban.

„A felkészüléstől az igehirdetésig” — címből nyilvánvaló, hogy témánk a műhelytitokba, lelkészi szolgálatunk centrális funkciójába: az igehirdetés megszületésébe enged bepillantani.²

A textusról³

Az igehirdetés alapja a Szentírás egy összefüggő része, egy fejezet vagy egy vers. A Biblia e kiragadott, az egészhez viszonyítva csekély néhány szava: a textus, a predikáció nélkülözhetetlen előfeltétele.

A textus az egyházi beszéd anyagának homiletikai magja. Benne van — in nuce — mindaz a gondolat, ami a homiliát együttvéve alkotja. Az a tény, hogy a textust mint az igehirdetés alapját a Szentírásból vesszük, a predikáció biblicitását támasztja alá.

Elengedhetetlenül szükséges-e a textus az igehirdetéshez? Hiszen az igeszolgálat hitbéli tartalma és építő ereje nem az alapigétől függ csupán. Hosszú textusról is lehet úgy beszélni, hogy annak nincs vagy legalábbis kevés a hitépítő jellege (skolasztika és racionalizmus igehirdetése). Sőt a textus még meg is nehezhetheti az igehirdetést; akkor tapasztaljuk ezt, amikor a kazuális (esketés, temetés) számára vagy egyéb pontosított alkalomra (lelkészbeiktatás) keresünk alapigét. A predikáció hitgazságának és mélységének egyetlen és legfőbb garanciája a Szentlélek, aki a szószéken megszólal.

A keresztyén igehirdetés kezdettől fogva bibliai textuson épül fel. Egyetlen neves homiléta sincs az egyház történelme során, aki a textus nélküli beszéd mellett foglalt volna állást. A bibliai citátumban liturgiális ünnepélyességgel az jut kifejezésre, hogy az igehirdető nem egyéni gondolatát, hanem Isten kijelentett és az egész istentisztelet központját képező ígét hirdeti. A textus ünnepélyes manifesztáció: predikálása Isten szavának proklamálása élő szóval! Ha minden biztosíték kézenfekvő lenne, hogy a predikátor alapige nélkül is hívő és prófétai igehirdetést mond, akkor is szükség lenne textusra. Gyülekezeti istentiszteleten

csak a Szentírásból vett idézet alapján lehet ígét hirdetni! Más szöveg: a kátéból, a hitvallásból vagy az énekeskönyvből vett idézet — bármely fennkölt gondolatot tartalmazzon is — nem szolgálhat az igehirdetés alapjául!

A textus terjedelmére nézve egyetlen szabály állítható fel: Ne legyen oly rövid, hogy egy főtételre alkalmas gondolatot ne tartalmazzon! A bibliai citátum nem mottó, hanem szent edény; belőle meríti a lelkész az igehirdetés egész mondanivalóját. A textusban annyi anyagnak kell benne foglaltatnia, hogy a főtétel és a tárgyalás egyes pontjai kiteljenek belőle. Hosszú textust (egész fejezetet) ne, vagy csak ritkán vegyünk fel; terjedelmesebb igeolvasásul a lekió vagy protextus szolgál. Ha történetről predikálunk, tanácsos azt lekióul felolvasni; a textus pedig lehet a történet egy kiemelkedő verse. Hosszú textus esetében az igehirdető nehezen lesz úrrá a terjedelmes igeszakasz és annak mondanivalója felett. Ilyenkor a predikátor több lényeges gondolatot időszüke miatt elhagy vagy úgy megnyújtja a tanítást, mint Pál tette egykor Troászban (Apcsel 20,7—16). A textus terjedelmét feltétlenül limitálni kell! Inkább az alapige legyen rövidebb, mint a predikáció elnagyolt és széteső.

A textus mondanivalója mindig egy karakterisztikus gondolat, amely a jelzett bibliai hely különleges mondanivalóját mutatja fel. Azt kell tehát belőle kiemelni, amit egyedül csak az a hely tartalmaz. Jézus váltságahaláláról beszél az 1Kor 7,23, az 1Pét 1,17—19 és a Mát 20,28 egyaránt. Általánosságában mind a három bibliai lokusz ugyanazt mondja, mégis mindhárom helynek megvan a maga speciális tartalma. Az első az istenfiúságból származó szabadságról beszél, amit Krisztus halála eredményez; a második a drága áron szerzett élet tisztaságának megőrzésére figyelmeztet; a harmadik a keresztyén élet céljáról, a hősies tékozlásról beszél.

Az igehirdetőnek gyakran komoly gondot okoz a textusválasztás. A keresésnek két oldala van. Az egyik árnyékos: a predikátornak nincs bizonyossága arra, hogy beszédét melyik textusra alapozza. Nem szerencsés állapot. Ilyenkor lapozgat a Szentírásban és egyik ige sem mond semmit. Végül félreterzi a Bibliát és mások igehirdetését veszi elő. Csalárd dolog más tolaival ékeskedni, főleg Isten nevében! A másik oldal napfényes: az igehirdetőt több textus foglalkoztatja. Úgy érzi, hogy valamennyiről lenne mondanivalója. A baj akkor következik be, ha az egyiket dolgozva bizonytalanná válik: vajon nem lett volna-e jobb a másik vagy a harmadik textus? Minthogy a textusválasztás az igehirdetőt permanens töprengés elé állítja, az egyházak ezen a következőképpen igyekeztek könnyíteni:

A római és a lutheri egyház a perikóparendszert vezette be. Egy évre vagy hosszabb időre összeállították

azokat a bibliai helyeket, amelyekről a lelkész vasárnapokon vagy egyéb ünnepi alkalmon predikál. Ebben az esetben nincs keresgélés és vívódás: a textus adva van. De fennmarad a kérdés: Az előírt ige vajon átjárja-e úgy a predikátor szívét, hogy abból élő üzenetet tud a gyülekezet elé vinni?

A perikópa református változata a napi igének mint textusnak a felhasználása. Aki e szerint hirdeti az igét, annak a kijelölt szakasszal kell megküzdenie az élő üzenetért.

Sokan kedvelik a lectio continua-t, egy bibliai könyv végigmagyarázását a részek sorrendjében. Eredete a reformáció korára nyúlik vissza. Az igehirdetés célja akkor egyebek között az is volt, hogy a gyülekezetet bevezessék a Szentírás világába, tartalmának rendszeres feltárása által. *Zwingli* és *Kálvin* még az egyházi év nagy üdvtörténeti ünnepein sem tért el a következő bibliai szakasz magyarázásától.

A református egyházban az előírás nélküli, szabad textusválasztás honosodott meg. A lelkész minden alkalomra maga jelöli ki az igét, amelyről prédikálni akar. Ennek a „szabadságnak” az a hit az alapja, hogy Isten az igehirdetésen keresztül szuverén módon szól bele népe életébe és irányítja azt. A vezetést azon az igén keresztül cselekszi, amelyet a predikátor előtt a Szentlélek megelevenít.

A szabad textusválasztás nagy felelősség. Az igehirdetőt gyakran átjárja a gondolat: Csakugyan ezt az alapigét jelölte ki Isten? A helyes és aktuális textusválasztásban három segédeszköz ad eligazítást és bizonyosságot:

Első a buzgó könyörgés: „Szólj Uram, mert hallja a te szolgád!” (1Sám 3,10). Az Isten előtt térdre hullt lélek számára eleven és tüzes lesz az ige. Abban az örömteli élményben részesedik, amit Jeremiás így fogalmazott: „Ha szavaidat hallattad, élveztem azokat” (15,16).

Második eligazító az alapos igeismeret, ami nélkül nincs prédikáció. A nagy igehirdetők naponta odaadó buzgósággal olvasták és tanulmányozták az igét. Amikor a nagy angol igehirdető, *Spurgeon* egyszer megkérdezték: Hogyan tud naponta többször is prédikálni anélkül, hogy ismételné textusát vagy önmagát — így válaszolt: Benne élek az igében! Aki a Szentírással naponta rendszeres táplálékként él, a megelevenedett textusok sokaságát forgatja elméjében.

A harmadik segítség a nyitott szemmel való járás a világban. Aki a mindennapok eseményei iránt fogékony, meglátja az emberiség égető kérdéseit, amelyek híveinket foglalkoztatják. Az élet konkrét nehézségeit észlelő lelkész keresi és megkapja a Szentírásban az eligazító választ, amit az igehirdetésben hívei számára engedelmesen továbbad.

Wolfgang *Trillhaas* híres *Evangelische Predigtlehre*-jében a textusválasztásra nézve öt szabályt állít fel: 1. Készíts egy évre textustervezetet; 2. Ne válassz soha túl rövid alapigét; 3. Légy óvatos a közismert bibliai helyekkel; 4. Véglegesen dönts el, hogy melyik textusról akarsz predikálni; És végül: 5. Maradj meg mindvégig a választott ige mellett!

A Szentírás magyarázása⁴

A textus a Szentírásnak, mint forrásnak egy részlete. Miként jut az igehirdető a vízhez, az élő üzenethez, egy prédikációra való mondanivalóhoz? Az első lépés a textus helyes értelmezése és jó magyarázata. Így érünk el a prédikáció készítésének egyik döntő fázisához, az írásmagyarázathoz, amelynek tudománya a hermeneutika.

A kifejezés maga a hermeneuein szóból származik, amelynek jelentése „fordítani” (Jn 1,39, Zsid 7,2), „magyarázni”, „interpretálni” (Jn 1,42). Főnévi alakban a hermeneia kétszer szerepel az Újszövetségben (1Kor 12,10 és 14,26) „magyarázás” értelemben. Összetett alakja: diermeneuein = megfejteni, megmagyarázni értelemben a nyelveken szólással kapcsolatban szerepel (1Kor 12,30 és 14,5,13,27). Az ősegyházban az exegesztai = megvilágosítani, kifejteni értelemben azonos tartalommal használták. A nyugati egyházban a hermeneuein kifejezés mindjobban elhalványult, majd egészen elveszett és a Szentírás magyarázatára inkább az exegézis szót emlegették. A középkor folyamán elsősorban a latin *interpretatio* kifejezést használták. A bibliai tudósok a hermeneutika kifejezést a XIX. században elevenítették fel és azóta mindmáig az írásmagyarázás tudományát jelölik vele.

A hermeneutika rendeltetése az, hogy egy textus szavait úgy ragadja meg és mondanivalóját úgy adja vissza, amint azt a szerző gondolta. A jó írásmagyarázat mindig az író véleményét tükrözi. Egyes esetekben azonban a gondolat és a szó nem fed egymást, mert a szerző nem találta meg a megfelelő kifejezést mondanivalója világos és egyértelmű visszaadására. Ilyenkor az interpretátor feladata, illetőleg az írásmagyarázás célja az, hogy egy bibliai szövegből azt értsük meg, amit az mondani akar.

Az írásmagyarázás a bibliai részt nem szakítja ki a történelmi keretből, hanem abban ragadja meg a kijelentésbeli mondanivalót. Mivel Isten az emberiség történelmének közepette szólt és cselekedett, a Biblia eseményei meghatározott szituációban peregtek le. A világ folyása a háttér, amelybe a Kijelentés beleágyazódott.

Az ige az adott helyzetben, konkrét személyekhez elhangzott isteni szó. az írásmagyarázás feladata a textus históriai háttérének a megvilágítása és a meghatározott személyhez szóló értelmének a felvázolása. Mindezt úgy kell tennie, hogy az ige a ma emberéhez intézett élő üzenet legyen.

Vannak bibliai helyek, amelyekről szívesebben prédikálunk; ezek értelmének feltárása legtöbbször nem nehéz. Ugyanakkor találkozunk olyan lokuszokkal, amelyek mondanivalójának a megragadása nem könnyű (ilyen volt Luther számára Jn 3,16, Kálvin előtt a Mennyei Jelenésekről írt könyv). Mivel a Szentírás minden szavában az az Isten szól, akinek gondolatai magasabbak, tehát nehezebbek az ember számára a saját gondolatainál, így alapjában véve minden bibliai hely mondanivalójának a megragadása nehéz, nemcsak azoké, amelyek azoknak látszanak. A Szentírás minél teljesebb megértésére segítők állnak az igehirdető rendelkezésére.

Ilyen mindenekelőtt a *Szentlélek*.⁵ A Szentháromság harmadik személye és az ige elválaszthatatlan egymástól. Az utóbbi mindhárom formája: a kijelentett, az írott és a hirdetett ige egyaránt a Szentlélek műve. Van, aki az igét elszakítja a Szentlélektől, a Kijelentést lekicsinyli és a Szentírást gyermekeknek szánt ABC-nek tartja, amelyre az „érett”, karizmatikus hívőnek nincs szüksége. E felfogás szerint a Szentlélek nemcsak az Írásban ad kijelentést, hanem tőle függetlenül is ébreszt új inspirációt. Ha nem vetik is el a Szentírást, a hangsúlyt a Szentlélekről a közvetlenül kapott belső „megvilágosodásra” helyezik.

A Szentlélek avatja a Szentírás szavait igehirdetéssé a holt betűnek élettel, világossággal és erővel történő megtöltésével. A Szentlélek és az ige kooperációja teremti meg a prédikáció hatékonyságát. *Kálvin* szerint Isten kétféle módon munkálkodik a választottakban: külsőleg az ige, belsőleg a Szentlélek által. A reformá-

tor többször beszél az „önmagában elhangzó igehirdetés hatástalanságáról”. A külsőleg hallgatott prédikáció — mondja — csak hang, amely csupán a fülig, de nem a szívig hatol. Az igehirdetés belső útját a szívig a Szentlélek készíti elő. A lelket tehetetlenségétől az ige megértésére és befogadására megszabadítja, a süket fület megnyitja, a vak szemet látóvá teszi és a kemény szívet meglágyítja. Effata! — hangzott egykor a süketnéma felé Jézus parancsa (Mk 7,34). Ma ezt kiáltja a Szentlélek minden igehallgató felé.

A Szentlélek az igét a maga ereje odakölcsonnésével teszi élővé és hatóvá. A Szentlélek az ellenállhatatlan áramtelep ahhoz, hogy az ige mindenütt elvégezze a munkát, amelyre Isten küldi.

Mielőtt tehát az igehirdetés elkészítéséhez hozzáfognánk, első teendőnk a Szentlélek segítségül hívása. Arra kell kérnünk, hogy a textust tekintse a magáénak. Töltse be élettel és tegye gyümölcsözővé először az igehirdető, rajta keresztül pedig a hívek életében. Továbbá arra, hogy az igehirdetés a Szentlélektől kísérve legyen Istennek hatalma a bűnös üdvözítésére.

A második segédeszköz, az *exegézis*⁶ az igehirdető fáradozása a választott textusban rejlő üzenetért. A Szentlélek csak ott munkálkodik megvilágosító és megelevenítő módon, ahol az ember mindent megtesz a textusban rejlő kijelentés minél alaposabb megértéséért.

Sok igehirdetőt megejt az a tévedés, hogy az ige alapos exegézis nélkül is feltárja titkait. A laikus hívó napenkénti bibliaolvasása folyamán minden tudományos eszköz nélkül él az igével és épül belőle — hangzik az érvelés. De mennyi hiányosság és tévedés lehet ebben a magán-igeértelmezésben! Az igehirdetés exegézis nélkül dilettáns próbálkozás. Aki egy bibliai hely mélységeit közkincsre akarja tenni és nem csupán „valamit” akar mondani a textusról, az nem nélkülözheti az exegézist, amelynek két mozzanata van:

A *szavak megértésénél* első lépés a szöveg eredeti nyelven való olvasása és megértése. A fordítás csak képmás, ami az eredetit nem pótolja. Az exegézis első szabálya: Vissza a forráshoz! Az eredeti szövegnek — gazdagabb volta mellett — olyan mondanivalója is lehet, ami az átültetett formából nem tűnik ki. Elengedhetetlen tehát a kifejezések héber és görög nyelvű eredeti jelentésének etimologizálása. Ne elégedjünk meg a bibliai szavak magyar jelentésével! Egy kifejezés az eredeti nyelven többet rejthet magában, mint első hallásra gondoljuk. A görög aposztolosz-t a magyar Biblia egyszerűen tanítványnak fordítja; mennyivel többet jelent ennél a görög „küldött”-fogalom!

Másik elhanyagolható szabály: felfigyelni a jelentéktelennek tűnő dolgokra. Sok olyan szó van a szövegben, amely gyakran elkerüli a figyelmet: egy „de” vagy „akkor”. A jánosi „ego eimi”-igékben az „én” hangsúlyja oly fontos, hogy új tartalommal töltheti meg a prédikációt. Az exegézisben jelentős szerepe van az ilyen „csekélységeknek”.

Az exegézis eredménye a *mondanivaló megértése*, a kijelentés tartalmának a megragadása. Első feltétele a teocentrizmus, az Isten-középpontúság. A Kijelentés, Isten nagyságos dolgairól szóló történelmi híradás. A Szentírásban Isten cselekedeteiről van szó még akkor is, ha látszólag emberek tettei állnak az előtérben. Ebben az értelemben kell magyaráznunk Jézus csodáit is: bennük Isten hatalma mutatkozik meg. Így kell interpretálnunk továbbá azokat a textusokat, amelyek egy-egy történelmi személyről szólnak. Csak teocentrikusan foghatók fel a példázatok is. Nem véletlenül kezdődik a legtöbbször az introitusszal: „Hasonlatos az Isten országa...”

További követelmény az, hogy minden textusban

először az indikatívuszt keressük. Jézus így fogalmazott: Ti *vagytok* a föld sója és a világ világossága (Mt 5,13—14). Gyakran csinálunk a kijelentő módból imperatívuszt. Ez azonban erőszakos exegézis, mondhatnám: eiszegézis.

Örvendetes tény, hogy az elmúlt évtizedekben az exegézis kilépett a teológiai előadótermékből, bevonult a parókiákra és az igehirdetések elkészítésének hasznos segédeszközévé vált. De ne feledjük: Az exegézis a dolgozószobába való és nem a szószeke! A prédikációban már csak az eredménynek: a világos mondanivalónak szabad és kell elhangoznia, nem pedig a „tudományoskodásnak”.

Harmadszor szólnunk kell a *meditációról*⁷. A textus a bimbó, a prédikáció a kinyílt virág. Az egész igehirdetés kibontakoztatásához — az exegézis után — elengedhetetlen segédeszköz a meditáció. Mibenlétére nézve három felfogás alakult ki:

Az első szerint az elmélkedés passzív állapot. Amikor a prédikátor felveti a kérdést: Mit mond Isten a textusban személy szerint nekem? — engedi, hogy Isten igéje megragadja és legyőzze. Ilyenkor nem tevékeny, hanem elfogadó; nem beszélő, hanem hallgató.

Egy másik látásmód szerint a meditáció csendes és alázatos párbeszéd a textussal, dialógus a homiléta és az alapige között. A felülről való ige az emberben ellenállásba ütközik. A Szentírás nem automatikusan nyílik meg: nem az igehirdető szabja meg, hogy mit mondjon Isten. A homiléta a meditációban megszólítja az Urat, aki a feltett kérdésekre válaszol, amelyeket a prédikátor örömmel elfogad.

Végül az elmélkedés személyes tusakodás az igével, ennek kemény „faggatása”. Isten az üzenetét az érette való jákóbi vívódásért adta csontburokban. A kijelentett gondolat mindig értékes és drága. A „kincs” felfedezése és felszínre hozatala olyan öröm, mint a pásztor számára a megtalált juh vagy az özvegyaszszony részére a felcsillanó drachma. A megragadott és feltárt textus: jutalom. Az igehirdető evégből addig viaskodik, birkózik a textussal, amíg meg nem találja benne a személyes üzenetet. Amikor az alapige feltárja titkait, akkor elmondja Isten üzenetét a prédikátornak, aki azt boldogan adja tovább a gyülekezetnek.

A meditáció gyümölcse: a személyes üzenet a lélek mélyén születik meg. A meditáció elcsendesedik, majd szorongástól és minden külső behatástól mentesen legbenső énjére koncentrál. Nem egyszerű gondolkodás ez, több annál: a régen lepergett esemény felidézése vagy a hajdan élt személynek a megelevenedése a meditáló lelkében. Az elmélkedés, várakozás és figyelés a múltból a jelenbe hozott kép megjelenítésére vagy személy felidezésére. A lélek szemével való látás, amely nem erőltethető vagy siettethető. Első fázisában türelmes csendesség, amikor az értelem kikapcsolódik: az elmélkedő a képzeletet nem vonja akarata bűvkörébe, hanem szabadon hagyja csapongani.

Az elmélkedés második állomásánál a lélekben előbukkan a valóság. A meditáló rábizza magát azokra az erőkre, amelyek az elmélkedés tárgyát felidézik. Amikor a régmúlt esemény vagy hajdan élt személy előtérbe lép, a meditáló lelkében két dolog megy végbe. Az elmélkedés tárgyát úgy veszi fel magába, hogy tartózkodási helyét elhagyja — ez az első. Egyszerű a meditáció tárgya fontos a számára. Ez az aktus oly mély lehet, hogy az én a környezetéről nem vesz tudomást és annál az eseménynél van, amely egészen hatalmába keríti. Végül a tárgy vagy személy annyira valóságos lesz az elmélkedő számára, hogy szinte látja az eseményt, beszélget a szereplőkkel, sőt együtt cselekszik velük. A láthatatlan ekkor válik láthatóvá, a hallhatatlan hallhatóvá. Ez a második, egyben záró

aktus. A meditáció erre a csúcra érve betölti hivatását.

Minden kínálkozó alkalmat ragadjunk meg a meditációra: a sétát, a csendes órát, a hosszú gyaloglást, az eseménytelen utazást és természetesen a programszerűen erre a célra beállított időt.

Az exegézis és a meditáció a prédikáció két, szorosan összefüggő és egymást kiegészítő segédeszköze. Az előbbi azt kérdezi: Mi volt az alapige üzenete akkor, amikor először elhangzott? Mit mondott Isten annak idején? A meditáció lényege ugyanakkor ez: Mit üzen a textus ma? Ha Isten régen szólt, ezt ma is megcselekszi. Amikor az utóbbi kérdésre választ kapunk, az üzenet valósággá válik. Nélküle a prédikáció a levegőben lebeg, nincs köze a reális élethez, az elmélet síkján marad. Fontos, hogy az üzenet mindig normatív, életszabályzó gondolat legyen, amit a gyülekezet eligazításul és útmutatásul magával vihet. A befejezésben ez konkrét parancsként nyerjen megfogalmazást, imperatívusz formájában.

Az igehirdetés elkészítése

A prédikáció műalkotás, amely lesz, készül. Lehet-e, kell-e előre megalkotni és mint befejezett egészet előadni? Vagy az elmondás alkalmával születik? — Rögtönzés vagy készülés? — régi homiletikai probléma.

A rögtönzés felelőtlenség. A készülés a gondolatok megtalálásának és elrendezésének a folyamata. Okosan, logikusan és szabatosan az tud beszélni, akiben a gondolatok mint alvó hadsereg szunnyadnak, a riadó szavára talpra állnak és a készülés alkalmával csatarendbe sorakoznak. Jaj annak az igehirdetőnek, aki rendezetlen gondolatokkal lép a szószékre és a pillanatra bízza magát! Keserűen kell megtapasztalnia, hogy beszéde merő zagyaság.

A készülés a lélek logikai és érzelmi fegyelmével kivitelezett munka. Lehet végezni oly módon, hogy valaki a prédikációt egészében leírja és úgy is, hogy fejben kitervelje és gondolatait az emlékezetében rögzíti. *Schleiermacher* és sok más nagy szónok az utolsó szóig magában csiszolta ki a mondanivalót, de nem írt le semmit. A jó beszéd a szószéken születik, így lesz közvetlen — vallják sokan. A mennyei tűz valóban a szószéken lobban fel, hevével az arcunkba csap és úrrá lesz rajtunk, igehirdetőkön. — De mi történik akkor, ha a tűz elmarad?

A helyes készülés az, amikor az igehirdetést írásban rögzítjük. Alapos csiszolásban kikristályosodnak a gondolatok. Elég idő — rendszerint egy egész hét — áll rendelkezésre, hogy a prédikátor imádkozzék és az ige mélységeibe alászálljon. A gondos felkészülés megtermékenyíti az igehirdetést: nem enged elkalandozni és hozzászoktat a gondolatok pontos, tömör formában való kifejtéséhez.

Az előadás⁸

Elkészült a prédikáció, leírva az utolsó szóig. Stílusgyakorlat vagy értekezés esetén ténykedésünket befejezettek tekinthetnénk. Mivel élő beszédéről van szó, hátra van még az előadás.

Az igehirdetés elmondva válik beszéddé, lesz Isten élő és ható szava. Hogyan tárjuk az elkészült igehirdetést a gyülekezet elé? — ez az alaki homiletika utolsó kérdése.

A *stílus*. Nem közömbös dolog a gondolatok találásának a módja. A prédikáció mint Isten beszéde szép formát, tetszetős külsőt érdemel. Első követelmény a

világos, érthető stílus, amelynek három formáját különböztetjük meg:

A *prózai nyelv* kötetlen beszéd, amelynek rendeltetése a valóság hű kifejezése. Logikai tisztaságra és grammatikai helyességre törekszik. Kifejtő beszédmód: a tények tárgyilagos megállapításának a hallgatóság elé tárása.

A *költői nyelv* kötött forma. Olyannak mutatja fel a valóságot, amilyennek saját szemüvegén keresztül látja. Eszköze a fantázia, amely képekbe öltözteti az általa elképzelt világot. A poézis „tudatos csalás” („Hazudj költő, csak rajta ne fogjanak”). Az olvasó gyönyörködik benne, de nem veszi komolyan, játékként fogja fel. Elsősorban az érzelmre hat.

A *szónoki nyelv* az előbbi kettő keveréke. Az értelmet és az érzelmet egyaránt foglalkoztatja. A szónoki beszéd és a költői nyelv között az a különbség, hogy míg az utóbbi a képzelet fátyolán keresztül ébreszti fel az érzelmeket, a szónoklat valóságos lelki hullámokat kelt életre. Természetéből folyik, hogy eszköze az élő nyelv. A szónoki beszéd folyamán ellentétek feszülnek és gondolatvilágok állnak egymással szemben. Ha a szónoklatban a gondolatok nem kreszcendóban törnek a cél felé, hasonló a drámához, amelyben a cselekmény nem fejlődik és a feszültség nem növekszik. A szónoki beszéd indikatívusza a befejezésben imperatívusszá válik.

A szónoki nyelv alapkövetelménye a világosság és a közérthetőség. A cikket vagy értekezést elolvashatjuk többször, ha elsőre nem értjük. A szónok hallgatásánál az egyik mondat vagy gondolat kergeti a másikat. Ha valaki valamit nem fogott fel első hallásra, a fehér folt betöltésére nincs mód. A „homályos” beszédet soha nagyra becsülik; úgy gondolják, hogy amit nem értenek, az bizonyára felette okos gondolat. Az igehirdető ilyen babérokra ne pályázzék, hanem a prédikáció világos és közérthető beszéd legyen!

Az eddig elmondottak mindenfajta szónoki beszédre vonatkoztathatók. A továbbiakban elsőrendben a prédikációra érvényes tudnivalókat vázoljuk fel. Szeretném hangsúlyozni: formai, kereti, szerkezeti útmutatások ezek. Mellette a legfőbb követelmény, az elengedhetetlen előfeltétel a lelkes élő hite, állandó kapcsolata Krisztussal, felelősségadata Isten és szeretete az ember iránt. Az igehirdetés nemcsak tanítani és gyönyörködtetni akar, hanem — *Augustinusszal* együtt vallva — tette is akar indítani (*docere, delectare, flectere*). Ehhez pedig meg kell nyerni a gyülekezetet Isten ügye számára és a Szentlélek által megvilágított ígét úgy kell továbbadni, hogy a hit megeremje jó gyümölcsseit.

A prédikáció feltétlen követelménye az anyag koncepciózus áttekintése. Csak az fejezi ki magát értelmesen, aki tudja, mit akar mondani. Az igehirdetőnek uralkodnia kell közölnivalója felett. A jó prédikátor stilizálva gondolkodik; abban pedig gyakorolnia kell magát, hogy amit értelmében forgat, azt pontosan meg is tudja fogalmazni. A legmélyebb életigazságokat csak egyszerűen, szépen és természetesen lehet, sőt kell elmondani. Jézus ebben is példaképünk.

A szavak kifejező erővel rendelkeznek. Az igehirdetőnek ennek kihasználása céljából szabatoságra kell törekednie. A biztosíték a logikai határozottság, amelynek alapja a helyes és precíz értelmi készség; továbbá a gondolatok világos rendje, amelyben minden fogalomnak pontos a jelentése: szavainak ne legyen más tartalma, mint amit ki akar fejezni. A szép és jó stílusból egyetlen szó sem hiányzik; de felesleges kifejezés sincs benne.

A szabatoság ellensége a bőbeszédűség, a pleonazmus. Ha egy fogalomra nem a megfelelő kifejezés

használjuk, a mondanivalónk érthetőségét céljából „körülbeszéljük”. Csúnya papi szokás, amikor két fogalmat használunk egy helyett („az én szívem és az én lelkem”); bőven elég az egyik, a felesleges személyes névmásról nem is beszélve.

Az eleveiséget és a színészséget a változatos kifejezőmód garantálja. A közlendő anyagunk ne legyen egyhangú, megszokott sztereotípiák láncolata. Ha nem vigyázunk, állandó szólamaink alakulnak ki. Az idő-sódó lelkész hibája ez, aki elvesztette találékonyágát, fantáziája befáradt az új gondolatok és képek termelésébe. A stíluson úgy kell dolgoznunk és csiszolnunk, mint a szobrásznak a márványon. Nem jók és nem szépek a hosszú mondatok, amelyekben az alany és az állítmány messze esik egymástól. A szaggatott, felaprózott mondat sem mutató, bár ma e felé tart az irodalom.

A nyelv egy nép lelki arca. A szónok kifejezőmódja tiszta és szép, egyben nemzete nyelvének hű tükré legyen. A protestáns szószéknek a zengő, krisztálytiszta magyar nyelv fellegvárának kell lennie napjainkban is, amint oly sokszor volt a múltban. A magyarosság ellen vétő legfőbb hiba az idegen szavak halmozása és a más nyelvből átvett mondatfűzés (főleg a germanizmusé). Mellőzni kell a szokatlan, ritkán használt külföldi kifejezéseket, amikor magyar megfelelő áll a rendelkezésre. Vannak szavaink, amelyek idegen eredetük ellenére gyökeret vertek a magyar nyelvben. Ilyen a hit világában a testamentom, presbiter, predikátor.

Az elmondás előzménye a szöveg megtanulása. A gondosan elágaztatott, finoman kidolgozott és logikusan felépített beszédet könnyen el lehet sajátítani. A váznélküli, szétfolyó és cicomás igehirdetés rögzítése hosszadalmas és fárasztó. A memorizáció a főtétel alapos átgondolása után a vázlat fixálásán át halad az egyes részek, mondatok és szavak megtanulása felé.

Az előadás több mint a felszívott szöveg egyszerű recitálása. A szónok beszéd közben nemcsak reprodukál, hanem alkot is. Esetleg új fordulatokat szó a beszédébe, kihagy, összevon aszerint, amint a Lélek vezet. Ragaszkodják a kéziratához; de — ha szükségét érzi — függetleníteni is képes legyen magát tőle. A gyakorlatl szónokot belső szabadság jellemzi, ami a tárgya feletti teljes uralmat jelenti. Nem fenyegeti az a veszély, hogy valaki közbeszól és arra azonnal válaszolnia kell. Az azonban megtörténhetik, hogy valami váratlan esemény közbejön és aszerint kell változtatnia a pár nappal előbb megírt szövegen.

Az elmondás eszköze a hang. Csengése, hajlékony-sága és kifejező ereje áldás; ugyanakkor nagy kísértés is. A szép hang önmagában lebilincsel és megindít, csupa zene. Hatása különböző: az egyik vidámmá tesz, a másik szomorúvá, amint a trombita örömteli, a fuvola fájó érzést támaszt. A hang kísértés az, hogy tulajdonosa tetszeleg benne és elbizba magát, keveset ad a tartalomra és mindent a hangjától vár.

A jó előadás feltétele a helyes kiejtés: törekvés arra, hogy a szavak és a mondatok alkotó részeit fonetikailag szabályosan adjuk vissza. A raccsolás, sziszegés, hadarás zavaró fogyatékosság, amelyről le lehet és le kell szokni (Demoszthenész). A helyes kiejtéshez tartozik a hangerő is: más hullámhosszon beszélünk egy nagy templomban (bár itt sokat segít a mikrofon) és másként szűk családi körben.

A szép kiejtéshez tartozik a helyes hangsúly. Az előadandó anyag dallamát az fűzi helyesen egybe, aki tisztában van mondanivalójával. Külön hangsúlya van a szónak, a mondatnak és a beszédnek. Különböző életkorban e hármasság hangsúlyozás másként érvényesül. A gyermek kifogástalanul ejti ki a szavakat, de a

mondatok ritmusát még nem ismeri. A kezdő szónok helyes akcentust ad a mondatnak, de a beszéd fontos részeinek kiemelését még nem érzi. A gyakorlott szónok harmóniába olvasztja mondanivalóját a szó, a mondat és az egész beszéd helyes hangsúlyozásával. A jó igehirdetőnek ide kell eljutnia.

A prédikáció nemcsak az ajkunkról hangzik, hanem átsugárzik a lényünkön. Ez jut kifejezésre a mozdulatban, amely a beszéd szerves kísérője. A mozdulat ősi beszéd, amely gondolatokat tükröz (pantomim-művészet). A szószéken is használunk „beszélő mozdulatokat”, amelyek a mondanivalót kiemelik, súlyát fokozzák és a benyomást mélyebbé teszik. Nincs szükség sok gesztusra. A mozdulat olyan mint a zenében a szekund: a melódiát emeli és aláfesti; de hiba, ha túlteng és önálló, független aktussá válik. Amilyen zavaró benyomást tesz a kapkodás és a hadonászás, annyira suta, amikor a fontos részek gesztus nélkül maradnak vagy ha a mozdulat még akkor is folytatódik, amikor a szónok régen túljutott a kiemelkedő mondanivalón. Külön figyelmet igényel az arc mimikája. Nincs szükség affektálásra vagy grimaszokra. Minden arcvonás, minden mozdulat nemes, mélyhíthó egyén megnyilatkozása legyen, aki a belső méltóság és erkölcsi komolyság bélyegét hordozza magán.

*

Tompa Mihály, a hanvai pap és költő tanulmányt írt az igehirdetés eszközéről, a nyelvről és annak áldásáról. „Mint ember, sokféleképpen magasra vagyok emelve, felmagasztalva minden egyéb teremtés felett; de semmiben sem úgy, mint az okos értelem és az élő nyelv által”. Fejtegetését így fejezi be: „Teljes szívből kérem Istent a költő-királyal: 'Őrizze meg szájamát és oltalmazza meg ajkamat' (Zsolt 141,3). Ne engedjen olyan szót kiejteni, mely miatt pirulnom kellene; ne hagyjon soha az emberszólók társaságába, a rágalom iskolájába tévednem. Inkább szenteljen meg engem, igazgassa beszédemet úgy, hogy az mindenkor kedves-séggel fűszerezett legyen s ajkaimról csak tisztaság, szemérmesség és jóság hangozzék. Úgy éljek az emberi méltóság e dicső jelével, a szólással, hogy gyarápítsam a művelt, nemes hangot a társadalomban, építsem a közilletmet, engeszteljem a háborgókat, vigasztaljam a kesergőt, áldjam meg az átkozódót; és soha ne hallgasson el ajkaimon az Örökkévalónak hangos és buzgó dicsőítése. Úgy legyen!”⁹

Dr. Szabó Géza

JEGYZETEK

1. Vom Text zur Predigt, 1968. Előszó. 2. A speciális irodalmat lásd az általánosan ismert homiletikai művek (H. Schreiner: Die Verkündigung des Wortes Gottes, 1936; O. Haendler: Die Predigt, 1941; H. Urner: Gottes Wort und unsere Predigt, 1961; W. Uhsadel: Die gottesdienstliche Predigt, 1963; R. Bohren: Predigtkehre, 1971) mellett W. Schütz előbb idézett művében, továbbá H. Ott: Verkündigung und Existenz, 1956; E. Lange — P. Krusche — D. Rössler: Zur Theorie und Praxis der Predigt-Arbeit, 1968; H. Breit: Die Predigt zwischen Text und Empirie, 1969 c. művében. Az igehirdetés elkészítésének fordított útját vázolja fel Chr. Möller: Von der Predigt zum Text, 1970 c. munkájában. — 3. M. Merger: Die Verbindlichkeit des Textes in der Predigt, Theol. Literaturzeitung, 89 évf. (1964) 499 és köv.; B. Dreher: Biblisch Predigen, 1968. — 4. K. Frör: Biblische Hermeneutik, 1961; W. Zimmerli: Die historisch-kritische Bibelwissenschaft und Verkündigungsaufgabe der Kirche, Ev. Theologie, 23 évf. (1963) 17 és köv.; J. Blank: Schriftauslegung in Theorie und Praxis, 1969. — 5. O. Noorâmans: Das Evangelium des Geistes, 1960.; H. J. Kraus: Predigt aus Vollmacht, 1967; H. Berkhof: Theologie des Heiligen Geistes, 1968; S. K. Meurer: Die Anwaltschaft des Geistes Gottes im biblischen Zeugnis, 1969. — 6. K. Koch: Was ist Formgeschichte? Neue Wege der Biblexegese, 1964; Fr. Kamphaus: Von der Exegese zu Predigt, 1968. — 7. J. Wolff: Anleitung zur Predigtmeditation, 1955; Fr. Melzer: Anleitung zur Meditation, 1958. — 8. L. Reiners: Die Kunst der Rede und des Gesprächs, 1962. — 9. Tompa Mihály összes művei. Budapest. E. n. 1300—1305.

Ó- és középkori ökumenikus és provinciális zsinatok kánonainak hatása

Tradicionalista törekvések a Dunántúlon és Felsődnamelléken 1612–1632

A reformáció teret engedett a mérsékelt tradicionáliszmusnak. *Melanchthon* úgy vélte, hogy az egyházban jelentkező problémák mérlegelésénél a Szentírásról túl igénybe lehet venni az egyházatyák írásait, a három ógyházi szimbólumot s a 680-ig tartott hat ökumenikus zsinat végzéseit, amelyekről nem lehet a kötelező erőt megtagadni „propter certa et firma testimonia apostolicae scripturae et alia vetera ac probata testimonia”.¹ Maga Kálvin is nagy súlyt helyezett hittani kérdésekben az egyházatyákkal való megegyezésre s tanítása igazolása végett lekötötte magát az apostoli hitvallás és az első hat ökumenikus zsinat szabályozó tekintélye mellett.² Így természetes, hogy a református ortodoxiában uralkodóvá vált a felfogás, hogy az ökumenikus zsinatok döntései a 451. évi chalcedoni, illetve 680. évi harmadik konstantinápolyi zsinatig bezárólag mérvadó jellegűek, ha azok a Szentírással megegyeznek.³

A magyarországi reformáció történetében már elég korán jelentkeztek a tradicionalista törekvések. Ezeknek tendenciája azonban időre és kiterjedésre nézve kezdettől fogva szétfeszítette az első hat ökumenikus zsinat által megszabott kereteket s átlépett a provinciális zsinatok körébe. Sőt *Méliusz*nak a debreceni—egervölgyi hitvallásról végigvonuló tradicionalizmusa áttörte még a provinciális zsinatok kereteit is és kiterjeszkedett a Tridentinumra, amelyre nem kevesebb mint 22 esetben utalt.⁴ Kevésbé ismeretes *Szegedi Kis István*nak az 1554-ből való baranyai kánonokban, illetőleg a szintén tőle eredő 1576. évi hercegszőlősi kánonokban mutatott tradicionalizmusa, mely megmaradt a provinciális zsinatok határai közt.⁵ *Szegedi példája* azután a Dunántúlon és Felsődnamelléken új hatást hozott a *Pathai István*⁶ 1612. évi köveskúti kánonaiban⁷ és a *Czegledi Pál*⁸ által szerkesztett 1623. évi komjáti kánonokban.⁹ Az előbbi 55. cikkelye közül 30-nak a végén a felsorolt hazai kánonanyag kiegészítéseképpen 113 ízben van utalás a különféle ökumenikus és provinciális zsinatok cikkelyeire, míg utóbbi nem kevesebb, mint 55 ógyházi kánon van szó szerinti idézetben beépítve a locus pontos megjelölésével, de még 30 más esetben s előfordul benne ilyen az idézet-forma mellőzésével a forrás elhallgatása mellett. A komjáti kánonokhoz adott szerkesztési utasítás¹⁰ azután megnevezi azt a forrást is, amelyre a tradicionális megnyilvánulások támaszkodtak, a *Bartholomeo Carranza* toledói érsek által szerkesztett *Summa Conciliorum et Pontificum* c. kánongyűjteményt, melynek első kiadása 1549-ben látott napvilágot Velencében.¹¹ Bizonyosnak látszik, hogy a *Pathai István*-féle törvényalkotás tradicionalista hivatkozásai is erre nyúlnak vissza, sőt *Szegedi Kis István* is feltűnés nélkül ebből meríthette hasonló megnyilatkozásait. Az eretnek hírből álló s az inkvizíció által szorongatott *Carranza* művét érthető okból előszeretettel felkarolta a tradicionalizmus útján járó dunántúli és felsődnamelléki református kánonalkotás.

De milyen szolgálatot tett a *Carranza*-gyűjtemény a református törvényeszerkesztésnek? Az egyházi közigazgatás megszervezéséhez széles síkon kínálta mintául az ókori és középkori ökumenikus és provinciális zsinatok változatos kánonanyagát. E lehetőség azonban nem volt problémamentes. A *Carranza* művében igen határozott módon domborodik ki a magát következőze-

sen katolikusnak nevező egyháznak a római birodalom provinciái szerint egy-egy püspök, érsek vagy metropolita fősege alatt megszervezett hierarchikus rendje. Ebben csak egy önálló egyházkormányzati tisztség van, a püspöké s minden más ilyen rendeltetésű szerv csak az ő eszköze. De a lelkigondozó hatalom is a püspöké, melyet az a presbiterekkel, diakónusokkal, klerikusokkal végeztet el. A püspöki hatalom azonban még nem különül el élesen az áldozópapot jelentő presbiteri tiszttől s gyakran ugyanazon kánon rendelkezik a püspök és a presbiterek felől, jelezvén, hogy bizonyos dolgokban egy megítélés alá tartoznak. Sőt igen sokszor a „clerici” fogalomkörben intézkedik a zsinat az összes egyházi funkcionáriusok szolgálati viszonyát illetően. Ebből következik, hogy *Pathai* és *Czegledi* egészen mást értenek püspök alatt, mint *Carranza* s így utalásaik csak a külső kereteket érintik, nem pedig a belső tartalmat. De az ókori kánonok presbiterére sem lehet mindenben visszavezetni a református ministereket, tehát az egyeztetésnek itt is csak formainak és nem lényegének kell lennie. Ami pedig az esperesi tisztelet illeti, ehhez a *Carranza* által felkínált forrásokban nem lehet kapcsolatot találni azért, mert az ógyházi rend ezt a tisztséget a hatáskör szempontjából nem ismerte, lévén minden igazgatási hatalom birtokosa a püspök a provinciális zsinattal. Így nem maradt más lehetőség, mint az esperesi tisztelet szabályozásához a régi zsinatok püspökre szerkesztett kánonait némi átértelmezéssel kölcsönvenni. A *Carranza*-kánonok formális, de nyílt hivatkozások kíséretében történő felhasználása *Pathai István* és *Czegledi Pál* törvényeszerkesztésében már tudatosan annak illusztrálására is szolgálja, hogy a református egyház saját kormányzatát az ógyház gyakorlata szerint építette ki. Ettől csak egy lépésre van annak az illúzióknak a felkeltése, hogy ez a kormányzat szoros rokonságban áll a katolikus egyház kezdetével, vagy legalábbis az ökumenikus és provinciális zsinatokon keresztül egyenes folytatása az apostoli gyakorlatnak.

I

Vizsgálódásunkkal forduljunk először *Pathai István kánonai* felé. Ő sohasem idéz forrásaiból szó szerinti részleteket, csak egyszerűen utal a legtöbb kánon végén azokra a korabeli és ógyházi szabályzatokra, melyeknek hatása alatt a kodifikációt végezte. Eszerint az 1576. évi hercegszőlősi kánonok latin szövegére 39, a dunántúli ev. egyházkerület 1598. évi törvénykönyvére 26, az 1577. évi articuli minoresre 16, az 1610. évi zsolnai ev. zsinat és az 1567. évi articuli majores cikkelyre 4–4, az 1623. évi komjáti kánonokra és a II. Helyét Hitvallásra 1–1, míg az ó- és középkori ökumenikus és provinciális zsinatok kánonaira 30 ízben történik utalás. A komjáti kánonok citálása nyilván későbbi betoldás. Bár a hercegszőlősi kánonok nevével fémjelzett 39 cikkelyben annak szabad átírása, mégis minket helyiütt az a 30 kánon érdekel, melynek forrásai közt a régi ökumenikus és provinciális zsinatok szerepelnek. Azt kívánjuk tisztázni, hogy a tradicionalista elemek milyen mértékben és módon befolyásolták *Pathai* kánonalkotását. Mindez kitűnik, ha Pa-

thai kánonait egybevetjük a Carranza-féle törvénykor-pusszal.

Legkönnyebben végezhetünk Pathai 30 tradicionalis-ta szellemű kánona közül a 8-cal, amely óegy-házi példájához simán illeszkedik. Így az V. artikulus-nak az a rendelkezése, hogy a püspök évente kétszer tartson zsinatot, szoroson követi az agathai 40., a III. karthagói 2., a IV. toledói 3., a VI. konstantinápolyi 8., az I. nicaei 5., az apostoli kánonok 38., az antio-chiai 20. és a milevei 9. kánont (CS 131a, 86b—87a, 225a, 275a, 32a, a4/b, 60a, 115a). A mainzi zsinat 20. artikulusa (CS 320a) értelmében mondja ki a XIV. kánon, hogy a nép papját az egyházi felsőség hozzá-járulása nélkül nem bocsáthatja el. A laodiceai zsinat 53. cikkelye (CS 75a) alapján tiltja meg a 18. kánon a papoknak a táncolást. Ugyanígy viszonyul a papok ré-szegekedését fenyejtő XX. artikulus a laodiceai 24., a III. karthagói 27., a VI. konstantinápolyi 9., a mainzi 46. kánonhoz és az apostoli kánonok 54. cikkéhez (CS 73a, 88b, 275a, 322a, a6/a). Értelemszerűen követi a papi ordinációról rendelkező 26. artikulus a VIII. toledói zsinat 8. kánonát (CS 245a). Szoros kapcsolat tapasztal-ható még a papok lakodalmi vendégségeken való je-lenlétét szabályozó XXXIV. artikulus és az agathai 28., különösen pedig a laodiceai 54. kánon (CS 121a—b, 75a), az iskolarektorokat illető XXXVI. cikkely és az V. lateráni zsinat 7. kánona (CS 392b—393a), nemkü-lönben a keresztység templomban való kiszolgáltatása felől intézkedő XLV. kánon és a VI. konstantinápolyi zsinat 31. és 59. cikkelye (CS 278a, 282b) között.

Az esetek több, mint háromnegyed részében azonban nem ilyen egyértelműek Pathai utalásai az óegyházi zsinatokra, mert kánonai sokszor nem fedik azok intéz-kedéseit, sőt lényegében egészen más mondanak.

Mikor a III. kánonban arra kötelezi a püspököt, hogy a főbb ügyekben ne saját belátása, hanem a seniorok consensusa szerint járjon el, még értelemszerűen a IV. karthagói zsinat 22. határozata (CS 93a) áll előtte, de teljesen értelmetlen e kérdésben a 34. apostoli kánon-ra (CS a4/a) való hivatkozása, hol csak idegen püspök-nek, presbiternek vagy diakónusnak az egyházba aján-lólevél nélküli befogadása tiltatik meg.

Az esperesi egyházlátogatást szabályozó VII. artiku-lus alátámasztására már csak a katolikus püspöki vizi-tációról intézkedő IV. toledói 35. és a II. bragai 1. kánont (CS 229b, 238b) tudja megnevezni. De nem ide-való a IV. karthagói zsinat 25. cikkelyére utalni, hol a püspökök egymással való viszálykodása fordul elő.

Nem szerencsés az egyházlátogatók ellátásra és fu-vardíjra való igényét (IX. kánon) a II. bragai zsinat 2. artikulusával (CS 239a) igazolni, mert itt egy egészen más dolog, az egyházat látogató püspöknek a két aran-nyat kitevő census cathedralicusra való joga van lefek-tetve.

A 10. cikkelynek az az intézkedése, hogy az espere-sek a püspök által rájuk bízott küldetéseikben híven járjanak el, nem egészen azonos a hivatkozott mainzi zsinat 25. kánonában (CS 319b) foglalt rendelkezéssel, mely a püspöknek az igehirdetésben való helyettesíté-sét írja elő.

A lelkészeknek az esperesekkel szemben fennálló kötelezettségét rögzítő XI. kánont minden alap nélkül állítja párhuzamba a III. karthagói 43., a IV. karthagói 21., az V. karthagói 10., a II. arlesli 18. és 19., a laodiceai 40. és a chalcedoni 18. artikulussal (CS 90a, 93a, 99a, 52a, 74b, 143b), mert ezekben a zsinatról hanyag-ság miatt távolmaradó püspök vétsége kerül megíté-lésre.

Az antiochiai zsinat 16. kánonának (CS 59b) azt a döntését, hogy az egyházat önkényesen elhagyó és más egyházba távozó püspök vetessék meg, Pathai némi

szabadsággal XIII. kánonában a lelkészekre alkalmaz-za, kimondván, hogy azok helyváltoztatásánál ne játs-zson szerepet a nagyobb fizetés előnye.

Az a végzés, hogy a papok bizonyoságlevél nélkül egyik püspök kerületéből a másikéba ne mehessenek át (XVI. kánon), hasonló értelmű a VI. konstantiná-polyi 17., az antiochiai 7. és a laodiceai 41. és 42. ká-nonnal (CS 276b, 58a, 74b), de eltér a IV. karthagói zsinat 27. és a chalcedoni zsinat 5. kánonától (CS 93a—b, 141a), mely a püspök hiúságból való helyváltoztatá-sát rosszalja, a 33. apostoli kánonnal (CS a4/a) pedig, hol a püspöktől felfüggesztett pap visszafogadása ke-rül szabályozásra, már legkevésbé sem vonható kap-csolatba.

A lelkészek egymással való viszálykodását esperesi hatáskörbe utaló XXI. kánon főerőssége a II. arlesli zsinat 24. és a IV. karthagói zsinat 55., 56. artikulusa (CS 52b, 95a). A folytatólagosan felhozott II. karthagói zsinat 6. kánona (CS 86a) már a papok elleni vádemel-ési jogot szabályozza, valamint az ugyanitt megemlí-tett chalcedoni zsinat 20. kánona (CS 144a) a püspök elleni vádemelés módját állapítja meg, így a szóban forgó tárgytól mindkettő idegen. Hasonlóképpen min-den értelem nélkül sorolja fel a 31. apostoli kánont (CS a4/a), mely a világiakkal egyházat elfoglaltató püs-pököt letétellel fenyegeti, nemkülönben a milevei zsi-nat 19. kánonát (CS 116b), amely azok ellen állít szank-ciót, akik egyházi ügyekben világi bírósághoz fordul-nak.

A papok öltözködését és hajviseletét érintő XXIII. artikulus a VI. konstantinápolyi 27. és 96., továbbá a IV. karthagói 45. kánont másolja (CS 277b, 287b—288a, 94b), de nem vág e kérdéshez a szintén hivatkozott IV. toledói 40. cikkely (CS 230a), hol a klérikusok szá-mára a tonzúra viselése van elrendelve.

A tétlen és hanyag papok megszorításáról és az igeh-irdetési teendőkről szóló Pathai-féle XXIV. cikkely tárgyát illetően rokon a felsorakoztatott agathai 1., 39., a II. orleansi 13., a III. orleansi 8. és az I. toledói 5. kánonnal (CS 125b—126a, 130b—131a, 182b, 184b—185a, 100b), bár a szellemben mutatkozik közöttük némi eltér-és. A VI. konstantinápolyi zsinat 19. kánonára (CS 276b—277a) való hivatkozás már más tárgykörbe téved s a püspök tanítási kötelességét állapítja meg. A 18. apostoli kánon (CS a6/a—b) felhozása pedig már erőlt-etett, mert ez csak arról intézkedik, hogy a püspök a szükségben levő klérikusokat támogassa.

A felelőtlenül kóborló és minden ellenőrzés alól ki-búvó papok ellen hozott XXV. artikulus a chalcedoni zsinat 5. kánonára (CS 141a) támaszkodik. Itt azonban a szerzetesek tömeges kóborlásának megakadályozásá-ról van szó, ami egészen más jelenség. A felhozott összes többi döntvény, mint a II. karthagói 11., az I. karthagói 10., a III. karthagói 20. s a VI. konstantiná-polyi 20. cikkely (CS 86a, 55b—56a, 88a, 277a) már más kategóriába tartozik s így feleslegesen van ide hozva.

A XXVII. kánon azon intézkedése, hogy a lelkész önkényesen más lelkész társára egyházába ne toladodjon be szolgálatra, párhuzamos a II. karthagói zsinat 11. kánonába (CS 86a) s bizonyos átminősítéssel (püspök-ről lelkészre) a chalcedoni zsinat 5. kánonába (CS 141a) foglalt szabállyal. A többi négy zsinati intézkedés, mint az I. karthagói 10., a III. karthagói 20., a VI. konstan-tinápolyi 20. kánon, valamint a 14. apostoli kánon (CS 55b—56a, 88a, 277a, a2/b) a püspökök egymás hatás-körébe való illetéktelen beavatkozásnak igyekszik gátat vetni, tehát más tárgykörbe tartozik.

A főbenjáró bűnben leledző papoknak hivatalukból való letevését Pathai a XXVIII. kánonban számos öko-ri zsinati végzéssel indokolja. Ezek valóban tisztéből

való letétellel sújtják a nősülési tilalmat megszegő (neocaesareai zsinat 1. kánona, CS 26b), a lopást vagy más cégéres bűnt elkövető (III. orleansi zsinat 5. kánon, CS 184a), a bójtszegő (65. apostoli kánon, CS a6/b) klérikusokat. Rokon ezzel a paráznaságon, vagy lopáson rajtakapott püspök letétellel való büntetése (25. apostoli kánon, CS a3/b). De teljesen eltér a tárgytól az agathai zsinat 31. kánona (CS 129b), amely a miséről annak befejezése előtt távozó hívő megszegyenítését írja elő, úgyszintén a 74. apostoli kánon (CS a7/b), amely a püspök elleni tanúskodás módját szabályozza.

A XXIX. kánon a fegyelmileg elmozdított papok sorsával kapcsolatban több döntést is statuál. Annak megállapításánál, hogy az elmozdítottak rekonziliációjuk idejéig semmiféle szolgálatot sem végezhetnek, az antiochiai zsinat 4., a II. arlesi zsinat 30., a II. karthagói zsinat 8. és az I. arlesi zsinat 16. kánonára (CS 57b, 53a, 86a, 47a) támaszkodik. Azon rendelkezéssel kapcsolatban is, hogy ha az elmozdítottak az egyház ítélete ellen külső, világi oltalomhoz folyamodnak, örökre kizárassanak, főerőssége az antiochiai 11. és 12., a III. karthagói 9., a IV. karthagói 87., az agathai 7. és a III. orleansi zsinat 8. kánona (CS 58b—59a, 87a, 96b, 127a, 184b—185a). De semmi kapcsolata sincs Pathai e törvénycikkének a 28. és 32. apostoli kánonnal (CS a3/b — a4/a), mert ebben csak a vétkes püspök testi fenytése van megtiltva, illetőleg a püspökkel szembezálló presbiter letétele van kimondva.

Amíg *Méliusz* a debrecen—egervölgyi hitvallásban¹² a gyümölcsöző vállalkozásokra befektetett kölcsönök után megengedi a kamat szedését, addig *Pathai XXX.* kánonában mindenféle kamatszédést és üzérkedést hivatalvesztés terhe mellett megtiltja a papoknak. E rendelkezését a VI. konstantinápolyi 10., a niceaei 18., a laodiceai 5., III. karthagói 16. és a chalcedoni zsinat 3 kánonából (CS 275a, 35a, 71b, 87b—88a, 140—141a), tehát ókori társadalmi viszonyokat tükröző forrásból meríti, mely kora szellemétől idegen. De célszerűtlenül hivatkozik az I. arlesi zsinat 17. kánonára (CS 47a), mert itt csak az van megtiltva, hogy egyik püspök a másikat ne tapossa.

A XXXI. kánon általánosságban tiltja a papoknak, hogy világi ügyekbe s ebből kifolyólag törvényes kötelezettségekbe, perekbe bonyolódjanak s ez intézkedés meghozatalánál az I. arlesi zsinat 6. kánonának (CS 55a) hasonló határozata lebeghetett Pathai szemei előtt. A forrásul idézett többi zsinati törvényhely már mind konkrét természetű, így a sardikai 8., 9., 10. kánon a püspöknek és diakónusoknak a politikai életben való részvétele ellen nyilatkozik (CS 63b—64b), a III. karthagói zsinat 15. és a mainzi zsinat 14. kánona (CS 87b, 318b) a kereskedelem üzését, a 82. apostoli kánon (CS a8/b) a katonáskodást, a IV. toledói zsinat 30. kánona (CS 229a) a bírói gyakorlat folytatását, a VI. karthagói zsinat 18. kánona (CS 92b) a végrendeletek körüli ténykedést, a 20. apostoli kánon pedig (CS a3/a) a kezeség vállalását tartalmazza az egyházi rend minden tagja számára. De itt is elragadta Pathait a túlbuzgóság, mikor kellő alap nélkül más tárgykörbe vágó zsinati megnyilatkozásokra is hivatkozott, mint amilyen az 5. apostoli kánon (CS a2/a), hol a püspök és presbiterek számára juttatott zsengeknek a klérikusok közt való szétosztása rendeltetik el s az ugyanezen gyűjtemény 81. kánona (CS a8/a—b), hol az mondatik ki, hogy az uruktól nyert felszabadító végzés nélkül rabszolgák a klérusba nem vehetők fel.

A XXXIX. kánon kijelöli azokat a napokat, melyeken lakodalmi vendégségek tarthatók. Az ennek igazolására felhozott bizonyságok nélkülöznek minden kapcsolódópontot, amennyiben a laodiceai zsinat 53. kánona (CS 75a) csak a lakodalmi táncokat ítéli el,

a III. toledói zsinat 22. kánona (CS 211b—212a) viszont mindenfajta ünnepségen kifogásolja a táncot. Tehát a szóban forgó tárgyhöz egyik sem nyúlt.

Pathai XLIV. kánonának az a végzése, hogy az elrablott jegyes adassék vissza vőlegényének, egészen megfelel az ancyrai zsinat 11. kánonának (CS 21b—22a). A chalcedoni zsinat 26. kánona (CS 144b—145a) már a nőrablók átok alá vételéről szól, a 66. apostoli kánon (CS a7/a) pedig azt rendeli el, hogy az erőszakkal megszeplősített szűzet megejtőjének feleségül kell vennie.

A IV. karthagói zsinat 100. kánonával (CS 97a) teljesen egyező a XLVI. artikulus, miszerint nőknek nem szabad keresztelni. A másik idézett két locus már más értelmű, mert a VI. konstantinápolyi zsinat 70 cikkelye (CS 284b) csak a nőknek a szertartások idején való hallgatását rendeli el, a IV. karthagói zsinat 99. kánona (CS 97a) pedig csak általánosságban azt írja elő, hogy nő a férfit ne tanítsa.

Az egymással viszálykodóknak az úrvacsorától való eltiltását parancsolja az L. kánon. Ez az intézkedés lényegében azonos jellegű a II. arlesi zsinat 31. (CS 53a) és a IV. karthagói zsinat 93. kánonában (CS 97a) foglaltakkal, míg a szintén megemlített agathai 27. zsinati kánon (CS 129a) már egy egészen más tárgyban, a gyilkosoknak és hamis tanúknak kiközösítése felől határoz.

A betegek és haldoklók házi úrvacsoráját Pathai LIV. kánona katolikus szokásnak minősíti s elutasítja. Ezért feltűnő és értelmetlen az I. niceaei zsinat 12. kánonára (CS 34a) való hivatkozása, mert ebben éppen az ellenkező, a betegek házi kommuniója van előírva.

Végül az LV. kánonban Pathai megköveteli a lelkészeketől az általa szerkesztett törvénykönyv aláírását, amellyel kapcsolatban több régi zsinati példára hivatkozik. A megjelölt helyek közül egyedül a II. karthagói zsinat 13. kánonából (CS 86b) tűnik ki hasonló aktus, míg a többiekben, így az efézusi zsinat 6., a II. orleansi zsinat 22. és a IV. orleansi zsinat 25. kánonában (CS 121b—122a, 183a, 194a) ilyenről nincs emlékezés.

Fentiek alapján megállapítható, hogy Pathai jól ismerete a Carranza-gyűjteményt s szabadon tájékozódott annak változatos kánonanyagában. Ennek felhasználása azonban nála mindig csak értelemszerű és soha sem szövetszerű. Az óegyházi zsinati cikkelyek egy része mottó módjára sorakozik az egyes kánonok után, jelezvén azt, hogy az illető törvényhely az ókori vagy középkori egyház megjelölt dekrétumával rokon. Amint azonban láttuk, Pathai nem mindig tartja be ezt az utalási gyakorlatot s gyakran citál óegyházi kánont oly esetben is, mikor annak semmi kapcsolata sincs a szóban forgó artikulussal. E megnyilatkozása nyilván olyan illúzió keltését szolgálja, hogy az ő törvényalkotása egyenesen az óegyházi gyakorlatig megy vissza, mintegy annak folytatása. Igen érdekes, hogy a minket érdeklő 30 kánonnal kapcsolatos 113 ökumenikus vagy provinciális zsinati forrásutalása közül 64-et olyan 21 kánonhoz kapcsolt, melyet a hercegszölösi kánonokból írt át s így becses adalékot szolgáltat utóbbi forrásproblémájának elemzéséhez.

II

A tekintélynek számító régi zsinati törvények hatása a *komjáti kánonoskönyvön* (KK) is lemérhető, de jelentkezik itt egy érdekes sajátosság, nevezetesen, hogy a kompilátor nemcsak utal az ökumenikus és provinciális zsinatok határozataira, hanem szó szerinti idézetekben közli is azokat a Carranza-gyűjteményből. Az így

felhasznált ógyházi zsinati kánonok zömükkel a püspöki és lelkészi tiszttel kapcsolatos problémakörben szemléletesen mutatják be a felsődunamelléki tradicionális zsinati szellemiségét.

A KK I,3 a püspökben megkívántató tulajdonságokat a IV. karthagói zsinat 1. kánonából (CS 91a—b) másolja ki. A püspökválasztást szabályozó I,5. cikkely átveszi az V. orleansi zsinat számos megállapítását, mindenekelőtt, hogy a püspökválasztás a világiak részvételével „iuxta electionem cleri ac plebis” (CS 3. kánon, 200b) menjen végbe s hogy a választás ne a hatalmas kényszererő hatására essen meg (CS 4. kánon, 200b). De legérdekesebb itt e zsinat 5. kánona (CS 200b), amely a püspök életében nem engedi meg tisztének mással való betöltését. A püspöki tiszt életfogytig tartó viselkedésének elve már nagyon korán kialakult, s a katolikus egyház általános gyakorlata lett. E felfogás kezdetben erősen rányomta bélyegét a hazai protestantizmus jogfejlődésére. Példa rá *Beythe* István dunántúli református püspök esete, akinek helyére a leszakadt dunántúli evangélikusok haláláig nem választották meg püspöküket, annyira befolyásolta őket az V. orleansi zsinat 5. kánonában kifejezésre jutó alapelv s az abból adódó gyakorlat.

Jellegzetesen tükrözik a korviszonyokat azok a kánonok, amelyek a püspökök féltelenségének megátlására szereztek. Így a püspök a másik püspök diocesisében lelkészeket ne ordináljon (KK I,12, antiochiai zsinat 13. kánona, CS 59a—b), sőt idegen lelkészt még a saját egyházában se szenteljen fel (KK I,13, sardikái zsinat 13. kánon, CS 66b—67a). A püspök szomszédja tartományából önkényesen részt ne foglaljon el (KK I,14, I. karthagói zsinat 10. kánon, CS 55b—56a), a hely nélküli püspök pedig ne törjön rá a más egyházára (KK I,15, antiochiai zsinat 16. kánon, CS 59b). Letételek tisztéből az a püspök, aki a kézrátétellel való lelkészavatást pénzért teljesíti (KK I,16, chalcedoni zsinat 2. kánon, CS 140a—b). Tilos a püspöknek haszonlesésből helyet változtatni (KK I,17, IV. karthagói zsinat 27. kánon és sardikái zsinat 1. kánon, CS 93a—b, 62a). A püspök igazságtalan ítélete érvénytelen (KK I,19, IV. karthagói zsinat 28. kánon, CS 93b). Az egyenetlenkedő püspököket a zsinat békítse össze, a viszálykodó papoknak meg a püspök legyen a megbékítője (KK I,21, IV. karthagói zsinat 25., 26. kánon, CS 95a). A felszentelt és tisztét elfogadni vonakodó püspököt ki kell közönsíteni (KK I,23, antiochiai zsinat 17. kánon, CS 59b—60a). Vád alá kerül a mások által kirekesztett eretneket befogadó püspök (KK I,24, I. orangei zsinat 10. kánon, CS 132b). A tisztétől megfosztott püspököt az egyházból ki kell zárni (KK I,25, II. arlesi zsinat 30. kánon, CS 53a). Tilos püspöknek, presbiternek vagy diakónusnak a vadászatok és sólymok tartása (KK III,52, agathai zsinat 36. kánon, CS 130a). A zsinatról annak bezárása előtt eltávozó püspök kizáratik az úrvacsorai közösségből (KK V,6, II. arlesi zsinat 19. kánon, CS 52a). A negatív vonásokból összetevődik az önkényeskedő, fondorkodó, ragadozó, kapzsi, ebekkel és sólymokkal vadászó püspök képe, mely ellen a kánonok gátat akarnak emelni. Ez a kép teljesen az ökumenikus és provinciális zsinatok korát jeleníti meg. A XVII. századi református egyház egészen más szemszögből látta a püspök esetleges eltévelyedéseit s ezse ágában sem volt tisztársával szemben hatalmaskodó, agarakkal és sólymokkal vadászó püspök ellen védekezni. Alig hihető, hogy a KK több mint két és fél százados érvényben léte alatt csak egyetlen egyszer is alkalmazásra került volna ez ósdi artikulusok valamelyike. A hitbéli érzületet nem sérti egyik sem, de mindeniklen klütközik az a múlttá vált társadalmi és gazdasági állapot, melynek függőségében megszület-

tek. Ezeknek kánonoskönyvben való felvonultatása nem egyéb üres pepecselésnél azon csalóka látszat érdekében, hogy a református egyház az ó- és középkori katolicizmus legszigorúbb dekrétumaival méri meg a kebelében levő püspöki tisztséget.

Végül ki kell terjeszteni vizsgálódásunkat a KK-at szerkesztő *Czeplédi* Pálnak arra az eljárására, hogy sok esetben minden idézet- és locusmegjelölés nélkül is régi zsinati végzéseket olvaszt bele a cikkelyekbe. Ezeknek eredete az ógyházi kánonokkal való egybevetésből pontosan megállapítható. De jelentős részük mélyen a maguk korában gyökerezik és csak lazán illeszkedik be a törvénykönyvet átfogó jogrendbe.

Így az az előírás, hogy a püspök felszentelése több püspök jelenlétében történjen (KK I,9) az I. apostoli kánonra, a IV. karthagói zsinat 2. és az I. niceai zsinat 4. kánonára (CS a2/a, 91b, 31b—32a) vezethető vissza.

A hanyag püspök megintését vagy letételét kimondó cikkely (KK I,22) lényegében a milevei zsinat 25. és a IV. lateráni zsinat 3. kánonát (CS 117b—118a, 354a) követi, hol a püspök mulasztását képező cselekmény az eretnekek üldözésében tanúsított hanyagság.

Az a cikkely, mely a püspök feletti ítéletben meg egyezni nem tudó bírónak a más területről való bírókérést írja elő (KK I,26), eredetét az antiochiai zsinat 14. kánonában (CS 59b) bírja.

A kirekesztett papok püspök által való visszavételének módját (KK I,27) eredetileg a VI. konstantinápolyi zsinat 21. kánona (CS 277a) szabályozza.

Annak előírásánál, hogy az esperes saját egyházmegegyéje határát ne lépje át s a püspök engedélye nélkül, senkit fel ne szenteljen (KK II,3), az I. karthagói zsinat 10. és a IV. karthagói zsinat 22. kánona (CS 55b—56a, 93a) állhatott a szerkesztő szeme előtt, csak hogy e két kánon a püspökről szól.

A keresztség nők által történő kiszolgáltatásának megtiltása (KK III,18) a IV. karthagói zsinat 100. kánonával (CS 97a), a makacs haragtartók kiközösítésének elrendelése (KK III,38) pedig a II. arlesi zsinat 31. kánonával (CS 53a) egyezik.

Az elvirai zsinat 15. kánona (CS 39b) a mintája annak a határozatnak, mely megtiltja, hogy a hívek leányai hitetlenekhez adassanak nőül (KK III,40).

Ugyancsak az elvirai zsinat 54. kánonának hatása alatt (CS 43a) készülhetett az eljegyzés ok nélküli felbontása ellen hozott cikkely (KK III,41).

Kánonaink sorában egyedül áll a kiközösített haladók úrvacsorájánál követendő eljárást szabályozó rendelkezés (KK III,42). Ennek forrása csakis az I. niceai zsinat 12. kánona (CS 34a) lehet.

Nyilván az I. karthagói zsinat 6. kánonát (CS 55a) újítja fel az az intézkedés (KK III,44), amely a lelkészeknek megtiltja a világi ügyekre való beavatkozást.

Az iszákos papok fegyelmezését célzó cikkely (KK III,47) egy nyomon jár a mainzi zsinat 46. kánonával (CS 322a).

Alighanem az antiochiai zsinat 4. kánona (CS 57b) húzódik meg a hivataluktól megfosztott papok szolgálati tilalmát kimondó artikulus (KK III,48) mögött.

Az elmozdított lelkészek világi hatalomhoz folyamodása esetére eszközölt szankció (KK III,50) az antiochiai zsinat 11. és 12. kánonaira (CS 58b—59a) emlékeztet.

Közeli rokonságot mutat az ünnepeken is a maguk dolga után járó hanyag papok ellen intézkedő cikkely (KK III,53) az agathai zsinat 39. kánonával (CS 130b—131a).

Az egyháziak tánctilalmának (KK III,54) kimondásánál a laodiceai zsinat 53. kánona (CS 75a) volt a mérvadó.

Ha nincs is megnevezve, csakis a III. toledói zsinat 22. kánona (CS 211a) lehet az ősforrása annak az artikulusnak (KK III,59), amely a lakodalmak vasárnapon való tartását tilalmazza.

Katolikus szellemet áraszt magából az a rendelkezés (KK III,65), hogy a lelkészek haláluk esetére végrendeleti hagyományt biztosítanak az egyháznak s az indító példát az agathai zsinat 14. kánonában (CS 129a) találjuk meg.

A vagabundus papok elleni eljárás (KK III,69) a kóborló szerzetesek sajátos középkori problémájának megrendszabályozását másolja a kései mainzi zsinat 21. kánona (CS 319a—b) alapján.

Czeglédi Pálnak a KK-ban mutatkozó tradicionalizmusa a Pathai István kánonaiban megismert módszerrel szemben eltérő mutat, amennyiben mellőzi a formális párhuzamokat és az üres hivatkozásokat s az ökumenikus és provinciális zsinatok végzéseit szervesen beilleszti saját kánonoskönyvébe. Ekként az egyházi cikkek a KK-ban már nem a mottó szerepét játszzák, hanem beépítve a törvény hordozóivá válnak. E ténykedés tudatos törekvés az egyházi berendezkedés ó- és középkori jogfolytonosságának fitogtatására. Czeglédi már szellemmel és problematikával is bizonyítja azt, amit Pathai csak formálisan értelmezett, hogy a református egyház az ősegyházzal azonos.

III.

Már Pathai Istvánnak és Czeglédi Pálnak a régi ökumenikus és provinciális zsinati kánonokra való gyakori hivatkozásaiból kiérezhető volt, hogy itt nemcsak arról van szó, hogy a református kánonoknak az ősegyházi végzésekkel való szoros kapcsolata kitűnjön, hanem arról is, hogy ezeknek a katolikus zsinati határozatokkal kifejeződő rokonsága is felmutattassék. De itt még csak kánonokkal való egyezésről beszélhetünk. Volt azonban a tradicionalizmusnak olyan fokozata is, amely a kánoni kereteket már szétrepesztette és átlépett a liturgia területére. *Samarjai János*¹³ 1636. évi *ágendájában*¹⁴ történt meg ez, ahol a Pázmány Péter rendelkezésére 1625-ben megjelent *Rituale Strigoniense*¹⁵ szertartási pragmatikájának és rítusainak ráadására lett feszítve a református egyház liturgiai praxisa. A Pathai és Czeglédi által végzett tradicionalista kánonalkotás, ha kiérzik is belőle Carranza több mint 1000 évre visszamenő hagyományának dohos, fülledt szaga, beilleszkedik annak keretei közé. Samarjai tradicionalizmusa azonban már átszakítja azokat s azt igyekszik igazolni, hogy a református egyházi berendezkedés a zsinati rendelkezéseken túl a szertartásoknál is katolikus nyomokon halad s a két egyház kapcsolata egy újabb területen mutat egyező vonásokat. A református liturgiai gyakorlaton veres fonálként átvezetett *Rituale Strigoniense* idegen szellemet áraszt magából s a protestantizmus szellemével összeegyeztethetetlen. E vállalkozás kinő a református egyházi keretből s a legtöbb esetben megalkuvó, sőt engedményeket adó.

Fentiek bizonyosságául felsorolunk néhány jellegzeteséget. Így Samarjainak az „Idvösséges halálért való imádságok” c. alatt közölt 4 imádsága a *Rituale Strigoniense* „Ordo commendationis animae” c. fejezetének oratiozövegeiből van fordítva (79—83).¹⁶ A lelkészeknek a sakramentumok kiszolgáltatásához megkívánta lelki és testi készenlétének alapelveit teljesen katolikus forrása nyomán fejt ki, beleértve az ilyenkor mondandó készületi ima szövegét is (91—92). Torzszülöttek esetében elfogadja és bevezeti a katolikus feltételes keresztséget s az erre adott katolikus mintát

egyszerűen lemásolja (96—97). A keresztség katolikus módra a templomban tartatja (98). Mindezeknél, valamint a névválasztás szempontjainál (100), úgyszintén a komákkal szemben támasztott feltételek esetében (101—102) híven másolja forrása szertartási pragmatikáját. Az úrvacsoravétel előtt böjtöt rendel (115), s a betegeknek gyakorolja a magángyónást, amelyet követően a penitenciát titkosan szabja ki (116). Egészen katolikus szellemben, forrása indíttatására szükségesnek tartja a penitenciának a bűn nagysága szerinti kirovását (116) s a betegekkel felgyógyulásuk esetében nyilvános penitenciát tartat (116). Katolikus szemlélet hatása alatt álló úrvacsorai felfogást sejtet az a magatartás, hogy a konsekrációt a szertartás lényeges részének tekinti (112) s a kommuniónál Jézus valóságos teste és vére közléséről beszél (113). Paphoz hozzájutni nem tudó betegek részére üvegben küldi el a konsekrált bort a belé morzsolt konsekrált kenyérrel, melyet egy gyermek is beadhat, mint valami orvosságot (114). Az úrvacsorai jegyek elvételekor a katolikus rituale nyomán mondhatja el a hívővel magában ezt a fohászt: „Nem vagyok, Uram, méltó, hogy az én hajlékomba jöjj” (120). Az úrvacsorai kenyér maradékát kínos körültekintés után a lelkéssel eteti meg (113), akár a *Rituale Strigoniense* a kimaradt konsekrált ostayt. Katolikus minta felhasználásával állítja össze az esketés-kor a jegyesekhez intézett kérdéseket (138) és szövegezi meg az esketési formulát (138—139). Teljes egészében kiírja a *Rituale Strigoniense* ördögűzési pragmatikáját (162—164), a szertartás rítusát (165—166), valamint az ekkor mondandó kényszerítő imádságokat (166—169). A beteglátogatás végzésénél katolikus előírásokat követ (188). Az exkommunikáltak esküjét is a katolikus szertartásos könyvből másolja ki (196) s ezek feloldozását is bizonyos esetekben római mintája után tilalmazza (197). Mindezek e cikk szerzőjének Samarjai Jánosról írt 1939. évi munkája óta jól ismertek. Itt való részletezésüket az tette szükségessé, hogy Samarjai vállalkozásának szerves helye a hazai tradicionalista törekvések rendjében kijelöltesse, ami eddig nem történt meg.

Kétségtelen, hogy Samarjai János jóval túllépte a tradicionalizmus Pathai István és Czeglédi Pál által kultivált kereteit. Erre ösztönözte irénikus hajlandósága is, amely még Heidelbergben *Pareus* Dávid professzor hatása alatt alakult ki benne. Ez érzülete a lutheránus—református ellentét súrlódási felületeinek teljes letompításával kölcsönös engedmények nyújtására adott programot. Úgy látszik, ez a beállítottsága később még a katolicizmus irányában is kiszélesedett s a fentebb ismertetett romanofil megnyilatkozások azokat az engedményeket tartalmazzák, amelyekkel a régi egyházhhoz kívánt közeledni. A tradicionalizmusnak egy igen kockázatos válfaja volt ez a szertartásokon át a hittanig elérés felkínálkozás egy olyan ellenféllel szemben, aki feltétlen kapitulációt kívánt az alkudozás helyett. Samarjai ennek az illúzióknak az áldozata lett. Vallása hittanát nem gondolta át következetesen s így nem volt egyházának törzsköcs hitvallója. Konglomerát, Janus-arcú szellemiségét sem az újra-éledő, harcias katolicizmus, sem a zaklatások közt öntudatosodó református egyház nem vette szívesen.

Nem véletlen, hogy az egyre szélesedő tradicionalizmus, amelynek az itt előadottakban tanúi voltunk, éppen a Dunántúlon és Felsődunamelléken bontakozott ki. E vidék Habsburg uralom alatt álló terület volt, ahol a többi országrészről eltérően egyre gátlástalanabbul jelentkezett az ellenreformáció. A tradicionalizmus éppen az ellenreformáció ellenében látszott alkalmas védőeszköznek. Azok a vezetők, akik a kánonokat szerkesztették és a szertartások rendjét szabá-

lyozták, annak az illúzióknak biztosítottak szabad folyást, hogy a református egyház jogi elrendezése, illetőleg szertartási gyakorlata tulajdonképpen a régi katolikus zsinatok törvényein, illetve a római rituále szabályain alapul. E törekvés az egyházon belül a hívek előtt igazolni kívánta azt, hogy közösségük belső rendje az ősegyházi gyakorlatból ered, tehát valóban apostoli és evangéliumi. Az egyházon kívül, az ellenreformáció táborával szemben pedig a kanonikus és rituális igazhitőség látszatát volt hivatva fenntartani. A Habsburg uralom alatt álló vidéken, ellenfeleik állandó jelenlétében s az üldözés árnyékában az önvédelemnek ezt a mimikri formáját választották. Ez az oka annak, hogy az ősegyházi kánonok idézésében nem tudnak mértéket tartani, azokra nemcsak a megegyezések esetében utalnak, hanem gyakran feleslegesen pécselek velük, még olyankor is hajánál fogva ráncigálják elő egyik-másik zsinati dekrétumot, amikor annak semmi köze sincs a református egyház kanonikus rendelkezéséhez. Egyenes folytatása volt ennek a Felsődunamelléken a Samarjai János szintoly következetes, de még merészebb példamutatása. A kihagyott tradícionális, amellyel az egyház órállói a fenyegető veszélyt próbálták elhárítani, sikertelen maradt, mert az ellenreformáció bekövetkezett eseményei a hozzáfűződő reményeket könyörtelenül szétrombolták. Így nem csoda, hogy Samarjainak, de még Pathainak és Czeglédinek sem sikerült követőkre találniok, s vállalkozásuk megmaradt XVII. századi egyháztörténetünkben érdekes dunántúli és felsődunamelléki kuriózumnak.

Kathona Géza

JEGYZETEK

1. Otto Ritschl: Dogmengeschichte des Protestantismus. Bd. I. Leipzig 1908. 297. — 2. Uo. I. 353—356. — 3. Uo. I. 359—360. — 4. Révész Imre: A debreceni—egervölgyi hitvallás és a Tridenium. Bp. 1934. 6. — 5. Kathona Géza: A baranyai és hercegszöllősi kánonok ősi és egykorú alkotóelemei. Theol. Szemle 1976. 322—327. — 6. Pathai István 1555. aug. 5-én született Pápán. Tanult Pápán és Tolnában, Lelkései szolgálatát 1572-ben Rohoncon kezdte, 1585-től Pápán folytatta. 1612-ben újra Rohoncon ment lelkésznek s még ugyanez évi június 19-én püspökkévé választotta a dunántúli református egyházkerület.

1613 ősztől Veszprémben lett lelkész. 1623 nyarán Pápán húzódott meg, míg 1624 elején Kiskomaromban, 1626 júniusában pedig ismét Pápán foglalta el az egyik lelkései állást. 1628 novemberében Bethlen Gábor oltalma alá Belényesre ment lelkésznek, ahol 1631-ben a bihari egyházmegye esperesévé választotta. Utóbbi helyen halt meg 1632 második felében. *Művei*: Az sakramentomokról in genere és kiváltképen az urvasorájáról való könyvecske. H. n. 1592. (II. kiad. Gyulafehérvár 1643). Amau hétfejű és tiszszarvú... parázna Babilonnak mezitelenységének tüköre. Név nélkül. Pápa 1626. (II. kiad. Sárospatak 1671). Ő szerkesztette az 1612. évi kövesküti kánonokat. — 7. A kövesküti kánonok eredeti latin szövege Gál Imre kánonárában maradt fenn. Ezt a szöveget a régi zsinati kánon-apparátus elhagyásával Mokos Gyula adta ki: A hercegszöllősi kánonok. Bp. 1901. 199—220. — Magyar fordítását a teljes kánon-apparátussal Thury Etele bocsátotta közre: A dunántúli ref. egyházkerület története. Pápa 1908. 145—166. — 8. Czeglédi Pál születési helye és ideje ismeretlen. Tanult Nagyszombatban, majd 1613. március 26-án a heidelbergi egyetemre iratkozott be. Innen hazatérve 1614-ben a nagyszombati iskola rektora. 1616-ban pedig dunaszerdahelyi lelkész lett. 1626-ban Pápára távozott lelkésznek, ahol 1629-ben esperesévé választotta a pápai egyházmegye, majd 1641-ben püspökké a dunántúli református egyházkerület. Meghalt 1649. aug. 26-án. *Műve*: De causa efficiente peccati. Heidelberg 1613. Ő szerkesztette az 1623. évi kornjádi zsinaton elfogadott s onnan elnevezett kánonokat. — 9. A kornjádi kánonok latin szövegét 1.: Egyházi törvénykönyv, amely a Kornjáthiban készült öt osztályú kánonokat és a dunántúli helv. hitv. evang. egyházkerület szabályrendeleteit foglalja magában. Kiadta: Széki Béla. Pápa 1867. 1—76. A latin szöveg magyar fordítása megjelent Thury Etele i. m. 335—335. A szövegben ezentúl: KK. — 10. Magyar Prot. Egyh. tört. Adattár VIII. köt. Bp. 1910. 57. — 11. Summa conciliorum et pontificum... per Bartholomeum Carranzam. Venetiis 1549. A szövegben ezentúl: CS. — 12. Kiss Áron: A XVI. században tartott ref. zsinatok végzései. Bp. 1831. 260—262. — 13. Samarjai Máté János 1585. február 21-én született ismeretlen helyen. Tanult Nagyszombatban, 1608-ban pedig rektor lett Szenczen. 1609. május 30-án a heidelbergi egyetem hallgatói közé lépett, majd hazatérve 1611-től Nagyszombatban rektorodott, ahonnan 1613-ban a nagymagyar papságra távozott. 1615 őszen Halászliba ment lelkésznek, ahol 1622-ben történt haláláig működött. 1622 szeptemberében püspökkévé választotta a felsődunamelléki református egyházkerület. *Művei*: De beatitudine. Heidelberg 1609. De vanitatibus Bellarmini. Heidelberg 1609. De sacramento eucharistiae. Heidelberg 1610. Theses de sacra Scriptura. Heidelberg 1610. Magyar harmonia, azaz: az aug. és helv. confessio articulussinak egyező értelme. Pápa 1628. Az helvetiai valláson levő eklézsiáknak egyházi ceremoniaiokról és rendtartásokról való könyvecske. Lőcse 1636. — 14. Samarjai János: Az Helvetiai valláson levő Ecclesiáknak egyházi ceremoniaiokról és rendtartásokról való könyvecske. Lőcse 1636. RMK I. 662. — 15. Rituale Strigoniense, seu Formula Agendorum in Administratione Sacramentorum, ac ceteris Ecclesiae publicis functionibus. Jussu et autoritate Illustrissimi ac Reverendissimi Domini Petri Pazmany, Archiepiscopi Strigoniensis. Pozsony 1625. RMK II. 439. — 16. Az itt sorra kerülő egybevetések Kathona Géza „Samarjai János gyakorlati theológiája” (Debrecen 1939.) c. munkájából vannak idézve, ahol a Samarjai-agendára és a Rituale Strigoniensere vonatkozó párhuzamos utalások megtalálhatók.

A debreceni céhek és a reformáció

Tanulmányunk teljességéhez hozzátartozik, hogy bevezetésképpen röviden ismertessük a debreceni céhek egyházi kapcsolatait a reformáció előtt.

A várossá fejlődés — és ebben a céhes ipar kialakulása — Debrecenben aránylag korán, már a XIV. század elején megindult. Debrecen 1361-ben Nagy Lajos király kiváltságlevelével a szabadalmas mezővárosok rangjára emelte, amely a kereskedelem és a céhes ipar fellendülését eredményezte. 1405-ben vásártartási jogot kap a város Zsigmond királytól. 1398-ban a gyapjúművesek már ezekbe tömörülnek, akiknek társulását a későbbi évtizedekben a különböző céhek megalakulásának egész sora követi.

Az első debreceni céh, a gyapjúművesek esetében még nem találjuk annak nyomát, hogy az egyház bármilyen formában beleszólt volna a céh életébe. A kiváltságlevellet Debrecen földesura adta a gyapjúműveseknek. Amikor azonban 1468-ban Nagy Mihály főbíró megerősíti a céh szabályzatát, előírja, hogy az új mesterséget váltó szabók és posztónyírók három aranyat fizessenek a céh kasszájába, „kit az mesterek nem valami idegen dologra, hanem vagy az ecclesiának épü-

letire. vagy ékességére, vagy egyéb idvességés dologra költeni tartoznak”. A céhszabályzat azt is kimondja, hogy a szabók és posztónyírók a római katolikus egyház által megtartott ünnepeken kötelesek misét szolgáltatni.

A debreceni kovácsok, csiszárok, lakatgyártók és szíjgyártók egyesült céhének 1489-ben átirát és megerősített szabályzatában azt olvassuk, hogy a körme-
netekben a céhtagok testületileg kötelesek részt venni. Minden harmadik vasárnap a Szent András templomban kötelesek misét énekelteni. Ha valamelyik mester a misén nem vett részt, igazolatlanul távolmaradt, 18 pénzre büntették.

A szűcsök 1449-ben alkották meg céhüket a városban. A szabályzat szerint az új mester beállása alkalmával a Szent András templom számára 50 dénárt, a Boldogságos Szűz klastroma számára ugyancsak 50 dénárt volt köteles fizetni. Maga a testület évenként 21 alkalommal szolgáltatott misét a Szent András templomban.

A debreceni mészárosok 1478-ban kelt céhszabályzata kimondja, hogy a nem városbeli mesterek az or-

százas vásárookra behozott húsup után egy pénzt voltak kötelesek adni a mindenkori plébánosnak. Az 1512-ben megújított és kibővített artikulusok elrendelik, hogy tilos vasárnap és egyéb ünnepeken mise előtt, vagy alatt állatot levágni, kivéve, ha a legnagyobb szükség, vagy hűsbeli hiány kívánná. 1574-ben elrendeli a tanács, hogy „a városi, vagy külső mészárosok, kik áruiikat a hentesek közt árulják, minden második héten egy font ökörhúst tartoznak a lelkipásztoroknak adni”.¹

Látjuk tehát, hogy a XIV—XV. században keletkezett céhek szoros kapcsolatban állottak az egyházzal. A plébánosnak járó juttatások, a misék szolgáltatásának szigorú rendje, a templombajárás kötelezettsége Debrecenben ugyanúgy érvényesült, mint az ország bármely városában működő céhek életében.

Gyökeres változást jelentett Debrecen iparfejlődésében a reformáció. A céhek az egyháztól függetlenné váltak, a szolgáltatások — önkéntes alapon — csak annyiban maradtak meg, hogy a mesterség váltás alkalmával fizetett összeg $\frac{1}{3}$ részét az eklézsia épületeire, a büntetéspénzek $\frac{1}{8}$ -ad részét a Kollégiumnak adták, illetve a mészárosok az említett mennyiségű húst most már a lelkipásztorok számára szolgáltatták be. A XVI. században keletkezett vagy megújított czéhszabályzatokban szó sincs a templombajárás kötelezettségéről, egyedül a kerékgyártó céh 1598-as artikulusában olvashatunk arról, hogy vásár- és ünnepnap dolgozni nem szabad.

Debrecen a XVI. század végén már teljesen a reformáció kálvini, helvét irányzata mellé csatlakozott, tehát a céhek egészséges fejlődését a vallási viszályok egyáltalán nem gátolták, sőt a református egyház az ellen sem emelt kifogást, hogy a mészárosok czéhszabályzatában benne maradtak a miseszolgáltatásra vonatkozó artikulusok, 1607-ben Bihar megye rendeletére hagyták ki ezeket a cikkelyeket, mert „a vallás megújítása által meg avultak”.

A reformáció Tiszántúlon és Debrecenben való elterjedésében nemcsak a ferencesrendi szerzetesekből lett prédikátorok működtek közre, hanem az ország-rész és a város gazdasági életében egyre nagyobb jelentőségre jutott iparosok és kereskedők is. Nem véletlen, hogy *Méliusz Juhász Péter* a debreceni zsinat magyar nyelvű hitvallását, a „Debrecenben öszvegyült keresztyén prédikátoroknak igaz és Szentírás szerint való vallások” című, 1567-ben megjelent munkáját a Debrecenben, Nagyszombatban, Kassán és Nagyváradon lakó „jámbor és keresztyén áros népeknek” ajánlotta, mégpedig azzal a céllal, hogy „tanuljatok, és tétova járván tudjátok az eretnekek száját bedugni”. *Méliusz* tehát a prédikátorok számára latin nyelven írt hitvallás szövegét propaganda céllal magyar nyelven is kiadta és ennek terjesztését az akkori társadalom legmozgékonyabb rétegére, a városi — köztük a debreceni — „áros népre”, a kereskedőkre, az iparosokra, illetve a céhekre bízta.²

A debreceni céhek között a XVI. században kétség-telenül a mészárosok és marhakereskedők voltak a legmozgékonyabbak, akik határainkon túlra is eljutottak és postaszolgálatot is teljesítettek. Arra vonatkozólag nem találtunk levéltári, vagy egyéb adatot, hogy a mészárosok a reformáció tanainak terjesztésében milyen formában vettek részt, azonban egy másik, Debrecen ipari életében szintén jelentős szerepet játszó céh, a szappanosok céhének régi iratai között rábukkantunk egy vitairatra, amely ezt a címet viseli: „A B. Ns. Szappanos Czéh részire irattatott 1587-k Esztendőben a Processiók és Bultsu járásokról a szoros megtartás végett, a Reformációkor”.³

A Hajdú-Bihar Megyei Levéltárban található, négy

folió ív nagyságú kézirat a XVIII. századból származó másolat. Az eredeti szöveg 1587-ben készült, pontosan abban az évben, amikor a debreceni szappanfőzők *Báthori* Zsigmond erdélyi vajdától megkapták első czéhszabályzatukat. A 38 pontból álló, magyar nyelvű artikulusokat *Duskás István* főbíró 1589-ben erősítette meg. A mészárosok mellett a szappanosok voltak a legmozgékonyabb „áros népek”, vagyis iparosok és kereskedők. Annyira túlzásba vitték a vásározást, hogy Debrecenben többször hiánycikk lett az országszerte híressé vált szappan, ezért a 34. artikulus elrendeli: a mesterek sorsolják ki egymás között, hogy kik maradnak itthon Debrecenben a sokadalmakra „a város szükségére való szappan árulására” és csak a többiek mehetnek más vásárookra szappant árulni. Az országszerte szekerező, *Méliusz* szavával élve „tétova járó” szappanosok tehát bekapcsolódtak a reformáció tanainak terjesztésébe és mint a tisztaság ügyében fáradozó mestereink tisztán hirdették a reformátori tanítást a búcsújárásokkal kapcsolatban. A részükre készült vitairat szövege a következő:

„A processiók vagy egy helyből más helyre való ahitatos utazások a külömbb külömbb féle helységek-ből s tartományokból egyben sereglett Keresztyéneknek, és bizonyos helyeken a végre lenni szokott könyörgések, éneklések, gyónások, szenvedések, mintha ott inkább meg hallgattatnának Istentől és valamely jót inkább nyerhetnének, vagy valamely tsapását Istentől inkább elhárolhatnák ő magokról; ez a tzeremonia mondom oly új dolog, hogy ennek leg kisebb nyoma sints a Krisztus és a Szent Apostolok idejéhez közelebb élt Keresztyének között öt száz egész esztendőig, mint az Ekklesiái Historiák bizonyíttyák. És mivel ilyen új dolog tsak ez az egy is, nagy okot ad a Reformatus igaz Keresztyének ebben való meg botránkozás s megtartozkodásra.

1. Mert ha oly szükségesek egy helyből más helybe való ahitatos szent utazások az Isteni tiszteletért a mint ma állittatik és gyakoroltatik, bizony nagy kötelességeket mulattak el a szent Apostolok és ő utánnok élt Istenfélő igaz Keresztyének, midőn a Processio járást fel nem állították és nem gyakorolták. Már pedig abban kitsoda kárhoztatta valaha az első buzgó Keresztyéneket? De talám nem tudták, hogy szentebb egyik hely a másikkal valamely titkos belső szentséggel, és ott inkább meg hallgattatik a könyörgő ember? Úgy vagyon, nem tudták, nem is kellett tudni mint kik úgy ítéltek, hogy minden helyen lehet Istenhez tiszta kezeket fel emelni, és nem a hely szenteli meg a munkát, hanem a munka és szent foglalatosság szenteli meg a helyet, azért is Krisztus Urunk születése után három száz esztendőig templomokat se tartottak a Keresztyének, hanem akármely helyen véghez vitték az Isteni tiszteletet, a magok házainál, utzákon, mezőben, folyó vizek mellett, erdőkből, tömlőtzen, Mártírok temető helyeknél gyűltek egyben az Isten szolgálatra. Távol volt tehát tőlök az némely helyeknek szentségebb voltok felől való vélekedés, és a Templomokat nem egyebekben tartották volna commoditásoknál, vagy alkalmas épületeknél az egyben való gyülekezésekre a mint ítélnek a Réformatusok is.

2. De már ma meszszebb ment a dolog, minek utána a teremtett állatok szolgálattya és az Úr Vatsorájában lévő kenyérnek és bornak a Jésum Kristusnak tulajdon testvére és vérévé átalváltozása felől való tévelygés lábra kapott némely Európbéli Nemzettségek között, mert már ma az ostyák széllyel hordoztatnak Processio által, imádtatnak mint szinte maga a Jésum Kristus, meg hajolnak azoknak a térdek, süvegeltetnek, sőt a Processiókra oly tudományuk és vallásuk kénszeríftetnek kik úgy hisznek, vallanak, hogy az Úr Vats-

sorájában nints test szerint Jésus Kristus, és így a meg szentelt ostya tsak pusztá kenyér az ő természetire nézve, mely kénszerítés igen nagy vétekek esik meg, és nem lehet igaz Réformátusoktól kívánni az olyan tiszteletet engedelmisséget, a kik pedig kívánnák tőlök és tselekszik iszonyú bünt tselekszenek, rettenetes számadásra tészik adósokká magokat a Jesus Kristus ítélő széki előtt, mert:

I. Tanította azt a lelki esméret is: bűnre senkit nem szabad erőltetni, Kristus Urunk is megmondotta: jaj a botránkozatóknak. Már pedig a Réformátus Keresztyén iszonyú bűnnek esméri az ostya imadását, mert mivel hogy nints ott a Kristus teste, azzal tartya, hogy mikor ostyát imád, pusztá kenyeret imád, melynél hól lehetne iszonyúbb botránkozás? És arra való erőltetésnél melyik lehetne nagyobb ok a meg botránkozatásnál? Jaj pedig e világnak a botránkozások miatt!

II. Tégyük fel hogy tévelyeg valaki, nem hiszi az ostyának Kristus testévé való változását, és azért nem imádja azt, holott pedig valósággal Kristus teste az ostya; még se lehet meg gondolhatni az olyat kénszeríteni az ostya imadására és tiszteletire; sőt szeretetből meg kellene inteni ha kételkedő lélekkel akarná is tselekedni: meg lásd, azt ne tselekedd, mert vak mérőn gonoszságnak, vagy pedig erőltlen hitnek jele lenne arra vetni magát, vagy vétek vagy nem, de majd meg tselekeszi ennyi erőltetésre; vagy teste vagy nem teste a Kristusnak az ostya; vagy van vagy nints jelen, de majd imádja. Hát az olyan embert a ki tudván tudja a józan okoskodásból, Szent Írásból, érzékenységekből, hogy az ostya tsak olyan természeti kenyér valamint a meg szentelő igék előtt vólt, ugyan mitsoda lelki esmérettel erőltethetnék azt az ostya imadására és tiszteletésére, nem az az első dolog az Isteni tisztelet dolgában, hogy amit mások fel vetek és tisztelnek, mindjárt néki ugrasson, hanem az, hogy higye el elébb igaz Istennek lenni, amit imád, mert hogy hívja segítségül amiben nem hiszen, ostyában nem hiszen, azért nem is hívhatta segítségül. Rom. 10:14. Még a maga tiszteletiben sem akar Isten mint esméretlen tiszteltetni, hanem elsőben ad hitet az ő igaz Istensége felől az ő megvilágosító kegyelme által, az után parantsolja, hogy imádjuk már akiben hittünk. És ha azok iszonyúan nem vétkeznének, kik az ostyát imádtatták mint Istent, azokat is meg lehetne menteni, kik a napot, hólodat, tsillagokat imádtatták másokkal mint Istent, az ő vélekedések szerint, holott tsak pusztá teremtettt állatok az erőltetteknek helyes értelme szerint. Melyből következik, hogy igazán lett ama királyi parantsolat: lelki esmérete ellen való tzeremoniákra ne kénszerítessék senki. Győze meg tehát kiki elsőben a lelki esméretet, akkor kívánhatta osztán a kötelességet és tiszteletet.

III. Vastag képmutatás is vagyon a Réformátus embernek a processio járásban: tettetné ugyanis azzal, mintha ő is oly értelemben vólna és abból az akolból való vólna melyből a Románo Catholicus, a pedig Isten előtt utálatos tsalárdság, kétfelé való sántikálás.

IV. Nem félhet-é a keresztyén világ tőle, hogy az ily erőltetések által akármely Istennek tiszteletére reá szoktathatik a keresztyén ember, így gondolkodván: szabad a törökök között körümetélni, Alkoránnak hinni, a sidók között a Szentháromságot, a Jesus Kristust kitagadni, a Moses czeremoniáit követni, a sült pogányok között napot, hólodat, tsillagokat, madarakat, barmokat imádni lelki esméret ellen is, ha erőltetik: mert ime Európában is úgy tselekszenek a Protestansok mikor a papisták erőltetik, nem derék vétek-é?

V. Éles tör és halálos méreg a Réformátus ember lelkében ez is: mert azt hiszi valja, hogy a mise tiszteleté által egészen meg tagadja a Jesus Kristus egy-

szeri áldozatjának elégséges és tökéletes vóltát. Mert úgy tanulta a papista vallás szerint, hogy a misében áldoztatni mondatik a Kristusnak tulajdon teste, ha mind vér nélkül is, élőknek és holtaknak bűnök botsánatyáért. Ha áldoztatik a Kristus még ma is, tehát mégsem tett eleget, még sem nyert bűn botsánatot, mert a hól bűn botsánatot vagyon, nem kell ott többé áldozni. Sid. 10:18. Mimódon adhatná azért magát a Réformátus ember oly tiszteletre, mely a Kristus áldozatjának tökéletes vóltát tagadja.

VI. Nem is tartya helyes kifogásnak ezt a Református ember, hogy a mise áldozat nem bűnért elégtévé áldozat, hanem oly áldozat, mely által a Kristus áldozatjának és halálának haszna emberre szabatik. Mert a Reformátusok úgy tanulták a Szent Írásból, hogy egyedül az igaz hit az az eszköz, mely által mi reánk szabatik s magunkévá tétetik a Jesus Kristus halálának haszna, nem pedig mise által. Amazt világosan tanítja a Szent Írás, midőn egyedül a hívő embernek ígéri a bűn botsánatot és az örök életet a Jesus Kristus haláláért, ezt pedig seholsem. A mise áldozatnak tehát valóságos bűnért való áldozatnak kellene lenni, és így a Kristus egyszeri áldozatja tökéletességét eltagadó áldozatnak. Minekokáért nem lehet Református embernek abba a tiszteletbe egyelíteni magát, Kristus boszszantása és megtagadása nélkül.

VII. Annyival is inkább, mert a Reformátusoktól nem tsak azt kívánnák a Románo Catholicusok, hogy pusztá szemléltői legyenek a mise tiszteletnek, hanem süveglésre, zászló hordásra, ostya előtt térdre esésre, a templomokban oltároknak a képek előtt térd hajtásokra, feszületek tsokolására is erőltetnek, birságoltatnak, ha nem akarják pedig agyba fübe veretnek, vérbe kevertetnek. mint a felsőbb város bélieknek szomorú példájok világossan bizonyította. Elsőben ugyan nem kívánnák mind ezeket egyszerre mind a Románo Catholicusok, de ha kiket egyszer reá vehettek, nem sok idő múlva meg tapasztalják mind ezeket, és ha mind későre is, meg kell bänniök, hogy meg tsalták magok ő magokat, és hogy ily tékozlói lettek keresztyéni szabadságoknak magokra és maradékjokra nézve.

VIII. Mindenek felett pedig és utóljára attól kell félni a Református embernek, hogy ha mise tiszteletben egyelíti magát a bálványozókkal együtt elkárhozik. Mikor osztán meg tapasztalná magán, hogy könnyebb leszsz vala néki minden nyomorúságokat e világban elszenvedni az igaz Isten tiszteletért és amaz igaz hitü három Sido ifjakkal tüzes kementzében vetetni, mint sem a pokol tüze által mindörökké gyötretni a bálványozásért.

Adná a kegyelmes Isten, hogy nyilnának meg valahára a Keresztyének szemei és ne tsazigálnák egymást pokolba, állánának inkább ellene az ördögnek egy szívvel lélekkel, ki emberi erőltetés nélkül is el tudja veszteni a szegény bűnösöket, mely végre mint ordito oroszán széllyel is jár keresvén kit el nyelhessen."

Felvetődik a kérdés, hogy miért éppen a búcsújárások és a körmenetek ellen írta az ismeretlen szerző ezt a cáfolatot? Valószínűleg azért, mert a reformáció általánosságban elvetette ugyan a búcsújárás gyakorlatát, azonban a XVI. században tartott magyar protestáns zsinatok végzése között sehol nem találunk erre vonatkozólag pontos eligazítást vagy tanítást.

Luther és Kálvin röviden foglalkozik a búcsú kérdésével. Luther „A német nemzet keresztyén nemeségéhez” című, 1520-ban kiadott röpiratában határozottan állást foglalt a kérdésben, amikor kijelenti: „minden búcsújáróhelyet le kellene rombolni, mert nincs bennük semmi isteni parancsolat, semmi engedelmisség, hanem a bűn számtalan okozója”. Kálvin az, Institutióban így ír: „Az elégtételtől szóló tanból erednek

a búcsúk. Azt fecsegik ugyanis, hogy ami hiányzik a mi erőnkől az elégtételre, pótolni kell a búcsúkkal; és annyira mennek örülségükben, hogy ezt úgy tüntetik fel, mint a Krisztus és a vértanúk érdemeinek kiosztását, amit a pápa az ő bulláival osztogat. Azonban bár inkább rászorgálnának az örülség elleni orvosságra, mint a bizonyítékokra, úgy hogy nem is igen érdemes sületlen tévedéseiknek cáfolgatásával foglalkozni, amely tévedések a sokféle megtámadtatás folytán maguktól kezdenek gyengülni és omladozni.⁷⁴

Méliusz munkáiban sem találunk részletes tanítást a búcsújárásokkal kapcsolatban, mindenestre ezt is, mint Isten törvényével ellenkező szokást elveti. „A Kolosséi levél magyarázata” című munkájában ezt olvassuk: „Hát valamit Isten nem akar, nem parancsolja, nem jó, nem kedves, nem tökéletes. A pápa hitit, miséjét, böjtit, innepét, bálványát, oltárát, áldozatját, ostyáját, korozsmáját, komáját, avatását, búcsújárását, gyónását, olaját, szüzességét, papságát, pilisét, barátságát, apácaságát, jezsuitaságot, érsek, püspökséget, az ördög országában hivalkodást, berbetelését nem akarja, nem parancsolja, hát bűn, nem jó, nem Isten plántálta, nem hitből vagyon, hát vesd el, nem kell Istennek.”⁷⁵

Bár a szappanos céh részére készült vitairat csak a kormenetek és búcsújárások ellen veszi fel a harcot és cáfolja bibliai alapon a két — református szempontból nézve helytelen — gyakorlatot, az irat szerzője ezzel a problémával aránylag keveset foglalkozik. A vitairat tetemes része a római katolikus miseáldozat, az ostya átlényegülése Krisztus valóságos testévé és vérévé témakört teszi vizsgálat tárgyává és alkalmazza rá a Szentírás szigorú zsinórmértékét. Ebből következően az ostya imádását „iszonyú bűnnek” tartja az irat szerzője és erőteljesen hangsúlyozza a református hit egyik alaptételét: Krisztus áldozatával, kereszthalálával bűneinkért tökéletesen eleget tett. Ez az áldozat egyszeri és megismételhetetlen.

A vitairat mindezekén túl helyzetképet ad a XVI. század második felében meginduló római katolikus restaurációs törekvésekről, illetve az ellenreformáció kezdeti túlkapasáiról, erőszakos térítési akcióiról. Kiténik a vitairatból, hogy a reformátusokat kötelezik a misén való részvételtre, térdeplésre, a feszület csókolására, zászlóhordásra. Az ellenszegüléssel szemben kegyetlen megtorlást alkalmaznak. A vitairat a „felsőbb város béliek szomorú példáját” említi, és itt elsősorban az *Oláh* Miklós esztergomi érsek által letelepített jezsuitákra kell gondolnunk, akik jelentős eredményeket értek el Csallóköz és Mátyusföld rekatolizálásában. A jezsuiták egyébként Tiszántúlon is megvetették lábukat. 1586-ban *Báthori* István fejedelem engedélyével Nagyváradon kezdték meg térítési munkájukat, azonban ellenreformációs tevékenységüket nem sokáig folytathatták, mert túlkapasáik miatt az 1588-as megyesi országgyűlés kitiltotta őket Erdélyből.

Végül még arra a két kérdésre kell feleletet adnunk, hogy a vitairat tartalma milyen módon jutott el a szappanos céh tagjaihoz és ki lehetett a vitairat szerzője? A debreceni céhek és egyáltalán minden más helyen működő céhek életében fontos szerepet töltöttek be a céhgyűlések. A szappanos céh mesterei és legényei az artikulásoknak megfelelően minden hónapban gyűlést tartottak, amelyen minden mesternek, legénynek büntetés terhe mellett részt kellett vennie. A gyűlés alkalmával tárgyalták meg a céh ügyes-bajos dolgait, választották meg a céhmestert vagy mestereket, tárgyalták a mesterséggel kapcsolatos problémákat, vetették fel az új tagokat a céhbe. Ugyanitt ismertették a céhmesterek a legényekkel a céh szabályait. A gyűlések azonban arra is alkalmasak voltak, hogy a mesterek egymás közt hitvallási kérdéseket megbeszéljenek, amelyben a vitairat nagy segítségükre volt. A debreceni szappanos mesterek nyilván önszántukból, mint laikus prédikátorok bekapcsolódtak a reformáció szolgálatába és részük van abban, hogy Tiszántúlon a helvét irányú reformáció tanai Méliusz halála után lakadatlan erővel hatottak népünk szellemi életében. Ezekre a laikus „prédikációkra” útközben, vásár után, szálláshelyeiken kerülhetett sor. A sokadalmakon természetesen nem álltak ki a derék szappanos mesterek a szekerük mellé a búcsújárásról és a kormenetekről, a miséről és az ostyáról vitatkozni, hanem árulták a szappant. Amíg azonban mentek Debrecenből a távoli helységek vásáraitra, vagy hazajövet, útközben nagyon sok emberrel találkozhattak, és mert a vallás dolga ebben az időben még az élet nagy kérdései közé tartozott, erről is beszélgettek.

Említettük, hogy a vitairat szerzője ismeretlen, szerintünk azonban a vitairatot debreceni prédikátor írta. 1587-ben *Gönci Fabricius* (Kovács) György püspök és *Pesti Gáspár* prédikátor szolgált a debreceni ekléziában. Az előbbi német, olasz és francia egyetemeken, az utóbbi Wittenbergben tanult. *Gönci Kovács György* énekeskönyvet, teológiai műveket is írt, *Pesti Gáspártól* nem maradt fenn irodalmi mű. Tekintettel a vitairat nem jelentéktelen, de mindenesetre helyi jellegére, úgy véljük, hogy a szappanos céh részére készült iratot *Pesti Gáspár* szerkesztette. Bárki is volt a vitairat szerzője, a benne foglaltak jelentős adatokkal szolgálnak egyházunk XVI. századi történetéhez.

Dr. Takács Béla

JEGYZETEK

1. Városi tanács jkv. Debrecen. 1574. 493. lap. — 2. *Nagy Barna*: Méliusz Péter művei. A II. Helvét Hitvallás Magyarországon és Méliusz életműve. Bp. 1967. 235. l. — 3. *Hajdú-Bihar Megyei Levéltár* Debrecen. Szappanos céh iratai. IX. 25. 6. szám. 4. *Kálvin János*: A keresztyén vallás rendszere. Bp. 1909. I. k. 641. l. 5. *Méliusz Juhász Péter*: A Kolosséi levél magyarázata. Debrecen. 1961. 99. lap.

Az ifjúságról szóló mai teológiai szakirodalom*

A címben megadott feladat rendkívül sokrétű. Éppen ezért mindaz, amiről számot adhatok, eleve töredékes. Nyelvi és földrajzi vonatkozásban a határokat így jelölöm: német nyelvterület, illetve más nyelvterületek német nyelvű irodalma, valamint földrajzi értelemben a két német állam egyházi köreiben végzett

* A Dunamelléki Református Egyházkerület katechetikai szemináriumán elhangzott előadás. Tahí, 1980. június.

kutatások eredményei a 60-as évek közepétől napjainkig. Ez a térbeli és időbeli keret rendkívül bőséges anyagot kínál az ifjúsággal kapcsolatos tanulmányok vonatkozásában. Hogy mégis a bőség hiányairól beszéljek, annak több oka is van.

Német nyelvterületen az elmúlt tíz esztendőben az ifjúsággal foglalkozó tanulmányok és önálló művek száma a rendelkezésemre álló irodalmi jegyzék szerint

109 munkát jelent, s ezek közül mindössze öt az olyan tanulmányok száma, melyek teológiai igénnyel, tudományos módszerrel közelítenek a megjelölt problematikához. A többi, 104 könyv, illetve tanulmány valamelyik önálló szaktudomány felől közelít az ifjúsághoz, így jórésztük szociológiai, pszichológiai és pedagógiai munka.

A bőség hiányára mutat egy másik észrevétel. Az EVT két világyűlésén, az 1968-ban Uppsalában tartott összejövetelen, és az 1975-ben Nairobiban tartott nagygyűlésen a hivatalosan kiadott jelentésekből az tűnik ki, hogy a két világyűlés kereken öt oldalon reflektált az ifjúság kérdéseire, feladataira, céljaira korszakunk egyházi életében. Márpedig világméretben nyilvánvaló, hogy az egyház nemcsak teológusokból, lelkészekből és előljárókból áll, hanem pontosan az a követelmény, hogy a felsoroltak a hívekért, s azokon belül az ifjúságért is végezzék elméleti és gyakorlati munkájukat. Uppsalában az ifjúságról meditatáló atyák arról beszéltek, hogy a generációknak dinamikus harmóniában kell élniük. Az ifjúság keresi az új életstílust, s részesedni akar a döntésekben, mert felelősséget hordoz saját világáért.

Nairobiban már konkrétan fogalmaztak. „A fiatalok Isten népének fontos részét alkotják”. Az ifjúság világméretben érzékelhető elvárása: az ifjúság és a teológia viszonyának tisztázása, az ifjúság és a neveléssel összefüggő gondok, valamint az ifjúság és a szociális igazságosság összefüggéseinek vizsgálata. Ezzel együtt mindkét világyűlésen hiányoztak a teológiai orientációt és ösztönzést mutató fogalmazások. A szervezet, institutionális tevékenységet körülíró programadás mellett hiányzott a betűt és az egyházat megelevenítő Lélek tanítása. Márpedig enélkül az ifjúság kérdéseiről nagyon nehéz hiteles szót mondani.

Bizonyára ilyesfajta hiányt érzett Peter Moss is, az EVT ifjúsági munkájának koordinátora, aki a Református Világszövetség havi lapjában, a Reformierter Pressedienstben (1979. március) gondolat- és felelősség-bresztő cikket írt ezzel a címmel: *Ifjúság, egyházak, ökumené*. Cselekvést sürgető soraiban erre a kérdésre keresi a feleletet: „Hogyan lehet az ifjúságot az egyházban mozgásba hozni, elkötelezni?” Rámutat arra, hogy az ifjúsági munkában nagyon sok kérdőjel merül fel, amikor a jövőre gondolunk. Sokan teszik fel a kérdést: a mai ifjúság miért annyira más, passzív, önmagával foglalkozó, csak arra gondol, hogy személyes jövődjét, jólétét elérje? Latin-amerikai egyházi véleményt idéz: „A fiatalok egész generációit veszítettük el”. Mi lehet ennek a nemcsak Latin-Amerikában érzett nagy hiánynak a mélyén? Peter Moss a hatvanas évek ifjúságával kapcsolatban egyházi koncepciókban gyakran jelentkező agresszivitást, egyházi monopol-szellemet teszi felelőssé. Az ifjúságot mindenáron integrálni akarták az egyházak és az ökumenikus mozgalom is, s közben figyelmen kívül hagytak egy fontos tényezőt: az egyes egyházakban nem volt hűség, elméletileg és gyakorlatilag elmélyült és összehangolt foglalkozás, törődés a fiatalokkal. A hetvenes évek elejére törvényszerűen mutatkozni kezdtek a hiány okozta bajok: a fiatalok a keresett közösség hiányában elmagányosodtak, szélsőséges individualista tendenciák sodrásába kerültek, mennyei látás nélkül elvadtak, s a bizonytalanság és a súlytalanság érzése vett erőt rajtuk. A cikkíró következtetése: itt az ideje, hogy *odaforduljunk az ifjúsághoz, megkérdezzük, meghallgassuk és komolyan vegyük őket*. Az egyházak első nagy szolgálata irántuk: az odafigyelés, az empáthia, beleérzés világukba, hagyni őket kibeszélni, hogy belülről derítsük fel magatartásuk mozgatórugóit, s együtt

keresni, fedezni fel velük a számukra is üdvös utat, életformát.

A magyar nyelvű teológiai irodalomra tekintve röviden, ugyancsak érzékelhető az az igény, hogy elmélyültebb és hatékonyabb munkára serkentsék az egyházak az ifjúsági munkával is foglalkozó papjaikat. Protestáns területen elég a pusztán utalás néhány tanulmányra. A Confessio 77 1. számában *Vályi Nagy Ervin* írt elemző és értékelő cikket „Hippik ott és itt” címmel. Az 1979 2. számban pedig már egész cikksorozatot foglalkozik az ifjúsággal, „Kerekasztal az ifjúságról” címmel. Az evangélikus egyház havilapja, a *Lelkipásztor* hasábjain *dr. Ottlyk Ernő* püspök „A nemzetközi gyermekév — gyermek és ifjúság szolgálatunk” című cikkében (1979. április) *ifj. Szabó Lajos* pedig „Gyermek- és ifjúsági szolgálatunk aktuális kérdései” címmel írt tanulmányában ír témákra (1979. november).

A magyar nyelvű katolikus teológiai irodalomban is előkerül néhány kérdés. A *Mérleg* c. kiadvány három cikke már címében is jelzi az érdeklődés irányát: „Nyugtalan fiatalság” (1969. 2. szám), „Katekézis a zsinat szellemében” (1970. 3. szám), „Nevelés a jövőre” (1978. 1. szám). A *Teológia* c. szaklap pedig egy teljes külön számot szán az evangélikáció és a katechizmus, a hitre nevelés egyházi és családi vonatkozásainak (1979. 2. szám).

Bonhoeffer tézisei az ifjúsági munkáról

Talán furcsának tűnik első hallásra, hogy a mai kérdések tárgyalásánál a tegnapi állapotokra reflektáló teológushoz térek vissza. Ennek oka egyszerűen az a közismert tény, hogy Dietrich Bonhoeffer sokféle érdeme mellett az ifjúság lelkésze is volt. Odafordulását mély evangéliumi hit és felelősségérzet hatotta át. Összegyűjtött írásainak III. kötetében, a 292. oldaltól nyolc tézisben foglalja össze az egyház ifjúsági munkájának irányvonalát. Néhány megállapítását idézem:

I. tétel „Az ifjúság lelke nem a Szentlélek, az egyház jövője nem az ifjúság, hanem egyedül az Úr Jézus Krisztus. Az ifjúság feladata nem az egyház újjáformálása, hanem Isten Igéjének a meghallása, az egyház feladata nem az ifjúság megnyerése, hanem Isten Igéjének tanítása és hirdetése”.

II. tétel „Nem az a kérdés, hogy mi az ifjúság, s mihez van joga, hanem: mi a gyülekezet és milyen helyzete van az ifjúságnak a gyülekezetben?”.

III. tétel „Gyülekezethez tartozni azt jelenti: Krisztusban lenni. Krisztusban lenni pedig azt jelenti: gyülekezethez tartozni”.

IV. tétel „A generációs probléma megszűnik a gyülekezetben, ahol az ifjúságnak sincsenek előjogai. A gyülekezettel együtt szolgálnak. Semmi köze nincs Isten Lelkének az ifjúság egyházzal szembeni kritikájához, ahogy nincs köze Isten elhívása radikalizmusának az ifjúság radikalizmusához; a megszentelődés parancsa sem keverhető össze az ifjúság világjobbító szándékával. Nem a modern vagy a régimódi vitája a cél, hanem egyedül az egyházas gondolkodás”.

VI. tétel „Az egyházi ifjúsági munka a gyülekezet munkája tagjai érdekében. E határ átlépése árulás Krisztus gyülekezetével szemben”.

VII. tétel „Lehetséges, hogy az ifjúság a protestáns jogával élve, a régi ellen fordul. A protestálás jogosága azon dől el, hogy az ifjúság szolidárisnak érzi-e magát a gyülekezet bűnével, szeretetben hordozza-e el a terhet, s maga is megtér-e Isten Igéjéhez”.

VIII. tétel „Valójában nem létezhet egyházi »egylet«. Csak egyház van. Mindenfajta egyházi egyesület eleve diszkreditálja magát az egyházat.”

Egy lengyel felmérés tapasztalatai

Érdekes és sok vonatkozásban tanulságos felmérés tapasztalatait tette közzé a lengyel „Keresztény-szociális Társaság” információs lapja, az 1980. január 1-i számban. A dokumentum rovatban megjelent tanulmány címe: „A lengyel ifjúság vallásossága. Kísérlet a katolikus ifjúság vallásos meggyőződésének tipológiájára”. A vallásszociológia módszereivel egy lengyel kisvárosban végzett felmérés fenntartásaink ellenére igényt tarthat érdeklődésünkre. Tiszteletre méltó az az igény, hogy a tények üzenetét akarják meghallani, nem a tényekről alkotott véleményeket gyűjtik egy csokorba. Protestáns szempontból két alapvető kifogásunk lehet: A felmérés később előkerülő terminológiája gyakran használja a keresztényen ideológia kategóriát. Mi hitünket, s abból következő életlátásunkat nem ideológiának tekintjük. Másrészt igen erős egyházcentrikusság jut kifejeződésre benne, mintha az egyházhoz tartozás jelentené az üdvösséget, nem pedig a Krisztushoz tartozás. Értelmezésünkben az igaz egyház és a keresztény ember: Krisztocentrikus. Ezeket előrebocsátva vizsgáljuk az ifjúságot jellemző megállapításokat, amelyek a speciális színek, a lokális jelleg mellett hordoznak generális, általánosan jellemző vonásokat is.

A vizsgálatban 300 fiatal vett részt, korukat tekintve 14–24 év közöttiek. A tipológia célja: az ifjúság vallásos világnézetének alapkomponenseit feltárni. Azaz: a megkérdezettek viszonya a valláshoz, a hit igazságaihoz, a vallási értékek elfogadása vagy elutasítása, a vallásos-morális normák szerepe az ifjúság magatartásában. Öt világnézeti típusba sorolja a felmérés a 300 fiatal, százalékos megosztásban. E szerint:

A típus neve	%
I. következetesen keresztényen	20,0
II. nem teljesen következetes keresztényen	50,0
III. nem következetesen keresztényen	15,0
IV. szekularizált	8,7
V. laikus	6,3
	<hr/> 100,0

I. csoport tagjai maximálisan elfogadják a hitigazságokat, a keresztényen erkölcs szabályai szerint élnek, rendszeresen járnak templomba.

II. csoport tagjai nem teljesen fogadják el a hitigazságokat, a keresztényen erkölcs szabályait, s nem állandó templombajárók.

III. csoport tagjainak szemléletében túlsúlyban vannak a keresztényen motívumok. Nem tartják be a keresztényen hit és erkölcs szabályait, ritkábban járnak templomba.

IV. csoport tagjai minimálisan elismerik a keresztényen tanítást, s a keresztényen erkölcs katolikus modelljét, vallásos érdeklődésükben erősen kritikusak.

V. csoport tagjai teljesen érdektelenek az egyházi tanítással és a keresztényen erkölccsel szemben. Erősen kritikusak a vallásos ideológiával szemben.

A *következetesen keresztényen* típusú fiatalokat érett vallásos magatartás és erkölcsiség jellemzi. Kritériumaik még: a valóságra és embertársaikra a hit zsinórmértéke szerint reflektálnak. Szerintük hívó ember az, aki következetesen tartja magát a megismert hit-

hez, megvalósítja a hitből fakadó erkölcs elveit, s az egyházi gyakorlatok által kapcsolatban áll Istennel. Egy 20 éves diák véleménye: „Hívó az az ember, akinek vallásos meggyőződése van, erkölcsös életvitelt vállal és rendszeresen gyakorolja vallását”. E csoport tagjai szükségesnek tartják a lelkesi hivatás gyakorlását arra elhívott emberek által. *Lelkészmódeljüket* az egyik 18 éves megkérdezett így foglalta össze: „A jó pap: igaz ember, nem materialista, hisz Istenben, pontosan ismeri a hitigazságokat. Egyetlen szeretetet ismer: Istenét. Istennel és embertársaival szemben mindig őszinte”.

A *nem teljesen következetes keresztényen* típusú fiatalokat jellemzi a vallásos világnézet nagyrebecsülése, amihez odatartozik bizonyos hiányosság a vallásos igazságok ismerete terén. Kételyeik vannak bizonyos hitigazságokat illetően, vagy nem ismerik eléggé azokat. Erkölcsi cselekvésüket nem kizárólag keresztényen értéket irányítják. Három altípus különböztethető meg ebben a második kategóriában.

a) A *vallásos* altípushoz a 300-ból 50 fiatal tartozik, a második típus 33%-a. Jellemzők: misztikus vallásos motiváció, a vallásos hitigazságok elismerése, a keresztényen erkölcs betartása.

b) A *formalista* altípushoz 59 fiatal tartozik. Tradicionális vallásosság, a szokásokhoz való ragaszkodás jellemzi őket. Szoteriológiai és lélektani szempontból erősen motiválja őket Isten büntetésétől való félelem.

c) A *humanista* altípushoz már kevesebben tartoznak. Általános emberi szabályok irányítják őket, mint pl. a felebarát javának szolgálata. Erős náluk az antropocentrikus motiváció, s ugyancsak szerepet játszik magatartásukban a szociocentrikus érdeklődés, azaz érzékenyen fogják a nagyobb közösség, a haza, a társadalom gondjait és kérdéseit. Jó szociális igazságérzéssel rendelkeznek.

A *nem következetesen keresztényen típusú fiataloknál* jellemző a világnézeti következetlenség és a pontatlanság a hitigazságok vonatkozásában. Vallásosságuk erősen keveredik szabad erkölcsi elveikkel.

A *szekularizált típusú* fiatalok világnézete túlnyomóan elvilágiasodott. Kétkednek a hitigazságokban, tagadás formájában utasítják el a dogmákat. Eleve elhanyagolják a vallásoktatást és a vallásos gyakorlatokon sem vesznek részt. Véleményüket egy 17 éves fiatalember így summázza: „Semmi bizonyítékom nincs, amivel Isten létét megmagyarázhatnám”. Olyanok is tartoznak ebbe a csoportba, akik soha nem gondolkoztak el a hit igazságain, ezt fejezi ki egy 23 éves zeneakadémista diák véleménye: „Soha nem gondolkodtam el erről, ezért nem is tudom, hogy mit válaszoljak”. Ebben a csoportban nem ritka az ellentmondásos típus. Egy 20 éves munkás pl. elmondta, hogy Isten iránt szeretetet érez, mégis úgy beszélt magáról, mint hitetlenről, aki ugyan elutasítja a dogmákat, mégis minden nap elimádkozza a Miatyánkot, nagyobb ünnepeken templomba megy, s ha nagy gondja van, akkor illetékes lelkészétől is kér véleményt, tanácsot. Szélsőséges véleménye van egy másik, 21 éves szakmunkásnak, aki magát hívőnek tartja, s elfogadja Isten létezését, Krisztus istenségét, de minden keresztényen erkölcsi elvet elutasít. Megállapítható tehát a hit és az erkölcs teljes elszakadása egymástól. A vallás többé már nem hat mint értékrendszer.

A *laikus típusú* fiatalok csoportja a legkisebb, 6,3%. Ők végérvényesen szakítottak a keresztényen hittel és erkölccsel. Az egyházhoz való viszonyukban mégis jellemzi őket bizonyos fokú konformizmus, mivel néha szokásból vagy társadalmi presztizsből elmennek templomba, olykor ezt a családjuk kedvéért teszik.

És milyen világnézete van azoknak, akik a keresztyén ideológiát teljesen elutasítják? Érdekes a felmérés tanulsága. A hit elvesztése és a teljes szakítás az egyházzal nem jár együtt valamiféle nem vallásos ideológiához történő csatlakozással. Hatan ebből a csoportból általános életelveket vallanak, ideológiai vonatkozás nélkül. Többen egyszerűen tagadják a fennálló életideálokat. Ennek a csoportnak a jellemzője a teljes ideológiátlanodás, úgy, hogy mindegyiknek megvan a maga gyártotta világnézete és erkölcsi rendszere, sokszor morális tartalom nélkül. Néhányuknak van valamiféle nem vallásos világnézeti orientációja, de ez igen laza. Így pl. egy 21 éves főiskolás: „Sajátos deistának tartom magam, figyelemmel a hitre, ami nélkül nem élhetek, de Istenre nincs szükségem”. Egy 19 éves érettségizett fiatalember véleménye: „Saját nézeteim szerint, nem ismerek el semmifajta vallást, mégis idealista vagyok, nem materialista”. Vannak, akik erkölcsi értelemben vallanak sajátos elveket: „A magam mértékéhez szabom magamat”. Ketten azon a véleményen voltak, hogy az ember teremti félelmében az Istent, a keresztyén vallás pedig mítoszok tömege. A megkérdezettek nagy többsége — még a marxista ideológiát képviselők is — jórészt azon az állásponton voltak, hogy a keresztyénségnek nagy jelentősége volt és van az emberiség életére nézve.

Összegezve a tanulást — mondják az elemzést végző szociológusok —: az ifjúság vallásos meggyőződésének kialakításában döntő szerepet játszik a szülők példaadása és a családi atmoszféra vallásos jellege. A lengyel katolikus ifjúság lelkipogozásában — állapítják meg a tanulmány végén — még hosszú ideig döntő szerepet játszik az egyház odafordulása a családokhoz, a család ön maga lelkipogozása.

Emancipáció, reflexió, szocializáció és integrálás a társadalmi stabilitás szolgálatában

Az NSZK-beli egyházak teológiai tevékenységében, ami az ifjúsággal kapcsolatos kérdéseket illeti, ezek a leggyakrabban használt fogalmak. Tudjuk, hogy az egyházak életét ott még a népegyházi keretek és formák jellemzik. Ezzel függ össze az is, hogy az ifjúsági munka jobbra egyesületekben, szervezetekben folyik. Ennek a helyzetnek az a következménye, hogy a gyülekezeti munkától sokszor különvált egyházi ifjúsági munka sok gondot okoz a teológusoknak, s az ifjúsággal foglalkozó szakembereknek. Így érthető, hogy az utóbbi időben egyre több olyan tanulmány lát napvilágot, amelyiknek fő kérdése: hogyan viszonyul a keresztyén ifjúsági munka magához az egyházhoz? A tanulmányokat olvasva, két megállapítás adódik szükségszerűen: egyrészt: válságban, mégpedig folyamatos válságban van az ifjúsági munka; másrészt: azt sugallják a tanulmányok, hogy az ifjúság jó része aszociális. Ami még szembeötlőbb, szinte egyetlen tanulmány sem foglalkozik azzal a kérdéssel, hogyan lehetne az ifjúságot Krisztushoz, a hithez és a keresztyén etikumhoz közelebb vezetni.

A *Theologia Practica* című gyakorlati teológiai és valláspedagógiai folyóirat 1977. 2/3. számában a következő tanulmányorozatot közölte az egyházi ifjúsági munkáról.

Martin *Affolderbach*: „Az NSZK-beli evangéliumi ifjúsági munka problémás helyzete és céljai”; Wolf-Dietrich *Bukow*: „Az egyházi ifjúsági munka mint intervensziós faktor”; Christof *Bäumler*: „Az egyházi ifjúsági munka problémái és az elmélet deficitje”; Hans-Jürgen *Benedict*: „Az ifjúsági munka mint emancipáció — túlzott követelmény?”

Affolderbach kritikáját azzal kezdi, hogy már az ifjúsági munkával kapcsolatos célokban alig áthidalható különbségek mutatkoznak. A célok gyakran annyira irreálisak, hogy egyszerűen nem lehet átültetni őket a gyakorlatba. Alternatívasegénynek jelöli meg az olyan célokat, mint: emancipáció, társadalmi elkötelezettség, képesség a csoportmunkára stb. Mi a helye az ifjúsági munkának? Hogy viszonyul az egyházhoz és a gyülekezethez? Harmadik nevelői faktornak nevezi az ifjúsági munkát. Az első a család, a második az iskola, a harmadik pedig az ifjúsági munka. „Sok protestáns család képtelen már megvalósítani a keresztyén nevelést, ezért ezt pótolja a gyülekezet” — állapítja meg. Pót-nevelő funkció mellett egy másik szerepet is szán szerzőnk az ifjúsági munkának: szociálpedagógiai szerepe az, hogy segítse az ifjúság integrálódását a társadalomba. Ezt az ifjúsági munkát „az ifjúság társadalmi helyzete határozza meg”. Az egyház nem valamiféle elkülönült szocializáló szervezet, hanem az osztársadalmi ifjúsági munka egyik szektora. Korábbi évtizedekben elterjedt gyakorlat volt az ifjúsági munka keresztyén identitását bibliai kegyességgel erősíteni meg. „A Biblia használata — állapítja meg a szerző — nagyon hatékony eszköz volt arra, hogy az ifjúsági munka belső stabilitást és célt nyerjen általa”. Ám ezt a folyamatot megtörte és leváltotta a szociális cselekvés igénye, a politikai elkötelezettség és állásfoglalás előtérbe kerülése. A vallásos gyakorlatot az etikai cselekvés váltotta fel.

Az *Evangéliumi Ifjúság Munkaközössége* nevű országos szervezet két fő célja az ifjúsággal jelenleg: a fiatalok érzékenyvé tétele mások gondjai, problémái iránt (Sensibilisierung), csoportmunka révén megjavítani alkalmazkodó- és beilleszkedő képességüket a kisebb-nagyobb közösségekbe; másrészt politikai tudatformálást. A csoportdinamikai és önmegtapasztalást, megfigyelést elősegítő módszerek célja a politizáló ifjúság kialakítása. Ennek szolgálatában áll számos elméleti és gyakorlati modell, mint pl. a bibliai történetek tematikus kiválasztása és feldolgozása. Ez a munka azzal az előnnyel is jár, hogy a fiataloknak alkalmat nyújtanak ahhoz, hogy a bibliai történetek segítségével kifejezessék juttassák averzióikat, agresszív és szimpatizáló érzelmeiket.

Bukow tanulmánya első mondatában leszögezi: „A társadalmi cselekvés egyetlen területe sem olyan elmentmondásos, mint az egyházi ifjúsági munka”. Ezt azzal indokolja, hogy a fiatalok nagyon eltérő osztály- és rétegtörténetekben élnek. Eltérő az egyes helyi keresztyén ifjúsági szervezetek törekvése is, s ehhez járul még a fiatalok önmagukban is nagyon eltérő normái, értékrendszere, azok a szabályok, amiket otthonról hoznak magukkal, a mindennapi élet gyakorlatára, értékelésére nézve. Az állami, szervezeti és egyházi intézmények célja az, hogy a fiatalokat integrálják; a mindennapi élet problémáival szemben reflektáló és kritikai magatartást alakítsanak ki bennük. *Bukow* véleménye szerint az egyházi ifjúsági munkában az egyházi normák és értelmezések érvényesülnek, s végső célja ennek a munkának: „egyháztalók rekrutálása”. A vallásos-egyházi szocializáció, az ifjúság közösségivé nevelése vonatkozásában az a kritikai észrevétele szerzőnknek, hogy ez a munka taktikai okokból történik, amelynek oka az egyházfeltetés, egyházmegőrzés emberi szándéka, s tulajdonképpen ez csak meggyengíti az egyházhoz kötődő ifjúság beilleszkedését a szélesebb társadalmi összefüggésekbe.

Bäumler úgyszintén arról ír, hogy hiány mutatkozik az ifjúsági munka elmélete terén. Cél az, hogy a fiatalokban egy rugalmas én-azonosságot, önismeretet ala-

kítsanak ki. Erősíteni kell a fiatalokat a reflektív folyamatban, s ez nem megy mindig könnyen. Nehezítik helyzetüket azok az egyházi személyiségek, akik úgy vélik, hogy az egyházi szervezetek jelenlegi status quo-ját megőrizni, ez az igazi feladat. Az egyházzal szemben fenntartásos, illetve az attól eltávolodott fiatalok példázák azt, hogy az egyháznak, hivatalosainak is nyitott és tanulni képes magatartást kell bizonyítaniuk mindaz iránt, ami körülöttük történik, mert csak így lesznek képesek arra, hogy az ifjúság számára releváns témákat szólaltassanak meg. S valóban arról beszéljenek, ami a fiatalokat foglalkoztatja, s ne arról, amit már bizonyos szolgálati idő után a lelkészek egy része is megunt. Ezért helyesli szerzőnk *Moltmann* gondolatmenetét, aki a minőségi változást sürgette. Az egyház megújulásával kapcsolatban ő az „exodus-gyülekezet” fogalmat alkalmazta. Teológiai perspektívát lát abban, hogy az egyház egy nyitott és tanulniképes szisztémát tegyen mindennapi gyakorlattá.

Moltmann a teológiai elméleti képzés és a gyakorlati munkához szükséges módszertani koncepciók hiányáról ír. Mi legyen az ifjúsági munka tartalma és célja? A hit? Nem, mert „a hit nem tulajdonképpeni tartalom és cél, hanem a hit az, ami által felszabadulunk és motiválódunk az emberek szolgálatára”. A hit tehát nem cél, hanem előfeltétel. A tulajdonképpeni tartalom az ifjúsági munkában az, hogy Isten szabadító tetteinek ígérését adják tovább a fiatalabb nemzedékeknek, úgy, hogy azok a maguk szükségleteinek és érdekeinek világában tapasztalják meg az Ige inkarnációját és szabadító hatalmát. Ahogy az inkarnációhoz egykor is szükség volt emberi tényezőkre, úgy ma is szükséges megfelelő módszerek alkalmazása ennek elősegítésére. Ezért nagyon fontos a fiatalok mindennapi életének, világának megértése. Nemcsak az a cél, hogy a fiatalok egyszer majd nagykorú keresztyénekké váljanak, hanem addig is meg kell tapasztalniuk Isten szabadító és felemelő, megújító és vezető hatalmát.

Benedict kérdése így hangzik: „Az ifjúsági munka, mint emancipáció — nem túlzott követelmény?”. Az általa feltett kérdésre 23 ifjúsággal foglalkozó tanulmány elemzésével keresi a választ. Tartalmas és átfogó tanulmánya 10 év (1964—74) eszmélődését öleli fel, kritikai megjegyzésekkel. Mi most csak egy-két jellemzőbb munkát emelünk ki, s néhány tanulságra hívjuk a figyelmet.

Giesecke „Az ifjúsági munka” című könyve nagy hatást gyakorolt egyházi körökre. Ebben a könyvben ír a szerző az ún. emancipált ifjúsági munkáról. Ez számára politikai fogalom, s azt jelöli vele, hogy az egyoldalú társadalmi függőségeket és a jogfosztottak helyzetének megváltoztatását általános céllá kell tenni az ifjúsági munkában. A tradicionális nevelési cél a szülőkkal szembeni emancipáció, az ifjúság nagykorúvá nevelése volt. A szerző ezen is túlmegy. Az ifjúsági munkában ezért olyan tipikus társadalmi jelenségeket kell megvitatni, amelyek az ifjúság számára naponkénti konfliktust okoznak. Így tehát a biográfiai emancipációt össze lehet és kell is kapcsolni a társadalmi emancipációval. A szerző az emancipatórikus ifjúsági munka koncepciójával erős hatást gyakorolt az utóbbi években megerősödött antikapitalista ifjúsági koncepció kialakulására. A politikai jellegű ifjúsági munka nagy előretörésre tett szert az NSZK-ban. Tény, hogy ebben nagy szerepe van a „Nevelés és osztályharc” című folyóratnak és munkatársainak. Tanulmánykötetek sora jelent meg ebben a témakörben, melyek nagy érdeklődést váltottak ki. A következő témák kerültek napirendre: a fiatalok lázadása, a tekintély és az ifjúság, a szabad idő és dolgozó ifjúság, az ifjúság agresszivitása, a szolidaritás és az ifjúság.

Beszámol a szerző egy érdekes kísérletről, amit egy lelkész házaspár végzett munkásfiatalok között Nyugat-Berlinben. Ezeket a fiatalokat a deklasszálódás és az ifjúsági bűnözés fenyegette. De a lelkész házaspár irányításával a gyülekezet fenntartás nélkül befogadta őket. *Dietrich* és *Eva Schirmer* négy célja volt: 1. személyi kapcsolataikban kell megerősíteni ezeket a fiatalokat; 2. az elszegényedés okainak feltárásával politizálni kell megtanítani őket; 3. ön-szervezésre tanítani, azaz felbátorítani valamennyiüket a munkahelyi beilleszkedésre; 4. érdeklődést ébreszteni bennük környezetük gondjai, nehézségei iránt. Azt tapasztalta a lelkész házaspár, hogy a fiatalok „a gyülekezetet olyan helynek tekintették, ahol megértéssel és viszonylag előítéletmentesen fogadták be őket, amire nagy szükségük volt”. A szolidaritásnak ez a megtapasztalása segítette őket a bűnözésre hajlamosító magatartásformák elhagyásában.

Tanulmányunk szerzője, *Benedict* levonja a következtetést: az ifjúsági munka az egyházban még mindig árnyékjelenség! Ennek felszámolása és egy egészségesebb, hatékonyabb gyakorlat életre hívása érdekében javasolja: ki kellene dolgozni egy *gyülekezeti pedagógiát*, amelyben egy-egy fejezetet képezne a konfirmándusmunka, a gyermek- és az ifjúsági munka. Új szempont: a konfirmációi oktatást és az ifjúsági munkát össze kellene kapcsolni. Az oktatás témája ne csak a keresztyén tradíció legyen, hanem maga az ifjúság, konfliktusaival és problémáival. Hiszen az élet értelmének és az élet perspektívájának kérdése nem olyan téma, amit egy-két foglalkozás keretében ki lehet méríteni, hanem ezt folyamatosan, állandó dialógusban az ifjakkal és az Igével kell megvilágítani. Csak így lehet elvezetni a fiatalokat a döntő hitismerethez, amelynek tárgya: az ember teremtett mivoltának belátása és megtapasztalása, elidegenedésének (a bűn), visszafogadásának (megigazulás) és a még rész szerint jelenlők látásának (Isten országa) megismertetése.

Evangeliumi alapvetésű ifjúsági munka

Az NDK evangéliumi egyházaiban 1963-tól intenzív teológiai munka folyik, amelynek célja: a szocialista társadalom viszonyai között élő egyházak ifjúságszolgálatának, gondozásának elvi és gyakorlati modelljeinek kidolgozása. Befejezésül ebbe a munkafolyamatba tekintünk néhány példa segítségével.

Az ifjúsági munka három alappillére: az egyház *kérgmatikus*, *diakóniai* és *koinóniai megbízatása*. Mit jelent ez? Az evangélium teszi szabaddá a fiatalokat arra, hogy az Ige szellemében hozzanak életüket döntően meghatározó döntéseket. Másrészt: a mai pluralista társadalomban csak az az igehirdetés ér el az ifjúsághoz, amelyiknek alapja egyrészt az Isten Igéje, másrészt az ifjúsággal folytatott dialógusban szerzett tapasztalat. Nagy figyelmet kell fordítani arra, hogy a fiatalok a maguk megszerzett hitismeretét a maguk nyelvén mondják el. A diakóniai küldetés azt jelenti, hogy az evangéliumot konkrétizálni kell, emberszolgálatban kell cselekvőleg hirdetni. Fontos terület tehát az ifjúság lelkigondozása és a tanácsadás. A koinóniai szempont arra hívja fel a figyelmet, hogy az emberi társulás tartalmi cél nélkül még nem igazi közösség. Ezért az ifjúsági összejöveteleknek az egyházban keresztyén tartalmat kell adni. Aki összegyűjt és egybe-tart: az Úr Jézus Krisztus, aki Lelke által ma is él.

Jürgen *Henkys* 1972-ben közzétett tanulmányában, amelynek címe: „Egyházi ifjúsági munka”, alapkérdésekkel foglalkozik. Amikor ifjúsági munkáról van szó,

akkor gyakorlatiasan kell a kérdést megközelíteni, nem lehet megmaradni az elmélet síkján. Mégis törekedni kell az ifjúság jelenségének megértésére, amivel kapcsolatosan jónéhány teória alakult ki. Ezek közül a legfontosabbak:

1. *Az ifjúság szociológiai teóriája* (Schelsky, Tenbrück, Eisenstadt) az ifjúság szociális szerepét vizsgálja és történelmileg elemzi az ipari forradalom kora óta az ifjúság törekvését.

2. *A mélypszichológiai személyiség teória* az ifjúság fejlődésében fellépő zavarokat és hibás magatartásformákat vizsgálja, s a tudatalatti szerepét a személyiség kialakulásában.

3. *A szociálpszichológiai tanulás teóriája* az egész életen keresztül húzódó tanulás folyamata szempontjából vizsgálja az ifjúságot, az ember alkalmazkodóképességének taníthatóságát. A változások közepette segíteni abban, hogy magát, mint pszicho-szociális egyiséget megőrizze.

4. *Az interdiszciplináris szocializáció teóriája* azt a tanulási folyamatot tárja fel, amelynek során az ember kommunikációba lép és marad intézményekkel, szervezetekkel, s ezeken belül magát mint alkalmazkodó lényt fedezi el.

Arra a kérdésre, hogy mi is az ifjúsági munka igazi célja, az ApCsel. 3,1kk. alapján válaszol a szerző: Az alamizsnáért könyörgő sánta érdeklődését Péter ezekkel a szavakkal ébreszti fel: „Nézz mireánk!” Ám ekkor nem az történik, amit vár. Péter így szól: „Ezüstöm és aranyam nincsen nekem”. (Ez egyháznak nincs mindene, de van Valakije, akivel más nem rendelkezik.) „Hanem amim van, azt adom néked: a názáreti Jézus Krisztus nevében, kelj fel és járj!” Ez az egyház szolgálatának propriuma. Azt kell az ifjúsági munkába belevinni, amit máshol senki nem vihet bele, csak a szolgáló egyház. Másrészt arra sem hiábavaló emlékeztetni ifjainkat, hogy nemcsak aranyat és ezüstöt érdemes kapni, hanem életet, igazságot, reménységet, Istennel való életközösséget. És nemcsak azt lehet várni ebben az életben, amit mindenki vár, hanem mást is. Ezért az egyház feladata — állapítja meg szerzőnk —, helyet adni az ifjúságnak az Ékes kapunál, szembesíteni őket az evangéliummal, életmodellt, példát, az emberképzés krisztusi lehetőségét megmutatni nekik. Ebben a munkában partnerként kell elfogadni őket. Soha nem lehet szem elől téveszteni, hogy nem a tanácsadónak, a lelkésznek kell célba érni, hanem a tanácsot kereső fiatalnak!

Egy másik tanulmány azzal a kérdéssel foglalkozik, hogy miért jönnek a fiatalok az egyházba, a gyülekezetbe. A felmérés ideje: 1974. Helye egy ipari kisváros. Különböző gyülekezetek ezen az egy helyen belül.

Néhány példa a válaszokból: „Hitben szeretnék növekedni” — „Szorosabb kapcsolatba szeretnék kerülni a gyülekezettel” — „A főbbi fiatallal nyíltan elbeszélgetni” — „Mert hiszek Jézus Krisztusban” — „Hogy fiatalokkal Istenről és az ő jelentőségéről a mi életünk számára véleményt cseréljek” — „Közösséget találni és tartani a hasonló korúakkal” — „Hogy a heti idegfejtő munka után megnyugodjak és felfrissüljek” — „Kérdéseimre választ keresni és találni” — „Mert álláspontomról nyíltan beszélhetek” — „Mert valami haszonnal szeretném eltölteni szabadidőmet” — „Közösségért és tapasztalatcseréért” — „A vélemény szabadság miatt” — „Végre valahol egy hely, ahol szabadon kibeszélhetem magam” — „Egyszerűen a közösség örömet szerez nekem”. A 72 megkérdezett véleményének fő típusai 0%-ban:

A közösség kedvéért 29%
Az örömet, lelkesedést 13%
Információért 14%
A személyes hit növeléséért 11,4%
Problémák megbeszéléséért 11,4%
Nyitottságért 10,6%
Egyház, gyülekezetszeretet 9%
Nosztalgia 0,8%

Ulrich Mönch (Berlin) 1973-ban közzétette munkáját, amelynek címe: „12 tétel az egyházi ifjúsági munka koncepciójához”. Az érdekes munka egyes pontjait emelem ki:

6. tétel „Az egyházi ifjúsági munka az összegyházi munka egy része”.

9. tétel „Az egyházi ifjúsági munkát Jézus Krisztus ígérete irányítja: 'És megismeritek az igazságot, és az igazság szabadokká tesz titeket' (Ján 8,32). Ez az ígértet mindenki számára érvényes: ez jelenti a megszüadítást az önimádatól és az önmegvetéstől, az emberkultusztól és az ember lenézéstől”.

10. tétel „A fiatal életkor a döntő stádium, amikor az ember kifejlesztheti képességeit, az alábbiak vonatkozásában:

— az addig elsajátított normák felülvizsgálatára (reflexió a világra)

— önévelésre

— az emberek realista értékelésére (a motivációk megértése)

— a mélyebb érzelmi kapcsolatteremtésre

— különböző társadalmi szerepek elsajátítására

— a felelősség komolyan vételére egyházban és társadalomban

— az érdekek kialakítására és stabilizálására

— a problémák tervszerű megoldására

— az összefüggések alaposabb elemzésére és belátására

— az absztraháló és általánosítani tudó gondolkodásra

— a történelmi összefüggések megértésére

— saját meggyőződés kialakítására és gyakorlására.

A jó gyülekezeti ifjúsági közösség a szó leglátobb értelmében tanuló-közösség. Ebben a fiatal megtalálja:

— az érzelmi védekezést

— a közösen vállalt és gyakorolt kegyességet (meditáció, éneklés, imádkozás, úrvacsora)

— az indítást közös akciókra (diakóniai szolgálat, beteglátogatás)

— tréninglehetőséget az érvelésre, s a másik meghallgatására.

Érdekes felmérés eredményeit tette közzé 1975-ben Claus-Jürgen Wizisla: „Kihívás sajátos arculat kialakítására” címmel, amelyben az NDK-beli egyházi ifjúság kegyességi típusait vázolja fel. Ezek:

1. *Gyülekezeti vonatkozású kegyesség.* Ez a hagyományos kegyességi típus. Bibliaolvasás, közös éneklés, napi csendesség tartása, rendszeres templomlátogatás jellemzik.

2. *Jézus-központú kegyesség.* A Jézushoz fűződő személyes kapcsolatot hangsúlyozzák. Fontos számukra a megtérés, a folyamatos Krisztus-követés, az etikai következmények, a megszentelődés gyümölcseinek megtermése. Egyedüli mérték: a Biblia szava. Erősen hangsúlyozzák a törvényt és Isten eljövendő ítéletét.

3. *Közösségi vonatkozású kegyesség.* Gyakran összejönnek, sokszor ökumenikus keretben. Mindennapi gondjaikra együtt keresik az Ige feleletét. A Bibliát nem kritizálják, hanem meditálva olvassák. A világ sorsa iránt figyelemmel és felelősséggel vannak. Diakónia orientációjuk erős.

4. *Társadalmi vonatkozású kegyesség.* Erős érdeklődést mutatnak a világ sorsa, az elnyomottak, a szegények, a kizsákmányoltak életkörülményeinek megváltoztatása iránt. Dialógust folytatnak más világnézetek képviselőivel, a Biblia szociális dimenzióit érvényesítik életgyakorlatukban, elkötelezettségükben erősen hangsúlyozzák a Biblia prófétai kritikáját az igazságtalansággal szemben, ugyanígy Jézus pártosságát az elnyomottak, a szenvedők iránt.

Tanulságos, hogy a tanulmány szerzője megmutatja azokat a pontokat is, ahová még nem nagyon ült az egyházi reflexió az ifjúsággal kapcsolatban. Így hiányosságnak tartja a szerző, hogy sem az egyházban, sem pedig az iskolai munkában nem helyeztek kellő hangsúlyt a fiatalok érzelmi nevelésére, kulturálására. Másrészt hiányosnak tartja az ifjúság nevelését az egészséges individualitásra, egyéni adottságaik és képességeik felfedezésére és értékelésére. Káros jelenségnek tartja, hogy sok fiatal látja a felnőttek egy részének formalizmusát, a pusztán külsődleges, vagy érdekektől motviált tartozást egyes társadalmi szervezetekhez és az egyházhoz is. A fiatalok igénye, hogy azonosítsák magukat azzal a szervezettel, személlyel, amelynek eszméit hiszik vagy követik. Erre az azonosulási vágyra és képességre negatívan hathat a felnőttek formalizmusa. A fiatalok egyértelmű magatartást várnak el, világos állásfoglalást. Biztonságra vágynak, azért hiteles modelleket kell nekik felmutatni.

Az utóbbi években az NDK keresztyén ifjúsági munkájában résztvevők néhány jól hasznosítható modellt dolgoztak ki a keresztyén hit igazságainak átadására. „A lelkesen hinni — kritikusan gondolkodni — lelkiileg élni” című modell 1975-ből gazdag teológiai és gyakorlati orientációt ad. Így például a hit témáját a következő vonatkozásokban tárgyalja:

1. *A hit ajándéka*
2. *A hit bizonyossága*
3. *Senki nem hisz önmaga számára — a szentek közössége*
4. *A hit kifejeződési formái*
5. *A hit világjelentősége*

Újabban reflexió tárgyát képezi a szexualitás, a keresztyén etika és a lelkiismeretre nevelés.

Következtetések

1. Az egyház ifjúsági munkája összetett feladat. A megfelelő módszerek kialakítása igényli a reális valóságfelmérést és a közös, megalapozott igei, teológiai választ.

2. Az ifjúsággal foglalkozó lelkésznek meg kell őriznie képességét a tanulásra, az ifjúság meghallgatására, komolyanvételére. Tény, hogy nemcsak a tanrend reformálódik és változik szinte öt évenként, hanem ezzel

összefüggésben a fiatalok tájékozódása és tájékozottsága is.

3. A gyülekezeti munka nagy lehetősége az ifjúságnak, hogy találkozzon az élő Isten Igéjével. De a gyülekezeti ifjúsági munka nem sziget, nem is elefántcsonttorony, hanem lelki edzőtábor, ahol a belső ember arculata kialakítható, ahol érzelmi-erkölcsi nevelés is folyik.

4. A fiatalok a mi példánkon olvassák le, hogy mennyire *hiteles* az, amit hirdetünk. Ezért először mi vállaljuk azt, amire őket akarjuk elvezetni. Különbön kudarcra vagyunk ítélve.

5. A fiatalok a gyülekezetben is tanulhatják a diakóniát, a szolidaritást, a felelős szót és cselekvést. Ennél alább senkinek sem szabad adnia. Hiszen nem ifjúsági klub, nem hobbi-terem és nem szabad-idő szalon az Isten gyülekezete, hanem a megváltott és az igazságra elvezetett emberek örvendező közössége. Érezzék meg, hogy milyen ez az öröm, s minek tudunk örülni mi is.

6. Egyházunk gyülekezeti közösségében lehetőségünk van fiataljainkon felelős partnerré nőni. A jó közösség ismérve: egyszerre egyetemes és helyi. A gyülekezet modell: az egymásért élés és cselekvés modellje, az Igével történő ember-képzés és gyógyítás terápikus közössége. A Lélek gyümölcseinek termő területe.

7. A gyülekezet az emberiség jelenének és jövőjének gondjait is feldolgozó közösség. Ezért tanítsuk ifjainkat a nyitottságra, tárjuk fel előttük a tények összefüggéseit és segítsük elő felelős társadalmi és erkölcsi döntéseiket és magatartásuk megszilárdulását.

Békefi Lajos

FELHASZNÁLT IRODALOM

1. Literatur zur Jugendarbeit, Berlin, 1974. (kézirat) — 2. Bericht aus Uppsala 68, Genf, 1968. — 3. Bericht aus Naircobi 75, Frankfurt a. M., 1976. — 4. Peter Moss: Die Jugend, die Kirchen und die ökumenische Bewegung, RPD, 1979. március — 5. Dr. Vályi Nagy Ervin: Hippik ott és itt, Confessio, 1977/1. — 6. Dr. Ottlyk Ernő: A nemzetközi gyermekév — gyermek és ifjúsági szolgálatunk, Lelkipásztor, 1979. ápr. — 7. Kerekasztal az ifjúságról, Confessio, 1979/2. — 8. Ifj. Szabó Lajos: Gyermek- és ifjúsági szolgálatunk aktuális kérdései, Lelkipásztor, 1979. nov. — 9. Die Religiosität der polnischen Jugend/der Versuch einer Typologie der religiösen Überzeugungen der katholischen Jugend, ChSS Informations-Bulletin, Warszawa, 1980. jan. 1. — 10. Theologia Practica, Stuttgart, 1977 2/3. sz. Martin Affolderbach: Problemstand und Ziele evangelischer Jugendarbeit in der BRD Wolf-Dietrich Bukow: Kirchliche Jugendarbeit als Interventionsfaktor Christof Bäumler: Probleme und Defizite einer Praxistheorie kirchlicher Jugendarbeit Auswahlbibliographie neuerer Literatur zum Thema Jugendarbeit Hans-Jürgen Benedicz: Jugendarbeit als Emanzipation eine Überforderung? — 11. Evangelische Jugendarbeit heute — Ein Entwurf des Burckhardt-Hauses in der DDR Berlin, 1963. — 12. Dr. Jürgen Henkys: Die kirchliche Jugendarbeit, 1972, Leipzig — 13. Evamaria Taut: Gruppenporträts 1973, Leipzig, 1973. — 14. Ulrich Mönch: Zwölf Thesen zur Konzeption kirchlicher Jugendarbeit, Berlin, 1973. — 15. Claus-Jürgen Wiszla: Herausgefordert zur eigenen Profilierung, 1975, Berlin

Aktualizáló bibliafordítás és bibliamagyarázat

I.

Roger Parmentier és azok a — bázisközösségek és a „keresztyének a szocializmusért”-mozgalom soraiból kikerülő — munkacsoportok, amelyeknek lelke és lelkesítője a hajdani algériai, majd közép-franciaországi, jelenleg pedig Párizs környéki lelkész és professzor, nem akarnak mást, mint minden igemagyarázó: hűségesen átadni a próféták és apostolok 2500—2000 éves üzenetét a ma élő embereknek. A „hűség” nem is-

métlés, ahogyan az igehirdetés hűsége ennél mindig is többet jelentett, hiszen ellenkező esetben a szent szövegek pusztá felolvasása lenne a leghűségesebb igehirdetés. Amde a hűség kettős feladatot jelent: 1. a rendelkezésünkre álló legkorszerűbb eszközökkel és módszerekkel eljutni annak a történeti-kulturális valóságnak jobb megértéséig, amelynek talaján a szent szövegek keletkeztek, ugyanakkor pedig 2. arra való törekvés, hogy akinek továbbítjuk az üzenetet, az a saját tényleges viszonyaira nézve értse meg. Roger Par-

mentier és munkatársai a hosszú egyházi használatban szakralizált — sokszor fetiszizált — és így eleve hatástalanított bibliai szövegek aktuális, „forradalmi” mondanivalóit keresik a párizsi külváros szakszervezetben tömörülő munkásai és az egyetlen baloldali, sőt ultrabalos diákjai számára. Új füllel akarják hallani a régi történeteket és intéseket —, vagy ahogyan maga Parmentier mondja, némiképpen félreérthető módon — a Biblia „aktualizáló átírására” törekednek.

Éppen a félreérthetőség miatt hangsúlyozta Parmentier magyarországi előadásában (a budapesti és a debreceni Theológiai Akadémián, f. év májusában), hogy ez az „átírás” semmiképpen sem helyettesítheti a hiteles, gondos fordítást és a szakszerű exegézist. Ellenkezőleg: munkájuk éppen azzal kezdődik, hogy a régebbi és újabb kritikai módszerekkel egyre közelebb akarnak kerülni ahhoz, „ami írva van”, egyre sokoldalúbban szeretnék megérteni az alapszöveget. A történetkritikai módszer mellett figyelembe veszik pl. a marxista, strukturálista és a pszichoanalitikus megközelítések szempontjait és eredményeit is. Ezekkel szemben azonban, Jézus Krisztus evangéliumának szolgálóként, az a kifogásuk, hogy megállnak a szöveg történelmi tisztázásánál, az „akkor és ott” lehetőleg pontos rekonstruálásánál, de nem végzik el a mondanivaló időszerűsítésének feladatát. Nem érkeznek el az „itt és most”-ba, nem állítják bele a mondanivalót ennek az összefüggésébe. Parmentier és barátai éppen itt, ezen a ponton látják a saját fáradozásaik szükségességét és jogosultságát. Meggyőződésük szerint a sokoldalúan megvizsgált és megértett szöveget abban a környezetben kell relevánssá tenni, amelyben ők maguk élnek és amelyért felelősséggel tartoznak. Az „aktualizáló átírás”, ahogyan törekvésüket leggyakrabban nevezik, ennek a felelősségnek gyakorlása.

Parmentier tudja, hogy ez nem veszélytelen vállalkozás; lépten-nyomon kísért annak a torzításnak a veszélye, hogy Jézus Krisztust egy baloldali nonkonformista társadalmi utópia szószólójává stilizálják, s így állítsák a hasonló hajlandóságú hallgatók és olvasók elé. Michel Bouttier professzor, a Francia Református Egyház Nemzeti Tanácsának alelnöke is megemlíti ezt a veszélyt Roger Parmentier könyvéhez írt előszavában: *Az evangélium másként, Le Centurion, Párizs, 1977.* Ez a könyv egyébként a Máté szerinti evangéliumot és a Jelenések könyvét akarja tolmácsolni, aktualizálni a kortársak számára. A vállalkozással rokonszenvező és a könyvet komolyan értékelő Bouttier professzor kritikai megjegyzése így hangzik: Igaz, hogy az „aktualizált” Jézus — vagyis Parmentier könyvének „Issa”-ként, Jézus arab nevével emlegetett Názáreti je — meghökkentően közeli hozzánk, ugyanakkor azonban mindig marad a személyében blyan idegenség, amit nem tudunk földoldani. Meg sem szabad próbálkoznunk vele, mert „Issa”, a Názáreti Jézus nemcsak valóságos ember, hanem valóságos Isten is. Nemcsak hozzánk mindenben hasonló, de velünk szemben egészen más is — amennyiben benne lakozik az istenség egész teljessége testileg.

Ennek a kritikai észrevételnek következménye az a megállapítás, hogy igehirdetőkként nem szabad válogatnunk, még akkor sem, ha Istennek — korok és földrészek szerint — szükségképpen más és más vonása kerül előtérbe. Ha Parmentier és munkatársai a nehezen eloszlatható félreértések miatt ezekben az években alig foglalkoznak a teremő és gondviselő Istennel, hanem csak a Szabadítóval, akkor ez a „pedagógiai” és lelkigondozói célzatú eljárás nem tekinthető értékítéletnek, vagyis nem mondhatjuk azt, hogy követjük azt a Jézust, aki az ember felszabadításáról

beszél, de hátat fordítunk neki, mikor az Atyáról szól. Az Atyából — mondja Bouttier — nem csinálhatunk testvért, az imádságból pedig programot.

II.

Magyarországi előadásában Parmentier számot adott azokról az *élményeiről és megfontolásairól*, amelyek az „aktualizáló transzkripció” vállalkozását elindították és táplálták. Hangsúlyozta a munkaközösségének — mint bázisgyülekezetnek — jelentőségét is, amelyben nem egyszer hónapokon át foglalkoztak egy-egy bibliai könyvvel, eddig leginkább a kispapokkal, Ezékiel könyvének egy részével, az Újszövetségből pedig, a már említettek kivételével, Márk evangéliumával és az IThessalonikai levéllel. E közösség nélkül elképzelhetetlennek tartja a munkáját, s általában: az ilyen jellegű munkát.

Annak érzékeltetése céljából, hogy a jól ismert és éppen ezért sokszor „alvó” szövegek milyen izgalmasan időszzerűvé válhatnak, utalt egy, az egyház köreiben kívüli francia újságírónak a *Nouvel Observateur* című lapban megjelent írására. Delfeil de Ton, az újságíró, egy „karácsonyi történetet” mond el: Három fiatal pap az éjfél mielőtt végeztével a parkolóhely felé tart, hogy együtt térjen haza és töltsse el a Szentestét. Amint közelednek, észreveszik, hogy egy húsz év körüli cigány éppen az ő kocsijukat akarja ellopni. Kisportolt férfiakra lévén szó (modern idők!), nem kerül különös nehézségükbe, hogy elkapják a fiatalembert. S azután? Átadják a rendőrségnek... Karácsony éjszakáján! Ha már „igazságot akartak szolgáltatni” — fűzte hozzá Parmentier —, megtette volna egy pofon is. — Az újságíró gúnyba rejti a keresztyének elleni fölháborodását, s ezt írja: „Ha valaki el akarja emelni a kocsidat, nézd meg előtte, van-e benne elegendő üzemanyag!” Nem nehéz ráismerni a Hegyi Beszéd mondatára, amelyben a felső- és alsóruháról van szó. De mennyire időszzerű ez az átírás — méghozzá egy nem keresztyén részéről! A Hegyi Beszéd szavait már megszoktuk; betűvé váltak és így nem hökkentenek meg bennünket. De ha így mai kontextusba helyezük őket, vajon hány keresztyén fogadná el, vagy inkább utasítaná el ezt az eredeti mondatnak megfelelő intést? Benzint a kocsiába — hogy a tolvaj elszálguldhasson vele...?!

Az aktualizáló átírás *módszere* — mondta Parmentier — rendkívül egyszerűnek látszik: „újraírni” a Bibliát, figyelembe véve azt a helyet és kort, amelyben élünk. Így például a kultúráváltás roppant jelentőségét! A Biblia képei, szókinccse, szokásrendszere egy olyan földművelő társadalomban gyökereznek, amely közvetítés nélkül szinte érthetetlen a mai külvárosok betonvilága emberének. Bárány, kotlós, borostömlő — alig van szemléleti tartalma ezeknek a bibliai szavaknak. Le kell hát fordítani őket a mai nagyvárosok lakóinak nyelvére, transzponálni az ő képvilágukba.

Az említett egyszerűség azonban inkább csak látszat; a módszer alkalmazása, a transzponálási szándék megvalósítása sokkal bonyolultabb. Rá kell találnunk újra magára a bibliai üzenetre, s a magnak és héjnak elválasztása igazán nem könnyű feladat. A számmunkra idegenné vált antik, mediterrán kultúra rétegei alól elő kell bányásznunk a bibliai üzenetet. Minden igyekezetünkkel, teljes erőnkkel és elménkből arra kell törekednünk, hogy az eredeti üzenetet — a kérügmát vagy kérügmákat —, mint élő palántát áthelyezzük a mai szavak, gondolatok és események talajába. A teológusok, úgyszintén mint a bibliatársaságok fordítóinak tanácsadói, napjainkban gyakran beszélnek a

transzkultura fontosságáról: valamely meghatározott kultúrán belüli élő gondolatot át kell ültetni egy másik kultúrába. Teológusok és fordítók keresik tehát a „dinamikus megfeleléseket”, vagyis azokat a modern kifejezéseket és képeket, amelyek a mai olvasóban ugyanazokat a képeket, fölismeréseket és változásokat hívják elő, mint az eredeti szövegek az akkori olvasókban.

Nem kell különösképpen bizonygatni, hogy ez a vállalkozás jellegzetesen pásztori vagy még közelebbről: igehirdetői feladat. Az egyik póluson a történelemmel foglalkozás és az exegézis kötelessége, a másikon pedig az aktualizálás, az igazi elsajátíthatóság értelmében. Persze vannak igehirdetők, akik vagy az egyik, vagy a másik követelmény törvénye ellen vétnek. Olyanok is akadnak, akik mindkettő ellen... Ilyenkor óhatatlanul fölmerül a kérdés: de hát akkor valójában mit is beszélhetnek mint „igehirdetők”? A prédikáció méltósága annak hirdetésében áll: „A Biblia ősi szövegén át Isten beszél — és íme, ezt mondja nektek, akik ezen a vasárnapon összegyűltetek az ő hallására!” A feladat tehát az, hogy meghalljuk a mához szóló kérgümmat, s azt éljük és kifejezzük.

Az igehirdetői gyakorlatot *kettős hűségnek* kell vezetnie és őriznie: 1. hűség a szöveg inspirációjához (vagyis nem a fetiszizált betűhöz, ami ő!) — és 2. hűség a saját korunkhoz. Sok prédikátor kizárólag az első hűséget gyakorolja, s így a XX. században élve is, megmarad a XVI. vagy a XIX. század emberének. Mi pedig inkább az apokalipszis idejét éljük. (Közbevetve megjegyezzük, hogy a korunknak ilyen minősítése nem elszigetelt jelenség. Két rövid utalás érzékelteti, mennyire különböző összefüggésekben bukkan föl ez a fogalom. A magyar nézőközönség most láthatja *Coppola: Apokalipszis most* című filmjét. A másik: az 1980 májusi melbourne-i EVT-világkonferencia központi előkészítő anyagában ugyancsak szerepelt az „apokalipsztikus” jelző. [A Magyarországi Református Egyház hozzászólása (vö. Th. Sz. 1980/3. sz.) értékelí és korrigálja ezt a minősítést.] Parmentier nem fejtette ki az „apokalipsztika” tartalmát; az előadás kerete erre nem is adott módot. Egyszerűen utalt a szituációra: az egymás nyomába lépő, szinte befolyásolhatatlan tudományos és technikai forradalmakra, a Marx és Freud utáni korszakra, amelyben megváltozott az emberről alkotott képünk. Az aktualizáló átírás nem akar mást, mint *ebben* a helyzetben újragondolni és fogalmazni a bibliai szöveget.

Az „átírás” — ha a szó megütöközést kelt, mondhatunk egyszerűen igehirdetést is, mert hiszen *erről* van szó, akárcsak *Bonhoeffer* nem vallásos Biblia-értelmezésében — annak a mai, érett embernek szól, akit Parmentier így jellemez: „urbanizált, politizált, tudományos irányultságú, gyakran nem keresztyén, sőt keresztyénellenes — sokszor nem is ok nélkül”. Az érett embernek Parmentier által rajzolt jellegzetességei: urbanizált, politizált, tudományos orientációjú, nyilván nem egyetemes érvényűek, nem terjeszthetők ki a földkerekség lakóira általában. Azt az európai társadalmat, ill. azokat a rétegeket azonban, amelyekkel Parmentiernek és barátainak közvetlenül dolguk van, legszembetűnőbb vonásaiban ragadja meg ez a meghatározás. Ők nem a Harmadik Világ fejlődő országainak embere számára akarják „átírni” a Bibliát, hanem — mint említettük — a párizsi külváros munkásainak, akik a 30-as évektől kezdve erősen kommunista hatás alatt állnak s ilyen szellemben gondolkoznak, másrészt pedig a forradalmi, militáns diákságnak. *Ezekben* akarják tudatosítani, hogy az Evangélium rájuk (is) vonatkozik, az övék is, mert a konzervatív hajlandó-

ságú „hivatalos” egyház nem sajátíthatja ki magának. Az Evangélium magyarázata, az igehirdetés, a „transzkripció” nem az egyház monopóliuma.

III.

Parmentier nemcsak vállalkozásuknak élményanyagáról, kontextusáról, általános megfontolásairól és módszerüknek legfőbb szempontjairól beszélt, hanem bemutatta az aktualizáló bibliaolvasás- és értelmezés néhány példáját is. Ezeket a „transzkripciókat” a mai civilizáció környezetébe való átláthatás mellett még egy további igyekezet jellemzi: szeretnék időszerű módon érvényre juttatni a prófétaí és evangéliumi szövegek polemikus-protestáló dimenzióját, amelyet az egyházi intézmények az idők folyamán elsikkasztottak vagy megszelídítettek.

(—i — n)

Bibliai részletek Roger Parmentier átírásában

Támadás az erkölcs és a vallás „védelmezői ellen”

Issa akkor így szólt a tömeghez és harcostársaihoz: „A teológusok és az erkölcs s a vallás védelmezői a maguk hasznára monopolizálták azt a szöveget, ahonnan a nép első megszabadítója (Mózes) tanított. Amikor tehát az ő tanítását fejtegetik nektek, hallgassátok meg őket és tegyétek, amit mondanak. De semmiképpen se utánozzátok őket, mert a szavaik és a tetteik főkéletesen elválnak egymástól (jóllehet különben el- lenzik a válást)!

Erkölcsei és vallási követelményeiknek irtózatossúlyával megnyomorítják az embereket, de ne aggódjatok: óvakodnak attól, hogy akár a kisujjukkal is érintsék ezt a súlyt.

Mindent azért teszik, hogy elkápráztassák a karzatot és növeljék a népszerűségüket. Új és új trükköket találnak ki, csak hogy észrevetessék magukat.

Mindig a színpad előterében láthatók; a hivatalos fogadások és a látványos egyházi ünnepélyek alkalmával pedig az első sorokban. Élvezik, hogy „elismert” emberek, a szó mindenféle értelmében, s így hívják magukat: „Eminenciás uram!”, „Elnök úr!”. Ti azonban sohase használjátok ezeket a megszólításokat, se magatokra, se másokra vonatkoztatva; jól tudjátok, kicsoda az életetek ura, és hogy mindnyájan testvérek vagytok. Lehetne *ennél* többet elképzelni?

Ne hívjátok senkit „tisztelendő atyának” vagy „pápának” sem, mert az, aki az életeteket adta, egyedüli.

„Nagytiszteletű úrnak” se hívásátok magatokat, mert egy a ti pásztorotok; „tisztelendő úrnak” se, mert egy valaki gondoskodik rólatok.

„Professzor úrnak” se hívásátok magatokat, mert egyedül egy valaki tanít benneteket, és őt ismeritek!

Közületek az a legfontosabb személy, aki az alantának tartott munkákat végezi el. Aki azonban könyököl, hogy följusszon a csúcsra, a porban fogja találni magát. Azt pedig, aki önkéntesen vállalja a legalacsonyabb élet- és munkakörülményeket, én magam helyezem a csúcsra.

Nyomorult alakok vagytok ti, magabiztos teológusok, a „törvény és rend” védelmezői! Gondosan ügyeltek a régi törvényhozás megkövetelte jó magaviselet minden részletére, azt azonban, ami valóban alapvető,

elhagyjátok: a minden árat megérő igazságosságot, a személyválogatás nélküli szeretetet és a Nagy Terv (az Isten országa) melletti bátor kiállást. Ezt kellene gyakorolnotok, és ráadásul a jó magaviseletet is, ha éppen kedveteket lelitek benne...

Megmondom nektek, mi vár rátok: Én, Issa, továbbra is küldöm hozzátok az ihletett látnokokat, tiltakozókat, akik megnyitják a helyes utat; küldöm az alkotó utópistákat és a bibliai szó igazi értelmezőit. Ezeket majd elnyomják és megtorló intézkedéseket hoztok ellenük; legyilkolják, élve cölöphöz szögezitek, megkínózzátok őket „keresztyén” államaitokban, vagy városról városra üldöztetik őket. Így gyűjtitek a fejtekre mindazt a bűnt, amit valaha is elkövettek, mióta az első pásztor megölte testvérét.

(Vályi Nagy Ervin fordítása)

Ünneplés vagy az igazság gyakorlása? (Ámos 5)

A megelevenítő Élő azt mondja nektek:
Gyűlölöm, megvetem vallási ünnepeiteket,
Templomozásokat, miséiteket, liturgiákat,
Ünnepeiteket,
Akár modernkedők, akár régimódiak!
Gyűléseitekben és tanácskozásaitokban,
Szent áldozataitokban és felajánlásaitokban
semmi kedvem nem telik;
Böjtölésedek és adományaitok
Semmit sem mondanak nekem, ami valamit érne.
Hordjátok el tőlem gitárjaitokat és orgonáitokat,
Mert számomra egy és ugyanaz tőletek
A gregorián és a popzene!
Ellenkezőleg, ami érdekel

Az, hogy társadalmi igazságokat
Olyan legyen, mint egy ellenállhatatlan zuhatag,
S az emberi jogok tisztelete
Mint a dagály állandó áradása!

A lelki megújulás és elszánás idejében,
Az egyház és a társadalom reformációjában
Mikor meghallják a szavamat,
Vajon ki bizakodik a liturgiában?
Ki tölti idejét elmélkedéssel?
Ha elcsendesedni és elmélyülni akartok,
Kitelepíttetek titeket.
Mondja az Élő.

(Makkai László fordítása)

Az Úri Imádság

Ismertesd meg magad mindenütt, mint szabadító;
Alapítsd meg a szeretet uralmát,
Mivel akarod nem teljesül,
Mi vagyunk itt, hogy teljesítsük!
Add meg mindenkinek a test, a szív és a szellem
táplálékát

És használj minket erre
Bocsánatod tegyen minket szabaddá és indítson mások
megszabadítására.

Ne vigy minket megpróbáltatásba,
De szabadíts meg a rossztól, amit teszünk.
És attól, amit ellenünk tesznek.
Mert tiéd mindörökké
A szeretet és a világ szépsége.

(Makkai László fordítása)

Az úrvacsora szereztetése: a nagy hálaadás (Máté 26)

A vacsoránál testvérünk kezébe veszi a kenyeret.
Tudja, mi vár rá
És mégis van bátorsága köszönetet mondani ezért a
kenyérért

Annak, aki őt inspirálja.
Azután tördeli a kenyeret, szétosztja munkatársainak
és mondja:

„Vegyétek e kenyeret, egyétek, ez én vagyok”
Végül megfogott egy kupa bort,
Újra hálát mondott
És átadta a kupát mondván:
„Mindnyájan igyatok belőle, mert ez az én életem,
Így valósítom meg az új közösséget.
Életemet adom a népekért,
A teljes felszabadulásért.
Kijelentem nektek:
E szőlő levéből nem iszom többé addig a napig,
Amikor együtt isszuk az új bort,
A boldog világ teljes megvalósulásában.”

(Makkai László fordítása)

A boldog világ harcosai vagy az aktivitás boldogsága (Máté 5,1–12)

Boldogok, akik vállalják a maguk szegénységét és a
másokét,

A boldog és testvéri világ jövedje az övék.
Boldogok, akik bátran vállalják a nyomorúságot,
Igazi vigasztalásban lesz részük.
Boldogok a gyöngék, a Föld máris az övék.
Boldogok, akik egész valójukkal keresik az igazságot
mindenki számára,

Meg fogják kapni.
Boldogok, akik szeretetből szeretettel cselekszenek,
Velük is úgy fognak cselekedni.
Boldogok a csalárdtság nélküli szívek,
Ők látják az élet láthatatlan titkát.
Boldogok, akik harcolnak az igazságos békéért és
megvalósítják azt,

Létük igazát el fogják ismerni.
Boldogok, akik harcolnak az igazságért s ezért
rágalmat és üldözést szenvednek,
A boldog jövő az övék.

Megadom nektek, hogy boldogok legyetek
Még ha bántalmaznak, befeketítenek, üldöznek is
Azokért a tettekért, amelyeket együtt hajtunk végre.
Igen, megadom nektek, hogy boldogok legyetek, hogy
örvendeztetek.

Sikeretek nagyobb lesz, mint képzelnétek,
Csatlakozni fogtok a boldog jövő mindazon
megvalósítóihoz,

Akiket nálatok korábban nyomorgattak.

(Makkai László fordítása)

Megnyitom majd egyház-kriptáitokat (Ezékiel 37)

A Szabadító rám tette kezét és elragadtatott állapotba kerültem. Majd a Lélek elvitt engem egy hatalmas egyházba — protestánsba-e vagy katolikusba, nem tudom, nem ismeri itt ki magát az ember —, ahol éppen ülésezett egy zsinat (a zsinattartás szokása volt ott a keresztyéneknek: beszéltek akkor is, amikor hallgatni, elmélkedni, örvendezni, cselekedni kellett volna). Ez az egyház tele volt élőhalottakkal. Már alig mo-

zotgat. A Lélek minden irányban körbe vitt közöttük; a hanyatlás, pusztulás ellenére rendkívül sokan voltak, vagy legalábbis elég sokan ahhoz, hogy semmit ne vigyenek túlzásba. Egészen kiszikkadtak voltak. Némelyek viszont mégis meghatóaknak és szimpatikusnak tűntek.

Akkor ezt mondja nekem a Lélek: „Ember, ezek a múmiák, e szenteskedők újra életre kelhetnek?” Erre válaszoltam: „Örökkévaló, Szabadító, te tudod ezt!” Amire mondja nekem: „Figyelmeztess ezeket az élőhalottakat, mondd nekik: Élőhalottak hallgassátok meg a próféták sugalmazójának üzenetét. Így szól az, aki életével fizet azért, hogy szabaddá tegyen: Leheletet bocsátok belétek, hogy megelevenedjete. Megoldom félelmeitek és fősvénységeitek köteleit, kiszabadítlak benneteket a megmerevedett hagyományokból és korlátoltságokból, elveszem szemellenzőiteket, elveszem azt, ami sivárrá teszi szíveteket, újra megtalálom azokat az embereket, akiket távol tartottatok az örömhirtől; leheletet bocsátok belétek és éltek általa, akkor megismeritek majd, hogy ki vagyok én” — mondta.

Meghirdettem a figyelmeztetést, ahogyan parancsot kaptam rá; miközben mondtam: zajok és „különböző megmozdulások” támadtak; az élőhalottak összegyűlekeztek „házankénti gyülekezetekbe”, „kis közösségekbe” és más hasonló dolgokba; idegzetük normálisan kezdett működni, prédikációik többé nem voltak elvontak és bőrükkel újra érzékelték a világ szenvedéseit; de még valóságos prófétai sugallatuk nem volt. Akkor azt mondta nekem: Könyörögj a Lélekhez, mondj egy valóságos könyörgést, ember! mondd a Lé-

leknek! Így szól az Élő, aki megeleveníti. Lélek, jöjj a négy-égtáj felől, minden helyről, ahol szenvednek és mindenkiért harcolnak, fújj e kihűlt holttestekre és felelednek. Könyörgöm, ahogy parancsot kaptam rá, a Lélek beléjük áradt és éledni kezdtek; ők és az egyházból kiszakadtak kezdtek talpra állni: mindez olyan volt, mint egy csodálatos hullámmászás.

Ezt mondta nekem: Ezek a megszáradt múmiák az egyházak tagjai. Így beszélnek a zsinatokon (legalább is a legtisztánlátóbbak): „Vége van! Minden befolyást, minden presztízst és minden hitelünket elveszítettük... hosszú ideig megalkudtunk az igazságtalanságokkal, beszédünk csak üres szóbeszéd, nincs már jövőnk, szétmorzsolódtunk.” Ezért hirdesd nekik: „Így szól a Szabadító, a próféták sugalmazója: megnyitom egyház-kriptáitokat, kihozlak benneteket az egyéni érvényesülésre irányuló törekvéseitek (partikularizmusok) sírjaiból, hagyomány-sírajaitokból. Felhozlak benneteket a föld mélyéről és újra meglátjátok majd napom fényét, ó én népem! Újra benépesítetek a lakott föld egészét, egyetlen, szent földemet. Mindnyájan próféták lesztek. És akkor valóban (igazán) megtudjátok, hogy ki vagyok, én aki előhozlak benneteket a föld alól, mint ahogyan egy megalázott nép felemelkedik. Leheletemet adom belétek, hogy együtt éljete ezzel az egész emberiséggel, amelyet én szeretek. A föld tiétek. Itt helyezlek el mindnyájatokat együtt; akkor igazolni fogjátok, hogy Én olyan szabadító vagyok, aki ígéretet teszek és azt valóra is váltom.” — ez az Élőnek (Élet Fejedelmének) a kijelentése.

(Szász Barnáné fordítása)

Világszemle

Az egyház bizonyágtétele Isten országáról

Világkonferencia a misszióról és az evangélizációról Melbourne-ben

Az Egyházak Világtanácsa és a felekezeti világszövetségek évek óta gondot fordítanak arra, hogy a bizottsági ülésektől és kisebb horderejű rendezvényektől eltekintve, évenként egy olyan ökumenikus nagygyűlésre kerüljön sor, amelyre a világ összes egyházainak a figyelmét ráirányítják. Az 1980-as esztendőben a misszió és evangélizáció ügyével foglalkozó konferencia volt ez a kiemelt fontosságú esemény, amit május 12—24 között Melbourne-ben tartottak. A konferenciát gazdag és szerteágazó tanulmányi munka előzte meg. Az *International Review of Mission* c. folyóirat már 1978-tól elkezdte az előkészítő cikkek publikálását. További tanulmányokat küldtek meg sokszorosított formában a konferencia résztvevőinek. Melbourne-ben nagyszabású bevezető előadások hangzottak el a plenáris üléseken, majd mind a négy szekcióban további előterjesztések történtek a téma speciális aspektusairól. Az alábbiakban — folyóiratunk jellegét szem előtt tartva — mindenekelőtt a melbourne-i konferencia teológiai mondanivalójáról kívánunk áttekintést adni,

csak néhány mondatban említjük meg a fontos ökumenikus rendezvénynek néhány vonását, ami jól keretezte a tartalmat.

Előzmények

A melbourne-i konferencia rendezője az EVT Világmissziói és Evangélizációs Bizottsága volt. Mint ismeretes, ezt a Bizottságot 1961-ben az EVT harmadik nagygyűlésén hozták létre, miután a Missziói Világtanács egyesült az EVT-vel. Feladata, hogy segítse az egyházakat missziójuk betöltésében. Az egyesülés óta ez volt a harmadik világkonferencia. A misszió és az evangélizáció ügyével foglalkozó tudósok azonban Melbourne-vel kapcsolatban a 9. világmissziói konferenciáról beszélnek. Ezzel arra a tényre kívánnak utalni, hogy az egyházak missziói feladatának időszerű kérdéseiről e században tartott világkonferenciákat — amelyeknek sorát az 1910-es edinburghi nyitotta meg

— a belső tartalmi mozzanatok szervezen összekapcsolják. Ezért elemezték és értékelték az IRM (International Review of Mission) előkészítő tanulmányai, de az EVT főtítkárnak Philip Potternek a megnyitó előadása is az újkori misszió történetének a mögöttünk levő hét évtizedét Melbourne feladatának körvonalazása során.

Tanulságos a korábbi világkonferenciáknak az eredményeit legalább egy-egy rövid mondatban, vagy emlékeztető tételben összefoglalva áttekinteni. Így válik világossá előttünk az az út, amelyet századunkban az egyházak a missziológiában megtettek.

Az 1910-es *edinburghi* konferencia irányát John Mott híressé vált mondata érzékelteti: „A világ evangélizálása ebben a nemzedékben”. A misszió tárgyának a nem keresztyén népeket tekintették. Az evangélium terjesztésével szinte azonosnak tartották a nyugati kultúra és civilizáció terjesztését. Annak a szükségességét még nem ismerték fel, hogy a különböző kultúrák nyelvén mondják el az evangélium üzenetét. A mintegy 1200 résztvevő közül mindössze 17-en voltak Ázsiából és Afrikából. A többiek az európai egyházak köréből kerültek ki. A latin-amerikai népek nem jelentek meg a missziói látóhatáron, mert ez a kontinens keresztyén kontinensnek számított.

Az 1928-ban Jeruzsálemben tartott 2. konferenciát ez a téma foglalkoztatta: „A keresztyénség élete és a reá bízott üzenet a nem keresztyén vallásos rendszerek és a növekvő szekularizmushoz való viszonyában.”

Az 1938 december második felében *Tambaramban* (India) tartott 3. missziói világkonferencián az érdeklődés középpontjában az ún. fiatal keresztyén egyházak lelki építésének a kérdései állottak. Az ezt követő évtizedben sok szó esett a „régie és a fiatal egyházakról”, mely utóbbiak egyre nagyobb szerepet kezdtek játszani a világkeresztyénség életében. Egyelőre azonban az anyaegyházak erős gyámkodása alatt állottak.

A második világháború után a kanadai *Whitby*-ben rendezték meg a 4. világkonferenciát. A második világháború nemcsak mérhetetlen szenvedést zúdított a világra, de egyben öntudatra ébresztette Ázsia és Afrika népeit. Túlhaladták, anakronisztikussá vált a „régie” és a „fiatal egyházak” emlegetése. A kettejük közötti új viszonyt ezzel a kifejezéssel körvonalazták: „társak a (missziói) felelősségben”. Az egymással való partnerség új formáit igyekeztek keresni.

A *Willingenben* (Németország) 1952-ben tartott 5. világkonferencia a misszió alanyának a tisztázásában hozott maradandót. A tanácskozás résztvevői hangsúlyozták, hogy nem a nyugati egyházak, nem is missziói társaságok az alanyai a misszióknak. Nem helyes „a missziókról” beszélni, mert a misszió alanya maga Isten. Ő küldte el Jézus Krisztust, és az egyházak a Krisztus küldetésében osztoznak. Ha az egyház nem tölti be misszióját, megszűnt egyház lenni. A Krisztus küldetésében való részvétel nélkül nincs közösség Krisztussal — mondták.

1957—58 fordulóján a ghanei *Achimotában* került sor a 6. missziói világkonferenciára, amely lezárta a misszióknak azt a korszakát, amelyben a nyugati egyházak, valamint az ázsiai és afrikai egyházak egymáshoz való viszonyát a paternalizmus határozta meg. Erőteljesen megszólalt az a felismerés, hogy a misszió területe az egész világ. Itt született meg az az elhatározás, hogy a Nemzetközi Missziói Tanács egyesült az EVT-vel. Az integráció, mint említettük, 1961-ben Új-Delhiben meg is történt.

Az integráció utáni első (Edinburghtól számítva hetedik) világkonferencia, amelyet 1963-ban *Mexico-Cityben* tartottak, már a tanácskozás helyének a megválasztásával is jelezte, hogy megváltoztak az idők.

Ettől kezdve került a figyelem előterébe a latin-amerikai kontinens, s kezdtek meg a földrész teológusai hozzájárulásukat a misszióról folyó eszmecserehez. Nem véletlen, hogy az EVT világmissziói és evangélizációs bizottságának a titkára és a genfi osztály igazgatója, Emilio Castro, uruguayi metodista lelkész is e kontinens fia. Mexico-Cityben a téma megfogalmazásával: „Misszió hat kontinensen” arra utaltak, hogy Isten megbízásából az evangéliumot mind a hat kontinensen kell hirdetni, nincsenek többé „keresztyén” országok és „missziói területek”.

1972—73 fordulóján az ázsiai *Bangkokban* tartották a 8. világmissziói konferenciát, amelynek központi témája így hangzott: „Üdvösség ma”. Az evangélium jelentőségét igyekeztek felmutatni a társadalmi, gazdasági és faji igazságosságért folyó küzdelmek közepette. Hangsúlyozták a különböző kulturális, társadalmi, politikai és gazdasági összefüggések fontosságát az evangélium hirdetése szempontjából. Emilio Castro melbourne-i beszédében így emlékeztetett erre: „Bangkokban a megváltás bibliai fogalmát összefüggésbe hozták az élet minden aspektusával, rámutatva, hogy az igazságosságnak, a békének és a népek közötti megbékélésnek a keresése Istennek az emberiségre irányuló szabadító akarata lényegéhez tartozik. Következésképpen az egyházak arra hívtak, hogy missziói hivatásukat különböző kontextusokban gyakorolják, a megváltás hirdetésére úgy szánják oda magukat, hogy az kapcsolatban álljon az őket körülvevő társadalom mai szükségivel.” Az a teológiai munka, amelyet a korábbi missziói világkonferenciák elvégeztek, kedvező előfeltételeket teremtett és sok tekintetben meghatározta a melbournue-i konferenciát.

Melbourne: Résztvevők, előadók

Tudatosan választották meg ez alkalommal is a konferencia színhelyét. Olyan kontinensen gyűltek össze a résztvevők, amelyen ilyen rendezvényre még sohasem került sor. Ausztrália a többi kontinensek közül Európától van a legtávolabb, viszont az ázsiai, afrikai és amerikai kontinensekről jövekhöz közelebb esett mint bármely európai színhely. Talán részben ezzel a körülménnyel függött össze, hogy a résztvevők többsége a harmadik világ országaiból jött. De az előadók, a szekciók és alszekciók vezetői között is túlnyomó többségben voltak az ázsiai, afrikai és latin-amerikai teológusok, egyházi emberek. A konferencia moderátora Soritua *Nababan* indonéziai lelkész volt. Az első szekcióban Wanjiku *Chiuri* kenyai asszony, a másodikban Federico *Pagura* argentinai püspök, a harmadikban Shahe *Ajamian jeruzsálemi érsek, a negyedikben Patricia McClurg* amerikai lelkész nő elnökölt.

A főtéma

A melbourne-i világkonferencia az úri imádság második kérését választotta főtémájául: „Jöjjön el a te országod”. Ezzel az Újszövetség bizonyágtételének egyik középponti mondanivalójára irányította a figyelmet. Hiszen tudjuk, hogy nemcsak Keresztelő János kezdte ige hirdetését így: „Térjetekek meg, mert elközelelt az Isten országa”, hanem Jézusról is azt olvassuk: „városról városra és faluról falura járt, és hirdette az Isten országának evangéliumát”. A melbourne-i konferencia ezzel a missziói üzenet tartalmára irányította a figyelmet, a misszió bibliai értelmébe igyekezett mélyebben behatolni. Potter főtítkárnak megnyitó előadásában így beszélt erről: „A bibliai ki-

jelentés komolyanvétele mélyítette el misszió-értelmezésünket. Az Isten kijelentése az Atyáról tesz bizonyosságot, aki a világot teremtette és benne az emberiséget saját képére, aki elküldte Fiát, hogy megváltsa a világot és Szentlelkét, hogy érthetővé tegye és megvalósuláshoz segítse az ő teremtő és megváltó munkáját... A misszió Isten missziója, nem a mienk. Az 1952-es willingeni konferencia óta megtanultuk, hogy a misszió az alapja Istennek a teremtésben, megváltásban és beteljesedésben adott trinitárius kijelentése... A misszió kozmikus irányultságú. Arra irányul, hogy az egész teremtést és az egész emberiséget Isten üdvözítő tervének a hatókörébe vonja. A misszió az a trinitárius megértése tesz képessé bennünket arra, hogy teljesebben felderítsük Isten királyi uralmának és igazságosságának az értelmét.”

A főtémát négy altémára ágaztatva tárgyalták a melbourne-i konferencia résztvevői. A négy szekció a következő gondolatkörrrel foglalkozott:

- Jó hír a szegényeknek.
- Az Isten országa és az emberi küzdelmek.
- Az egyház bizonyosságot tesz Isten országáról.
- A megfeszített Krisztus megkérdőjelezi az emberi hatalmat.

Az altémák címei mutatják, hogy az EVT korunk sajátos problémavilágára vonatkoztatva fejtette ki a főtémát. Potter főtitkár helyesléssel idézte emlékezetbe a bangkoki konferenciának ezt a megállapítását: „A megváltás a lélek és a test, az egyén és a társadalom, az emberiség és a 'sóhajtozó teremtett világ' (Rm 8,19) megváltása. Miután a gonosz mind a személyes életben, mind pedig a kizsákmányoló és megalázó társadalmi struktúrákban működik, úgy az Isten igazságossága nyilvánvalóvá válik mind a bűnös megigazításában, mind a szociális és politikai igazságosságban. Mivel a bűn individuális és testületi, ezért Isten szabadító ereje megújítja mind a személyt, mind a struktúrákat... Ezért a gazdasági igazságosságért, politikai szabadságért és kulturális megújulásért folyó küzdelmeket olyan elemeknek tekintjük, amelyeken keresztül Isten missziója teljesen megszabadítja a világot.”

Az alábbiakban a négy szekció jelentését követve tekintjük át a konferencia tartalmi mondanivalóját.

Jó hír a szegényeknek

Az első szekció figyelmének a középpontjában Lk 4,18—19 állott. Ennek az igehelynek az exegetikai értelméről és időszzerű magyarázatáról folyt termékeny vita. Mint ismeretes Jézus a názáreti zsinagógában tartott igehirdetésében egy ézsaiási prófécia szavaival így körvonalazta küldetését: „Az Úrnak Lelke van én rajtam, mert felkent engem, hogy evangéliumot hirdessek a szegényeknek, azért küldött el, hogy a szabadulást hirdessem a foglyoknak és a vakoknak szemük megnyílását, hogy szabadon bocsássam a megkínzottakat.” A melbourne-i konferencia arra törekedett, hogy mind a „jó hír”, mind a „szegények” szónak visszaadja a teljes bibliai tartalmát. Az egyház története során a „szegények” szót elspiritualizálták. Lukács 4,18-at magyarázva „szegényeken” a lelkileg lesújtottakat, „foglyokon” a bűn rabságában szenvedőket, „megkínzottakon” a bűn által elgyötörteteket értették. Csak ilyen egyháztörténeti múlttal a háttérben érthető, hogy Melbourne-ben meglehetősen hosszú vita folyt erről a kérdéstről: kik a szegények ma? „Semmi sem nyilvánvalóbb a szegénység tényénél a mai világban” — olvassuk a második szekció jelentésében. — „A nemzetek többsége szegény, összehasonlítva néhány or-

szággal, amely az egész föld gazdagságát és erőforrásait felhalmozta. De még a gazdag nemzeteken belül is a lakosságnak széles rétegei vannak, amelyek szegények, összehasonlítva jobbmódú polgártársaikkal. Mégis komoly nehézségekbe került, hogy egyetértésre jussunk atekintetben, kiket kell szegényeknek neveznünk.” A szekció végülis ezt a definíciót fogadta el: „A szegények a nincstelének, akik szükségét és hiányt szenvednek... a szegények a 'kicsinyek', a jelentéktelen emberek. Azok, akiknek nincs hatalmuk, nincs szavuk és ki vannak szolgáltatva a hatalmasok kényének... A szegénység természete olyan, hogy a szegények végülis elfogadják az embertelenséget és a megalázottságot; más szavakkal elfogadják a status quót az élet természetes velejárójaként. Így szegénynek lenni egyszerre jelenti a dolgot állását és az élet iránti magatartást, a szemléletet, vagy egyenesen a világnézetet”. Bár a tanácskozások során szó esett arról is, hogy az anyagi és kulturális javakban bővülő emberek is lehetnek szegények, nélkülözhetik az identitást, életük értelmét és beteljesülését, ami elviselhetelenné válhat, mégis a konferencia alapos megfontolásból a szót át nem vitt értelmébe vett szegényeket tekintette az evangélium címzettjeinek.

Maga a szekció, de már az előkészítő anyag is rámutatott, hogy Isten különös érdeklődést mutatott a szegények iránt Izráel egész története során. Amikor Izráel rabszolgá volt Egyiptomban, elküldte Mózeset, hogy kiszabadítsa a népet, majd bevitte az ígért földjére, ahol a Mózesnek adott kijelentés szerint olyan társadalomban élhetett, amelyben mindenki egyenlő volt. De a letelepülés után is Isten megkívánta népétől, hogy emlékezzék korábbi szolgasorsára, továbbá Isten szabadítására és törődjék az özvegyekkel, árvákkal, jövevényekkel és rabszolgákkal (5Móz 5,13—15; 15,1—18). A próféták ismételtlen emlékeztették Izráelt, hogy Isten számonkéri mi történik a szegényekkel. Az Újszövetség arról tesz bizonyosságot, hogy amikor Isten elküldte egyszülött Fiát, akkor benne a szegényekkel és elnyomottakkal azonosította magát, hiszen galileai szegényember fiaként született meg. Jézus Krisztus igehirdetésében azoknak ígért áldást, akik enni adnak az éhezőknek, inni adnak a szomjazóknak, befogadják az idegent, felruhazzák a meztelent, meglátogatják a börtönben levőt.

Mindez nem azt jelenti, hogy a gazdagok *ki volnának zárva*. „Az Isten országa eljövételének a meghirdetése mindenkihez szól” — olvassuk az egyházakhoz küldött üzenetben. — „Szól a szegényeknek és erőt ad nekik arra, hogy ragaszkodjanak emberi méltóságukhoz, a felszabaduláshoz, ne veszítsék el a reményt. Az elnyomókhoz pedig ítéletként, kihívásként és megtérésre hívó szóként hangzik.” A konferencia sokféle formában adott hangot annak a meggyőződésnek, hogy: „Az a misszió, amely tud az Isten országáról, a felszabadításban érdekelt, nem az elnyomásban; az igazságosságban, nem a kizsákmányolásban; az élet teljességében, nem a megfosztásban; a szabadságban, nem a rabszolgaságban; az egészségben, nem a betegségben; az életben, nem a halálban.”

Az Isten országa és az emberi küzdelmek

A melbourne-i konferencia szoros összefüggésben látja az Isten országáról szóló evangéliumot a történeti eseményekkel. Az ószövetségi és újszövetségi kijelentésnek igen lényeges vonását hangsúlyozta, amikor rámutatott, hogy az Isten országa ugyan nem ebből a világból való, de pontosan ebben a világban jelentetett ki a Jézus Krisztus életében. Az egyházaknak annak

érdekében, hogy bizonyosságot tegyenek az Isten országáról, merniük kell jelen lenni az igazságosságért, az emberhez méltó életért folyó küzdelmekben. Az Ószövetség nyilvánvalóvá teszi, hogy Isten uralmának a megvalósítására nemcsak a választott népet és annak tagjait használja, hanem a pogány perzsa uralkodót, Kúroszt is. Ez két következménnyel jár: az egyháznak igyekeznie kell felismernie az emberi küzdelmek közepette, hol mutatkoznak meg Isten igazságos uralmának a jelei és képesnek kell lennie összefogni mindazokkal, akik reménykednek és munkálkodnak az igazságosság megvalósításán, ahelyett, hogy kétségbeesnének és passzivitásba menekülnének. „Igent kell mondanunk mind arra, ami összhangban áll Isten országával, amint az Jézus Krisztus életében az emberiségnek kijelentett, viszont nemet kell mondanunk mind arra, ami eltorzítja az emberi méltóságot, megfosztja az embereket szabadságuktól és veszélybe sodor minden élet” (Második szekció jelentése, 1,7).

„Az Isten országa *salóm*-ot hoz — békét igazsággal. Az a gazdasági rendszer, amely megtagadja az állampolgároktól alapvető szükségleteik kielégítését, igazságtalan és ellentétben áll az Isten országával” (Második szekció jelentése, 2. 17). Az Isten uralmával való szembeesés jeleit látta a második szekció a militarizmusban is, valamint abban, hogy a latin-amerikai országokban nemzeti biztonságukra hivatkozva megfosztják az embereket alapvető jogaiktól.

A melbourne-i konferencia néhány esetben egészen konkrétan állást foglalt a napjainkban folyó emberi küzdelmekkel kapcsolatban. Elítélte a faji diszkriminációt Dél-Afrikában. A salvadori és általában a dél-amerikai helyzettel foglalkozó nyilatkozat kifejezte a konferencia résztvevőinek legmélyebb szolidaritását a salvadori néppel és a latin-amerikai népekkel. Kérte az Egyesült Államok kormányát, hogy szüntesse be a katonai rendszereknek nyújtott támogatást, majd a némrégen meggyilkolt Romero érsek szavait idézve ezzel a megrázó felhívással fordult az érintett kormányokhoz: „Isten nevében kérjük: szüntessétek meg az elnyomást.” A csendes-óceáni térség helyzetével foglalkozó nyilatkozat tiltakozott a francia atomfegyverkísérletek, valamint a kínai nukleáris rakétakísérletek ellen. Kifejezte azt az óhajt, hogy a csendes-óceáni térséget nyilvánítsák atommentes övezetnek. Egy további nyilatkozat az ausztráliai őslakosság sorsának a javításáért emelt szót.

Az egyházak bizonyágtétele az Isten országáról

A harmadik szekció az egyház bizonyágtételének a kérdéseit vizsgálta, megállapítva, hogy az egyház missziója az Isten országáról szóló bizonyágtétel. Ezt a feladatot az egyház, mint Krisztus teste, az egy, szent egyetemes és apostoli egyház kapja. „Félelmetes feladat és egyben csodálatos realitás ez” — olvassuk a jelentésben. „Félelmetes, mert mindnyájunkat arra készítet, hogy az egyházzal kapcsolatos személyes tapasztalatainkra gondoljunk és megvalljuk, hogy egyházunk élete igen gyakran inkább elrejtette, mint hirdette az Atya uralmát. Mégis, az egyház emberi gyengesége, szívünk keménysége ellenére, annak ellenére, hogy eltorzítottuk az igazságot és hiányzott az önfeláldozás belőlünk, az Isten országa hirdettetett az egyházban.” Az egyház többféleképpen tehet bizonyosságot az evangéliumról: az ige hirdetésével, a sákramentumok kiszolgáltatásával és a gyógyító közösség gyakorlásával.

Az evangélizáció és a missziói igehirdetés közép-pontjában mindig a Jézus Krisztusról szóló evangélium áll, annak a hirdetése, hogy Isten országa elközelelt. Ez mindig együtt jár a megtérésre szóló felhívással. Az evangéliumot az egyháznak minden időben egyszerre kell hirdetnie saját tagjainak és a kívülállóknak. Az evangélizáció mindig konkrét kulturális összefüggésben, adott időben és helyen történik. Ez többek között azt jelenti, hogy az evangéliumot minden kultúra nyelvére le kell fordítani. Már a bangkoki konferencia megállapította: „A kultúra formálja azt az emberi szót, amely válaszol Krisztus hívására”. Ezért nemcsak joga, hanem kötelessége is minden keresztyennek, hogy megtalálja a saját kulturális identitását.

Az evangélizáció és a missziói igehirdetés összefüggésében beható eszmecsere folyt a megtérésről is. A szekció jelentése rámutat, hogy a megtérésnek vannak individuális, spirituális és emocionális összetevői, de a megtérés ennél sokkal több: új viszonyt jelent Istenhez és embertársainkhoz.” A megtérés egyszerre spirituális és közösséget érintő, vertikális és horizontális, hit és cselekedet... Meg nem szűnő folyamat, éppen ezért nemcsak a hitetleneknek van szükségük a Krisztus evangéliumának a hirdetésére. hanem azoknak is, akik már hisznek benne.”

Az igehirdetés mellett az Isten országáról való bizonyágtétel másik módja az Úr vacsorájában való részesülés. Az úrvacsora vételekor a gyülekezet emlékezik Istennek a történelemben elvégzett megváltó munkájára, átéli a feltámadott Úrral való találkozást, és reménységgel tekint a beteljesedésre, amikor Isten megváltó munkája végső céljához ért. Az úrvacsora ugyanakkor hív bennünket a Krisztus küldetésében való részesedésre. Az Isten országának a legnagyobb áldása, hogy a „Szentlélek munkája által betagoltunk a Krisztus testébe; ez a világban végzett missziói tevékenységünknek az egyetlen maradandó fundamentuma.”

Az úrvacsora a Krisztussal való közösséggel egyidőben az Isten népével való közösséget is jelenti. Az úrvacsorában részesedő gyülekezeti tag nem magános egyén. A gyülekezetnek közösséggé kell válnia, amely a Krisztus indulatával fordul mindenkihez. A gyülekezet nem lehet az azonos gondolkodású, azonos életkorú, azonos fajú emberek klubja. A Krisztus asztala köré egybeseregülő gyülekezetnek le kell győznie az életkorbeli, kulturális, faji és minden más ellentétet.

A megfeszített Krisztus megkérdőjelezi az emberi hatalmat

A feltámadott Krisztus azzal a közléssel küldi tanítványait a missziói parancs teljesítésére: „Nekem adott minden *hatalom*, mennyen és földön.” A melbourne-i konferencia igyekezett meghatározni, milyen viszonyban áll a feltámadott Krisztus hatalma az emberi hatalommal. Isten Jézus Krisztusban nem leigázással valósítja meg a királyi uralmát, hanem a végsőig menő szolgálattal, önmagát odaáldozó feltétel nélküli szeretetben. Hogyan éljen az egyház a hatalommal és milyen magatartást tanúsítson a világban jelentkező hatalommal szemben? Ezeket a kérdéseket vizsgálták az előkészítő tanulmányokban a negyedik szekció vitáiban.

A hatalommal az egyházon belül is vissza lehet élni. Az egyházon belül csak úgy szabad a hatalmat gyakorolni, hogy az Krisztus hatalmát tükrözze: „Az az egyház jele az Isten országának a világban, amelyben a hatalmat alázattal és szeretettel gyakorolják” —

olvassuk a jelentésben. Az egyházban minden testületnek szolgálat és nem uralkodás a rendeltetése. Különös figyelmet kell fordítani a gyengékre, a kisebbekre, öregekre, a segítségre szorulóakra. A melbourne-i konferencia ebben az összefüggésben hangsúlyozta annak a szükségességét, hogy a nők minden szolgálatban egyenjogúan vehessenek részt.

A krisztusi lelkülettel gyakorolt hatalom kell, hogy meghatározza az egyházak egymáshoz való viszonyát is. Az olyan ökumenikus lelkületre van szükség, amelyet a testvéri kapcsolatok kölcsönössége és egyenlősége jellemez, s magában foglalja a szellemi és anyagi javak egymással való megosztására való készséget is.

Milyen legyen az egyház viszonya a világban érvényesülő hatalomhoz? Ronald J. Sider amerikai baptista professzor előkészítő tanulmányában (IRM, No 273, 8 kk. old) azt fejtegeti, hogy a Szentírás tanítása szerint a hatalom nem feltétlenül valami rossz. Pál apostol a Kolossái levélben (1.16) azt mondja: Krisztusban „teremtett — minden a mennyen és a földön... akár királyi székek, akár uralkodók, akár fejedelemségek, akár hatalmasságok.” Ez pedig azt jelenti, hogy Isten megtisztítja azokat a bűn rontásától.

Korunk körülményei között nemcsak arra van szükség, hogy a hatalmat átruházzák (*transfer of power*),

hanem hogy átalakítsák (*transformation of power*). Nem csupán az a kérdés, hogy ki gyakorolja a hatalmat, hanem hogy miféle hatalmat gyakorolnak. Olyan hatalomra van szükség, amely az igazságosságot szolgálja.

A Krisztus szeretetben gyakorolt hatalma megkérdőjelezi, ítélet alá vonja az elnyomó hatalmat. A keresztyéneknek ellen kell állniuk az erőszakos hatalomnak, vállalva az ezzel járó szenvedést. Krisztussal „a táboron kívülre” kell menniük (Zsid 13,13), szolidaritást vállalva a társadalom periferiájára kerültekkel.

*

A melbourne-i konferencia gazdag anyaga beható tanulmányozást igényel és érdemel. A főtéma a bibliai üzenet központi mondanivalóját állítja marandóan a szemünk elé. Felhasználva a modern bibliatudományok eredményeit, az Isten országáról szóló evangéliumot a maga gazdagságában szólaltatja meg. Segíti az egyházakat abban, hogy a reájuk bízott üzenetnek a jelentőségét fel tudják mutatni az emberiség mai konkrét helyzetében.

Kürti László

Confessio Cubana *

I.

A 25 000 lelket számláló kubai református egyház hitvallása 1977-ből származik. Két legföltűnőbb vonása a következő:

— ragaszkodik a Szentírás bizonyágtételéhez, és tudatosan besorolódik az egyháztörténelem során keletkezett hitvallásos iratok közé;

— a modern hitvallások közül a Confessio Cubana veszi leginkább figyelembe a szocialista társadalmi rend hatását az ebben élő egyházakra.

A négy fejezetre tagozódó hitvallás 2—4 része tematikusan az Apostoli Hitvallás cikkelyeihez kapcsolódik. Az Atya-, Fiú- és Szentlélek Istenről mondottakból indul ki, s arra tesz kísérletet, hogy az ősi hitvallás mondanivalóit a mai kubai valóság számára közvetítse, jelentőségüket ennek közegében mutassa meg. Az első fejezetben olyan alapvető teológiai motívumok csendülnek föl, amelyek végig kísérik az egész Confessio Cubanát.

Isten a Krisztusban — az emberi lét alapja

A hitvallás szerzői már a bevezetésben hangsúlyozták, hogy a hitről való bizonyágtételhez hozzátartozik az az öröm, amelyet Jézus Krisztus egyháza az evangéliumból nyer az emberiség mai történelmének idején, miközben nyilvánosan megvallja, mit jelent számára a hit a kubai forradalmi folyamat közegében. A kubai református egyház, mint a jelen hitvallás alapja, arra hív föl minden embert, hogy vegyen részt a feladat megvalósításában, amely egy olyan testvéri és szolidáris közösség létrehozása, melynek törvénye és mindenikre kiterjedő szeretet. Isten megismerésének és minden ember előtti megvallásának ez az egyetlen evangéliumi lehetősége! Ennek a feladatnak betöltése

* Az ausztriai Reformiertes Kirchenblatt 1980. márciusi számában közzétett ismertetés alapján, amelynek írója Németh Balázs.

azonos az egyházak és a Krisztust követő keresztyének létevel.

Az *első fejezet*, alapvetésként, az új emberiség és a szolidaritás közösség megvalósításának alapjaival foglalkozik, ilyen címmel: „Az ember Jézus Krisztusban adott középponti helyzete.” Középponti — mivel Jézus Krisztus emberré lett, s ennek következményeként e világban valóban az ember lett „minden dolgoknak mértéke”. A testté lett, megfeszített és feltámadott Jézusban való hit készíteti az egyházat ennek a szemléletnek vállalására, tanításában, szervezeti struktúráiban és missziójában egyaránt. A Confessio Cubana szerint Istent kizárólag ebben a Jézus Krisztusban történő hozzánk hajlásában ismerhetjük meg. Ugyanakkor azonban érvényes az is, hogy Istennek a Jézus Krisztusban való megismerése egyet jelent az ember valóságos megismerésével. Az egyházi emberismeret (antropológia) nem elméleti jellegű, hanem az élet folytatásban megvalósuló: a másokkal és másokért való életben. A szolidaritást vállaló, áldozatos szeretet nem pusztán isteni, hanem emberi készítés is az egyház számára, amely ebben járva, részt vesz az ember megváltásának munkájában. Ha nem *így* él az egyház, akkor nem Jézus Krisztus egyháza.

„Isten keresztyén gazdája”

A Confessio Cubana *második fejezete* behatóbban foglalkozik az emberi lét kérdésével. A Credo első cikkelyének fényében beszél az ember teremtésszerű rendeltetéséről, amely — e fejezet címe szerint — abban áll, hogy „Isten gazdája” legyen. A gazdász a bibliai „sáfár” modern átírása.

Arról tesz tanúságot ez a fejezet, hogy az anyagi és szellemi javak, amelyeket magánszemélyekként vagy népekként birtokolnak, sohasem értelmezhetők kizárólagos értelemben, vagyis mintha végső soron magán- vagy nemzeti tulajdonaink lennének. Még kevésbé ruházhatjuk föl ezeket a javakat transzcendens értékkel,

ahogyan a termelőeszközök magántulajdonát korábban az ún. természeti törvénnyel vagy az isteni törvénnyel szentesítették. A Confessio Cubana értelmezése szerinti felelős sáfárkodás a keresztyén hit szeretetmunkájának alkotó része. Az Isten szolgálatában végzett sáfárkodás nem a birtoklásban vagy annak vágyában látja a legfőbb jót, hanem a munkában, amely az emberi spiritualitás alapelve. Az a bibliai kijelentés, amely arról beszél, hogy az ember Isten képére és hasonlatosságára teremtett, hangsúlyozza, hogy mindenekelőtt munkás, s hogy az egyház csak akkor marad hű a Szentíráshoz, ha az embereket, főként azonban a keresztyéneket arra buzdítja, hogy alkotó munkával és a megteremtett javak őrzésével vegyenek részt a történelmi feladatban. A Confessio Cubana nem egyéni egzisztenciaként jellemzi az emberi létet, hanem társadalmi létként. Ez utóbbi lényeges eleme az ember istenképűségének. Ebből következik, hogy a közösség lényeges alkotóeleme a humánumnak: ebben találja meg az ember önmagát, de Jézus Krisztust is csak akkor találhatja meg, ha hatékony részt vállal a humanitás visszaszerzésének szolgálatában, amennyiben éli Istennek az emberek iránti feltétel nélküli és határtalan, áldozatos szeretetét. A Bibliából megtanulták a keresztyének, hogy az ember szabad egzisztencia; de figyelniük kell a Biblia másik tanítására is, amely szerint az emberi szabadság az Isten akarata iránti felelős, önkéntes és tudatos engedelmisséggel áll. Akarata pedig az igazságosságnak és békének e világban való megvalósításában nyilvánul meg, országának — a szabadság és szeretet országának — létrehozásában.

Az Isten országának megvalósítása

A hitvallás *harmadik fejezete* a Credo második cikkelyére vonatkozik, vagyis a megváltásra, s ezt a címet kapta: „A történelem: az ember teljes helyreállítása”. A Bibliával teljesen egybehangzóan állítja a Confessio Cubana, hogy a bűn szétverte az ember istenképűségét, Isten azonban Jézus Krisztusban kibékíti magát az embert. A megváltás célja az ember helyreállítása, a maga szellemi, társadalmi-gazdasági és ökológiai totalitásában. Az egyház, pontosabban valamennyi hívő ebben a feladatban él. A helyreállítás első lépcsőfoka az ember szellemi megújulása: a régi ember halála és az újnak megszületése. Ennek a történelemnek jellegzetes példái: a pénz istenítésével való szakítás és az embernek szellemi értéket adó munka vállalása. A következő lépcsőfok a közösségi lét helyreállítása, amelyen belül nem marad hely az elidegenedett munka általi kizsákmányolásnak. A Confessio Cubana utal a Szentírásra, amelyben ez újfajta közösség és testvéri szolidaritás jellegzetessége a vagyonközösség, amelyben megszűnik a magántulajdon. A kubai református egyház éppen ezért fordul el az önző kapitalizmustól, s keresi a maga helyét ott, ahol a keresztyének az ember társadalmi-gazdasági felszabadításáért dolgozhatnak a szocialista államon belül. — Az ember ökológiai helyreállítása is a megváltás gyümölcse. A Confessio Cubana rámutat, hogy a Biblia azonos szóval jelöli az egészséget, a megváltást és a megszabadítást. Ennek az egységes szemléletnek alapján a Confessio Cubana az ember és a természet közötti viszony helyreállításának feltételét is a kizsákmányolás megszüntetésében látja. Végül pedig a válság gyümölcsei közé sorolja az „integrált emberi élet” megvalósulását is, amelynek modelljét Jézus Krisztusban adta az Isten. A társadalom teljes integrációjának folyamatában található meg a helyét maga az egyház is, amely

nyiben tevőlegesen hozzájárul az új társadalom felépítéséhez, mégpedig oly módon, hogy egyedül Urában bízik és Jézus Krisztus szolgájának tudja magát.

A *negyedik fejezet* a Credo harmadik cikkelyére vonatkozik, és a Szentlélek munkáját e szavakkal értelmezi: „Az Isten országa és a történelem teljessége”. A kiindulópontot itt is az az írásból vett bizonyíték képezi, hogy az Isten országa egyszer s mindenkorra, legyőzhetetlenül megjelent a történelemben Jézus Krisztus személyében, amit ma Szentlélekének munkái jelentenek meg az emberek között. Ennek jele az egyház szeretetre való elkötelezettsége, igazságosságra és békére törekvése, valamint annak a kísérletnek visszautasítása, amely a történelmet kettőbe akarja osztani: egy szent és egy profán területre. A Confessio Cubana tehát a történelemben a megváltás történetét látja, méghozzá mint dinamikus hajtóerőt. Ez a dinamikus, konfliktusokat létrehozó erő nem más, mint az osztályharc, amelynek nyomait a Bibliában is megtalálhatjuk. Ez a dinamikus erő arra kötelezi az egyházat, hogy számoljon az Isten országa (amelyért imádkozunk) és az igazság, és béke megvalósulásának összefüggésével. A Confessio Cubana rámutat arra a feszültségre, amelyben a keresztyének élnek: nevezetesen az Isten országának végső eljövetele és a történelemben kibontakozó „basileia” között. Az Isten országa nemcsak elközélgőben van, hanem már itt is van közöttünk. A kubai református egyház a kibontakozó „basileia” jeleit saját hazájuk szocialista társadalmának épülésében, a békéért való munkában és imádságban, a Harmadik Világ felszabadítási mozgalmainak elismerésében és a fegyverkezési verseny megállapításáért folytatott harcban ismeri föl. A keresztyéneknek imádkozniuk kell az Isten országáért, hirdetniük kell elközéledését, ennek reménységét kell tanítaniuk és normái szerint kell élniük. — Mindez prófétai szó, amelyhez annak hirdetése is hozzátartozik, hogy a társadalom építésében az Isten országára utaló konkrét jeleket ismernek föl, ugyanakkor pedig ellentmond azoknak a teológiai irányzatoknak, amelyek akadályozni akarják az új társadalom épülését.

A gazdasági rend spiritualitása

A kubai református egyház végezetül hangot ad annak a bizonyosságának, hogy — amennyiben éli ezt az igazságot —, veszedelmesen közel kerül a radikális szekularizációhoz, amelyet azonban Jézus Krisztus magára vett: a meg nem értést, a szenvedést és a megfeszítetést. Abban a reményben él, hogy ennek az elkötelezettségnek vállalásában még teljesebben részesedik a Feltámadott dicsőséges szabadságában, amely meggyógyítja az elidegenedett gondolkodást is. Bizalomban és alázatban reméli, hogy ez a megszállás képessé teszi arra, hogy érvényesebben válaszoljon arra a kérdésre, amelyet Isten minden embernek föltesz: „Hol van a testvéred?” Csak akkor igazolódik reménységünk, miszerint valóban Jézus Krisztus egyháza vagyunk ebben a világban, ha az igazságosság és béke konkrét szeretetkövetelményeit betöltjük.

II.

A Confessio Cubanát ismertető szerző fölteszi a legfontosabb kérdést: a szó hagyományos értelmében hitvallásnak tekinthetjük-e ezt az iratot, amely megfogalmazásában eltér az elődeitől? A kritériumot abban kell keresnünk, hogy valóban az Isten kijelentésére emberi szavakkal és fogalmakkal adott válasznak tart-

hatjuk-e. vagyis a Szentírás összefoglaló értelmezésének, ami mindenképpen sajátossága a hitvallásos iratoknak. Éppen ennél a kérdésnél ütközünk bele — írja *Németh Balázs* — a Confessio Cubana sajátosságaiba, amelyekkel foglalkoznunk kell.

Mindenekelőtt a Confessio Cubana erőteljes világratonatkozása tűnik szembe. Hiányoznak belőle a sajátosan egyházi tartalmak, mint pl. az istentisztelet és a sákramentumok, ugyanakkor pedig előtérbe kerülnek az olyan kérdések, mint a spiritualitásként értelmezett munka, a társadalmi struktúrák, az igazságos gazdasági rend és a világbéke. A Confessio Cubanának ez a látszólagos egyoldalúsága, világra orientálódása azonban semmiképpen sem valamiféle evangélium ellenes beállítottságnak a jele, hanem egyszerűen annak a ténynek tudomásul vételéből következik, hogy nem csupán akkor jön el a hitvallás órája, amikor az Isten és ember viszonya problematikusává válik, vagy ha a hit és az egyház veszélybe kerül, hanem akkor is, ha az emberek ember volta és a világban való helyzete kérdéseket vet föl, szorongatóvá válik. Protestáns szempontból tehát nemcsak a szoros értelemben vett hit és az egyház miatt lehet szükség hitvallásra, hanem az emberek javának érdekében is. Az egyház számára pl. nem lehet közömbös, hogy igazságosság uralkodik-e a világban vagy sem, mivel a megváltó Jézus Krisztusban való hit lehetetlenné teszi a „nem érdekelt”-magatartást. A társadalom és az emberiség java elválaszthatatlanul hozzákapszódik az üdvösséghez. A vallástételnek és hitvallásnak ezt az oldalát sajnos gyakran elfelejtik, és az egyházak csak akkor emelik föl a szavukat, amikor a saját érdeküket és tanításukat érzik fenyegetettnek. Az a hitvallás azonban, amely nem vesztíti szem elől a világ baját és javát, hű marad a bibliai és protestáns igazsághoz. Ehhez jön még az a kifejezetten református szemlélet, amely a Confessio Cubanában többször is szóhoz jut, s nem engedi, hogy a hit két egymástól elkülönített területtel számoljon: az egyházzal és a világgal, a hittel és a politikával. Református meggyőződés szerint mindkettő Krisztus uralma alatt áll.

A cselekvés hitvallás jellege

A Confessio Cubana másik sajátos alapmotívuma abban mutatkozik meg, hogy az embert és az emberi közösség kérdését állítja előtérbe. A hitvallás szerzői ezt a szemléletmódot nem a természetes humanizmus megnyilvánulásának, hanem a Krisztus-esemény következményének tartják. Mert Krisztus megalázta magát és emberré lett, azért minden dolgok mértéke az ember. Az emberi szeretet szorosan összefügg Krisztus szeretetével: a Krisztusról való vallástétel megköveteli, hogy az egyház és ennek tagjai másokért éljenek. A Confessio Cubana ezzel a modern református hagyományt képviseli, amely az emberképet nem annyira a teremtési rendből, mint inkább magából Krisztusból, őbenne megalapozottnak érti, amely a Szentlélek munkája nyomán bontakozik ki oly módon, hogy az emberiségért vállalt feladat a Krisztus követésének elmaradhatatlan következménye. Megjegyzésre méltó az is, hogy az emberszeretetet és az emberiséget a Confessio Cubana nem szűkíti le a személyes kapcsolatokra, hanem szüntelenül szem előtt tartja a társadalmi viszonyokat és struktúrákat is, amelyek lehetővé teszik az igazi emberséget, s éppen ezért az emberszeretet magában foglalja az igazságos struktúrák létrehozásának igyekezetét. Az egyház gyöngéje éppen ezen a ponton szembetűnő, mivel gyakran privatizálta a hitet, elfeledve, hogy bizonyos politikai és

gazdasági viszonyok akadályozzák a Krisztusban adott emberség megvalósulását. A Confessio Cubana éppen ezért joggal utal arra — sok protestáns teológus fel fogásával megegyezően —, hogy a bűnösök megigazításából a földi igazságosságért való kiállásnak, a Krisztusban való szabadságból az elnyomottak fölszabadításáért való sikraszállásnak, az Isten békességéből pedig a földi békéért való küzdelemnek kell következnie, a struktúrák szintjén is. A Confessio Cubana ugyanakkor azt a gyakran elfeledett igazságot is hirdeti, hogy az emberiség kötelezettségeinek gyakorlati elutasítása valójában Krisztus megtagadását jelenti, még ha emlegetjük is az Ő nevét. Innen érthető azután, hogy a kubai reformátusok hitvallásos irata *hitvallás jelleget* tulajdonít a tevékeny emberszeretetenek. A Biblia számos helye is ebbe az irányba mutat, így érti az igazi emberséget. A kísértés itt abban jelentkezik — jegyzi meg *Németh Balázs* —, hogy az alap és a következmény fölcserélhető, vagyis az emberről és felelősségéről Krisztus megváltó munkája nélkül beszélnek, és így maga a keresztyének politikai elkötelezettsége tűnik megváltásnak.

Az egyház mint a felszabadítás eszköze

A Confessio Cubana nyilván legtöbb félreértést és ellentmondást kiváltó része a benne föllelhető történetkép, különösen pedig az ezen belüli erős hajlandóság a marxista terminológia használatára: kizsákmányolás, osztályharc, gazdasági alap stb. A marxizmusnak ilyen beépítése a hitvallásba valóban szokatlan és vitára indító. Mindenesetre nem szabad elfelednünk, hogy a korábbi hitvallások bizonyos megfogalmazásai gyakran félreismerhetetlenül magukon viselik a maguk korának filozófiai és világnézeti jegeit. Ez érvényes a Confessio Cubanara is, amely olyan országban keletkezett, ahol a marxizmus alkotja a társadalmi kohéziót. Ezen túlmenően azonban a latin-amerikai „felszabadítás-teológia”, amely rajta hagyta nyomaikat a Confessio Cubanán, a marxizmusban az egyház mulasztásaira figyelmeztető, segítő emlékeztetést látja. Észrevétet velünk olyan bibliai igazságokat és összefüggéseket, amelyek az egyházban és a hittudatban feledésbe merültek, mint pl. a bibliailag értett felszabadítás átfogó jellegét és a Szentleket, amely vonatkozik az emberi kapcsolatokra, a gazdasági és társadalmi élet struktúráira is. Néhány marxista megfogalmazás átvételével a Confessio Cubana szerzői bizonyos pedagógiai célt is követnek, s azt a kubai viszonyok közötti alapfölismerést hangsúlyozzák, hogy az egyház nem célnak tekinti önmagát, hanem pusztán a megszabadítás története eszközének. Ez a nézőpont közvetlenül Krisztus önmaga megalázásából következik, amely csak a szolgálathoz, nem pedig az uralomhoz vezethet. Ez azonban valamennyi egyházra érvényes, amelyek a Megváltó nevére hivatkoznak. Ennek a szolgálatnak ugyancsak megvannak a maga veszélyei, amelyekkel azonban minden más hitvallásnak és egyházi megnyilatkozásnak is szembe kell néznie, amelyek — ha talán szándéktalanul is — egy keresztyénnek értelmezett filozófiát vesznek igénybe. A veszély abban áll, hogy azonosítják a keresztyén cselekvést a konkrét világnézeti és stratégiai célkitűzésekkel, ami által a másféleséget feloldják. A marxizmus pl. arra emlékeztette az egyházakat — így a kubait is —, hogy a bűnnek társadalmi összetevője is van, s nem csupán spirituális; gondoljunk csupán az ember elidegenedésére és áruvá dologiasodására. Ez a helyes felismerés azonban nem vezetheti az egyházakat ahhoz, hogy minden rossznak a gyökerét kizáró-

lag itt lássák, a jót pedig — ennek megfelelően — attól várják, hogy az ember a maga „szükségleteinek alanyává” válik. A *Confessio Cubana* nyilván tudatában van ennek a veszélynek, s ezért is ábrázolja az emberképet oly módon, hogy az a Krisztus-esemény elválaszthatatlan következménye.

A *Confessio Cubana* sok kérdést vet föl, ámde éppen

a maga merész megfogalmazásaival készletti eszmélkedésre a keresztyéneket, akiknek mindenütt az a hivatásuk, hogy vallást tegyenek hitükről, mégpedig nemcsak vasárnaponként a templomban, hanem a hétköznapokban, egész valójukkal és jelenlétükkel, ami *Barth* Károly szerint az istentisztelet fontos formája.

Dr. Vályi Nagy Ervin

Kulturális krónika

Husz János

„Ha az ember nem tudná, hogy eretnek, azt mondaná, úgy halt meg, mint egy szent...” — ezekkel a szavakkal fejeződik be *Németh László* történelmi drámája, a *Husz János*. Egy polgárosszony mondja, miután előbb, a még parázsló máglya előtt az Írnok kijelentette: „Nagy eretnek halt meg”, *Vitus* pedig, *Husz* környezetéből: „Nagy szent”. Az ismétlés hangsúlyoz, tudatosít: erről van szó, erről a kettősségről szól a *Husz János*. Az pedig, hogy a történelmi drámát a máglya körül állók magabiztos, kétkedő, hitrejtő, vagy vívódó szavai rekesztik be (kezdetet kínálva föl a néző továbbgondolásának), szinte fölhatalmaz arra, hogy megfigyeljük: ki, hogyan viselkedik, „szentnek” vagy „eretneknek” bizonyul-e *Husz* máglyájának összehordásakor.

Tudnivaló, hogy ezt a drámát *Németh László* 1948-ban írta, s a csaknem négy évtizedre rá következő első bemutatókor elegendő szó esett arról is, hogy a maga életének milyen eseményei, milyen vívódásai készítették őt a *Husz János* megírására. Illetlen volna most mérlegelni, méricskélteni, hogy ez a személyes vonás mennyire serkentette az író tollát vagy mennyire fékezte, bár önkéntelenül is fölfigyel a néző arra, hogy az „eretnek” helytállásának vagy eleméztetésének történetével igazán nem első ízben találkozunk színpadon. Fölidéződik az emlékezetben, akarva-akaratlanul *Németh László* másik történelmi drámája, a *Galilei*, fölidéződik *Galilei* drámájának más feldolgozása is, színpadon, filmen, tévében; emlékezetbe ötlük *Giordano Bruno* és mások drámai története, s kiváltképp *Szent Johanna*, nem csupán *Shaw* földolgozásában. Méltatlan volna most hozzájuk

mérni s ezzel a *Husz János* késedelmes színrejutásának hátrányát tovább növelni. Így kínálkozik alkalmas töprengésre, hogy miféle emberek állják körül a *Husz* készülő, majd lángralobbanó máglyáját, ki szítja, ki oltaná a tüzet.

Erre készlet alighanem az előadás is. Már a dráma is a környezet játékával kezdődik: asszonyok fecsegnek, és *Vitus*, a *Husz* kísérő lovag szolgálja (a máglyánál ő mondja: „Nagy szent”). Mint erdő fáját a fűszálak, úgy állják körül a történelem nagy alakjait és eseményeit úgynevezett kísémberek, akik olykor semmit sem értenek a történelemből és az eseményekből, olykor azonban épp sajátos értelmezésükkel a lényegre mutatnak rá; amint a fölfele néző látószöge is kitágul, ha sajátmagánál nagyobbra tekint. Ezt a bevezetőt a színi előadás föl is erősíti, s vissza-visszatérő játékká emeli aztal, hogy a dráma jeleneit gyakran kapcsolja egymáshoz az asszonyok és más csellengők mozgásával, idegyülekezésével, odacsődülésével. Előfüggőnyt is húznak így a szín átrendeződése elé, egyszerűsmind érzékeltetik, hogy az események köré mindig emberek gyűlnek, akik az átélteket vagy a bekövetkezendőket a maguk módján értelmezik, lelkesen vagy megrettenten, jóhoz vagy rosszhoz csatlakozva.

Azt, hogy eretnek volt-e *Husz János*, vagy szent, ma már aligha kell méricskélteni. A történelem és az egyháztörténet egyaránt fényt vetett *Husz* alakjára, s a huszitizmusra is. Arra sincs szükség, hogy itt, ebben a párosításban a „szent” szót ironikusan értelmezzük, arra gondolva, hogy míg az eretnek (szótári értelemszerint is) a dogmától eltérően tanítót jelent, a szentet felfoghatjuk

annak, aki a dogmát mintegy megvalósítja, mindenestre aki nem tér el attól, amit vallania kell. Azzal se érveljünk, hogy története folyamán az egyház hányszor avatott szentté olyasvalakit, akit életében még eretnekként bélyegzett meg. A huszitizmusban nincs szent-tisztelet, *Husz János* ilyen értelemben nem avatták szentté.

Eretnek-volta azonban kétségkívül előbbre vitte az egyházat és a világot egyaránt. Manapság ezt a haladó, előrevivő gondolkodást és magatartást nevezhetnénk akár dialektikusnak is, olyan értelemben, hogy a meggyőzésnek és meggyőződésnek egyaránt első eszköze a kétkedő mérlegelés, töprengés, vívódás; a lélektelen szajkózás sosem rejt meggyőződést, hanem éppen ennek a hiányát fedi föl. A tudomány sosem jutott volna előbbre, ha a bölcsek s kivált a legbölcsebbek nem akartak volna mindig tovább haladni a már elérték után; noha siker fényében sütkérezni kedvezőbbnek látszik, mint laboratóriumban kutatni tovább, a tévedés kockázatát is vállalva, amint mára már közhely, hogy sokszáz megghiúsult kísérletet követhet csak a célravezető egy.

Nemcsak a szerencse forgandó, a bölcsesség-letétemény is. A dráma cselekménye során *Husz* is hivatkozik arra: aki korábban pápa volt, s akinek így véleménye perdöntő, később senki lett: „A legbölcsebb doktorok három hónapja úgy nyüzsögtek XXIII. *János* pápa, mint valami földi Isten körül, s ma *Balthazar Cossa* és senki a neve” — mondja. A mai nézőt előbb meghökkentheti a detronizált pápa neve, aztán megdöbbenhet, hogy a mai néző számára a XXIII. *János* pápa neve mást jelent, méghozzá épp egy

„eretnekséget”, vagyis bátor, haladó tettet, az egyház és a világ kapcsolatának újraértékelését, a Husz-hirdette „szegény egyház”, emberséges egyház gondolatának fölújulását. Nem tudom (röstelkedve vallom be), hogy a korunkbéli XXIII. János névválasztásában mennyi és milyen szerepe volt senkivé detronizált névelődjének feledett neve; gondolt-e arra, hogy ez a névválasztás mintegy perújrafelvétel is Husz ügyében, az eretnekség ügyében; gondolt-e arra, hogy az évszázadokon át mellőzött név választásával most eltörli elődje emlékét, olyasmit tesz színté, amire az ember gyakran vágyik életében: egy elfibáztott múltat cserél ki mintegy új kezdéssel, újakezdéssel, a hibás döntés helyesre cserélésével. Nem, az csakugyan történelmietlen, hogy arra gondoljon bárki is, „mi lett volna, ha...”, mi lett volna, ha a konstanzi zsinat az akkori XXIII. János trónfosztása után másképp dönt Husz ügyében is, nem eretneké, hanem szentté nyilvánítja, hazaengedi, kételkedését, tanítását megfogadja. Történelmi tény viszont, hogy ez a másik, ez az új, ez az igazi XXIII. János olyasmit tett, mintha visszaöltötte volna a fejlődés fonálát a Husz János eltépett, leperzselt fonálhoz, újakezdve folytatni, ami akkor megszakadt.

A dráma és az előadás menetéhez alkalmazkodva vegyük előbb szemügyre a Barát elnevezésű szereplőt. Ő a beugrató, ő az „együgyű kísértő”: „Nem tudom többé, merre van fenn és lenn; mi az, amit igazán hinni kell s mi: eretnekség” — mondja, s ezt: „épp azért kereslek én téged, a husineci János magisztert, hogy gondolkozz helyettem is”. Más véleményére adni, a bölcsebbre hallgatni, szép és helyes dolog — de aki arra vár, hogy más gondolkodjék helyette, emberségének fontos részét adja föl. Az embert más élőlényektől nem épp az különbözteti-e meg, hogy gondolkodni tud? A gondolkodás velejárója a vita, a vita lényege a meggyőzés, amint ezt a drámában Husz is mondja, s amint ez ma is a világ gondja-bajának egyetlen útja, a magyar közéletnek pedig vezető törekvése. Aki a más fejében motoszkáló gondolatot úgy akarja kivédeni, hogy annak fejét

veszi, a történelem tanúsága szerint csak azt bizonyítja, hogy ő maga lett fejtelenné, a másik gondolat pedig valamiképp mindig tovább él. Aki máglyán pusztítaná el a mások gondolatát, meglehet, szentté avatja az eretneket és fölizsítja a gondolatot; az igazság ugyanis tűzálló. Azt mondja Husz: „Ez épp az igazság próbája, hogy ... a hálót elégeti”. A máglyára küldött Husz gondolatai is bizony elégették a köréje font hálót; társadalmi igazságait megvalósították az évszázadok, hitbeli gondolkodásait még az az egyház is napirendre tűzi, amelynek zsinata akkor máglyára küldte Husz Jánost.

„Csak az a világ újulhat meg, amelyben mindenki kitart legjobb hite mellett” — mondja Husz, s ezzel nem a dogmatikus kitartásra, hanem a meggyőzésre és a meggyőződésre biztat. Hiszen ennek a mondanak a drámában az a Palec az ellenpólusa, aki fordított pályafutással eretnekgyanúsból lesz eretnek-üldözővé, aki a fiatal korában Huszszal együtt—töprengőből most már Husz vádlója. Palec feledetté válik így, Husz eleven marad. „Hát nem látod, hogy rangnak is különb lett volna az én megosztott máglyám, mint velük a megosztott felelősség” — veti Palec, az egykori barát szemére Husz.

Ez a Palec vállalja magára, hogy Husz írásait ismerteti, s eközben kellőképp átértelmezi. A gondolatok kifejezésére a szavak rendszerint tökéletlenek, s ez megkönnyíti a dolgot annak, aki kiforgatni akarja őket. Kivált könnyű átértelmezni a töprengő, vívódó, vitázó gondolatokat vagy szavakat. Ezt teszi Palec is.

Teheti, hiszen eretnek és szent között olykor nem is nagy a távolság. (Korábbi eretnekből így lehet gyakran később szent.) Azt mondja a drámában a Gyóntató Huszról: „Egy hajszál híján az is”, szent. „De ez a hajszál csinál belőle eretneket. Vagy azt hiszed, a Causis-féle bányabérlő, pénztolvaj, papokból lettek már valaha is eretnekek? Az ilyen mindig bólintani fog, amíg a keze a tarsolyodba nyúlhat. Csak akinek volt valami álma a szentségről, és kürtnek érezte magát, amelyen át Isten lelke szól, a maga hiú leheletét csak az téveszti össze a

Szentlélek sugallatával”. Talán úgy is érthetőek ezek a szavak, hogy az eretnekből egy hajszál csinál szentet: az ugyanis, ha nem a maga dolgában, nem a saját érdekében tüsténtkedik, hanem az igazság érdekében él-hal (még ha netán egyben-másban téved is).

Térjünk vissza Husz János máglyájához. Akárcsak Johannát, őt is megkísértik ott, hogy magamentésére némaságot vállaljon. „Az életemet kapod a hangodért” — kínálják föl neki, s egy Öregasszony hozzatódítja: „Erre megesküdhetsz, fiam. Hiszen, ha megégetnek, akkor sem prédikálsz”. De Husz azt válaszolja: „A papnak egyelete van: az ige. Az igazságért az életet: igen. De az életért az igazságot?” Mennyire összezseng ez a gondolatmenet József Attila kesernyész igazmondásával: „Miért legyek én tisztességes? Kiterítenek ugyanis! / Mért ne legyek tisztességes! Kiterítenek ugyanis.”

Képletesen szólva, ha Husz az életét választja, meghalt volna, de a halál életet adott neki. Igazságkereső gondolatai nem égtek meg, nem még akkor sem, ha a máglyát árulók és báméskodók vették körül, hiszen közel vagy távol mégis voltak mások, akikben megfogant a gondolat, a régi szép szóval az ige, vagyis az igazmondó szó. A Husz János mai nézője vagy mai olvasója jól tudhatja már, hogy sem az egyházban, sem a világtörténetben nem emésztette el az a tűz az emberi, társadalmi, meggyőződésbeli igazságnak azokat a gondolatait, amelyek mellett Husz János kitartott, amelyek végül is a haladást, az életet szolgálták. Eretnek volt-e vagy szent tehát? Igaz ember volt.

A színpadi máglyát nemcsak színi szereplők állják körül, körülülük a nézők is. Báméskodik-e csupán az ember, ha művészet élvezője, vagy könyv olvasója, nézgelődik, szemlélődik-e, vagy elgondolkodik, ezen fordul meg embersége is. Az életet, az emberiséget csak az szolgálhatja, aki gondolkodik, vívódik és tisztességgel cselekszik. A történelem lekéje ez minden kor számára: ne magunkért éljünk, hanem az emberiségért.

Zay László

CONTENTS OF NO 4

INHALT DER NO. 4.

Notes of the Editor

STUDIES: Covenant Theology. Contribution of the Reformed Church in Hungary to the European Area Assembly of the World Alliance of Reformed Churches in Brasov—Poiana (Romania), September 9—14, 1980. — *Dr. Károly Tóth*: The Kingdom of God Is Among You (Martyria, Diakonia, Koinonia) — *Dr. Ervin Vályi Nagy*: Alienation and Fellowship — *D. Dr. Erwin Fahlbusch*: Basic Data and Types of the Christian Community — *Dr. János Pásztor*: „The Gospel of Jesus Christ” and the Man in Africa — *Dr. Sándor Szathmáry*: A Promise to the Poor (Matth. 5, 3—5) — *Dr. Géza Szabó*: From the Preparation to the Preaching of God’s Word — *Géza Kathona*: The Influence of Canons of the Ecumenical and Provincial Synods in Antiquity and the Middle Ages (Traditionalist Trends in the Transdanubian and the Upper Danubian Church Districts 1612—1632) — *Dr. Béla Takács*: The Guilds of Debrecen and the Reformation — *Lajos Békefi*: Theological Literature on Youth in Our Days — *—i —n*: Timely Bible Translation and Biblical Exegesis (On the Translation of Roger Parmentier)

WORLD REVIEW: *László Kürti*: The Church’s Witness to the Kingdom of God (World Conference on Mission and Evangelism in Melbourne) — *Dr. Ervin Vályi Nagy*: Confessio Cubana

CULTURAL CHRONICLE: *László Zay*: Jan Hus

Bemerkungen des Redakteurs

STUDIEN: Die Theologie des Bundes. Beitrag der Reformierten Kirche von Ungarn zu der Europäischen Gebietsversammlung des Reformierten Weltbundes in Brasov—Poiana (Rumänien) vom 9.—14. September 1980. — *D. Dr. Károly Tóth*: Das Reich Gottes ist unter euch (Martyria, Diakonia, Koinonia) — *Dr. Ervin Vályi Nagy*: Entfremdung und Gemeinschaft — *D. Dr. Erwin Fahlbusch*: Die grundlegenden Angaben und Typen der christlichen Gemeinschaft — *Dr. János Pásztor*: „Das Evangelium Jesu Christi” und der Mensch in Afrika — *Dr. Sándor Szathmáry*: Eine Verheissung den Armen (Matth. 5, 3—5) — *Dr. Géza Szabó*: Von der Vorbereitung bis zur Verkündigung — *Géza Kathona*: Der Einfluss der Kanons von ökumenischen und Provinzialsynoden im Altertum und im Mittelalter (Traditionalistische Bestrebungen jenseits der Donau und an der oberen Donau 1612—1632) — *Dr. Béla Takács*: Die Zünfte von Debrecen und die Reformation — *Lajos Békefi*: Heutige theologische Fachliteratur über die Jugend — *—i —n*: Zeitgemässe Bibelübersetzung und Bibelauslegung. (Über die Übersetzung von Roger Parmentier)

WELTRUNDSCHAU: *László Kürti*: Das Zeugnis der Kirche von dem Reich Gottes (Weltkonferenz der Mission und Evangelisation in Melbourne) — *Dr. Ervin Vályi Nagy*: Confessio Cubana

KULTURELLE CHRONIK: *László Zay*: Jan Hus

HIBAIGAZÍTÁS

A ThSz 1980. (U. F. XXIII.) 3. sz. 16—178. 1. közzölt cikkben (Papp Ivánné: Gondolatok a múzeumban. Az Evangélikus Országos Múzeum első önálló kiállítása) a következők helyesbítendőik:

176. lap 2. hasáb 3. bekezdés 9. sor: július 29-i helyett július 27-i. Uo. 2. hasáb 4. bekezdés 1—2. sor: első helyiségének falán kevéssé ismert rajzokat és adatokat ismerhet meg a látogató — helyett: első helyiségének falán rajzokat, ábrákat talál a látogató, kevéssé ismert adatokkal.

177. lap 1. hasáb 1. bekezdés 20. sor: Pilárik István helyett: Pilárik (3.) István. Uo. 1. hasáb 2. bekezdés 4. sor: egykori helyett: egykorú. Uo. 2. hasáb 3. bekezdés 5. sor: Azt is reméljük, hogy nem erőltetett az idézet — helyett: Azt is reméljük, visszatekintve: nem erőltetett az idézet.

178. lap 1. hasáb 1. bekezdés 1. sor: (Jegyzetek) Anno (15) 45.10 Iunii helyett: Anno (15)45. 10 Iunii. Uo. 1. hasáb 1. bekezdés 3. sor: Scribere que nescit helyett: Scribere qui nescit. Uo. 2. hasáb 1. bekezdés 13. sor: R 860 jelzetlen helyett: R 860 jelzetlen

A REFORMÁTUS SAJTÓOSZTÁLY KIADVÁNYAI:

Újfordítású Biblia — nyl kötésben — — — — —	180,— Ft
Károli Biblia — nyl kötésben — — — — —	128,— Ft
Károli Biblia — vászon kötésben — — — — —	105,— Ft

ÚJDONSÁGAINK

Jean Cadier: Kálvin János — — — — —	50,— Ft
Bereczky Albert: Hálaadás. (Igehirdetések, előadások, cikkek, tanulmányok) — — — — —	110,— Ft
Művészi kivitelű jelzők; Falitáblák; Házi áldás stb. nagy választékban kaphatók.	

ÉNEKESKÖNYVEINK

Nagybetűs Énekeskönyv, 17×11 cm — — — — —	108,— Ft
Középméretű Énekeskönyv, 14×10 cm — — — — —	62,— Ft
Ritmikus szedésű Énekeskönyv, hosszúkás formátumú 19×10× ×2 cm — — — — —	94,— Ft
Öregbetűs Énekeskönyv — — — — —	70,— Ft
Tárgymutató az énekeskönyvhöz — — — — —	10,— Ft

KÖNYVEINK KÖZÜL AJÁNLJUK

Régi magyar istenes énekek feldolgozásai orgonára — — —	120,— Ft
Csomasz Tóth Kálmán: Dicsérjétek az Urat — — — — —	87,— Ft
Református Korálkönyv — — — — —	250,— Ft
Szikszai: Keresztyéni tanítások és imádságok — — — — —	97,— Ft
Adorján József: Tízparancsolat — — — — —	26,— Ft
„Szüntelén imádkozzatok” — imádságok a keresztyénség századaiból — — — — —	110,— Ft
Aldjad lelkem az Urat (ref. költők antológiája) — — — — —	45,— Ft
Bottyán János: Hitünk hősei — — — — —	56,— Ft
Kincsesláda I. — — — — —	66,— Ft
Kincsesláda II. — — — — —	100,— Ft
Albert Schweitzer, a diakónus — — — — —	68,— Ft
„Hirdesd az Igét” — Igehirdetők kézikönyve — — — — —	158,— Ft
A Magyarországi Református Egyház diakóniája — — — — —	60,— Ft
Egyházunk szeretetszolgálat (Juhász Zs.) — — — — —	15,— Ft

MÉG KAPHATÓ

Farkas László: Messiás (2. kiadás) — — — — —	140,— Ft
Kovács Imre: Dávid — — — — —	57,— Ft
Apáczai Csere János — — — — —	67,— Ft
Teljes bibliai kommentár — — — — —	701,— Ft

Kaphatók: a Protestáns Könyvesboltban, Budapest IX., Ráday u. 1. (a 15-ös autóbussz megállójánál)

Megrendelhetők: minden lelkészi hivatalban és a Református Sajtóosztályon, Budapest, XIV., Aboyni u. 21. Pf. 5. 1440.

THEOLOGIAI SZEMLE

A TARTALOMBÓL

Az egyház megújulása és a karizmák

A keresztségről szóló tanítások

Pásztorálpszichológiai problémák

Az Egyházak Világtanácsa Központi Bizottságának ülése

Három film, avagy a művek maradandósága

Az egyházak felelőssége és szolgálata
a technikai civilizációban

A felszabadulás utáni évtizedek magyar történetírása

THEOLOGIAI SZEMLE

1980. szeptember-október

Felelős szerkesztő:

D. Dr. Pröhle Károly
1054 Budapest,
Szabadság tér 2. I.
T.: 114-862

Felelős kiadó:

Magyarországi Egyházak
Ökumenikus Tanácsa

Szerkesztőség és kiadóhivatal:

1146 Budapest,
Abonyi u. 21.
T.: 227-870

Index: 26 842

HU ISSN 0133-7599

80.2610/2-05 - Zrínyi Nyomda, Budapest

Felelős vezető: Bolgár Imre

A Theologiai Szemle szerkesztőbizottsága:

D. Dr. Bartha Tibor, elnök
D. Dr. Pröhle Károly, előadó
D. Dr. Berki Feriz
Hecker Frigyes
D. Dr. Káldy Zoltán
Kovács Attila
Kürti László
Laczkovszki János
Dr. Nagy József
D. Dr. Ottlyk Ernő
D. Dr. Tóth Károly

Társszerkesztő:

Dr. Nagy József
D. Dr. Pákozdy László Márton
D. Dr. Tóth Károly

Olvasószerkesztő:

Tarr Kálmán

Szerkesztőségi titkár:

Dr. Tenke Sándor

*

Előfizetési díj:

egy évre 280 Ft
félévre 140 Ft
E szám ára 50 Ft

Előfizethető: a Posta Központi Hírlap Irodánál, Budapest, József nádor tér 1., 1900

Pénzforgalmi jelzőszám:
215-96162

TARTALOM

TANULMÁNYOK

- 257 DR. BARTHA TIBOR: Az egyház megújulása és a karizmák
- 265 BELLAI ZOLTÁN: Az újszövetségi keresztség előzményei
- 271 LENKEY ISTVÁN: A keresztség az Apostolok Cselekedeteiről írott könyvben
- 275 LENKEYNÉ DR. SEMSEY KLÁRA: A keresztség jelentősége — a gyülekezeti tanítás a keresztségről az apostoli levelek alapján
- 281 DR. NAGY GYULA: A Confessio Augustana az ökumenikus párbeszédben (Ökumenikus önvizsgálat egy történelmi jubileum alkalmából)
- 285 BARCZA JÓZSEF: A Türelmi Rendelet a korszak magyar-református prédikációinak tükrében
- 289 DR. GYÖKÖSSY ENDRE: Pásztorálpszichológiai problémák
- 293 MÉSZÁROS KÁLMÁN: Vojka János élete és munkássága

VILÁGSZEMLE

- 299 D. DR. PRÖHLE KÁROLY: Ökumenikus számadás és tervezés (Az EVT Központi Bizottságának ülése)

KULTURÁLIS KRÓNIKA

- 309 ZAY LÁSZLÓ: Három film, avagy a művek marandósága

KÖNYV- ÉS FOLYÓIRATSZEMLE

- 311 Az egyházak felelőssége és szolgálata a technikai civilizációban (ifj. Pásztor János)
- 312 A felszabadulás utáni évtizedek magyar történetírása (Ladányi Sándor)
- 315 Erwin Fahlbusch: Jelenkori egyháztudomány (Dr. Vályi Nagy Ervin)
- 317 Jean Cadier: Egy ember Isten igájában (Dr. Márkus Mihály)
- 318 Nehéz kérdések — felelős válaszok (Köntös László)
- 319 Ernst Brinkmann: Minta az egyházakozságtörténet írásához (Dr. Bucsay Mihály)
- 319 Ottlik Géza: A létezés szakmája (d. f.)
- 320 Csanád Béla: Veronika kendője (Dusiczka Ferenc)
- 320 Tóth Béla: Weszprémi István (Lenkey István)

A kézirat nyomdába adásának ideje: 1980. szeptember 10.

A SZERKESZTŐSÉG KÖZLEMÉNYE

Kérjük kedves munkatársainkat, hogy lapunknak szánt kézírataikat két példányban (egy másolattal) és a szabványnak megfelelő gépeléssel (oldalanként 30 sor, soronként 60 leütés) küldjék meg. Kéziratokat, amelyeket nem mi kértünk, vagy előzetesen meg nem beszéltünk, nem őrzünk meg és nem küldünk vissza.

Az egyház megújulása és a karizmák*

Az első világháború utáni időszakról kezdődően fokozódó mértékben lehet megfigyelni a világkereszténység körében ébredési, megújulási mozgalmak jelentkezését a legkülönbözőbb denominációk területén és földrajzi pontokon. Ezeknek a jelenségeknek általános érvényű definíciójára senki sem vállalkozik; egyrészt az egyházi közösségek tanbeli, kegyességi, szervezeti, egyháztörténeti sokfélesége, valamint a környezet szociológiai, politikai, kulturális, különbözőségei miatt, de azért sem, mert igen különböző az institucionális egyházak viszonyulása az ébredési mozgalmakhoz. Az viszont látható, hogy sok esetben az elutasítás és szembenállás magatartása mellett, számos egyházban az ébredési törekvéseket mélyreható teológiai vizsgálódás tárgyává teszik. E jelenségeknek és az azokkal kapcsolatos teológiai reflexióknak az Egyházak Világtanácsa is nagy figyelmet szentel. Az V. (Nairobi) Nagygyűlés után albizottságot alakított a „Megújulás és gyülekezeti élet” témájának vizsgálatára.

Századunk derekától kezdve a megújulási mozgalmakban egyre nagyobb szerepet játszik a Szentlélek kegyelmi ajándékaira (charismata) irányuló figyelem. Az Amerikai Egyesült Államokban a század elején — 1906-ban — az első pünkösdi eseményhez hasonló tapasztalatokról terjedtek el közlések. Innen kiinduló hatások következtében az 50-es évektől kezdődően egyre gyakoribb a Lélek kihatásainak közvetlen megtapasztalásáról való bizonyosítást. Úgyannyira, hogy ma már sokan világszerte karizmatikus mozgalmakról beszélnek. Elsőrendben a nyelveken szólás és a gyógyítás kegyelmi ajándékának elnyeréséről szólnak a beszámolók, amelyek egyben tükrözik a történelmi egyházakon belül új csoportok, közösségek alakulását, valamint a szektaképződés folyamatának felújulását, felgyorsulását.¹

Az EVT és a karizmatikus megújulás

A protestáns területen fellelhető tapasztalatokat az EVT 1980 márciusában Bosseyban tartott konzultációja elemezte és összegezte.² E konzultáció abból a megállapításból indult ki, hogy a karizmatikus megújulás bizonyos Jézus ígéretének, amely szerint a Lélek eljön, hogy jelenvaló legyen a világban. Hálaadással kell fogadni az új reménységet, amely az egyház megújulásának és egységének reménysége.

Ezután a konzultáció vizsgálja a karizmatikus mozgalmak jelentőségét az egyházak vonatkozásában. Mindenekelőtt felsorolja a karizmatikus megújulás pozitív elemeit:

- új megbizonyosodás Jézus szabadító hatalmáról és valóságos jelenlétéről;
- spirituális megújulás a krízisben élő világban;
- a közösség új értelmének felismerése;
- spontaneitás, őszinteség, szabadság és új öröm Isten dicsőítésében és tiszteletében!
- új érdeklődés a Biblia iránt: az Írás Isten élő szava;

* Elhangzott Debrecenben, a református egyház szakkonferenciájának megnyitóján, 1980. augusztus 25-én.

- Isten valóságának, szentségének és transzcendenciájának mélyebb átélése;
- a fundamentális doktrínákat illetően (Szentháromság, Krisztus istensége stb.) elmélyülő érdeklődés;
- a gyógyítás, a betegekért való imádkozás szolgálatában való megújulás;
- az egyház tagjainak nagyobb felelősségvállalása az evangélizáció, misszió és bizonyosítást szolgálásban.

Ugyanakkor a Bossey-i tanácskozás megállapítja, hogy a karizmatikus megújulás sok egyház esetében feszültségeknek és aggodalmaknak a forrása:

- spirituális elit elkülönülésének a kísértése;
- ítélkező magatartás azok iránt, akiknek (még) nincsenek karizmatikus tapasztalataik; ennek következtében szakadások, megosztások lehetősége a gyülekezetekben;
- egyházi autoritás és rend viszonya a karizmatikus mozgalmakhoz;
- fennáll a veszélye annak, hogy az emberi entuziazmust és aktivitást összetévesztik a Szentlélek erejével; Isten transzcendenciája elhomályosul;
- fennáll a veszélye annak, hogy a karizmatikus élményt szembeállítják a doktrinális tartalommal.

Mindezeket a nehézségeket mégis úgy kell megítélni — mondja a Bossey-i konzultáció —, mint szülési fájdalmakat: tehát a reménység jele alatt.

Az ökumenikus mozgalom szempontjából reménységgel szól a konzultáció arról, hogy a karizmatikus mozgalmak új impulzust jelenthetnek az ökumenikus mozgalom számára. Ugyanakkor óvakodni kell — mondják — egy új szektarianizmus veszélyétől és attól, hogy a karizmatikus mozgalmak résztvevői elhagyják egyházaikat.

Végül megállapítást nyert, hogy a karizmatikus megújulás bizonyos esetekben szociopolitikai elkötelezettség új felismerésére vezetett.

A konzultáció az alábbi kérdéseket ajánlja az egyházaknak további vizsgálódásra:

- mennyiben szükséges a „Lélek keresztsége” terminológia használata? (esetleg más egyházak, más terminológiával nem ugyanarról az eseményről beszélnek-e?)
- mi a védelem az emocionalizmus, a tömeghisztéria és a manipuláció veszélyével szemben?
- a karizmatikus megújulás hívei tisztában vannak-e a karizmatikus manifesztációk ambiguitásával? Számolnak-e annak szükségességével, hogy azok validitását meg kell vizsgálni? (1Thessz 5,19—22)
- a karizmatikus megújulás mennyiben járul hozzá ahhoz, hogy a nők szerepe megváltozzék az egyházban és a világban?
- a karizmatikus mozgalmak hívei érznek-e elhivatást a világ, különböző kultúrák evangélizációja vonatkozásában?

Ebben az összefüggésben a szociális struktúrák átalakulásáról is szó van;

- egyetlen karizmatikus mozgalom van vagy sokféle a különböző struktúrákban és egyházakban?

— megfelelő hangsúlyt tesznek-e a karizmatikus mozgalmak a megfeszített Krisztusról szóló kijelentésre, aki bűnösökért halt meg; kellő figyelmet fordítanak-e azokra, akik szenvednek ömberük miatt és azokra, akik szenvednek a szegénység és az elnyomás miatt?

Különösen jelentős az egyházak vonatkozásában az ekkleziológiai és pneumatológiai vizsgálódások folytatása; a „fejedelmek és hatalmasságok” bibliai vizsgálata, valamint annak elemzése, hogy mi az a démoni elem, amely minden emberi struktúrát megront. Nagyon jelentősnek tartja a konzultáció az eschatológia újra átgondolását. Végül alapos megfontolás szükséges az alábbi témakörökben:

- az egyházak pasztorális felelőssége a karizmatikus megújulás ügyében;
- hogyan kell közölni az egyházakkal és gyülekezetekkel a karizmatikus tapasztalatokat?

Mindent összevéve az EVT Bossey-i konzultációja bátorítja az egyházakat, hogy reagáljanak pozitívabban a karizmatikus megújulás jelenségeire. A maga részéről az EVT erősíteni akarja kapcsolatait azokkal a tagegyházakkal, illetve még nem tagegyházakkal, amelyeknek karizmatikus tapasztalatai vannak: pl. a Latin-Amerikai Pünkösdi Egyházzal, az Észak-Amerikai Fekete Pünkösdi Egyházzal, az Afrikai Független Egyházakkal és az Ázsiai Pünkösdi Egyházakkal.

Az a reménység — olvasható ki a fenti dokumentumból —, hogy a karizmatikus megújulás az evangelizációhoz, a Jézus Krisztussal való személyes kapcsolathoz, a megtéréshez, a sákramentumokkal való éléshez vezet. A karizmatikus megújulás, továbbá emocionális és spirituális elemeket visz be az elintellektualizált egyházak életébe és a gyógyulás erőit olyan társadalmakba, amelyekben a spirituális szükséglet fokozódik.

A II. Vatikáni Zsinat a karizmák kérdéséről

A római egyházban a II. Vatikáni Zsinat is foglalkozott a karizmák kérdésével. Az egyházzal szembe fordított ide vonatkozó artikulusa³ alapján véve szolid evangéliumi tanítást foglal össze bizonyos sajátos akcentussal. „... (a Lélek) úgy osztogatja kinek-kinek az ő ajándékait, amint akarja.” (1Kor 12,11) Sajátos kegyelmeket is oszt szét a hívők minden fokozata között. Ezekkel a kegyelmekkel alkalmassá és készségessé teszi őket különféle munkák és feladatok vállalására az egyház megújodása és továbbépítése érdekében, ahogyan az Írásban áll: „A Lélek ajándékait mindenki azért kapja, hogy használjon velük” (1Kor 12,17). Ezeket a karizmákat, akár a legragyogóbbak (clarissima) közül valók, akár egyszerűbbek és gyakorta előfordulók (simpliciora et latius diffusa), hálaadással és vigasztalással kell fogadnunk, mert mindig éppen időszerűek és nagyon is hasznosak az egyházban. ... Valódiságukat és célszerű felhasználásukat illetően azokra tartozik az ítélet, akik előljárók az egyházban és akiknek különösképpen feladatuk nem a Lélek kioltása, hanem az, hogy vizsgáljanak felül mindent és a jót tartsák meg (vö. 1Thessz 5,12 és 19—21).⁴

Ezek szerint az artikulus hangsúlyozza, hogy a karizmák — az Írás szerint — az egyház épülését kell szolgálják, továbbá sajátos akcentus van a karizmák megítélésén,⁵ amelynek joga intézményesen az egyházi vezetést illeti meg.

Természetesen a konstitúció kibocsátása előtt (1964) már erősen érezhető volt az észak-amerikai protestantizmus körében kibontakozott karizmatikus mozgalom hatása a római egyházban — nemcsak az új világ-

ban —, hanem európai területen is. E tekintetben tájékozódásra hasznos és ajánlott irodalmat a jegyzetben közlünk.⁶

Latin-Amerikában már több mint két évtizede missziói közösségek alakulnak (comunidades de base), amelyek a megfeszített és feltámadt Krisztus hatalmának újrafelfedezéséből nyert erővel az elnyomás, erőszak és szenvedés ellen fordulnak. Isten ígését az elnyomottak szemszögéből olvassák, követelik, hogy az egyház vegyen részt az elnyomottak küzdelmében. Amennyiben az egyház nem a szolgáló közösség imágóját jeleníti meg, hanem a társadalmi domináció és exploítáció kifejezője, úgy szembefordulnak az egyházi struktúrákkal. Ezeket a közösségeket a Világmiszsió és Evangélizáció melbourne-i kongresszusának záróokmánya a karizmatikus mozgalmak között tartja számon.⁷ (A pünkösdi mozgalmak európai képviselőit bizonyára meglepi az a tény, hogy a latin-amerikai pünkösdi keresztyének teológiája, a felszabadulás teológiája, amely társadalmi struktúrák megváltoztatásáért küzd.)⁸ A bázisközösségek az európai katolicizmus területén is jelentkeznek, de tevékenységükben elsősorban nem Isten népe társadalmi felelősségének hangsúlyozásán van a nyomaték, hanem az egyházi tekintéllyel, struktúrával való konfrontáción.

A Szentlélek erejéért való hálaadás és könyörgés a Magyarországi Református Egyházban

A Lélek által munkált megújulás folyamatában élünk. Van az egyház ma élő nemzedékének egy társadalmi bizonyágtétele. A megújulás fogalmi meghatározása helyett csak arra vállalkozhatunk, hogy elmondjuk: mit cselekedett velünk Istennek Lelke, aki Jézus Krisztus által jelen van egyházunkban.

— *Ítélt!* Megítélte és megítéli a népegyházzá torzult egyházi intézményt, amely erőtlenné vált hivatása betöltésében, Krisztus követésében. Egyházunk elesettsége mindenekfelett az emberszeretet ügyében vált nyilvánvalóvá. Az említett melbourne-i kongresszus záróokmányának kifejezését használva: nem a szegényeknek hirdette az örömhírt Isten országa elközelítéséről, hanem az igazságtalan társadalmi rend részévé, kifejezőjévé vált.

— *Kegyelmesen ítélt!* Háládatosan ismertük fel: az ítélet — kegyelmes ítélet. Nem megsemmisíteni akart. Bűnbánatra, megtérésre hívott. Megajándékozott a bűnbánat kegyelmi ajándékával. Felismertük, hogy mi bűnben vétkezünk. A két világháború közötti időszakban nem tudtunk Krisztus szeretetének megfelelően cselekedni. Felismertük, hogy szeretetlenségünk mögött lelki megüresedés, Krisztussal való kapcsolatunk megérőtlenedése, hitetlenségünk van.

— *Új utat mutatott!* Ez az új út a szolgáló Krisztus követésének útja, a népegyházból — élő, hitvalló, szolgáló egyházzá átfarmálódás útja. Az új út: az út Krisztus maga. Az egyetlen út, a legnagyobb lelki ajándék: a SZERETET. (Az agapé 1Kor 13). Ez a legkülönb, kiváltképpen való út: a természetfeletti, a természetellenes szeretet, amely saját érdeke ellenére, áldozat árán tud szeretni.

Hisszük, hogy egyházunkban Isten Lelke támasztott törekvést és vágyakozást a legnagyobb kegyelmi ajándék elnyeréséért, a szolgáló egyház útján való járásra. Ezen az úton haladva, a szeretetre, szolgálatra vágyó világ felé fordulva ismerte fel egyházunk a SZERETET és a HIT összefüggését. „... mert nálam nélkül semmit sem cselekedhettek.” (Jn 15,5) A kegyelmi ajándékokról szóló alapvető bibliai tanítás. (1Kor 12—14 feje-

zetek) szerint minden karizma feltétele, tartalma, értelme az *agapé*, de amelyet csak Krisztusban, Krisztus által és Krisztus erejével lehet gyakorolni. Hisszük, hogy a Lélek hívja a szolgálat útjára egyházunkat az istentiszteletben való újjalásra, Jézus Krisztussal való személyes életközösségre, olyan evangélizáció által, amelynek üzenete elválaszthatatlan a diakóniától.

Hisszük, hogy a Lélek idézi fel napjainkban az ígéreteteket (amelyekről a racionalizmus és a liberalizmus időszakában megfeledkeztünk), hogy teljes reménységgel végezzük szolgálatunkat: Krisztus meggyőzte a Sántát, ezért lehet a Sántával szembe fordulni.⁹ Elközelített a mennyeknek országa! Ezért lehet imádkozva kérni: „Jöjjön el a Te országod!” Isten országa erőinek érvényesülése a történelemben, Krisztus második visszajövetelének váradalma, a történelemben és természetben ható démoni erők megbénulásának reménysége, napjainkban ismét megszólal a magyar református igehirdetésben.

Mit cselekedett velünk a Lélek? A Lélek munkálkodik, tőle várjuk, általa munkáljuk az egyházzal szóló tanítás gyümölcsözését. Hisszük, hogy a Lélek a nép-egyház gyülekezetének csontjait hússal ruhazza fel: szolgáló közösséggé, a legnagyobb kegyelmi ajándéknak, Krisztus szeretetének eszközévé, *karizmatikus gyülekezetté* formálja át. Tapasztalatunk van arról, hogy ahol ketten vagy hárman egybegyülekeznek azért, hogy elkerjék az *agapé* ajándékát és tettekkel betölthessék a szeretet nagy parancsolatát — ott Krisztus ígéréteinek a valósága nyilvánvalóvá válik: „Én ott vagyok közöttük” (Mt 18,20). (A gyülekezetek úrvacsorai közösségeinek magvára, a diakóniai munkaközösségekre gondolok).

Ezek szerint a korunk karizmatikus mozgalmairól szóló beszámolókat azzal tudjuk kiegészíteni, hogy a mi egyházunk is a Lélek munkálkodásáról tehet bizonyosságot. Maga is a Lélek által munkált megújulás folyamatában él, karizmatikus mozgalom részese. Az általunk átélte és tapasztalt megújulási folyamatnak jellegzetes vonásai vannak:

a) Megújulásnak csak akkor van értelme, ha az egyház megújulásának kategóriáiban gondolkodunk. (*Suenens*: A megújulás vagy az egyház megújulása, vagy egyáltalán nem megújulás.)

b) Az egyház a karizmákról szóló központi bibliai tanítás (1Kor 12—14) alapján a legkiemeltebb úton, a szeretet (*agapé*) útján kell járjon.

A melbourne-i biznyságtétel és tanulságai

Az Egyházak Világtanácsa 1980. V. 12—24. között Melbourne-be hívta egybe a *Világmisszió és Evangélizáció Kongresszusát*.¹⁰

Ez a fórum az EVT spirituális centruma, lelki irányvonalának meghatározója. A világ minden kontinenséről egybegyűlt mintegy 500 résztvevő feszült figyelemmel vette körül a tanácskozást. A kongresszus zárójelentésének, a *Felhívásnak* a lényege az Lk 4,18—19 időszerű magyarázata volt, egyben az EVT eddig meghatározottabb állásfoglalása a szolga Krisztusnak engedelmességgel tartozó szolgáló egyház koncepciója mellett. A kongresszus biznyságtételét joggal tekinthetjük a szolgáló egyházzal nyert látásunk megerősítésének.¹¹

A *Melbourne-i Deklaráció* (a továbbiakban: MD) kiindulópontja: hitvallás arról, hogy a Szentháromság Isten Krisztusban jelentette ki magát, aki a szegényekért, a lét periferiáján élőkért áldozta fel magát. Jézus Krisztus eljövételével beteljesedett a próféta jö-

vendölése: „Az Úr Lelke van énrajtam, mert felkent engem, hogy evangéliumot hirdessek a szegényeknek; azért küldött el, hogy a szabadulást hirdessem a foglyoknak és a vakoknak szemük megnyílását; hogy szabadon bocsássam a megkínzottakat és hirdessem az Úr kedves esztendejét” (Lk 4,18—19). Az egyház arra hivatott, hogy a Szentlélek erejével ezt az örömhírt közölje szóval és tettel. Isten Jézusban azonosította magát a szegénnyel. „Boldogok, akik éheznek és szomjúhozhatnak az igazságra, mert ők megelégtettek” (Mt 5,6). Nincs kontraszt lelki és anyagi értelemben vett szegény között (Róm 1,1—6). Ha az egyház tudja, hogy elközelített Isten országa — akkor *elkötelezett kell legyen* a felszabadulás (nem az elnyomás); az igazságosság (nem a kizsákmányolás); a szabadság (nem a szolgaság); az egészség (nem a betegség); az élet (nem a halál) ügye mellett.

Néhol már az evangélizáció új értelmezésének, irányultságának a jellegzetességét lehet megfigyelni: „Jó hír a szegényeknek”, „azonosulás a szegényekkel”. Viszont sajnos sok egyházban közömbösség tapasztalható az emberi szenvedéssel, nyomorral szemben, sőt sokkal rosszabból is szó van: az egyház sok esetben szövetségesi a kizsákmányoló hatalmaknak, a kapitalista országokban az egyház sok esetben része az establishmentnek. A középosztályhoz tartozók elidegenedtek a szegénytől.¹²

Az *első szekció* (A jó hír és a szegény) ajánlásai között találjuk a felhívást:

- az egyházak azonosítsák magukat a szegények küzdelmével;
- a missziói mozgalmak törekedjenek olyan evangélizációs közösségek alakítására, amelyek szolidaritást vállalnak a szegényekkel. Hagyják el a jótékonykodás karitatív attitűdjét;
- aktívan vegyenek részt a szegények küzdelmében; a szegénység és igazságtalanság elleni harcban;
- forduljanak szembe azokkal az egyházakkal, missziói mozgalmakkal, amelyek az elnyomás mellett vannak.¹³

A *második szekció* (Isten királysága és az ember küzdelme) szemlét tart az emberi együttélés területén folyó küzdelmek felett és öt alszekcióban vizsgálja: mit jelent Isten országának jó híre:

- a felszabadulásért, az önrendelkezésért küzdő társadalmakban;
- az emberi jogokért folyó küzdelemben;
- az institutionális vallások újjalásának kontextusában (hinduizmus, buddhizmus, iszlám — reneszánsz);
- központilag irányított társadalmakban;
- a fogyasztói társadalmakban.

A kongresszus szenvedélyesen állást foglalt amellett, hogy az egyházak hivatása, prófétai tiszte az emberi társadalom küzdelmeiben való részvétel. Ugyanakkor megállapítja az MD: az egyházakon belüli evangélizáció szükséges ahhoz, hogy kegyelmes eszközök legyenek Isten országa számára (Róm 8,22—23). Az egyházak kötelessége, hogy nyilvánvalóvá tegyék Istennek a Jézus Krisztusban adott kijelentését és a Lélek segítségével állítsák fel a világot Isten országának olyan látható jeleit, amelyek új reménységet adnak mindazoknak, akik egy emberibb világ után vágyanak. Ez a reménység: Jézus Krisztus. Istennek a Jézus Krisztusban elvégzett megváltó munkájában csak úgy vehetnek részt az egyházak, ha hitben élnek az ige sakramentális realitásaiban, az imádságban és az eucharisztiaiban.

Döntő jelentőségű tanítást ad a MD az egyházi szolgálat vertikális és horizontális aspektusának összefü-

gése kérdésében: „Megkísérti az egyházakat a vágy, hogy elkerüljék az emberiség küzdelmeit, mondván: Isten országa nem e világból való. Ez igaz, de ez az embervilágban folyó küzdelem, összefügg a fejedelemségek és hatalmasságok elleni küzdelemmel, amelyről az egyház Jézus Krisztusban kijelentést vett. Ezért az egyházak merjenek jelen lenni az emberiség vérző sebei mellett annak kockázatával is, hogy a gonoszok közé számláltnak... Legyen merészességük ahhoz, hogy üdvözöljék egy reményteljes fejlődés minden jelét.”¹⁴

Ebben az összefüggésben különösen jelentős a IV. szekció (A megfeszített és feltámadott Krisztus és az emberi hatalom) alábbi megállapítása: Isten országa elközültségének jó híre kihívja a démonivá vált hatalmakat és struktúrákat és közli: a hatalom Krisztusé. Jézus elutasította az erőszak alkalmazását, mint a világ megváltoztatásának útját. De hatalma volt a bűnök bocsánatára, gyógyításra, démoni, embertelen hatalom megítélésére. A kereszten elszentvedte, túlélte és szeretettel viszonzta a legrosszabbat, amit emberi hatalom tehet.¹⁵

Ezzel új hatalom jelent meg. A könyörtelen, kérlelhetetlen összefüggés ok és okozat között át lett törve és akik ebben az új hatalomban részesülnek, egy olyan felszabadulást tapasztalnak meg, amely elveszi az üldözöttől való félelmet, amely bizonyosságot tesz arról, hogy a fejedelmek és hatalmasságok lefegyvereztettek (noha a beteljesedés még késik vö. Kol 2,15). Ebben az összefüggésben az *önfeláldozó szeretet* az univerzum valóságának a középpontjában *trónra került*. Mindennek a tudatában az egyháznak a hatalmakhoz való viszonyában fundamentális kritérium a szegények érdekeinek a védelme és felszabadulásuk az elnyomás alól.¹⁶

E néhány kiragadott idézettel és vázlatos ismertetéssel azt szeretném érzékeltetni, hogy a melbourne-i tanácskozás a keresztyénség világmisszióját a szolgálatban látja. Ez a szolgálat a Jézus Krisztus megváltó munkájában való részesedés, aki szeretet által meggyőzte a világot. Az evangélizációval kapcsolatos megállapításokban pedig különös hangsúlyt nyer az egyházakon *belüli* evangélizáció, amely bűnbánatra, megtérésre, Krisztus követésére hívja a keresztyéneket. Megismétlem: egyházunknak a szolgálatról nyert bibliai felismeréseit a melbourne-i bizonyosságtétel megerősíti.

A karizmatikus mozgalmakkal a melbourne-i kongresszus a szolgálat és a szolgáló egyház összefüggésében foglalkozott.

A *harmadik szekció* (Az egyház bizonyosságtétele Isten országáról) megállapítja, hogy diszkrépancia van Isten királyságának realitása és az empirikus gyülekezet között. Foglalkozik azzal a kérdéssel: hogyan lehetne a gyülekezet közösségét úgy formálni, hogy világosabban, tisztábban hasonlítson a királyság ama közösségéhez, amelyet Krisztus meghirdetett. „Ahol emberek megbékélnek, önmegtagadásra készek, készek elfogadni a szenvedést és áldozatot hozni másokért; készek mások, a kívülről állók szükségleteit, eszményeit figyelembe venni — ott látható a királyság.”¹⁷

Ilyen közösséggé formálódás ügyét elősegíthetik: a liturgikus, sákramentális megújulás, a *karizmatikus mozgalmak*, gyülekezeti, hétvégi csoportos elvonulás, háztömbgyülekezetek, ima- és tanulmányi közösségek alakulása. Különösen jelentős — mondja az irat — a missziói keresztyén közösségek munkája (vö. a latin-amerikai comunidades de base-val), amelyek szegényekből, elnyomottakból regrutálódnak. Ezek Isten ajándékai, amelyek megújulást munkálnak az egyházban.¹⁸

Ezek szerint az Isten királyságának fényét tükröző — a „jövőben élő” — szolgáló gyülekezet kialakulásának, növekedésének összefüggésében esik szó a karizmatikus mozgalmakról, mint amelyek hozzá kell járuljanak ahhoz, hogy a gyülekezet ígét hirdető, gyógyító, Isten királyságáról bizonyosságot tevő szolgáló közösség legyen. Ebben az összefüggésben említi az irat a karizmatikus ajándékok iránti megújult érdeklődést.¹⁹ Bátorítja a szkeptikus keresztyéneket, legyenek nyitottak dialógus folytatására. Ugyanakkor a karizmatikus mozgalmakkal kapcsolatban további komoly tanulmányozás szükségességét is hangsúlyozza.

Egyértelműen örvendetes, hogy a melbourne-i bizonyosságtétel követeli az egyházak részvételét korunknak az emberibb életért és túlélésért való küzdelemben. Örvendetes a követelés: „Az egyházak prófétai módon fel kell ismerjék (meg kell különböztessék e küzdelemben): hol vannak Isten országának erői, melyek Isten országa erőinek ellenjelei, az egyháznak fel kell ébrednie és gyakorolnia kell prófétai hivatását és kérnie kell a Szentlélek erejét ahhoz, hogy felmutathassa Isten országa hatékony jeleit.”²⁰

Ugyanakkor sajnálatos, hogy a melbourne-i bizonyosságtétel megmarad az igény többnyire emocionális hangsúlyozásának körében. Nem ad ösztönzést arra, hogy Krisztus egyházai — manapság használatos fogalommal élve — a hatalmak és erők diakrizisének kegyelmi ajándékát gyakorolják, ellenkezőleg, a kongresszus azt a benyomást kelti, mintha a szegények folyó küzdelemben egyedül az egyházak vennének részt. Az ún. szociopolitikai kontextusról csak általánosságban esik szó. Megállapítást nyer, hogy a nyugati gyarmati expanzió barbár invázió a fejlődő országok életében. „A fejlődő országok a szuperhatalmak közötti küzdelem arénájává és áldozatává válnak közvetlenül vagy közvetítők által.” Ilyen értelemben beszél a nemzetközi élet eseményeiről, említve katonai megszállásokat, politikai elnyomást, ideológiai agressziót, transznacionális korporációk tevékenységét. Hangsúlyozza az MD az egyházak és a kolonizáló hatalmak cinkosságának folytatódását a fogyasztói társadalmakban, amelyekben „a jó keresztyének kegyetlen ártatlansággal” bezabálják az egész földet.²¹ Nyilvánvalóan arról van szó, hogy a szocialista és kapitalista világrendszert azonos szinten állónak tekintik. Ez a történetietlen és a tényeket mellőző szemlélet a melbourne-i bizonyosságtétel egyik legnagyobb fogyatkozása. A szocialista világrendszernek a fejlődő országokkal, felszabadulási mozgalmakkal való szolidaritását teljes egészében ignorálja. Így az igazságtalan ökonomiai struktúrák elleni küzdelem az elnémitott rétegek, a teljesen elnyomottak ügyének a képviselője stb. elvileg hangoztatott követelés marad anélkül, hogy a konferencia hatékony indítást adna az egyházaknak és a keresztyénekek a haladás erőinek támogatására.

Végül röviden utalok arra, hogy a MD ekkleziológiai bázisa is nem egy ponton kérdéses. Így pl. a karizmatikus megújulásról szólva az irat hangsúlyozza: az institutionális egyházakat nem kell elutasítani, olyan formáknak, közösségeknek kell azokat tekinteni, amelyekben szintén lehetséges az újulás lehetőségének a kibontakoztatása. Ezek szerint az egyház csak egy fórum a sok közül, amelyben karizmatikus jelenségekkel találkozhatunk.

A karizmáról szóló bibliai tanítás

A világkeresztyénség (az EVT és a II. Vatikáni Zsinat) bizonyosságtételével egyező módon el kell mondjuk: hiszünk a lelki ajándékokról szóló kijelentésben, amely

szerint Isten Lelke a hívőknek ajándékot ad, amelyek között különbségek vannak ugyan, de az ajándék forrása mindig ugyanaz a Lélek (1Kor 12,4). Szekularizálódott, népegyházi múltunkról még meg nem feledkezve szükséges világosan kifejezni: hiszünk abban, hogy némelyek a bölcsesség, mások az ismeret, megint mások a hit, a gyógyítások, az isteni erők munkájában való részesedés, a prófétálás, a lelkek megkülönböztetése, a nyelveken szólás, vagy a nyelveken szólás magyarázatának ajándékát kapják a Lélektől. Külön is hangsúlyozni kell, hogy hisszük: a Lélek a nyelveken szólás és a gyógyítás karizmáját is ajándékozhatja akaratára szerint. Valljuk, hogy ezeket az ajándékokat hálaadással és örvendezéssel kell fogadni. A fenomént,²² a Lélek jelenlétének illetően megnyilatkozásának lehetőségét senki sem vonhatja kétségbe aki hisz Istenben, aki Jézus Krisztus által jelentette ki magát a Lélek ereje által az Ó- és Újszövetségben foglalt írások szerint.

Miért kell kiemelten foglalkoznunk a nyelveken szólás kegyelmi ajándékával?

Az amerikai eredetű karizmatikus mozgalom területén a nyelveken szólás a legkiemeltebb, szinte az egyetlen elfogadott bizonyossága a Lélek jelenlétének. Ez az egyoldalúság, a glosszológia jelentőségének túlhangsúlyozása, különös figyelmet érdemel. Egyetlen példa: az európai katolicizmus területén kibontakozó karizmatikus mozgalom egyik teoretikusa: Heribert Mühlen szerint: ez a karizma csak egyike a különböző lelki ajándékoknak, széles körben való elterjedése mégis jelzi szignifikáns jelentőségét.²³

Az én mai feladatomban nem lehet a Lélek megnyilvánulásairól szóló kijelentés részletes kifejtése, mindössze annak vizsgálatát kívánom figyelmükbe ajánlani. A lelki ajándékokról szóló kijelentés alapvető tanításait Pál apostolnak az 1Kor 12–14, Róma 12,6–8, Ef 4,1, Gal 5,16–26-ban leveleiben olvashatjuk. További említés történik az 1Pét 4,10-ben is a lelki ajándékokról.

Az említett bibliai helyeken nem találunk szisztematikus teljességre törekvő felsorolást a kegyelmi ajándékokról, mindössze a jelenség (phanerósis tou pneumatou) említéséről és különböző megjelenési formáiról van szó.

- Az 1Kor 12,8–10 kilenc lelki ajándékot sorol fel.
- A bölcsesség igéje (*logos sophias*)
- Az ismeret igéje (*logos gnoseos*)
- A hit (*pistis*)
- A gyógyítás kegyelmi ajándéka (*íamatón*). (E. Walter szerint a megszállottak gyógyítása.)
- Isteni erők munkái (*energémata dynameon*)
- A prófétálás kegyelmi ajándéka (*prophéteia*) ami nem jövendőmondást jelent, hanem Istennek a jelenben érvényes üzenete meghirdetését.
- A lelkek megkülönböztetése (*diakriseis pneumatón*)
- A nyelveken szólás (*gené glossón*)
- A nyelveken szólás magyarázata (*herméneia glossón*)

A felsorolás során háromszor ismétli meg Pál, hogy minden lelki ajándék forrása a Lélek. A lelki ajándékok között nem lehet rivalitás.

Az 1Kor 12,28-ban a felsorolás kiemeli *karizmatikus személyiségeket*, a továbbiakban pedig *funkciókat* említ. Az 1Kor 12,29–30 is előtérbe helyezi az apostolok, próféták, tanítók említését, ami általában az ősgyüle-

kezetben a gyülekezeti szervezet fokozatos kialakulására vall.²⁴ Ugyanígy jellegű az Ef 4,11-ben található felsorolás, amely az apostolokat, prófétákat, evangélistákat, pásztorokat és tanítókat említi.

A Róma 12,6–8 a kegyelmi ajándékok sorában első helyre helyezi a prófétálást, ami megfelel az 1Kor 14,1-ben kifejezett ajánlásnak. Feltehető, hogy miután az újszövetségi kánon még nem alakult ki, a Krisztus-eseményt felidéző jelentőségét hangsúlyozó üzenet különös jelentőséggel bírt.

A Róm 12,6–8 katalógusában az egyszerű, tulajdonképpen minden gyülekezeti tag által elérhető, elnyerhető kegyelmi ajándékokat is megemlíti: a vizsgálatást (paraklesis), az adakozást (metadidonai), az előjáró (proistastai) igyekezetét, a könyörületet (eleein), végül itt tér át a 9. versről kezdődően a szeretet (agapé) elemzésére.

Az említett katalógusok mutatják a lelki ajándékok sokféleségét és — megismétlem — azt a tényt, hogy az apostol nem törekszik valamilyen meghatározott rendszer megfogalmazására. Mégis az említett bibliai helyek tanítása néhány lényeges megállapításra kötelez:

1. Az 1Kor 12,1–3-ban a lelki ajándékok elválaszthatatlanul összefüggenek a Jézusról való hitvallással. Különösen is hangsúlyozza az Isten Lelke által való szólás vonatkozásában: *Kürios Iesus*.²⁵

2. A lelki ajándékok sokféleségének ellenére Pál három esetben is hangsúlyozza, hogy minden lelki ajándék egy és ugyanazon Lélek munkájának gyümölcse (1Kor 12,4–6). Az ajándékozó és megajándékozott viszonya külön figyelmet érdemel az ajándék vonatkozásában. Ugyanis az ajándék nem válik a megajándékozott tulajdonává olyan értelemben, mintha azzal rendelkeznek. A Lélek kihatásának, erejének a jelentkezése mindig és minden esetben olyan esemény, amelynek cselekvő alanya maga a Lélek.

3. A lelki ajándékok megnyilatkozásának a Lélek által megszállott hívő életvezetésén látszania kell (Gal 5,16–26).

4. A gyülekezet minden tagja elnyerheti a kegyelmi ajándékokat. (Az 1Kor 12,11. verse arra utal, hogy a gyülekezet tagjai közül ki-ki kegyelmi ajándékot nyer, ha nem is azonos a kegyelmi ajándék, de így, sokféleségükben válnak az *egy test tagjaivá*. Ugyanakkor ez az utalás az egyetemes papság látását is kifejezésre juttatja.)²⁶

5. Pál a lelki ajándékokról szóló tanítás során a legnagyobb hangsúlyt fekteti annak hangoztatására, hogy a kegyelmi ajándékok *haszonra adatnak*²⁷ (1Kor 12,7): „*hekastó de didotai hé phanerósis tou pneumatos pros tou sympheron*”. Ez a haszon: a gyülekezet építése.²⁸ 1Kor 14,12: *houtos kai hymeis, 'epoi zélótai 'este pneymatón, pros tén oikodomén tés ekklesiás zeteite eina periseyéte*.

A nyelveken szólás lelki ajándékát éppen e szempont szem előtt tartásával nem helyezi előtérbe. Más szóval kifejezve hangsúlyozza, hogy a lelki ajándékok között különbség van (1Kor 12,4 *diarseis de charismaton eisin*). A megítélés alapszempontja a gyülekezet építése. Miután a nyelveken szóló *önmagát építi*²⁹ ezért Pál nem javallja, hogy a gyülekezet tagjai éljenek vele. Nem tagadja a jelenség, a fenomenon valóságát, sőt azt állítja, hogy ő maga is birtokolja, sőt mindenkinél jobban birtokolja³⁰ (1Kor 14,18), mégis a gyülekezet épülése érdekében azt követeli, hogy a bizonyágtevők érthető nyelven beszéljenek, „mert ha nem szóltok világosan, hogyan fogják megérteni, mit beszéltek, csak a levegőbe fogtok beszélni” (1Kor 14,9). Abban foglalja össze tanítását, hogy a gyülekezetben inkább akar öt szót szólni értelemmel, hogy másokat építsen, mintsem tízezer szót nyelveken (1Kor 14,19).

Nem jelentéktelen Pál apostol tanításában a *misszió szempont* érvényesítése sem. Az *1Kor 14,23* arról tanúskodik, hogy a gyülekezeti alkalmak nyilvánvalóan nyitottak lehettek a noviciusok és a teljesen idegenek számára is, akik a nyelveken szóló gyülekezetet látva és hallva azt mondhatták: ez a közösség örjőng. Ismételten hangsúlyozza, hogy a gyülekezet közösségi alkalma mindenek épülésére szolgáljon (*14,26 panta pros oikodomén ginestho*).³¹

6. Pál apostol a rajongás felé sodródó korinthusi gyülekezetet tanítva a *rendtartás* kérdésével foglalkozik; ide vonatkozó utasításában feltétlenül az alakuló gyülekezeti rend alapelemeit kell felfedezni. Hangsúlyozza, hogy a gyülekezet közössége vegyen részt a gyülekezeti alkalom bizonyágtételében, hiszen mindenkinek van szoltára, tanítása, kijelentése, magyarázata, de rendet szab annak érdekében, hogy a gyülekezeti összejövetel ne kaotizálódjék. Az igehirdetők számát illetően azt javasolja, hogy legfeljebb ketten vagy hárman legyenek. Ebben az összefüggésben említi (*14,29*), hogy a gyülekezet közössége, (a többiek) ítéljék meg a hallottakat. A lelkek megítélésének a kegyelmi ajándékát (*12,10*-ben) szintén a prófétálás, a nyelvek nemei összefüggésében említi.

A diakrízis szükségessége kitűnik a *12,1—3*-ból is, amely szerint vannak gonosz lelkek is.³² Az *1 Thessz 2* is utal arra, hogy a gyülekezet meg kell győződjék a tanítók jóhiszeműségéről, küldött voltáról, akik nem gonoszok beszéddel hirdetik a gyülekezet körében Isten evangéliumát (*1Thessz 2*).

A Róma *12,6—8* is implicite magába foglalja a lelki megnyilatkozások megítélésére vonatkozó követelést. Van olyan vélekedés,³³ amely szerint tarthatatlan álláspont az, hogy a próféta vagy bármely kegyelmi ajándék birtokosa alá legyen vetve más karizmatikusok bírálatának. Ez a vélekedés nem meggyőző. A diakrízis pneumatón tradicionális értelmezése kétségbevonhatatlan, hisz enélkül lehetetlen volna a hamis próféták leleplezése és annak megítélése, hogy a nyelveken szólás esetében ki szól a Lélek indításából és ki nem. A római katolikus egyházban a II. Vatikáni Zsinat ezt a funkciót (judicium) egyszerűen az egyházi vezetőkre bízta. Az evangéliumi egyházak közössége ebben nem jelentéktelen problémával áll szemben a diakrízis gyakorlása vonatkozásában.

7. A lelki ajándékokról szóló páli tanítás (*1Kor 12—14*) központi mondanivalója a nagyobb, a jelentősebb, a gyülekezet épülése szempontjából fontosabb lelki ajándékokra való törekvés: „törekedjete a nagyobb kegyelmi ajándékokra” (*12,31: zéloute de te charisma ta meizona*).

Ebben az összefüggésben mutat rá a legjelentősebb útra, amelyen a kegyelmi ajándékot kérő gyülekezetnek járnia kell: ez az út, amelynek az *1Kor 13*-ban találjuk a leírását a mindenkefelettvaló, minden karizmat magába foglaló, minden karizmának értelmet adó út: az agapé útja³⁴: az Istentől való szeretet, a Krisztusban megnyilatkozó, értelem feletti, természetfeletti és természet ellenes szeretet — az önfeláldozó szeretet útja. (Figyelmen kívül lehet hagyni némely exegéta véleményét³⁵, akik szerint az agapé egyáltalán nem kegyelmi ajándék, valamint azokat a vélekedéseket, amelyek szerint az *1Kor 13* tulajdonképpen idegen test az *1Kor 12—14* összefüggésében, sőt megszakítja a karizmákról szóló tanítást. A szerkesztés, a forma- és irodalomtörténeti kritikai irányzatok legjelentősebb képviselői is a *13. fejezetet* a perikópa genuin részének tartják.) A mi, tulajdonképpeni mondanivalónk azt hivatott hangsúlyozni, hogy az agapé kegyelmi ajándék, amelynek az elnyerésére a gyülekezet minden lelki

erejét megfeszítve törekedni tartozik. Az agapét tekintjük a lelki ajándékokról szóló páli teológia csúcspontjának. Az agapé a Róma *5,5* szerint az Isten szeretete, amely a szívünkbe áradt a nekünk adott Szentlélek által. Isten szeretete öltött testet Krisztusban, a szeretet Isten teljessége (*1Kor 1,12—19*). Ugyanakkor az ember nemcsak tárgya Isten szeretetének, hanem ő maga is képes arra, hogy Isten szeretetének eszköze legyen és ezt a szeretetet gyakorolja. Ott, és ahol ez megtörténik, a kegyelem legmagasabbrendű ajándékáról van szó. A különböző karizmák mint a Lélek jelenlétének, megjelenülésének formái időhöz, alkalmakhoz kötöttek, a szeretet azonban megmarad.

A szeretet (agapé) a legnagyobb kegyelmi ajándék

A korinthusi karizmatikusoknak a tévedése nemcsak abban állott, hogy csekélyebb jelentőségű kegyelmi ajándéknak központi jelentőséget tulajdonítottak. Szem elől tévesztették, hogy a Lélek a karizmákat a gyülekezet, az egyház épülésére adja, mégpedig azért, hogy annak tagjai egy testként — Krisztus testeként — töltésük be hivatásukat és legyenek az Úr szeretetének (agapének) eszközei a földön. A szolgáló szeretet helyét elfoglalta szívükben a lelki élmény utáni vágy, ki-ki saját magát építette. (Mint ahogy megüresedett úrvacsorai közösségükben is ki-ki az ő saját vacsoráját vette elő és saját eledelét ette, *11,21*).

A reformátori teológia kezdettől fogva határozottan állást foglalt a karizmák kérdésében. Kálvin megállapításai a tárgyban máig érvényesek. Az *1 Korinthus-i levél* magyarázatában, a *12. fejezet* nyitó verseit így exegetálja: „Mínt hogy a korinthusiak az isteni adományokat hivalkodásra használták, és a szeretetnek alig tulajdonítottak fontosságot, leszögezi, hogy a hívek a lelki adományokat *testvéreik épülésére kapták*. Ez a megállapítás két részből áll. Először is azt tanítja (ti. Pál), hogy ezek az ajándékok Istentől származnak, ezután pedig annak célját vizsgálja. Saját tapasztalata alapján bizonyítja, hogy ezeket az ajándékokat, amelyekkel dicsekszenek, Isten kegyelméből kapták az emberek; emlékezteti őket, mennyire tudatlanok és ostobák voltak, minden lelki világosság nélkül, mielőtt az Isten elhívta őket. Ebből látszik, hogy ezeket nem a természettől kapták, hanem Isten meg-nem-érdemelt kegyelméből.”

A Lélek kijelentésének rendeltetéséről Kálvin — Pállal együtt — azt írja, hogy az „az emberek hasznára” adatott. „Azaz azért, hogy az egyház hasznára legyenek. A Szentlélek megnyilatkozását érthetjük passzív és aktív értelemben is. — Passzív értelemben: ha valahol prófétálás van, vagy ismeret, vagy más lelki ajándék, ott Isten Lelke nyilatkozik meg; aktív értelemben: amikor az Isten Lelke meggazdagít bennünket, feltárja kincseit, hogy megmutassa, kinyilvánítsa nekünk azokat, amelyek egyébként elrejtve és elzárva maradtak volna.”³⁶

Mindebből két következtetést vonjunk le:

1. A karizmatikus mozgalmak vagy az egyház újhódásának szolgáló gyülekezetté növekedésének ügyét szolgálják, vagy értelmüket veszítik, így új és új megoszlás, zűrzavar forrásaivá válnak. Csak a Lélek által mondhatják a hívő: Krisztus Úr (*12,13*). A Lélek tehát nem munkálkodhatik Krisztus és az Ő teste, az egyház ellen, csak az egyházért, annak szolgálatra való újjulásaért. A lelkek megítélésének (diakrízis, *12,10*) itt van a titka.

2. A történelmi és megújulásra szoruló egyházak vagy halálával és örvendezéssel fogadják a Lélek meg-

nyilvánulásait, amelyekkel az Úr egyházát szolgáló közösséggé építi, vagy ha a Lelket meg akarják oltani, ítélet vár rájuk.

Nem óhajtok fejtegetésekbe bocsátkozni a ténynyel kapcsolatban, hogy a legnagyobb kegyelmi ajándék, a kegyelmi ajándék végső hangsúlyozásánál miért helyez Pál hangsúlyt arra, hogy: a hit és reménység korrelatív jelentőségű kapcsolatban állnak. Bár ez alkalommal sem mulasztja el hangsúlyozni: „ezek közül pedig, legnagyobb a szeretet” (1Kor 13,13) Inkább arra szeretném a figyelmünket összpontosítani, hogy a mi egyházunk is biznyságot tud tenni a kegyelmi ajándékok összefüggésének a megtapasztalásáról. A ma élő egyházi nemzedék átélte és átéli a szeretet, a hit és a reménység korrelációjának valóságát. A szeretet ügyében szólította meg és ítélte meg ezt az egyházi nemzedéket a Lélek prófétai szóval. A Lélek vezetése indította ezt az egyházi nemzedéket annak a felismerésére, hogy a krisztusi szeretet gyakorlása csak az egyház Urával való élő közösségben lehetséges. Így indult meg közösségünkben az a törekvés, hogy az ember-szeretet ügyéről a figyelmet egy pillanattig sem elterelve, törekedjünk az Isten-szeretet parancsának új megértésére, a Krisztussal való élő közösség megújulásának a váradalmára.³⁷

Ebben az összefüggésben a Krisztus megbízásából, nevében és erejével szolgálni kívánó egyház közösségében nyer új hangsúlyt a jelen időben az egyház szolgálatának a reménysége, a keresztyén reménység. Kezdjük megérteni, hogy a szeretet eschatológikus valóság. A feltámadásnak — a halál felett aratott győzelemnek — eschatológikus értelme van. Egy ázsiai teológus megfogalmazását idézem: A feltámadás azt jelenti, hogy Isten aktív, kreatív és megváltó módon jelen van a történelemben.³⁸ A keresztyén fényében tekintve a történelemre, legyen az az egyén, a nemzet, vagy a világ története, látjuk és tudjuk, hogy a történelemnek eschatológikus értelme van, hogy a történelem és az örök élet kategóriáiban egyaránt döntő jelentőségű az, ami a golygotal kereszten történt.

Feladataink

Az a vígasztaló és megbátorító felismerés kell nyilvánvalóvá váljék előttünk, hogy Isten Lelke egyházunk közösségében jelen van, munkálkodik. Jelenlétének köszönjük, munkája eredményének tekintjük, hogy egyházunkat a népegyház állapotából a hitvalló, a Krisztussal közösségben élő, tehát szolgáló egyház állapotába viszi át. Hálaadással, boldog örömmel kell felismerjünk, hogy a Lélek a nagyobb, a legnagyobb kegyelmi ajándék elnyerése iránt támaszt vágyat szívünkben. Istennek a világ iránt kinyilvánított szeretete új felismerésre és e szeretet (agapé) szolgálatára hív.

Ebben az örvendetes, a Lélek által vezetett folyamatban mi a mi hivatásunk, akik arra köteleztettünk el, hogy az egyház tanítói legyünk? Elhivatásunk — úgy vélem — arra kötelez, hogy a Lélek akaratát tudakozva azt felismerjük, tanácsoljuk, irányítsuk a gyülekezeteket. Különös lelki éberséggel kell szolgáljunk azt a folyamatot, amelynek során a népegyházi gyülekezetek szolgáló, Krisztust követő, Krisztusban élő karizmatikus közösségekké alakulnak át. Nagy figyelmet kell fordítsunk a következő konkrét kérdésekre:

I. Az evangélizáció összefüggésében

1. Az evangélizáció és diakónia kapcsolata az 1980 februárjában, Debrecenben tartott evangélizációs konferencia során nyert hangsúlyt. Az a gyülekezeti evangélizáció, amely a közelmúltban egyházunk rendszeres élettevékenységévé vált *nem tömegmozgalom*, amelyet a távolabbi múlt evangélizációs kampányaihoz lehetne hasonlítani. Ez az evangélizáció a jó hírt meghallott hívőket a szolgáló Krisztussal való közösségbe hívja. Megismételtem az említett alkalommal mondottakat: nem kell keseregni azon, hogy az evangélizációink alkalmait általában ugyanaz a kör hallgatja. Fel kell ismerjünk, hogy az evangélizáció hívása pontosan azt a kört, amely az evangéliumot hallgatja, továbblépésre, előrehaladásra akarja rávenni. Ez a továbblépés az agapé kegyelmi ajándékának az elnyerése, a Krisztus szeretetével való szolgálat.

2. Az evangélizáció — az említett alkalommal már tárgyalt tételt megismételtem — *személyes döntést követel*. Túlságosan megszoktuk, hogy a bűnről, a bűnbánatról, a megtérésről és a megújulásról csak általános kategóriákban beszéljünk. Bűnösök voltunk atyáink és bűnösök voltunk mi, mert az Isten szeretet-parancsolatától elválasztottuk az emberszeretet követelményeit. Megbántuk bűneinket, mert elfeltűnt a múltat és elfogadtuk a jelent. A szolgáló Krisztus szolgáló egyházának a koncepciója körünkben locus communis. Mindez így igaz is, de ennek elismerése nem ment fel bennünket az alól, hogy személyes döntéssel csatlakozzunk Krisztushoz. Az Evangélizációs Világkongresszus Lausanne-ban (1974) lépést tett előre, amennyiben elfogadta és elismerte, hogy a bűnbánat és megtérés nem rekeszthető be individuális kategóriákba. Ezzel szemben nekünk azt kell felismernünk, hogy nem elég általában az egyház bűnbánatáról, az egyház megújulásáról beszélni. Személyekig elmerőn: az egyház tagjainak bűnbánatára, megtérésére, Krisztushoz csatlakozására van szükség. Ezt várja az Úr, aki a Lélek által szól.

3. Hasonlóképpen az említett konferencia egyik tételét kell ismételt hangsúlyoznom, hangoztatván, hogy a megtérés a hívó útjának nem végső állomása. A megtérő valamitől elfordul és valamihez, pontosabban Valakihez csatlakozik. Az ősgyülekezet életében ez az elfordulás-odaforodulás, természetszerűen a Krisztus testébe való betagozódást jelentette a szent keresztség által. Az elvilágiasodott népegyház életében a megtérés rendszerint valamilyen egyházon belüli, vagy kívüli közösséghez való csatlakozást jelentett. Egyértelműen nyilvánvaló-e ma közöttünk, hogy a megtérőnek a gyülekezet közösségbe kell betagozódni?

4. A megtérés eseményét a megszentelődés folyamata követi. A Kijelentés szerint és a reformáció tanítása értelmében a theozis, a szanktifikáció folyamata nem lehet más, mint a Krisztus gyülekezete életében való részvétel. Ez az élet — szolgálat: az istentisztelet és emberszeretet parancsolatának betöltése. Egyértelműen nyilvánvaló-e ma közöttünk, hogy a megszentelődés útja a gyülekezet istentiszteletében és emberszolgálatában való részvétel?

II. A katekézis

1. Nem vált egyértelműen nyilvánvalóvá közösségünkben, hogy az evangéliumi katekézis magába foglalja a gyermekek hitben való nevelésének fogalmi körét és gyakorlatát, de nem azonos azzal.

2. A gyermekek hitben való nevelésének ügyével számos alkalommal, számos tanulmányi bizottságunk

foglalkozott már. Az alapvető kérdés mégis ez: a hívő a Krisztushoz csatlakozott szülő tudja-e, hogy köteles gyermeke előtt Krisztusról bizonyosságot tenni. Az evangélikáció szolgálata hivatott arra elsősorban, hogy ezt a kötelességet a hívő szülő szívére helyezze. Tanulmányi munkálataink feladata viszont abban áll, hogy a hívőket és a gyülekezetet támogassa a gyermekek előtti bizonyágtétel szolgálatában. (Pl. Képes-Biblia kiadásával, megfelelő, a keresztyén család számára szerkesztett útmutató kidolgozásával, a család körén belüli és a gyülekezeti közösségekben a gyermekekkel való foglalkozás módszereinek, módozatainak a vizsgálatával és tanításával.)

3. A konfirmáció népegyházi gyakorlata évtizedek óta megbeszélés tárgya körünkben. Krisztus követésében újuló egyházunknak a régi gyakorlat mellett fokozatosan utat kell nyitni az életkorhoz nem kötött, felnőtt konfirmáció lehetősége számára is. Különböző egyházakban, különböző közösségekben, különböző földrajzi pontokon, ugyanezt az igényt más terminológiával fejezik ki. (Lélekkereszttség, a konfirmáció fogadalmát megújítása stb.) Meg vagyok győződve arról, hogy ha különböző terminológiával is, de ugyanazon eseményről beszélünk: a Lélek által megszólított hívőknek a Krisztus gyülekezetéhez való csatlakozása eseményéről.

III. A gyülekezeti diakóniai bizottságokról

Azokban a gyülekezetekben, amelyek a Zsinat 1975-ben megfogalmazott tanácsát megfogadták és diakóniai munkaközösségeket hívtak létre, figyelemre méltó tapasztalatok állnak rendelkezésre. Előre kell bocsásnom, hogy a Zsinat tanácsa arra vonatkozott: szervezzen a presbitérium munkaközösséget, amely különös felelősséget hordoz a gyülekezet szolgálatban való növekedéséért. Az ilyen munkaközösségek tagjai nyilván azok, akik a gyülekezet istentiszteletéért és ember-szolgálatáért különös felelősséget hordoznak. Ezek a hívők a gyülekezet úrvacsorai közösségének a magját alkotják. A Róma 12,1–2 értelmében egész egzisztenciájukkal követik az Urat. Semmi szín alatt nem azt vártuk és várjuk a gyülekezeti diakóniai bizottságoktól, hogy a gyülekezet helyett végezzék az istentisztelet és emberszeretet szolgálatát, sokkal inkább azt, hogy tudatosítsák az úrvacsorai közösségben a gyülekezet elhivatásának értelmét. A rendelkezésre álló tapasztalatok néhány megállapításra jogosítanak fel.

1. Az a tény, hogy ez a munkaközösség résztvesz a presbitérium munkájában, megelevenítően hat a presbitériumra.

2. A munkaközösségek átélik az ígéret valóságát: ahol ketten vagy hárman összegyűlnek az én nevemben, ott vagyok közöttük (Mt 18,20).

3. E munkaközösség egyben imaközösség mindazokért az ügyekért, amelyekért fáradoznak és a gyülekezetért. Megújult és megfrissült imádságok hangzanak el ezekben a bizottságokban.

4. A diakóniai munkaközösségekben megvalósul az az evangéliumi követelmény, hogy ki-ki (tehát mindenki) a maga kegyelmi ajándékával vegyen részt a közös szolgálatban.

5. E közösségek rendszeres tanítása sok gyülekezetben már folyamatban van, annak érdekében, hogy teljesebben felismerjék a környezetükben és emberség körében a Lélek által számukra elkészített jócselekedetek alkalmait.

6. Mindazok, akiket az evangélikáció megszólított és elhív a Krisztussal való közösségre ebben az együttes-

ben. átélik a krisztusi szolgálatban való testvéri közösség olyan élményét, amelyre az intézményes népegyház nem nyújtott lehetőséget. Döntő jelentőségű a bizottságok léteben, munkájában az a vonás, hogy nem a gyülekezeten kívül, hanem a gyülekezeten belül, nem valamilyen önös lelki élmény váradalmában, hanem Krisztus egyháza közösségében és a legnagyobb kegyelmi ajándék elnyerésére törekedve élnek meg hívő életüket. Így válnak kovásszá, a szolgáló gyülekezet szolgáló közösségévé.

Dr. Bartha Tibor

JEGYZETEK

1. A karizmatikus mozgalmakról hasznos és tárgyilagos, általános tájékoztató: közöl dr. Boross Géza A karizmatikus mozgalmak című tanulmánya, Th. Sz. 1978/1–2. sz. 152–158 lap. — 2. Report of the consultation on the significance of the charismatic renewal for churches, Bossey, 1980, March, 8–13. WCC Central Committee Geneva, 14–22. Aug. 1980. — 3. Lumen Gentium 12,2 — 4. ... iudicium de coram genantate et oratione exercitio ad eos pertinet, qui in Ecclesia praesunt, et quibus specialim competit, non spiritum extinguere, sed omnia probare et quod bonum est tenere. Az egyházi szülő konstitúció. — 5. *Garkrinen* — 6. Leon-Joseph Suenens: Gemeinshaft im Geist (Salzburg 1979); Heribert Mühlen: Die Erneuerung des Christlichen Glaubens; Caritas — Geist — Berührung, (München, 1976); Uo. Einübung in die Christliche Grundierung, Mainz, 1978; Erneuerung in Kirche und Gesellschaft (olyóirat, évente kétszer jelenik meg), Verlag Erneuerung Taverborn O. H. *Dilschneider*: Theologie des Geistes. Gütersloher Verlaghaus Gerd Mohn 1980. Ezen belül különösen jelentős H. Mühlen: Die Geisterführung als Erneuerung der Kirche.

A hazai katolikus irodalomból figyelemre méltó Kovács Gábor „Tűzkeresztység” tanulmánya, Katolikus identitás és pneumatikus tapasztalat — alcímmel. (Vigilia, 1980/8. sz.)

A karizmatikus mozgalmak kibontakozása a magyarázata annak a ténynek, hogy a kegyelmi ajándékokról szinte áttekinthetetlen irodalom áll rendelkezésre. A magyar nyelvű protestáns irodalomból különösen fel kell hívunk a figyelmet néhány tanulmányra. *Budai* Gergely: A gyakorlati teológia alapelvei az Újtestamentumban, Debrecen, 1925. Behatóan foglalkozott a glosszológia kérdésével dr. *Pákozdy* László Marton. A glosszológia egykor és ma című tanulmányában, Th. Sz. 1972. évfolyam, 10–15. lap. Figyelemre méltó és az egyszerű gyülekezeti tagokat is világosan eligazító tanítást közöl ifj. *Almássy* Mihály: A pünkösdi nyelvcsodáról, in: Bizonyos vagyok benne, (Budapest, 1980.) A karizmatikus helyét vizsgálja dr. *Békési* Andor, Kálvin tanítása az egyházi (III.) című tanulmányának befejező részében. Ref. Egyh. 1980. 169–172. lap. — 7. Melbournei Deklaráció (MD), IV. szekció 15–16.

8. Ezekben a mozgalmakban tulajdonképpen a „fénylőbb karizmak” válnak elvonné, amelyekről a II. Vatikáni Zsinat Egyházi szülő konstitúciója is beszél, mint amilyenek: a prófécia, a nyelveken szólás, a gyógyítás és a *társadalombírlat karizmája*. In: H. Mühlen: Die Geisterführung als Erneuerung der Kirche a Theologie des Geistes kötetben, Gütersloher, 1980. — 9. „... a bűn és az ördög ellen az életben szabad lelkiismerettel harcoljanak...” Heidelbergi Káté 32. kérdésfelelet. — 10. A 70 évvel ezelőtt Edinburghben megalakult Nemzetközi Misszió Tanács általában tíz évenként tartotta kongresszusait; 1961-ben egyesült az EVT-vel az Újdelhi-i Nagygyűlésen, azóta ez a harmadik Világmisszió Konferencia. Jelmondata: „Jöjjön el a Te országod!” Egyházunkat *Kürti* László püspök és *Komlósi* Attila zsinati osztályvezető képviselték. Részletes beszámoló olvasható *Kürti* László: Az egyház bizonyágtétele Isten országáról (Világkonferencia a misszióiról és az evangélikációról Melbourne-ben) Th. Sz. 1980. 248–252. lap. — 11. A záródokumentum négy szekció, illetve alszekció munkálatait foglalja össze: I. A jöhír és a szegény, II. Isten királysága és az emberség küzdelmei, III. Az egyház bizonyágtétele Isten országáról, IV. A megfeszített és feltámadott Krisztus kihívja (challenge) az emberi hatalmakat. — 12. MD I. 18–19. — 13. MD I. 20. — 14. MD II. 1–5. — 15. out-suffers, out-lives, out-loves — 16. MD IV. 21. — 17. MD IV. 11. — 18. MD III. 12. — 19. MD III. 20–22. — 20. MD II. 32. — 21. MD IV. 2. — 22. H. Mühlen szerint a fenomen leírásánál a meg-tapasztalás fogalmából kell kiindulni. (jádá, ginóskeín) Az Újszövetségben az alapvető meg-tapasztalás a megértés. Im. 71. k. lap. — 23. H. Mühlen, In: Im. 86. lap. — 24. R. *Bultmann* szerint semmiféle emberi közösség nem egzisztálhat a történelemben a közösségi élet rendje nélkül. De ha az egyház rendje kialakul, nem kerül ellentétbe az ekklezsialényegével? Az ekklezsialában a vezető személyek autoritása elképzelhető másként, mint Lélektől ajándékozott karizma?

E téma körül folyt Rudolf *Sohm* és Adolf *Harnack* között a nagyhírű vita. *Sohm* szerint az egyházi személyek autoritását a hivatalos személyek autoritása váltotta fel... *Harnack* szerint már az őskeresztyénség korában is volt az egyháznak olyan rendje, amelynek alapjában véve jögi jellege volt. (In: Theologie des Neuen Testaments, Berlin 1958. 447. lap.) — 25. E. *Walter* Im 222. lap. — 26. A hívőnek eschatológiai értelemben is jelentősége van a gyülekezetben... Minden keresztyén, Isten kegyelmi ajándéka által neki adott helyen pótolhatatlan és ezért a gyülekezet által elismerendő autoritása van. (corpus Christi mysticum) In: Ernst *Kasemann*: An die

Römer, Tübingen 1974. — 27. E. Walter, Im. 226. lap. — 28. Eduard Schweitzer: Beiträge zur Theologie des Neuen Testaments Zürich, 1970. 276. lap. — 29. Ulrich B. Müller: Profete und Predigt im N. T. Gutersloh, 1975. 24. 31. lap.; E. Walter: In. 233. lap. — 30. Az IKor 14,19 en ecclesia kifejezése mutatja, hogy Pál a glosszológiát csak privát használatra ajánlja és így értékeli. Hans Lietzmann: An die Korinther I./II. Tübingen, 1969. — 31. E. Walter, In. 258—259. lap. — 32. Heinz Dietrich Wendland: Die Briefe an die Korinther, Göttingen 1972. „A lelkek megítélése az a képesség, amely meg tudja különböztetni az isteni Lelket egy démoni lélektől, amikor az extatikus beszél.” 109. lap. — 33. Miután az IKor 14,29 és 12,10 nincs részletesen kifejtve, a diakrinein általában megítélését jelentett a közfelfogás szerint. Gerhard von Dautzenberg szerint: ennek a felfogásnak a konzekvenciája azonban az, hogy a próféta valójában más karizmatikusok szigorú bírálatának van alávetve és ebben az esetben nem maga a próféta, hanem a prófécia felett a Lélek által inspirált bírálat lenne a gyülekezeti összefogással tetőpontja (Urchristliche Profete, Stutt-

gart, 1975. 129. lap.). — 34. Néhány példa: Nem magától érteendő és nem ternészetes, hanem a kegyelem ajándéka. (E. Walter, In. 240. lap.); Amit a gyülekezetben a legkisebb is bírtokolhat: a szeretet, amely megmarad akkor is, ha a próféták szava, a tanítók bölcsessége és a nyelveken szólók extatikus dadogása elhallgat. (H. Lietzmann Im. 64. lap.); A lelki ajándékok teológiájának csúcspontja, amely teológia kifejtését az IKor 12—14 fejezetekben találjuk. (H. D. Wendland, Im. 119. lap.); A szeretet a Lélek gyümölcse (Gal 5,22), vagy Lélek munkálta szeretet (Kol 1,8), a Lélek szeretete (Rm 15,30), vagy: a Szentlélek által kitöltött szívünkbe a szeretet (Rm 5,5), (uo. 124. lap.). — 35. Bornkam, vö. H. Conzelmann: Grundriss der Theologie des Neuen Testaments, München 1968. 286. lap. — 36. Calvin's Commentaries, Corinthians — Vol. I. 1957. Michigan, USA. 1 Ch. XII. p. 395, p. 400. — 37. Református Egyházunk ilyen irányú törekvéseit igazolja Az istentisztelet teológiája című átfogó tartalmú dolgozat elkészítése, valamint a gyülekezetekben folyó evangélizációs szolgálatok. — 38. Choan Seng Song: Third-eye theology, 1979.

Az újszövetségi keresztség előzményei

Századunk újszövetségi kutatásában jelentős helyet foglal el az újszövetségi keresztségben jobb megértésére irányuló törekvés. Tanulmányok hosszú sora jelzi ezt a folyamatot, századunk elejétől egészen napjainkig.¹ Korunk kiemelkedő újszövetségi teológusai foglalkoztak és foglalkoznak e témakörrel, választ keresve a keresztség-értelmezés és keresztség-gyakorlat korunkban is nagyon időszerű kérdéseire. K. Barth és O. Cullmann, J. Jeremias és K. Aland,² de mások írásai is arra mutatnak, hogy e kérdésekre a mai napig nincsen egységes válasz. Érvek és ellenérvek feszülnek egymáshoz a keresztség és hit viszonya, illetve a felnőttkeresztség és a csecsemőkeresztség kérdésében.

Hasonló nézetkülönbségek tapasztalhatók az újszövetségi keresztség előzményeit, kialakulását illetően is. Egyesek az apostoli kor, de különösen Pál apostol keresztséggel kapcsolatos tanítását a hellenizmus világának misztériumaival hozzák összefüggésbe. E tendencia különösen a század első felében készült tanulmányokban érvényesült, de néhány újabb tanulmányban is fellelhető. Az ötvenes évektől (a qumráni felfedezések feldolgozásának korszaka ez!) viszont egyre jobban tért hódít az a felfogás, hogy az újszövetségi keresztség teljes egészében az Ószövetségben, valamint az őskeresztyénség közvetlen környezetét képező intertestamentális zsidóság tanrendszerében és praxisában gyökerezik.

E tanulmány egy, az újszövetségi keresztség létrejöttét, teológiáját és gyakorlatát elemző nagyobb dolgozat első része, s célja az újszövetségi keresztség „gyökereinek” feltárása. E cél érdekében át kell tekintenünk az Ószövetség és az intertestamentális kor tisztulási és bemelegítési furdóinak szokásait, a misztériumok beavatási furdóinak gyakorlatát, de választ kell találnunk arra a kérdésre is, hogy ezeken kívül az Ószövetségben van-e olyan rítus, amely — ha külsőségeiben nem is, de tartalmában az újszövetségi keresztség előzménye lehet?

*

Az Újszövetség bizonyossága szerint az ősgyülekezet születése pillanatától gyakorolta a keresztséget, s e keresztség jellemzői részben azonosak voltak Keresztelő János bűnbánatkeresztségének sajátosságaival (Acta 2,37kk; vö. Mk 1,4). A két keresztség között persze láthatók az alapvető eltérések is: az ősgyülekezet Jézus nevében (epi to onomati) keresztelt, s e keresztséggel összekapcsolódott a Lélek ajándékának elnyerése. A következtetés mégis egyértelműnek látszik: Az újszövetségi keresztség közvetlen előzménye csak Keresztelő János keresztsége lehet!

Csak hogy Keresztelő János bűnbánat-keresztsége teljesen gyökeretlenül jelenik meg az Újszövetségben. Az evangéliumi híradásokból nem tudhatjuk meg, hogy János milyen előzményekre tekintve, milyen alapokon állva lép fel honfitársaival szemben ezzel az igénnyel: „Térjenek meg és keresztelkedjenek meg, hogy bocsánatot nyerjenek bűneikre” (Mk 1,4).

E kérdések megválaszolása magából az Újszövetségből lehetetlen, viszont választ nyernek az Ószövetségből, valamint az ún. intertestamentális kor gondolatvilágából és hasonló gyakorlataiból, amelyek Keresztelő János keresztségének mintegy a hátterét képezik.

Azt mindenesetre már előzetesen meg kell állapítanunk, hogy a különböző tisztulási és bemelegítési gyakorlatokat nem tekinthetjük egy olyan fejlődési folyamat lépcsőfokainak, amelyek csúcspan Keresztelő János keresztsége, illetve az ősgyülekezet keresztesztési gyakorlata áll, hisz — mint látni fogjuk — időbeli közelségük ellenére is vajmi kevés kapcsolópontot fedezhetünk fel közöttük.

Rituális mosakodások és Qumrán

Az Ószövetség nagy fontosságot tulajdonít a rituális és kultuszi tisztaságnak, ezért a Tóra előírásai kinos aprólékosan határozzák meg a tisztaság, illetve a tisztátalanság ismérveit. E szabályok szerint a rituális és kultuszi tisztaság elveszíthető, illetve bizonyos cselekmények végrehajtása által visszanyerhető. E cselekmények előírásai között megtalálhatók a vízzel való megmosás szabályai is. A rituális és kultuszi tisztaság a tisztulási furdó végrehajtása által visszanyerhető, sőt a víz, mint törvényes tisztítóeszköz, nem csupán személyek, de a tárgyak tisztátalanságát is megszünteti (Ex 29,4; 30,17kk; Lev 8,6; 14,8; 15,16kk; 16,4; 16,23kk Num 19,7kk 19,21).³

A Tóra előírásain alapuló „különböző mosakodások” (Zsid 9,9. — *diaphoroi baptismoi*) megkülönböztetett jelentőséggel bírtak az intertestamentális kor vallásos irányzatainak életében. A farizeusi-rabbinusi törvényértelmezés kiterjesztette a Tóra tisztulási előírásait az élet minden területére (vö. Mk 7,1—5. A „hivatalos” irányzatok mellett azonban különösen a különböző szekták életében játszott fontos szerepet a rituális tisztaság megőrzése. Keresztelő János működése és Jézus fellépése idején több olyan csoport is létezhetett, amelynek tagjai naponként végrehajtották a tisztulási furdó ceremóniáját (*hémerobaptistoi*).

A „különböző mosakodások” szokása azonban minden vallási csoportosulásnál fontosabb szerepet nyert

az esszénus szekta, s ezen belül a qumráni rendház tagjainak életében.⁴ Egyértelműen mutatják ezt a közösség szabályzatai,⁵ de bizonyítékként szolgál a qumráni fürdőmedencék nagy száma is. F. Josephustól tudjuk, hogy az esszénusok különösen komolyan vették az étkezések előtti, és a testi szükségük elvégzése utáni megtisztulást.⁶ Témánk szempontjából viszont az a legfontosabb, hogy az új tagok felvételének procedúrájában helyet kapott a szekta gyakorlatában egy „megtisztító szent fürdő” is az első próbaév végén. Ez az esemény azonban még nem jelentett végleges felvételt, mert utána még újabb két év novíciátus következett, s a harmadik év végén az új tag „rettenetes esküt” téve csatlakozhatott véglegesen a közösséghez.⁷

A qumráni iratok hangsúlyozzák, hogy ezek a mosakodások önmagukban értéktelenek, ha nem kapcsolódnak össze bűnbánattal és megtéréssel, azaz a „szív megújulása”-val. Senki „nem tudja magát tisztává tenni tavakban vagy folyókban, nem tisztul meg semmiféle mosdóvíz által. Teljesen tisztátalan lesz egész életében, amíg megveti Isten jogrendjét”. De „alávetve magát Isten minden parancsolatának, megtisztul a teste, miközben megtisztul a tisztulás vizével és megszentelődik a tisztaság vize által”.⁸

Ezek után joggal tehetjük fel a kérdést: mennyiben tekinthetők az esszénus mosakodások az újszövetségi kereszttség előzményének? Van-e szorosabb kapcsolat a mosakodásokhoz kapcsolódó qumráni tanítás és az Újszövetség kereszttség-értelmezése között?

A qumráni tanok alapos vizsgálata, valamint az újszövetségi kereszttség-értelmezéssel történő összevetése egyértelműen azt mutatják, hogy az első pillanatban vélt hasonlóságok mögött alapvető különbségek rejtőznek:

— Az Újszövetség bizonyossága szerint a bemeletés a gyülekezetbe való felvétel központi eseménye. A kereszttségben való részesedés azért lehetséges, mert Isten „előbb szeretett minket” (1Jn 4,19), tehát az emberi cselekvést megelőzi Isten kegyelmes tette, Jézus „generális kereszttsége”.⁹ A kereszttség az egyes ember számára azt jelenti, hogy ennek a generális kereszttségnek, vagyis Jézus halálának és feltámadásának javaiiban részesedik (vö. Róm 6,3kk). Eszerint az újszövetségi kereszttség olyan esemény, amely kihát a megkeresztelt múltjára, s egyúttal döntően meghatározza annak jövendő életét.

Ilyen jelentősége az esszénus mosakodások egyikének, így az első próbaév végén végrehajtott „megtisztító szent fürdő”-nek sincs, de értelemszerűen nem is lehet. Végző soron egyetlen szektairat sem tanúskodik amellet, hogy a szektába való végleges felvétel az újszövetségi értelemben vett bemeletés által történt volna. Josephus tudósítása szerint az új tagnak a végleges csatlakozást megelőzően „rettenetes esküt kellett tennie, hogy mindig tiszteli Istent, teljesíti kötelességeit embertársai iránt, ... nem okoz kárt senkinek, mindig gyűlöli a gonoszokat és támogatja az igazakat...”¹⁰ A qumráni közösség szabályzatai pedig arról beszélnek, hogy az új tagot alapos vizsgálatnak kell alávetni, mielőtt nevét beírnák a közösség tagjainak névsorába.¹¹

— Az újszövetségi kereszttségnek nincs rituális jelensége, az esszénus mosakodások viszont elősorban éppen rituális tisztaságot adnak. Érvényes ez az első próbaév végén végrehajtott „megtisztító szent fürdő”-re is, amelynek szükségességét az indokolja, hogy a szekta felfogása szerint minden „kívülről” jövő tisztátalan, ezért a közösséggel csak megtisztulása után kerülhet kapcsolatba. A naponkénti fürdők pedig egyértelműen a rituális megtisztulást szolgálják. Jól szemlélteti ezt a Damaszkuszi Irat egyik tiltó szabálya: „Ne

mosakodjék senki piszkos vízben, vagy olyanban, amelynek mennyisége kevés ahhoz, hogy belepje őt... Ne tisztálkodjék semmiféle sziklaüregben sem, melynek... — bármilyen szennyezett érintése következtében — beszenyeződött a vize...”¹²

— Az újszövetségi kereszttség megismételhetetlen esemény. A qumráni mosakodások viszont naponta ismétlődnek, s a közös étkezés mellett a közösségi élet egyik legfontosabb eseményének tekinthetők. Világosan mutatják ezt a szekta irataiban található büntető szankciók, amelyek között — a kiközösítés mellett — a közös fürdőtől való eltiltás a leg súlyosabb.¹³

— Az Újszövetségben a bemeletést mindig olyan személy végzi, aki már a gyülekezetbe tartozik. A qumráni tisztulási fürdőket viszont mindenki önállóan végrehajthatja, amikor azokra szükség van. Josephus szerint az esszénusok ilyenkor „vászonkötényt öltenek és hideg vízben lemosják testüket”.¹⁴

— Az Újszövetség hangsúlyozza a megtérés, s ehhez kapcsolódóan az új életvitel szükségességét. Pünkösdkor Péter apostol megtérésre hív, s ugyanakkor bemeletkezésre szólít fel (Acta 2,38), amely az újszövetségi gondolkodásban „az újjászületés és a megújulás fürdője” (Tit 3,5), s amelyhez meghatározott etikai követelmények kapcsolódnak (vö. Róm 6,10k).

A megtérés szükségességét a qumráni iratok is hangsúlyozzák. A közösség szabályzata így rendelkezik: Mindenki „kötelezze lelkét arra, hogy megtér Mózes Tanához... teljes szívéből és teljes lelkéből...” Sőt, a megtérés előfeltétele a bűnbánat, következménye pedig a bűnbocsánat.¹⁶

Ezen a ponton valóban nagyon közelinek látszik a kapcsolat az esszénus gondolkodás és az újszövetségi kereszttség-értelmezés között, hisz utóbbiban bűnbánat, megtérés, bűnbocsánat összefonódik, s kapcsolódik hozzá az új élet követelménye is. Csakhogy Qumránban a bűnbocsánat az emberi teljesítmény, a Tórához való megtérés eredménye. Az Újszövetség kereszttségétana viszont, mint az Újszövetség egésze is, krisztocentrikus, s ez alapvetően megkülönbözteti a qumráni gondolkodástól, még akkor is, ha kifejezésbeli rokonságot fel is fedezünk közöttük. „Nincsen üdvösség senki másban” (Acta 4,12) — ez az Újszövetség alaphangja, s ez kizár minden emberi utat. A megtisztulás, a megszentelődés és az új élet lehetősége nem emberi teljesítmény eredménye, hanem Isten kegyelmes tette: „Meg-mosattatok, megszentelődtetek és meg is igazultatok az Úr Jézus Krisztus nevében és a mi Istenünk Lelke által” (1Kor 6,11).¹⁷

Mindent összevetve megállapíthatjuk, hogy az ószövetségi rituális mosakodások és a qumráni tisztulási fürdők elmélete és praxisa nem járulhatott hozzá jelentékenyen az újszövetségi kereszttség létrejöttéhez. Az őskeresztységet érthették qumráni hatások, az ősegyházhoz — különösen Kr. u. 70-től — csatlakozhattak esszénusok is. Az egyház „új” voltát azonban ekkor is nyomatékosította Krisztusba vetett hite, Krisztusban nyert új élete. Ez érvényes az ősegyház minden életmegnyilvánulására, így a kereszttség gyakorlására is.

A prozelita kereszttség

Közelebb járunk az újszövetségi kereszttség előzményeinek feltárásához, ha azután kérdezzük, hogy az intertestamentális kor bemeletési szokásai között található-e olyan, amely egyszeri és megismételhetetlen, s amelyet felvételi aktusként gyakoroltak?

Ilyen bemeletési szokás volt az ún. prozelita kereszttség, amelyben a zsidók a hozzájuk áttért pogányokat részesítették. A vélemények nagyon eltérőek atekintet-

ben, hogy mikor került be ez a keresztség a prozelita-felvétel gyakorlatába. Egyesek szerint csak a Kr. utáni I. évszázad végén kapcsolódott a körülmetéléshez, mások viszont úgy vélekednek, hogy *Hillé* korában, tehát a Krisztus előtti utolsó évszázad végén már gyakorolták.¹⁸ Mindenesetre nagy valószínűséggel állíthatjuk, hogy Keresztelő János fellépése és Jézus működése, illetve az ősgyülekezet születése idején már része volt a prozelita-felvétel aktusának, mint a körülmetélést kiegészítő cselekmény. Gyakorlását az tette szükségessé, az zsidók szemében a pogányok rituális értelemben tisztátalannak számítottak, ezért áttérésük esetén a körülmetélés mellett át kellett esniük egy tisztulási fürdőn is. A prozelita-jogban kezdetben nem is tulajdonítottak e fürdőnek nagyobb jelentőséget, mint a rituális tisztátalanság megszüntetését. Az idők folyamán azonban egyre fontosabb szerephez jutott, míg végül a prozelita-felvétel gyakorlatában a körülmetéléssel azonos értékű cselekménynek tekintették.

A prozelita keresztség főbb jellemvonásai a következők:

— Egyszeri esemény, amely azonban kihat a beme-
rített további életére. A megkereszteltet a prozelita-
jog teljesen új embernek tekinti, aki beme-
rítése előtti állapotában olyan volt, mint az önálló egzisztenciával
nem rendelkező rabszolga, de beme-
rítésével új egzisztenciát nyert, csakúgy, mint az a felszabadított rab-
szolga, aki új, szabad életet kezdhet. A rabbik szerint
a beme-
rítés pillanatában valóságos újjászületés megy
végbe, ezért „a prozelita áttérése pillanatában hasonló
az újszülötthöz”.¹⁹

— A prozelita keresztséget végrehajtották felnötte-
ken és gyermekeken, férfiakon és nőkön egyaránt. A
nők és a leánygyermek számára ez volt az Izráel
közösségébe való felvétel kizárólagos aktusa, a férfiakat
és a fiúgyermeket pedig a körülmetélésben is részesítették.
A prozelita-jog külön kitér az áttért felnöt-
tek gyermekeire, s különbséget tesz a szülők áttérése
előtt, illetve az áttérésük után született gyermekek kö-
zött. Eszerint a szülők áttérése előtt született valamennyi
gyermeket részesítették a beme-
rítésben, nemre
való tekintet nélkül. A szülők áttérése után született
gyermekeket viszont már nem keresztelték meg, mivel
őket már „tiszták”-nak tekintették. Utóbbiakkal már
az izráeli jognak megfelelően jártak el: A fiúkat
nyolcadnapon körülmetélték, a lányok pedig — ha-
sonlóan az izráeli leánygyermekhez —, magától ér-
tetődően Izráel népe közösségéhez tartoztak.²⁰

— A prozelita keresztség folyóvízbe történő beme-
rítésként ment végbe, de bizonyos esetekben megen-
gedték fürdőmedencében történő végrehajtását is.
Utóbbiakra pontosan előírták a szükséges víz mennyi-
ségét is. Eszerint a fürdőmedencének 40 sea (kb. 500
liter) vizet kellett tartalmaznia.²¹

— A prozelita keresztség a rabbinusi magyarázat
szerint a zsidók vörös-tengeri átkelésének analógiája.
Erre az eseményre ugyanis az intertestamentális kor-
ban úgy tekintettek vissza, mint Izráel népe egészének
beme-
rítésére, megtisztulására.²²

E fontosabb jellemvonásokat megismerve, fel kell
tennünk a kérdést: találunk-e kapcsolópontokat a pro-
zelita keresztség és az újszövetségi keresztség között?

E kérdésre már sokkal pozitívabb választ adhatunk,
mint a qumráni tisztulási fürdők és az újszövetségi
keresztség összehasonlításakor, ugyanakkor viszont itt
is meg kell látnunk a kettő közötti alapvető különbsé-
geket.

Először az egyezéseket vegyük sorra!

— Mindkét keresztséget beme-
rítésként gyakorolták és megismételhetetlen eseménynek tekintették.

— A prozelita keresztséget is, és az újszövetségi ke-
resztséget is csak más személy hajthatta végre. A pro-
zelita-jog kitétele szerint férfit férfi, nőt pedig nő me-
rítethet be,²³ s az újszövetségi keresztséget is olyan szem-
ély hajthatja végre, aki már a gyülekezethez tartozik.

— Mindkét esetben kifejezésre jut az új lét gondo-
lata. A prozelitát a rabbinusi magyarázat az újszülötthöz
hasonlíttja, az Újszövetség pedig „újjászületés és
megújulás fürdőjé”-nek nevezi a keresztséget (Tit
3,5).

— Az Újszövetség indirekt utalásai és keresztség-
értelmezése arra engednek következtetni, hogy az ősgy-
ülekezet a beme-
rítést ugyanúgy nemekre és korra való
tekintet nélkül gyakorolta, mint ahogyan az a pro-
zelita keresztségben is történt. Sőt Pál apostol egy mon-
data talán egyenesen arra mutat, hogy ő — alapul vé-
ve a prozelita-jogot (?) —, szükségtelennek tartja a
szülők áttérése után született gyermekek megkeresz-
telését (vö. 1Kor 7,14).²⁴

— A páli teológiában is érvényesül az a gondolat,
hogy az újszövetségi keresztségnek van őszövetségi
előképe, mégpedig Izráel népének vörös-tengeri átke-
lése (vö. 1Kor 10,1k).

A fentiek arra engednek következtetni, hogy a pro-
zelita keresztséget az újszövetségi keresztség fontos
előzményének kell tekintenünk. Ugyanakkor viszont
észre kell vennünk a köztük levő lényeges eltéréseket
is:

— A prozelita keresztség az Izráel népébe, mint et-
nikai és vallási közösségbe történő besorolás aktusa.
A prozeliták „becsalogatásának” mozgalmát a korszel-
lem szülte, s maga Jézus is rámutat e gyakorlat visz-
szásságaira (vö. Mt 23,15). Az újszövetségi keresztség-
ben viszont döntő jelentőségű az, hogy a megkeresz-
telt elsősorban Krisztussal kerül életkapcsolatba, s
csak másodsorban, — mintegy a Krisztussal való élet-
kapcsolat „velejárójaként” —, csatlakozik egy emberi
közösséghez, a gyülekezethez.

— A prozelita keresztség egy emberek által kreált
jogi aktus része, az újszövetségi keresztség pedig első-
sorban nem emberi cselekmény, hanem Isten kegyel-
mes tettének kifejezésre juttatása (vö. 1Kor 6,11).

— A prozelita keresztség erkölcsi momentumára kife-
jezetten rituális és szervezeti jellegű, míg az újszövet-
ségi keresztséghez meghatározott etikai követelmény,
az új ember felöltözése és az új élet megvalósulása
kapcsolódik (vö. Ef 4,24; Kol 3,10).

— A forrásokból nem derül ki egyértelműen, hogy
a bűnvallás igénye és a bűnbocsánat ígérete kapcsolo-
dott volna az áttérő pogányok keresztségéhez. Az új-
szövetségi keresztség első megvalósulása előtt viszont
Péter apostol megtérésre szólítja fel hallgatóit, a ke-
resztséghez pedig kapcsolódik a bűnbocsánat ígérete
is (Acta 2,38).

A prozelita keresztségről elmondottakat összefoglal-
va megállapíthatjuk, hogy az Újszövetség keresztelési
gyakorlata — külsőségeiben — fontos indítástokat
kaphatott az áttérő pogányok keresztségének gyakorla-
tából. Az újszövetségi keresztségtan létrejöttében vi-
szont nem jelenthet fontos tényezőt a prozelita ke-
resztséghez kapcsolódó rabbinusi tanítás, mégha né-
hány ponton találunk is kifejezésbeli hasonlatosság-
okat.

Keresztelő János keresztsége

Az eddigiekben olyan megtisztulási szokásokat prób-
áltunk felvázolni, amelyeket az újszövetségi korban
is gyakoroltak, de amelyekről az Újszövetségben szó
sem esik. A következőkben viszont egy olyan keresz-

telési gyakorlat jellemzőit kell feltárnunk, amelyről csaknem kizárólag az Újszövetség tudósít,²⁵ s amely időben közvetlenül megelőzi az ösgyülekezet keresztiségét: ez pedig Keresztelő János keresztisége.

Keresztelő János működése és Jézus fellépése időileg egybeesik. János keresztiségét valószínűleg magára vette Jézus tanítványainak egy csoportja is, — azok, akik megelőzőleg Keresztelő János tanítványai voltak, de maga Jézus is megkeresztelkedett a Keresztelő által (vö. Jn 1,35kk., ill. Mk 1,9kk). A kapcsolat Keresztelő János és Jézus, illetve János és Jézus tanítványai között adott. De van-e kapcsolat Keresztelő János keresztisége és az ösgyülekezet által gyakorolt keresztiség között?

A válasz e kérdésre csak pozitív lehet, hisz azok a tanítványok, akik az ösgyülekezetben először gyakorolták a keresztiséget, kétségtelenül merítették a János keresztiségéből. Péter apostol, hasonlóan Keresztelő Jánoshoz, megtérésre hív és bűnbocsánatot ígér (Acta 2,38; vö. Mk 1,4). Az azonosságot persze kizárja, hogy a Péter által ajánlott keresztiség már Jézus nevében történik, és kapcsolódik hozzá a Szentlélek elnyerésének ígérete is. A két keresztiség közötti kapcsolat viszont még így is egyértelmű.

Éppen ezért nagyon fontos megismernünk Keresztelő János keresztiségét, feltárni esetleges kapcsolatát az esszénus szekta tisztulási fürdőivel és a prozelita keresztiséggel. De hasonlóan fontos megvizsgálni azt is, hogy Keresztelő János keresztiségének vannak-e ezekben mélyebbre nyúló gyökerei, s ha igen, melyek ezek?

A Qumrán-kutatók többsége valószínűnek tartja Keresztelő János qumráni kapcsolatát,²⁶ s ez a feltevés nem is alaptalan, hisz János megjelenése, prédikációja, a „hivatalos” irányzatokkal szembeni ellenszenvében valóban mutatnak qumráni hatásokat. Azonban ezekből még merészség azt a következtetést levonni, hogy Keresztelő János tagja volt az esszénus szektának, s ezen belül a qumráni renház közösségének. Erőltetettnek kell tekintenünk azt az elméletet, miszerint János árva gyermekként került Qumránba, ahonnan később kiközösítették, s így fellépése idején már önálló úton járt.²⁷ Elfogadhatóbbnak látszik O. Cullmann feltételezése, miszerint „János a szekta hatása alá kerülhetett anélkül, hogy maga is tagjává vált volna”.²⁸

De milyen kapcsolatban van Keresztelő János keresztisége a qumráni tisztulási fürdők gyakorlatával? Szembetűnő hasonlóság, hogy mindkét esetben zsidók felé hangzik a hívogatás, s benne kifejezésre jut a bűnbánat és a megtérés szükségessége is. Ugyancsak hasonló alapgondolatra vezethető vissza, hogy a qumrániak önmagukat a végidő gyülekezetének tekintették, s a Keresztelő prédikációját és bemelegítési gyakorlatát is a végidő közelsége motiválja. Amíg azonban Keresztelő Jánosnál a megtérésre hívó prédikáció szorosan összekapcsolódik az általa gyakorolt bemelegítéssel, addig Qumrán tanítása és megtisztulási gyakorlata között nem látunk ilyen szoros összefüggést.

Összességében sokkal több lényeges eltérést találunk Keresztelő János keresztisége és Qumrán tisztulási fürdői között, mint amennyi hasonló vonás egyáltalán felfedezhető. Előbbi az egész emberi élet megújulását munkálja,²⁹ utóbbi viszont csak rituális tisztaságot biztosít; János maga meríti be a hívásának engedelmességedőket, a qumráni tisztulási fürdőket mindenki önállóan végrehajthatja;³⁰ Keresztelő János keresztisége egyszeri, a qumráni mosakodások pedig szabályos menetrend szerint ismétlődnek. Az esszénus tisztulási fürdők a szekta közösségi életének fontos eseményei, Keresztelő János keresztisége viszont nem egy szeparatista közösség érdekeit szolgálja, hanem kifejezetten az egyes emberre tekint. Semmi jel nem mutat arra, hogy

János hívogatása és az általa gyakorolt bemelegítés egy elkülönülő közösség létrehívását célozná,³¹ Qumránban viszont a tisztulási fürdőkben való részvétel éppen az „elkülönültek” különleges joga.

Összefoglalóan megállapíthatjuk, hogy Keresztelő János keresztisége vajmi kevés kapcsolatot mutat az esszénus szekta rituális megtisztulást szolgáló fürdőinek gyakorlatával, így János keresztiségének, s egyúttal egész működésének motivációját is másutt kell keresnünk.

Azok az újszövetségi kutatók, akik nem látják meg-alapozottnak a Keresztelő qumráni függőségét hangoztató véleményeket, hajlanak arra, hogy a János keresztiségének alapjait a korabeli másik keresztelési gyakorlatban, a prozelita keresztiség gyakorlatában keressék. J. Jeremias úgy vélekedik, hogy a János keresztisége a szűkebb környezet mosakodási rítusai közül egyedül a prozelita keresztiséggel lehet szorosabb kapcsolatban.³² Mások még ennél is merészebben fogalmaznak, így J. Leiboldt is, aki szerint a „János keresztisége a prozelita keresztiség egy változata”.³³

Velük szemben nagyon sokan tagadják a kettő közötti szorosabb kapcsolatot,³⁴ s hangsúlyozzák, hogy a prozelita keresztiség és a János keresztiségének kapcsolata nem lép túl a külsőségeken, s tartalmukban nagyon is eltérőek.

Az utóbbiak vélekedését kell elfogadnunk, hisz az áttérő pogányok keresztisége és Keresztelő János keresztisége között valóban nagyon kevés jelét látjuk a tartalmi kapcsolatnak. János a zsidókhoz szól, még ha nem is zárja ki teljesen a pogányok felemeltesének lehetőségét (vö. Mt 3,9). Emellett János megtérésre hív, keresztisége bűnbánat-keresztiség, s olyan etikai követelményeket tartalmaz, amelyek az általa megkereszteltet az utána jövő Messiás felé fordítják. Ilyen vonásait a prozelita keresztiségnek nem ismerjük, mint ahogy nem is lehettek ilyen vonásai.

Mindent összevetve megállapíthatjuk, hogy Keresztelő János keresztisége és a prozelita keresztiség között egyetlen lényeges közös vonás található: mindkettőt folyóvízbe történő bemelegítésként hajtották végre. Tartalmukban azonban nehéz volna ilyen egyértelmű kapcsolatot felfedezni, hisz a prozelita keresztiség egy jogi aktus, az áttérő pogányok felvételi aktusának része, s ily módon évszázadokon át gyakorolt cselekmény, míg Keresztelő János keresztiségét a pillanat teszi lehetővé és szükségessé: az idők teljességének, a Messiás megjelenésének közelsége.

Az összehasonlításokból egyre jobban megvilágosodik Keresztelő János keresztiségének egyedisége, új volta. Azonban a János keresztisége mégsem gyökértelenül jelenik meg az Újszövetségben, csak gyökereit nem elég az intertestamentális zsidóság hasonló rítusaiban keresnünk. Távlabbra kell tekintenünk, vissza kell pillantanunk az Ószövetségbe. Th. Zahn nagyon találóan fogalmaz: „János nem a rabbik, hanem a próféták tanítványa volt”,³⁵ s e mondatával egyúttal megmutatja azt is, hogy az Ószövetségen belül hol kell keresnünk Keresztelő János fellépésének, prédikációjának és keresztiségének alapjait!

Jézus is, amikor mintegy értékeli Keresztelő János működését, beállítja őt a próféták sorába, sőt azoknál is nagyobbak nevezi „útkészítő”-jét (Mt 11,9; Lk 7,26), de így látta őt Izrael népének többsége is (Mk 11,32). Ez nem is véletlen, hisz Keresztelő János úgy megjelenésében, mint gondolkodásmódjában Illés prófétára emlékeztet, akinek a végítélet előtti visszatérését feszülten várta az exilium utáni zsidóság (vö. Mal 4,1—6; Sirach 48,1—12). „Amit Sirach Illésről mond, az ráillik Keresztelő Jánosra is: Űgy jelent meg, mint tűzvész, s szava lángolt, mint a fáklya”.³⁶ Fellépése, mű-

kódése és keresztsége egyaránt ugyanazt jelenti: elérkezett az idők teljessége.

Keresztelő János tudatában van annak, hogy fellépése az üdvöd beköszöntését jelenti. Márpedig a zsidóság gondolatvilágában élénken élt az az elképzelés, hogy Isten népe a végidőben bemerítés által készítetik fel az üdvösség elfogadására. Ez magyarázza az ún. Sibylla-irat néhány sorát, amelyek a közeli világégésre, azaz a végidőre való tekintettel így szólítanak fel: „Mossátok meg testeteket sebesen folyó vízben. Nyújtátok kezeteiket az ég felé és könyörögjétek további tetteitek bocsánatáért...”³⁷ de ugyanez motiválja Keresztelő János munkáját is (vö. Mk 1,4). Honnan ered ez az elképzelés?

A kor apokaliptikus gondolatsémája szerint a pusztai generáció az eschatologikus üdvgyülekezet typosa. Ennek számos jelét látjuk az intertestamentális kor irodalmában, de az Újszövetségben is (vö. 1Kor 5,7; Zsid 3,7—4,12), s még Pál apostol is magáévá tette azt az elképzelést, hogy Izráel vándorló népe bemerítés által készítetett fel a Sinai-hegyi szövetségkötésre (vö. 1Kor 10,1kk). Ebből logikusan következik, hogy a végidő gyülekezetének ugyanígy bemerítés által kell felkészítenie az üdvösség elfogadására, a Messiás eljövételére.

Keresztelő János egészen közelinek látta a messiási üdvöd elérkezését, amint ezt hívogatója is mutatja: „Térjétek meg, mert egészen közel van már a mennyek országa” (Mt 3,2). Ez a közelség készítette arra, hogy bűnbánatra hívjon, s ez indokolja keresztség-gyakorlatát is. Azonban szavaiban és tetteiben nem egyszerűen korának gyermeke, hanem egyúttal az ószövetségi prófétai ígéretek beteljesítője is. Sürgető szava szinte öszszecseng Ézsaiás megtérésre hívó prófécijával (vö. Ézs 1,16k) és Jeremiás felszólításával (Jer 4,14), az általa gyakorolt bemerítés pedig Ezékiel prófécijának beteljesedését jelenti: „Tiszta vizet hintek rátok, hogy megtisztuljatok...” (Ez 36,25); „... megtisztítalak benneteket minden bűnötöktől...” (Ez 36,33).

Tehát Keresztelő János felismeri „az idők teljessége”-nek elérkezését, és annak megfelelően cselekszik. Úgy prédikációja, mint az általa gyakorolt bemerítés az eljövendő Messiás fogadására készít fel. Saját küldetését, s így keresztségét is csak átmenetinek tekintti, amelynek teljességre juttatását Krisztustól várja, hisz Ő majd Szentlélekkel keresztel (Mk 1,8), s ezzel valóra váltja Ezékiel próféciját: „Új lelket adok belétek..., az én lelkemet adom belétek” (Ez 36,26).

E fejezet végén még egy kérdésre kell választ adnunk: hogyan látta az őskeresztyénség a saját keresztelési gyakorlata és a Keresztelő János keresztsége közötti kapcsolatot? Az Actában találunk egy olyan történetet (Acta 19,1—7), amely minden bizonnyal hűen tükrözi az őskeresztyén álláspontot. E szerint Keresztelő János keresztsége előkészítő jellegű, aminek csak Krisztus megjelenéséig volt létjogosultsága. Az őskeresztyénség gyakorlatában a Jánostól kapott régi forma új tartalommal telítődött. Az idők teljességében a régi forma, a régi tartalommal már kevésnek bizonyul, hisz Isten népe már nem a várakozás, hanem a beteljesedés korszakában él. Ezért kereszteli Pál apostol ismét — immár Jézus nevére —, a Keresztelő János keresztségében már részesült efézusiakat, akik így már elnyerhették a messiási idő ajándékát: „Leszállt rájuk a Szentlélek” (Acta 19,6).³⁸

*

A fentiekben sorra vettük az Ószövetségből és az intertestamentális korból azokat a cselekményeket, amelyek gyakorlatukban és tartalmukban hozzájárulhattak az újszövetségi keresztség létrejöttéhez. A to-

vábbiakban arra a kérdésre kell választ találnunk, hogy az Ószövetségben van-e olyan más jellegű cselekmény, amely tartalmában az újszövetségi keresztség előzményének tekinthető, mégha külsőségeiben különbözik is attól?

A körülmetélés

Az újszövetségi keresztség a gyülekezetbe, a Krisztustestbe való felvétel eseménye. Az Ószövetségben ennek megfelelője a körülmetélés, amely Izráel népe közösségébe, de egyúttal Isten szövetségébe is besorolja azt, akin ezt az aktust végrehajtják. A Tóra előírásainak megfelelően minden zsidó fiúgyermeket részesítettek a körülmetélésben, mégpedig a születési utáni nyolcadik napon (Lev 12,3). Rendszerint a gyermek apja hajtotta végre (Gen 21,4), bár az intertestamentális korból ismerünk olyan utalást, amely arra enged következtetni, hogy ekkor már voltak olyan személyek, akiket ezzel a feladattal bíztak meg (vö. 1Makk 1,61).

A körülmetélés az Ábrahámmal kötött szövetség jele (Gen 17,9kk; 17,23kk), de igazán megkülönböztető jelle csak a fogság alatt vált, s ettől kezdve már kifejezetten az Izráel népéhez és az Isten szövetségéhez való tartozást jelentette.³⁹

Az intertestamentális korban, amikor a pogánymisztio egyre nagyobb méreteket öltött, a prozeliták felvételében is helyet kapott a körülmetélés, a prozelita keresztséggel együtt. Elsődlegesen itt is az Izráelhez tartozás jele volt, azonban a rabbik értelmezésében újjászületés jelentőségűvé vált, sőt a körülmetélést ugyanúgy szentnek tekintették, mint az Újszövetségben a megkereszteltet.

Van-e, lehet-e kapcsolat az ószövetségi körülmetélés és az újszövetségi keresztség között? E kérdésre O. Cullmann adta meg a választ, keresztségről szóló tanulmányában.⁴⁰ Tézisei a következők:

— Már az újszövetségi korban ismert és elfogadott volt az a felfogás, hogy az újszövetségi keresztség a körülmetélés betöltése. Egyértelműen tükrözi ezt Kol 2,11 tanítása, amely „Krisztus szerinti körülmetélés”-nek nevezi a keresztséget. E felfogás burkoltan felismerhető Róm 2,25kk; Gal 3,6kk; valamint Ef 2,11kk utalásaiban is.

— Az Újszövetségben a *sphragidzesthai* a keresztségre mutat (2Kor 1,22; Ef 1,13; Ef 4,30), de Pál apostol a körülmetélést is *sphragis*-nak nevezi (Rm 4,11). Az Ószövetség népe szemében a körülmetéltség a választott néphez (Fil 3,5) és az Istenhez tartozás jele, az újszövetségi gyülekezetben ugyanígy a keresztség a gyülekezethez és a Krisztushoz tartozás pecsétje.

— A keresztség és a körülmetélés közötti kapcsolat még egyértelműbbé válik azáltal, hogy az újszövetségi korban a pogány áttérők, a prozeliták felvétele esetében a körülmetéléshez egyenértékű cselekményként csatlakozott az ún. prozelita keresztség.

— A körülmetélés, mint az Isten szövetségébe való felvétel aktusa, szükségtelenné vált, mivel helyébe lépett a keresztség, a Krisztus szerinti körülmetélés (vö. Kol 2,11).

Az újszövetségi keresztség és az ószövetségi körülmetélés közötti kapcsolat keresésekor e tételeken túl szükséges még utalni arra a vitára, amely Acta 15-ben áll előttünk. Igaz ugyan, hogy e fejezetben a keresztségről nem esik szó, de a vita menete arra mutat, hogy a főkérdés: körülmetélés és keresztség kapcsolata. Olyan pogányokról esik itt szó, akik kereszténynek lettek és elnyerték a Szentlélek ajándékát (Acta 15,8). Bár Péter apostol nem említi, de egyértelmű, hogy Kornéliusz és házanépe megtérésére kell gondolnunk (vö.

Acta 10,44kk), márpedig ők részesültek a keresztségben is. Hasonló esetek bizonyára történtek Pál és Barnabás misszió útján is.

A farizeusokból lett keresztyének követelése (Acta 15,5) egyértelműen arra mutat, hogy ők ezekre a megkeresztelt pogányokra a prozelita-jog gyakorlatát akarták kiterjeszteni, azaz a keresztség mellett kényszeríteni akarták őket a körülmetélésre is. Péter apostol e gondolat ellen tiltakozik (Acta 15,6kk), szükségtelennek véelve a körülmetélést, s az apostoli gyűlés végső soron az ő érvelését fogadja el. Pál apostol is nyilván hasonlóan gondolkodott, sőt úgy ítélte, hogy a zsidókeresztyének gyermekeit is fölösleges körülmetélni — jeruzsálemi elfogatásakor mindenestre ezzel vádolják (Acta 21,21; vö. 1Kor 7,14c).

Miért fölösleges a körülmetélés a már megkereszteltetek esetében? A válasz egyértelmű: Mert a körülmetélés, az ószövetségi Isten-népéhez tartozás jele abban a pillanatban elveszítette jelentőségét, amikor helyébe lépett az új szövetség pecsétje, a keresztség!

Az elmondottak alapján tehát megállapíthatjuk, hogy a körülmetélés és a keresztség közötti kapcsolat vitathatatlan. E kapcsolat viszont egyúttal azt is jelenti, hogy a keresztség mellett a körülmetélés elveszítette létjogosultságát.

Az eddigiekben olyan cselekményeket vettünk sorra, amelyeket az ógyülekezet közvetlen környezete, az intertestamentális zsidóság gyakorolt. Az újszövetségi keresztséghez külsőségeikben hasonló szakrális furdók azonban ezen a szűk körön kívül is nagy jelentőséggel bírtak, így Egyiptomban, Indiában, Mezopotámiában és hellénizmus világában is. Előbbieknek az újszövetségi keresztségre gyakorolt hatása teljességgel valószínűtlen, viszont az újszövetségi keresztségben jobb megértésére irányuló törekvések kezdeti időszakában csaknem általánossá vált az a nézet, hogy különösen Pál apostol keresztségének eredete a hellénizmus világában keresendő.

A következő fejezetben tehát azt vizsgáljuk meg, hogy lehet-e kapcsolat az újszövetségi keresztség és a hellénizmus világának szakrális furdói között.

Misztériumok

A hellénizmus világában nagyon elterjedtek voltak a meghaló és feltámadó istenek kultuszai, a misztériumok. Ezek az istenek eredetileg a tenyészet-enyészet mítoszok főalakjai voltak, a hellénizmusban azonban e mítoszok új hangsúlyt kaptak, mivel a figyelem a kultuszi istenség halálára és feltámadására terelődött. Azok, akiket e kultuszokba beavattak, a meghaló és feltámadó istenek sorsában részesedtek.

A misztériumok beavatási szertartásához az esetek többségében tisztulási rítusok is csatlakoztak. Az eleusisi Démétér misztériumban a papnő egy tál vizet öntött a mezítelen beavatott fejére, az Izisz-kultuszban a pap vízzel fröcskölte be a beavatottat, miközben az istenség kegyelméért könyörgött. A Dionüszosz-kultuszban is fürdő biztosította a megtisztulást, de ugyanígy kapcsolódott a tisztulási fürdő a perzsa eredetű Mithrászkultuszhoz is, sőt utóbbiak barlangtemplomainak berendezéséhez fürdőmedence is tartozott. Kybele és Attisz kultuszában a több fokozatból álló beavatás csúcsa a „vérkeresztség” volt, melynek során a beavatottat egy gödörbe állították, fölötte bikát áldoztak, amelynek lecsorgó vére megtisztította a gödörben lévő, aki ezután újjászülettként lépett ki jelképes sírjából.⁴¹

Milyen kapcsolat lehet e beavatási szertartások és az újszövetségi keresztség között? Kétségkívül találhatók nagyon vonzó analógiák, amelyek sugallják ezt a kapcsolatot. Az írásmagyarázók egy része hajlik is arra, hogy ezekből pozitív következtetéseket vonjon le.⁴² Különösen is érvényes ez a páli keresztség-értelmezéssel kapcsolatos fejtegetésekre, hisz Pál apostol használ olyan kifejezéseket, amelyek fellelhetők a korabeli misztériumok terminológiájában is. E tényből azonban mégis merészség messzemenő következtetéseket levonni, hisz az újszövetségi keresztség új volta elsősorban nem külsőségeiben vagy terminológiájában jelentkezik.

A keresztséggel foglalkozó újabb tanulmányok mindenestre tagadják, hogy a páli-, s egyúttal az újszövetségi keresztségben a misztériumokban gyökerezne. E tagadást tételesen is megfogalmazza E. Gaugler,⁴³ felmutatva egyúttal az alapvető különbségeket is az újszövetségi keresztségben és a misztériumok gondolatvilága között:

— Az újszövetségi keresztség nem egy természeti istenséggel, hanem a történelemben cselekvő Istennel hoz kapcsolatba Jézus Krisztus által.

— A keresztyén keresztség egyszer s mindenkorra meg végbe, s nem visszatérő, periodikus esemény.

— Az újszövetségi keresztség exkluzív, a történelem fordulópontjának következménye, s nem lehet további beavatkozásokkal túlhaladni.

— Az újszövetségi keresztségből hiányzik mindenféle mágikus jelleg, mivel ezt kizárja Istennek a keresztségben végbemenő üdvörténeti tette.

— A keresztyén keresztség nem dualisztikus világszemléleten nyugszik, hanem eschatologikus, tehát üdvörténeti természetű.⁴⁴

— Az újszövetségi keresztség hatása nem a megistenülés, hanem az, hogy a megkeresztelt részesedik Krisztus halálának és feltámadásának erejében.

Ezek az alapvető eltérések megerősítenek bennünket abban, hogy az újszövetségi keresztség és a misztériumok között lévő kifejezésbeli és formai hasonlóságok semmiképpen sem jelenthetnek tartalmi kapcsolatot. A hellénizmus misztériumainak gondolatvilágában hiába keressük az újszövetségi keresztségben gyökereit.

Foglaljuk össze néhány mondatban az újszövetségi keresztség előzményeiről elmondottakat: Kétségtelen, hogy az ősegyház keresztsége elsősorban az Ószövetségben, valamint az intertestamentális kor gondolatvilágában gyökerezik. Azonban világosan kell látnunk, hogy az ószövetségi és az intertestamentális-kori „gyökerek” nem tekinthetők egy fejlődési folyamat lépcsőfokainak, mivel hozzájuk képest az újszövetségi keresztség annyira új, annyival teljesebb, mint amennyivel az „ószövetség”-hez képest új és teljesebb az „új szövetség”, amelyet Isten Jézus Krisztusban pecsételt meg.

Egyúttal meg kell állapítanunk azt is, hogy teljességgel értelmetlen az újszövetségi keresztség alapjait a hellénizmus misztériumainak világában keresnünk. Isten üdvterve az Ó- és Újszövetségben rajzolódik ki előttünk, s minden, ami ehhez az üdvtervhez kapcsolódik, csak itt nyerhet világosságot. Ez értelemszerűen vonatkozik a keresztségre, az idők teljességének pecsétjére is. Minden, ami az Újszövetségben a keresztségről elhangzik, az Ószövetség talaján született, és Jézus Krisztus váltságművében nyer értelmet. Ez érvényes Keresztelő János keresztségére, az ógyülekezet keresztség-felfogására és Pál apostol keresztségünkre egyaránt.

Bellai Zoltán

JEGYZETEK

1. Bőséges irodalomjegyzeket közöl a H. Haag által szerkesztett *Bibel-Lexikon* (Leipzig, 1910) a „Taufe” címszó alatt. — 2. Csak utalunk e helyen a J. Jeremias és K. Aland közötti, a csecsemokeresztség kerésében dülő vitára, valamint a K. Barth és O. Cullmann közötti vitára, amelynek középpontjában a hit és keresztség viszonya áll. Utóbbiról jó áttekintést ad dr. Sarkadi Nagy Pál, a Református Gyülekezet II. évf. 6. számában. — 3. Vö. *ijj. dr. Bartha* Libor: Izrael vallásos életrendje (Bp. 1974), valamint W. Eichrodt: *Theologie des AT* (Berlin, 1961) c. művének e kérdéssel foglalkozó fejezeteivel. — 4. E fejezethez az alábbi fontosabb forrásmunkákat használtam: H. Braun: *Qumran und NT I-II.* (Tübingen, 1960); M. Burrows: *A holtengleri tekercsek* (Bp. 1960); J. Jeremias: *Neutestamentliche Theologie* (Gütersloh, 1971); J. Leipold-W. Grunamann: *Umwelt des Christentums I-II.* (Berlin, 1971); Dr. Pakozdy László Márton: *A qumráni esszénusok és az ősegyház* (Tneológiai Szemle, 1960. 11–12. sz.). — 5. Vö. „A Közösség Szabályzata”-nak (I. QS) és a „Damaskuszi Iratoknak” (DS) a 8. és 11–16. jegyzetpontokban felsorolt helyeivel! — 6. F. Josephus: *A zsidó háború* (Bp. 1963) 152k. o. — 7. U. o. 153. o. — 8. I. QS 3,4–9. — 9. Vö. O. Cullmann: *Die Tauflehre im NT.* (Zürich, 1948). — 10. F. Josephus: *A zsidó háború*, II. 8. (Bp. 1963). — 11. Vö. I QS 5,20kk; 6,13kk; DS 13, 10kk. — 12. Vö. DS 10. 10. lókk. — 13. Vö. I QS 6,25; 7,3; 7,16kk; 8,10; 8,23; DS 9,20kk. — 14. Vö. F. Josephus: *A zsidó háború*, II. 8. (Bp. 1963). — 15. Vö. I QS 5,20kk. — 16. Vö. I QS 1,24kk. — 17. Vö. dr. Pakozdy László Márton: *A qumráni esszénusok és az ősegyház c. tanulmányának* (Theol. Szemle, 1960. 11–12.) az újszövetségi keresztség qumráni kapcsolatát tárgyaló fejezetével. — 18. Vö. A. Hulsbosch: *Taufe* (Bibel-Lexikon, 1712kk), valamint J. Leipold-W. Grunamann: *Umwelt des Urchristentums I.* 310. és J. Schneider: *Die Taufe im NT.* (Stuttgart, 1952) c. művének a prozelita keresztséggel foglalkozó szakaszával. — 19. Vö. J. Leipold-W. Grunamann: *Umwelt des Urchristentums I.* 310. o.; ThWB I. 664kk, 1022. o. — 20. A kutatók többsége, így J. Jeremias, O. Cullmann, J. Leipold és mások, természetesen veszik, hogy a prozelita keresztség gyakorlatában kezdetből fogva jelen volt a gyermekek megkeresztelése is. J. Schneider viszont (idézett művében) figyelmeztet arra, hogy a prozelita keresztség gyakorlatában „a kiskorú gyermekek keresztségéről szóló első direkt utalás csak a 3. századból származik”. Természetesen ez még nem jelenti azt, hogy a gyakorlatban már az előző századokban is nem lenett jelen! — 21. Vö. J. Schneider: I. m. és J. Jeremias: *Hat die älteste Christenheit die Kindertaufe geübt?* (Göttingen, 1938). — 22. Vö. J. Jeremias: *Neutestamentliche Theologie*, 51. o. — 23. Vö. M. Barth: *Die Taufe ein Sakrament* c. művének az áttérő pogányok keresztségével foglalkozó fejezetével. — 24. Vö. J. Jeremias: *Hat die älteste Christenheit die Kindertaufe geübt?* (Göttingen, 1938). — 25. Az Újszövetségen kívül megbízható forrásnak fogadhatjuk el F. Josephus: *A zsidók története* c. művének (magyarul megjelent Bp. 1966)

Keresztelő Jánosról szóló tudósítását (XVIII. 5,2). — 26. Vö. *ar. Pakozdy*: *A qumráni esszénusok és az ősegyház c. tanulmányának* Keresztelő Jánossal foglalkozó fejezetével, W. Grunamann: *Das Ev. nach Markus* (Berlin, 1973) c. kommentárjának I. exkurzusával, valamint H. Braun: *Qumran und NT.* c. művének Keresztelő Jánossal foglalkozó fejezetével. — 27. Vö. dr. Pakozdy: *im.* — 28. Vö. O. Cullmann: *A holtengleri kéziratok és a keresztyénség kezdetei* (ismerteti: *Ref. Egyház X. évf. 2. szám*). — 29. J. Schneider utal arra már idézett művében, hogy Lk 3-ban Lukács evangélista saját anyagában (3,10kk) éppen e megújulás gyakorlati igazolásának követelménye hangzik el. 30. W. Grunamann: *Das Ev. nach Lukas* (Berlin, 1974) c. kommentárjának 4. exkurzusában ismerteti H. Sanlin felfogását, mi szerint Keresztelő János keresztségét mindenki önállóan hajtotta végre. Ennek azonban az Újszövetségben semmiféle bizonyítékát nem találjuk! 31. Nem valószínű, hogy a későbbi Keresztelő-szekta megfelelő Keresztelő János elképzelésének, hisz ő nem maga köré akart gyülekezetet gyűjteni, hanem az utána jövő Messiás fogadására készítette „kiváltképpen való népet” (Tit 2,14). 32. Így fentebb már idézett művének a keresztség eredetét kutató fejezetében. 33. Idézve M. Barth: *Die Taufe ein Sakrament?* c. művének Keresztelő Jánossal foglalkozó fejezetéből. J. Schneider már nem fogalmaz ilyen határozottan, amikor a János keresztségéről így ír: „Kapaszkodhat meg a prozelita keresztséghez is — ezt biztosan nem tudjuk, de nem is zárhatjuk ki teljesen — úgy, hogy annak új tartalmat adott” (i. m.). 34. Így M. Barth is idézett művében, de ugyanígy G. Bornkamm: *A Názáreti Jézus* (Debrecen, 1978) c. művének Keresztelő Jánossal foglalkozó fejezetében. 35. Idézve M. Barth fentebb említett művéből. 36. Így R. Schütz: *Johannes der Täufer* (Zürich, 1967) c. művében. 37. Idézve M. Barth fent említett művéből, Vö. E. Stauffer: *Az Újszövetség teológiája* c. művének Keresztelő Jánossal foglalkozó fejezetével. 38. Az írás-magyarozók szerint ez a történet (Acta 19,1–7) nem nélkülöz bizonyos polemikus élt a szektásodott János-tanítványokkal szemben. Ugyanezt a polémiát látjuk a János evangéliuma első fejezetében. 39. Vö. *ijj. dr. Bartha*: I. m. és W. Eichrodt I. m. e témához kapcsolódó fejezeteivel. 40. O. Cullmann: I. m. 4. fejezetében. 41. Vö. J. Leipold-W. Grunamann: I. m. a misztériumokkal foglalkozó fejezeteivel, valamint a *Bibel-Lexikon* „Mysterium” címszáva alatt elmondottakkal. 42. O. veben; M. Barth (i. m.) részletesen ismerteti az ezzel kapcsolatos véleményeket, de utal rá *Lenkeyné Semsey Klára* is „Pál és a hellénizmus” c. cikkében (Theol. Szemle, 1979. 1.), egyúttal cáfolva is e felfogást. 43. Ismerteti M. Barth, fentebb már idézett művében. 44. Még kifejezőbb P. Althaus tézise: „A misztérium a beavatottat egy, a világgal dualisztikusan szembeállított túlvilágba helyezi, ezzel szemben a keresztség a keresztyének az itt és most beköszöntő jövőbe állítja” (Idézve H. W. Schmidt: *Der Brief des Paulus an die Römer* — Berlin, 1966 — c. művének 9. exkurzusából).

A keresztség az Apostolok Cselekedeteiről írott könyvben

A keresztség jelentősége. Kálvin az *Institució* IV. könyvének 15. fejezetében a keresztségről tanítva megállapítja, hogy „a keresztség annak a beavatásnak a jegye, amellyel az egyház társaságába bevételünk, hogy a Krisztusban beoltva Isten fiai közé számíttassunk”.¹ Így a keresztség a Krisztus testébe, a gyülekezet közösségébe való betagozásunk jegye (vö. 1Kor 12,13; Gal 3,27–28), amelyet „az Úr nekünk azért rendelt, hogy legyen megtisztulásunk jelvénye és bizonyítéka” — mondja Kálvin.²

Krisztus váltságváltásának a pillanatában véghez vitte a maga általános érvényű keresztségét. A Golgotán „vitettet véghez a tulajdonképpeni kereszteselési aktus teljesen a mai közreműködésünk és hitünk nélkül. Itt keresztesített meg az egész világ Isten abszolút, szuverén tette alapján, aki minket Krisztusban előbb szeretett (1Jn 4,19)” — állapítja meg Cullmann.³ Isten ezzel a szeretetével tagol be bennünket a Krisztus testébe.

Ennek a betagozásnak a különféle módjai és formái vannak előttünk az ApCsel-ben, ahol minden részlet — a különbözőség ellenére is — arról beszél, hogy az ember „ennek az isteni történelem passzív tárgya”.⁴ És így a keresztség kezdete valaminek, amelyhez úgy hozzátartozik a folytatás, mint a testi születéshez. Ez a „folytatás” — ha Isten szerinti — ad értelmet a keresztyénségnek: „a megkeresztelt keresztyén ember ál-

tal elfogadott keresztség a vallást tevő hitben lesz a megkereszteltté, és az engedelmes életfolytatásban megy végbe”.⁵ A Jézus Krisztus testébe történő besorolás, melynek jele és jegye a keresztség — az új-ember, új életének kiindulópontja. Az ApCsel megfogalmazásának természeténél fogva nem von éles határt az „őember” és az „új-ember” között, de jól érzékelteti az új-ember életének a keresztségben adott kiindulópontját.

Az Apostolok Cselekedeteinek híradása mindössze egy nemzedéknyi távolságra van időben az eseményektől,⁶ s ezzel függ össze az, hogy minden személlyel és eseménnyel csak addig foglalkozik az író, míg az olvasóinak Isten üdvtervét eseményekben, személyekben felvillantja. A cselekmény hordozója az egész művön át Jézus Krisztus és ez a missziót végző egyház munkájában, életében mutatkozik meg.

A népek között végzett misszió elbeszélésében a a könyv számtalan részlete jelszerű, tipikus jelentőséget kap.⁷ Az ApCsel lerövidítélt módon ad hírt a korai keresztyénség helyzetéről, de így is lényeges információt közöl. A részletekre való kitérést nyilván nem tartotta szükségesnek a szerző.⁸ A keresztség gyakorlatának leírása is jelszerű, tipikus jelentőséget kap. A kereszteselési és megtérési elbeszéléseiben a „fides quae creditur” (a hit tartalma) kerül erőteljesen előtérbe.⁹ Az ApCsel beszámol az új gyülekezeti tagok megke-

reszteléséről. Ezek a beszámolók sokfélék éppen úgy, amint sokféleképpen valósult meg a Krisztusról szóló bizonyágtétel eljuttatása is az egész földkerekségre.

1. *János-féle keresztség* (ApCsel 19,1–7). Barth Károly szerint¹⁰ az ApCsel a keresztségről csak úgy szól, mint a bűnök megbocsátásáról, illetve azok lemosásáról. Az ApCsel 22,16 egyértelműen támasztja alá, hogy a keresztség a bűnök lemosására történik.¹¹ A János-féle keresztség a bűnök bocsánataért történt vízzel Izráelben és a diaszpórában egyaránt. „János keresztsége a bűnbánatnak és a bűnbocsánatnak a jelképe volt” — mondja Kálvin.¹² Itt tehát olyan keresztyénekről van szó — keresztyén voltukat a *mathetai* megjelölés biztosítja, ugyanis Lukács csak azokat jelöli az ApCsel-ben ezzel a szóval¹³ — akiknek kegyessége valamilyen módon a bűnbánat és készülődés jegyében folyt és nem a már eljött, hanem az eljövendő Messiás várásán volt a hangsúly.¹⁴ Valószínű, hogy objektív akadályok miatt nem tudtak hitükben fejlődni és ezért rekedtek meg a Keresztelő János bizonyágtételében és az általa gyakorolt keresztségben. Nem föltétlenül olyanokról van itt szó, akik Keresztelő Jánost személyesen ismerték, s általa részesültek a keresztségben, hanem minden bizonnyal csak olyan típusú tanítványokról. Käsemann szerint¹⁵ az efézusi János tanítványok azt bizonyítják, hogy a keresztyén gyülekezetek mellett folyamatosan és megszakítás nélkül voltak keresztelő gyülekezetek is. Ezeket Lukács átstilizálja „embrionális állapotban lévő”¹⁶ keresztyénekké, és így illeszti bele az egyházba. Aland úgy véli¹⁷, hogy az efézusi tizenkettő esete annyira egyedi, hogy ezért közölte Lukács.

A János keresztsége előkészítő jellegű volt. Az apostoli egyház keresztsége — kimondva vagy kimondatlanul — a Krisztus nevére hivatkozással lett teljessé és hathatós keresztséggé.¹⁸

Az 5. versben bekövetkező újra keresztelkedésük nem indokolt, mert János keresztelése és a Krisztusé egymástól nem különbözött, ugyanis mindkettő az örökbefogadásnak és az új életnek záloga, pecsétje volt — mondja Kálvin.¹⁹

A keresztség és a Lélek közöltetése közötti összefüggés — még akkor is, sőt éppen akkor, ha Lukács különleges stilizálásáról van szó — világos, állapítja meg Aland.²⁰

Lukács összefoglaló mondatban örököltette meg Pál itt elhangzó tanítását. E rövid tanítás summázása, a 12 kisázsianak a továbbiakban járható utat mutatta meg: „János amikor keresztelt, megtérést követelt, de azt mondta a népnek, hogy abban higgyenek, aki utána jön, azaz Jézusban” (19,4). A jánosi keresztség félmegoldás, teljes értelmét a Lélek keresztségében és a Jézus Krisztusban való hit teljességében kapja meg az ember.²¹ János előkészítő keresztségében (Mk 1,4; Lk 3,3) viszonyítva új elem az ApCsel-ben a Jézus nevére való megkeresztelés és a Szentlélek kitöltésének ajándéka. A pünkösd előtti megtérés-keresztségéből ez által lesz a keresztség új, keresztyén formája.

2. *A Jézus nevére történő keresztség.* Az ApCsel előttünk lévő szövege szerint a keresztségforma volt a magától értetődő feltétele a gyülekezet közösségébe való befogadásnak. Az ApCsel-ben öt helyen (2,38; 8,16; 10,48; 19,5; 22,16) olvashatunk arról, hogy *to onomati Iesou Christou* történt a keresztség, *epi to onomati Iesou Christou; eis to onoma Iesou Christou; en to onomati Iesou Christou* jelentése Jézus nevére való hivatkozással, nevében, valaki megbízásából, számlájára. Nagyon egymásba folyó megjelölések. A keresztségben

az elhívottakat az üdvösség jelével pecsételik el, ez a *Jézus név*, és „nem is adatott az embereknek az ég alatt más név” (ApCsel 4,12). Az ösgyülekezet keresztelése: az embernek a Jézus nevével való megjelölése — állapítja meg Stauffer.²² A megkeresztelkedés Jézus Krisztus nevének segítségül hívásával, rá való hivatkozással, tehát egészen és mindenestől a „Jézus Krisztus” név által jelölt körön belül történik.²³ A szolgálai formában megjelent názáreti Jézus, a dicsőséges formában élő és munkálkodó megváltó Krisztus nevére való hivatkozással történő keresztség az embernek azt a meggyőződését fejezi ki, hogy hajlandó érzelmi, értelmi és akaratú valóját az Istennek átadni. Péter a 2,38-ban a Jézus váltságahalálának konkrét tényéhez kapcsolja a Jézus nevére való keresztség lehetőségét. Ezzel mintegy azt juttatja kifejezésre, hogy a keresztségnek az ereje a Krisztusban van.²⁴ A jól értett tanításnak — bármennyire rövid és utalásszerű is (ld. 19,5) — világos bizonyága a Jézus nevére történő keresztség, s az apostol kézzrátételével kiegészül a bizonyágtétel. Isten a tanítványok döntését azzal szentesíti, hogy kitölti rájuk a Szentlelket. Az ösgyülekezet keresztségének jellemzője a Lélek közöltetése. Isten az ApCsel ábrázolása szerint ebben a tettében a tanítványokra és az egész keresztyén gyülekezetre a pünkösti eseményben, esetenkénti megismétlésében (19,5) teljesíti be a Feltámadott Jézus jövendölését: „Ne távozzatok el Jeruzsálemből, hanem várjátok meg az Atya ígését...” (1,4); „...erőt kaptok, amikor eljön hozzátok a Szentlélek...” (1,8); „János vízzel keresztelt, de ti Szentlélekkel fogtok megkereszteltetni” (11,16). Ennek az ígéretnek a beteljesedésével lett teljesértékű gyülekezet taggá az, aki már földi életében elfogadta Jézust az egyház Urának. Ez a beteljesedett ígéret tart meg bennünket ma is mellette. *Csak a Jézus nevére történő és a Lélek ajándékozásával egybekötött keresztség számít az ösgyülekezetben igazán keresztségnek* — mondja Aland.²⁵ A vízzel történő keresztelés (*en hydati*) szoros kapcsolatban van az *en pneumatii hagio* végbemenő kereszteléssel (Mk 1,8; Jn 1,33; ApCsel 1,5; 11,16). A lélek-keresztség meghirdetése azt mutatja, hogy a Lélek közöltetése a keresztyén keresztségnek döntő karakterisztikuma, és a Lélek ajándéka mintegy igazolója annak, hogy valaki teljes értékű tagja a Krisztus egyháznak.

3. *Keresztség Jézus nevének és a Szentlélek közöltetésének említése nélkül.* Az ApCsel némely keresztelésről szóló elbeszéléseiből hiányzik annak említése, hogy a keresztség kiszolgáltatása Jézus nevére történt meg (2,41; 8,12; 8,38; 9,18; 16,15; 16,33; 18,8). Néhány esetben elmarad a Lélek közöltetésének az említése is (8,38 16,15 16,33 18,8). Lukács történetírói gyakorlatát ismerve, elmondhatjuk, hogy mindenütt csak az előbbre vivő eseményekről tudósít. A 2,41-ben a háromezer lélek csatlakozásán van a hangsúly. Elfogadták Isten akaratát életük meghatározó tényezőjének. Isten megújító munkájával Krisztus melletti vagy elleni döntésre készíti népét és ez a döntés csak személyes lehet. A 8,12 és a 9,18 a meghallott és megtapasztalt kegyelem ösztönző ereje készíti a keresztség vállalására az embert. Jézus neve elhangzik, de nem a keresztség pillanatában, hanem a döntést megelőző „tanításban”, mint olyan név, amely az élet ajándékozója.

A Lélek közöltetését sem említi Lukács mindenütt. Isten Lelke azonban ott munkálkodott bennük és közöttük. Az eunuch (8,38), Lídia (16,15), Krispusz és a korinthoszi hívők (18,8) megtapasztalták a munkálkodó Szentlelket. Az apostol tanítása a Lélek erejét közvetítette és ebből tudtak az első gyülekezetek tagjai gondoskodó „szeretetszolgálatot” vállalni az evangélium

ügyében fáradozókért. A 16,33-ban, a börtönfelügyelő és a háza népe megkeresztelésének elbeszélésében némelyek a következő verset („Azután házába vitte őket, asztalt terített nekik, és örvendezett, hogy egész háza népével együtt hisz az Istenben”) a Lélek közöltetésére való utalásnak tekintik. Az asztalközösség-vállalása csak a Lélek munkájának eredménye lehet az életükben.

4. *Bizonyságtévő cselekedetek eredménye hitrejutás a Szentlélek által.* Az első gyülekezetek az apostolok és tanítványok bizonyságtételén át alakultak, szerveződtek. A gyülekezet tagjává létel különböző formáival találkozunk az ApCsel-ben. Az apostoli bizonyságtétel nyomán a hallgatók elfogadják a Krisztusról szóló tanítást, hitre jutnak és így tagjaivá lesznek a gyülekezet közösségének. Az ApCsel 4,4 és 9,42-ben Lukács csak arról számol be, hogy Péter és János bizonyságtévő tanítása, illetve Tábita életre szólítása a hallgatókat és a szemtanúkat hitre juttatta és bekapcsolta a keresztyén közösségbe. A 4,4-ben és a 9,42-ben előforduló *episteusan* jellegzetes aorisztos, melynek jelentése: „hitre jutottak”. A tényről közli Lukács anélkül, hogy annak részletesebb megvilágításával foglalkoznék.

5. *Keresztység a Szentlélek közöltetésével együtt.* Az ősgyülekezetek keresztységét megelőző mindenféle keresztység — mint már utaltunk rá — általában, egyetemes megtérési keresztység volt, a közelgő Isten-országára való kitekintéssel. Az ősgyülekezet gyakorlatában a keresztység a feltámadott Krisztusra irányuló tendenciával történt. Az ApCsel 2,38-ban az igehirdetés után Péter felszólítja az öt hallgató sokaságot: „Térjete meg, és keresztelkedjete meg valamennyien Jézus Krisztus nevében, bűneitek bocsánatára, és megkapjátok a Szentlélek ajándékát.” A keresztységnek, a Szentháromság—Istennel való közösségnek előzménye a bűnbánat, kísérlője a bűnbocsánat, Jézus érdeméért. Általa Isten elfogadja és igénybe veszi az embert, adja Szentlelkét. A látható jelben a láthatatlan Isten adja magát. A keresztység azt fejezi ki, hogy a természeti ember meghalt és életre támad az Istentől való új ember, aki a Szentlélek vezetését szerinti él.²⁶ Így a keresztység után ajándékként kapott Lélek igazolása annak, hogy a hitre jutott ember befogadtatik abba az új szervezetbe, abba az új közösségbe, amely a feltámadott Jézus mennybemenetele után a Szentlélek kitöltésével kezdte el életét. A Lélek közöltetése révén az ApCsel 2,38-ban fogadnak be először „új keresztyéneket”, hitben újjá lett embereket a gyülekezet közösségébe. Az ApCsel megfogalmazásának természeténél fogva nincs éles határ az ó-ember és az új-ember között, de a: Lélek ajándékában részesült ember szolgálatára figyelmeztet nyomatékosan a könyv írója. Az ApCsel 2,38 a gyülekezetbe tagolódás sorrendjére teszi a hangsúlyt.

6. *A keresztység a Lélek ajándékának a következménye.* Lukács az ősegyház életéből olyan eseteket is bemutat — az Isten kegyelmének gazdagságát, és kiadásának sokféleségét illusztrálva —, amelyekben a gyülekezetbe tagolódás sorrendje eltér az előzőekben mondottaktól.

Az ApCsel 8,12—17-ben Fülöp munkája nyomán a samáriaiak hitre jutottak és megkeresztelkedtek (12. v.). Samáriában ugyanúgy hozzátartozott a keresztység a hitre jutás megpecsételéséhez, mint Judeában. Az apostolok kilépése a régi keretek közül a Lélek közöltetésének új módját mutatja meg. A Lélek ajándékának közlése nincs az egyház egyetlen formális aktu-

sához sem hozzákötve. Isten teljesen szabad a Lélek ajándékozásában és az új ember életre hívásában.

Amíg a 8,12—17-ben különválnak, és időben távol kerül egymástól a keresztység és a Lélek közöltetése, addig a 9,17—19-ben és a 10,44—46-ban, a 11,15-ben a Lélek ajándékozása megelőzi a keresztységben való részesedést.

Pál (9,17—19) és Kornéliusz (10,44kk) előbb megkapják a Szentlelket, mint ahogy megtörténik a keresztység kiszolgáltatása. Anániás közvetíti Ura erejét Saulnak. Így újra lát, bekapcsolódik az egyházba és elnyeri a Lélek ajándékát. A gyógyítás a Szentlélek közlésétől nem választható el, mint ahogy Zahn megpróbálja a kettőt szétválasztani. Pál látásának visszanyerése arra biztató és kézzelfogható jel, hogy új világosságot kapott a Szentlélek által. Itt az új világosság az új szolgálat, az új feladat meglátására és vállalására adatott.

Kornéliusz és házanépe esetében a Lélek kiömlése minden féle emberi előzmény nélkül történik. Csak így lehet bizonyító ereje a pogányok mellett. Péter megérti a tények beszédét és ennek megfelelően állapítja meg, hogy a történeteknek a keresztiséggel való megpecsételése lehet a következő lépés.²⁷ Az így kiszolgáltatott keresztiséget Istennek a már előbb adott ajándéka alapozza meg és motiválja a zsidók előtt. Cullmann szerint Isten miután a megkeresztelendőnek már megadta a Lélek áldását, azután viszi a vízkeresztység alá (11,17).

7. *A Lélek közöltetése kézzátétellel történt.* A keresztység és a Lélek közöltetése összetartozik, S az Isten Lélkének közöltetése az esetek többségében kézzátétellel történik. A kézzátétel az ősgyülekezetek gyakorlatában az őszövetségi megáldó gesztusnak a tovább élése. Voltaképpen Isten áldásának és átszármaztatásának látható jele a kézzátétel. Ez az Újszövetségben csodát és áldást közvetít. Ezt a látható jelet a tanítványok, az apostolok a Mestertől vették át és az ősgyülekezetekben, mint örökséget gyakorolták és adták tovább.

Az ApCsel 8,17; 9,17; 19,6-ban számol be a kézzátétellel közvetített Lélek ajándékozásról. A samáriai új keresztyének Péter és János apostolok imádsága után kapták meg a keresztiséget teljessé tevő Szentlelket. A teljesség közvetítésére emberi eszközeit használja fel az Isten. Samáriában olyan eszközeit, akik tanúi voltak az Úr Jézus földi munkájának, szenvedésének és a golgotai kereszten véghez vitt váltságművének. Efesusban Pál közvetíti a Lélek ajándékát azoknak, akik eleddig csak a János keresztiségét ismerték. A Lélek ajándéka kimozdította a 12 keresztyént az előkészület állapotából és beállította a Krisztus ügyének szolgálatába. Anániás felhasználásával gondoskodik az Úr arról, hogy Saul a damaszkuszi úti látomás után ismét visszatérjen a valóságos életbe. Anániás eszköz lesz annak a Jézusnak a kezében, aki mindent elrendez az ember életében. Anániás tennivalóit pontosan körvonalazza Ura. Húzódózását meghallgatva érteti meg Isten vele, hogy az ember utai és az ő utai között soha el nem enyésző, soha meg nem szűnő különbség, sőt ellentét van. Anániás engedelmissége megszületik és Saul végérvényesen feloldatik kézzátételével. E kézzátételben egyszerre kapja vissza látását és az Isten ajándékát: a Szentlelket.

7.1 *A kézzátételt csoda követi.* A kézzátételt — mint már előbb utaltunk rá — az Újszövetségben csoda, gyógyítás követi. Az evangéliumokban Jézus kézzátételével történik a csoda, a gyógyulás:

Mk 5,23 = Mt 9,18 a vérfolyásos asszony meggyógyítása;

Mk 6,5 néhány beteg meggyógyítása Názáretben;

Mk 8,23—25 a betesdai vak meggyógyítása;

Lk 13,13 a meggörnyedt asszony meggyógyítása; stb.

Az ApCsel 19,11-ben Pál Efézusban „nem minden napi csodákat tett... keze által”. Lukács összefoglalóan említi, konkrét esetet egyet sem mutat be ezen a helyen, *ou tas tychousas* jelentése „szokatlan, kivételes, rendkívüli”. Emberi ésszel, indulattal nem fogható fel az, ami a Lélek által történik. Pál a 28,8-ban gyógyít kézzel. Ezt megelőzi az imádság szava. Isten erejének átvétele és átadása történik a kézzel.

Az így történt csoda, illetve gyógyítás hatással van a hitre jutásra és a megkeresztelkedésre is.

A samáriaiak Filep bizonyágtételét (8,6—8) hallva és a jeleket látva a 8,12 szerint megkeresztelkedtek. Péter csodálatos liddai gyógyítására (9,32—35) a város lakói megtértek az Úrhoz. A joppéi Tábita életre keltése sokakat az Úr iránti hitre indított (9,42). Nyilvánvaló, hogy koncentrált, rövid elbeszélések ezek és a megelőző tanítást, igehirdetést a könyv írója szemmel láthatóan hallgatólagosan feltételezi. Az igehirdetői tevékenységet jelek és csodák követik. Az ApCsel bizonyágtétele alapján ez az ösgyülekezetekben magától értetődő, de ezek nem lépnek egyetlen esetben sem az igehirdetés helyére. A csoda, a gyógyítás erő közvetítés az erőtlén, az elesett embernek.

7.2 A kézzel áldást közvetít. Jézus a hozzávitt gyermekeket kézzel áldotta meg (Mt 19,15; Mk 10,16). Az apostolok az ApCsel 6,5—6-ban a gyülekezet választottait, mint egykor Mózes (Num 27,15—23; Deut 34,9), imádság és kézzel áldással állítják munkába. Isten erejét igénylik és közvetítik. Vállalják és útjára indítják az új munkatársi kört.²³ Pál és Barnabás kiküldése is így történt az első misszió út előtt (13,3).

A kézzel áldásban mind a keresztségben, mind egyéb alkalmakkor az Isten erejének elfogadásán és továbbadásán van a hangsúly. Ez az erő kapcsol be a gyülekezet közösségébe és tart meg benne kísértések között is.

8. A Szentlélek kitöltetésének kísérő jelensége a nyelveken szólás. Az ApCsel-ben az esetek többségében a keresztség kiszolgáltatása és a Szentlélek ajándékozása együvé tartozik. Néhány esetben pedig Lukács beszámol arról is, hogy a Lélek közöltetésének kísérő jelensége a nyelveken szólás.

Kornéliusz házában (10,23—48) Péter és a vele együtt levő zsidó származású hívők meglepetéssel tapasztalták, hogy a Lélek kitöltött a pogányokra is. Régi beidézéseiktől nehezen tudtak szabadulni, de a jelek arról beszéltek, hogy Isten szeretetébe fogadta az igehallgató gyülekezetet, legyen az zsidó avagy pogány közösség. A Szentlélek ajándékának közlésében teljesen szabad az Úr. Itt nem annak van elsődleges jelentősége, amit Péter mond, hanem annak, amit Isten tesz. A *glossais lalein* (10,46) világos jele a Lélek jelentkezésének az ösgyülekezet gondolkodása szerint. Nyilván nem azonos a pünkösdi *heterais glossais lalein* jelentésével, hanem a lelki ajándékok egyikének tekintendő vö. 1 Kor 12—14 részeivel). A Kornéliusz házanépének adott Szentlélek a pogányok közötti egyház születésének elején párhuzamban van a jeruzsálemi Lélek ajándékozással. Ez az ajándék a pogányoknak rendkívüli jelentőségű, mert azt mondja el, hogy Isten a pogányok kérdését Krisztusban megoldotta.

Az ApCsel 19,6-ban *Preuschen* szerint az *elaloun glossais* említésének célja az, hogy az itt történeteket

á maguk jel voltában párhuzamba állítsa a kezdeti idők eseményeivel (2,4). Egyúttal pedig arra utal, hogy Isten ismét a pogányok között mutatta meg hatalmát. Az efézeusiak döntését Isten a Szentlélek ajándékával szentesíti. Megismétli rajtuk pünkösdsnek a jeleit és eseményeit.

Az ApCsel e két részlete azt bizonyítja, hogy a Szentlélek nemcsak az apostolok kiváltsága, hanem Krisztus valamennyi tanítványának adatik. Új életre támasztó életerő, és megtartó erő. Képessé teszi az embert Isten titkainak a megértésére és hirdetésére.

A nyelveken szólás olyan jelensége az ösegyház életének, amelynek a megmutatózói formája ismert, de a lényege titok. Ezért a nyelveken szólás az ösegyházi időszaktól kezdve éppen úgy idegen volt, mint ma. A „hivatalos” egyház a II. századra teljesen el is vette.

9. A keresztségi tanítás. Az ApCsel tanítása szerint a keresztséget rövid tanítás előzte meg. E tanításban csak a Jézus Krisztusba vetett hitre hívás és szólítás hangzik el. Ugyanis hit által kellett, hogy az egyház testébe beoltassanak, mielőtt annak jelképét vették volna — mondja *Kálmán*.²⁹

Filep az Úr Jézus „munkamódszerével” dolgozik Samáriában, ahol a Jn 4 tanítása szerint Mestere is járt előtte. Hirdeti és közvetíti a szabadító Úr erejét. Tesztelki szabadulást jelent munkája az egyének éppen úgy, mint a közösségnek. Az evangélium hatása a gyülekezet keretein kívül is érvényesül (8,12).

A hit nem ismeretlen dolgokon való vélekedés, hanem a Krisztusnak tiszta és világos megismerése az evangélium alapján. Pál minden körülményeskedés nélkül hirdette a börtönörnek a Krisztusban kapott szabadító üdvösség útját. Az Úr Jézus Krisztusba vetett hit tesz szabaddá mindeneket. Sem az evangélium hirdetése, sem a hitre jutás lehetősége nincs időhöz és helyhez kötve. Pál az adott lehetőségek között juttatta el a szabadító Úr megismerésére a börtönört (16,32).

Az ApCsel 19,4-ben Pál tanítása egyetlen mondatban van összefoglalva. Ez azt jelenti, hogy amíg János még hivatását gyakorolta, sokkal kevésbé áradtak szét a Lélek kegyelmi ajándékai, amelyek most bizonyítják, hogy Krisztus az Atya jobbján ül.³⁰ Az efézeusiaknak tudniuk kell, hogy a keresztyén ember hite Krisztusra tekintő hit kell hogy legyen és a kezdeteknél nem állhat meg. Pál rövid tanítása a továbbjutás lehetőségét hirdeti meg a Krisztusban kapott ajándékok és lehetőségek révén.

Mindhárom helyen bekövetkezik a keresztség vállalása (8,12; 16,32; 19,5). A 19,6-ban pedig a Szentlélek közöltetésének a tényét is kiemelte Lukács. A rövid, mintegy jelszerű tanítás a hallgatókat hitre juttatta, úgy, hogy tudták vállalni e hit konzekvenciáit is.

A keresztséget hosszabb tanítás egyfelől ott követhette, ahol a misszionárius hosszabb ideig tartózkodott vagy pedig gondoskodott arról, hogy munkatársai köréből valaki végezze ezt a szolgálatot. Az ApCsel 19,10 szerint Pál két éven át tanított Efézusban. Tiranus előadó termét bérelte ki és ott naponta a déli és délutáni pihenés óráiban tanította a Krisztusról szóló dolgokat. Pál egy helyben maradt és Isten azzal jutalmazta meg, hogy a környékbeli zsidók és pogányok közül sokan felkeresték. Megtalálták benne Krisztust, akire nézve megkeresztelkedtek, akire nézve a missziói munka történt.

Az ApCsel-nek a keresztségről szóló hosszabb-rövidebb, jelszerű tudósítása a keresztség fejlődésének azt a stádiumát mutatja, amikor a keresztyénség a zsidó rituáléktól fokozatosan függetlenül — mert a pogányoknak is lehetőség adatik a Lélek által arra, hogy megkeresztelkedjenek — és a Szentlélek lett az új ember tulajdonává, amely által a Krisztusban Istennel találkozó ember bevezetett a gyülekezet közösségébe.

Az ApCsel a keresztyén kereszteleési tudósításaiban a megkeresztelendő állhatatos bűnbánatára, hitre jutására helyezi a hangsúlyt, melyek lényegesen és egyetemlegesen megkívántak voltak. A János-féle keresztségtől a Lélek-keresztség vezető út az Isten kegyelmének és szeretetének az ember felé fordulását tárja fel, ahol nincs különbség zsidó és pogány között, csak hasonlóság: mindnyájan a megváltó Krisztus áldozatára szorult emberek.

Az ApCsel a keresztségről úgy tanít, mint ami a Krisztus testébe betagozza a kegyelemről szóló tanítást elfogadó embert. Az ApCsel keresztségről szóló tanításában Isten szabad kegyelme mutatkozik meg a Szentlélek közöltezésében.

Lenkey István

A keresztség jelentősége

— a gyülekezeti tanítás a keresztségről az apostoli levelek alapján

A keresztségről szóló gyülekezeti tanítás elemzése előtt a következő szempontokra kell figyelemmel lennünk. A legkorábbi apostoli levelek is tudnak arról, hogy a keresztség a gyülekezetek körében bevett, általánosan elterjedt. Az apostoli levelekben megszólaló tanítás nem elvi általánosságban foglalkozik a keresztséggel, hanem a gyülekezetek adott szituációjából következő szükségnek megfelelően. A keresztségről szóló tanítás nem korlátozódik az apostoli levelekben azokra a részletekre, amelyekben a keresztség fogalma szerepel, megfogalmazásában igénybe veszi az ősegyház megszokott fogalmi készletét, bevett terminológiáját túl a hellénista misztérium vallások fogalmi készletét anélkül, hogy azok tartalmát átvénné. Ahhoz, hogy az apostoli tanítást témánkat illetően helyesen értékeljük, e tanítás elemzése közben mindenesetben tekintettel kell lennünk arra az összefüggésre, amelyben a keresztségről szóló tanítás szerepel.

A keresztség a legrégebbi időtől fogva Jézus tanítványi közösségébe, a hívők közösségébe, a gyülekezetbe való felvételi aktus, és beavatási rítusként ismeretes — állapítja meg H. Concellmann.¹ Az ApCsel adatait erősíti meg Pál az 1Kor 12,13-ban, amely szerint: „egy Lélek által mi is mindnyájan egy testté kereszteltettünk”. Az apostol azt feltételezi Goppelt² szerint, hogy a megkeresztelés alkalmával megkeresztelkedtek azoknak a gyülekezeteknek a tagjai is, amelyek nem az ő missziói munkája nyomán lettek keresztyénekké (Rm 6,3). Lohse³ álláspontja is megegyezik azzal az általánosan elfogadott nézettel, amely szerint az ősegyházban kezdetül fogva bevett gyakorlat volt a keresztség. De erről ad hírt Kümmel⁴ is. Käsemann Eine urchristliche Tauf liturgie⁵ címen írt tanulmánya szerint a Kol 1,15—20-ban olvasható Krisztus himnusz eredete szerint a gyülekezet kereszteleési gyakorlatából való, s az ősegy-

1. *Kalvin János: A keresztyén vallás rendszere.* Ford.: Czeplédy Sándor—Rábold Gusztáv Pápa 1910. II. köt. 380. l. — 2. *Kálmán: u. o.* — 3. *Cullmann, O.: Die Tauflehre des Neuen Testaments.* 1948. 198. l. — 4. *Cullmann I. m. 26. l.* — 5. *Lohse, E.: Taufe und Rechtfertigung bei Paulus = Kerygma und Dogma* 11. 1965. 323. l. — 6. *Aland, K.: Taufe und Kindertaufe.* Gütersloh 1971. 13. tétel. — 7. *Varga Zsigmond J.: Újszövetségi bevezetés* Debrecen 1979. 230. l. — 8. *Aland, K. I. m. 19. és 38. tétel* — 9. *Aland, K. I. m. 38. tétel.* — 10. *Barth, K.: Kirchliche Dogmatik IV.* — 11. *Aland, K. I. m. 34. tétel.* — 12. *Kálmán János: Az Apostolok Cselekedeteiről írott könyv magyarázata.* Ford.: Rábold Gusztáv. II. köt. 180. l. — 13. *Haenchen, E.: Die Apostelgeschichte.* Göttingen 1968. 15. Aufl. 488. l. — 14. *Varga Zsigmond J.: Az Apostolok Cselekedeteiről írott könyv magyarázata (4. folytatás)* Debrecen 1955. 30.kk. l. — 15. *Käsemann, E.: Die Johannesjünger in Ephesus = Exegetische Versuche und Besinnungen.* Bd. I. 158—168. l. — 16. *Käsemann I. m. 167. l.* — 17. *Aland I. m. 14. tétel.* — 18. *Lenkeyné Semsey Klára: Az Apostolok Cselekedeteiről írott könyv magyarázata = A Szentírás magyarázata, Újszövetség.* Bp. 1972. 162. l. — 19. *Kálmán János: Az Apostolok Cselekedeteiről írott könyv magyarázata.* Ford.: Rábold Gusztáv. II. köt. 181. l. — 20. *Aland I. m. 11. tétel.* — 21. *Varga Zsigmond J.: Az Apostolok Cselekedeteiről írott könyv magyarázata (4. folytatás)* Debrecen 1955. 41. l. — 22. *Stauffer, E.: Az Újszövetség teológiája.* Átdolg. Kocsis Elemér Debrecen. 36. és 40. §. — 23. *Varga Zsigmond J.: Az Apostolok Cselekedeteiről írott könyv magyarázata (1,1—7,53)* Debrecen 1953. 72. l. — 24. *Kálmán János: Az Apostolok Cselekedeteiről írott könyv magyarázata.* Ford.: Rábold Gusztáv. I. köt. 65. l. — 25. *Aland I. m. 8. tétel.* — 26. *Lenkeyné Semsey Klára I. m. 140. l.* — 27. *Varga Zsigmond J.: Az Apostolok Cselekedeteiről írott könyv magyarázata (2. folytatás)* Debrecen 1954. 95. l. — 28. *Lenkeyné Semsey Klára I. m. 145. l.* — 29. *Kálmán János: Az Apostolok Cselekedeteiről írott könyv magyarázata.* Ford.: Rábold Gusztáv. I. köt. 200. l. — 30. *Kálmán I. m. 2. köt. 180. l.*

ház kereszteleési gyakorlatának nyomait jelzi. Némelek a Fil 2,5—11 Krisztus himnuszát is a keresztség alkalmához kapcsolják⁶, mások az úrvacsorához. *A keresztség tehát az apostoli levelek tanítása szerint a gyülekezetbe való felvétel sákramentuma.* A páli irodalom darabjai mellett ezt erősítik meg a Pál utáni irodalom egységei is. Az 1Pt 1,3—4. 11-et az írásma-gyarázók közül többen (Michaelis, Windosch), közöttük Hauck az újonnan megkeresztelteltekhez intézett beszédnek tartja eredete szerint (Sitz im Leben). Ez a részlet az őskeresztyén istentisztelet hellénista körökben gyakorolt liturgiájába ad némi betekintést. *Windisch* szerint ugyanis olyan őskeresztyén kereszteleési beszéd ez a részlet, melyet írásban rögzítettek.⁷ *Az apostoli leveleknek az újonnan megkeresztelteltekhez szóló intelmei a gyülekezetbe való betagozódás jelentőségére hívják fel figyelmüket:* tiszta életre, a gyülekezet közösségén belül, és a gyülekezet közösségén kívüli szolgálatra.

Ha azonban mi az apostoli levelek keresztségről szóló tanításával foglalkozunk, józanul kell látnunk — állapítja meg Ridderbos⁸, hogy Pál — de ez érvényes az apostoli levelekre általában is —, nem ad sehol sem a keresztségről szóló részletesen kidolgozott értekezést. A keresztségre úgy utalnak csupán, mint amelynek az értelme, a jelentősége ismert a gyülekezet előtt. Emlékeztetés formájában hangzanak el ezek a tanítások, és csak utalásokat tartalmazó részletekben, így meglehetősen hézagosak. Utalnak arra, amit a gyülekezeteknek tudni kell, mert szóban már hallottak róla tanítást.

Ha az apostoli levelek keresztségről szóló tanítását most már jellemezni akarjuk azt mondhatjuk összefoglalóan, hogy *ezekben a levelekben a keresztség objektív alapjának megvilágítását követi a keresztség szubjektív feltételének biztosítására vonatkozó igény*

közlése. Ily módon ez a tanulmány a keresztség jelentőségével az apostoli levelek intencióinak megfelelően úgy foglalkozik, hogy annak ekkleziológiai vetületét emeli ki, miután megvilágította trinitárius, a Szentháromság Isten munkájában gyökerező alapját, és ószövetségi előképét, mivel ez nemcsak az üdvtörténet egységét jelzi, s a két szövetséges nép összetartozását szemlélteti, hanem a sákramentummal való életről adódó felelősségre hívja fel a gyülekezet figyelmét. — A tanulmány így a címben megadott témát három egységben elemzi:

1. A keresztség ószövetségi előképe, jele, typos-a.
2. A keresztség alapja, objektív feltétele: a Szentháromság Isten munkája.
3. A keresztség jelentősége, szubjektív feltétele és következménye: a keresztség ekkleziológiai aspektusa.

1. *A keresztség ószövetségi előképe, jele, typos-a.* Az apostoli levelekben két nagyon pregnáns részlet tanít arról, hogy az újszövetségi *baptisma*-nak ószövetségi előképe, ószövetségi jele van: a) 1Kor 10,1—12; és b) 1Pt 3,18—21.

a) Izráel történetében Isten ígéret szerint meghirdette a szabadítást, s az újszövetséges nép közösségébe való betagozás sákramentumát. Az újszövetséges nép élete nem előzmény nélkül való, nem a nullpontról indul, hanem egy hosszú üdvtörténeti eseménysorozat előzte meg, Isten üdvtörténetének egy jelentős szakasza: Izráel, Isten választott népének a története. Izráel története a különböző népek fiaiból alakult egyház előtörténete. A különböző népek fiaiból alakult egyház egyetlen felekezete sem teheti a maga népi hagyományait az Ószövetség helyébe, sem nem mellőzheti azt, mint ahogyan arra nézve az egyháztörténet kezdeti időszakában *Markion* kísérletet tett, a maga újszövetségi kánonának kialakításával oly módon, hogy az Ószövetséget mindenestől elvetette. — Az apostoli levelek Jézus intenciója szerint az Ószövetséget az újszövetséges nép számára mint Istentől ihletett művet hasznos, tanításra alkalmas műnek tekintik (2Tim 3,17). Pál apostol éppen ebben a részletben, amelyben a keresztség ószövetségi előképéről tanít, tanít arról is, hogy ezek „figyelmeztetésül írtak meg nekünk” (1Kor 10,11). Isten az ószövetségi szent történetekben jó előre meghirdette és jelezte azt a páratlan jelentőségű korszakot és eseményt, amely Jézus Krisztus megjelenésével érkezett el, és váltságművével teljesedett be. Őbenne teljesedett be a régi, és őbenne, általa nyerte el alapját az új. Amint az ószövetséges nép léte, élete az egyiptomi szabadításnak az eseményéhez fűződött, úgy kapcsolódik az egyház léte és élete Jézus Krisztus bűnből való szabadításához. Amint Isten szabadításának eszköze Mózes volt ott akkor, akinek a nevére, kontójára és vezetésével történt meg a tengeren való átkelés, úgy az újszövetséges nép, minden nép szabadításának eszköze Jézus Krisztus, akinek érdeméért, akinek a nevére való hivatkozással, akinek a számlájára történt és történik a keresztség kiszolgáltatása. Az ószövetséges nép és az újszövetséges nép egy üdvtörténet különböző fázisában élő nép, szervesen együtt tartozik, Isten jelenlétében élő, oltalma alatt levő nép. szabadításának részese, akitől Isten neki tetsző életet vár, mert erre ő maga adta meg szabadításával a lehetőséget. Aki viszont ezzel a lehetőséggel visszaél, ítéletét vonja magára. „Nem szeretném, ha nem tudnátok, testvéreim, hogy atyáink mindnyájan a felhő alatt voltak, és mindnyájan a tengeren mentek át, és mindnyájan megkeresztelkedtek Mózesre a felhőben és a tengerben (1Kor 10, 1—2). „Felhő alatt lenni”, ez a kép *Wendland* szerint Istennek „a nép körében való jelenlétét hirdeti, a tengeren való átkelés viszont

(2Móz 13,21; 14,22) Pál szerint Izráel keresztsége, amely által megszabadult. A Mózesre való keresztség említésével a Krisztusra mutató, és általa való keresztségre gondol. *Lietzmann* is a keresztség prototípusát látja Izráelnek a Vörös-tengeren, Mózes vezetésével, Isten oltalma alatt végbement átkelésében. *Conzelmann* e mellett hangsúlyozza, hogy Pál ugyan mint származására nézve zsidó szólal meg, azonban tökéletesen egynek tudja magát főként a népek fiaiból alakult korinthusi gyülekezettel. Az egyház az igazi Izráel — állapítja meg *Conzelmann* —, s így Izráel történetének jog szerinti örököse. Isten az atyák korában mind az egész népre kiterjesztette oltalmazó kegyelmét a Mózes által nyújtott szabadításban. Az egész nép megszabadult Egyiptomból, hogy mégsem jutottak be mindnyájan az ígéret földjére, annak az a magyarázata, hogy némelyek visszaéltek Isten szabadításával. Szabadságukat nem Isten jótetszésének megfelelően használták. A Mózesre való keresztség, Istennek a Mózes nevéhez kapcsolt szabadítása nem mechanikusan, nem automatikusan végbemenő esemény, bele van kalkulálva Isten népének az iránta való hűsége és engedelmissége. *Az Isten által mindenki számára megteremtett objektív lehetőség feltételezi a nép minden tagjának helyes, szubjektív döntését és felelősségét.*

b) A szabadítás eszközeként említi a keresztséget az 1Pt 3,21, mint amelynek előképe az ósátyák történetében Nőé és családja vízen át való megtartása. A vízen át megtartó bárkában az ítélet idején nyolc lélek menekült meg. „Most pedig titeket is megment ennek képmása a keresztség, amely nem a test szennyének lemosása, hanem könyörgés Istenhez jó lelkiismeretért a feltámadt Jézus Krisztus által” (1Pt 3,21). Nőé és családja megszabadulása előre mutató jel, amely a zsidó hagyomány szerint úgy történt, hogy Nőé és családja csaknem térdig érvő vízen át ment be a bárkába. Az özönvízből való megszabadulás a keresztség által való megszabadulás előképe.

A keresztségre utaló ószövetségi jelek úgy mutatnak előre, hogy jelzik az újszövetségi keresztség alapvető jelentőségű motívumait: Isten jelenléte, oltalmába vevő kegyelme, amely megszabadít a pusztító erők hatalma alól, az ítélettől a szabadítás eszköze által, s új élet lehetőségét tárja fel. Ez a lehetőség feltételezi az ember helyes döntését, és további engedelmisségét, a jó lelkiismeretért való könyörgést. A keresztség ószövetségi előképe, prototípusa három jelentős mozzanatra hívja fel figyelmünket a keresztséggel kapcsolatban: 1. Isten szabadító munkájára; 2. A szabadítást Isten megtartó kegyelme eszköze által adja; 3. Isten kegyelmi eszköze által adott szabadítás új életre indít és kötelez. A szabadítás nem további bűnözésre, hanem a bűntől való szabadságra, neki tetsző életre szabadít fel, az új életben való járásra. Isten szabadításának etikai konzekvenciái vannak, igénye szerint. Aki visszaél Isten kegyelme által adott lehetőségekkel, ítéletben részesül.

2. *A keresztség, az egyházba való betagozás alapja, objektív feltétele a Szentháromság Isten munkája: az Atya határozata szerint elkészített, a Fiú által kivitelezett, a Lélek által realizált váltságmű.*

A Szentháromság Istent dicsőítik az apostoli levelek bevezető sorai, megvilágítva az egyház létének, az ember új életének alapját. Különösen világos ez az Efésusi levél és 1Pt bevezető sorokban. A mi Urunk Jézus Krisztus Atyját illeti a dicsőítő szó, mivel szabadító terve, amelyet Jézus Krisztus által végzett el, a Lélek kitöltése nyomán az egyház létében, életében szemléltethető, a teljes váltság ígéretes előjeleként. Isten végzi újjáteremtő munkáját terve szerint. Ennek nyitása: Jézus Krisztus halálából való feltámasztása. Folyamatos,

mai eseménye: emberek újjászületése élő reménységre, s az eljövendő világ életet jelentő energiáinak hatása. Záró részlete: a teljes váltság napjának megérkezése: az univerzum és vele együtt az ember teljes megújítása. Az újjászülési eseményét hirdeti, szemlélteti, realizálja ígéret szerint a keresztség. Hirdeti a könyörülő Atyát, aki nem akarja a bűnös halálát, s a mindenható Atyának az ember fiúvá fogadására vonatkozó határozata megpecsételését (Ef 1,3—6). Hirdeti a Fiú engesztelő áldozatát, a vére által való megváltást, bűnbocsánatot (Ef 1,7). Hirdeti a Szentlélek által való eljegyzést az eljövendő teljes váltság napjára (Ef 1,13—14), a természeti ember halálát, s az élő reménységre való újjászületést (1Pt 1,3), az el nem múló örökség ígését. *A keresztség alapja, objektív feltétele tehát a Szentháromság Isten munkája: az Atya szeretete, a Fiú áldozata, és a Szentlélek újjászülő ereje.* A keresztség az üdvösség közlésének egyetemes szimbolikus eszköze, sákramentuma, amely Lélek által egy test tagjaivá teszi azokat, akik újjászülettek.

a) *A keresztség az egység sákramentuma.* Egy a keresztség, amely a Szentháromság Isten munkája alapján az egy test, *Krisztus egyetemes egyháza tagjává tesz.* — Az Efézusi levélben az Úrhoz méltó életre és egységre szóló buzdítás teológiai alapját tárja fel az apostol, hogy a hivatkozási alap címszavak szerinti felsorolásában nemcsak a keresztség, hanem az egy Úr, egy Lélek, és az egy Atya is szerepel, mint aki mindnyájunké, mindenké föltt való, mindenké által munkálkodik, és mindenütt jelenvaló. A keresztség az egység sákramentuma, mert az Atya elhatározása alapján megszületett, a Fiú által kivitelezett váltságmű, a Lélek hatására *Isten és az ember közösségét, egységét realizálja.* Nemcsak azt teszi nyilvánvalóvá, hogy a Szentháromság Isten egy, és egyként van benne az ember megváltásában, hanem nyilvánvalóvá teszi Isten, és a tőle elidegenedett ember közösségét, egységét és ezzel együtt azt is, hogy mindazokkal egy, akik hozzá hasonlóan részesei lettek a sákramentumnak. A keresztség kettős irányban munkálja az egységet: vertikális és horizontális dimenzióban. Miközben a Szentháromság Istenhez kapcsolja az embert, Krisztus egyetemes egyházába a szentek közösségébe tagolja be. *Schlief* az Efézusi levélnek a keresztség egységét hirdető részletét keresztes beszéd lecsapódásának tekintti. Az a keresztség, amely az ősegyház gyakorlatában Krisztus intenciója szerint szerepelt, azonos tartalmú, jelentésű és jelentőségű. Pecsétje azok életének, akik a keresztség által egy test, a Krisztus teste tagjaivá lesznek.¹⁰ „A szent keresztség sákramentumát az apostoli bizonyágtétel, az ősegyház gyakorlata alapján úgy értékeli az egyház, mint a Krisztus testébe való betagozódás Lélektől vezetett, szent, misztikus eseményét.”¹⁰

b) *A keresztség egyetemes jellegű. Krisztus egyetemes érvényű váltságművét a keresztség mindenkinek felajánlja* — állapítja meg *Goppelt*.¹¹ Az 1Pt 3,18—21 miután Krisztus váltságmunkájának univerzális értelmét és egyetemes jelentőségét hirdette meg korának mitikus nyelvén, a gyülekezetek számára úgy hangsúlyozza a keresztség jelentőségét, hogy kiemeli annak egyetemes jellegét. Mindenkinek szól az a szabadítás, amely Krisztus által történt meg. *Az a sákramentum, amely Krisztus szabadító munkáját realizálja, közli, sem bizonyos térre, sem bizonyos időre, sem bizonyos fajra vagy éppen nemre nem korlátozható.* Minden emberre nézve kiterjeszti és érvényesíti ígéret szerint Krisztus megváltó tetteinek javait. Minden ember, akár férfi, akár nő, akár szolga, akár szabad, akár zsidó, akár más vallás követője a keresztség által egyaránt Krisztus testének tagja lett.

c) *A keresztség a Lélek által az üdvösség, Krisztus szabadítása közlésének eszköze, a Szentháromság Istennel való közösséget, s az egyházba való betagozást végzi.* Azt, amit Krisztus tett értünk, a Szentlélek közli velünk. A Szentlélek érvényesíti Krisztus mennybe-menetele után az ő szabadítását. A Szentlélek munkálja a kettős dimenzióban érvényesülő közösséget. Pál apostol leveleiben nemcsak azt feltételezi, hogy a gyülekezet tagjai mindnyájan meg vannak kereszteselve, hanem azt is, hogy a keresztség alkalmával a Szentlélek ajándékát kapták, amint erre *Kümmel*¹² figyelmessé tesz bennünket. A keresztség és Lélek összetartozik oly módon, hogy a Lélek realizálja Krisztus megváltó munkájának jelentőségét a megkeresztelendő számára. Krisztus egyszer s mindenkorra érvényes váltságművét az adott konkrét szituációban a Szentlélek érvényesíti. A Krisztus által készített új élet lehetőségét, ami az emberen kívüli, az ember belső élete eseményévé teszi, az embert új életre szüli, új szervezet tagjává teszi.

3. *A keresztség ekklézológiai aspektusa, jelentősége, szubjektív feltétele és következménye.*

A keresztség ekklézológiai aspektusa magába foglalja a keresztség antropológiai vetületét. Azokról ugyanis, akikre nézve érvényes ez a kijelentés: „Lélek által mi is mindnyájan egy testté keresztesítettünk” (1Kor 12,13), ez a kijelentés érvényes: „Krisztust öltöttétek magatokra” (Gal 3,27). A Lélek által ugyanis úgy kapcsolódik be az ember egy új szervezetbe, Krisztus testébe, az egyházba, hogy újjá lesz bensőjében (Kol 2,12k., Tit 3,3—7), a neki ajándékozott lehetőség szerint: megtisztul, bűnbocsánatot nyer, részesedik Krisztus sorsában.

a) *A keresztség megtisztít* (1Kor 6,11). Krisztus, majd a Szentháromság Isten nevére való hivatkozással elnyert keresztség tisztává teszi a bűn által beszennyezett emberi életet. „Megmosattatok” (1Kor 6,11), írja Pál apostol a korinthusiaknak abban az összefüggésben, amelyben arról tanít, hogy a gyülekezet tagjainak nem lehet köze a tisztátalan, különböző bűnökkel fémjelzett élet folytatásához. Az 1Jn 1,7 tanítása szerint „Jézusnak, az ő Fiának vére megtisztít bennünket minden bűntől”. A korinthusi levél, amikor a megmosattatásra emlékezteti a gyülekezetet a keresztség sákramentumának látható jelére utal, a vízre. 1Jn 1,7 viszont, amikor Jézus vérére emlékeztet, amely megtisztít, arra a tartalomra utal, amely a látható jel mögött van, a Jézus vérével fémjelzett váltság halálára, engesztelő áldozatra. A külső jegyet, és a belső tartalmat az Ige kapcsolja össze. A vízfürdő Igével való összekapcsolását az Ef 5,26 kifejezetten meg is említi. A keresztyén keresztség alapvető jelentőségű eleme az igehirdetés. Az ősegyházban Jézus intenciója szerint a kettő elválaszthatatlanul összetartozik. Az igehirdetés a keresztség előzménye, vele együtt jár, és azt követő eseménye a gyülekezet életének. Semmiképpen nem értékelhető tehát a keresztség az igehirdetés rovására. Az apostoli tanításból egészen nyilvánvaló ez, különösen az 1Kor 1,14—16. verseiben. Pál meglehetősen éles mondatai, amelyeket, ha nem a korinthusi adott helyzetre szóló tanításként értünk, hanem attól függetlenül, történetietlenül, az összefüggésből kiszakítva magyarázunk, könnyen a keresztség egyébként jelentős eseményének a rovására magyarázhatunk. Úgy látjuk ugyanis, mintha Pál a keresztséget csak másodlagos jelentőségű dolognak tekintené az evangélium hirdetése mellett. Ha azonban a gyülekezet adott helyzetét ismerjük, ti. azt a tény, hogy a gyülekezet azokhoz a gyülekezeti munkásokhoz, akik köreikben megfordultak oly módon kötődtek, hogy az a gyülekezet

egységét veszélyeztette, s ez nyilván összefüggésben volt a keresztséggel, legalábbis Pál mondataiból az derül ki, akkor érthető az apostol éles hangvétele. A gyülekezet tagjai ugyanis Korinthusban elsősorban azokhoz kötődtek, akinek révén keresztényénné lettek, és a keresztségben részesültek, mintha nem Krisztus egyházába kapcsolódtak volna be valamennyien a keresztség által. Pál a félreértett kereszteselési aktus ellen szól, és a túlértékelt kereszteselési praxis ellen emelt szót — állapítja meg *Wendland*.¹³ A gyülekezet egysége Krisztus által és Krisztusban van. Ezért a pártokra való szakadás, az egyes csoportok megnevezése a gyülekezet emberi tanítói szerint azonnal annak végső alapját érinti. A keresztség bemutatása ebben az összefüggésben ugyanazt mondja: ha ti. Pál vagy más igehirdető mellett álltok ki, akkor úgy néz ki a dolog, mintha annak a nevére kereszteltettek volna meg Krisztus helyett. Erre a helyzetre való tekintettel jut el az apostol odáig, hogy hálát ad azért, hogy ő a gyülekezet tagjai közül csak nagyon keveset keresztelt meg. Mert különben a végén azok, akiket ő keresztelt meg még azt gondolnák, Pál nevére vannak megkeresztelve. Meg is nevezi kifejezetten azokat, akiket ő keresztelt meg, egy elfelejtett nevet még gondosan utólag pótol. Nyilvánvaló Pál a kereszteselést részben munkatársaira bízta (ugyanazt tette Péter is, ApCsel 10,48). Az ő apostoli feladata az evangélium hirdetése. Ez nem jelenti a keresztség lebecsülését, hiszen az a Jézus nevére (13. v.), és az ő halálába való (Rm 6,3k) kereszteltetést jelentette. Ebben az összefüggésben nem a keresztség teológiai értelméről és egyházi jelentőségéről van szó, hanem egyedül a megkeresztelt személyről, aki megkeresztelkedését helytelenül értelmezi. Krisztusnak a gyülekezet Urának nevére való keresztség sokkal inkább éppen a gyülekezet igazi egységének jele, ami nem Pálra vagy más emberi névre történt.

Az igehirdetés és keresztség összefüggésének a jelentősége mellett az *imádság és keresztség összefüggése* is nyilvánvaló az apostoli levelek tanításából. Az 1Pt 3,21 az imádság mozzanatát teszi hangsúlyossá. A szöveg szerint vagy arról van itt szó, hogy a keresztség alkalmával elhangzik a jó lelkiismeretért való könyörgés, vagy arról, hogy a keresztség olyan belső változást hoz létre, amely imádságra indítja, imádságra hangolja az embert. A keresztség ti. „nem a test szennyének lemosása, hanem könyörgés Istenhez jó lelkiismeretért a feltámadt Jézus Krisztus által”. A megtisztulás motívuma jut kifejezésre a Tit 3,5 versében, amely a mi üdvözítő Istenünk jóságára való hivatkozással tanít a mi üdvözítőnk, a Jézus Krisztus érdemeért ránk árasztott kegyelméről. „Az Ő irgalmából üdvözített minket az újjászületés és a megújulás fürdőjével” (Tit, 3,3—7). A megújulás fürdője a Szentlélek által vet véget annak az életnek, amelyben engedetlenség, esztelenség határozza meg az embert, élvezetek rabja, gonoszság és irigység hatalma alatt élve.

b) A keresztség bűnbocsánatot közvetít (Kol 2,12—13). A keresztséghez fűződő eseményeknek tekintve a Kol levél a véték miatt halottnak tekinthető emberi élet új életre keltését, oly módon, hogy Isten bűnbocsánatában részesíti a bűnös embert, beiktatja az új szövetséges nép soraiba, ellátva az új szövetséges nép jelével, pecsétjével. A Kol 2,11—13 szerint: „Benne vagytok körülmetélve is, de nem kézzel végzett körülmetéléssel, hanem a Krisztus szerinti körülmetéléssel, a régi élet levetése által. A keresztségben vele együtt el is temettek benneteket, és vele együtt fel is támadtatok az Isten erejébe vetett hit által, aki feltámasztotta őt a halálból. És titeket is, akik halottak voltatok a vétékben és testetek körülmetéletlenségében,

ővele együtt életre keltett, úgyhogy megbocsátotta nekünk minden vétékünket.” Általánosan ismert az ókori vallások antropológiájából az a képzet, de Jézus példázataiból is, hogy az ember reménytelenül eladósodott helyzetén nem képes változtatni, megoldást számára az adósság elengedése jelent. A Kolosséi levél tanítása szerint az ember adóssága Krisztust terheli, ő vállalta magára annak kifizetését, őerte hirdet Isten bűnbocsánatot. *Irenaeus* és *Origenes* az ember helyzetét úgy értelmezi, hogy a Sátán, a démoni hatalom uralma alatt van, saját erejéből nem tud attól szabadulni. A keresztségben megtörténik a démoni hatalomnak való felmondás Krisztus számlájára, és meg szabadulás a sötétség erejének hatalma alól.

c) A keresztség elpecsételés Isten számára a Szentlélek által, aki a mi örökségünk záloga (2Kor 1,21k; Ef 1,13; 4,30). A keresztségben a bűn uralma alá született ember Krisztus felségjoga, Krisztus uralma alá kerül, annak a hatalmába, akinek a nevére való hivatkozással a keresztség megtörtént a Lélek által. *Bultmann* szerint, akik meg vannak keresztelve, s a Lélek által Krisztus uralma alá kerültek, azoknak Krisztus védelmet biztosít az ún. sorshatalmakkal, az ún. világ elemeivel szemben. Az elpecsételés fogalmának használata a misztérium vallások szokásaira megy vissza, ti. a beavatottat az istenséghez való tartozásnak jelével látták el.¹⁴ A Lélek által való eljegyzés a teljes váltás napjára szól.

d) A keresztség a Krisztus sorsában való részesedés. „Nem tudjátok... mi, akik a Krisztus Jézusba kereszteltettünk, az ő halálába kereszteltettünk” (Rm 6,3). Pál feltételezi, hogy a gyülekezet ismeri a keresztség értelmét, a gyülekezet tagjai számára érvényes jelentőségét, ezért kérdés formájában csupán emlékeztetni akar rá. *Käsemann* szerint ugyanis az ilyen típusú kérdőmondatokra a válasz ez volt: tudjuk. A keresztség a Krisztus halálában való osztozás, vele együtt való meghalás annak az életnek a számára, amelyet a bűn határoz meg. *P. Althaus* magyarázata szerint a keresztségnek az a jelentősége, miszerint az meghalás, a gyülekezetekben már Pál előtt is nyilvánvaló volt. Ezt erősíti meg a keresztség gyakorlatának a rítusa, a megkeresztelendőnek vízbe merítése. Ez a rítus a megkeresztelendő halálát, az addigi élete végét fejezi ki. *A keresztség a bűn miatti halált, és ezzel együtt a bűn uralmának halálát jelenti.* Ez az első gondolata annak a háromtagú formulának, amely *Michel*¹⁵ szerint emlékeztet az 1Kor 15,3k-ban rögzített ősi hitvallásra, nevezetesen: 1. Krisztus meghalt; 2. eltemettetett; 3. feltámadt. A keresztségben szubjektíve ugyanaz történik a megkeresztelendővel Krisztusért, ami egyszer megtörtént. *Michel* hangsúlyozza továbbá, hogy a keresztség nemcsak jelkép, hanem egy valóságos, rajtunk, bennünk végbemenő esemény: *mi Krisztussal halálba adattunk.* A Krisztus halálában való részesedés azonban nem úgy történik, mint ahogyan a hellénista misztikában. Nem az ember lelki teljesítménye, aszkézise vagy elmélyülése alapján lehet az ember a keresztség részese, hanem az emberi közvetítés által munkálkodó Isten tette által, ahogyan *Oepke*¹⁶ hangsúlyozza a *bapto* ige fogalmának magyarázatában. A keresztség nem önkeresztség, nem a megkeresztelendő tette hangsúlyos ebben az esetben, hanem az az esemény, amelyet Isten az emberen, az emberben *Lelke* által visz véghez, mivel erre Krisztus váltásghalála által megteremtette az objektív alapot. *Krisztus halálába való keresztség azzal válik páratlan jelentőségűvé, hogy az egyedüli módon a bűn uralmától való szabadulást munkálja,* állapítja meg *Schmidt*¹⁷, és az *eljövendő élet ígéretével ajándékoz meg.* A halál meg-

peccételését, a halál realitásként való értékelését, ennek a halálnak a végérvényes jellegét hangsúlyozza először. Lietzmann szerint maga a szimbolikus cselekmény ezt szemléletit azzal a gesztussal, hogy a keresztségben a víz alá merítésről, bemeztésről van szó. Görög fülek számára a *baptizein* nem azt jelenti, hogy „keresztelni”, hanem azt, hogy „bemeztíteni”. Az ige jelentése szerint tehát a Krisztus halálába vagyunk beavatva, s vele eltemetve. Az egész testünk, életünk a vízben eltűnt, a víz elnyelte, megöletett, és eltemetett a vízben, mint ahogyan a bűn miatti halál kérelhetetlenül megsemmisíti az embert. Az ősegházi gyakorlat e gesztus kifejező jellegére való tekintettel hosszú ideig a bemeztítés volt. Végeredményben a víz alá merülést fejezi ki a gyermek fejének vízzel való leöntése is, de ez már több magyarázatot kíván. Mindenesetre a keresztség a bűnös ember, a bűn által meghatározott ember halálát, eltemetését jelenti. A cselekmény értelméből az első gondolat az, hogy a keresztségben az ember a Krisztussal való közösség által a bűn számára halottá lett, egy halál, a Jézus Krisztus halála által, amely a bűnnel való radikális szakítást egyszer s mindenkorra szóló érvénnyel elintézte. A Krisztus halálában való részesedést azt jelenti: halottá válni a bűn számára, annak az életnek a számára, amelyet a bűn uralma határoz meg. A keresztség ugyanis, amint az apostoli tanítás harmadik eleme jelzi, új életben való járásra indít. A Krisztussal való sorsközösség, a Krisztus feltámadásában való részesedés. Ez azonban nemcsak egy új természetet, és új létmódot ajándékoz majd a jövőben, hanem ezzel az ígérettel együtt már most egy új etikai egzisztencia alapját és feltételét teremti meg, az ember lényének újjáteremtése által; *kainotés zoés*, az új élet az alapja a cselekedetek megújításának. Pál tanítása szerint az új élet a maga teljes egészében eschatologikus ajándék,¹⁸ és Krisztussal együtt Istenben van elrejtve (Kol 3,3), azonban az emberi egzisztencia jövőben valóságga való teljes megújításának a jelei ma jelenben etikai síkban, etikai tettekben megmutatkoznak, Krisztus reális igénye szerint. Ez az igény a jelen erkölcsi követelményére nézve így fogalmazható meg az apostol szavaival élve: a keresztyén ember halott a bűn számára, de él Istennek Krisztusban. A jövő hit által már realitás, az új emberi egzisztencia tehát etikai síkban bontakozik ki. P. Althaus szerint az erkölcsi kérdés az által oldódott meg, ami a keresztyénekkal már megtörtént. Ezzel függ össze az, hogy az apostoli tanítás úgy emlékezteti Isten etikai igényére a gyülekezetek tagjait, hogy arra az egzisztenciára emlékezteti, amit Krisztus által, a vele való közösségben kaptak. A keresztyének számára az etika egzisztenciális kérdés, a keresztyénné létellel együtt, az új étellel együtt jár. Meg vagy keresztelve, Jézus Krisztussal, a bűn számára tehát halottá váltál, új életre szólítottát. A keresztség tehát új életre indít, új életben való járásra kötelez el. A Krisztussal való közösség, a vele való meghalás, eltemetés és feltámadás képzetét, a keresztség jelentőségének ezt az interpretációját Bultmann szerint az apostoli tanítás kétségtelenül a hellenista misztériumvallásokból vette át, és vitte bele a keresztyénségbe. Az intenzív sorsában osztozik ezek tanítása szerint az ember: elszenvedi a halált, és vele együtt életre támad — mint Adonisz és Ozirisz. P. Althaus azonban helyesen mutat rá arra, hogy jóllehet, az apostoli tanítás olyan fogalmakkal él, amelyek a korabeli misztérium vallásokban kétségtelenül szerepelnek, jelentésük döntően más, de ezt hangsúlyozzák mások is, így pl. Oepke. A keresztség betagolja az embert Krisztus testébe (1Kor 12,13), ez a betagolás Isten újjáteremtő munkája az emberben, lehetőség és fel-

hatalmazás az új életben való járásra. A keresztségben szó sincs mágikus, mechanikus hatásról, Isten aktusa a keresztségben is személyes, és személyes reflexiót igényel az ember részéről is. Ha a misztérium vallások és az apostoli tanítás közti különbséget érzékelteni akarjuk, P. Althaus nyomán a következőkben foglalhatjuk össze.

da) A misztérium vallások kultusza történeti, a keresztyén keresztségnek történeti alapja van.

db) A természeti intenzív sorsába való beavatási rítus természeti folyamat, amely ismétlődik. A keresztségben történeti alakra, Jézus Krisztusról van szó, az ő egyszeri halálának és feltámadásának az eseménye alapján, realitássá váló közösségről.

dc) A misztérium vallásokban olyan természeti folyamatokról van szó, amely automatikusan megvalósul. Az apostoli tanításban a sákramentum új életre nyit lehetőséget, amely etikai síkban realizálódik. A sákramentum semmiképpen nem az ember hamis biztonságát munkálja, hanem felelősségét a Krisztusban nyert lehetőség megvalósításáért (1Kor 10,1kk).

dd) A misztérium vallásokhoz hozzátartozik a hellénizmus dualista világszemlélete. A keresztség eschatológiai szemléletet ajándékoz, amely szerint a jelenlegi világkorszak az eljövendővel összefügg.

de) A misztérium vallás beavatottja úgy jut életre, hogy maga is mintegy isten lesz. A Krisztussal való közösségben az ember nem lesz Krisztussá, hanem a teljes váltság napjára váró ember marad.

df) A misztérium vallások beavatottja a világból ki van véve, és azt kiszolgáltatja a mulandóságnak. A megkeresztelt az eljövendő korszak várományosa, de nem a világtól elidegenedve, hanem vele sorsközösségben maradva. A világ megújításának eljövetele az ő megújításának is az ideje, és csak a kozmosz megújításával együtt lesz ő is teljes egészében megváltott (Rm 8,19kk).

A keresztség értelme és jelentősége tehát az azonos fogalmak használata ellenére sem azonosítható a misztérium vallások beavatási szertartásainak értelmével. Pál semmiképpen nem fertőzte meg idegen elemmel a keresztyénséget, amikor kora fogalmait használta, hanem kora vallásos képzetét megtöltötte új tartalommal. Szemléletet, megragadó módon közli a keresztség jelentőségét, a kora embere számára ismerős fogalmakban az új tartalmat. A keresztségben az realizálódik, hogy az ember sorsa Krisztussal, mint második Ádámmal az új ember prototípusával össze van kapcsolva oly módon, hogy lehetőséget nyert arra, hogy a következőkben ne a bűn határozza meg, hanem a Lélek.

e) *A Lélek Krisztus testének tagjaivá tesz, amely az új teremtést realizálja a jelenben.* „...egy Lélek által mi is mindnyájan egy testté kereszteltettünk, akár zsidók, akár görögök, akár rabszolgák, akár szabadok” (1Kor 12,13).

ea) *Az eljövendő világ Lelke a keresztség által azonos lehetőséggel ajándékozta meg az embert.* A keresztség megajándékozás a Szentlélekkel — állapítja meg *Wendland*. A nagy szellemi és vallási, faji és társadalmi, gazdasági és szociális ellentétek le vannak győzve. Az új nép előlétele nem számít, és nem döntő a következők során. Minden ember számára egyformán adott lehetőség a Krisztus testébe való betagolás faji, nemi, társadalmi különbségekre való tekintet nélkül. Míg Izrael közösségének Jézus korában korántsem lehetett mindenki egyenértékű tagja, addig a Krisztus testébe a Szentlélek minden embert egyformán betagol. Krisztus érvénytelenné tette a megjelenése, és megváltó munkája előtt érvényben levő kor-

látokat. A Gal 3,28-ban ugyanez a gondolat szólal meg, az eddigi ellentétpárok felsorolását kiegészítve a férfi és nő közti értékbeli különbség megszűnéséről szóló híradással. Krisztus testében, Krisztus uralmi rendje alatt érvénytelen tehát a nemi, faji, társadalmi, vallási vagy bármilyen más alapon az embereket hátrányos helyzetbe szorító rend.

eb) *A krisztusi modell a megkereszteltek számára az etikai norma: hosoi gar eis Christon ebaptisthete, Christon endysasthe* (Gal 3,27): „Akik Krisztusba keresztkedtek meg, Krisztust öltötték fel.” *Oepke* magyarázata szerint azt fejezi ki ez a részlet, hogy a megkeresztelt a keresztség aktusával Krisztus tulajdonává lesz. Az *eis to onoma* a váltó kereskedelem szakkifejezése: „valakinek a kontójára, számlájára” jelentéssel.¹⁹ Pál nem szimbolikus, hanem a megfeszített és feltámadott Jézus Krisztussal való reális, jogos, személyes kapcsolatról szól ezzel a meghatározással. Krisztus jogos tulajdonává lett a megkeresztelt, az ő számlakiegyenlítése alapján. Ez azt jelenti, a bűn uralmától szabad. A megkeresztelés ténye magában foglalja a Krisztus szerinti életet. A keresztségben ugyanis Krisztus felöltése, azaz Krisztussal való egzisztenciális közösség jön létre. Arról van szó, amiről Pál apostol a Gal 1,20-ban így szól: „Élek többé nem én, hanem él bennem a Krisztus.” A megkeresztelés a Krisztus szerinti életre való elindítás hitet és engedelmességet igényel. A keresztség az egyház életének ebben a fázisában a missziói igehirdetés nyomán megteréskeresztség, személyes döntés előzte meg, legalábbis az esetek többségében, viszont ígéret szerint minden valószínűség szerint a hitre jutottaknak gyermekeit is részesítették benne. Krisztusra való keresztség hatása Pál szerint nem mágikus, de sakramentális, következik belőle Krisztus felöltözése, a Krisztus típusú, a krisztusi modell szerint való élet. A sakramentum és etika között szerves kapcsolat van. A keresztség tehát Krisztus szerinti életre, új életre indít. Krisztus felöltése természetesen nem azonos a színészi maszkk felvételével, egy bizonyos szerepjátszással, hanem amint az igealak is utal rá, a keresztségben Isten aktusa, újjáteremtő tette történik oly módon, hogy a megkeresztelt belső erő nyer potenciálisan a Krisztus szerinti életre. Az új életre indító erő Isten ajándéka, amely elegendő alap az új életben való járáshoz, ezért reális a megkereszteltékhez szóló intelem, amint annak nyomait az apostoli levelekben, köztük 1Pt-ben sorozatosan láthatjuk. Ez az intelem egyrészt az új életben való növekedésre buzdít, másrészt Isten kegyelmének megbecsülésére int, óv a kegyelemmel való visszaéléstől, majd hűségese szolgálatra buzdít a gyülekezet építésére, és a világ javára, a jó cselekedetekkel való bizonyosságtételre az élet minden területén, a családtól mint a társadalom alapsejtjétől kezdve a munkakörön át a világi felsőség iránti köteleesség teljesítéséig.

Exkurzus: Keresztség a halottakért

Pál az élet, az eljövendő megújított keretek közti élet, a feltámadás, a halottak feltámadásáról szóló tanításában, a halottak feltámasztása melletti érvként említi meg a halottakért való erőszakszert. Ez a dolog a korinthusiak előtt egy bevett, jól ismert szokásra utalt, mi viszont csak erről az utalásról tudunk. „A halottakért való megkeresztelkedés” (*baptizesthai hyper ton nekron*) olyan szokás volt, amely szerint gyülekezeti tagok megkeresztelkedtek olyan elhunyt szeretteik képviselőiben, akik életükben nem keresztelkedtek meg.

Arról van itt szó, hogy a feltámadás hitének valószínűsítő jele az életünkben teljes életünk odaszánásának a készségében mutatkozik meg. A halottakért való megkeresztelkedés a vértanúság vállalását jelenti. A keresztség Pál gondolatvilágában mindig a halállal kapcsolódik (Rm 6,33). Ennek van egy olyan vonatkozása, hogy szolgálatunk során naponként meghalunk az élők javára (2Kor 4,10), de lehet egy olyan foka is, amely már nem az élőkre tartozik, hanem a halottak birodalmára: ez a végső bizonyosságtétel a mártírium. Az élőkért akarunk élni amíg lehet, de ha nincs más hátra, akkor a halottak előtt teszünk bizonyosságot hitünkéről: megkeresztelkedünk a halottakért. Hogy ez mennyire így volt a korai gyülekezetekben, azt Pálnak a „helyettes keresztségre” való hivatkozása mutatja az 1Kor 15,29-ben. A hely nagyon problematikus, sokféle megoldást kerestek rá a magyarázók.²⁰ Döntő a 15,29-beli *hyper*, mert ennek a jelentése csak „valakiért, valakinek a javára, valaki helyett” lehet, minden más kísérlet a nyelvtanon bukiik meg. *Rissi*²¹ tehát joggal adja ezt a megfogalmazást összefoglalóan: csak az a megoldás marad, hogy valaki az élők közül egy halottért, helyette megkeresztelkedik, ez az ún. „vicariatus-keresztség”. Annyival is kevésbé gyanúba fogható tanú erre, hogy ő maga a vikáriatus-keresztséget úgy értelmezi, mint „a proklamáció és hitvallás olyan aktusát, amellyel halottak feltámadási reményességéről tettek bizonyosságot. A Rm 6 alapján jut erre a következtetésre, és mivel szerint a vikáriatus-keresztség számára valahol a páli keresztség-értelmezés körén belül kell keresnünk a helyet — Pál nem is kritizálja ezt a gyakorlatot (Ford.: mellette sem szól, ld. *Varga Zs.* 1Kor magyarázatában, ahol vitatható, de nem teljesen figyelmen kívül hagyható magyarázatra jut el, eszerint nevezetesen tkp. „keresztséghez” semmi köze a helynek, a *baptisma* — ill. *baptisthenai* szerinte itt a jellegzetesen szinoptikus jézusi szavakra utal vissza: *dynasthe to baptisma ho ego baptizomai baptisthenai Mk 10,38k*). Mivel azonban *Rissi* szerint a keresztség nem mágikus cselekvés, hanem igehirdetés és hitvallás (89. l.) Pál gesztusát — amellyel ezt a szokást kritika nélkül elfogadja —, csak ezzel a föltétellel fogadhatjuk el (ez *Rissi* magyarázatának szépséghibája. *Vargáé* az, hogy kérdés: érthette-e a korinthusi gyülekezet magyarázat nélkül is a mártíriumra ezt a kifejezést; de mellette szól az, hogy Mk pogánykeresztyén olvasóiról ezt fel kell tennünk).

Mindenesetre tény az, hogy Pál az említett gyülekezeti gyakorlatot és a vele kapcsolatos kérdést hitbéli „útitársakra nézve” tette föl, akik még nem keresztelkedtek meg és közeli lelkitársuk teszi meg ezt helyettük. Olyanokról van tehát szó, akik még nem keresztelkedtek meg, személy szerint. Tovább nem mehetünk, mert akkor a mágikus elem lopakodik be (bár Páltól ez sem áll messze, vö. 1Kor 7, a félpogány, ill. egyik szülege révén „hitetlen” gyermek szentségének „masszív” elgondolása. Ford. úgy gondolja: Aland itt nagyon sztatikus, mert itt nem állapot szerű a szó használata, hanem lehetőség szerű). — Pál saját és sajátos keresztségfelfogására az említett hely alapján mindenképpen kevésse gondolhatunk: ez az említés nagyon mellékes is ehhez. De azt elmulasztathatjuk, hogy „elvi” ellenkezést nem nyilvánít a szokással szemben. *Clemens* érvét ismét előveszi *Markus Barth*,²² és élesen tiltakozik ellene. Érdekes különben, hogy a kérdéssel hogy akar jóra jönni *K. Barth* azon az egyetlen helyen, ahol foglalkozik vele: szerinte itt a keresztséget úgy kell értenünk, mint egy élő reménységben való létezését, amely *per se* definitív beiktatása a keresztyén embernek szolgálatába, amely még nélkülözi ezt a re-

ménységet, és ennyiben még halott embertársaként értendő (ti. a másik emberre vonatkozó szolgálatának szinte a végső határvonaláról vagy határpontjáról szól itt).

Itt azonban, bár apa és fia viszonyát jellemzi, hogy legalábbis az ösztönzést, ha ugyan nem éppen a mintát a fiú adja apja exegéziséhez stb. Karl Barth mégis elszakad Markus Barhtól, mert emez más megoldást választ a kritikus hely magyarázatára. Szerinte „a halottakért való megkeresztelkedés” annyi, mint a „halálért való megkeresztelkedés”; ez viszont a Rm 6,4 terminológiájára vezet, de legalábbis nagyon közel áll hozzá. Pál itt akkor az egész gyülekezetnek a Jézus Krisztusra való megkeresztelkedésére gondol, és arra akarja emlékeztetni a gyülekezetet, hogy ez a megkeresztelkedés — halálkeresztiség — éppen a feltámadás reménységébe való belemerítkezés (263. l.).

Halálkeresztiség = Krisztus halálába való belekeresztelkedés: ezek az egyenlőségek azonban ellentmondanak a szövegösszefüggésnek. Mindkét Barth interpretációja közvetve és szerzője akaratának ellenére azt mutatja, hogy az 1Kor 15,29 mennyire és hogyan utal az újszövetségi kor sákramentális keresztiségértelmezésére. A „mágikus” jelzőt jobb nem használnunk a korabeli terheltse miatt. A másik dolog az, hogy mivel Pál leveleinek tartalma egészen egyszerű, abból nem kell semmiféle következtetést levonnunk, hogy éppen csak ezen az egyetlen helyen említi a keresztiségnek ezt a fajta gyakorlatát.

Összefoglalás. A keresztiség az ószövetségi jel beteljesítő valósága. Isten megújított szövetségének jele, az új szövetséges nép tagjai közé számláltatás pecsétje. Az alapja a Szentháromság Isten munkája: az Atya határozata, a Fiú váltsága és a Szentlélek újjászültő ereje.

A keresztiség által ígért szerint új szervezet tagja és új élet részesévé lesz a bűn által meghatározott ember: Krisztus testének az egyháznak tagjává, és a dicsőség-

ben eljövendő Isten országa polgárává. A keresztiség feltételezi a Szentlélek rejtett, de valóságos munkáját.

A keresztiség előzménye, kísérője és következménye az ígértetés. A keresztiség feltételezi és megpecsételi a missziót, másrészt misszióba indít, gyülekezetbe tagol, és Krisztus szolgálatára indít. A keresztiség kettős közösséget munkál: közösséget a Szentháromság Istennel és közösséget a gyülekezet tagjaival. A keresztiség Krisztus uralma és oltalma alá helyez.

A keresztiség következménye a Krisztus szempontjai szerint való élet a gyülekezetben és a világban.

Isten kegyelmi szövetségét ígért szerint minden emberre kiterjesztette, így mindenkié, aki él vele.

Lenkeyné dr. Semsey Klára

JEGYZETEK

1. *Conzelmann, H.*: Grundriss der Theologie des Neuen Testaments. München 1968. Kaiser Verl. 64. l. — 2. *Goppelt, L.*: Theologie des Neuen Testaments. Berlin 1978. Evangelische Verlagsanstalt. 330. l. — 3. *Lohse, E.*: Grundriss des neutestamentlichen Theologie. Stuttgart 1974. Kohlhammer. 64. l. — 4. *Kümmel, W. G.*: Die Theologie des Neuen Testaments. Berlin 1971. Evangelische Verlagsanstalt 116. l. — 5. *Käsemann, E.*: Eine urchristliche Tauf liturgie = Käsemann, Ernst: Exegetische Versuche und Besinnungen. Bd. 1. 2. unveränderte Aufl. Göttingen 1960. 34—51. l. — 6. *Seeberg, A.*: Die Didache des Judentums und der Urchristenheit. = Käsemann, Ernst: Exegetische Versuche und Besinnungen. Bd. 1. 2. ungeränderte Aufl. Göttingen 1960. 95. l. — 7. *Lenkeyné Semsey Klára*: Péter első levele. Debrecen 1978. Sokszorosított. — 8. *Riddbos, Paulus*. Ein Entwurf seiner Theologie. Wuppertal 1970. Theologischer Verl 283. l. — 9. *Varga Zsigmond József*: Az Efézusi levél. Debrecen, 1973. Stencilezett jegyzet 71. l. — 10. *Bartha Tibor*: A keresztényen szolgálat ekklesiológiai összefüggései. = Theol. Szemle 1973. 7kk. 1. — 11. *Goppelt, L.* m. 507. l. — 12. *Kümmel, W. G.* im. 185. l. — 13. *Wendland, H.*: Die Briefe an die Korinther. 13. Aufl. Göttingen, 1972. Vandenhoeck et Ruprecht. — 14. *Varga, I.* m. 26. l. — 15. *Michel, O.*: Das Brief an die Römer. Göttingen, 1968. Vandenhoeck et Ruprecht. 130. l. — 16. *Kittel, G.*: Theologische Wörterbuch zum Neuen Testament. Stuttgart 1933. I. köt. 538. l. — 17. *Schmidt, H. W.*: Der Brief des Paulus an die Römer. Berlin, 1962. Evang. Verlagsanstalt. 109. l. — 18. *Schmidt, H. W.* m. 109. l. — 19. *Deissmann, A.*: Die neutestamentliche Formel „in Christo Jesu“ untersucht. 1892. — *Kittel, G.* m. I. köt. 534. l. — 20. *Rissi, J.*: Die Taufe für die Toten. 1926. — 21. *Rissi, J.* m. — 22. *Barth, Markus*: Die Taufe ein Sakrament? 1951.

A Confessio Augustana az ökumenikus párbeszédben

Ökumenikus önvizsgálat egy történelmi jubileum alkalmából*

A világ evangélikus egyházai ebben az évben ünneplik névadó hitvallásuk négyszázötven éves jubileumát. Ez a történelmi évforduló azonban más egyházakban és az ökumenikus világmozgalom széles köreiben is alkalmat adott arra, hogy a történelmi vonatkozások mellett a Confessio Augustana lényeges mondanivalóját és maradandó jelentőségét újra vizsgálat alá vegyék a keresztényiség belső egysége, valamint a mai világban való keresztényen szolgálat nézőpontjaiból.

Így akarunk megemlékezni mi is a következőkben az Ágostai Hitvallás négy és félszázados évfordulójáról. Tudatában vagyunk annak, hogy azóta megváltozott a világ, de megváltozott benne a történelmi egyház is. Más a keresztényiség hitének, életének a kontextusa; mások a problémáink sok vonatkozásban, mint hitvalló őseinké a XVI. században. De az is igaz, hogy a Confessio Augustana — a bibliai kinyilatkoztatásra alapozottsága miatt — olyan alapvető igazságokat tar-

talmaz, amelyek ebben a megváltozott világban is segítenek bennünket hitünk és életünk aktuális kérdéseiben, az egyházak ökumenikus egysége és közössége mai problémáiban.

Edmund Schlink, a világszerte ismert evangélikus teológus, ezekkel a mondatokkal kezdte egyik előadását a jubileumi évfordulóról: „Az Ágostai Hitvallás a maitól nagyon eltérő, egészen más ökumenikus helyzetben keletkezett: 1. Ha az ökumenikus kifejezést földrajzi-világméretű jelentésében vesszük, akkor 1530-ban még csak néhány német fejedelem és két német város, Nürnberg és Reutlingen, helyi konfliktusáról volt szó. Ma az Ágostai Hitvallás egyháza valamennyi világrészre kiterjed. 2. Ha az ökumenikus szót a szétvált egyházak egymáshoz való viszonyára alkalmazzuk, akkor 1530-ban még csak egy, a római katolikus egyházon belüli reformmozgalomról volt szó. Luthert ugyan kiátkozták már ekkor, néhány követőjét megégették, szerzeteseket kiűzték kolostoraikból; mégis sokféle átmenet, kapcsolat volt még a reformáció követői és a tradíció védelmezői között, még a püspökök között is. A szakadás még nem vált teljessé. Ma azon-

* Ennek a tanulmánynak az alapja a szerzőnek egy, a nápolyi egyetem római katolikus teológiai fakultásán és egy nápolyi nyilvános előadásán — az 1980. januári ökumenikus imahétén — elhangzott megemlékezése a Confessio Augustana-ról.

ban az evangélikus és a római katolikus egyház különvált egyházak: nincs közöttük úrvacsorai közösség, és nincsenek közös egyházi hivatalaik. Anatómák választják el őket egymástól. 3. Ha az ökumenikus kifejezést az egyházak egységének keresése értelmében vesszük, akkor 1530-ban még csak az erősen veszélyeztetett egység megőrzéséről volt szó. Ma viszont az elveszített egység visszanyeréséért folyik a küzdelem.”¹

A megváltozott történelmi és ökumenikus helyzet — az említett nagy különbségek ellenére — sem ellentétes azonban azzal a meggyőződésünkkel, hogy a *Confessio Augustana a keresztyén hit egyik maradandó, eligazító válasza a szentírásbeli kinyilatkoztatás és a világ által ma felvetett kérdéseinkre és keresztyén szolgálataink mai feladataira.*

Történelmi évforduló és ökumenikus megemlékezés

A *Confessio Augustana* mai teológiai értékelésének abból az első pillanatra talán meglepő tényből kell kiindulnia, hogy ez a teológiai dokumentum egyáltalán nem valamilyen „szétválasztási üzenet” volt, hanem — éppen ellenkezőleg — a keresztyén egység helyreállítása és megőrzése céljával jött létre. Ez adja meg és magyarázza sok vonatkozásban mindmáig kisugárzó ökumenikus hatását. A *Confessio Augustana* olyan hitvallási irat, amely nem csupán a reformáció lutheri ágát és a római katolikus keresztyénséget érinti, amelyekhez eredetileg szólt. Ez a hitvallás valamennyi egyház és valamennyi keresztyén közös kincse; mindazoké, akiknek szívügye az ökumené mai hite, élete és szolgálata a világban.

Mutassuk meg ezt először is két, a hitvallási iratból vett rövid idézettel! A *Confessio* bevezetésében arról van szó, miért és hogyan keletkezett ez a dokumentum. Szó van benne egy egyetemes keresztyén zsinat összehívásáról a veszélybe került egység helyreállítására, hogy — mint a hitvallás szó szerint mondja —: „amiképpen egy Krisztus uralma alatt vagyunk és küzdünk, ugyanúgy egy keresztyén egyházban is élhesünk, egységben és egyetértésben”.²

A hitvallás első főrészének a végén áll ez a másik jellemző mondat: „Nagyjából ez a foglalata tanításunknak. Amint megállapítható, semmi sincsen benne, ami a Szentírástól, az egyetemes keresztyén egyháztól vagy akár a római egyháztól eltérne — amennyire ezt az egyházi íróból ismerjük”.³

Ami tehát az Ágostai Hitvallás szándékát, célkitűzését illeti, ennek a hitvallásnak a célja éppen nem valamilyen konfesszionista elhatárolódás, valamilyen „konfesszionális különérdek” lerögzítése, hanem ennek az ellenkezője: a keresztyének közösségének, közös hitének, az egyház veszélybe került egységének a helyreállítása. Az Ágostai Hitvallás célkitűzése világosan ökumenikus.

Mi a helyzet azonban a *Confessio Augustana* tartalma körül? Jól tudjuk, hogy a jószándék maga az ökumenikus mozgalomban sem segít el messzire. A tulajdonképpeni, mélyebb kérdés ez: mi ebben a hitvallásban az a lényeg, ami ezt a történelmi dokumentumot négy évszázadon keresztül életben tartotta, az evangélikus keresztyénség számára alapvető értékű hitvallási irattá tette, de a többi keresztyén egyház érdeklődését is ébren tartotta iránta?

Nincs itt helyünk arra, hogy a *Confessio* keletkezésének és történeti sorsának a kérdéseivel foglalkozzunk. Megtették ezt ünnepségeken, megemlékező tanulmányokban világszerte. Arra sincs módunk, hogy

a *Confessio* részletes teológiai elemzését, értékelését adjuk. Örvedetes módon az ilyen új, teológiai elemző és értékelő tanulmányokban is nagy a választék ma világszerte. A kérdés, amelyet a következőkben felvetni szeretnénk, ez: mi a *Confessio Augustana* „ökumenikus titka”, mi az évszázadokon átsugárzó, maradandó igazságtartalom benne, és hol vannak történelmi korlátjai, melyek korához kötik? Ebben a kritikai-ökumenikus vizsgálatban megpróbáljuk megszólaltatni mai lutheri-evangélikus értelmezését, de a többi keresztyén egyházak értékelését is.

A *Confessio Augustana* lényeges tartalma: az egyház hitének és életének alapjai

Az Ágostai Hitvallás — mint terjedelme is mutatja — nem valamilyen magasszintű teológiai-dogmatikai értekezés, hanem rövidre fogott, egyszerű számadás arról, amit a „részünkön levő gyülekezetek” — tehát a reformáció megújulást követelő és elfogadó gyülekezetei — hittek és éltek egy adott történelmi helyzetben. Az Ágostai Hitvallás határozott és világos vallástételt volt az akkori leghatalmasabb európai birodalom császára és parlamentje előtt — és eredeti szándéka szerint a majd összehívandó egyetemes keresztyén világszinat előtt is — a keresztyén hit lényegéről.

A *Confessio* meglepően rövid, de nagyon gazdag tartalmú irat. Első főrésze — huszonegy rövid cikkben — annak a bizonyítására irányul, hogy a reformáció megújulási mozgalma nem valamilyen „újítás” az egyházban, még kevésbé valamilyen „eretnecség”, hanem a teljes Szentírás alapján áll és összhangban van a három régi, ökumenikus hitvallással és az egyházatyák teológiájával.

Ezeknek a sűrített, lapidáris teológiai összefoglalásoknak a legfontosabbjai: a cikkek Istenről, az eredendő bűnről, Krisztusról, a bűnös megigazulásáról Isten előtt, az egyházzal és az egyházi szolgálattal, a keresztségről, az úrvacsoráról, a bűnbánatról, az egyház belső rendjéről és hagyományairól, a hit és jócselekedetek viszonyáról, a keresztyén életéről a világban, a szentekről, Krisztus visszatéréséről és a végső ítéletről. Ezek a rövid hitcikkek — a Szentírásból és az egyházatyáktól vett számos idézettel is — arról tanúskodnak, hogy a reformáció hite és a reformáció gyülekezeteinek élete benne áll a kinyilatkoztatás és Krisztus egyházának földi élete kontinuitásában. Ebben a részben található meg a *Confessio* lényeges mondanivalója.

A második főrész — hét, valamivel részletesebb cikkben — az első főrészben mondottak alapján felveszi a harcot „az egyházba becsúszott visszaélések” ellen. Ezek közül is csak a legsúlyosabb akkori visszaéléseket sorolja fel. Bennük jórészt olyan eltévelyedésekről van szó, amelyek a középkori egyház belső életére és az egyház világi hatalmával való akkori súlyos visszaélésekre vonatkoztak. Jó részük ma már a múlté. Előkerülnek azonban olyan kérdések is, amelyek — mint a papnötlenség kérdése — az ökumenikus dialógust ma is foglalkoztatják.

A *Confessio Augustana* maradandó „ökumenikus üzenete”

Az Ágostai Hitvallás egész tartalmából mindmáig a megigazulásról szóló, nevezetes negyedik cikk őrizte meg leginkább kisugárzó erejét: „Tanítják továbbá, hogy az emberek nem igazulhatnak meg Isten színe

előlt a saját erejükből, tulajdon érdemeik vagy cselekedeteik alapján; hanem ingyen, Krisztusért, hit által igazulnak meg, ha hiszik, hogy (Isten) kegyelmébe fogadja őket és megbocsátja bűneiket a Krisztusért, ki halálával elégtételt adott bűneikért. Ezt a hitet számítja be Isten, előtte érvényes igazságul. Római levél 3. és 4. fejezete.¹⁴

1. Ennek a rövid hitcikknek az egyházak közötti és a más vallásokkal és világnézetekkel folytatott párbeszédben mai aktualitása és irányadó jelentősége abban van, hogy *üdvösségünk kérdésében Isten egyedüli dicsőségét, az isteni kegyelem egyedüli szerepét és aktivitását emeli ki. Öröködik azon, hogy Isten színe előtt — tehát élete legbenső centrumában — az ember minden öngazság, önteltség nélkül, a hit elfogadó magatartásában maradjon meg.*

A Confessio ezáltal az evangéliumot valóban „eu-angelion”-ná teszi: jó hírré Isten kegyelméről, irántunk való szeretetéről. Ezzel azt jelenti ki, hogy emberi egzisztenciánk alapja és végső értelme nem valamilyen teoretikus, filozófiai elv, de nem is valamilyen morális értékrendszer; hanem a *személyes kapcsolat a szerető, kegyelmes Isten és a bűnös, de megkegyelmezett ember között.* Ez a személyes viszony teljes egészében Isten elének jövő szeretetén alapul. Emberi érdemnek, vallásos öngazságnak a legkisebb, legrejtettebb szerepe sem lehet benne. A személyes hit az értünk megfeszített és feltámadt Krisztusban hordozza egész emberi egzisztenciánkat! Ez az evangélium legmélyebb tartalma és lényege.

Kérdezzük meg magunkat ma és minden keresztyén egyházban: *nem volt-e és nincs-e szükség az egyház sok évszázados történetében, amelyben a vallásos öngazság és a mások — más hitűek és más világnézettűek — fölötti ítélkezés olyan végzetes, sokszor véres szerepet játszott, erre az emlékeztetésre: a mi dolgunk nem a magunk és mások fölötti ítélkezés, hanem Isten kegyelmének, szeretetének a hálás elfogadása, a magunk bűnösségének, érdemtelenységének a megvallásával? Nincs-e szüksége a mai egyháznak és a mai keresztyéneknek az Isten szeretete, kegyelme ilyen mértékű, világos kiemelésére akkor, amikor az öngazság, a teljesítményeinkkel való dicsekedés, a szolgálatunkat kísértő érdem- és dicsőségkeresés ma is olyan nagy kísértés minden egyház és keresztyén ember életében?*

Ebben látjuk a Confessio teológiai üzenetének egyik mai lényeges és aktuális „ökumenikus szolgálatát”: mint negyyszázötven éven keresztül, ugyanúgy ma is szüntelenül és el nem hallgathatóan emlékeztet az evangélium közepére: Istennek irántunk való, életadó és életmegújító szeretetére Jézus Krisztusban.

2. A „második centrum” a Confessio mai ökumenikus mondanivalójából a hitvallás ekkleziológiai üzenete az egyházzól (7. és 8. cikk) és az egyházi hatalomról (28. cikk). Mi a minden egyház szempontjából maradandó és fontos ezekben a szakaszokban?

Egyfelől a hetedik hitcikk *Isten kinyilatkoztatott ígését és a keresztség, valamint az úrvacsora szentségét helyezi az egyház élete középpontjába: „Az egyház a szentek gyülekezete, amelyben az evangéliumot tisztán tanítják és a szentségeket helyesen szolgáltadják ki. Az egyház valódi egységéhez elegendő, hogy egyetértés legyen az evangélium tanításában és a szentségek kiszolgáltatásában.*

De nem szükséges, hogy az emberi hagyományok, vagyis az emberi eredetű egyházi szokások és szertartások, mindenütt egyformák legyenek.¹⁵

Kérdezzük meg önmagunkat újra: *nem volt-e és nem maradt-e a Confessio részéről valóban „ökumenikus*

szolgálat” az Isten ígéje és ennek hirdetése, valamint a bibliai szentségek ilyen centrális jelentőségének a kiemelése? Mennyi minden más került az idők folyamán — és kerül sokszor ma is — az egyházak és a keresztyének életének centrumába és homályosítja el Krisztus evangéliumát a hirdetett ígében és a kiszolgáltatott szentségekben! Az Ágostai Hitvallás annyira centrális szerepet juttat az Ige tiszta hirdetésének és a keresztség és úrvacsora szerepének az egyház életében, hogy *szinte elegendő az egyház valódi egységéhez, ha ezekben egyetértés van a keresztyének között.* Ez a sokat idézett, híres „satis est”: az ökumenikus mozgalom egyik alapvető teológiai tétele.

Másfelől a Confessio Augustana a szükséges világgosszággal és határozottsággal állapítja meg azt is, hogy *az egyház hatalma, ereje nem a világi hatalom valamilyen formája, hanem egyes-egyedül „lelki hatalom”: közelebbről a bűnök megbocsátására vagy megtartására való felhatalmazás Krisztustól — tehát végeredményben az evangélium teremtő, megújító hatalma.* „Nem szabad tehát összezavarni az egyházi és a világi hatalmat! Az egyházi hatalomnak az a megbízatása, hogy tanítsa az evangéliumot és kiszolgáltassa a szentségeket. Ne avatkozzék idegen hatáskörbe: ne osztogasson földi országokat, ne érvénytelenítse hatóságok törvényeit, ne oldjon fel a törvényes engedelmség alól, ne akadályozza az igazságszolgáltatást, és ne akarjon törvényeket szabni a világi hatóságoknak az államforma kialakításában!”¹⁶ Mert a világi hatalom, a „kard hatalma”, nem az egyház, hanem a világi felsőbbsség tulajdona.

A Confessio ezzel az egyházat eredeti, lelki megbízatására és küldetésére, valamint ennek a küldetésnek a lelki eszközeire, az igehirdetésre és a szentségekre emlékezteti. Ennek a jelentőségét ma, amikor az egyházak világi hatalma vagy megszűnt, vagy visszavonulóban van világszerte, alig tudjuk kellőképpen értékelni. A fentiek igazi bátorságának és fontosságának a megértéséhez az akkori világtörténeti helyzetre kell gondolnunk: az akkori egyház hallatlan méretű világi hatalmára és gazdagságára a XVI. században! De a Confessio erre vonatkozó üzenete ma sem vált feleslegessé az új ökumenikus világhelyzetben, amikor a Megfeszített egyházát a világi hatalom és dicsőség új kísértései csábítják. *A Confessio Augustana ma is Jézus Krisztus, a „szolgáló Úr”, a nagy Diakonos követésére hív azon a keskeny úton, amely a világi hatalom és dicsőség keresésének új változatai és a világért való önzetlen szolgálatból való szeretetlen és felelőtlen visszahúzóds között vezet.*

Ma a világ egyházai és keresztyénei sokszor kerülnek vagy az önmagukban, szervezetükben, tradícióikban való bizakodás naiv optimizmusának, vagy a hatalmuk, népszerűségük fokozatos elvesztése hamis pesszimizmusának a veszélyébe. Mint negyyszázötven évvel ezelőtt, a Confessio Augustana emberi megoldások helyett ma is „Isten megoldását”, Jézus Krisztus követését hirdeti a keresztyénségnek: hitet Isten végtelen szeretetében, s az ezen alapuló szolgálatot Isten teremtett világáért, az emberiségért, itt a földi világban, és reménységben az örök életre.

A Confessio Augustana történeti jellege

Elhibázott dolog lenne azonban, ha lényeges tartalma és maradandó ökumenikus jelentősége mellett megfedledkeznénk a Confessio történeti jellegéről és korlátjairól. Mint minden történeti dokumentumnak, ennek a hitvallási iratnak is megvannak a maga világos, tör-

téneti meghatározottságai. Teológiai kérdéseket és egyházi visszaéléseket tárgyal, amelyek ma ilyen formában már nem érintenek bennünket. A keresztyén igazság olyan oldalaira tesz nagyon erős hangsúlyt, amelyek — az akkoritól lényegesen eltérő történeti, társadalmi és egyházi helyzet miatt — ma más jelentőségűek, mint voltak négyszázötven évvel ezelőtt. Viszont nem érint olyan kérdéseket, amelyek ma nagyon is fontosakká váltak a világ egyházaiban.

1. A Confessio olyan erőteljesen koncentrált — az akkori egyházi-teológiai helyzet miatt — hitünk krisztológiai és szótériológiai tartalmára, hogy *viszonylag keveset foglalkozik a Szentírás pneumatológiai és eschatológiai üzenetével*. Ezért ma az az érzésünk, hogy a Szentlélek személyéről és művéről szóló bibliai kijelentés, továbbá az Isten országa jelenvalósága és reménységben várt jövetele közötti dialektikus feszültség túlságosan kevés helyet kaptak a hitvallás cikkeiben.

2. Hasonlóképpen hiányoljuk ma benne a *megigazulás és a megszentelt keresztyén élet etikai problémái közötti összefüggések részletesebb kifejtését*: a megszentelés kérdéseinek megvitatását az ember és ember, az ember és a teremtett világ, valamint az ember és a történelem formálása viszonylataiban.

Isten és az ember viszonyában teljes igazsága van a „sine nobis, sine cooperatione” (nélkülünk, közreműködésünk nélkül) teológiai igazságának. A világban az embertársához, a teremtett világhoz és a történelemhez való viszonylatban azonban a fordított tétel érvényes: „non sine nobis, non sine nostra cooperatione” (nem nélkülünk, nem a mi közreműködésünk nélkül), hanem velünk és általunk; mert Isten a maga világfenntartó munkáját a mi bevonásunkkal, bennünk és rajtunk keresztyénül is végzi. A kegyelem életformáló, megszentelő ereje a bűnös megigazulásának etikai üzenete, a keresztyén élet dinamikus aktivitása — az akkori polemikus teológiai helyzetben — sokkal inkább a háttérben maradnak. A cselekvő keresztyén élet szükségessége és Isten kegyelmére alapozottsága nagyon erős hangsúlyt kap a hitvallásban (v. ö. VI. cikk: Az új engedelmisség; XVI. cikk: A világi dolgok; XX. cikk: A hit és a jócselekedetek). Mivel azonban az akkori teológiai és egyházi helyzetben a cselekedetekből való megigazulás tévhite és a hit háttérbeszorítása ellen kellett küzdeni, a hit etikájának, a megszentelt élet etikájának a részletesebb kifejtése a háttérben maradt.

Természetesen nincs nagyobb félreértése a hit által való megigazulás és a hit-etika reformátori tanításának, mint arra gondolni, hogy az isteni kegyelem egyedüli szerepe a bűnös megigazulásában összeférne a megigazult ember etikai passzivitásával! Ma éppen az a legsürgetőbb teológiai feladat, hogy világossá tegyük: „a keresztyénségnek mint a hit belső magatartásának és a cselekvő, szociális keresztyénségnek a szembeállítás, alternatívája teljesen hamis szembeállítás. A hit élő, egzisztenciális bizalma Krisztusban és az aktív, szolgáló, cselekvő magatartás a személyes és szociális élet minden területén, ez a kettő együtt és elválaszthatatlanul a keresztyénség. Az utóbbi, a cselekvő keresztyén élet, azonban mindig csak a következménye és gyümölcse lehet az elsőnek, a megigazulást adó Krisztus-hitnek”⁷.

3. Sokszor kifogásolják azt is, hogy a Confessióban az *egyház alapvető struktúrájának a jelentősége és az egyházi autoritás fontos kérdése* — melyek a mai ökumenikus mozgalmat olyannyira foglalkoztatják — viszonylag a háttérben maradnak. Nem szabad azonban elfeledkeznünk arról sem, hogy a XVI. század elején a fő veszély — mint az egész középkoron át — abban

jelentkezett, hogy az evangélium és a hit erősen háttérbe szorultak az erős egyházzervezetrel és egyházi autoritással szemben. A reformáció történelmi szolgálata éppen abban állt, hogy az Ige és a reá, Isten ki nyilatkoztatására épülő hit mindenek fölött álló jelentőségét hirdette meg az egyház életében.

Néhány időszerű kérdés önmagunkhoz a történelmi évfordulón

Az elmúlt hónapok megmutatták, hogy a Confessio Augustana jubileuma nemcsak egy egyház belső eseménye, hanem valóban ökumenikus évfordulóvá lett: benne az egyházak teológusai az evangélium mindannyiunkat érintő és összekötő üzenetét keresték és ismerték fel.

Legyünk hálásak érte, hogy az ökumenikus mozgalom révén az utóbbi évtizedek során évszázados vitakérdések kerültek revízió alá közöttünk. Ma már sokkal inkább figyelünk arra, ami közös egyházainkban és hitvallási iratainkban, mint arra, ami még elválaszt bennünket. Legyünk hálásak, hogy jobban tudjuk szeretni és becsülni egymást, mint azelőtt: együtt imádkozunk, együtt viaskodunk kérdéseinkkel és együtt tudunk szolgálni a keresztyén szeretet sok területén a mai világban.

A Confessio Augustana négyszázötven évét akkor ünnepeljük a legméltóbban, ha nemcsak a lutheri reformáció egyházában, hanem a nagy keresztyén család minden egyházában időszerű önvizsgálatot tartunk, engedjük magunkat a Confessio evangéliumi üzenetének kritikája alá venni a következő és hasonló kérdésekben:

— Valóban mindenkifölött való érték-e ma is számunkra Jézus Krisztus evangéliuma, Isten csodálatos és érthetetlen megigazító szeretetének evangéliuma, amely minden különbségünkön és vitánkon túl összeköt bennünket egymással?

— Valóban igaz-e, hogy egyházainkban a teljes Ige igazságának a megőrzése és hirdetése, a bibliai keresztség és úrvacsora kiszolgáltatása az egyházi élet szíve és közepe, amelyből minden más ered?

— Elfogadjuk-e egymást minden fenntartás nélkül testvéreknek a Krisztusban akkor, ha lényeges egyetértés van közöttünk az evangélium hirdetésében és a Krisztustól rendelt keresztség és úrvacsora kiszolgáltatásában?

— Nem próbáljuk-e az ökumenikus egység ügyét teológiai és egyházzervezeti kikötésekkel előzetesen „biztosítani”? Nem akadályozzuk-e ezzel azt, hogy maga az Ige és a szentségek, a bennünk munkálkodó Krisztus állítsa helyre és munkálja közöttünk egyháza egységét?

— Nem mulasztjuk-e el — azzal, hogy túlságosan kevésbé bizunk az evangélium, az ige és a szentségek dinamikus formáló erejében, hanem külső „biztosítékokat” keresünk — az ökumenikus megújulás történelmi óráját?

— Nem mulasztjuk-e el a világért, a társadalomért, embertársainkért való közös keresztyén szolgálat mai sürgető nagy feladatait, amikor a köztünk az evangéliumban, a hit vonatkozásában meglévő egység helyett továbbra is eltérő teológiai nézeteinkre és egyházi-institucionális tradícióinkra figyelünk?

Ilyen kérdéseket vet fel ma számunkra a négyszázötven éves hitvallás az ökumenikus párbeszédben. Jó

lenne, ha meghallanánk ezeket a kérdéseket és válaszolni tudnánk rájuk bűnbánattal és a hit reménységével.

Dr. Nagy Gyula

JEGYZETEK

1. Schlink, Edmund: *Der ökumenische Charakter und Anspruch des Augsburgischen Bekenntnisses*. In: *Augsburgische Konfession im ökumenischen Kontext*. LWB-Report. Genf.

1979. (1–28. lpk.). 1. lp. — 2. *Az Agostai Hitvallás*, Előszó, 4. Konkordia Könyv. Az evangélikus egyház hitvallási iratai. Budapest, 1957. I. kötet, 18. lp. (Ford. dr. Nagy Gyula.) — 3. U. o.: *Az I. rész befejezése*, 1. (34. lp.) — 4. U. o.: IV. A megigazulás (23. lp.) — 5. U. o.: VII. Az egyház (24. lp.) — 6. U. o.: XXVIII. Az egyházi hatalom (55–56. lpk.) — 7. Az evangéliumból táplálkozó „hit-etika” részletesebb kifejtésére vonatkozóan v. ö. *Egyház a mai világban Teológiai szociológia*. Budapest, 1967 (400 lap), 10 kk. továbbá: „*Der Mensch als verantwortlicher Mitarbeiter Gottes in eine dynamischen Welt*”, in: „*Das Evangelium und die Bestimmung des Menschen*”, Göttingen, 1972. 181–192. lpk.

A Türelmi Rendelet a korszak magyar református prédikációinak tükrében¹

I.

Kecskeméti Zsigmond visszaemlékezése szerint: „Mikor a mi felséges Józsefünk is Monarchaságának, non caesareatus, első esztendejében 1781-ben dicsőíteni kezdette a mi Urunknak Istenünknek házáat, ti, mikor engedelmet adott vallásunknak szabadosan lehető gyakorlására... úgy voltunk bizonyára mi is az Izraellel, mint egy mély álomba, csak álomnak tetszett, hogy vajon igaz-e ez?”² Keresztési József naplójában jegyezte fel: 1782. január 13-án „a debreceni ekklezsia. hogy a keresztyén toleranciáért az Istennek hálát adjon, s a király életéért esedezzen” messze földről is összesereglett hívekkel megtelt nagytemplomában hallgatta *Szatmári* István prédikációját. „Ezen dolgot némelyek helyben hagyták és sok ekklezsiák követték, mások pedig úgy ítélték, hogy frustra canitur triumphus ante victoriam.”³ Miskolcon *Miklós* Sámuel tanár tartott hálaadó orációt. Enthusziasztikus elragadtatásban kijelentette: „Ha volt valaha arany idő: arany idő ez a mostani, melyben nem Saturnus, hanem a Felsőes József uralkodik... Ha örült régen a keresztyén ekklezsia Nagy Constantinusnak azért, hogy őtet a pogányok szomorú kegyetlenségétől megmentette: bizony örülhet inkább a mostani keresztyén ekklezsia Második Felsőes Józsefnek.”⁴ Ugyanakkor *Csuthy* Zsigmond elemzése sem vonahtó kétségbe: a protestánsok nagy része „nem türelmet várt és kívánt, hanem teljes és tökéletes vallásszabadságot: türelem, elszenvetés, kegyelem... kellemetlen hangzású és igazságtalan kifejezésű szavak... míg... vallásvéleményekben való különbség bűnnek nem tartatik.”⁵ Forradalmi jellegű követelésre azonban — különösen igehirdetéseikben — társadalmi-politikai viszonyaink következtében még nem kerülhetett sor.⁶

Az idézetek önmagukban véve érzékeltetik: az *Edictum Tolerantiae* fogadtatása korántsem volt egyértelmű, egysíkú a magyarországi református egyházban. Egységes magatartást tanúsítottak igehirdetőink szövegeiken abban, hogy nem dicsőítették a múlt hősiesség kitartását, másfelől vallották: „ami el van temetve, fel ne ássátok, a bégyógyult sebeket fel ne vakarjátok”,⁷ mondanivalóik súlypontjai azonban nem fedik mindenben egymást. A gyors ítémben szaporodó prédikáció-, sőt prédikációs-kötet-kiadványokban huzamosabban tájékozódva meg lehet talán mégis kísérelni annak a kitapintását, hogy a *Türelmi Rendelet közvetlen és közvetett hatására készült prédikációknak mi volt az általánosságban jellemző törzse, melyek voltak sajátos főágai*. Odalágak, vadhajtások, felrajzolása részletes monográfia feladata lenne.

Az 1782-től a század végéig elhangzott prédikációk ilyen szempontból történt vizsgálata hármastagoltságú eredményhez vezetett. Címzavakban: egyház, állam, felekezetek.

Lelkipásztoraink a mértéktartó öröm és hála kifejezése mellett féltették az egyházat, mint egyházat a Türelmi Rendelet hatásától, mert a külső elnyomás megszűnése belső veszélyekkel jár. Elhárításuk érdekében tudatosították: az egyház visszaél a szabadsággal, ha a külső megújulás nem vezet belső megújuláshoz.

A toleranciának nem tulajdonítottak „megváltó jellegét” és ezért — a szabadságeszme ébrentartása mellett — az egyház irányában emberileg nem erőszakolták a külső körülmények kedvezőbb alakulását. 1782 március 24-én a dunamelléki és dunántúli egyházkerület közös ünnepi istentiszteletén pl. *Tormási* János így prédikált: „Akkor áll elő az isteni segedelem és szabadítás, mikor elérkezett az Isten dekrétumában feltett időnek határa, sem előbb, sem később. A mi öránk többnyire hamarabb jár, mint a gondviseles órája... Tudom, hogy unalmas a tekervényes vizeken való hajókázás, mivel csaknem oda kell visszakerülni, ahonnan elindultunk, de azt is tudni kell, hogy minél tekervényesebb a folyóvíz, annál több városoknak és tartományoknak használ. Tudni kell, hogy eleitől fogva, a szentek hite, reménysége, békességes tűrése gyakoroltatott azzal, hogy haladt a szabadulás... Ne sietessük a delet A[tyámfiai]! Köszönjük meg, hogy felhasadt a hajnal, majd egyszer megvirrad, aztán egyszer a dél is elérkezik, hanemha a mi bűneink szét nem váltatják azt. Lám a szegény fogságból kiszabadult Ekklezsia meddig váragozott, nem is vallotta kárát, mivel annak idejében eljött a virágzásnak ideje és virágzott.”⁸

E szemléletmód mögött az a hitbéli felismerés állott, ami a XVII–XVIII. század gazdag kegyességi irodalmának is szakadatlanul témáját képezte: per crucem ad lucem... *Hunyadi Szabó* Ferenc szavaival: „A Krisztusért való szenvedés az Isten szeretetinek jele és valóóság jótétemény... A lány-melegek, a félelmesek, kik nem kóstolták még meg úgy amint illene, mely igen jó legyen az Úr, és mely dicsőséges az Ő nevéért szenvedni, nem hiszik, hogy ez jóakarát volna. De az ő tanítványi, kik az ő országának csudálatos világosságát látják, kik a Szentlélekkel mint az apostolok megkezeszteltek, ezek nem hiszik, hogy volna e világon dicsőségesebb dolog, mint a Krisztusért szenvedni... Ezek őket hasonlatosakká tesz az Isten Fiához, ki a sok szenvedések által dicsőített meg.”⁹ *Sebők* József *Jurieaut* fordította: „Az evangélium nem hízelkedik minekünk. Sz. Pál nem mondja az híveknek, hogy minden szenvedések nélkül élnek, sőt inkább azt állítja, hogy nékiek e világon szenvedni kell; de azok, amelyeket e testben szenvednek, nem hasonlíthatók a dicsőséghez, amely megjelentetik...”¹⁰ *Péczei* József szerint: „Mikor az Ekklezsia háborúságot szőnd, mi-

D Ezüst megújulásunk útjában valamilyen, leg. ültető üzemjelölés
Könyv: A keresztény jelölésrendszer általános viszonyai alapján
az.

kor nyomorúságok alá vettetik, felébresztenek ezek bennünket amaz örökké való jóknak kívánságokra s keresésére. De mikor nem fúnak kívülről semmi szélvész, ez a külső csendesség s boldogság azt cselekszik, hogy e világnak múlandó javaihoz felettébb ragaszkodunk.¹¹ Egy diétai prédikációban pedig az államegyháznak mehökkentően „modern” kritikájával találkozunk: „Az Ekklésia régi boldog napjainak sokan a IV-ik század tartják, mikor Constantinus Magnus és több római császárok keresztényekké lettek, pompás templomokat építettek, az ekkléziákat nagy privilégiumokkal, jószágokkal, stb. megajándékozták, de éppen akkor lett az... hogy a vallás szülte a gazdagságot, de a leánya megette az anyját. Ugyanis a bővüléssel s gazdagsággal együtt bement az Ekkléziában a pompa, cifraság, telhetetlenség, bujálkodás, az Úrnak örökiségén való uralkodás; a tanítóknak megrestülése... Nem mindenkor hasznos tehát az ekkléziában a külső virágzó állapot; és nem ez a legfőbb dolog, amit már ma önök kérnie kell... a megtérés, az Isten félelme és parancsolatnak megtartása, bizonyos út a boldogságra.”¹²

A Türelmi Rendelet életbe lépését követő években erősödött a komor korrajzfestés, keserű párhuzamvonalas: „Azt hallottam én az öreg emberektől — írta Vécsy József — és azt olvasom némely könyvekben, hogy a régi magyar református emberek oly forrók és buzgók voltak a vallásokban, hogy ha egyebütt nem lehetett, erdőkben, völgyekben, rejtek helyeken is egyben gyűltek az isteni tiszteltre... Ma másképpen vagyunk a dolog; mert hála Istennek szabadságban élünk, nem szükség rejtek helyeket keresnünk... de óh fájdalom! sokan a mi vallásunkon levő emberek megsiketülnek, mikor a harangokkal jel adattatják.”¹³ „Napról napra mind inkább-inkább kezd elotlatni a vallás eránt való buzgóság, s a kegyességnek szeretete, mely oly sok ideig e mi együgyű hazánknak nagy dicsősége volt... szemlátomást kissebbedett bennünk a kegyesség s meghidegedett a szeretet... Mely sokan vagynak köztünk, akiket a külső békesség elaltatott”¹⁴ — ecsevelte Péczeli József.

Ugyanakkor hangzottak felelős emlékeztetések, figyelmeztetések: „A fűszerszámok a temjenezőnek eleven szeneiből lehellelték a gyönyörűségeket: azonképen ama mi főpapunk a nyomorúságok tűzével forralta a mi buzgóságunkat... A békesség hamar me vesztegeti a buzgóságot... vigyázzatok, úgy buzogjon a ti szívetek és okosságotok, hogy a jól lakott ember meg ne tapodja a lépesmézet, hogy az Izrael meg ne utálja az angyalok kenyerét.”¹⁵ — Váradon 123 esztendőn keresztül nem szolgált református lelkes. Az 1784-ben megválasztott Keresztési József beköszöntő igehirdetésében hangsúlyozta: „Midőn egy ekklésia, mint egy megaggott saskeselyű visszanyerőven ifjúságának vidámságát, régi gyászának szennyes rongyaiból levetkezik: avagy nem arra oktat-e az idő, hogy mi is a mi ömberünket levetkeztet, öltözzük fel a Jézus Krisztust és járjunk világossághoz illendő öltözetben?... ez új szabadsággal kezdjünk mindnyájan új életet a mi erkölcsainkre nézve és felelünk meg igazán református keresztényen nevünknek.”¹⁶ — A templomszentelési prédikációk is oda helyeződnek ki, hogy ne éljetez vissza, hanem „éljetez a lelki szabadsággal...”¹⁷ „akiket az Úristen ilyen új kegyelmére méltóztatott, üljetez meg a ti elméiteknek lelke által, légyen tinéktek új szívetek és új lelketek.”¹⁸ „Nem elég, hogy csak a papok szenteljék fel a templomot, hanem a népnek, mely ebben jár, kell ezt nevezetesen a maga ártatlan, tiszta és szent életével felszentelni... úgy lézzen szent ez a ház, mert az Isten házában ékesége a belé járóknak szentségében áll.”¹⁹

Korszakunkban jelennek meg az ún. erkölcsi prédikációk. Hajlamosak vagyunk arra, hogy bennük eo ipso a racionalizmus moralizmusát keressük. Nem vitathatjuk: a felvilágosodás már éreztette hatását, főként Kant etikája hajszálgyökereken keresztül kezdett szórvaosan igehirdetésekre is beszüremelni. Sokkal inkább jellemző azonban a tradicionális magyar református puritán tartalom továbbélése, a megszentelődésnek ebben a szellemben való kidomborítása. Szabad ilyen összefüggésben érteni pl. Gasparóczy Ferencet: „Azhol csak scientia van, de constantia nincs, azaz: azhol értelem és tudomány van, de a lelki eszmét diktálásához alkalmaztatott élet nincs, nincs ott isteni félelem.” Egyenesen „ördögi természetű”-nek nevezte az olyan embert, „aki az Isten beszédét olvassa, hallgatja és tudja, mégis meg nem tartja.”²⁰ Szélesy Pál a lélektelen dogmatizmust-intellektualizmust bírálva kívánta: bárcsak „a mi iskoláinkban is, sokkal több morál tanítatnék, mint értelmet világosító, és vetelkedni tanító teológia. De hiszen e kettőt természetlő össze kell foglalni. Mert a vallásban a fundamentum a hinni szükséges tudomány; az épület pedig a szent élet...”²¹ Szikszai György így prédikált: „Sokan nagyon akarnak orthodoxusoknak, vagy igaz tudományúnak lenni, és szorgalmasan munkálkodnak abban, hogy vallásokat, amélyet igaznak tartanak, a Szent Íráson fundáltatottnak lenni megmutassák: és azonban olyan bűnökben élnek, melyeket a Szent Írás világosan tilalmaz... Sokan az ő vallásoktól, amélyet igaznak tartanak, sem félelem, sem... ígéretek, sem fenyegetések által el nem engednek magokat mozdíttatni: és azonban minden nap elmozdítatnak azoktól a jószágoktól, melyeket az ő vallásuk parancsol.”²²

Igen, nemcsak hálával, hanem szent felelősséggel vették eleink Isten kezéből a Türelmi Rendelettel nyílt lehetőségeket, mert „megújulást csak az olyan nemzetnek lehet várni és kérni, amely szívesen meg akar térni az ő bűneiből,”²³ Ennek jele, ha „mennyeiségére nézve egész, minéműségére nézve tiszta” a szív s vele együtt a „cselekedettel való háládatosság,”²⁴ hiszen „mindenkor vagyon egész testünk, mindenkor vagynak tagjaink, amélyeket az Úrnak élő, szent és kedves áldozatul állíthatjuk.”²⁵

II.

Az Edictum Tolerantiae nyomán, a XVII. század után ismét a teológiai érdeklődés homlokterébe került az állam, a világi felsőség kérdése. Prédikációkban lecsapódott tanítások: a) a középkor monarchikus eszméjének hirdetése, b) ezen belül azonban annak a leszögezése, hogy a vallási türelem gyakorlása tulajdonképpen uralkodói kötelesség, államérendek. c) Azért imádkoztak és arra figyelmeztettek, hogy a király Istentől nyert hatalmával, az Ő eszközeként, hűségesen sáfárkodjék.

a) Lelkipásztoraink még nem szabadultak meg a középkor állam- és társadalomszemléletétől. Továbbra is élt a régi politikai gondolat, a monarchia eszméje, ami lényegében véve a világegyetemről alkotott képnek az emberi együttélésre való rávetítése volt. Eszerint az univerzum egyetlen, egységes birodalmat képez. Csúcsán a teremő, gondviselő Isten áll. Ő, aki a világegyetemet törvényeivel mozgatja, uralja az emberek politikai közösségeit, mégpedig eszközei, vagy képviselői: a földi uralkodók által.²⁶ „Minden fejedelem... az Istennek szemléltető képe és helytartója... Ti Isten képét viselő fejedelmek, tisztetekre nézve olyanok vagytok, mint az emberi nemzet igazgatására nézve az Isten”²⁷ — hangozatta Miklós Sámuel. Szélesy Pál

gondolatvilágában „a fejedelem Istentől veszi hatalmát, számadással senkinek nem tartozik, magánál nagyobb bíró emberek közt senkit nem esmér, az országnak lakosai tőle tartoznak függeni és nincs az ég alatt olyan más valaki, aki a királyokat letehetné.”²⁸ Ők nem Isten előretudása, akarata nélkül jutnak — bármilyen úton! tette hozzá *Szakkányi Zsigmond*²⁹ — a maguk hatalmához és dicsőségéhez, ellenük támadni tehát nem szabad. *Báthory Gábor* hasonlatában: „Valamint az Isten függesztette fel az égből a csillagokat, úgy az isteni kezek emelték fel magasan a királyi székeket, hogy lennének ezek vezércsillagok az emberek világi dolgaikban. Az elenség nem szenvedhetette ezeket a fényes csillagokat; minden valaki gonoszul cselekedik, gyűlöli a világszínvonalat: igyekezett hát felemelkedni az égbe, és lehányani azokat, hogy minden királyoknak és fejedelmeknek székeiket felforgassa.” A demokrácia által „megmaszlagosított nemzetek” nem világszínvonalon (= felvilágosodás!), de sötétségben járnak, „a hánytartott szabadság és egyenlőség helyett szolgátságot és rabságot nyertek...”³⁰

A hatalom azonban kötelez: Isten dicsőítésére és arra, hogy birtoklója gondviselő kegyelmének eszköze legyen. Ezen a ponton mintha a XVII. századi prédikátorokat hallanánk. *Péczei József*et megszólaltatva: „A tisztségeknek, méltóságoknak s gazdságoknak főbb becse az istenfélő emberek szeme előtt ez, hogy az Isten... őtet tette e földön a maga képévé, az ő javainak bölcsen kiosztogató sáfárává.”³¹ Ugyanígy *Szikszai György*: „Az emberek ily különböző állapotban és hivatalokban vannak: mind az Isten igazgatása forog abban; Ő rendeli, hogy az egyik igazgató, a másik igazgatás alatt levő... legyen... mindezekben az a célja az isteni gondviselésnek, hogy az emberek egymásnak javokra, hasznokra és segítségekre legyenek... magát hasznossá tegye mind a közjónak, mind pedig különösen is a magányos embernek: olyankor a maga élete által az Istent dicsőíti.”³²

b) A Türelmi Rendelet kiadásával II. József hűséges sáfárnak, engedelmes eszköznek bizonyult, uralkodói kötelességet teljesített. Egyfelől nem tett mást, mint „vallásunknak azt a szabadságát, melyet ezeltől 184 esztendőkkkel, 1606-ban: ama nevezetes bécsi frigykötésben megállapítottatott vala, és azután 1645-ben a linci hasonló békekészség szerzésben megerősített vala, mégpedig minden nemzetségek törvénye szerint felbonthatatlanul, sok megsértései után helyre állítá azon régi lábra és állapotjára.”³³ Másfelől, mivel „a magához hasonló okos teremtett állatoknak, a lelkiismeret legnemesebb kincsét annak szabadságát, az értelem nélkül való vak buzgóságnak záros tömlőcéből kiszabadítván visszaadta... amaz emberek között békességet, és jó-akaratot hirdető Isten angyalá”-hoz vált hasonlóvá.³⁴ Helyesen él az apostol titulussal.³⁵ Azt cselekedte, amit cselekednie kellett. *Keresztesi József*,³⁶ még inkább *Miklós Sámuel*³⁷ *Báthory Istvánra* hivatkozott: „Az Isten a lelken való uralkodást úgy egyedül magának tartja, mint a semmiből való teremtetést és a jövődöndöndést. Tudta ezt II. Maximilián császár is, aki világosan ezt mondja: Én, úgymond, a lelkiismereten való uralkodást magamnak nem tulajdonítom, és nagyobb vétkeket nem tartok, mint a lelken uralkodni kívánni: mert egyedül az Isten jussz az. Akik azt cselekszik, az ég várát ostromolják, magok földi országát pedig sokszor gyalázatosan elvesztik.”

A lelkiismereti szabadság biztosítása tehát isteni parancs, következként minden ország békességének, virágzásának elengedhetetlen feltétele, valóságos államérdek. Királyaink dicsőrete ennek teljesítése folytán hangzott is szószékeinkről. A *Szentmiklósi Timotheus*

gyűjteményébe felvett prédikáció szavaival: „Most kezdi a világ észrevenni, hogy semmi haszna nincs annak, ha az eretnekeket tűzzel-vassal öli, vágja, veszti, azaz akiket eretnekeknek ítélt:... hogy jó beszéd a Krisztusé, jó és bölcs törvény az, hogy nem kell a konkolyt kiszagatni a búza közül... hogy bolondság másra azért neheztelni, hogy egy értelemben nincs vele, mert azt az aratás ura emberre nem bízza... ha erre állott volna eleitől fogva a világ, annyi ország és birodalom el nem pusztult volna.”³⁸ *Göböl Gáspár* tollából: „Ha a társaság megvonja a maga hasznát attól, aki az ő törvényeit megtartja, vétkezik maga ellen. Mert így egyenként minden tagokat elidegeníthet magától, s végezetre semmi se lesz belőle.” A toleranciának emiatt kell még azokra is kiterjednie, „akiknek vallások a felső hatalmasságnak értelme szerint ugyan tévelygő tudománnyal teljes; de ezek a tévelygő tudományok legkisebbre se gátolják meg az ő vallásokat abban, hogy minden kötelességekben szorgalmasan eljárjanak.”³⁹ *Odor Mihály* pedig így szól II. Lipótról: „Ez az igazságos fejedelem az országnak minden lakosát minden ez, vagy ama tekintet nélkül egyaránt kívánja ölelni, és nem akar semmi egyebet nézni, hanem csak a jószívet és a hazához való érdemet.”⁴⁰

c) *Prédikátoraink* a felsőbbiségnek Isten és a Tőle rábízott közösség iránt való kötelességei teljesítéséért imádkoztak, imádkoztattak. *Keresztesi József* pl. ekként: „Igazgasd továbbra is az ő tanácskozásait nagy nevednek dicsőségére, és az ő pácája alatt levő nemzetiségnek boldogságára. Buzdítsd fel Szent Lelkednek újabb újabb ajándékival azoknak elvégzésére, melyeket őreá bízta.”⁴¹ „Pecsételje el a Jehova a Te szívédre a maga félelmét, az igazságnak és irtalmasságának szeretetét, erősítse meg mindörökké a te birodalmadat... királyi széked támogattassék bölcs elmékkel, vitéz kezekkel, kiknek fedele alatt legyen a szegénynek élete, az elnyomott nyomorultnak ítélete... az igaz ügynek győzedelme, az igazságnak virágzása s békeségnek szaporodása.”⁴² — *hangzott Győrben*. Könyörögtek azért, hogy II. Józsefet „tegye Isten egy oly hatalmas kovácsá Izraelben, aki által töressen le minden szarvakat, melyek az égnek seregéig felemelkednek, és az Istennek szentei ellen harcolnak...”⁴³ „Végezze el őtálta az Ő elkezdett jó munkáját, a maga nevének dicsőségére, a magyar hazának hasznára, és ebben mindnyájunknak lelki és testi békességünkre, Szent Lelke által, a Jézus Krisztusért.”⁴⁴

Paradox módon az ilyen összefüggésben létrejött táptalajról fejlődött ki a reformkorban mind a konzervatív-aulikus magatartás, mind az 1848-ban diadalmas-kódó társadalomszemlélet.⁴⁵

Az előbbi csírája ilyen kitételben lelhető fel: aki a királynak nem engedelmeskedik, „azzal ellenkezik, nem lehet tagja a mi eklézsiánknak.”⁴⁶ A másik irányzat alapját még nem a kálvini ellenállásjog újralfelfedezése képezte, csak a hozzá vezető gondolatok. Így *Tormássi József* a rendek bizalmatlanságát szította: „Ha az ország főrendei tanácskozásait és erőlködéseit egyedül az Úristen áldása segítheti, és vihető elő: mi lesz akkor a mi kötelességünk? miért mondom? holott a ti lelketek mondja, kiáltja, sőt erősen kötelez: „Ne bízzatok a fejedelmekben, az emberek fiaiban, kikben nincs szabadítás... Boldog, akinek segítőtje a Jákóbnak Istene és akinek reményége vagon az ő Urában, Istenében” (Zsolt. 146, 3—5).”⁴⁷ *Hunyadi Ferenc* szintén diétai prédikációban elmélkedett a hatalommal való visszaélés következményeiről. Bizonytal asszociációkat váltott ki és gondolatsort indított meg azzal a kérdéssel kapcsolatban, hogy meddig tekinthető Istentől rendelt uralkodónak valamely király? „Éppen az ugyanis a ki-

rály az országban, mint a nap e világban. Kútfeje ez most... minden termékenységnek, szépségnek, és táplálja azt, mint édesanya, de csak egy tenyérvire távozna el attól a határtól, melyet a Teremtő eleibe szabott, összezavarodnék az egész természet, s felgyújtaná a földet, ha közelebb jőne, vagy messzebb menvén setét tömlőccé és jégveremmé tenné azt. Így a királyok kezében levő hatalomnak, míg az igazság és ítélet a kormányzója, és attól se jobbra, se balra nem távoznak, addig ők valóságos napok az emberi társaságban.”⁴⁸ *Kecskeméti* Zsigmond pedig egyenes ítéletet hirdetett a vallászabadságot elnyomó zsarnokok felé: „Rettenjete meg hát ti ó Isten házának pusztítói, annak rendtartóinak elrontói, és szűnjete annak háborgatásától, míg a rettenetes és végső veszedelem tihozzátok elközelítene...”⁴⁹

III.

Részint a Türelmi Rendelet politikai alapja, hordereje, példája, illetve a felismert politikai lehetőség, kötelesség, részint a követelt belső megújulás reményét keltett — egyháztörténetünkben ismét⁵⁰ — a felekezeti béke megvalósulása iránt. Igehirdetőink ennek következtében és érdekében ostromozták a vakbuzgalmat, miközben rámutattak az egységretetés feltételeire, módjára.

„Nagy ereje vagyon a királyok magok viseletének az alattok való nép magaviseletére nézve”⁵¹ — hirdették a korszak prédikátorai (is). Bízta az abban, hogy a legfelső vezetés részéről tanúsított türelmes egyházpolitika át fogja hatni a közvéleményt. *Szélessy* Pál ilyen szempontból ekként jellemezte, értékelte II. József Edictumát: „A mostani elfolyt 10 esztendő alatt a Jehova új dolgot teremtett a földön, Józsefet királyi székében ültetvén monda: légyen világosság és lett világosság... József... fogadott az ő apostoli szívében és szült királyi dekrétumával egy Toleranciát, nem csupa kegyelmességen, hanem igazságon is... nemcsak az uralkodás mesterségén, hanem a vallásnak szegeletkövén, azaz Krisztuson is fundált toleranciát, éppen keresztény toleranciát. Ez a József az ausztriai híveknek apostolok, ez a mi mesterünk. Fénylött az ő világossága, láttuk az ő jócselekedeteit... s akkor kezdtük érezni, hogy mi mindnyájan keresztények vagyunk, hogy egy Atyánk vagyon a Teremtőben, egy Urunk a Jézusban, egy királyunk Józsefben, egy hazánk Magyar Országban, egy jussunk a törvényben, s így ha nem is lehetünk mindnyájan egyek vallásbeli értelemmel, de lehetünk egyek szívvel, egy test-vérek atyafi szeretettel.”⁵² II. Lipótról sem mondhattak mást, mint: a maga vallását „úgy szereti, hogy másoké ellen való dühösködéssel sem azt, sem a maga szeretetét Isten s emberek előtt utálatossá nem akarja tenni.”⁵³ Olyannak villant fel a jövő, amelyben „Az Ausztrikusok a keresztényi eklézsiát teljesen meg fogják egyeztetni.”⁵⁴ *Péczei József*,⁵⁵ *Vécsey József*⁵⁶ prédikációsköeteik kiadásakor már azt várták, hogy lesznek római katolikus olvasóik.

A felekezetek megbékélése elsőrendű feltételeként a vakbuzgóság felszámolását sürgették, mint ami „tudatlansággal és babonassággal van összekötve, és rend szerent törvénytelen eszközökkel él. Bizony, a vallás mellett való buzgóság, értelem nélkül, elfajul üldözésre és igazságtalanságra.”⁵⁷ „Soha sem lehet tehát veszedelmesebb módon eltévelyedni, mint eltévelyednek azok, akik a még meg nem tért Saulussal vakbuzgóságtól engedik magukat elragadtatni; mert mikor azt hiszik, hogy építenek, akkor rontanak... mikor azt hi-

szik, hogy az Istenek dicsőségét előbb mozdítják, akkor az ördögnek országát boldogítják.”⁵⁸ Az efféle magatartásnak nincs köze a kegyességhez, nem az élő hit gyümölcse, hanem a hiú uralomvágy önkielése. Sajnos, ehhez eszközként, ürügyként fel lehetett használni magát az ortodoxiát is: „Óh fájdalom, óh gyalázatos gyarlóság, mert valamint a világosságnak jó angyalából lett a setétségnek leggonoszabb fejedelme... azonképpen ebből a legszentebb orthodoxiából származott a szeretetlenség által az öldöklő és háborúságtámasztó buzgóság... A papok urakká lettek, de éppen ezeknek bűneik miatt szaggattatott darabokra a Jézusnak... anyaszentegyháza... a maga tudományának szeretetéből származik az a vakbuzgóság, amelyből ki-ki oltalmazni törekedik a maga képzelt orthodoxiáját, igaz vallását.”⁵⁹ „Hányszor esik még ma is ilyenforma az emberek között: Mikor pl. sokan elhitegetik magukkal hogy az Isten szeretetétért szent háza tisztaságáért gyűlölik és üldözik azokat, akiket annak ellenségének ítélnék lenni, holott csak a magok bűnös indulatainak áldoznak.”⁶⁰

Azok ellenben, „akik a keresztényen vallásnak lelkétől vezéreltettek, soha másokat nem bántottak, nem üldöztek azért, hogy őtlük különböznek vallásbeli értelemben (Luk. 9,51—56).”⁶¹ Tehát: „Nem kell senkit pokolra vetni, Isten országából kiirtani, ha mindjárt tévelygő tudományú is, mert mi olyan szolgáló vagyunk Istennek, hogy nem tudjuk a szíveket, nem tudjuk, mikor lesz az eretnekekből tiszta búza.” E sorok szerzője az evangélium terjedése szempontjából reménység alatt látta a világot, majd szenvedélyes hangon így folytatta prédikációját: „Engemet papnak ne tartsatok, ha más gyilkolására kényszerítetek benneteket, sőt akármely valláson levő papot is hallotok olyant, aki a maga hallgatóit vérengző indulattal tüzei más nép ellen, azt papnak nem lehet tartani; mert a jó pap a maga Főpapjától, a Krisztustól tanul, a Krisztus pedig azt mondja: Várakozz az aratásig, ne bántás addig senkit, mert reád nem bízta...”⁶² „Távol légyen, hogy a hit dolgában ki-ki magát csalhatatlan bíronak tartana közöttünk” — ismételte meg *Hunyadi Szabó Ferenc*.⁶³

Az igehirdetések fókuszába került „az emberi nemzetségnek eredeti atyafisága”,⁶⁴ sőt a felebarát fogalma. Egymásnak mindannyian felebarátai vagyunk, mint „akiknek egy Atyjok van az égben az Isten, mind pedig a földön a régi Ádám; és akiket Isten egy vérből teremtett az egész földnek színén, hogy eképpen legyenek egyesek, és egymásnak szeretői. Még a mi ellenségeinket is felebarátunknak kell tartani a Krisztus evangélioma szerént; minthogy azok is ugyan azon egy Atyától származtak velünk együtt... Bizonyos dolog az, hogy minden emberekkel minket Isten összekötött a felebaráti szeretetnek törvénye szerint.”⁶⁵ Ebben a szellemben hangzottak felelős buzdítások, emlékeztetések: „Minthogy egy Úrnak szolgálói, egy Atyának fiai, egy hazának törvényes lakosai... vagyunk és egy helyre, az egekbe igyekezünk: szeressük, toleráljuk egymást.”⁶⁶ Ha azért tebenned is bárányi és galambi szelidség van; ha a békességnek örülsz, ha szívedet az irigység epéje fel nem puffasztja, ha a tőled különböző értelemben, a más vallásban levőket is szeretettel elfűrheted, annak a jele ez, hogy te is Krisztusban vagy.”⁶⁷ *Nagy István*, aki Nagy-Győr városában 34 éven át betöltetlen református lelkesítő hivatalt elfogalhatta, beköszöntő prédikációjában így nyújtott békejobbot a másvallásúak felé: „Akik mivelünk azon egy Isten tisztelték, a szent, feddhetetlen életnek gyakorlására azon egy Lélektől elevenítették, azon egy Mestertől vezéreltettek, más úton ugyan, de azon egy célra, a mennyei boldog örökkévalóságra törekedtek:

az Istennek irgalmasságára, és a Jézus Krisztus szerelmére kényszerítetek titeket, szenvedjétek meg mindeket... Mi sem titeket, sem másokat nem ítélünk, azért, hogy mi is ne ítéljessünk, nem kárhozzátunk, hogy mi is ne kárhozzassunk... ragaszkodván egyedül ahhoz a fundamentumhoz, melyen kívül senki mást nem vehet, mely a Jézus Krisztus... titeket... mint a Jézus Krisztusban atyánkfiait szeretni fogunk... és eszedezünk érettetek is Isten előtt... hogy az Isten mivelünk együtt titeket is részeltessen mind e földi, mind pedig ama leírhatatlan mennyi boldogságban, és szíveiteket hajtsa a mihozzánk való szeretetre, mert csak az isteni és felebaráti szeretet az egész törvénynek és a próféták írásainak rövid summája.”⁶⁸

Nem vallási szinkretizmust szorgalmaztak vizsgált korszakunk lekipásztorai, nem dogmanélküli kereszténységről szöttek ábrándképeket, csupán az áldatlan felekezeti közötti villongásokat, romboló kihatásait igyekeztek eltörölni. Ehhez a meggyőzésnél egyéb módot nem ismertek el, ami történéjk „tanítás által; mégpedig szelíd és nyájas tanúság által.”⁶⁹

*

Egyház, állam, felekezetek. A Türeلمي Rendeletet követő teológiai eszmélődés jegecesedési pontjai voltak. Később vonalakká húzódtak, azok osztódtak, ágaztak. Kutatásuk érdekében is egy segédeszköz készült Intézetünkben: az 1712–1849 között nyomtatásban megjelent magyar református prédikációk bibliográfiája. Abban a reményben, hogy történészek számára nemcsak elvileg hasznos szolgálatot jelenthet, hanem effektíven fel is használt lehetőséget fog biztosítani.

Barcza József

JEGYZETEK

1. Egyháztörténeti szakkonferencián, Debrecen, 1980. aug. 26-án elhangzott előadás. — 2. Különböző alkalmatosságokkal elmondott falusi prédikációk. Győr, 1795. 519. p. — 3. Magyarország polgári és egyházi közéletéből a XVIII. század végén. Bp. 1882. 25–26. p. — 4. Halaadó beszéd, Pest, (1782). 4. p. — 5. Magyar protestáns egyháztörténet a szatmári békekötéstől a Türeلمي Rendelet kiadásáig, Debrecen, 1877. 224. p. — 6. Külföldön is csak évekként később találkozunk radikális hangvétel. Így „A francia forradalomban, az alkotmányozó gyűlésen Rabaut de St. Etienne... beszél a »túrt« protestánsokról: »Uraim, nem a türelmet követelem én, hanem a szabadságot. Tolerancia! Megtűrés! Elnézés! Szelídség! E gondolatok teljesen igazságtalanok a disszidensekkel szemben. olyan igazságtalan, mint amilyen bizonyos, hogy a vallások

különbözése nem bűn. A francia prot.-ok számára, az összes nem katolikusok számára azért az követelem, amit onok követnek maguknak: a szabadságot, a jogegyenlőséget.» (Atyjafi Pál: Magyar protestáns imró, 18. 1810. 31. p.) — 7. Atyjafi Pál: Békességre intéző József. Várad, 1804. 6. p. — 8. Szorongatások között enyhülést óhajto izrael... népének... Dízlatasa. Pest, 1782. — 9. Ötvenkét közönséges prédikáció 2. köt. Vác, 1798. 316–317. p. — 10. Huszonegy erkölcsi prédikációk. Kassa, 1791. 95., 161. p. — 11. Erkölcsi prédikációk 1. köt. Győr, 1790. 485. p. — 12. Hunyadi Szabó Ferenc: Diaetai prédikációk. Pest, 1791. 7–9. p. — 13. A keresztény erkölcsi tudomány... prédikációkban. 1. köt. Győr, 1796. 245. p. — 14. 1. m. 2. köt. 99., 196. p. — 15. Szelessy Pál: Huszonhárom prédikációk. Pest—Pozsony, 1792. 543–549. p. — 16. Új teremtet állat. Várad, 1784. 8., 25. p. — 17. Hunyadi Szabó Ferenc: Különös alkalmatosságokra való... prédikációk. Vác, 1802. 569. p. — 18. Péczeli József: 1. m. 1. köt. 500. p. — 19. Kecskeméti Zsigmond: 1. m. 482. p. — 20. Jó keresztény. Kassa, 1794. 201–202. p. — 21. i. m. 550. p. — 22. Egynehány prédikációk. Pozsony, 1787. 40–41. p. — 23. Hunyadi Szabó Ferenc: Diaetai prédikációk. 2. p. — 24. Tormássy János: Egynehány prédikációk. Pest, 1791. 101., 158. p. — 25. Péczeli József: 1. m. 2. köt. 78. p. — 26. A kérdés előtörténetéhez töket Wittman Tibor: A magyarországi ananememeri tudományosság XVII. század ejei alapvetésének németalföldi forrásaihoz. J. Lipsius. — Filológiai Közöny 1961. 55–66. p. — 27. Miklós Samuel: 1. m. 8–9. p. — 28. Szelessy Pál: 1. m. 450. p. — 29. Felséges II. Leopoldnak... a római császárságra... megkoronázatásán való öröme a N. várad... gyülekezetnek. Diónszeg, 1790. 8. p. — 30. Lucifernek az égből lett lesésén való öröm. Pest, 1799. 18–19. p. — 31. i. m. 1. köt. 201. p. — 32. i. m. 89–90. p. — 33. Hunyadi Szabó Ferenc: Diaetai prédikációk 194. p. — 34. Nagy István: Beköszöntő prédikáció. Győr, 1783. A5. fol. — 35. M. M.: Magyar öröm. Pest, 1782. 21. p. — 36. Atyjafiat békességre intéző József. 9. p. — 37. i. m. 21. p. — 38. Kathedrai Gyűjtemény. 2. köt. Győr, 1790. 128–129. p. — 39. Szabadulást óhajto rab. Pest, 1784. 131., 140. p. — 40. Háládatosságnak oszlopá. Nagykaroly, 1791. 29–30. p. — 41. Új teremtet állat. 30–31. p. — 42. Nagy István: 1. m. Elverso E2. fol. — 43. Kecskeméti Zsigmond: 1. m. 505. p. — 44. Keresztési József: Atyjafiat békességre intéző József. 14. p. — 45. Erre nézve leginkább: Varga Zoltán: Református lekipásztorok és professzorok hatása a magyarság állam- és társadalomszemléletére a reformkorban. = A Debreceni Református Kolégium Tanárképző Intézetének Dolgozatai. 25. (Debrecen, 1943) 163–283. p. — 46. Szelessy Pál: 1. m. 449–450. — 47. i. m. 17. p. — 48. u. o. 181. p. — 49. i. m. 561. p. — 50. A kérdés előtörténetéhez Barcza József: A vallási türelem elvi alapjai a XVII. század magyar református teológiájában. = Theol. Szle. 1973.: 282–291. p. — 51. Szaklányi Zsigmond: 1. m. 10. p. — 52. i. m. 464–465. p. — 53. Tormássy János: 1. m. 264. p. — 54. Miklós Samuel: 1. m. — 55. i. m. XXVII–XXVIII. p. — 56. i. m. 1. köt. 2. fol. verso. — 57. u. o. 2. Kötet 168. p. Ezzel a kérdéssel kapcsolatban érezette talán leginkább hatását a teológiai racionalizmus. Vécey József lábjegyzetben (171. p.) a vakbuzgóságot azonosította a bibliai-reformátori tradícióhoz való hűséggel, amikor így méltatlankodott: „A ref. magyarok még ma is, az ő reformátusok idejébe készült dicsőreketek, és sz. Dávidnak, a maga tulajdon eseteire s éppen nem a kereszténynek mai állapotjára alkalmatokatolt sőtárjait ennekik. Oh! Oh!” — 58. Péczeli József 1. m. 2. köt. 185. p. — 59. Szelessy Pál: 1. m. 467–468. p. — 60. Tormássy János: 1. m. 189. p. — 61. Göböl Gáspár: 1. m. 47. p. — 62. Szentmiklósi Timotheus: 1. m. 2. köt. 130–131. p. — 63. Ötvenkét közönséges prédikációk. 3. köt. 638. p. — 64. Péczeli József: 1. m. 1. köt. 175. p. — 65. Szentmiklósi Timotheus: 1. m. 1. köt. 241. p., Gombosi István: Harmincnégy prédikációk. Kolozsvár, 1784. 2. rész. 56. p. 66. Keresztési József: Atyjafiat békességre intéző József. 13. p. — 67. Keresztési József: Új teremtet állat. 12–13. p. — 68. i. m. E 3–5. — 69. Göböl Gáspár: 1. m. 33. p.

Pásztorálpszichológiai problémák

A terápiikus beszélgetés vezetése

A terápiikus beszélgetés-vezetés ABC-jét kell mindenekelőtt megtanulnunk.

Két fokozata van.

I. Kitarító gyakorlattal meg kell tanulnunk a hallgatás művészetét. Mégpedig a tudatos és aktív hallgatását. (Mert van passzív, depresszív hallgatás is.)

Fokozatai:

1. Egyszerűen, de huzamosan csöndben kell lennünk. (A régi szerzetesrendekelem eléfejtett gyakorlatát kell valamelyest elsajátítanunk. Ők ti. bizonyos napokon nem beszéltek. Ha nagyon szükséges volt a kommunikáció, néhány kézzel értették meg egymást. Tulajdonképpen tőlük származik a mai süketnéma jelbeszéd alapja.)

2. A csöndet meg kell hallanunk is, mert aki odafigyel, annak a számára a csönd, megcsendül. Belülről is, felülről is. A hangkulisszákkal a csönd ellen védekező mai ember nem is tudja, mit veszít. A csönd kétirányú meghallása minden meditációs lelkigyakorlat kezdete.

3. A csöndre, a felülről megcsendült csöndre Jézus pl. egy alkalommal így válaszol: „Igen, Atyám, így volt kedves teelődted.” Egészen más az olyan igehirdetés, amelyik ilyen csöndnek a méhében fogant.

II. Aki már némileg el tudta sajátítani a hallgatás művészetét, az már elkezdheti és gyakorolhatja az aktív meghallgatás művészetét is. Ez a pásztorálpszichológián alapuló terápiikus/gyógyító beszélgetés-vezetés alfaja és omegája.

Mikor aktív a meghallgatásunk? (Következésképpen mikor terápiikus a beszélgetés-vezetésünk?)

Ha komolyan vesszük a Jakab 1,19-et: „Tanuljátok meg tehát szeretett testvéreim: legyen minden ember gyors a hallásra, késedelmes a szólásra.”

Egy pszichoterapeuta stopper órával a zsebében kereste föl egy nagy világváros legnevesebb lelkészeit, lelkigondozóit, és mindegyiknek ugyanazt a fiktív, ki-gondolt problémáját mondta el. Kíváncsi volt, ki med-dig bír közbeszólás nélkül hallgatni. A maximum 8 perc volt.

Akkor aktív a meghallgatásunk, ha az, akivel beszélünk szüntelen érzi, észleli, hogy egész lényünkkel oda-hallgatunk, rá-figyelünk, és nem az órákra pillon-gunk. (Vagy nem alszunk nyitott szemmel, mint a nyúl.)

Miből érezheti meg aktivitásunkat? A szemünkből, a tekintetünkből, az ő érzelmeit visszatükröző magatar-tásunkból, egy-egy közbevetett együttérző szóból, egy-egy bólintásból. Ezt nevezzük empátikus odahallgatás-nak. A Biblia szavaival, amikor „együtt sírunk a sí-rókkal és örülünk az örülőkkel”. Ez azt is jelenti pl., hogy egy melankólikus, nyomott kedélyű, vagy éppen depressziós partner előtt nem hallelujázunk lelkendez-ve, kegyes rutinnal, de még szívből jövő vidámsággal sem, mert ez számára sokkal inkább taszító, mint von-zó. Ti. nem az ő állapotát tükrözi. Amikor azonosulunk partnerünk állapotával, ugyanakkor védekezünk is pl. deprimáló hangulatai ellen. Ez a „védekező beleélés”. Ezt is el kell sajátítanunk. Ahogy a fertőző osztályon az orvos a fertőzéstől védekezik, mégis gyógyít. Mert van szellemi-lelki szekunder fertőzés is.

Az aktív meghallgatásból alakulhat ki az ún. spirál-beszélgetés, amely fölfelé sodor. Vagy az ún. kontra-punktikus beszélgetés. Gondoljunk Bach zenéjére, ho-gyan váltakozik és ölelkezik két dallam, horizontálisan előre haladva, ugyanakkor fölfelé sodorva a hallgatót. A lelkigondozó és partnere dialógusa is lehet ilyen, sőt akkor életápoló és gyógyító, ha ilyen.

Egészen rákoncentráló kell, hogy legyen az odahall-gatásunk. Partnerünk mondanivalójára, magatartására koncentrálnunk. Mert szüntelen kísért bennünket az, hogy amíg ő beszél, mi arra gondoljunk, mit fogunk majd válaszolni, illetve tanácsolni. Ettől könnyen meg-szűnhet a tükrözés és az empátikus kapcsolat. Ezért ne féljünk azt mondani partnerünknek egy-egy beszél-getéskor: Tegyük most vesszőt a beszélgetésünk után, szeretném jól végig gondolni, amit mondtott és engedje meg, hogy csak legközelebb reflektáljak a most hallot-takra.

Jó, ha nem kövesedünk bele a magunk megszokott módszerébe és rutin kérdéseibe. (Mindig veszélyes a módszerfanatizmus.)

Pl.: — A férjemmel egészen elromlott a kapcsolatam.

— Hol laknak, várjon, felírom.

— Rendkívül figyelmetlen velem.

— Nem tavaly konfirmáltam a fiát? stb.

Így futhat hosszú percekben át, párhuzamosan két gondolatmenet. Az asszony mondja a magáét, a lelkész pedig ragaszkodik a maga megszokott módszeréhez, — beszélgetésvezetéséhez. (Ő ti. előbb az adatokat szokta felvenni, és a körülményeket tisztázni.)

Mindent meg kell hallanunk, amit a partnerünk mond, a lényegtelennek tűnő apróságokat is. Sokan araszolva, vagy körbe-körbe haladnak csak előre, mintegy kerülgetve a lényegét.

Pl.: — Akkor elköltöztünk X városból. (Leírja pontos-an a lakását.) Akkor újra áthelyeztek. (Itt részletesen eseteli a helyzetét.) Itt a főnököm kikezdettem velem, pedig (és itt ismét a legapróbb részletekig beszámol főnöke viselkedéséről.) Akkor helyeztek ide (itt hirtelen sírni kezd), végül halkan kimondja, itt halt meg

egyetlen gyermekem. (Elérkezett a lényeghez, igaz, jó óra alatt.)

Ezért lehetőleg ne mondjuk, hogy térjen a lényegre, mert sokszor képtelen egyszerre kimondani az esetle-ges tragédiát. Csak így, araszolva tudta megközelíteni. Ehhez természetesen sok türelem kell.

Arra is gondoljunk, hogy mi már zsilipelve hallunk, hallgatunk, mert szóinflációs világban élünk, és kény-telenek vagyunk bizonyos dolgokat meg nem hallani. Ez a zsilipelve-hallgatás feltételes reflexünkké válhat, de terápiás beszélgetésünkben mindent kövessünk el, hogy ne zsilipelve hallgassunk. A legkisebb részlet, egyetlen szó is fontos lehet.

Az aktív meghallgatásunk legjobb kontrollja az ún. protokoll. A beszélgetés utólag való feljegyzése, vagy az ún. jegyzetkészítés a beszélgetés lényegéről. Ezt leg-jobb, ha a beszélgetés után tüstént elkészítjük. Ilyen-kor derül ki, mennyi maradt meg emlékeztűnkben abból, amit partnerünk elmondott. Azaz, mennyire vol-tunk jelen, mennyire tudtunk aktívan odafigyelni.

Mi akadályozhatja, vagy zavarhatja a terápiás beszélgetést?

1. Ha a partnerünk agresszív. Pl. szidja a papokat, vagy szemrehányást tesz Istennek. Ezt meg ezt miért engedte, miért hagyta? Nem jó, ha ilyenkor apológé-tákká válunk, mert vitába torkolhat a beszélgetés. Jobb, ha ilyenkor a villámhárító szerepét vállaljuk, s egy-két megértő mondattal levezetjük feszültségét.

2. Ha partnerünk másokról beszél (mások bűneit, vétkeit, tetteit „vallja meg”). Vigyáznunk kell, mert felébredhet bennünk a kíváncsiság, és a terápiás be-szélgetésből traccsparti lesz, vagy pletyka-délután. Vannak, akik már azzal kezdik, hogy XY-nál meg Z-nél is voltam, az egyik ezt mondta, a másik pedig azt. Ezek az „ágyrajáró lelkek” rendszerint magányo-sak, s egyszerűen embert keresnek, meghallgatásra vágyanak, vagy arra, hogy találjanak valakit, aki nekik ad minden tekintetben igazat. Itt védekeznünk kell, és ugyanakkor jól kell tolerálnunk is ezt a típust.

3. Ha átkapcsolunk magunkra és magunkról kezdünk beszélni. — Ó, én ezt jól ismerem, ez velem is meg-történt. Az én feleségem is, az én gyerekem is. stb. Ilyenkor tárgyilagosság helyett belecúsunk az én-ességbe. Nem indulhatunk ki magunkból. Nem az én esetem, az ő esete. Nem az én életem, az ő élete. Nem boldogíthatom a magam boldogságával. Erre akkor döbentem rá, amikor valaki összetörve panaszo-lta, hogy meghalt a gyermeke. Azt válaszoltam, hogy igen, ezt jól megértem, mert én is eltemettem két gyerme-kemet. A partnerem azt felelte: — Azt hiszem, nem értett meg. Most az én gyerekem halt meg.

4. Ha a beszélgetés kérése csak ürügy. Pl.: a beszél-getés végén pénzt kér. Ha ilyenkor pénzt adunk, leg-közelebb újra kér. Ha pedig kölcsön adunk, elmarad.

Ha értünk, személyünkért keres fel valaki bennün-ket, és nem a szolgálatunkért. Ez csapda lehet. Valaki pl. így kezdi a beszélgetést: Én pontosan olyan lelki-vezetőre vágytam, mint Ön. Erős akarátú emberre, biztos tudásra, akire bátran ráhagyatkozhatom, akire támaszkodhatom. Teljesen tanácstalan vagyok, én csak magában bízom. Vigyázzunk, ez veszélyes csapda lehet. Ahogy bemenekeülhet valaki kórházba, vagy betegségbe, úgy menekülhet „belénk” is. Tulajdonképpen minden felelősséget ránk akar hárítani, ezért ez a szép beve-zetés. Ha elfogadjuk, amit mond, neki sem használunk, mert döntések és felelőségek alól akar menekülni, és a mi egyik szolgálatunk éppen az, hogy erősítsessük,

növeljük partnereinket döntésképesre és felelősségviselésre. Szolgálat helyett ki ne szolgáljunk — infantilizmusát.

Az ilyen *folydár ráncsavarodása* elől óvatosan ki kell térni. Pl. semmivel sem vagyok erősebb, biztosabb ítéletű ember, mint Testvérem! Azért vagyok, hogy együtt találjuk meg azt az utat, amelyre aztán magának kell lépnie. Én csak gondolkodni és tájékozódni segítek. Lépnie, döntenie Önnek kell.

Ha ezt a karó-szerepet, vagy állandó tanácsadó szerepet elfogadjuk, talán mert hízleg a szép bevezető, és bizonyos fölöttes érzést ad dicsérete, legyenik tisztában azzal, hogy előbb-utóbb elviselhetetlen teherre válik csimpmaszkodása és fel fogunk lázadni, azaz agresszívebbek leszünk vele szemben, ezzel pedig rosszabbá válik a helyzete, mint volt a kezdetben.

5. Másik nagy buktatója, csapdája a lelkigondozónak, ha valaki akarva-akaratlanul *pótlékot* keres benne. *Apa-pótlékot, anya-pótlékot, szerelem-pótlékot*, vagy egyszerűen a másik nem reprezentánsát. Nagy árat fizet a lelkigondozó, ha nincs lelkileg fölvertve az ilyen pótlék-keresőkkel szemben, s ha valami rejtett szerelem, vagy erotikus kapcsolat kifejlődését időben meg nem akadályozza. Annak is árt, aki pótlékot keres benne, és magának is. De legfőképpen a szolgálatnak.

6. *Ha az első beszélgetés vagy vallomás alatt bármilyen módon megbotránkozunk rajta, vagy ítéletünk, akár csak szavak nélkül is kiül az arcunkra, esetleg egy elejtett megjegyzéssel ezt ki is fejezzük.*

Óvakodjunk az elhamarkodott ítélettől, akár a partner személyét, akár esetét illetően. Nem véletlenül óv bennünket, ettől Jézus: „Ne ítéletek, hogy ne ítéltessetek.” Vagy Pál: „Ne ítélezzük egymás felett” (Róm 14,13). Vagy: „Nincs mentséged, te ítélező ember, mert amikor más felett ítélsz, magadat ítéled el” (Róm 2,1). Vagy Jakab: „Ki vagy te, hogy ítélsz felebarátod felett?”

Miért tiltja az Ige ilyen határozottan az ítélezést, a konkoly kigyomlálását a búza közül, a száalka észrevételét másnál, amikor a mi szemünkben gerenda van? *„A projekció, a kivetítés veszélye miatt”* (Lásd: Magunkról magunknak. 51—55. lap). De azért is, mert ezzel eleve *megbénítjuk, leblokkoljuk* partnerünket. Azért is, mert *leszűkítjük, megszüretjük* vele további vallomását. Azért is, mert *elzárhatjuk* előle ítéletünkkel a felszabadulása felé vezető utat.

Ez nem valami rosszul értelmezett erkölcsi, igei, vagy emberi semlegességet jelent, hanem *arra való gyógyító igyekezetet, hogy egészen megérthessük azt is, amivel nem értünk egyet.*

Ezért óvakodjunk az efféle és elsietett kijelentésektől: véleményem szerint ez tökéletesen hamis elképzelés. Hogyan egyeztetheti ezt össze a hitével? Mint hívő ember és lelkész, ennek határozottan ellene kell mondanom. Ez minden, csak nem újszövetségi elképzelés. Ez törvényeskedés. Mondhatom, különös elképzelése van a házasságról. Ha így viselkedik, ne csodálkozzék, ha otthagyják.

*

Mivel ezt a paposkodó, ítélező hajlandóságunkat sokan eleve tudják, sőt várják, ellene *úgy védekezik* sok ember, hogy elibe megy ítéletünknek, mégpedig *úgy, hogy túlzottan is és eleve elítéli magát.*

— Amit most elmondok, tudom, hogy aljasság. Bűn, mocok és nincsen rá mentség.

— Magam sem értem, hogyan tehettem ilyet, utálom magam, nem merek még a tükörbe sem nézni.

Ezzel a partnerünk ki akarja provokálni jóindulatunkat. Azt, hogy vegyük a védelmünkbe. Valahogy

így: No, azért ez túlzás, talán túl sötéten látja a dolgot. Ez az alávetettség is lehet csapda. Mert felettes-érzést adhat a lelkigondozónak és így már nem lehet objektív. Ilyenkor jobb az ilyen válasz: Azt várja tőlem, hogy én is ugyanúgy vélekedjem Önről? Vagy: Mit érezne, ha most azt mondanám, legyen a hite szerint? Vagy egyszerűen, csöndesen tovább hallgatunk, esetleg megjegyezzük, legyen szíves, kísérelje meg pontosabban körülírni, jobban, világosabban elmondani önmagáról alkotott ítéletét. Úgy kell vezetnünk a beszélgetést, hogy annak a végén igazi legyen az *ön-ítélete*, ő maga mondja azt ki, de minden túlzás nélkül. *Mikor érezhetjük, hogy őszinte és igaz az ön-ítélete?* Akkor, ha az egyszerű, pátoszmentes és a jóvátétel lehetősége is benne van. Amilyen Zákheusé, amikor kijelenti, hogy négyezerest kész visszaadni annak, amit „patvarkodással” elvett.

7. *Ha igehirdetésben félreérthetetlenül kiperédikáljuk.* Pl.: A napokban volt nálam egy középkorú asszony, aki azt mondta a férjére stb. Esetleg így. (Hiszen igehirdetéseinket jó, ha az étellel illusztráljuk.) Egyszer egy lelkigondozónál járt valaki. Vagy: egy szakkönyvben egyszer azt olvastam, hogy... Vagy: Sok emberrel megtörtént már az, hogy ilyen és ilyen helyzetbe került stb. Az se helyes, ha a *hozzátartozójának* ellelkendezünk, hogy járt már nálam a férje, felesége, vagy gyermeke. Kivéve, ha az küldte hozzánk, vagy az ő tanácsára kerest fel bennünket. De ilyenkor se jó, ha többet mondunk annál, ami a leglényegesebb. Pl. Az ön kérésére valóban volt nálam a felesége s a tőlem telhető módon igyekeztem a legjobb tanácsot adni neki. Azt hiszem, ő majd elmondja beszélgetésünkből azt, amit akar.

8. *Ha a megbeszélt időpontban nem vagyunk jelen a megbeszélt helyen* s nem mentjük ki magunkat időben, tehát ha az ígéretünket nem tartjuk meg. Ez eleve csalódást jelent, és igen nehéz újra kezdeni az ilyen rosszul kezdett kommunikációt.

9. *Ha túl ridegek vagyunk vagy túl barátkozók.* Tehát ha eleve nem is három, hanem tíz lépésre tartjuk magunktól a partnerünket, vagy körüllelkendezve magunkhoz kötjük, családunkba invitáljuk, megkávésztatjuk stb. Ez is félreérthető lehet. Az ilyen lelkendező, családba beölelő lelkigondozásnak sok hamis kötődés lett már az eredménye, afféle pseudo-szerelem, ezért szeretetteljességünk legyen mindig tárgyilagos és mértéktartó. Amennyire emberileg lehetséges, ne játsszunk szerepet, legyünk természetesekek, azok, akik vagyunk, paposkodás és erőltettség nélkül.

A beszélgetéskor leggyakrabban elkövethető négy hiba. (Elsőrenden non-direktív beszélgetésekre gondolunk és a beszélgetések elején elkövethető négy alaphibára.)

1. Moralizálás

Pl. 1. Az ön korában már igazán nem kellene félnie, nyíltan kimondania azt, ami a szívet nyomja.

2. Mint gyakorló keresztyénnek, határozottabb álláspontja kellene, hogy legyen ebben a kérdésben.

3. Ezt a hozzáállást ehhez a helyzethez mint keresztyén és mint lelkész csak elutasítani tudom.

4. Miért kell ilyen emberrel egyáltalában és bármilyen kapcsolatot fenntartania?

5. Fel a fejjel, ne nézzen hátra! A jó keresztyén előre tekint!

Miért zavaró ez, vagy az ezekhez hasonló megjegyzés? Azért, mert már a beszélgetés elején ún. mérték utáni keresztyént akarok zsugorítani partneremből. Ezzel elbizonytalanítom. A saját sinemre teszem, ahelyett, hogy a maga útja felé igazítanám. Oktatom és nem

tanftom. Ezzel fölébe kerekedem, és a partnerem hamarosan azt érzi, hogy nem velem, mellette és érte vagyok, hanem már velem szemben.

Hogy így érzi, azt ilyen zavart válaszok, reflektálások jelzik: — igen, alapjában véve igaza van, de — („de” = ellenállás). Következésképpen elmarad és fölkeres egy orvos-pszichoterapeutát, aki nem ítél. Aki elfogadja annak, aki. Akinek nekünk is el kell fogadnunk, éppen azért, hogy ne „olyan” maradjon.

2. Dogmatizálás.

Pl. 1. Ebben az értelemben igazán egyértelmű Jézus (Ige) álláspontja.

2. Az Isten nem a halottak, hanem az élők Istene.

3. Nos, amit a férje magatartásáról mondott, az egyértelműen farizeusi.

4. Nézze, ne féljen a szenvedéstől. Krisztusnak is ki kellett innia a kelyhet a Gecsemáné kertben.

5. A hívő ember ilyenkor jól teszi, ha naponként, sőt ha naponként többször imádkozik.

Miért lehet ezeknek az önmagukban véve igaz megjegyzéseknek mégis negatív hatásuk?

1. Mert személyes sikről intellektuális síkra terelheti a további beszélgetés menetét.

2. Mert akaratlanul leszűkítheti a beszélgetés további menetét.

3. Mert mi teológusok a „laikusnak” fölébe kerekedünk. Ismét csak nem mellette vagyunk, hanem „fölötte”. (Ez az érzése támadhat neki is és sajnos nekünk is.)

4. Kioktatásnak veheti, következésképpen bezárkózhat.

Ez természetesen nem azt jelenti, hogy a beszélgetés végén véka alá rejtjük hitbeli meggyőződésünket. És azt sem jelenti, hogy ha arra alkalom adódik spontán és természetesen, akkor ne imádkozzunk vele. Szeretném hangsúlyozni, hogy vele, és ne rá. Tehát vele, érte és értünk.

3. Diagnosztizálás

Vigyázzunk az elsietett és a magunk részéről egyoldalúan megfogalmazott diagnózis határozott kimondásától! Ez csak a beszélgetés, vagy a beszélgetések sora legutolsó menetében fogalmazható meg, de lehetőleg úgy, óvatos vezetgetésünk mellett, hogy maga a partnerünk mondja ki, hogyan került ebbe és ebbe a ferde helyzetbe, bajba, rögzült magatartásba. Ilyesfélént mondhat: Azt hiszem, ezt már gyermekkoromban ott-hon láttam, hogy apám sokszor, de anyám is, a legkisebb nehézség hatására a boros pohár után nyúlt és így oldódott föl. Azt hiszem, én ezt a modellt láttam és ezt tanultam el. Vagy: Sajnos, anyám is, ha megsértődött, napokig hallgatott. Vagy: igen durva, verekedő apám volt, és attól tartok, azért nem tudom elviselni az autoritáshoz magatartást. Minden tekintély ellen tüstént lázadok.

Az így önmagáról alkotott diagnózist aztán már meg lehet közösen beszélni.

Elsietett diagnosztizáló megjegyzés lehet pl. a beszélgetés elején:

1. Ez az ön karakteréhez tartozik.

2. Még mindig nem született meg lelkiileg. Anya-komplexusa van.

3. A tipikus menekülési szindróma. Ön nem kórházba ment, hanem bemenekült. A betegsége itt csak alibi.

Miért árt ez?

Az elsietett ítélet megakaszthatja a további beszámolót. Túl korán skatulyába került a partnerünk és onnan már nem tud kimoszulni. Ilyenkor vagy elfogadja és a további beszélgetésekben szolgálékúen diagnoszi-

sunkhoz szolgáltat újabb adatokat, vagy megmerevedik és védekezik. Ez akaratlanul irritál minket és bizonyítani kezdünk. Diagnózisunk helyességét bizonygatjuk. A beszélgetésünk azonban véd- és vádbeszédbe csaphat át. Esetleg én — állító ingerült öngazulásba: Ehhez én jobban értek, elhiheti. Én vagyok a szakember stb. De ez már vívás és nem életápoló beszélgetés. De könnyen belecúsúszunk ebbe a magatartásba, különösképpen, ha partnerünk agresszív.

4. Általánosítás

Ilyen párbeszéd adódhat:

Partner: Szinte félek hazamenni a lakásba, alig tudom elviselni a magányosságomat. Ez már a teljes elmagányosodás kezdete.

Lelkigondozó: Ha tudná, hogy hányan és hányan élik át ugyanezt!

Partner: Elviselhetetlen már a férjem hazudozása.

Lelkigondozó: Nem ő az egyedüli hazudós férj.

Partner: Nem tudom túltenni magam a házastársam halálán.

Lelkigondozó: Hát igen, nem könnyű feldolgozni a halál tényét.

Miért nem előbbrevívó az általánosítás?

Mert lehetséges, hogy ez az általánosítás a lelkigondozó tudattalan védekezési mechanizmusa. Mert ő is magányos, vagy éppen gyászol. Ezért nem akar beljebb hatolni a problémába. Vagy fél, hogy a partner nyomasztó életérzése őt magát is elsodorja.

*

Tehát *moralizálás, dogmatizálás, diagnosztizálás és általánosítás* helyett kíséreljük meg az *életápoló*, tehát empatikus, visszatükröző partneri beszélgetést, az agapé dimenziójában.

Az előbbi halálesetre visszautalva pl.: Ha jól értetem, nehezen viseli el a halál tényét. Nos, hogyan tudná jobban elviselni a magányosságát? Tett erre már valamiféle kísérletet? Elmondaná? Ha nem túlságosan fájdalmas és nem zaklatja fel, beszélne az elhunyttról?

Gyakran kiderül, hogy partnerünk a gyászoltat, annak halála óta erősen idealizálta. És egy fél óra múlva talán már a hibáiról is beszél, s így máris oldódik a fixáltsága.

Vagy a lelkigondozó és partnere együtt rátalálnak egy gyógyító közösségre, vagy együtt felfedezik azt a magányt, amely mégsem egyedüllet. Kitűnő közös beszélgetést lehet folytatni az egyedüllet pozitívumairól is. (Ilyenkor nézőpontcsere történik.)

Konkrét példa.

Egy elegáns hölgy panasza: Hónapok óta nem tudok imádkozni.

Válaszok:

moralizálva: Pedig az ön férje hívő orvos, szolgáló presbiter, sokunk által tisztelt, imádkozó ember.

dogmatizálva: Az ima pedig a lélek lélegzetvétele. Anélkül meg lehet fulladni.

diagnosztizálva: Valami gátlás lehet az oka, hogy nem tud imádkozni.

általánosítva: Nem először hallom, nem ön az egyetlen, aki egyszer csak nem tud imádkozni.

Jól előrehaladó beszélgetés folyamán azonban kiderül, hogy a férj hónapokkal ezelőtt talán túlságosan is határozottan szólította fel a feleségét közös imára, hozzátéve: Előbb azonban töröld le a rúzszt a szádról, ilyen szájról nem száll fel az ima.

Kiderül, hogy az asszony *azóta* nem tud, pontosabban nem akar imádkozni. Kiderül az is, hogy ez a nem-akarás és nem-tudás, rejtett bosszú. Tudat alatt tudja, hogy ez érzékenyen érinti a férjét, annál is

inkább, mert akinek csak lehet, elmondja, hogy ő mostanában nem tud imádkozni. (Ezzel a férje presztízset rontja a gyülekezetben.)

A többszöri beszélgetés folyamán a lelkigondozó életgyógyító, egyben rávezető mondata ez volt: Most talán azon gondolkozzunk egy kicsit, mi lehet az oka, hogy nem imádkozik. Ha van oka, akkor kell, hogy valamilyen célja is legyen. Nem kereshetnénk meg ezt az okot és célt együtt?

Ezután a beszélgetés után a diagnózist maga az aszszony fogalmazta meg: Attól tartok, hogy nagyon megsértődtem, amikor a rúzsos számra célzott a férjem és igencsak el tudnám képzelni, hogy ez váltotta ki belőlem a dacot. Igen, azt hiszem, ez az oka, hogy nem imádkoztam többé. Belátom, igen gyerekes volt a magatartásom. Már gyerekkorban is nehezen viseltem el, ha parancsoltak és előírtak valamit. Egy kicsit visszacsúsztam. Jó, hogy ez most előjött. Majd megbeszéltem a dolgot a férjemmel. Hiszen jól akart, csak rosszul táltala.

Dr. Gyökössy Endre

IRODALOM

1. Allwohn Adolf: Evangelische Pastoralmedizin. 1970. Evang. Vlgswerk. — 2. Bang Ruth: Das gezielte Gespräch. 1978. 4. Aufl. Ernst Reinhardt. — 3. Demal Willibald: Praktische Pastoralpsychologie. (Rk.) 2. Aufl. 1953 Verlag Herder, Wien. — 4. Clinebell H. J.: Modelle beratender Seelsorge. 1971. Kaiser-

- Grünwald. — 5. Collins Gary: Einführung in die beratende Seelsorge. 1979. Bundes-Verlag. — 6. Eisele Günther, Linaer Reinhold: Ich brauche Hilfe, Rat und Information für Lebenskrisen. 2. Aufl. 1977. Stafleipr. Ciedunous. — 7. Krenau und Methode. Wege christlicher Einzelseelsorge. Hrsg. v. J. Scharfenberg. 1979. Herder—Vandenhoeck—Ruprecht. Wien. — 8. Friemingsdorf, Karl, Stöcklin Günther: Seelsorge als Sorge um Menschen. Pastoralpsychologische Modelle. 2. Aufl. 1978. Matthias—Grünwald. — 9. Hoch Dorothee: Offenbarungstheologie und Tiefenpsychologie in der neueren Seelsorge 1977. Chr. Kaiser. — 10. Kilpeläinen Irja (Finn) Zuhören und Helfen in Seelsorge und Beratung. 1973. Vandenhoeck — Ruprecht. — 11. Kroeger Matthias: Themenzentrierte Seelsorge. 2. Aufl. 1976. Urban Tb. 605. Kohlhammer. — 12. Kurth—Baring: Psychotherapie in der Seelsorge. 1964. E. Reinhardt Verlag München—Basel. — 13. Lechler, Alfred: Hilfe für Gemütskranke. 6. Aufl. 1974. Brunnen Tabu 75. Brunnen Kt. — 14. Maer, Arthur: Hören—Sprechen—Helfen 1974. Telos Tb. 65. Hänssler Kt. — 15. Perspektiven der Pastoralpsychologie. Hrsg. v. R. Riess. 1974. Vandenhoeck—Ruprecht. Kt. — 16. Piper Hans Ch.: Gesprächsanalysen. Aufl. 1975. Vandenhoeck—Ruprecht. Kt. — 17. Rensch Adelheid: Das seelsorgerliche Gespräch. 2. Aufl. 1976. Vandenhoeck—Ruprecht. Kt. — 18. Riess Richard: Seelsorge. Orientierung, Analysen, Alternativen. 1973. Vandenhoeck—Ruprecht. Kt. — 19. Ruthe Reinhold: Seelsorge—wie macht man das? Gesprächshilfe für die beratende Seelsorge 1973. Brockhaus Pb. — 20. Scharfenberg Joachim: Seelsorge als Gespräch. Zur Theorie und Praxis der seelsorgerlichen Gesprächsführung. 2. Aufl. 1974. Vandenhoeck—Ruprecht. — 21. Schütz Werner: Seelsorge. Ein Grundriss. 1977. Grundriss. 1977. Gütersloher Vlg. — 22. Stollberg Dietrich: Wahrnehmen und Annehmen. Seelsorge in Theorie und Praxis. 1974. Gütersloher Tb. Siebenstern 123. — 23. Tacke Helmut: Glaubenshilfe als Lebenshilfe. Probleme und Chancen heutiger Seelsorge. 1975. Neukirchener Verlag. — 24. Thilo H. J.: Beratende Seelsorge. Tiefenpsychologische Methodik dargestellt am Kausalgespräch. 2. Aufl. 1975. Vandenhoeck—Ruprecht. Kt. — 25. Thurneysen Eduard: Seelsorge im Vollzug. 1968. Theol. Verl. Zürich. — 26. Walter Georg: Seelsorge an Neurose — Kranken. 1967. Vandenhoeck—Ruprecht Klotz. — 27. Weber Wilfried: Wege zum helfenden Gespräch. Gesprächspsychotherapie in der Praxis. 4. Aufl. Ernst Reinhardt.

Vojka János élete és munkássága

1824–1895

Amennyire indokolt történelmekutató munkánk igazolására a régi latin közmondás: „Historia est magistra vitae”, ugyanolyan helyénvaló igazság az a tény is, hogy: egymás megismeréséhez elengedhetetlen követelmény sajátos múltunk feltárása.

A hazai baptista misszió XIX. századi ugartörésével és kibomlásával több tanulmány is foglalkozott már e folyóirat hasábjain, de korántsem olyan mértékben, hogy teljes képet nyerhetnénk e szabadegyházi jellegű evangéliumi közösség kialakulásáról.

Ismereteink gazdagodása, kutatómódszereink tökéletesedése az utóbbi évtizedekben múltunk nagyobb megbecsülésére és az események hátterének gondosabb felkutatására ösztönöz bennünket.

A magyarországi protestáns egyháztörténelem egyik ismeretlen szigetét igyekszem feltérképezni azzal, hogy az egyik úttörő baptista hitvalló, Vojka János munkásságát és élettörténetét ismertetem.

Vojka János személyében olyan valakit kell bemutatnom, akit a baptista berkeken belül is kevesen ismernek. Nevét a hazai baptista egyháztörténelem is keveset említi, de úgy vélem, hogy az evangélium ügye érdekében végzett munkája alapján méltó nemcsak a megemlézésre, hanem az elismerésre.

Az 1846-ban Hamburgból hazatért első baptista hívők csoportjának ő a legfiatalabb tagja.¹ Joseph Lehmann alapvető történelmi művének tanúsága szerint a Hamburgi Baptista Gyülekezet prédikátorának, J. G. Onckennek tanácsára hallgatva indulnak hazájukba, hogy ott missziómunkát kezdjenek. Miután J. G. Oncken jó néhány európai országba hasonlóként indítja el a baptista igehirdetőket, méltán nevezi a történelem „az európai baptista misszió atyjának”.

„... Ezek azután indítást éreztek, sőt kötelességük-

nek tartották, hogy a lelkileg halott hazájukba is elvigyék és hirdessék azt az üdvösséget, amelyet ők már elnyertek. Így történt, hogy 1846 áprilisában az osztrák Marschall és Hornung, a magyar Scharschmidt, Rottmayer és Vojka akikhez hatodiknak a hamburgi Lorders is csatlakozott, felkerekedtek, hogy Ausztra—Magyarországra jöjjenek és itt a törvényadta lehetőségeknek megfelelően szolgáljanak az Úr Jézus Krisztusnak. Az előzőleg említett testvérek ausztria—magyarországi kiküldetését a Pesti Skót Szabadegyház zsidó miszszionáriusa kérte. Előzőleg Oncken már felkészítette ezeket az ifjakat a missziómunkára... Ez a kis csapat mindenekelőtt Bécsbe ment, ahol 17-en jöttek össze az Ige meghallgatására. Marchall és Hornung itt maradt. Scharschmidt és Rottmayer Pestre ment, míg Vojka és Lorders Pécsre távoztak. Mindezekben a helyeken Biblia és iratterjesztéssel ill. összejövetelek tartásával foglalkoztak. Nagyon óvatosnak kellett lenniük, mert a katolikus országban uralkodó törvények alapján hamar véget lehetett volna vetni működésüknek...”²

A fenti idézet világosan igazolja, hogy Vojka János azzal a szándékkal jött haza társaival együtt, hogy ugartörjenek és missziómunkát végezzenek Megváltójukról tett bizonyosságtevéjük által. E szándék megvalósulásának küzdelmes útjáról számol be Vojka János eddig megismert élettörténete.

Felkutatott személyi adatai alapján Vojka János Pécs-Rácvároson született 1824. május 6-án.³ Egy másik adat 1824. május 26-ot jelöl meg,⁴ de ez a különbség bizonyára elírás alapján keletkezett.

A pécs-rácvárosi anyakönyvből ismeretes családjára is. Ugyanis ez az anyakönyv egyetlen Vojka családról tud csupán. A szomszédos plebáni hivatalok anyakönyveiben sincs ilyen név, akik gyermekeiket itt kereszteltet-

ték meg: Vojka Gáspár és neje Piller Katalin. Vojka Gáspárék 5 fiúgyermeket jegyeztettek be ebbe az anyakönyvbe. Születési évének pontos meghatározásánál zavarja a tisztánlátást az a körülmény, hogy ugyanazoktól a szülőktől kétszer is jegyezték be Jánost. Az egyiket 1824. május 26-án, a másodikat 1827. december 25-én. Egyébként mindkét János bejegyzésénél a megjegyzés rovatban az alábbi szöveg is ott található: „Szükségkeresetségekben részesítette Geiger Katalin szülésznő” a születésnapján. Valószínű életképteleneknek ítélte őket a szülésznő. Valamelyik ennek ellenére megmaradt. A logikus az lenne, hogy az első meghalt, és a szülők azért adták a másodiknak ugyanazt a nevet. A hamburgi beemelési anyakönyv 318. számú bejegyzése szerint ő mégis az elsőt vallotta magáénak. Valószínű itt is elírásról lehet szó. Amikor anyakönyvi kivonatot kért, az anyakönyvvezetője ezt az adatot látta meg, s mivel a név és szülők neve azonos, nem is gondolhatott tévedésre. De mert a beemelésékor ő maga ezt az adatot diktálta be, én is megmaradok az első dátumnál.

Az anyakönyv, és az ebből készült keresztlevél is Rácváros Németürög néven említi. Ehhez ismerni kell Pécs-Rácváros történelméből annyit, hogy a törökök kiűzése után Radnay Mátyás pécsi püspök (ugyanakkor főispán is) — 1687—1703 — erőszakosan térítettett. Űgy is neveztek szigorú intézkedései miatt, hogy „katonai püspök”. Mivel a görögkeleti egyházhoz tartozó rációk nem akartak katolikkussá lenni, kitelepítette őket a város nyugati oldalára, Ürög község mellé. Így alakult meg először Rácváros. Később, Mária Terézia idejében pedig tudatos németesítés is folyt a németlakta vidéken. A pécsi németesség ahogy vagyonosodott, felvásárolta a közeli telkeket, földeket, házakat, Rácvároson is annyira, hogy a XVIII. század végén több volt itt a német polgár, mint a rác, akik tovább mentek olcsóbb telkekre.

Így lett a századfordulóra Rácvárosból Németürög, míg a mellette levő régi Ürög pedig Magyarürög. Vojka János születése idején tehát Németürög volt a városrész neve, s csak az 1848-as forradalom után kapta vissza Rácváros az eredeti nevét.⁵

Nevének harmadik változata az angolosított Woyka. Meyer Henrikkel folytatott levelezésében ezt a formát használja. Ez természetes is, mert ekkor Skóciában élt. Ugyanígy írta *Csopják* Attila is. Ugyenez a forma olvasható az 1898-ban Pécsre küldött ajándékharmonium emléktáblácskáján is.

Tekintve hogy a háromféle változatból leghiteltérdemlőbbben a születési illetve keresztelési anyakönyv emelkedik ki, így én a név ott használt írásmódját követem.

Foglalkozásáról említést sehol nem tesz. A hamburgi beemelési anyakönyv azonban asztaloslegénynek nevezi.⁶ Társaival való Hamburgba jutásának okát figyelembe véve is iparoslegény lehetett, akiknél ebben az időben természetes volt a vándorlás. Az a hír, hogy az 1842-ben tűzkárt szenvedett Hamburg városa jó munkaalkalmat ad a szakiparosoknak, őt is oda vonzza elég fiatal legénykorában.⁷ Mivel ekkor a város csaknem egyharmada leégett, a szakmunkásokat valósággal csalogatták ide. Így tehát valószínű, hogy Rottmayerrel és Marschallal mint asztalos-legények együtt jöttek Hamburgba a város újjáépítésén munkaalkalmat remélve.⁸

Megértése és útkeresése

Németországban az újabkori baptista misszió Hamburgban, a nagy kikötővárosban talált otthonra. Fejlődése pedig éppen akkor volt a legerőteljesebb, amikor

a magyar ifjak itt munkaalkalmat találtak. Még alig tíz éve, hogy 1834-ben J. G. Onckent, feleségét és társait, Dr. B. Sears egyetemi tanár, mint a kontinens első baptistáit, Hamburgban beemeltette. Ebben az időben már olyan tömeggel rendelkeztek, hogy felfigyelt rájuk a város és üldözte is őket. A tűzvész idején azonban alaposan kivették részüket a mentési munkákból. Így az újonnan bérelt és az épen maradt imaházukban lakáshiány miatt szállást adtak a rászorulóknak. Ez a magatartásuk megváltoztatta a városi tanács véleményét irántuk s ezentúl szabadon misszionálhattak.⁹

Az idegenből idevándorolt magyarországi iparoslegények is kapcsolatba kerültek az ekkor már városzerte közismert baptistákkal. Az evangélium hallgatása nyomán gyökeres változás történt Vojka János életében. A kegyelemnek felismerése ösztönözte arra, hogy a hitvallók sorába álljon barátaival együtt. Így érkezett el számára is 1844. október 31-nek nagyon kedves és nevezetes dátuma, amikor J. G. Oncken, hitének megvallása alapján őt is beemeltette az Elba folyóba.¹⁰

Az első lelkesedés, ami a gyülekezeti tagokban égett, az a magyarországi fiatalokat is hevítette. Becsületes fizikai munkájuk mellett „a nagy” Oncken mellett szolgálva, jó szemináriumi oktatásban is részesültek, akinek már ekkor az volt a szemlélete, hogy *minden baptista — misszionárius*. 1846. április 2-án J. G. Oncken tanácsa alapján a magyar ifjak hazafelé indultak Bécsen keresztül Pest-Budára. Vojka János innen is tovább ment szülővárosába, Pécsre, de nem egyedül, hanem magával vitte egyik társát, J. L. Lordersset, hogy legyen segítségére az úttörő munkában. J. G. Oncken szervezési készségére vall, hogy a hat fiattal felosztja az Osztrák—Magyar Monarchiát munkamezőkre. Marshall és Hornung Bécsben, Rottmayer és Scharschmidt Pest-Budán, míg Vojka és Lorders Pécsen kezdenek a munkához tanítványi módon, kettesével (Mk6,7). J. Lehmann már említett alapvető történelmi munkája szerint a pécsi pár egy év múlva három főre szaporodott, mert a hamburgi Fritz Onckent Pest-Budára kísérvő. A Kruse is Pécsre utazik, 1847-ben.¹¹

Vojka János, hazaérkezése után nem rejtette véka alá meggyőződését, ami miatt a szülői házból öröm helyett nagy bánat éri. A buzgó katolikus szülők sehogyan sem értik meg fiúk hitbeli meggyőződését, kitagadják, sőt még az örökségből is kirekesztik.¹² Nagy szomorúságában rövid pécsi tartózkodás után újból nyakába vette a világot. Előbb Pest-Budára költözik, majd onnan Németországba vándorolt. A hamburgi anyakönyv szerint 1849. október 16-án eljegyezte Elvin Vilmát, tehát ekkor már visszaérkezett.¹³ Ugyanitt az is fel van róla jegyezve, hogy 1850. június 12-én elutazott nem tudni hova, de *Kristóf* Domokos írása azt jegyzi meg róla, hogy 1850. szeptemberében a hamburgi imaházban köt házasságot Elvin Vilmával, s házasságkötésüknél J. G. Oncken hirdeti az alkalmi igét.¹⁴

Életének következő szakaszáról csak hézagosan tudunk, mert megbízható forrásunk kevés maradt hátra. Valószínű innen vándorol tovább Skóciába és Glasgowban telepedik le. Azután ott él haláláig. Legközelebb 1867-ben találkozunk újból nevével a hamburgi Böhmkenstrasse-i Kápolna augusztus 17-i megnyitására, ahol ő is megjelent. Itt találkozott ifjúkori barátaival, Rottmayer Jánossal és Marschall Józseffel. Ez alkalommal készíthették azt az egyetlen ránk maradt közös fényképet, amelyet *Csopják* Attila könyve¹⁵ és korábban a Békehírnök is közölt. A fényképezés idején a negyvenes éveiben lehetett, ezért *Kristóf* Domokossal együtt úgy véljük, a felvétel semmi esetre sem az első hamburgi tartózkodás idejéből való, hiszen Vojka akkor még csak alig 20 éves lehetett.

Skóciai életéről és az ott végzett munkájáról nagyjából leveleiből tudunk. Eddig nyolc levelét tanulmányozhattam, melyeket Meyer Henriknek a magyarországi misszió akkori jeles vezetőjének küldött. Valamennyiből az tűnik ki, hogy távolléte ellenére is szívügye volt a magyarországi misszió fejlődése.¹⁶ Felismerte, hogy legjobb szándéka mellett sem tud egyedül megfelelő támogatást biztosítani, ezért a skóciai baptisták körében pártoló társulatot szervez, akiknek anyagi hozzájárulásából rendszeresen segítyezi a hazai missziót Meyer Henriken keresztül. A Meyertől kapott bizonylatokkal pedig igazolta a társulat előtt az összeg hovatartozását. Éppen ezért rendszeresen igényelte a hazai misszióról szóló részletes beszámolókat. Meyer Henrik évi missziói jelentéseinek egy-egy példányát gyakran küldte el a konferenciái jegyzőkönyvek egy-egy másolatával együtt glasgowi lakcímére. Az 1887. augusztus 20-án Budapesten megnyílt Wesselényi utcai „első baptista gyülekezet” kápolnájának megnyitása után¹⁷ részletes jelentést küldött Meyer. Erről a jelentésről azt is tudjuk, hogy a következő évben Londonban rövid ismertetéssel ellátva, külön lenyomatként is közzétették angol nyelven. A jelentésben a következő adatok is szerepelnek: Magyarország baptistáinak száma 900 fölött van. Gyülekezetek 75 helységben találhatóak. Azt is bejelenti benne Meyer Henrik, hogy az új kápolna már készen van és legalább még két újabbat kellene építeni.¹⁸ Egy év alatt 220 személyt merítettek alá, s bár nem írta le, de tudjuk, hogy mindezt Meyer Henrik ekkor még egyedül végezte. A nagyszalontai Kornya Mihályt, Tóth Mihályt és Balogh Lászlót ugyan még 1877. november 11-én diakónussá avatja Meyer Henrik, hogy segítségére legyenek a missziói munkában, de bemelegítésre még nem jelölte őket. 1881. június elején Derecskén még 6 tartotta a bemelegítést, de ekkoriban már sokat betegeskedett, s elhatározta, hogy Kornya Mihályt és Tóth Mihályt felavatja „Mitáltester”-re (társvénné). Június 6-án történt a felavatásuk, hogy legyenek „alámerítők”.¹⁹ (Kornya Mihály az első bemelegítő munkáját három nappal később június 9-én tartotta Feketetót községben, a Fekete-Körös vizében, majd 6 éven belül közel 1000 embert merített be.) De felavatásuk előtt az egész országban Meyer Henrik egyedül végezte ezt a fázasztó, nehéz munkát.

Bár Vojka János életkörülményei és a távolság miatt nem tud tevőlegesen résztvenni a heroikus erőt igénylő úttörő munkában, levelezés útján mégis mindenről tud, mindenre reagál, tanácsot ad és anyagi áldozattal segíti a missziót.

A misszió helyzetéről szóló beszámolójában Meyer Henrik őszintén leírja a nehézségeket is, amire Vojka azonnal válaszol. Bátorítja benne az Úr megfáradt szolgáját, akit nemcsak a munka, hanem a meg nem értő munkatársak is terhelnek. Így ír az általunk legkorábbi keletűnek ismert levelében:

„Múlt hó 11-én kelt b. sorait megkaptam. Az Úr szavai jutnak az eszembe, mikor azt mondja: 'Mert szükség, hogy botránkozások essenek; de jaj annak az embernek, aki által a botránkozás esik'... Kétségtelen, hogy nehéz türelmet gyakorolni ilyen tapasztalatok mellett, melyeket legutóbb is átéltem. De ha ön és a többi kedves testvér visszatekintenek a keresztyénség kezdeti helyzetére, akkor meg kell látniok, hogy az igazság, illetve az evangélium hirdetése mindig nehézségekbe ütközött... Tekintsen a számos bizonygatótevőre, akik közül sokan gúnyt, ostromoztatást, megkövezést és fogságot szenvedtek, felnégyelték, leszúrták és fegyverrel ölték meg őket. Teve- és kecskeszörben

jártak, sokat nélkülözve, törődéssel, vesződséggel, amit ez a világ nem érdemelt meg (Zsid 11,36—38). Kevesen vannak a világon olyanok, mint a Béreaiak, akik teljes készséggel fogadták az Igét és naponta tudakozták az írásokat, hogy úgy van-e minden, ahogy nekik hirdették”²⁰

Mély hitről, szilárd odaszánásról és Istentől kapott bölcsességről tesz bizonyosságot ez a néhány sor is a gazdag tartalmú levélből. Nincs számára fontosabb mondanivaló. Csak éppen hogy beköszön és máris ömlik belőle a vigasztalás, a tanácsadás és a határtalan szeretet Krisztus ügyének munkása iránt. Távolról is érti mi a probléma és már ajánlja is a megoldást. Az Isten szolgálja új erőt nyerve tovább indul, a munka halad, mert az Úr így gondoskodott róla: „Egymás terhét hordozzátok...” És míg a fáradságos munkával egy-egy lélek megszabadul Jézus Krisztus vére érdemében, az abból fakadó örök öröm erővé alakul és segít az újabb küzdelmekben.

Az élete delén már jóval túlhaladott, tapasztalatokban gazdag és higgadt lelkű szolgatárs tovább rója a vigasztaló és bátorító sorokat. Ahogy tudomására jut, úgy továbbítja, emlékeztetve Meyer Henriket a németországi és lengyelországi misszió kezdeti nehézségeire, ahol szintén sokat kellett szenvedni és küzdeni Isten szolgálata. Így folytatja előbbi levelét:

„Legyen azért bátor drága testvérem és ne csüggedjen a többiekkel együtt, akik hitre jutottak, mert az Úrtól van az a munka amit végez, és maradandó lesz, ha meg nem inog, és nem kételkedik az Úr ezen ígéretében: 'Íme én veletek vagyok minden napon a világ végezetéig,' vagy: 'Az én erőm erőtlenség által végeztetik el,' és 'Hívj segítségül a nyomorúság idején és megszabadítlak téged és te dicsőítesz engem.'”

Megható ez a mély emberi együttérzés és megértés, amiről e sorok tanúskodnak. Hányszor tanácsolta ezekkel az Igékkel a rábízott „báránykákat” Meyer Henrik is, mint lekipásztor. Tudja róla a tanácsadó is. Ezért nem idézi az ige helyeket, de sorolja, hiszen ha beteg, az orvosnak is gyógyszerre van szüksége, és itt a legfőbb gyógyszer a kijelentett Ige. Éppen ezért több ez a hang, mint megértő együttérzés. Nem jajgat együtt a bajbajutottal, hanem segítségére siet, de nem a maga erejével. Erre képessé csak meggyőződése, Krisztussal való mély kapcsolata, Istenbe vetett rendíthetetlen hite tette. Innen fakad bölcs tanácsadása, s ettől lesz oly kedvessé minden vigasztaló szava. Ahogy igaz az a régi megállapítás, hogy minden derék férj mellett a derék feleséget is feltételezni kell, úgy igaz ez a nagy terheket hordozó vezetőemberek és munkatársaik viszonylatában is. Vojka János is ilyen szerényen meghűző derék munkatárs volt. Nem látszott, mert megszerte volt, nem sokat tudtak róla, de Meyer Henrik munkájának eredménye igazolja, hogy nem volt hiábavaló a segítőszolgálat. Egy-egy levélben kapott bátorító, bölcs tanács olvasása után a megfáradt munkatárs új erőre kapott, mint Illés próféta a fenyőfa alatt (1Kir 19,5) és tovább jutott a küzdelmes úton. A fent idézett levelének befejező soraiban óva inti Meyer Henriket arra nézve is, hogy a tervezett imaházépítést ne hirtelenkedje el, mert ha túlterheli magát, árthat az eddig szépen fejlődő misszióknak.

Vojka János még ez év őszén újból ír Meyernek s beszámol az eddigi gyűjtés eredményéről s kifejezésre juttatja, hogy várja az összeg felhasználásáról szóló beszámolót:

„...Gondolom, sokkal nagyobb az elfoglaltsága ahhoz, hogy ráérne leveleket írni, de fontosnak tartom a misszió-célra küldött összegek átvételének elismerését és kérem, hogy akkor is értesítsen erről, ha nem volna

egyéb írnivalója... Ezen felül igen kívánatos lenne, ha — amennyiben erre lehetőség van — tájékoztatna bennünket az Úr Igéjének magyarországi elterjedéséről...²¹

A fentiek szerint Meyer Henrik — bizonyára sokirányú elfoglaltsága miatt — kissé elhanyagolta a levélírást. Vojka Jánosnak azonban megvolt a komoly oka részletes beszámolóik igénylésére. Miközben imádkozik a hazai misszióért, annak fejlődéséért ily módon dolgozik is. Azt a közmondást tartva szem előtt, amit levelében később le is ír: „Imádkozzál és dolgozzál!” Meyer Henrik megbecsüli ezt a munkát lelki és anyagi vonatkozásban is. Vojka János halála után egy cikkben azt írja róla Meyer, hogy évenként 7—800 fontot küldött haza, ami nem hivatalos becslés szerint ma 100 000 forintnak felel meg.

Tud a budafoki incidensről,²² érdeklődik Meyerné gyógyulásáról. Bátorításul írja, nem könnyebb a helyzet Ausztriában sem, ahol az egyik kolportörtől tudta meg, hogy a papok által felizgatott és felbújtott tömegetől hasonló módon szenvedett. Így fejezi be ezt a levelét:

„Bár fenyíténé meg az Úr a Sátánt és a sötétség hatalmasságait, melyek ezt a szegény népet akadályozzák abban, hogy felfigyeljenek a világosságra, mely alkalmassá és éretté tenné őket az üdvösségre...”²³

A Wesselényi utcai kápolna felépítése a maga idejében valóban merész vállalkozás volt. A 70—80 tagú, egyszerű, kétkezi munkásokból álló gyülekezet anyagi erejére teljességgel számítani nem lehetett. De csekély volt még az országos közösség támogatása is. Ezért a külföldi testvériség segítségét is igénybe kellett venni. Így történt, hogy 1884-ben Meyer Henrik személyesen felkereste Vojkát Skóciában. „1884. tavaszán jubileumot ünnepeltek Hamburgban a baptizmus 50. éves fennállását. Beszéltem az imaházépítési szakbizottsággal egy részünkre készítenő tervrajzot illetően.”²⁴

Vojka János szorgalmasan gyűjtött. S amikor 1887-ben megnyitják a budapesti kápolnát, együtt örül a hazai testvérekkel a távolból is, és ezután újabb gyűjtésre vállalkozik, hogy az adósság törlesztésében segítsen.

„Újból öröm számomra, hogy átutalhatok önnek 30.— L összeget, melyet kápolnaépítési alapra adtak. Kérem az összeg átvétele után, lesz szíves nyugtázni. Egyben kérem tisztelettel, legyen szíves egy beszámolót is küldeni az Úr ügye állásáról, néhány érdekes megtérési történet közlésével, hogy ennek alapján elkészíthessem az évi jelentésemet és kézbesíthessem azoknak, akik a magyar misszióért lelkesednek és áldoznak. A kollektálás (perselyezés) még folytatódik, bár némelyek megszüntették e célra az adakozásukat, de az Úr másokat adott helyettük. Imádkozzon Ön is, hogy az Úr az övéi szívét tegye hajlandóvá országos ügye támogatására, életükkel és vagyonukkal...”²⁵

Ezenkívül több levelében is kéri a megtérésekről szóló élménybeszámolót. Ha nem emlékezne a kívánt részletekre, vagy ideje nem lenne a leírásra, Meyernak — írja Vojka egyik alkalommal — ne fárassza magát az írással, hanem kérjen meg néhány olyan testvért, akiknek kiemelkedő élményben volt részük a megtérés alkalmával, hogy ők írják le élményeiket. Ez Vojkát is érdekelte, de ezen túlmenően azért kérte, hogy beszámolóját a pártoló, illetve támogató baráti kör felé szívesebben tegye.

Figyelemre méltó az a szeretettől átfűtött atyai gondoskodás, amellyel Meyer ügyét a szíven hordja. Igen jelentős segítség az anyagi támogatás, de több ennél az a mély lelki kapcsolatból fakadó tanácsolás, vigasztalás, ami a levelekből kiolvasható: „... Igen sajnálom,

hogy ily nagy teher nehezedik Önre, s emiatt sokat kell szenvednie. Remélem és kívánám, ha az Úrtól származó tehernek tartaná, mert ígérete szerint elhordozni is segíti azt (Zsolt 55,23; Mt 11,29—30). Ön is Pál apostoléhoz hasonló körülmények között van, mégpedig a IIKor 11:26 és 28 versei szerint. Vajon az Úr Jézus nem akarja-e az angyalok által irigyelt és fontos küldetésben az Ő erejét a Testvér erőtlensége által elvégezni, mint Pál apostol életében is?...

Emlékeztethetném arra a teherre is, mely az Úr Jézusra nehezedett, mikor a földön élt, melyet mint az Embernek Fia fájdalommal hordozott, mégpedig büntelenül és makulátlanul. De hordozta... talán megkísértette abban is, hogy ne vigye végbe az üdvösséget. Mily borzalmas annak még a gondolata is, ha ezt megtette volna; hála és dicsőség ezért Ő-néki. Kitartó volt a harcban mindaddig, még azt nem mondhatta, „elvégeztetett!”. Az Úr adjon a Testvérnek hitet és erőt, hogy Pál apostollal együtt mondhassa: Mindenre van eröm a Krisztusban, aki engem megerősít. — Testvérem, ne tekintsen mindig a teherre, nézzen felfelé Jézus Krisztusra (Zsid 12,2)...²⁶

Meyer Henrikkel való levelezése útján tud arról is, hogy két fiatal teológus, *Balogh Lajos* és *Udvarnoki András*, Hamburgban tanul, s várja róluk a jó hírt:²⁷ „Remélem és kívánom, hogy az a két teológus nagy segítséget jelentsen, mint valamikor Áron és Elizeus. Ha most még nem is mutatnak fel sokat, mint tanítómester legyen türelmes hozzájuk, mint a mesternek is türelmesnek kell lenni tanulóival (inasaival) szemben. Ha pedig buzog bennük az Úr és Igéje iránti szeretet, akkor nem sokára belejönnek a munkába. Adja meg ezt az Úr nevének nagyobb dicsőségére.”²⁸

Mennyi bölcsesség van ebben a tanácsban. A nagy távolság ellenére is felméri a helyzetet, átlátja a munkamenetet, tudja hol kell vigyázni, hol lesznek a sebezhető pontok és aszerint osztogatja tanácsait. Fenti leveléből való a következő idézet is. „... Biztos vagyok, hogy a mi kedves Urunk segít a terhet hordozni. Nem úgy tűnik-e, hogy szüksége van Jetró tanácsára is? (Ex18,19) Ön túldolgozta magát, azért gyengül szellemileg. Adja meg a testnek is a szükséges pihenőt. Nem azt mondja-e az Úr: Szerelmesének álmában ad eleget — vagy egy másik helyen így szól: Lefekszem és elalszom, ... mert az Úr támogat engem?...”²⁹

Vojka János nagyra értékelte Meyer Henrik munkáját. Minduntalan elismerését fejezi ki fáradhatatlan ügybuzgóságáért, de nem értékelte felettébb az eszközt a célnál. Fő gondja a misszió. Ezért vet latba mindent. Az elismerés mellett nyíltan megírja véleményét akkor is, ha az nem hízelgő. Pl. „... ne tekintsen mindig terhére, nézzen felfelé Jézus Krisztusra...” Vagy más helyen pedig így: „éppen három hónapja adtam fel egy összeget és a mai napig sem írta meg, hogy kézhez kapta volna! Arra a következtetésre jutottam hát, hogy méltatlannak tart a válaszadásra. Ez magában nem érint túlságosan, ha nem a missziót tekinteném...”³⁰

Valószínű, hogy Meyer betegsége miatt maradt el egy-két levélre az azonnali válasz, de szóvá teszi, s véleményét őszintén megírja. Elismeri, hogy a nagy munka miatt erre kevés lehet az ideje, de ajánlja, vegyen maga mellé segítséget, az adminisztrációs munkájához. „... Attól tartok immár, hogy a levelezések időben való lebonyolításához előbb utóbb egy titkárt kellene alkalmaznia...” Ugyanebben a levelében örömeinek ad kifejezést a konferencia értékelése és döntése ügyében: „... olvasom a Wahrheitszeugeban, hogy itt is ott is gyülekezeteket szervez, véneket avat, ... s ebből látom, hogy mégsem szorítják háttérbe, mert megbízgatják ezekkel a teendőikkel.”

Meyer Henrik annyira megosztotta minden terhét a megértő és hozzá atyai szeretettel viszonyuló Vojkával, hogy a mai generáció által is ismert fiatalok és öregek bonyolult problémájáról is beszámolt. Balogh Lajos és Udvarnoki András 1893 nyarán érkeznek haza Hamburgból. Egy évvel később írt levelében már az itthon történt eseményekről értesülve így emlékezik meg Vojka: „... Elismerem, ez nem könnyű, különösen akkor, ha az Úr gyermekei, sőt Isten szolgálói részéről érik a támadások. Legyen továbbra is bátor, kedves Testvérem velünk van Immanuel, az Isten, s akkor nincs okunk a félelemre, mert Jézus győzni fog. Nagyon sajnálom, hogy szakadások keletkeztek... Annál fájdalmasabb ez számomra, mert az ellenkezőjét vártam a két tanult testvéremtől. Ugyanis azt, ha majd hazajönnek, komoly munkatársakra talál bennük és segítenek hordozni a munka terhét. Ha jól értettem kedves sorait, akkor egy vén és egy teológus testvér állnak mellette, mint egykor Mózes mellett Áron és Hur...”³¹

Azonban e levelekből kitűnik az is, hogy Vojka János a szóban forgó dolgokról csak kizárólag Meyer Henrik egyoldalú tájékoztatása folytán értesül. Bizonyára ha teljesebb lenne előtte a tények ismerete, gazdagabb, és realisabb lenne a véleménynyilvánítás. Hangvétele ennek ellenére mérsékelt és tárgyilagos, amennyire a tényeket ilyen távolságból felmérhette.

Öregedésével nem fogy, hanem inkább intenzívebb lesz a hazai misszió iránti érdeklődése, hiszen ismert leveleit mind a hatvanas éveiben írta. Őt is terheli kora és az élet sokféle terhe, családi problémái, megélhetési gondok, de ezekről hőiesen egy sort sem ír soha. A szíve a misszióé. Szép és követésre méltó ez a példa előttünk. Minden levele tele van együttérzéssel és segítőszándékkal. A higgadt hangú bölcs tanácsadás lesz még utolsó ismert levelének is a jellemzője. Halála előtt egy évvel írt leveléből is ez a hangvétel árad: „... Május 11-én kelt levelét, valamint a mellékelt konferenciái jegyzőkönyvet köszönettel megkaptam. Örömmel szolgálta, hogy Önt meghagyták a misszióvezetői minőségében és a továbbiakra nézve bizalmat szavaztak, miután alkalmasnak tartják a misszió irányítására. Kedves Testvérem! Ne tartson igényt arra, hogy fáradságát, munkáját, gondjait, törődését maradéktalanul elismerjék és hogy mindenki dicsérje. Ez a sors vár mindazokra, akik az Önéhez hasonlóan kimagasló pozíciót töltenek be, illetve magas tiszttséget viselnek. Urunkra, Mesterünkre is ez a sors vár, hiszen Ő maga mondja: 'nem föllebbvaló a szolga az ő uránál'. Azt sohasem fogja elérni, hogy mindenki megelégedésére tegyen, de ameddig arra törekszik, hogy emberek és Isten előtt jó lelkiismerete legyen, addig ne nyugtalanodjék, ha hibát találnak is munkájában. Örülök, hogy feltett szándéka szerint a jövőben ugyanazzal az erővel és odaadással folytatja az Úr szolgálatát, amint azt eddig is tette, és remélem, az Úr továbbra is ad erőt, egészséget és kegyelmet és bölcsességet olyan mértékben, amennyi a munkához szükséges, és több öröme lesz Jeruzsálem békeességében...”³²

Vojka János német ajkú ember volt. Életének több mint a kétharmadát a messze távolban, Skóciában töltötte, de szíve örökre megmaradt magyarnak. Alig van levele, melyben ne utalna erre. Hisz itt született, ez a szülőföld, amiről mindig ilyen kedves emlékezik meg: „... szeretett magyar hazám...”³³ S. egy másik helyen így írja levelében: „... Az jelenleg is imádságom tárgya, hogy Önért, és szeretett hazámért s benne az Ige terjedéséért könyörögjek...”³⁴ Lakója, polgára már sohasem lett ezután hazájának, csak látogatója, de mindenről tud ami itt történik, mert mindenről érdeklődik.

Még húszéves sincs, amikor 1843-ban vándorbotot vesz a kezébe és elhagyja Pécs városát. Három évvel később pedig mint ki új világot fedezett fel, tele örömmel, fiatalos ambícióval jön haza a szülői házhoz, de ott nem talál meghitt otthonra. Megtéréséből fakadt új nézete miatt nem fogadták szívesen. Az életében történt változásról, Jézus Krisztusról bizonyára, hogy elsősorban a szülői házban tett bizonyosságot. Fiatalos hévvel láthatott neki a missziói munkának magával hozott barátjával, Lorderssel együtt a J. G. Onckentől kapott útmutatás szerint, ami ellen a szülői ház tiltakozott. Valószínű ebben nem kis része van a mostohának, Krecinger Annának, aki a legkisebb fiúnak, az 1830. február 16-án született Józsefnek az édesanyja, hogy az otthonból kitagadják, s atyja az örökségből kirekeszti.³⁵ Az anyakönyvi bejegyzések szerint öten voltak testvérek: két József, két János és Károly. Egy József és János bizonyára meghalt. Jobb esetben rajta kívül már csak Károly és a legifjabb József között kellett az örökséget megosztani, s a mostoha előtt ez sem lehetett utolsó szempont. Ez az eset olyan mély sebet ejtett lelkén, hogy itthon elhordozni nem tudta. A munkához azonban szívósan hozzájárhatott, mert Lorders mellett, aki vele együtt jött Pécsre 1847-ben, A. Kruse személyében még egy segítőtársat kapott. „... Később ezek az atyafiak Pesten ismét találkoztak, ahol ennek következtében megindult, élénkké vált a gyülekezeti élet. Ezért Hamburgba írtak, és segítséget kértek. A hamburgi gyülekezet Fritz Onckent küldte Magyarországra s vele együtt mint kísérő érkezett a Lüneburg melletti radbruchi Kruse testvér. Oncken Pesten maradt, Kruse tovább utazott Pécsre. Ez 1847-ben történhetett...”³⁶

Így tehát néhány hónapig, legfeljebb egy évig hármán is próbálkoztak az ugartöréssel, de ez a kezdeményezés egy időre kudarcba fulladt. Oka elsősorban a szülői ház ridegsége s a katolikus város szellemi ellenállása volt. A három fiatalember további pécsi sorsa kőbeveszett. Tudunk róla, hogy 1848 tavaszán J. G. Oncken sziléziai Ausztria és Magyarország területén utazást tervezett s azt június—júliusban meg is valósította.³⁷ A találkozásra bizonyára még valószínűbb, hogy a 48-as események miatt már előbb is Pestre utaztak, ahonnan már nem jöttek vissza Pécsre, hanem továbbmentek Hamburg felé. Van olyan vélemény, amely szerint: „Vojka János emigrálásának egyik oka családi körülményeken túl — a szabadságharc leverésében keresendő. Bár nincs bizonyítékunk személyileg, de köztudott, hogy a magyarság szabadságharcában a hazai németiség, különösen ami az iparosozást illeti, derekasan kivette részét. Egyáltalán nem lehetetlen, hogy akár Vojka, akár Marschall stb. részt vett valamilyen formában a szabadságharcban talán éppen a betegápolásban, sebesültek gondozásában, muníció utánpótlásban stb., hiszen az iparosokra nagyon nagy szükség volt azokban a napokban.”³⁸

Kristóf Domokos szerint: „Szülőhazájának missziója iránt mindig érdeklődött.” Ez tűnik ki a most közzétett leveleiből is. De ezen túl felettébb örült annak a hírnak, hogy még az ő életében Pécsen 42 tagú gyülekezet jött létre.³⁹ Valószínű többször is hazalátogatott, hogy rokonságával s méginkább reménytelennek látó magvetésének gyümölcsével, a gyülekezettel találkozzon. A fenti írásból így olvashatunk róla: „Utoljára 1890-ben járt itthon felesége és két leánya társaságában...”⁴⁰

Meyer Henrik is megemlékezik erről az esetről naplójában, amikor missziói ügyekben 1890. szeptemberé-

ben több napos látogatásra utazott Pécsre az akkor már szépen fejlődésnek induló gyülekezetbe s közben 11-én és 12-én ismét meglátogatta Vojkákat a Rácvárosban lakó rokonoknál.⁴¹ Meyer egyébként már 1884-től rendszeres missziói munkát végez Pécsen, és Haffner István 1900-ban történt munkába állításáig sűrűn látott vendége a kis gyülekezetnek, de utána sincs jelesebb ünnep nélküle. Vojkáék látogatása idején már szépen berendezett imaház is van az Eilinsfeld nővérek Anna utca 18. sz. otthonában. Eilinsfeld nővérek — Emilia, Matild és Johanna — a budapesti gyülekezetben találnak lelki békességre. Megtérésükről vallott bizonyítványuk alapján ott meríti alá őket Meyer Henrik, s miután elég erőseknek találta őket, egy idő után tanácsolja, hogy költözzenek Pécsre a szülői házhoz és ott kezdjenek bizonyoságtevő munkához. A nővérek engedelmességek, hivatgatnak a lakásukban tartott bibliorákra, Meyer pedig elég gyakran lejár, s másokat is küld Pécsre igehirdetői szolgálatra. A nővérek ezután lakásuk utcai részét átadták a gyülekezet szolgálatára, ők pedig az udvari részre húzódtak.⁴² Amikor Vojkáék itt járnak, már egy éve múlt annak, hogy 1889. augusztus 29-én az esti holdvilágnál megtörtént az első pécsi bemenítés a felduzzasztott pelérdi patakban, amit rövid időn belül másik is követte.⁴³ Bizonyára ezeknek a hírére sietett haza még utoljára az idős Vojka, hogy szemével is lássa azt, amiről eddig csak hallott.

Meyer naplója arról is beszámol, hogy Vojkáék 20-án Pesten voltak az istentiszteleten. Vojkáné hű marad önmagához, vagyis régebbi híréhez, mert a bejegyzés szerint nem vett részt az istentiszteleten — szabad akart lenni.⁴⁴ Vojka 21-én szép beszédet mondott a gyülekezetben, 22-én pedig Meyer Henrik kikísérte őket a pályaudvarra, hogy visszautazzanak Skóciába.

Az utolsónak ismert és Meyer Henrikhez írt levele 1894. szilveszterén kelt. Ugyanaz a fáradhatatlan buzgóság tűnik ki belőle, amit évtizedeken keresztül gyakorolt a magyarországi baptista misszió támogatása ügyében. Levelének egy része a pécsi misszió ügyével is foglalkozik: „... Nemrégem Eilinsfeld Emilia testvérnőtől is kaptam levelet Pécsről s közölte, hogy a testvér ott járt, és nagy összejöveteleket tartott, melyeken közel 1000 ember vett részt. Áldott legyen érte az Úr. A testvérnő arra kért bennünket, hogy legyünk segítségükre egy harmónium megszerzésében, mert enélkül nehezen megy az éneklés. Megígértük, hogy segítünk, mert nekünk is vannak ilyen tapasztalataink, s igen fontosnak tartjuk ezt. ... Köszönöm, hogy szülővárosom iránt oly nagy szeretettel van, és gyakran látogatta őket. Áldja meg az Úr ottani gyermekeinek munkáját, amit a Testvér vezetése és irányítása alatt végeznek és bár ne csak hallgatók lennének ezren, hanem a megtértek száma is...”⁴⁵

Pécsen ebben a kezdeti időben gyorsan terjed az evangélium. Évenként többször is ismétlődnek bemenítések. Ide jönnek ünnepelni a környékbeli szórványokból is — Áta, Bonyhád, Magyarboly stb. — és a nagy mozgásra felfigyel a város. Majd minden jelesebb eseményről tud a sajtón keresztül (Pécsi Figyelő, Pécsi Közlöny, Pécsi Napló) az is, akinek egyébként semmi kapcsolata a baptistákkal. Írnak a baptistákról, a bemenítésekről, iskoláztatási s anyakönyvvezetési problémákról. Innen ismerünk részletes leírást az első pécsi baptista temetésről, arról az evangélikációs sorozat meghirdetéséről, amelyikről Skóciában Vojka is megtudja, hogy esténként 1000 ember is részt vett. Ezt az evangélikázást az akkori idők egyik legnagyobb belvárosi termében, a „Hattyúház”-ban (Kossuth Lajos utca 15.) tartották meg. (Emléktábla hirdeti, hogy Liszt Fe-

renc, világhírű hazánkfia, 1846. október 26-án itt zongorahangversenyt tartott.)

Vojka János így válaszolt erre a híre: „... Köszönöm mind azt, amit szülővárosom érdekében tesz...”⁴⁶

A pécsi gyülekezet által kért harmónium meg is érkezett, de valószínű, hogy csak az adományozó halála után. Vojka János ugyanis 1895. április 29-én meghalt.⁴⁷ Legutolsó leveléből arra következtetünk, hogy pénzben utalta át az árát Pestre, és azt Meyer Henrik váltotta be, s magyar pénzben vásárolta meg az ajándékhangszert. Úgy véljük, hogy ugyancsak ő helyeztetett el rajta 1898-ban egy kis réztáblácskát ezzel a felirattal: „*Zum andenken von Geschwister Johann und Wilhelmine Woyka in Schottland 1898.*” A harmónium ma is arról tanúskodik a pécsi baptista gyülekezet tanácstermében, hogy: „Egy megmarad, mit Jézusért tetél...”

Élete végéig figyelemmel kísérte ifjúkori barátainak sorsát. Levelezett velük. Amikor Rottmayer Jánostól hosszabb ideig nem kap levelet, Meyer Henriken keresztül érdeklődik helyzetéről.⁴⁸ Hornung Antalnak — szintén Meyeren keresztül — segílyt küld.⁴⁹ Szomorúan veszi tudomásul, hogy Marschall József hitélete Nagykanizsán tönkrement, hitetlen felesége miatt. Az ő felesége természetét sem volt könnyű elhordoznia, ami bizonyára megnehezítette missziói tevékenységét. Ennek ellenére hűségesen végezte a rábízott nehéz feladatot Isten országa érdekében, családjá körében is. Szép bizonyossága hívó életének, amelyet halála után hitvese, Elvin Vilma tett: „... élete szelíd és nyájas volt...”⁵⁰ Ez a méltatás a legkritikusabb ajakról hangzott el. Igen ez illett hozzá, az Úr fáradhatatlan, alázatos szolgálójához.

Halálakor két fia, három lánya és három unokája gyászolta feleségével és az összes magyarországi gyülekezetekkel együtt.⁵¹

Vojka János portréja egy ma már feledésbe merülő kort elevenít föl előttünk. Küzdelmes életén s a misszióért végzett munkáján keresztül kitartó hűségére, fáradhatatlan buzgóságára tanít. Élettörténete a múlt századi baptista missziót jellemző lelki problémákat tükrözi; ezeknek feltárása segítsen mai gondjaink közepe te mindjobban eligazodni.

Mészáros Kálmán

JEGYZETEK

1. Mészáros Kálmán: Adatok Vojka János életéből. (Emléklapok a Magyarországi Baptista Egyház 125. éves jubileumáról. Kiadta a Magyarországi Baptista Egyház — Budapest, 1972. 58. old.) — 2. Joseph Lehmann: Geschichte der Deutschen Baptisten (Hamburg, 1896. I. 211–212. old.) — 3. A Hamburgi Első Baptista Gyülekezet Bemenítési Anyakönyve. 318. sz. — 4. Vojka János anyakönyvi kivonata. Pécs—Rácvárosi Római Katolikus Plébaniavivatal — Kereszteltek Anyakönyve (I. k. 160. sz.) — 5. Dr. Kopasz Gábor, a Pécsi Allami Levéltár igazgatóhelyettese szóbeli közlése, 1968. — 6. Vojka János nevének háromféle változata. A kereszteleési anyakönyv a magyar fonetika szerint Vojkának írja a szláv eredetű nevet. Ezt az alakot közli Kristóf Domokos (Békehárnók), 1936. 114. old.) és dr. Somogyi Imre is. (Emléklapok I., 1948. 27. old.) A német írásmódot alkalmazó városi tanács jegyzőkönyveiben következetesen Vojka olvasható. Vojka Gáspár ügyével a városi tanács ugyanis kétszer foglalkozik. Szabad Királyi Pécs Városának Tanácsolási Jegyzőkönyve 1846. No. 2539. alatt azt közli, hogy Köveh Kristóf a Rácvárosi 14. sz. 79 négyzögöl házáat Vojka Gáspárnak 1000 forinton pengőben eladta ezen szerződés mellett, mit a Tanácsnak is bemutatott. Az 1861-es Közgyűlési Jegyzőkönyv Mutatója pedig Vojka Gáspár hagyományáról szól az 5935-ös sz. alatt. — 7. A Révai Lexikon tudósítása szerint a hamburgi tűzvész idején 1842. május 5–8 között több mint 4000 ház égett le, azaz a város egyharmada (9. k. 436. old.). — 8. A Baptista Teológiai Szeminárium hallgatói számára készült jegyzet Kovács Géza egyháztörténeti előadásai alapján (Budapest, 1962. Kézirat). — 9. Lásd a 2. jegyzetet. — 10. Lásd a 3. jegyzetet. — 11. Lásd a 2. jegyzetet. 12. Kristóf Domokos: Vojka János (Békehárnók, 1936. 114. old., Emléklapok II., 1948. 27. old.) — 13. Lásd a

3. jegyzetet. 14. Lásd a 12. jegyzetet. — 15. *Csopják Attila*: Képek a magyarországi baptista misszió történetéből (Budapest, 1928. 9. old.) — 16. *Vojka János* nyolc német nyelvű levele Meyer Henrikhez. (Fordította: *Fejér Gyula*, Budapest, 1963.) — 17. *Meyer Henrik* önéletrajza (Kézirat, 104. old. Bapt. levéltár). Az első budapesti baptista kápolna 1887. augusztus 20-án nyílt meg a Budapest Wesselényi utca és Hársfa utca sarkán, gyülekezeti házzal együtt. A kápolna — Meyer tervezése — nagy anyagi és szellemi erőfeszítés közben épült fel, az ő vezetésével. A századfordulóra ez a hely volt a magyarországi baptista misszió központja. — 18. *Szebeni Olivér*: A magyarországi baptisták története (Kézirat a Baptista Teológiai Szeminárium hallgatói számára, Budapest, 1967. 39. old.) — 19. *Meyer Henrik*: Mitglieder Register der Baptisten Gemeinden in Budapest (III. 62. old.). *Kornya Mihály* úttörő baptista missziói munkás és társai korabeli munkáját az utóbbi időben több dolgozat is értékelte. — 20. *Vojka János* 1883. május 2-án kelt, Meyer Henrikhez írt levele. — 21. *Vojka János* 1883. szeptember 28-án kelt, Meyer Henrikhez írt levele. — 22. *Meyer Henrik* önéletrajza (Kézirat, 94. old.) 1883-ban egy katolikus ünnepen istentiszteletet akartak tartani, de a plébános fellázította a tömeget. „Egyik testvérünk lakása előtt... feleségemmel együtt visszafelé toltak bennünket. Meglöktek... többeket súlyosan bántalmaztak... ököllet, botokkal és seprűkkel ütöttek, vertek bennünket... az incidens kb. 20 percig tartott...” — 23. Lásd a 21. jegyzetet. — 24. *Meyer Henrik* önéletrajza (Kézirat, 101. old.) — 25. *Vojka János* 1883.

december 27-én kelt, Meyer Henrikhez írt levele. — 26. *Vojka János* 1893. március 1-én kelt, Meyer Henrikhez írt levele. — 27. *Csopják Attila*, i. m. 25. old. *Balogh Lajos* és *Udvarnokai András* 1889–1893-ban tanultak a Hamburgi Baptista Teológiai Szemináriumban. Hazaérkezésük után — a magyar nyelvű misszió élharcosaiként — a német nyelvű missziót pártfogó Meyer Henrikkel sokszor ellentétbe kerültek. A baptista közösség története azóta számos esetben igazolta bátor lépéseiket. — 28. Lásd a 26. jegyzetet. — 29. U. o. — 30. *Vojka János* 1894. március 24-én kelt, Meyer Henrikhez írt levele. — 31. *Vojka János* 1893. december 20-án kelt, Meyer Henrikhez írt levele. — 32. *Vojka János* 1894. június 9-én kelt, Meyer Henrikhez írt levele. — 33. Lásd a 20. jegyzetet. — 34. Lásd a 21. jegyzetet. — 35. Lásd a 4. jegyzetet. — 36. Lásd a 2. jegyzetet. — 37. *Joseph Lehmann*, i. m. II. k. 12. old. — 38. *Bányai Jenő* MBE Történelmi Bizottsági tag *Vojka János*ról szóló magánlevele, amelyet Mészáros Kálmán MBE Történelmi Bizottsági taghoz írt (Budapest, 1956.). — 39. Lásd a 12. jegyzetet. — 40. U. o. 41. *Meyer Henrik* naplója (Német nyelvű másolat, 99–100. old.). 42. *Mészáros Kálmán* feljegyzése az Ellinczföld Nándorral folytatott beszélgetéséről (Balassagyarmat, 1966. Kézirat). — 43. *Ellinczföld Nándor* történelmi visszaemlékező levele *Grómen Rudolph*hoz (Balassagyarmat, 1951.). — 44. Lásd a 41. jegyzetet. — 45. *Vojka János* 1894. december 31-én kelt, Meyer Henrikhez írt levele. — 46. U. o. — 47. Lásd a 12. jegyzetet. — 48. Lásd a 30. jegyzetet. — 49. Lásd a 45. jegyzetet. — 50. Lásd a 12. jegyzetet. — 51. U. o.

Világszemle

Ökumenikus számadás és tervezés

Az EVT Központi Bizottságának ülése

Nem volt látványos ökumenikus esemény az EVT Központi Bizottságának Genfben, 1980. augusztus 14–22-ig tartott ülése. Mégis jelentős munkát végzett E. Scott kanadai érsek elnöke és vezetése alatt a közel 300 taggyházat képviselő 140 főnyi testület, amelyhez csatlakozott mintegy 160 tanácsadó és vendég, kb. 80 újságíró és több mint 100 stábtagnak, együtt kerekén 500 résztvevő. A KB visszatekintve a legutóbbi jamaicai ülés óta eltelt másfél évre, értékelte az EVT munkáját, jelentős nyilatkozatokat és állásfoglalásokat készített és fogadott el az egyház és a világ sok mai kérdésére nézve, főként pedig megindította az előkészületeket a kanadai Vancouverben 1983-ban tartandó nagygyűlésre.

Elnöki előterjesztés

E. Scott mindenekelőtt az ökumenében végbement sokféle változásra hívta fel a figyelmet. Különösen nagy volt a személyi változás a jamaicai ülés óta. Elhunyt több neves ökumenikus személyiség — köztük E. Payne, K. Grubb, Th. Campbell és még öt központi bizottsági tag. Többen kiváltak a végrehajtó bizottságból, ill. a központi bizottságból (L. Marshall, J. Rossel, A. Appel, A. van den Heuvel), és helyükre újak léptek. Nagy volt a személyi mozgás a genfi stábtanban is. Sok évi ökumenikus szolgálat után új szolgálati helyre, többnyire hazájukba távoztak: L. Vischer, C. I. Itty, B. Bam, D. Gill, P. Freire, G. Meyer, St. Samartha, J. J. Bauswein. Szolgálatba lépett két új főtitkárhelyettes: Todor Sabev és Marie Assaad, valamint P. Coidan, W. Lazareth, D. Tatchell és J. Bluck igazgatók. Ezzel egy időre stabilizálódott a stáb személyi állaga.

Lezárult az elnöki jelentés szerint az 1975. és 1983. évi nagygyűlések közti időre tervezett nagy ökumenikus konferenciák sorozata, amelyek kimagasló események voltak az ökumené történetében, és jelzik az EVT tájékozódását a változó világban: A hit és egyházszerkezeti konferencia Bangalore-ban (1978), a hit-tudomány—jövő konferencia Bostonban (1979), a világ missziói és evangelizációs konferencia Melbourne-ban (1980) és az antirasszizmus konferencia Amszterdam mellett (1980). Az elnök a regionális konferenciák sorozatából kiemelte a kelet-európai egyházak vezetőinek az EVT vezetőségével Budapesten 1980 februárjában tartott konzultációját, amely „hangsúlyozta az EVT békélvő szerepét az enyhülés javára”.

E. Scott felhívta a figyelmet arra, hogy az EVT gyors növekedése következtében, de nem utolsósorban a taggyházak életében és a világban végbement radikális változások miatt is „elavult” az ökumenikus nagygyűléseknek az a típusa, amely az elmúlt 35 évre jellemző volt. Az EVT-ben képviselt egyházak és gyülekezetek nagy létszámához képest kicsiny, hét évenként ismétlődő, két heti nagygyűlés többé nem tekinthető az EVT életét reprezentáló fő eseménynek. A nagygyűlést a taggyházakon keresztül egészen a gyülekezetekig menően bele kell építeni a folyamatos ökumenikus munkába, hogy a nagygyűlés a gyülekezetek életéből nőjön ki, és tapasztalataival, eredményeivel oda térjen vissza. Ezért a nagygyűlés témáját már most meg kell állapítani, a delegátusokat 1981-ig ki kell jelölni, és ettől fogva egészen a nagygyűlésig a regionális, országos és helyi konzultációk és ökumenikus látogatások egész sorozatával kell felkészülni a nagygyűlésre. Az EVT vezetőségét, a stáb tagjait, a

VB és KB tagjait, valamint a kijelölt delegátusokat szabaddá kell tenni erre a széles körű ökumenikus látogatássorozatra és eszmecserére, és az EVT anyagi erőit is erre kell koncentrálni.

A főtítkári jelentése

Ph. Potter főtítkári jelentését a „közösség” témára építette fel. Rámutatott a mai világban eluralkodó individualizmusra, amelynek megjelenési formái a kapzsiság, a kizsákmányolás, az elnyomás és hatalmaskodás. Vele szemben az egyháznak az igazi közösség jelvének kell lennie. Ezt alkalmazva szolt az EVT-ről mint a kommunikáció, a hit, a részeltetés és kölcsönös segítség, az igazi emberségért folytatott harc, valamint az élet és öröm közösségéről. Ez utóbbival vezette be az egész gyűlés idején folyó eszmecserét a nagygyűlés témájáról, amelyre ő leginkább az öröm tematikáját javasolta, de a KB egyre inkább az átfogóbb „élet” tematikája felé hajlott. Ph. Potter magatartásán és fogalmazásán érződött — ezt nyíltan meg is mondta —, hogy felesége elvesztésével kapcsolatban újra átélte a keresztyén közösség tartó erejét, amikor nemcsak barátai, hanem bírálói is testvéri szeretettel fordultak feléje. Hangja csak néha vált most keménnyé, amikor pl. ezt mondta: „Nem hagyjuk magunkat megfélemlíteni azoktól, akik támadnak minket, mert figyelmünket vitatott politikai kérdések felé fordítjuk... Nem térhetünk ki az elől, hogy bizonyosságot tegyünk Isten országáról ezekben a konfliktusokban, és hogy eszközei legyünk Isten békéltető szavának és cselekvésének Krisztusban. Ebben az ügyben kezdet fogunk mindenkivel, aki harcol a békéért és az igazságosságért a világban.” A közösség friss élménye tükröződik abban is, ahogyan a bázisközösségekről beszélt, mint az élet közösségeiről: a szentek közösségének, az egyháznak megjelenési formáiról.

A KB ülés nagyobb eseményei

A KB mostani ülésének nem volt sajátos témája, amelyet szokás szerint plenáris előadások világíthatnak volna meg különböző szempontok szerint. De három szorosán összefüggő ökumenikus témát vittek a plénum elé ökumenikus eseményekkel összefüggésben, mégpedig a misszió és evangelizáció, a hit-tudomány-technika, valamint a szegénység és az egyház viszonyának kérdését.

Melbourne

A missziói és evangelizációs világkongresszusról szóló beszámolóban sajátos keretet adtak. Beépítették egy reggeli istentiszteletbe, amelyet a Melbourne-ben használt liturgikus és énekes elemekből állítottak össze. E. Castro, a konferencia egyik szervezője négy pontban foglalta össze a konferencia mondanivalóját, amelynek témája mint ismeretes, Isten országának eljövetele volt: 1. Isten országának eljövetele nem valami eszme, hanem azonos Krisztus eljövételével hatalom nélkül a szegényekhez, 2. Ezért az egyház missziójának hordozói a szegény népek. Az egyháznak velük kell közösséget vállalnia, egészen a felszabadításért folyó harcokig menően. 3. Isten országa nem azonos egyetlen társadalmi rendszerrel sem, de kötelez az emberség küzdelmeiben való részvételre: az evangéliumtól elválaszthatatlan a szociáletika. 4. A misszió összpontosít az

eucharisziára, minthogy maga az egyház nem más, mint Isten országának szakrametnuma: ebben kimagasló szerepe van a bázisközösségeknek, amelyek megköszörözák Krisztus testét. az egyházat. Ez az istentisztelet és beszámoló csak izelítőt adott a konferencia gazdag és sokrétű tartalmából, amelynek dokumentumait itthon is tovább kell tanulmányoznunk. A KB ülésen elhangzott megnyilatkozásokból is kitűnt, hogy bár néha kísértett az anyagi szegénység relativizálása és spiritualizálása, mégis sokakat ráébresztett ez a konferencia az emberiség széles rétegeit gyöttrő szegénység döbbenetes valóságára és a jólétben élő keresztyének elvitathatatlan felelőségére.

Boston

A hit, tudomány és technika kérdéskomplexuma a bostoni konferenciáról szóló beszámolóval került a plénum elé. 1979 óta nemcsak a konferencia anyaga jelent meg két kötetben „Hit és tudomány az igazságtalan világban” címen (Faith and Science in an Unjust World), hanem az egyház és társadalom munkacsoportja Stuttgartban május végén ülést tartott, amelyen kiértékeltek és összegezték a bostoni konferenciával kapcsolatos eredményeket és feladatokat. Jelentésükben a következő hét kérdéskomplexumot emelték ki: 1. A tudomány és technika mint hatalom. 2. Etikai kérdések az energiavivásban. 3. Tudomány a békéért. 4. Etikai kérdések az élet biológiai manipulációjával kapcsolatban. 5. A fenntarthatóság politikai, gazdasági és technikai összefüggései az igazságos társadalom szempontjából. 6. Teológiai kérdések: természet-emberség-Isten. 7. Tudományos képzés.

A plénum előtt három rövid előterjesztés is hangzott el a tudomány és technika kérdéseiről. A. Ajakaiye nigériai kutató professzornő szerint a Harmadik Világnak szüksége van a tudomány és technika erőinek új elosztására, de nem egyszerűen az „északi” modell átvitelével „délre”, hanem úgy, hogy a Harmadik Világ a maga szükségleteinek megfelelő tudományt és technikát fejleszthessen ki. Egyetemlegesen pedig a tudomány olyan továbbfejlesztését követelte, amely emberi szükségleteken tájékozódik. J. King a bostoni MIT genetikai kutató professzora hangsúlyozta, hogy a nukleáris energia felszabadításával a tudomány és technika fejlődésének minőségileg új szakaszába léptünk, amely a nukleáris megsemmisülés veszélyével fenyeget. Szinte próféta hangon szólította fel az egyházakat, mozgassanak meg mindent a nukleáris energia háborús felhasználása ellen. P. Gregorios metropolita a rá jellemző világos okfejtéssel három pontba foglalta a tudomány és technika mai fejlődésével összefüggő teológiai kérdéseket: 1. A valóság értelmezése: Isten, az emberség és a teremtett világ közti viszony. 2. A tudomány értelmezése: a megismerés útjai — hit és tudomány. 3. A valóság megváltoztatásának módjai: a keresztyén etikai felelőség értelmezése. Az elsőt ontológiai, a másodikat episztemológiai, a harmadikat etikai kérdésnek lehetne nevezni.

A bostoni konferencia nagy ösztönzést adott a tudomány és technika további összefüggéseinek tanulmányozására. De nem a hagyományos hit és tudás vita felújítására van szükség. A tudományos és technikai fejlődésnek és fejlesztésnek kérdése élénk adja az emberi haladás irányának és normájának kérdését. Még radikálisabban fogalmazva: az a kérdés, mit jelent embernek lenni? Mit jelent az ember emberségének kifejlesztése az egyén és az egész emberiség számára? Az ember embersége érdekében milyenné kell fejleszteni a

tudományt és a technikát? És mit tud erről mondani a keresztyén teológia? E kérdések elől a szocialista országok egyházainak teológusai sem térhetnek ki.

Egyház és szegénység

Az egyház és szegénység problémája mégegyszer a plénum elé került egy tanulmányi programról szóló beszámoló nyomán, amelyet az EVT fejlesztési bizottságában végeztek és most „*A szegényekkel szolidáris egyház felé*” című iratban összegezték. Az előterjesztést ebben az esetben is a reggeli istentisztelettel vezették be „Örömhír a szegényeknek” témával, utalással a Hegyi Beszéd bevezető mondatára (Lk 6,20). Közben megfelelő szöveggel kísért képeket vetítettek, amelyek a plénum elé tárták a sokarcú szegénység döbbenetes valóságát.

A. Tolen, a bizottság elnöke ismert kameruni szakember, előterjesztésben felhívta a figyelmet arra, hogy a szegényekért folytatott harcban az egyházaknak kevesebb romantikával és több realitásérzékkel kell résztvenniük, mert ez a harc nincs kockázat nélkül. Azok a személyek és csoportok, akikkel együttműködnek, részben börtönben vannak vagy eltűntek, vagy megölték őket. A holland H. M. de Lange kijelentette: „Itt az ideje annak, hogy a szegénység ügyét a status confessionis kérdésévé nyilvánítsuk”, vagyis olyan ügyé, amely a keresztyén hit lényegéhez tartozik. Figyelmeztet arra, hogy a szegénység oka és formája sokféle, megszüntetésére sem lehet mindenütt ugyanazt a receptet alkalmazni. Fő feladatnak a hatalom újrarendezését tekinti, de rámutat arra, hogy ennek megvalósítása közvetlenül érinti a gazdag országokban élő keresztyének és egyházak pozícióját. J. Miguez-Bonino latin-amerikai professzor, az EVT egyik elnöke, sürgette olyan teológia kidolgozását, amely az evangéliumot a szegény helyzetéből értelmezi. Ez szerinte a jóléti társadalomban élő teológusoknál „értelmi és társadalmi megterést” tételez fel. G. Mar Osthathios indiai metropolita szerint többre van szükség, mint a szegényekkel való szolidaritásra. Ahogyan az EVT 10 évvel ezelőtt meghirdette a rasszizmus elleni harc programját, most meg kell hirdetni a kizsákmányolás elleni harc programját. Ezt Mahatma Gandhi mozgalma mintájára passzív ellenállásként kell megszervezni az egyházak önkéntes „kereszthordozó szeretethadseregével” (Cross-bearing Agape Army).

Ennél a pontnál is, mint sok más esetben, hiányzott a szocialista országok egyházainak tapasztalata és hangja, vagy ha megszólalt, tudomásul vették, de nem vették elég komolyan. Feladatunk, hogy az eddiginél pontosabban megfogalmazzuk, mit tudnak a szocialista országok egyházai hitelesen mondani a szegénység megjelenési formáiról, okairól és leküzdéséről.

Az EVT munkaágai

Az EVT szolgálata természetesen sokkal szélesebb körű, színesebb és szétágazóbb, mint amit ezek a plénum elé vitt beszámolók mutatnak. Az EVT különböző munkaágairól most is részletes jelentések készültek. Ezeket azonban nem a plénumban, hanem a KB ülés résztvevőiből alakult bizottságok tárgyalták részleteiben, és ennek alapján terjesztettek sűrített jelentéseket és javaslatokat a plénum elé. Hiányos és egyoldalú volna beszámolónk az EVT munkájáról, ha ezeket most nem tekintenénk át. Egyébként is az a tapasztalatunk, hogy ritkán szoktak tájékoztatást adni az EVT mun-

kájának egészéről. Áttekinthetőség kedvéért előrebocsátjuk, hogy az EVT-ben a nagygyűlés, a központi bizottság, a végrehajtó bizottság és a főtítkárság fokozatos felügyelete és irányítása alatt három programegység működik: I. Hit és bizonyágtétel. II. Igazságosság és szolgálat. III. Nevelés és megújulás. Mindegyik egységet egy helyettes főtítkár gondozza, és mindegyik egység több alegységre oszlik. Nemcsak kívülállóknak számára nem könnyű áttekinteni az EVT-nek ezt a szervezetét, hanem vitatható az alegységek három programegységbe sorolása is. Mert az alegységek képviselik az ökumenizmus jellegzetes funkcióit, és ténylegesen ezekben folyik az ökumenikus munka. A három programegység mesterséges rendszerezés, amely nem tette áttekinthetővé az ökumenikus funkciók egymáshoz való viszonyát. Ezért minden központi bizottság, a mostani is hangsúlyozza, hogy fokozni kell az alegységek munkájának koordinálását.

A főtítkárság jelentése

Közvetlenül a főtítkársághoz tartozik: 1. az ökumenikus intézet Bossey-ban, 2. a New York-i hivatal, 3. az EVT—Vatikáni Közös Munkacsoport, 4. a kommunikációs osztály, 5. a pénzügyi osztály, 6. a könyvtár.

Bossey

A Bossey-i intézet az 1975. nairobi-i nagygyűlésen még a „lenni vagy nem lenni” állapotában volt. Most pénzügyei stabilizálódtak, színvonala emelkedett, docensgárdája kiegészült, és K. H. Hertz professzor irányítása alatt jó ökumenikus együttest alkot. Korábbi években több magyar ösztöndíjas szerzett ott életreszóló ökumenikus élményeket. Helyes volna, ha tagegyházaink újra rendszeresen küldenének oda fiatalokat.

A New York-i hivatal

Az EVT New York-i hivatala fontos összekötő szerv a tagegyházak és az EVT között. A hivatal az elmúlt években személyi változások, az ökumenében érződő feszültségek és anyagi problémák miatt nehézségekkel küzdött. Most az öt tagú stáb ismét teljes, növekszik a megértés az EVT szolgálatai iránt és a hivatal pénzügyi helyzete is javul.

Az EVT—Vatikáni Közös Munkacsoport

Az EVT és a Vatikán Egység Titkárságának Közös Munkacsoportja tanulmányozta a római katolikus egyház részvételének lehetőségeit az ökumenikus tanácsok munkájában, és ennek eredményeit összefoglalta az „*Ökumenikus együttműködés regionális, nemzeti és helyi szinten*” című iratban, amelyet a Vatikán Keresztyén Egység Titkársága adott ki. Most a Közös Munkacsoport újra felvetette a katolikus egyház részvételének kérdését az alsóbb szintű ökumenikus tanácsokban. Ez volt a tárgya annak a külön összejövételnek is, amelyre a főtítkárság az ökumenikus tanácsok képviselőit meghívta. Az ott előterjesztett jelentés szerint a kb. 80 nemzeti ökumenikus tanács közül eddig 19-ben szerepel teljesjogú tagként a római katolikus egyház, és a jó tapasztalatok alapján e példák követését javasolják az ökumenikus tanácsoknak. Példaképpen két beszámoló hangzott el. Az egyiket K. Felix római katolikus pap terjesztette elő a karib egyházak konferen-

ciájáról, a másikat *D. Ratefy* a madagaszkári keresztény tanácsról. Különösen az első festett nagyon pozitív képet az együttműködésről, hangsúlyozva, hogy a katolikus egyház részvétele adott tekintélyt és súlyt a karib ökumenikus tanácsnak, és nélküle az ökumenikus munka el sem képzelhető ebben a térségben. Ez persze azt a benyomást kelti, hogy itt a római katolikus egyház dominál az ökumenikus tanácsban. Szóvá is tették, hogy a római katolikus egyház nem mindennél tartja kívánatosnak a részvételt az ökumenikus tanácsokban. Ebbe az összefüggésbe tartozik, hogy *Msgr. B. Meeking* a Közös Bizottság Vatikánt képviselő titkára méltatta a római katolikus részvételt a melbourne-i konferencia előkészítésében, és kifejezte azt a reményességét, hogy hasonló mértékben vehetnek részt a nagygyűlés szervezésében is. Mivel pedig az EVT programegységeiben és alegységeiben most már kellőképpen biztosítva van a római katolikus egyház részvétele, javasolta a Közös Bizottság, hogy ne újítsák meg a SODEPAX lejárt mandátumát. A KB ezt a javaslatot elfogadta.

A kommunikációs osztály

Az EVT politikai állásfoglalásai kapcsán — különösen az afrikai felszabadító mozgalmaknak humanitárius célra adott segéllyel összefüggésben — kitűnt, hogy az EVT és a tagegyházak között a kommunikáció nem működött elég hatásosan. Ezért Nairobi óta, de különösen az utóbbi két évben, az EVT a kommunikációs tevékenységet újjászervezte és erősítette. Új igazgatója *John Bluck*, az *One World* eddigi szerkesztője lett. Újjászervezték a kommunikációs osztály munkacsoportjait is: 1. film- és vizuális-művészeti csoport, 2. tervcsoport, 3. nyelvi szolgálat: ennek fordító munkája az utolsó öt évben 54%-kal emelkedett azonos létszám mellett, 4. kiadóhivatal: gondozza az EVT valamennyi kiadványát, rendszerint két nyelven, de néha hat nyelven is; kiadja az *Ecumenical Review* című folyóiratot és az *One World* című képeslapot, 5. tudósító és tájékoztató hivatal: egyesíti a rádiószolgálatot, a rádióstúdiót, az angol és francia nyelvű sajtótájékoztatót, a fotólabort és archívumot. Újabban szorosabb kapcsolatot épített ki a felekezeti sajtó és információs szolgálatokkal, valamint egyes országok ökumenikus hírszolgálatával, egyebek között a magyarországi ökumenikus tanáccsal is.

Pénzügyi osztály

A pénzügyi osztály a KB jamaicai ülésén vészjelzést adott az EVT várható pénzügyi nehézségeiről, különösen a dollár rohamos értékcsökkenése miatt. Ez az előrejelzés eltúlzottnak bizonyult, és most azt jelentették, hogy 1980 végére az egyensúly nagyjából helyreáll, de a takarékosagra és a tagegyházak áldozatvállalására ezután is szükség lesz.

Az első programegység jelentése

Az első programegység: *Hit és Biztonságtétel*, *Todor Sabev* bolgár ortodox teológiai professzor gondozása alatt áll, és öt alegység tartozik hozzá: 1. Hit és egyházszervezet, 2. Világmisszió és evangelizáció, 3. Egyház és társadalom, 4. Dialógus élő vallásokkal és ideológiákkal, 5. Teológiai képzés. Ez a programegység úgy szerepel a köztudatban, mint amely különösképpen is

elkötelezett a teológiai munkára. Ezzel szemben most is hangsúlyozták, hogy minden egységben és alegységben folyik teológiai munka és az egész EVT teológiai alapon végzi minden szolgálatát. Ez a programegység kétségtelenül jelentős része az EVT munkájának, mert benne az ökumenikus mozgalom két nagy hagyományú áramlata: a Hit és Egyházszervezeti Világkonferencia és a Missziói Világkonferencia integrálódott. Kissé furcsán hangzik, hogy belőlük „alegység” lett.

Hit és egyházszervezet

A hit és egyházszervezeti egység központi stábjába teljesen kicserélődött. *L. Vischer* közel 20 évi munkássága után *W. Lazareth* amerikai professzor lett az igazgató. A jelentés szerint a bizottság az utolsó simitásokat végzi „*A keresztség, az eucharisztia és a kölcsönösen elismert egyházi hivatal*” című iraton. Ez azt a konszenzust próbálja megfogalmazni, amelynek alapján az egyházak egymást egyháznak ismerhetik el, és vállalhatják a konciliáris közösséget, mint a látható egység kifejezését. Az egyházi hivatallal és ezen belül a püspöki tisztséggel kapcsolatban vannak még nyílt kérdések és nehézségek. Az 1981-ben Annecyben tartandó állandó bizottsági ülés fog javaslatot tenni a nagygyűlésnek arról, hogy az egyházak hogyan válaszoljanak erre az iratra, és hogyan használják fel a hit közösségének mélyítésére.

Miután a hit és egyházszervezeti bizottság 1978-ban Bangalore-ban befejezte a „*Közös számadás a reménységről*” című munkáját, most a közös hit hasonló megfogalmazását kapta feladatul „*Egység felé az egy apostoli hitben*” címen. A terv szerint nem az a cél, hogy új hitvallást hozzunk létre, hanem „arra kell tenni a hangsúlyt, amit a keresztyének együtt tudnak mondani a keresztyén hitről a világban”. Ez a tanulmányi feladat folytatása annak a programnak, amely az egyház látható egységének feltételeit tisztázza. Ehhez szükséges (necesse est!) az apostoli hitben való egység, különösen a konciliáris közösség koncepciójával összefüggésben.

A hit és egyházszervezeti bizottság a nők az egyházban és a társadalomban alegységgel közös vállalkozásban befejezte a „*Nők és férfiak közössége az egyházban*” című tanulmányi programot. „*A nők ordínációja ökumenikus szempontból*” című jelentés is készen van, és a közel jövőben készül el a „*Teológiai antropológia: az emberi teljesség teológiája felé*” és „*A Biblia és a nők és férfiak közössége*” című jelentés az azonos tárgyú konzultációkról. A KB határozata szerint ez a kérdés lényeges része lesz a nagygyűlés programjának is.

A hit és egyházszervezeti bizottság újra felveszi „*Az egyház egysége és az emberiség egysége*” témát, de most új oldalról. A bizottság 1969-ben már kiadott egy tanulmányt ezen a címen. Akkor az a szempont állott homloktérben, hogy az egyház, mint az új emberiség jele és előrevételezése a maga egységével reprezentálja az emberiség egységét. Nyilvánvaló, hogy a mai világban érvényesülő vallási és társadalmi, kulturális és történeti, faji és gazdasági feszültségek és ellentétek veszélyeztetik nemcsak az emberiség, hanem az egyház egységét is. Újra végig kell tehát gondolni, mit jelent a feszültségekkel teli világban és egyházban az egyház küldetése és egysége. E téma részletkérdéseivel foglalkoztak „*A nők az egyházban*”, „*A gyermekek az egyházban*”, „*A nők és a férfiak közössége az egyházban*”, „*A fogyatékosok az egyházban*” című tanulmányi programok is, amelyek eredményeit részben már publikálták.

A világmissziói és evangelizációs alegység igazgatója Emilio Castro. Az egység nagy rendezvénye volt a melbourne-i valágkonferencia, amelyről külön beszámolót vittek a plénum elé. Az utómunka keretében megjelentetik a konferencia teljes anyagát külön könyvben. Az előkészületek során és a konferencián programon kívül gazdag és értékes anyag gyűlt össze a misszióról: ebből is többféle gyűjteményt adnak ki, egyebek között egy kötet istentiszteleti anyagot.

A melbourne-i konferencia előtt és után a regionális és nemzeti konferenciák egész sorát szervezték, amelyeknek témája a misszió és az evangelizáció értelmezése volt: Genfben és Melbourne-ben az evangelizációs feladat teológiai alapjairól, Új-Zélandban az evangelizáció felekezeti modelljeiről és bibliai alapjairól, Bosseyben az evangelizációs modellek bibliai és teológiai kritikájáról, Észak-Angliában a misszióra képzésről, Indiában a missziói gyűlekezetek fejlesztéséről, Svájcban a nyugati missziói intézetek szerepéről, lehetőségéről, régi és új modelljeiről, Prágában az evangelizáció kelet-európai értelmezéséről és gyakorlatáról, Kairóban az ortodox szerzetesrendek missziói hivatásáról, Jugoszláviában a keresztyén hit hirdetéséről és tanításáról, főként ortodox környezetben. Az érdeklődés most az orthodox egyház felé fordul, hogyan végzi missziói munkáját. Érdekes publikációt jelentettek meg erről „*Martyra/Mission: The Witness of the Orthodox Churches Today*” címen. Külön csoport foglalkozik a városi és falusi misszió problémájával, és konferenciákat rendezett Ausztráliában és Afrikában erről a témáról.

A misszió iránti érdeklődést mutatja, hogy az *International Review of Mission* ezután a szaktanulmányokon kívül rendszeresen fog hozni híradást a missziói tevékenységekről, és bővíti könyvismertető rovatát.

A világmissziói és evangelizációs egység keretében foglalkoztak az EVT és a Vatikán Közös Munkacsoportjának tanulmányi programjával, a „*Közös bizonyosságtétel*” témával. Most ezen a címen külön kiadványban jelentették meg ennek eredményét, amely mindenekelőtt alapvető teológiai fejtegetéseket tartalmaz, és azután konkrét példákat hoz a közös bizonyosságtételre.

A KB ajánlja, hogy az egyházak dolgozzák fel a melbourne-i konferencia anyagát, foglalkozzanak tovább a felvetett kérdésekkel, mint pl.: Hogyan foglalja magába evangelizációs munkánk Isten országa igazságának ígéretét és követelményét. A világi harcokban való részvételünk hogyan foglalja magába a bizonyosságtételt? Hogyan teljesítik a szegény egyházak evangelizációs küldetésüket? Mit tanulhatunk a szegény egyházak lelki gazdagságának tényéből? Hogyan teljesítik az egyházak evangelizációs küldetésüket nem szegény környezetben? Hogyan viszonylik a szegények ellen elkövetett igazságtalanság missziói küldetésstudatunk hiányához? Hogyan viszonylik a keresztyén életstílus evangéliumhirdetésünk hitelességéhez? Különösen fontosnak tartja a KB az erőszaknélküliség kérdésének további tisztázását: Mit jelent a keresztyén szolidaritás azokkal, akik az elnyomó erőszakkal szemben kénytelenek erőszakkal reagálni? Mit jelent az erőszaknélküliség vállalása a fokozódó militarizálódás világában?

Egyház és társadalom

Az egyház és társadalom alegység, amelynek igazgatója P. Abrecht, volt a rendezője az 1979. évi bostoni konferenciának. A KB a jelentéshez csatlakozó hatá-

rozatában hangsúlyt tesz a tudomány és technika kérdésének további tanulmányozására, a stuttgarti utókonferencián kidolgozott témák figyelembevételével. Erről már szoltunk fentebb. De az ott felsorolt hét téma közül az elsőt (a tudomány és technika mint hatalom) ismeretlen okból elejtették, pedig ez valamennyi közül talán a legizgalmasabb kérdés, mert rávezethetett volna a tudomány és technika társadalmi hátterére. Éles vita támadt a nukleáris energia békés felhasználásáról szóló javaslattal kapcsolatban, az új atomerőművek létesítésére vonatkozó öt éves moratórium körül. Már Bostonban is élénk vita folyt erről, és maguk a tudósok sem jutottak egy nevezőre abban, hogy a nukleáris erőművek működtetése veszélyes-e vagy nem, szükséges-e vagy nem. Végül csekély többséggel megszavazták az öt évi moratóriumot. A KB-ban kiújult a vita abból a szempontból is, hogy a moratórium nem hozza-e fokozott mértékben hátrányos helyzetbe azokat az országokat, amelyek később, vagy még nem kezdték el az atomerőművek építését, de rászorulnak erre az energiaforrásra. A KB végül 39 ellenszavazattal és 12 tartózkodással szemben 46 szavazattal elfogadta a bostoni felhívást az öt évi moratóriumra.

Dialogus élő vallásokkal és ideológiákkal

A dialogus élő vallásokkal és ideológiákkal alegység élén éveken át St. Samartha indiai professzor állt, most helyébe J. B. Taylor lép igazgatóként. Az egység munkájának általános szempontjait „*A dialogus irányelvei*” című kiadványuk foglalja össze, amelyet a KB 1979-ben bocsátott a tagegyházak rendelkezésére. Az alegység a jövőben a hagyományos vallások újraéledése felé fordítja figyelmét, valamint arra, hogy a világlátság nyomán sokakban, különösen az ifjúságban, ébred a vágy és keresés valami új közösség és spirituális iránt, amint ez világszerte a karizmatikus mozgalmak és új vallásos kultuszok terjedésében jelentkezik. A különböző világnézetű emberek közvetlen találkozása és együttélése, valamint a tudománynak és technikának a mindennapi életre gyakorolt fokozódó hatása nyomán nő az érdeklődés az ideológiák társadalmi hatása iránt. Az egység munkabizottságai és konferenciái ezekkel a kérdésekkel akarja dialogusban konfrontálni Jézus egyedülvalóságát és univerzalitását. Ezenkívül különös figyelmet szentelnek az iszlám kérdésének. Sürgetővé teszi a párbeszédet az arab világ erejének gyors növekedése, az iszlám missziói térhódítása, az iszlám híveinek szaporodása Európában a vándormunkások révén, sokfelé az iszlám türelmetlensége, sőt agresszivitása a keresztyénséggel, más vallásokkal és ideológiákkal szemben. A KB az egyházak figyelmébe ajánlja az 1979. évi mombasai konferencia tanulmányi jelentését, amelyet „*Keresztyén jelenlét és bizonyosságtétel moszlim szomszédságban*” címen tettek közzé. Az egység a KB határozata értelmében a következő években folytatja a dialoguskonferenciák rendezését nemcsak az iszlámmal, hanem a zsidósággal, a buddhizmussal, a hinduizmussal, az amerikai, ázsiai ausztrál és csendes-óceáni bennszülött vallások és kultúrák képviselőivel.

Teológiai képzés

A teológiai képzés alegység feladata a magasabbfokú teológiai képzés szorgalmazása és segítése az EVT tagegyházaiban. Igazgatója. A Sapsezien ortodox teológus, és így ez az egység is különös figyelemmel fordult az ortodox világ felé. 1978. évi baseli konzultáció jelentése érdekes betekintést enged erre a kevésbé is-

mert területre: az ortodox lelkészképzésre. Lelkész-képzésünkben három súlyponti kérdést látnak: a lelkészképzés kapcsolata a világ problémáival, a gyülekezettel és az ökumenével. Tanulságos számunkra is megfigyelni, mire teszik a hangsúlyt a teológiai képzés témával rendezett regionális konferenciák. Az ázsiai egyházak 1979. évi manilai konzultációjának témája: „A lelkészképzés jelentősége” volt, és azzal a kérdéssel foglalkoztak, „mi a szerepe a lelkészképzésnek abban, hogy az egész egyház megújuljon bizonyosságtételre és szolgálatra a mai világban”. Észak-amerikai teológusok Arizonában 1979-ben „A vezetőnevelés új szempontjai” téma kapcsán a lelkészképzés „internacionalizálásáról” tárgyaltak, jól érzékelvén, hogy a világméretű problémákkal küzdő korunkban a lelkészképzés nem történhet kontinentális vagy nemzeti elszigeteltségben, hanem szüksége van a világméretű távlatokra és kapcsolatokra. Ugyanakkor azt is hangsúlyozták, hogy a lelkészképzésnek szoros kapcsolatban kell lennie a gyülekezettel életével. A most készülő európai konzultáció (Herrnhut, 1980 október) témája: „Teológiai képzés a lelkésznevelésért”. A téma érzékelteti, hogy Európa nagy kérdése a tudományos szempontú teológiai munka és az egyház valóságos életének kapcsolata a lelkészképzésben.

A teológiai képzés aleggység munkájáról rendszeresen tájékoztat a „Ministerial Formation” című negyedévi folyóirat. Megemlíti még, hogy a KB hosszú vita után elhatározta ennek az aleggységnek áthelyezését a harmadik programegységbe. Az elképzelés az, hogy ilyen módon a magasszínvonalú teológiai képzés szorosabb kapcsolatba kerül az egyházak általános oktató-nevelő munkájával, amely a harmadik programegység feladatkörébe tartozik.

A második programegység jelentése

A második programegység: Igazság és Szolgálat, most K. Raiser főtitkárhelyettes vezetése alatt áll, és a következő aleggységeket foglalja magába: 1. Egyházközi segélyszolgálat, 2. Egyházak részvétele a fejlesztésben, 3. Nemzetközi ügyek, 4. Harc a rasszizmus ellen, 5. Keresztyén egészségügyi szolgálat. Ebben a programegységben is két nagyműtű ökumenikus mozgalom integrálódott: az egyházközi segély és a nemzetközi ügyekkel foglalkozó bizottság. A többi három aleggység ezekből ágazott ki. Az egész programegység három közös programon együtt dolgozik: 1. Leszerelés a militarizmussal és fegyverkezési versennyel szemben. 2. A transznacionális társulatok szerepe. 3. Az erőtartalmak ökumenikus elosztása.

Egyházközi segélyszolgálat

Az aleggység teljes címe: Egyházközi segélyezési, menekültügyi és világszolgálat. Igazgatója J. Fischer. Az EVT lényeges ökumenikus munkaága az összefogás és konkrét segítségre szoruló népeknek és embereknek is. Vannak egyházak, gyülekezetek és emberek, akik ezen keresztyén ismerik az ökumenikus munkát. Ha templom-építésről van szó, ha katasztrófa sújt egy térséget, ha nehezen elérhető orvosi vagy gyógyszeres segítségre van szükség, akkor tudják, hogy az EVT-hez lehet fordulni. Sokszor az EVT maga jelentkezik segítségre. De kevesen tudják teljességében áttekinteni azt a hatalmas munkát, amelyet az EVT-nek ez az alosztálya végez a segélyforrások megnyitásától a segélynyújtásig.

Néhány adat szemlélteti a munka nagyságát. Afrika nagyon rászorul a segélyezésre. A Sahel-zónára egye-

dül az elmúlt két évben közel 4 millió dollárt gyűjtöttek. Külön akciót indítottak Uganda újjáépítésére. Különös gondot okoz Dél-Afrika és Afrika Szarva a menekültek többmillióos tömegével. 1979-ben Afrika rendes segélykerete 18,5 millió dollár volt, a rendkívüli akciókon kívül. Ázsia krízisközpontja Indokína. Egyedül Kambodzsá számára 6,6 millió dollár volt a gyűjtésre felhívás eredménye. Az általános segélykeret ezenkívül az ázsiai egyházak számára 2 millió dollár volt. Európa sem maradt ki a segélyprogramból: egyrészt az egyik legnagyobb segélyforrás, másrészt bőven vannak segélyre szoruló kis egyházak. A görög, olasz, spanyol és portugál tagegyházaknál létszükségletté vált a lelkesítő nyugdíjintézet megszervezése: a szükséglet több millió dollár. Az EVT nagy erővel vesz részt a jugoszláviai és romániai földrengési károk helyreállításában. A román orthodox egyház 1,5 millió dollárt kap új teológiai és ökumenikus intézet építésére, a kolozsvári teológia 369 000 dollárt helyreállításra. A normális segélykeret Európában 2,9 millió dollár körül mozog. Latin-Amerikában most Nicaragua és Salvador áll a segélyprogram homlokterében. Nicaraguába ez évben 3 millió dollár segélyt küldtek, amelynek felét az analabéta-tanfolyamokra szánták. A salvadori menekültek segélyezésére eddig fél millió dollárt fordítottak. Az EVT segíti a latin-amerikai egyházak tanácsának megszervezését. A rendes segélykeret 3,5 millió dollár. Közel-Keleten is a menekültügy okoz gondot. A segélyek jelentékeny részét az Izrael által megszállt területen élő palesztinokhoz irányítják, hogy ne kelljen elhagyni szülőföldjüket. A libanoni egyházak 1,5 millió dollárt kaptak újjáépítésre. Ezenfelül állandó gond Közel-Keleten, hogy az iszlám nyomásának hatása alatt egyre inkább szenved a keresztyén kisebbség, és egyre többen menekülnek. Segélykeret 6,3 millió dollár. Végül az összegezés: valamennyi földrészre kiterjedő segélyterv kerete az 1980. évre 50 millió dollár, a rendkívüli programoktól eltekintve.

Mindezen felül tanulmányi munka is folyik ebben az aleggységben. Témája: „A nyomorékok — teljes értékű partnerek a társadalomban és az egyházban”. Ez a több éves tanulmányi program egyúttal előkészület a Nyomorékok Évére is, amely 1981-ben lesz.

Ebben az összefüggésben említjük meg, hogy az európai segélyezést a jövő évtől kezdve az EEK veszi át, és ennek lebonyolítására külön titkárság alakult az EEK központi főtitkársága mellett.

Egyházak részvétele a fejlesztésben

Az egyházak részvétele a fejlesztésben aleggység igazgatója Julio de Santa Ana. Latin-amerikai tapasztalatai alapján közvetlenül is érzékeli, hogy a fejletlen és fejlődő országok segélyezése mennyire elégtelen önmagában. Közismert, hogy sem az első, sem a második fejlesztési évtized nem járt kellő eredménnyel. Ebben az aleggységben ennek párhuzamos ökumenikus tapasztalatát dolgozták fel és publikálták „Az ökumenizmus és az új világrend: a 70-es évek sikertelensége és a 80-as évek kihívása” címen. Beható tanulmányokat folytattak a transznacionális vállalatok szerepétől a harmadik világban. Eredményeikről több részletpublikációban adtak számot.

Ez az aleggység különösen is felkarolta az egyház és a szegénység kérdését, felismerve, hogy az egyházakat ezen a problémán keresztül lehet ráébreszteni arra a tényre, hogy távolról sem elég a segélyezés, hanem mélyreható változásokra van szükség az egész világgazdasági rendszerben. A felelősségtudat ébresztését célozza a KB azzal a javaslattal is, hogy az EVT tag-

egyházai fordítsák bevételeik 2%-át fejlesztési segélyre. A magunk részéről úgy látjuk, hogy a szocialista és a kapitalista országoknak a harmadik világhoz való viszonyát nem lehet azonosítani. És mivel nem élveznek tőkés profitot a harmadik világból, nem is lehetne azonosnak tekinteni felelősségüket a fejlődő világért. Mégis egyre többször vetik fel az EVT-ben a kérdést, hogyan látják a szocialista országok és az ott élő egyházak a fejlődő országokhoz való viszonyukat. Tanulmányoznunk kell tehát ezt a kérdést, hogy tények alapján tudjunk tájékoztatást és választ adni a feltett kérdésekre.

Nemzetközi ügyek

A nemzetközi ügyek aleggysége, amely L. Niilus igazgató vezetése alatt áll, szintén az ökumenizmus egyik régi ágazatának integrálódásából származik, és az elmúlt három évtized alatt kimagasló szerepet vitt az EVT döntéseiben. Sokszor volt éles konfliktusok színtere ez az egység és a hozzá tartozó bizottság, hiszen feladata éppen a világkonfliktusok figyelése és elemzése, és ennek alapján az egyházak közös állásfoglalásának előkészítése, sőt megfogalmazása. Nagyobb távlatban megfigyelve örvendetes a bizottság fejlődése. Nagy része van abban, hogy az EVT plénuma elé most már olyan határozati javaslatok kerülnek, amelyek egy-egy részlete néha szenvedélyes vitát robbant ki, de rendszerint éppen azért, mert nemcsak a nyugati világ, hanem a Harmadik és egyre inkább a Második Világ szemléletét is figyelembe veszi. Ezt az objektívítást és egyetemes szemléletre törekvést tükrözi a jelentésnek az a része, amely a helyzet általános elemzése során megállapítja, hogy a mai világ a bipolaritásból nem a multipolaritás felé halad, mint sokan hiszik, hanem az erőviszonyok elbizonytalanodása és bizonytalansága felé tart, s ezért a korábbihoz képest nehezebbé vált a tájékozódás és az előrejelzés a nemzetközi kérdésekben.

A nemzetközi ügyek aleggysége gondolja a „leszerelés a militarizmussal és a fegyverkezési versennyel szemben” című programot, és ebben a tárgykörben folyamatosan ad ki megbízható tájékoztató anyagot a békekutató intézetek és az ENSZ közlései alapján. Legutóbb a Filippi szigetek példáján mutatta be, hogy a feszültség növekedésével egyenes arányban van a fegyverzet növekedése, s ebből vonja le a következtetést, hogy a militarizmus és a fegyverkezés elleni harc döntő módon összefügg a békés megoldások keresésével.

A nemzetközi ügyek aleggységének feladatkörébe tartozik az emberi jogok és a vallásszabadság kérdése. Az aleggység tehermentesítésére újonnan alakult az Emberi Jogok Tanácsadó Csoport, amely 1979-ben tartotta első értekezletét, és újra összegezte az EVT-ben az emberi jogok ügyében elért teológiai és gyakorlati eredményeket. Hangsúlyozta az egyéni és közösségi-társadalmi jogok szoros összetartozását és az emberi jogok gyakorlásának társadalmi feltételeit. A jövőben a bizottság különösen az emberi jogok megsértésének háttere és végső okai felé fordítja figyelmét.

A nemzetközi ügyek aleggysége fenntartja a kapcsolatot az Egyesült Nemzetekkel, amelynél a nemkormányzati szervek (NGO) státusában van, és jelentős szolgálatot végzett az ENSZ emberi jogok bizottságában, valamint a gazdasági és társadalmi bizottságában. Vendéglátó gazdája volt a nemkormányzati szervek külön összejövetelének, amelyen megbeszélték, mit tehetnek a nehezedő nemzetközi helyzetben az enyhülés, a leszerelés, az emberi jogok, a fejlődés és a nemzetközi biztonság érdekében.

Harc a rasszizmus ellen

A rasszizmus elleni harc programja az EVT egyik legszélesebb profilú munkája. Igazgatója B. Sjöllema. Miután 1978 nyarán a sajtó világgá dobta a hírt, hogy az EVT az Antirasszizmus Külön Alapból segélyt adott humanitárius célra egy fegyveres felszabadító harcot folytató csoportnak Afrikában, bizonyos körök tiltakozással árasztották el a genfi központot. A KB 1979 elején Jamaicában tartott ülésén élesen ütköztek a frontok e kérdés körül. De az is kitűnt, hogy a sajtó — részben az egyházi sajtó is — félre tájékoztatta a közvéleményt. Ezért elhatározták, hogy sürgősen a konzultációk sorozatát kell megindítani a tagegyházak tájékoztatására és az EVT munkájának jobb megismertetésére. Most jelentették, hogy ez a konzultációsorozat sokkal eredményesebbnek bizonyult, mint remélték. A tagegyházakban növekedett az érzékenység a faji igazságtalanságok ellen, és bár a dél-afrikai helyzetet káróvón igazságtalannak kell tekinteni, mégis terjed annak a felismerése, hogy a rasszizmus bűne világszerte sokkal gyakoribb, mint azt gondolni szokták.

A konzultáció sorozat után a rasszizmus elleni harc csúcspontja volt az Amszterdam közelében június közepén rendezett nemzetközi konzultáció, amelynek 140 résztvevője volt a világ minden részéből. A konzultáció jelentőségét érzékelteti a sajtó érdeklődése: kb. 80 sajtóképvisező volt jelen. A KB a konzultációról szóló jelentés alapján felszólította az egyházakat, hogy egyértelműen ítéljék el az apartheid-politikát, de érzékenyen figyeljenek és reagáljanak a rasszizmus minden megnyilvánulására saját területükön is. Tanulmányozzák a rasszizmus gazdasági bázisát, összefüggését a szexizmussal, fedjék fel az államhatalom nyílt vagy rejtett rasszizmusát, leplezzék le a teológiai mezben jelentkező rasszizmust, és egyházi tanító-nevelő munkával alapozzák meg a rasszizmus elleni harcot. A konzultációról szóló jelentést bemutatták „Az egyházak viszontválasza a 80-as években” címen.

Az EVT elleni támadások célpontja, mint ismeretes, az Antirasszizmus Külön Alap volt. E tekintetben az EVT vezetősége a támadások ellenére is következetes politikát folytatott. Példa rá Zimbabwe esete. A londoni értekezlet alkalmából, amely döntő fordulatot hozott Zimbabwe javára, a KB 35 ezer dollár segélyt adott a Hazafias Frontnak, hogy delegációjuk részt vehessen az értekezleten. A tagegyházak reagálása erre a politikára egyre pozitívabb. Fokmérője ennek az a tény, hogy az Antirasszizmus Külön Alapra növekedő mértékben küldik adományait, részben olyan területekről is, ahol a hivatalos egyházi vezetőség elhatárolta magát a külön alaptól. De maga a rasszizmus elleni harc programegysége is több támogatást kapott az egyházaktól, úgyhogy most tekintélyes aktívával zárta mérlegét.

Egészségügyi szolgálat

Keveset szoktak beszélni a Keresztyén Egészségügyi Bizottság munkájáról, pedig szolgálata kiterjed az egész világra. Contact című folyóiratának 15 ezer olvasója van. Az aleggység, amelynek igazgatója dr. Nita Barow különösen a harmadik világban végez egészségügyi felvilágosító, tanító, nevelő munkát. Külön tanulmányi programja „Az emberi egészség és teljesség keresztyén értelmezése”. Az aleggység szolgálata kiterjed a gyógyszerellátásra is, és ezzel kapcsolatban rendszeres tanulmányokat folytat egyebek között az ősi gyógymódok területén a harmadik világban. Figyeli a gyógyszerel-

látás problémáit, mert „még az egészségügy terén is világszerte nagyon kétes szerepet játszanak a gyógyszeripari transznacionális társulatok”.

A harmadik programegység jelentése

A harmadik programegység: Nevelés és megújulás, új vezetőt kapott Marie Assaad főtitkárhelyettes személyében, aki még alig foglalta el hivatalát. A programegység feladata nem olyan látványos, mint az előző kettőé, de nem kevésbé fontos. A hozzá tartozó alegységek: 1. Megújulás és gyülekezeti élet, 2. Nők az egyházban és a társadalomban, 3. Ifjúság, 4. Nevelés — és a legújabb határozat szerint: 5. Teológiai képzés. Valamennyi alegység funkciója, lényeges része és hordozója az ökumenikus egyházi szolgálatnak. Köztük pedig az ifjúsági mozgalom egyúttal előharcosa volt az újkori ökumenizmusnak.

Megújulás és gyülekezeti élet

A Megújulás és Gyülekezeti Élet alegység igazgatója sok éven át D. Gill volt, most lépett helyébe D. Tatchell lelkész. Szükséges és úgy látszik eredményes volt az a konferencia, amelyet az év tavaszán Bosseyben rendezett „A karizmatikus megújulás jelentősége az egyház számára” témával. Szükségessé tette ezt a konferenciát az a jelenség, hogy az ébredési mozgalmak terjednek mindenütt, és sokszor feszültségbe kerülnek saját egyházukkal, bizonyos irányzatok pedig élesen bírálják az EVT-it is, mert „világi-politikai” kérdésekkel foglalkozik. A KB elé terjesztett jelentés arról tanúskodik, hogy a „mozgalmi” résztvevők önkritikusan próbálták felmérni a megújulási mozgalmak visszatérő hibáit. Felteszik pl. a kérdést: Mi a biztosíték az érzelmességgel, a tömeghisztériával és a manipulációval szemben? Megértik-e elhivatásukat a világhoz való pozitív viszonyra? Természetesen vannak kérdéseik az EVT-vel és az egyházakkal szemben is. És ezek a kérdések jogosak. De az is kétségtelen, hogy a KB elé terjesztett jelentéseket egy sorozatban olvasva, ezektől eltérő levegő érzékelhető a konferenciáról szóló jelentésben, ha nem is könnyű meghatározni, hogy miben jelentkezik az eltérés. A KB tanulmányozásra ajánlja a jelentést a tagegyházaknak. Tanulmányozása számunkra is érdekes lehet, hiszen a mi egyházaink életében is jelentős szerepet játszott az ébredés, és gyülekezeteink messzemenően ebből élnek — annak ellenére, hogy problémát is jelentettek egyházaink számára. Éppen ezért tartozunk tapasztalatainkkal az ökumenikus közösségnek.

Nők az egyházban és a társadalomban

Az alegységet hosszú időn át Brigalia Bam vezette, Constance Parvey dolgozott átmenetileg az alegység egyik témáján, most Maria Assaad főtitkárhelyettes vette át az alegység gondozását. Öröndetes, hogy az EVT-ben a nők ügye túljutott a jog és egyenlőség formális hangoztatásán, és homloktérbe került az a kérdés, hogyan szerezhetnek a nők megfelelő műveltséget, ismereteket és gyakorlatot, hogy egyenjogú partnerként vehessenek részt az egyház és a társadalom életében. Bár az alegység jelentésében tárgyalt kérdések többsége nem a mi kérdésünk, mégis éppen ezért lehet érdekes számunkra a konzultáció témáinak áttekintése. A New Yorkban tartott konzultáció témája „Sexizmus és rasszizmus”; amerikai négerek, indiánok és

spanyolok vettek részt benne. Nemzetközi konzultáció volt Velencében „Nők, emberi jogok, misszió” témával: elszigeteltségben, börtönben élő nők, gyári munkás, teültetvényes, vendégmunkás nők, turizmus, multinacionális vállalatok és militarizmus viszonylatában kizsákmányolt nők sorsáról beszéltek. A franciaországi Annecyben tartott konzultáció témája: „A militarizmus, és hatása a nőkre és gyermekekre”. Itt egyebek között a háborús tartalmú iskolai könyvek és a háborús játékszerek ellen tiltakoztak. Egy koppenhágai értekezlet a falusi asszonyok helyzetével foglalkozott. Ez volt a témája több afrikai konzultációnak is. Afrikában az önellátásra nevelést tartották napirenden. A Filippi szigeteken tartott konzultáción dél-kelet ázsiai nők vettek részt, témájuk: „A mai ázsiai faluk égető kérdései.” A növekvő militarizmus, a multinacionális vállalatok és a turizmus káros hatásáról beszéltek.

Ifjúság

Amennyire öröndetes volt az ifjúság friss szereplése Bostonban, annyira csendes volt most a KB ülésével kapcsolatban. El kell ismerni, hogy mint stewardok jó munkát végeztek, és befejezésül egy humoros füzettel lepték meg a közönséget, amelyben szellemesen mondták el véleményüket és bírálatukat a KB-ről. Igaz az is, hogy Boston előtt külön konferenciát tartott az ifjúság, és ennek friss eredményeit vitték be a bostoni konferenciára. Talán ebben van a kérdés nyitja. Nem biztos, hogy jó az, ha az EVT integrálja az ifjúságot a maga szervezetébe: ennek szorításában, elhalkul és elvész a hangjuk. Ezért helyesnek tartjuk azt a döntést, hogy az 1983-i nagygyűlés előtt ifjúsági nagygyűlést rendeznek. Erre való tekintettel elejtették az 1981-re tervezett ifjúsági világkonferenciát, és helyette a regionális konferenciák egész sorozatát rendezik 1981 és 1983 között azonos témával: „Hit és igazságosság”. A sorozat egyik első tagja volt a Tahiban, ez év júliusában tartott regionális ifjúsági konferencia. Az ifjúsági alegység igazgatója, Peter Moss szervezi és erősíti az együttműködést a regionális és nemzetközi keresztény ifjúsági szervezetekkel.

Keresztyén nevelés

A gyermekévre való tekintettel „A gyermekek és az egyház” téma széles teret kapott ennek az alegységnek a munkájában, amelynek igazgatója dr. Ulrich Becker. A kérdést teológiai szempontból dolgozták fel két konferencián „A gyermekiség teológiai értelmezése felé” és „Kommunió gyermekekkel” témával. Két könyvet jelentettek meg az iskolai könyvekben jelentkező rasszizmus ellen: „Rasszizmus a gyermekek szöveggönyveiben” és „Tollbotlás” címen (a nyelvbötlés mintájára alkotott szó). A jelenleg folyó franciaországi konferencia témája: „A gyermekek mint aktív partnerek az egyházban”. Ez a konferencia ünnepli egyúttal a vasárnapi iskolai mozgalom alapításának 200. évfordulóját.

Minket is érdekel, hogy ez az alapegység kidolgozza az ökumenikus ösztöndíjügy új rendjét, és ezt az 1981/82 tanévtől léptetik életbe. Az új rendezés alapelve az, hogy szorosabbra fogják az ösztöndíjas tanulmányok és az egyházi szolgálat kapcsolatát. Ezért az ösztöndíjat ezután nem a személy kéri és kapja, hanem az egyház kéri valaki számára, külön megindokolva, hogy az egyháznak mi a terve az illető személlyel. Az ösztöndíj lehet ezután is tudományos teológiai célkitűzésű, ha az egyháznak az a terve, hogy az illetőt akadémiai pályá-

ra irányítják. De általában az egyházi vezetőképítés az ökumenikus ösztöndíj rendeltetése. Döntő szempont az, hogy az ösztöndíj minden esetben ökumenikus célú és ökumenikus tapasztalatot adó legyen. Az EVT az ökumenikus ösztöndíjazás új irányelveinek rögzítésével azt akarja segíteni, hogy a nemzeti ökumenikus tanácsok és a tagegyházak dolgozzák ki hosszútávú lelkész- és laikusképzési programjukat, és ebbe építsék bele az ösztöndíj-ügyet.

Nyilatkozatok nemzetközi ügyekben

A KB plenáris üléseinek legmozgalmasabb szakaszai voltak azok, amelyekben az aktuális nemzetközi kérdések, az ezekre vonatkozó állásfoglalások és nyilatkozatok kerültek napirendre. A szövegezők nagy része a nemzetközi ügyekkel foglalkozó alegység bizottságában és munkacsoportjaiban történt. Minden esetben érvényesítették azt a Nairobitan kimondott elvet, hogy a nyilatkozatok szövegtervét előzetesen meg kell beszélni az érintett térség egyházainak képviselőivel. Mégis többször felújult a vita a plénumban is. De elmondhatjuk, az eszmecsere olyan módon és hangnemben történt, hogy az a közös ügy javára járt.

A nukleáris energia békés felhasználására vonatkozó moratórium körül támadt vitáról már szóltunk. Még nehezebbé vált a helyzet a nukleáris leszerelésre vonatkozó nyilatkozat tárgyalása közben. A tervezet egyik mondata egy lélegzettel szólt arról, hogy a jelek szerint az Egyesült Államok és a Szovjetunió a nukleáris háború stratégiájának kidolgozására készül. Ezzel szemben hivatkoztak arra a különbségre, hogy az Egyesült Államok néhány héttel ezelőtt bejelentette a „korlátozott” nukleáris háború stratégiájának előkészítését, míg a Szovjetunió következetesen ismétli a mindenemű nukleáris fegyver eltiltására vonatkozó javaslatát. Végül az egész javaslat újraszövegezésével olyan határozat született, amely megállapítja, hogy az Egyesült Államok a „korlátozott” háború tervével a nukleáris pusztulás veszélyét idézi fel. Ezért felhívja az atomhatalmakat, hogy „fagyasszák be azonnal a nukleáris fegyverek minden további kísérletét, gyártását és fejlesztését”, és sürgősen kezdjenek tárgyalásokat a nukleáris fegyverzet csökkentésére és a kísérletek radikális eltiltására vonatkozó egyezmény érdekében.

A VB februári ülése „a béke veszélyeztetettsége” címen kiadott iratában áttekintette a világpolitikai kérdéseket, és aggodalmát fejezte ki a nemzetközi légkör fokozódó feszültsége miatt. Megemlítette egyebek között Afganisztánt is, de hangsúlyozva, hogy nem szabad egyetlen jelenséget sem elszigetelten tekinteni, hanem számításba kell venni a sokféle gazdasági, politikai, társadalmi és vallási tényezőt, amely egy-egy helyen a feszültség kirobbanásához vezet. Mivel az akkor túlfeszített nemzetközi helyzetben a sajtó (részben az egyházi sajtó is) ezt a nyilatkozatot kihasználta a Szovjetunió és az ott élő egyházak elleni propagandára, a KB most ezzel az irattal kapcsolatban újra aláhúzza, hogy az egyházaknak minden esetben a békés megoldásra kell törekedniük, és feladatuk a legnagyobb feszültségekben is a megértés és megbékélés munkálása.

Jeruzsálem és a Közel-Kelet kérdésével is foglalkozott a KB. Nyilatkozatában kijelenti, hogy Jeruzsálem Izrael „örökös fővárosává” nyilvánítása veszedelmesen aláaknázza a közel-keleti kérdés békés megoldásának lehetőségét. Ezért felhívja az EVT tagegyházait, „illetékes kormányzataikon keresztül gyakoroljanak nyomást Izraelre, hogy visszavonja jeruzsálemi akcióit”. A plénumban több felszólaló hangsúlyozta a Jeruzsá-

lemhez fűződő egyházi és vallásos érdekeket. A határozat kiegyensúlyozottan utal a három nagy monoteista világvallásra: a zsidóságra, az iszlámra és a kereszténységre jeruzsálemi érdekeltségére, mégis hangsúlyozza, hogy az egyházak „Jeruzsálem jövőjére nézve a nép érdekére tekintsenek és ne csak a szent helyek ügyére”. A közel-keleti kérdés rendezésére pedig a nyilatkozat kijelenti: ebben a kulcskérdés az, hogy a palesztin nép szabadon gyakorolhassa önrendelkezési jogát.

A salvadori eseményekkel kapcsolatban a KB szolidaritását fejezi ki a véres elnyomás alatt szenvedőkkel, és felhívja az ENSZ főtitkárát és az Amerikai Államok Szervezetének főtitkárát, sürgősen vizsgálják ki „az intézményes erőszak ügyét Salvadorban”. Bolívia és Dél-Korea szenvedő egyházaihoz pásztori levelet intézett a KB, ill. az EVT elnöksége. Az Indokínára vonatkozó nyilatkozatban a KB aggodalmát fejezi ki a thaiföldi—kambodzsai határon és a Kína—Vietnam között növekvő feszültség miatt, és a hangsúlyt a békés megoldás keresésére és a sokat szenvedett népek megsegítésére teszi. Kambodzsza segélyezésére és fejlesztésére az EVT külön segélyprogramot indított 10 milliárd dolláros kerettel.

A Dél-Afrikáról és Namíbiáról szóló határozat megállapítja, hogy Zimbabwe függetlenségének kivívása drasztikusan megváltoztatta a dél-afrikai erőviszonyokat, és megerősítette a harcot az apartheid rendszer ellen. Felülvizsgálva a Dél-Afrikában érdekelt bankok listáját, kitűnt, hogy nemcsak tagegyházak, hanem maga az EVT is kapcsolatban áll olyan bankokkal, amelyeknek közös érdekeltségük van a rasszista rezsimmel. Ezért a KB felhívása az ilyen bankokkal való kapcsolatok megszüntetésére nemcsak a tagegyházaknak, hanem magának az EVT-nek is szól. A nyilatkozat az apartheidet bűnnek nyilvánítja a hit lényege ellen, mert visszajára fordítja az evangélium üzenetét. Elítéli a „bantusztanizálás” koncepcióját és az állampolgári jogok megvonását a néger lakosságtól. Felhívja az egyházakat, hogy „gyakorolják prófétaik szolgálatukat” egyházaikban és társadalmukban a rasszizmus minden megnyilvánulása ellen. A nyilatkozat Namíbia számára tiszta és szabad választásokat követel. Végül pedig megerősíti a KB 1977 évi határozatát, amely felhívja az egyházakat, „sürgessék saját kormányaikat és a dél-afrikai kormányt, hogy az ENSZ állásfoglalásával egyezően ismerjék el a SWAPO-t a namíbiai nép autentikus képviselőjének.”

A VI. nagygyűlés előkészítése

Az 1983. évi nagygyűlés előkészítése állandó téma volt a KB minden plenáris ülésén, minden bizottságában, albizottságában és munkacsoportjában. Az már eldőlt, hogy a nagygyűlés a kanadai Vancouverben lesz 1983. július 24-től augusztus 10-ig. A 18 napos időszakot három szakaszra akarják tagolni. Az első hat napon plenáris előterjesztések hangzanak el a nagygyűlés fő témájáról és az előkészítés során felmerülő és kidolgozandó fontos kérdésekről. Ezzel párhuzamosan munkacsoportok beszélnek meg a plénumon elhangzottakat. A második hat napon bizottságok és munkacsoportok készítik elő a határozatokat. A harmadik szakasz négy napján a plénum meghallgatja a jelentéseket, és határozatokat hoz a javaslatok alapján. A munkamódszerre nézve az az elképzelés, hogy mindenki beletartozik egy 20—25 fős munkacsoportba, ebben mindenki elmondhatja a maga véleményét. Ezeknek a csoportoknak nagyobb szerepet szánunk, mint Nairobitan. Többen tiltakoztak az ellen, hogy nem egészséges az, ha mindenki be van zárva egész időre a nagygyűlés mé-

rethez képest szűk csoportba. Az sem világos, hogyan lehet majd kapcsolatot teremteni a sok kis csoport munkája és a plénum között. Mert egyidejűleg a technika egyszerűsítését is tervezik. Ígérik, hogy csökkentsék a „papírtermelést”. Uppsalában 50, Nairoiban 25 tonna volt a papírfogyasztás, Vancouverre 16 tonnát irányoznak elő.

A nagygyűlés összetételéről nem volt részletes vita a plénumban, de kétségtelenül ez az egyik legfontosabb kérdés a nagygyűlés színvonala és hatékonysága szempontjából. Nairoiban a delegátusok száma 650 volt, most ezt felemelték 900-ra. Részletes előmunkálatokat és számításokat végeztek, hogy ezen belül a férfiak, nők, fiatalok, lelkészek, laikusok, felekezetek, földrészek és térségek a valóságos helyzetnek megfelelően, arányosan legyenek képviselve. Az általánosan felállított irányelvek szerint, amelyek egyháznak két vagy ennél több delegátusa van, ott a delegátusok fele csak laikus lehet, és a delegátusok felét nők és fiatalok közül kell küldeni. Ezek tehát lehetnek lelkészek is, de egy személy csak egyik kategóriában szerepelhet, és fiatalnak csak olyanokat fogadnak el, akik a nagygyűlés idejéig még nem töltik be 30. életévüket. Ezzel a rendszerrel eddig 780 helyet osztottak el, a többit kiegészítésre tartalékolják. Eszerint a delegátusok várható elosztása: férfi 78, nő 22, fiatal 9, lelkészi 58, laikus 42 százalék. Felekezeti viszonylatban Nairobihoz képest nagyobb eltérések mutatkoznak: az anglikánok aránya 8,9-ről 10,8%-ra, az ortodoxoké 12,7-ről 22,1%-ra emelkedett, a lutheránusoké visszaesett 16,0-ről 14,1%-ra. A kontinenseket tekintve Afrika aránya nőtt 13,7-ről 16,2-re, Ázsiáé 14,3-ről 16,6-ra, Kelet-Európáé 16,3-ről 16,7-re, de visszaesett Nyugat-Európa 21,1-ről 19,6-ra és Észak-Amerika 21,4-ről 18,1-re. A magyarországi egyházak közül a református egyháznak 4, az evangélikus egyháznak 3, a baptista egyháznak 1 delegátusi helye van, és ezeket a fenti szabályok szerint kell betölteni.

Élénk vita folyt a nagygyűlés fő témájáról. Az már az első menetben elődött, hogy az „élet” kérdése álljon középpontban. Világos volt, hogy ez alkalmas a világ mai problémáinak megvilágítására és felvetésére az evangélium központi mondanivalója felől. Nehezebben ment a téma közelebbi megfogalmazása. Az előkészítő bizottság a munkacsoportok és személyek véleményének meghallgatása után a következő témát javasolta: „Élet Krisztusban a világért” — Life in Christ for the World. Ez azonban nem kapta meg a plénum többségének jóváhagyását. Hosszú plenáris vita és szavazássorozat után a következő téma kapott szótöbbséget: „Jézus Krisztus a világ élete” — Jesus Christ — the Life of the World.

Két ünnepség

W. A. Visser't Hooft, az EVT tiszteletbeli elnöke és 1938-tól 1966-ig első főtítkára 1980. szeptember 17-én ünnepli 80. születésnapját. Ebből az alkalomból a KB és az ökumenikus központ egész munkatársi gárdája bensőséges ünnepség keretében köszöntötte őt. Ő maga érdekes előadásban számolt be 60 évi ökumenikus tapasztalatairól, minthogy élete szorosan összefonódott az ökumenével már 20 éves korától. A szabad jellegű ökumenikus mozgalmak éppen az ő főtítkársága idején

kaptak intézményes keretet az EVT-ben. Ennek a folyamatnak jelentőségét a jövő felé is mutatva így határozta meg: „Az olyan ökumenikus mozgalom, amely teljesen intézmény nélküli, vagy éppen intézmény ellenes, kitermelheti az egység nagyon szilárd eszméit, de nem érhet el konkrét eredményeket.”

A másik különleges alkalom Cantate Domino ünnepség volt, amely egyúttal a közelmúltban elhunyt Doreen Potter, a főtítkár felesége emlékének is szólt. Ismeretes, hogy a Cantate Domino új kiadása, amelyre 1974-ben a nairobi-i nagygyűlésre való tekintettel került sor, messzemenően Potterné színvonalas és kitartó munkájának eredménye. Most jelent meg a könyv teljes zenei kiadása. Főmunkatársa, Fred Kaan így méltatta Doreen Potter művét: „Azt mondták, hogy hozzájárult korunk egyházának lelki táplálásához —, én pedig hozzáteszem, hogy még nagyobb szolgálatot tett a jövő egyházának.”

Jó úton

Az EVT-ről rendszerint vagy általánosságban vagy egy-egy konferenciával kapcsolatban szoktunk beszélni, és akkor egyik vagy másik munkaágát mutatjuk be. Ezért talán nem volt hiábavaló, hogy most a KB genfi ülésével kapcsolatban az EVT szolgálatának egészét részleteiben is áttekintettük. El kell ismernünk, hogy impozáns az az ökumenikus munka, amely az EVT keretei között folyik. Elismeréssel tartozunk a sokféle állandó bizottság és munkacsoport sok száz tagjának és vezetőinek, különösképpen pedig a központi stábnak, amelynek 275 főnyi közössége nemcsak adminisztratív, hanem szellemi-lelki hordozója is ennek a nagy vállalkozásnak.

Sokszor felmerült a múltban az a kérdés, hogy mi az EVT ekkleziológiai helye az egyházban. Az ekkleziológiai túlértékeléssel szemben sokszor hangzanak el negatív kijelentések: az EVT nem egyház, különösen nem super-egyház. Újabban nem egyszer mondták, hogy nem szabad az EVT és a tag egyházak viszonyáról beszélni, mert az EVT nem más, mint a tag egyházak együtt. Ebben viszont az EVT ekkleziológiai lértékelését látom. Hibás az az ekkleziológia, amely az egyházat szürkén homogén közösségnek látja. Az utóbbi időben szívesen hasonlították az egyházat Isten útonjáró, vándorló népéhez. A kép talán abból a szempontból is, hogy a vándorló nép egyik tagja vagy csoportja előbbre van, mint a másik. Ezt alkalmazva az EVT-re, azt kell mondanunk, hogy nem teljesíti ekkleziológiai funkcióját, ha csak szócsöve annak, ami az egyházakban van és történik. Legalább néhány lépéssel előbbre kell járnia, az egyház élcsapatává kell lennie az EVT-nek, hogy megfeleljen missziójának. És most úgy látjuk, egyre inkább ez a helyzet. Ha nagyobb távra tekintünk vissza, vagy akár a Nairoiban lezajlott rossz ízű vitákra gondolunk, és melléje állítjuk, hogy most Genfben a legnehezebb világpolitikai kérdésekben is sikerült olyan széleskörű megegyezésre jutnunk, amilyent tudomásunk szerint egyetlen más világszervezete — az ENSZ-et is beleértve — sem tudott elérni: akkor nem túlzott az az értékelésünk, hogy az EVT mint egyházainak élcsapata jó úton halad.

D. Dr. Pröhle Károly

Három film, avagy a művek maradandósága

Ezek a sorok a nyár végén íródnak, az évad kezdetekor; esemény-szűkében tehát, s ilyenkor a me-nekvés mindig a film. Baj ez? Hi-szen a film igazán nagyon fontos művészet, habár manapság fontos-ság tekintetében alighanem megelő-zi már a televízió. Egyikre is, má-sikra is ráillik ugyan a kételkedés, művészet-e valóban, meddig művé-szet még, s kivált, hogy a közönség is csakugyan művészetet lát ben-nük, mégsem illő efféle komolyta-lankodás. Főleg akkor nem illő, ha az említésre szánt három film kö-zül kettő mindkét művészeté (vagy közlőeszközé), mert tévéfilmek film-változatai. Művészetet váltott a har-madik mű is, ez színpadról lépett át a filmvászonra. De ha ez esetben fig-yelünk az eredetre, a másik kettő-nél visszamenőleg meg kell említeni, hogy elbeszélésekből íródottak azok is.

Kő elporladhat, fal megreped-het, papír elsárgulhat, az igazi műalkotás valamiképp mégis meg-marad; maradandóvá az emlékezet teszi, amely földézi újra meg újra, s a hatás, amely emberek életét formálta, szívét-lelkét erősítette, más műveket ihletett.

Vagyis a maradandóságot nem anyagával éri el a műalkotás, ha-nem a fölkeltette élménnyel. A be-lerajzott gondolattal.

Az évadkezdő moziműsoron első-ként *Makk Károlynak Déry Tibor* elbeszéléseiből készült, *Két történet a félműltből* című filmjét mutatták be. A „félműlt”: az ötvenes évek eleje és vége. A két történetet a film egy szereplő alakjával is egy-máshoz kapcsolja: a második — a *Philemon és Baucis* — főszereplője epizódista az első — *A téglafal mö-gött* című — részben. Ez az ötve-nes évek kezdetén játszódik, s fő-szereplője egy becsületes öreg mun-kásember, aki nehezen leli helyét a világban, s aki a megszokott erkölcsi normákat megváltoztathatat-lannak érzi. A lopást lopásnak tartja akkor is, ha a szükség visz rá valakit. De ugyan minek tartja a följelentést? A „példát statuáló”, mert megalázó bíraskodást? S mire egy ember összeomlását, akit a vét-ségekhöz képest eltűzött büntetés (és megaláztatás) ehhez képest el-tűzött tette ragad: öngyilkosságra?

Őszintén szólva: ez az elbeszélés kissé vázlatosnak tetszik, vagy in-kább elnagyoltnak. Kétségkívül pro-fetikus keménységgel az élet egyet-len alapjává csakis az erkölcsi nor-mák mindenekfölöttiségét lehet ten-ni, megalkuvás, engedmény nélkül: a lopás — lopás. Csakhogy a törté-nelem ismer más mércét is. Gond-oljunk Tiborc panaszára. Vagy ar-ra, hogy „az vesse rá az első kö-vet...”. Ez a novellabeli börtolvaj talán ilyen ötvenesévek-Tiborca? Lehet, lehetne: de épp ezért érződik a novella elnagyoltnak, hiszen itt a „tiborcság” nem erőteljes, s a szem-benállók pazarlása, önkénye sem az. Rádadásul a filmen egy különben ki-tűnő színész alakítja ezt a szerepet, aki megjelenésével korántsem szá-nakozást ébreszt a nézőben. A né-zőben, aki talán az üzemi szarka gépkocsivezetőről manapság arra a szállítómunkásra asszociál, aki már közvetlenül őt károsítja meg. Tár-sadalmi tulajdon közös-sége érző-dik-e így?

Meglehet, persze, hogy az ese-mény környezetét nem kell mindig újra elmondani vagy ábrázolni, hi-szen tudhatja mindenki. Meglehet, bár épp ezekkel az időkkel kapcso-latosan gyakran elhangzik: hézago-sak főként a fiatalabbak ismeretei. A hangsúly itt különben sem tol-vajra esik, hanem a dolgokat ko-molyan vevő idős munkásra, aki későn ébred rá arra, hogy a föl-na-gyítás-kiélezettség esetében ember-telenségre vált és valójában visz-szájára fordít tisztességes szándékot is.

Az egyén aspektusából ábrázolja az ötvenes évek végének tekinthető időszakot a film másik fele, Déry Tibor másik novellája, a *Philemon és Baucis*. A két történetet össze-kapcsolja, hogy az előzőben jön-megy, téblábol egy öreg ember, aki most főszereplő. Jelképesnek is te-kinthető, hogy a felesége nagyothal: ők ketten azt az embert testesítik meg, aki a világ, a társadalom hang-jaira süket, csak a maga életébe burkolózik. Nem új téma, gyakran feldolgozták és feldolgozzák azóta is. Déry Tibor is azt ábrázolja ebben a finomrajzú írásában, hogy be-huny-füllel, behunyt lélekkel élni nem lehet, akkoriban sem lehetett; egy darabig megbújhat az ember,

de előbb-utóbb színvallásra, mi több: cselekvésre kényszerül.

Aggályoskodni ezúttal is lehet. Ha valakinek az ajtaján sebesült kopogtat, bármennyire kirekesztené is otthonából a bajt, természetes emberi reflexe mégis, hogy vala-melyest legalább segítsen. Ez egyébként később bekövetkezik, hiszen fymódon indul el az öregember — *Páger Antal* —, hogy a sebesült-nek menedéket keressen. Lehetne vitatkozni ezen is: csakugyan ke-vésbé fél valaki a lövöldözéstől, minthogy vérfolt essék a kanapén?

Akadékoskodásnak tetszhet ezek-nek a részleteknek a vitatása, hi-szen finomrajzú és igaz kép mind-két filmrészletben, még ha a háttér elmosódottabb is. Gyanakodhat a néző, hogy ez az aránytalanság is a közlőeszköz váltásával függ ösz-sze: a képernyő önkéntelenül is az előtérre összpontosítja a figyelmet, a háttér, a nagyobb összefüggések ábrázolása ott kevésbé hiányzik, mint a filmvászonon. Méret kérdé-se-e, vagy távlaté? Az is beleját-szik-e ebbe, hogy a tévé bensősé-gesebbnek tetszik a mozinál?

Ellenpéldaként említhető a *Nap-lemente délelben*, az a film, amely *Illés Endre* elbeszéléseiből, és egy csaknem négy évtizede sikerrel ját-szott drámájából készült. A *Méreg* című dráma a nézők többségének legfeljebb olvasmány-élményt adhat, bizonyára kevesen vannak, akik annakidején színpadon látták. Noha maga Illés Endre mondta egy nyi-latkozatban, hogy a film munká-latai közben szinte egyetlen mon-dat sem maradt meg a drámából, nemcsak párbeszéd-töredékek és párbeszéddek, de valójában maga az alapkérdés is megmaradt. Az alap-kérdés pedig az, hogy miképp éli át valaki utolsó hónapjait, ha tudja, hogy ezek valóban az utolsók lesz-nek az életében? A közhit szerint az élet utolsó pillanataiban az ember újra átéli — „maga előtt látja” — egész életét. Mi történik akkor, ha ezek az utolsó pillanatok egy fél esztendő? Ezt figyeli, ezt ábrázolja *Illés Endre* írása alapján *Hintsch György* filmje.

Hiba-e, hogy a dráma is, a film is élete delén járó embert, sikeres művészt választ hőseül? Régi gya-korlata a művészetnek, hogy igyek-

szik olyan emberekben ábrázolni problémákat, akiknek jelleme, helyzete mintegy sűrítő lencseként alkalmazható. Márpedig a művész ilyen; ilyen, mert épp az a dolga, épp az a hivatása, hogy érzékenyebb legyen másoknál, érzékenyebben és mélyebben élje át azt, amit más ember is tapasztal, s ráadásul ki is tudja fejezni azt, amit más csak érez és átél.

Még azt sem kell föltétlenül felróni, hogy ez a zeneszerző a filmen mindent olyan emelkedetten, olyan költőien, olyan cizellált mondatokban fejez ki, fogalmaz meg, szinte szónokol el, ahogyan az életben sose; drámában az ilyesmi elképzelhető. Filmén persze kevésbé, s kivált akkor válik zavaróvá a párbeszédnek ez az emelkedettsége, ha ráadásul a látvány környezete is oly fényes, mint Hintsch György filmjén. Ha fölűti a néző az egykori drámát, gyanakodhat rá, hogy az is „fehértelofonos” színjáték volt, bár olvasva szavakra és gondolatokra figyel inkább az ember, és elhalványítja magába ezt a környezeti fényességet, amelyről mára már amúgy is másképp vélekedik. De a filmen tolatódóvá, mi több: sértővé válik ez a kifényezettség. Főlnagyít olyasmit is, ami kisebb jelentőségű volna önmagában.

Azt lehetne hinni tehát, hogyha egyik művészetből másikba költözik át egy mű, szükségszerűen megváltoznak a körülményei, s mindig a hátrányára az eredeti műnek. Makk Károly filmje bensőségebbnek hatott a képernyőn és elnagyoltnak a mozivászonon; Illés Endre drámája emberibb volt, mint a belőle kilakozott film.

Csak hogy itt a harmadik film, ugyancsak kettős metamorfózis után. *Kosztolányi* Dezső három elbeszélését formálta előbb tévéjátékká, majd filmmé *Ranódy* László. Jöelöre tisztázni kell persze, hogy *A kulcs*, a *Fürdés* és a *Kínai kancsó* finom kézzel megírt elbeszélések, drámaiságuk mondhatni dallamosságba rejtett, elégikus, lágyabb. Régebbi történet mindhárom, bár egyetemes mondanivalójú. Korfestő szerepe nincs, vagy alig van, hatalmaskodás és kiszolgáltatottság ellentéte rajzolódik ki bennük, sokatmondóan, de finom szóval.

Ez a három kis mű, mint három medálion, egyenértékű írásban, képernyőn és mozivászonon. Hihetné az ember, hogy *Ranódy* Lászlónak különös képessége van arra, hogy irodalmi műveket, s közöttük is első sorban *Kosztolányi* műveit, filmre fordítsa. Lehetséges. A különös képesség egyik fő vonása ez esetben

az, hogy mindig olyan műveket választ, amelyekkel teljesen azonosul, mondhatni akárha ő írta volna. Másrészt a szerénység jellemzi átdolgozásait: nem akar fölébe nőni az eredeti műnek. (Illő-e gonoszkodni, hogy aki fölébe nőni próbál, rendszerint alatta marad?)

Térjünk vissza a három kis műre (amelyek azonban csak méretre kicsinyek). Az első kettőt *Ranódy* egymáshoz közelíti; *Kosztolányi* másként nevezi szereplőit, de *Ranódy* fölfigyelt arra, hogy az ábrázolt magatartás, az ábrázolt jellem egy töről fakad. Az első — *A kulcs* — szinte karcolatnyi írás és film. A gyerek fölkeresi apját a hivatalban, hogy elkérje tőle a véletlenül magával vitt kamrakulcsot. A hivatalban? A Hivatalban. Különös elege ez alá- és fölrendeltségnek. A folyosókon ott állnak az ügyfelek, kiszolgáltatva azoknak, aki a szobákban íróasztalukra roskadtan kiszolgáltatottjai főnökeiknek, az egész gépezetnek. S ez az apa, Suhajda a másik novellából kölcsönzött néven, odahaza kényúr, aki hivatalát valami fenkölt dicsfényvel, munkáját hasonló glóriával övezi, itt meg hajbókoló senki; olyannyira az, hogy fölmérni sem tudja, mi zajlik le a fia lelkében, nemcsak a látottak miatt, de a nagyhatalmú, félt főnök néhány szavas beszélgetése alapján is. *Kosztolányi* remekléését átveszi *Ranódy*; ezek az alakok valamenynyien emberien (a szó jó és rossz értelmében egyaránt) sokrétűek, jellemzésük nem egyoldalú. A kis történet ettől lesz oly szívszorítóvá.

A következő történettel egybefonva kiváltképpen. A *Fürdés* ugyanezt a családöt mutatja meg, egy fél esztendő múlva, nyaralás közben. Itt aztán hatalmaskodhat a család fő, vaksi szigorral uralkodhat gyermekén, akivel még barátkozni, játszani is csak fensőbbéségen, voltaképp gyilkos módon tud. Apa és gyermek között szinte semmi emberi kapcsolat nincsen, ez az apa labdázik a fiával: a gyerek a labda. Finom rajzolat ez, s *Kosztolányi* meg *Ranódy* dicsérete mellé a színész, *Szirtes* Ádám dicsérete kívánczik. Gyöngédség és hatalmaskodás összefonódó ellentétét mindkét novellában kitűnően jeleníti meg.

Ezen kell aztán eltöprengenie a nézőnek, aki ezt az alakot, ezt a családi-emberi kapcsolatot maga mellé állíthatja s mérlegelheti, nem illik-e ez a rajzolat órá is. Olyan ez a két történet, mint egy rémült pillantás, mint egy elfojtott zokogás. De épp ezért nagyhatású.

Kicsit más a harmadik történet. A *Kínai kancsó*. Hosszadalmasabb

is, és valljuk be, kicsit zavaró a végén található magyarázat-magyarázkodás. Maga a mese nem melőz groteszk vonásokat, olykor a színeszi játék (kivált *Darvas* Iváné is ilyen). Egyszerű banktisztviselő a főszereplő (*Haumann* Péter); a felesége *Törőcsik* Mari), aki persze művészi ábrándokat is kerget: hegedül. De nehezen él, örökös pénzzavarral küszködik. Ebből pedig kihúzza a milliomos (*Darvas* Iván), hálából apró szívességekért, egy-egy jó ötletért. Mindez azonban csak addig tart, ameddig a kínai kancsó; föltehetően nagy érték, de a milliomos összetöri, amikor furcsakénytelen vizitre megy a kistisztviselőhöz. Emberi viszonylatok zűrzavara tárul föl itt, s egyszersmind ráterelődik a figyelem az ember „kínai kancsóira”, az épre és az összetörtre, arra, hogy ki-ki hordoz magában valamiféle reménykaspaszkodót, hiszi, hogy benne és az életében van valahol egy rejtett érték, nagy érték, amely végszükségben valorizálható, s épp ezért az a végszükség sosem jön el. De ha a kínai kancsó összetörik, akkor ez a reménykedés máshová helyeződik át: lelepleződik, ha félreirányult a remény már korábban is. Ezt fejtegeti az írás is, a film is a filozófáló részben: az ember mítikus kapcsolata a pénzzel és a hatalommal lelepleződik itt, az önkéntes alávetettség, amellyel szemben *Kosztolányi* szinte forradalmi hevülettel foglal állást. A kínai kancsó összetörttekor ugyanis a reménykedés áttevődik közvetlenül a hatalmaskodó emberre, az anyagi javak birtokosára — ez azonban már nem jelkép, hanem tévedés. Maga a „kínai kancsó” függetlenné teszi az embert, az összetörttekor vállalt függőség pedig megbénítja.

Ez a gondolat, ez az igazság teszi időtállóvá *Kosztolányi* szép elbeszéléseit, még ha ezek társadalmi holdudvara halványabb is, mint például a félműltből vett két történeté. Különös: a befejezett múlt olykor jelenvalóbb (hatású és tartalmú), mint a félműlt; talán azért is, mert annak több jellemzője ismert emennél. Megőrizhető-e egy-egy kor vagy mű ereje, hatása? És tartósabbá válik-e az irodalmi mű, ha filmmé konzerválják? Igaz, a filmtekerics megőrizhet arcvonásokat, gesztusokat, környezetrajzot; igazán maradandó azonban csak az a gondolat lehet, amely igazság és képzelet kettős-egy közvetítésével a lélek, a szív és az értelem mélyére íródik.

Zay László

Az egyházak felelőssége és szolgálata a technikai civilizációban

Faith and Science in an Unjust World, World Council of Churches, Geneva 1980, Vol. I: Plenary Presentations, 392 oldal; Vol. II: Reports and Recommendations, 214 oldal.

Az idén tavasszal jelent meg az EVT egy új kiadványa, két kötetben a „Hit és Természettudományok egy Igazságtalan Világban” címmel. E két kötet az 1979 júliusában, Bostonban megtartott konferencia anyagát tartalmazza. Már a cím is rögtön elárulhatja az olvasónak, hogy a konferencia meglehetősen kritikusan kezelte a hit és a természettudományok szerepét a mai világban.

Az első kötet a plenáris üléseken elhangzott előadásokat és hozzászólásokat tartalmazza. A konferencia kiindulópontja az volt, hogy mi a szerepe a hitnek és a természettudományoknak az igazságos, részvételt biztosító és életképes társadalom (Just, Participatory and Sustainable Society) elérésében. Potter (Jamaica), az EVT főtitkára, a konferencia kezdetén hangsúlyozta, hogy a részvételt biztosítás nélkül sem igazságosság, sem pedig életképesség nem érhető el. Ugyanígy, egy társadalom, amely nem igazságos és nem részvételt biztosító, nem lehet életképes sem hosszú távon.

A következő két szerző a természettudományok lényegével foglalkozott. Brown (Ausztrália) a tradicionális nyugati felfogást képviselte, amely szerint a természettudományok alapjában véve semlegesek. A kutatómunkát nem szabad a társadalom értékei szerint irányítani, hanem hagyni kell, hogy a maga „belső logikája” szerint fejlődjön tovább. Azt azért ő is látja, hogy a tudományos kutatás egy olyan folyamat, amely maga is és eredményei is „sokszor a társadalom értékeivel színezettek”. Állítása szerint a tudományokon és a technikán keresztül a történelem iránya egyre jobban a természettel való harmónia felé mutat.

Alves (Brazília) élesen kritizálta ezt az álláspontot. Szerinte a tudományokon keresztül éppen az ellenkező irányba, tehát konfliktusba kerülünk a természettel. Példa erre az a lehetőség, hogy az egész Földet elpusztíthatjuk akár az atomháborúval, akár pedig a környezet szennyezésével. Szerinte a tudósok nem a tudásért kutatnak, hanem mert bennük van az akarat a hatalom, az irányítás és a manipuláció elérésére. Felhívta a figyelmet arra, hogy ne misztikusan a tudományokban és a technikában keressük a hibákat, hanem ezek társadalmi vonatkozásaiban.

Gregorios (India) a hit és a természettudományok kapcsolatáról beszélt. Szerinte annak ellenére, hogy sok hasonlóság is van a kettő között, azért alapvetően különböző dolgokról van szó. A hívő és a hit közötti kapcsolat a hívőben egy állapotváltozáshoz, egy ontológiai transzformációhoz vezet, amelyen keresztül a hívő egy szilárd fundamentumon áll, amely fenntartja őt. Egy kísérlet során is állapotváltozás történik a tudományos megfigyelőben, ahol a kutató a megfigyelt tárgyat vagy folyamatot a magáévá teszi, amely fölött ezután rendelkezni tud. Mind a két folyamat, azaz

cselekvés tárgya a valóság, de míg a hit azzal foglalkozik, hogy mi a valóság, addig a tudományok azzal, hogy a valóság mit csinál. Tehát a döntő különbség ott van, hogy a hit a hívő ontológiai állapotát alapvetően megváltoztatja, míg a tudomány ezt nem tudja megtenni.

Birch (Ausztrália) és Ruether (USA) olyan teológiák szükségességéről beszéltek, amelyek a modern világ problémáihoz is hozzá tudnak szólni. Birch a természet kizsákmányolásáról beszélt. Kimutatta, hogy katasztrófához vezethet a tradicionális mechanisztikai világnézet és teológia, ha az ökológia dimenzióját nem foglalják magukba. Nagyon fontos az, hogy az egész teremtést, tehát az embert, az állatokat, a növényeket és a nem élő természetet mint egy organikus egységet kezeljük. Ebben az egységben minden résznek megvan a maga értéke, és nem csak az az érték, ami az embernek közvetlen hasznot jelent. Ruether ezt a nézőpontot a feminista teológia segítségével vitte egy lépéssel előbbre. Szerinte az egész görög—zsidó—keresztény világnézet és ebből eredően a keresztény teológia erősen férfi-központú, ahol mindenki más (mint pl. a nők) és minden más (mint pl. a természet) csak másodlagos helyen áll. Nem véletlen, hogy az angol nyelvben a kizsákmányolt természetre a „raped earth”, azaz a megerőszakolt föld kifejezést használják.

Ezt követően tudósok és mérnökök saját maguk is kritizálták a tudomány és a technika felhasználását az iparilag fejlett országokban. Francis (Nagy-Britannia) szerint a technika fejlődését maradéktalanul a decentralizálás, az egyszerűség és a kevesebb energia felhasználása felé kell irányítani. Ő is és Ravetz (Nagy-Britannia) is szükségesnek vélték a tudomány és a technika társadalmi irányítás alá vételét, ha a cél az, hogy a tudomány és a technika a társadalmat szolgálja.

Petric (Jugoszlávia) marxista szemszögből vizsgálta meg a korlátozott gazdasági növekedés és a környezetvédelem problémáit. Falcke (NDK) és Pröhle (Magyarország) a szocialista országokban levő egyházak tapasztalatairól beszéltek. Említették, hogy a tudomány és a technika társadalmi irányítása (amiről Francis és Ravetz beszéltek) a szocialista országokban már megkezdődött.

A Harmadik Világ képviselői egy nagyon komoly dilemmát tártak a konferencia elé. Azzal mindenki egyetértett: ahhoz, hogy a Harmadik Világ népei kikerüljenek jelenlegi nyomorukból, technikára is szükség van, még hozzá sokra. A probléma ott van, honnan és milyen módon szerezzék a technikát. Először is szegény országokról van szó és a különféle technológiákat nem ingyen adják. Másodsorban, még ha van is pénz, ha túl sok technológiát importálnak (különösen a fejlett ipari országokból), ez alapvetően elfogadhatatlan változásokat okozhat kulturális, vallási és általában társadalmi vonalon. Odhiambo (Kenya) felhívta a figyelmet arra, hogy a Harmadik Világban sok különféle tradicionális technika és tudomány áll rendelkezésre, amit sokan nem vesznek komolyan. Szerinte a Harmadik Világnak a saját lábára kell állnia amilyen hamar csak lehet a tudományok és a technika területén. Ő is és Sadosky (Argentína) is felhívták a figyelmet, hogy a fejlődő országok elmaradottsága (underdevelopment) nem a fejlődést megelőző szakasz, ha-

nem a nemzetek közötti igazságtalan munkamegosztás eredménye.

Többen is beszéltek az életképes (sustainable) társadalom fogalmáról. *Daly* (USA) szerint, ha tovább folytatjuk a globális gazdasági növekedést, a földgolyó sem ökológiailag, sem pedig társadalmilag nem fogja tudni azt tolerálni. Kimutatta, hogy erkölcsi kötelességünk ezt a növekedést nemcsak lelassítani, de meg is állítani. *Kurien* (India) szerint az „életképes társadalom” fogalma „nem több mint a Jómódúak Klubjának a neurózisa, mivel az eddig védett birtokaik most veszélyben vannak”. Szerinte az életképesség és különösen a túlélhetőség a szegényeknek nem téma, mert ők azt is túl fogják élni, ha kifogy az összes olaj és a többi nyersanyag, hiszen a szegények most sem használják ezeket. A *Daly* — *Kurien* nézeteltérés már a plenáris ülés alatt is nagy vitát indított meg, ami később folytatódott a munkacsoportokban.

Rose (USA), *Rossel* (Svájc) és *Arungu-Olende* (Kenya) az energia-krízisről és az ezzel kapcsolatos etikai kérdésekről beszélt. *Rose* hangsúlyozta, hogy nem szabad a problémákat szüklátóköriően elemezni. Az atomenergia békés felhasználása témájánál *Rose* és *Rossel* között éles nézeteltérés alakult ki, ami később a konferencia legmegvitattabb tárgyává lett.

King és *Lebacqz* (mindkettő USA) az új biotechnika, különösen a génmanipuláció lehetőségeiről és az ezekben rejlő veszélyekről beszélt. *King* erősen kritizálta a transznacionális vállalatok szabadalmazási szokásait. *Weizenbaum* (USA), a konferencia egyik legtöbb érzelmet keltő előadásában felhívta a figyelmet arra, hogy a technika eszköz helyett varázsszer lett, amitől minél előbb meg kell szabadulni. Ezt csak úgy lehet elérni, ha mindannyian tudatosan elvonókúrára visszük magunkat.

El Kholy (Egyiptom) és *Palihawadana* (Sri Lanka) mohamedán, illetve buddhista szempontból vizsgálták meg a konferencia témáját. Egy közös és nagyon fontos vonás, hogy mind a két vallásképben az ember-teremtés harmónia sokkal világosabban benne van mint a keresztyén teológiában.

A második kötetben a 10 munkacsoport jelentései és javaslatjai, és a bostoni konferencia előtt megtartott diákkonferencia riportja található. Ez a kötet prezentálja tulajdonképpen a konferencia eredményét.

Az első két munkacsoport az alapvető teológiai és filozófiai problémákkal foglalkozott. Megpróbálták tisztázni a hit és a természettudományok, valamint Isten, a természet, és az ember közötti kapcsolatok lényegét. Itt még nagyon sok munkára van szükség, hogy tisztábban lássunk. Különösen a más vallások segítségével lenne itt nagyon fontos.

Az EVT-nek van egy külön programja, amely a leszereléssel és a militarizmussal foglalkozik. Ezért a bostoni konferencia eredetileg nem akart ezzel a témával foglalkozni. De ahogy a konferencia kibontakozott, világossá vált: egy ilyen összefoglaló nem fejeződhet be anélkül, hogy valamilyen határozat ne szülessen az atomfegyverek veszélyéről, a tudósok és mérnökök különleges felelősségéről. Több plenáris felszólalás után a konferencia jóváhagyott egy dokumentumot, amelyben felkéri az EVT-t, hogy folytassa és növelje a „Tudományok a békéért” mozgalomban való tevékenységét.

A konferencia legvitattottabb témája az atomenergia békés felhasználása volt. Sokórás vita után a többség úgy határozott, hogy az új atomreaktorok építését világszerte le kell állítani 5 évre, hogy ez alatt az idő alatt jobban tanulmányozni lehessen az atomenergia

veszélyeit és az alternatív energiahordozók lehetőségeit. Az energia munkacsoport mellett a biotechnikai munkacsoport is felhívta a figyelmet arra, hogy az egyházaknak jelentős feladatuk van az új technológiák társadalmi problémáinak a tanulmányozásában, különösen az ezekben rejlő megoldatlan etikai kérdések tisztázásában.

Amint a *Daly* — *Kurien* nézeteltérés is mutatja, az életképes társadalom kérdése még nagyon messze van a megoldástól. Mennyire vagyunk felelősek a jövő generációkért? Hogyan döntsünk a nyersanyaghasználatunkról, amikor a világ egyik részén élő népeknek a szükségletei konfliktusban vannak nemcsak a világ egy másik részén élő népek szükségleteivel, de egy jövő generációéval is? A Harmadik Világ technikai és nyersanyag-szükségletének kérdése különösen fontos. A konferencia felkérte az EVT-t a Harmadik Világ energia problémáinak tanulmányozására.

Amint az olvasó is láthatja, ebben a két kötetben hatalmas anyag áll rendelkezésére annak, aki ezzel a témával foglalkozik, akár teoretikusan, akár a gyakorlatban. Minden keresztyénnek nemcsak feladata, de felelőssége is, hogy a maga módján ezt a világot egy jobb világgá formálja át. Sokan úgy vélik, ehhez szükséges (de természetesen nem elégséges) azt elérni, hogy a gazdasági javakat jobban osszák szét, és hogy mind a tudományok, mind pedig a technika a társadalom ellenőrzése alatt álljanak. Ez a folyamat sok országban, mint pl. a szocialista országokban elkezdődött. Egyesek ezt látva azzal érvelnek, hogy ezekkel a változásokkal együtt az emberek sok tekintetben elvesztették „emberi jogaikat” (értsd: individuális jogaikat). Nem szabad azonban elfelejteni, hogy mindennek ára van. Annak a teljességnek, annak a társadalomnak, amelyet el szeretnénk érni, amely igazságon és néprészesezős alapszik, amely életképes, annak is ára van, méghozzá az, hogy földadjuk a saját individualizmusunkat és egyénieskedésünket. Ahogyan *Birch* is mondta: „A bűnbeesés szimbóluma itt van velünk és példázza egy új szinten levő rendszernek és szabadságnak az elérését, amely a szenvedés által vétetett meg. Nincs realiztikus evolúció-elképzelés tragikus vonás nélkül” (Első kötet 71. l.).

(Genf)

ifj. Pásztor János

A felszabadulás utáni évtizedek magyar történetírása

Századok 114/1980/évf. 3. szám

1980. augusztus 10—17. között Bukarestben tartották a XV. nemzetközi történész kongresszust. Erre az alkalomra a magyar történészek kétkötetes összeállítását készítettek. E tanulmánykötet historiográfiai részének magyar nyelvű közreadására a *Századok* című történettudományi folyóirat külön számot szentelt. A historiográfiai összefoglalás — az egyes történeti korszakoknak megfelelően — hat tanulmányból áll. Ezek rövid ismertetését szándékozunk az alábbiakban adni, kiemelve azok egyháztörténeti tanulságait.

Az első korszak — *Szakály* Ferenc tollából — a magyar „Östörténet” és a „Középkor”, a mohácsi csata-vesztésig (1526) terjed. Míg az 1918 előtti magyar történetírás a középkor és a XVI—XVII. század kutatására

nak megkülönböztetett figyelmet szentelt, addig a két háború közötti idő, és az 1945 utáni első közel másfél évtized kutatói kevésbé érdeklődtek e korszak iránt. Mivel az 1950-es évek első felének aktualizáló ideológiai törekvései számára nehezebben hasznosítható teret lévén e korszak, így itt kevésbé hatottak ezen időszak jellemző történetiszemléleti torzulásai. Az 1950-es évek végén és az 1960-as évek elején rendkívül gyors fejlődésnek indult őstörténet- és középkorkutatás legnagyobb eredménye egyrészt, hogy felszámolta azokat az aránytalanságokat, amelyeket a múltból örökölt, másrészt mindkét kutatási területen előtérbe került a gazdaság- és társadalomtörténeti megközelítés gondos forrásfeltárás és forráspublikáció alapján, módszertani igényességgel és széles nemzetközi horizonttal.

Nagyban hozzájárultak a magyar őstörténet bizonyos pontjainak megvilágításához az ősmagyar vallás, költészet és folklór eurázsiai kapcsolataira vonatkozó kutatások is. Györffy György és mások kutatásai új eredményeket hoztak a magyarságnak a kereszténységgel való találkozása, a keresztényen hit felvétele területén is. (László Gyula „Kettős honfoglalás” elmélete, amely pedig igen élénk vitát váltott ki, s ez a vita napjainkban is folyik, a historiográfiai összefoglalásból elmaradt.) A honfoglalás utáni település- és igazgatásrendszer kialakulására vonatkozó eredmények ugyancsak hasznosíthatók egyháztörténeti szempontból is. A középkori egyházi társadalommal és az egyház belső életével foglalkozó kutatások is jelentős eredményeket hoztak. Mégis legkiemelkedőbbek a magyar humanizmus kérdései és a huszitizmus magyarországi megjelenése és hatása, mint a reformáció előzményei, valamint a Dózsa György vezette parasztháború ideológiája és a ferences rend obszerváns ágának a reformáció terjesztésében kifejtett tevékenysége és az erre vonatkozó gazdag forrásanyag feltárása terén elért új eredmények. Ezeknek az eredményeknek egyháztörténeti feldolgozása természetszerűleg egyháztörténetészeinkre vár.

A második összefoglaló tanulmányt Péter Katalin írta „A mohácsi csatától a szatmári békéig, 1526—1711” címmel. A XVI—XVII. század kutatásában a marxista történetiszemléletnek Magyarországon a felszabadulásig alig voltak előzményei — állapítja meg a szerző. Csúspan Mód Aladár 1941—1942-es cikksorozata, s ennek alapján létrehozott szintézise („400 év küzdelem a független Magyarorszáért”) érintette ezt a kort, amely munka mintegy harcba hívó kiáltás lett a fenyegető német megszállás veszélyével szemben. Ez a mű, amely konkrét politikai helyzet terméke, igen nagy hatással volt a felszabadulás után kibontakozó marxista történettudományra, s — ismételt figyelmeztetések ellenére is — annak a félreértésnek a forrása lett, mintha az új történetírás a magyar nép történelmét a függetlenségért vívott harcokkal tekintené azonosnak. Ezt — az egyébként nem ellenszenves, de félreértésen alapuló — szemléletet tükrözik a felszabadulás utáni marxista tudományosság első nagy teljesítményei: tankönyvek és összefoglaló szintézisek egyaránt.

Az 50-es évektől fordul a tudományos kutatás intenzívebben az adott korszak gazdasági története felé. Ez igen sok vitát eredményezett. Az akkor meginduló nagy iratkiadások árnyalták a gazdaságtörténet problémáállítását. A gazdaságtörténetnek az erről a korról adott értékelése és a politikátörténet szabadságharc-centrikus felfogásának ellentmondásait az először 1957-ben megjelent szintézis, a „Magyarország története 1526—1790” című egyetemi tankönyv próbálta meg feloldani, amely ugyan újabb szenvedélyes viták forrása lett, de számos igen érdekes és értékes szempontot hozott felszínre.

Körülbelül az 1960-as évek közepén a magyarországi történettudomány művelésében új korszak kez-

dődött. Megtörtént a felszabadulás óta alakuló új eredmények összefoglalása, a nagy viták tanulságai alapján a következtetések újrafogalmazása. Segített ebben az a körülmény is, hogy az irodalomtörténet nagy összefoglaló munkái is ekkortájt jelentek meg. Ettől kezdve fokozatosan kialakult a komplett kutatások iránti igény. Mind a gazdaságtörténet, mind a politikátörténet szélesebb alapokra épít, a nagyobb összefüggések figyelembe vételével a szabadságharcok (Bocskai, Bethlen, I. Rákóczi György, Thököly, II. Rákóczi Ferenc) történetének kutatása is sokkal árnyaltabbá vált. Köpeczi Béla eszmei irányításával — aki a nemzetközi kapcsolatok első kutatója volt a magyar marxista történetírásban — a Rákóczi-kutatást és a XVII. század második felén dolgozó kutatásokat egybefoglaló műhely alakult ki, amelynek eredményei nemzetközi téren is igen jelentősek és elismertek. A XVII. század közepétől a Rákóczi-szabadságharc lezárásáig terjedő időszak kutatói új történetírói módszert követnek, amelynek lényege az, hogy az eredeti — szűkebb — értelemben vett politikátörténet ezzel az eljárással a történetírás minden ágazatát integrálja. Az egyes ágazatok elválasztása e módszer szerint értelmetlenné és lehetetlenné vált.

Az itt tárgyalt korszak — túl az esztörténeti szempontokon — egyháztörténeti aspektusból is igen jelentős, s számos eredményt hozott, mind az említett komplex-kutatás, mind az egyháztörténetírás terén. Ezeket az eredményeket még összegeznünk és kiemelten is értékelnünk kell.

A harmadik korszakra vonatkozó történetkutatás és -írás eredményeit Miskolczi Ambrus foglalta össze „A szatmári békétől az 1848/49-es forradalom és szabadságharcig” címen. — 1711 a magyar történetben korszakhatár, amennyiben jelzi, hogy véget ért a rendi függetlenségi szabadságharcok kora, a Habsburg-abszolútizmus és a rendi alkotmányosság kompromisszuma jegyében pedig kezdetét vette a kuruc háborúk utáni rekonstrukció és konszolidáció. A XVIII. század közepe táján viszont új korszak kezdődött, amelynek alapkérdését történetírásunk a feudalizmus válságában, a feudalizmusból a kapitalizmusba való átmenet kérdésének napirendre tűzésében látja, amikor fokozatosan kialakulnak a polgári-nemzeti átalakulás feltételei, hogy azután az 1848-as polgári forradalom megkezdje a feudalizmus rendszerének felszámolását.

Történetírásunk a XVIII. századot elsősorban abból a szempontból kezdte vizsgálni, hogy abban a században miként sikerült megalapozni a későbbi polgári-nemzeti átalakulást — állapítja meg Miskolczi Ambrus. Azután, hogy a polgári átalakulásnak súlyos akadályokkal kellett megküzdenie, történetírásunk igen sok vonatkozásban túlhangsúlyozta a történeti fejlődés szempontjából negatívnak minősíthető mozzanatokot. Az utóbbi másfél-két évtizedben azonban már elsősorban a fejlődés lehetőségeinek kihasználásában elért eredményeket emelték ki kutatóink.

A XVIII. század értékelésének megváltozásában az agrártörténeti kutatások eredményei igen nagy szerepet játszottak. Az 1960-as években fokozódni kezdett az érdeklődés a paraszti társadalom hétköznapjai, mindennapi élete iránt. Itt is egyre inkább komplex-kutatások folynak. (Meg kell jegyeznünk, hogy egyháztörténetírásunk e téren is lemaradt az egyházközségek gazdasági életének, gazdálkodási módjának kutatásában, éppúgy, mint — sajnos — egyéb téren is.)

A marxista történetírásnak mindenekelőtt a társadalmi-politikai mozgalmak értelmezésében kellett a legélesebben konfrontálódnia a polgári történetírással. A két világháború közötti történetírás egyik reprezentatív fő iránya a XVIII. századi vallásos (római kato-

likus) barokk magatartást tartotta értéknek, a század második felében: szárnyat bontó felvilágosodásban erkölcsi hanyatlást, gyökértelen, import eszmerendszert látott. A marxista történetírással ezzel szemben először a forradalmi hagyományok feltárását és felélesztését tartotta kötelességének, majd arra keresett választ, miként egyesítette az 1790-es évek polgári jellegű reformokat valló úgynevezett jakobinus mozgalma „a két haladó hagyományt”; a társadalmi haladást és a nemzeti függetlenséget célzó törekvéseket. Ennek szellemében a kutatás az egyháztörténeti aspektusokat mellőzte, az egyházi jellegű megnyilatkozásokat, jelenségeket egyértelműen negatívnak, a haladással szembenállónak minősítette, eltúlozta a jakobinus mozgalomban az „ateista pap”, Martinovics szerepét. Az utóbbi évek kutatásai nagyobb látókörrel, szélesebb alapokra támaszkodnak s különösen a felvilágosodás kutatásában fontos szerepet kap a magyar felvilágosodás külföldi kapcsolatainak feltárása, az előfelvilágosodás, vagy korai felvilágosodás terén a főként protestáns egyházi motívációk is. Elméletileg is tisztázni kívánta a kutatás az értelmiség szerepét, s a reform nemességhez kapcsolódó erőkent mutatta be ezt a kultúrahordozó réteget. Az egyes személyek (Hajnóczy József, Berzeviczy Gergely, Széchenyi István, Eötvös József, Kossuth Lajos, Deák Ferenc, Kölcsey Ferenc, Wesselényi Miklós stb.) életrajzi adatainak összegyűjtése, monografikus feldolgozása a céllal készültek, hogy „mintegy gyűjtőencselében” mutassák be a reformkor előnemzedéke és nemzedéke történetét. A forradalom és szabadságharc történetének részletes feltárása egyik központi kérdése volt történetírásunknak. E téren számos lényeges kérdést sikerült tisztázni, pl. Széchenyi és Kossuth szerepét, jelentőségét. Történetírásunk nagy súlyt helyez a dunatáji népek nemzeti és társadalmi mozgalmainak kutatásában a különböző irányzatok bemutatására, azok társadalmi bázisának megrajzolására.

Igen jelentős új eredményeket ért el a tudománytörténet művelői a XVIII. század második és a XIX. század első felének vizsgálatában. A XVIII. század kutatásában a felvilágosult abszolutizmus gazdaság-, jobbnagy-, sajtó- és iskolapolitikájáról, annak eredményeiről, illetve a paraszti írástudásról, a büntető törvénykönyv-tervezetről, az állam- és közigazgatásszervezési kísérletekről és a várospolitikai alakulásáról készültek és jelentek meg tanulmányok, monográfiák.

Ezen korszak nem jelentéktelen egyháztörténeti eredményeinek összegyűjtése, feldolgozása és értékelése szintén egyháztörténetészeink feladata lesz.

„A világi fegyverletételtől az őszirózsás forradalomig, 1849—1918” című összefoglalást Szász Zoltán írta. — Az 1848-tól 1918-ig terjedő időszak Magyarország polgári átalakulásának, a polgári államberendezkedés kialakításának, a tőkés gazdaság kiépítésének, a társadalom burzsoá átrétegződésének, s ezzel egyben az ipari proletariátus és a szocialista mozgalmak kialakulásának, a nem magyar népek nemzeti fejlődése felgyorsulásának kora. A felszabadulás után a nemzeti és a forradalmi hagyományok egybekapcsolásának szellemében kezdődött a magyar polgári fejlődés korszakának újraértékelése és ezzel egyidejűleg részletesebb feltárása. A társadalmi változások jelentőségének, a politikával szemben a gazdaság (és a reál épült társadalom) primátusának hangsúlyozása összekapcsolódott a neoabszolutizmus és a dualizmus korának első ízbem most kidolgozott függetlenségi kritikájával. Az első marxista megfogalmazású művekben: *Mód Aladár* és *Révai József* írásaiban az 1849, s főleg az 1867 utáni szakaszt már nem feudálkapitalizmusnak, hanem kapitalista

korszaknak minősítették. A társadalmi-gazdasági, nemzeti fejlődés szempontjából azonban negatív értékelést kapott, mivel a kapitalista fejlődés mértékét elégtelennek ítélték, másfelől pedig a teljes nemzeti függetlenség hiányában keresték a gazdasági és társadalmi bajok forrását. Az Osztrák—Magyar Monarchia kapitalista fejlődéséről később nemzetközi konferenciát kívántak rendezni, amelynek 1955. évi prágai előkészítő értekezletén Magyarország dualizmuskori különleges helyzete, a magyar nemzeti kérdés a vita középpontjába került, ennek során — főként politikátörténeti érveléssel — kétségbe vonták Magyarországot 1867 utáni fegyarmati függését. Megbizonyosodott, hogy a függetlenségi történetiszemlélet nem egyeztethető össze a szomszéd országok kutatóinak álláspontjával, s a Monarchia egészének elmélyültebb vizsgálatával lehet a korabeli magyar fejlődés jobb megismerését is előmozdítani. A magyar történetírás történetében az 1956 után bekövetkező, a szemléleti változással egybekapcsolódó alaposabb elemző munka első megnyilvánulásai erre a korszakra vonatkozóan 1958-tól mutatkoztak meg, amikor is egy budapesti nemzetközi tudományos konferencián az Osztrák—Magyar Monarchia kapitalista fejlődését elemezve mutatták ki a hazai történészek, hogy Magyarország 1867 utáni helyzetére nem alkalmazható sem a gyarmati, sem a fegyarmati függés fogalma. — Ezen az alapon folytatódott tovább — főként *Berend T. Iván* és *Ránki György* kutatásai alapján — Magyarország gazdaságtörténetének alapos és reális feltárása.

A gazdaság- és társadalomtörténeti vizsgálatok mellett a politikátörténet vonalán nem kevésbé széleskörű vita bontakozott ki az 1867-es *Kiegyezés* története és értékelése körül, valamint az 1890 utáni időszak története, a Monarchia belső és külső megrázkódtatása az első világháború végéig állt az érdeklődés középpontjában. Ezen időszak részletes elemzése igen hasznos lenne a protestáns egyházak szempontjából is. A katolikus egyház politikai magatartásával több tanulmány is foglalkozik.

„Történetírásunk a két világháború közötti korszakról, 1918—1945” témáról *Romsics Ignác* készített összefoglalást. — Az 1918 és 1945 közötti korszak feldolgozása — a megfelelő személyek és anyagi eszközök hiánya mellett — külön nehézségekbe is ütközött. Hiányzott a történész és a kutatási tárgy közötti távlat, a külföldi forrásbázisok jelentős része hozzáférhetetlen volt, s mint befejezetlen múlt, a kor eleve indukálta az érzelmi elfogultságokat és indulatokat. A tudományos kutatás feltételeiben az 50-es évek végére állt be döntő javulás. Ettől kezdve napjainkig fokozódik az érdeklődés az 1918 és 1945 közötti korszak története iránt, és — noha az egyszerűsítésre való hajlam és az érzelmi elfogultságok még korántsem iktatódtak ki teljesen — a problémák egyre higgadtabb, sokoldalúbb és összefüggéseikbe ágyazottabb megközelítése jellemzi történetírásunkat — állapítja meg a cikk szerzője.

Az 50-es évek végétől napjainkig tartó kutatások Magyarország 1918 és 1945 közötti történetének legtöbb problémájára kiterjesztett, sőt némely alapvető kérdésben Kelet-Európa története szempontjából is figyelemreméltó eredmények születtek. Ez tette lehetővé, hogy az egyes területek és kérdések feltárásának hiánya, valamint a némely kérdésben változatlanul fennálló nézetkülönbségek ellenére a tíz kötetre tervezett első nagy marxista magyar történettudományi szintézis 8., az ország 1918 és 1945 közötti történetével foglalkozó kötete elsőként, már 1976-ban megjelenhetett. Számos részlettanulmány, kötet közül most csak ezt az egy átfogó művet emeljük ki. Ez az elkészült munka mindazokat a kutatási eredményeket tartalmaz-

za, amelyeket az elmúlt csaknem negyedszázad kutatása hozott. A szerkesztői munkát többek között a hangsúlyozott gazdaság- és kultúrtörténeti orientáció, valamint az dicséri, hogy a magyar problémákat minden esetben igyekeztek a nemzetközi, s ezen belül a kelet-európai kérdések és események viszonyrendszerébe állítani. A kötet, mint az utóbbi két évtized kutatási eredményeinek összegezése ugyanakkor arra is alkalmas, hogy a kevésbé feltárt és kevésbé ismert problémákra is ráirányítsa a figyelmet, s ennyiben a további kutatások ösztönzője legyen. — Meg kell állapítanunk, egyháztörténet kutatásunk és -írásunk területén itt vannak a legnagyobb hiányosságok.

Időrendben a hozzánk legközelebb álló időszak historiográfiáját Gyarmati György foglalta össze „Történetírásunk a felszabadulás utáni korszakról” címmel. — Magyarország második világháború utáni történetének kutatása mintegy negyed századdal ezelőtt kezdődött. A kor történeti megismerését a kutatások megindulásakor és napjainkban is, különböző mértékben ugyan, de egyaránt befolyásolja az események közelsége és a történeti források hozzáférhetőségének korlátozott volta. Ezen körülmények ellenére számos tanulmány, közöttük igen sok értékálló mű is született, mégis „a jelenkori historiográfiát röviden úgy jellemezhetnénk — mondja a tanulmány szerzője —, hogy mivel a korszak történetének a feldolgozása is csak alig több, mint két évtizedre tekint vissza, így — néhány rövid, s inkább a jelenkortörténeti metodológia kérdéseit boncolgató és további kutatásokat, témákat ajánló dolgozaton túl — tényleges kibontakozása csak ezután várható”. Ebből következik, hogy az elkövetkezendő évtizedek kutatásai, új források alapján, számos ponton módosíthatják majd az elmúlt negyedszázad e korszakra vonatkozó megállapításait.

„A felszabadulás utáni évtizedek magyar történetírása” historiográfiai áttekintés igen hasznos mind a világi, mind az egyháztörténetírás számára. Számba vette eredményeit és rámutatott hiányosságára, s ezzel mintegy kijelölte a jövő kutatási feladatainak legalább egy részét. Ez az összeállítás nem végezte, nem is végezhetette el helyettünk saját történetírásunk eredményeinek felmérését — pedig voltak ilyenek az elmúlt évtizedekben is! —, hogy lássuk, mit végeztünk eddig, hol tartunk, milyen színvonalon áll jelenleg egyháztörténetírásunk s milyen sürgős és távlati tennivalóink vannak — egy ehhez hasonló egyháztörténeti összeállításra igen nagy szükségünk lenne.

Ladányi Sándor

Jelenkori egyháztudomány

Erwin Fahlbusch: *Kirchenkunde der Gegenwart* Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz, 1979, 288 l.

A bensheimi Felekezettudományi Intézet főmunkatársának, egyházunk díszdoktorának szakmai körökben már hosszabb ideje várt könyve tavaly jelent meg a W. Kohlhammer kiadó „Teológiai tudomány” sorozatának 9. köteteként.

A sorozat előző három, a keresztyénség történetét feldolgozó kötetéhez csatlakozva Fahlbusch a jelen egyházzal akar foglalkozni. Művének első meglepetése maga a cím: „Egyháztudomány”. A szerző bevezető-

jében mindjárt megmagyarázza ennek a szokatlan fogalomnak használatát, amely a hagyományosabb „felekezettudományt”, helyettesíti. Először is: a mai helyzetben, különös tekintettel az egyházak ökumenikus megbeszéléseire és a világban való helyzetükre, egyelőre bizonytalan, hogyan is lehetne újra meghatározni a felekezettudomány tárgyát, feladatait, módszereit és kritériumait. Éppen ezért a könyv szándéka arra szólítkozik, hogy áttekintést nyújtson néhány mai keresztyén egyházzal, bemutatva önmegértésüket, szervezeteiket, hitük megélésének formáit és a fegyelmezési eljárásaikat. Mindezt egy meghatározott állásponttól teszi — amelyről a bevezető- és a zárófejezetekben számot is ad —, nem pedig a magasban lebegve, abban az illúzióban, hogy semlegesen, vagyis történelmi meghatározottság nélkül vehet szemügyre és leltározhat minden történelmi jelenséget.

Egyébként maga a felekezettudomány-fogalom sem régi keletű, még száz éves sincsen, noha a tartalma, a különböző keresztyén egyházak, csoportok és mozgalmak életének, tanításának és egymáshoz való viszonyának bemutatása, a reformáció századától fogva ismerős. A különböző felekezetek egymással versengése vetette föl az egész egyház ismérveinek kérdését, s ezzel együtt a keletkező, elterjedő és szervezetiesen megszilárduló felekezetek igazolásának szükségességét. Érthető, ha ilyen körülmények között a felekezettudomány először polemika volt: vitázó, kritizáló és magabiztos diszciplína. A polémia élet a XVII. század végétől fogva mindjobban eltompítja a felvilágosodás, a racionalizmus és a pietizmus. Az ellentétek kiélézése helyett előtérbe kerül a kiegyenlítés igyekezete. A felekezettudomány *irenikává* válik. A XIX. századi polgári türelmesség korszakában viszont a tudományosan leíró és összehasonlító módszer jut uralomra, amely nem akar mást, mint fölmutatni a történelmileg kialakult egyházi (felekezeti) képződmények jellegzetes vonásait a „princípiumaikát”. A század második felében azonban egyre nyilvánvalóbbá lesz, hogy ez a pusztán regisztráló módszer elégtelen; szükség van a *dogmatikai-normatív szimbolikára* is, amely a hitvallások elemzésének segítségével lehetővé teszi a teológiai megalapozott állásfoglalást és értékelést.

A XX. században az utóbb említett két tendenciával, illetve azok kombinációjával találkozunk, vagyis egyrészt a keresztyénség összehasonlító morfológiájával, amely az egyes felekezetek belső, lényegi egységét akarja megtalálni, másrészt pedig az igazság kérdésének tételzésével. Az összehasonlító szimbolika, újabb néven „ökumenika” kevés. A két legújabb standard műben is ezzel a kombinációval találkozunk: a katolikus K. Algermissen (1969) és a protestáns Fr. Heyer (1977) felekezettudományi kézikönyvében. Fahlbusch szerint mindkettőnek az a fogyatéka, hogy az egyház egysege felőli kérdésnek, illetve a saját egyháznak (felekezetnek) a többiek előtti igazolásnak horizontjában megkerülük a tulajdonképpeni felekezeti problémát, amely teológiai és történelmileg a kijelentés kontingenciájából, objektívalhatatlanságából, és a kijelentés hirdetésének szituációhoz kötöttségéből adódik. Ezzel a problémával szerzőnk szerint kizárólag a „keresztyén hit- és cselekvérendszer” fenomenológiájának keretében foglalkozhatnánk eredményesen, továbbvivő módon. A könyvhöz írt személyes előszavában megemlíti, hogy Intézetében éppen e fenomenológia jogosultsága, érvénye és funkciója körül alakultak ki heves viták. Ennek a fenomenológiának részletes kidolgozása még hátra van, de alapvető szempontjait Fahlbusch már itt is jelzi: az említett hit- és cselekvési szisztémákat — antropológiai, szociológiai és teológiai kritériumok segít-

ségével — arra nézve kell megvizsgálni, mennyiben nyújtanak hatékony segítséget az életben való eligazodáshoz, mennyiben tudják hitelt érdemlő módon képviselni az üdvösséget ígérő egzisztenciát ebben a világban. Egy ilyen alaposan kidolgozott fenomenológia nélkül a hagyományos felekezettudományi ismereteket (még modernebb, javított feldolgozásban is!) csupán *egyháztudomány* formájában közvetíthetjük. A „javított kiadás” azt jelzi, hogy nem annyira az egyházat, mint inkább az embereket tartja szem előtt, akik üdvösségük érdekében különböző, egymással ellenkező egyházakban tömörülnek. Döntésük tiszteletben tartása megköveteli, hogy elismerjük a tényleges hitüknek megfelelő hovatartozás és az ennek megfelelő életfolytatás jogát. A felekezeti sokféleség, magából a hitből, és annak számadásából következően, lehetséges és legitím. Az ökumenikus kommunikáció érdekében Fahlbusch szerint fontosabb a felekezeti azonosság, mint az „egyház egysége”.

Az elvi jellegű bevezetésből és zárszóból előtűnik a szerző végső irány- és vonatkozási pontja, amely egyben a felekezetek értékelésének a mértéke is: segítségnyújtás abban, hogy a mai komplex körülmények között élő ember eligazodjék, életének stabilitást és kontinuitást, vagy még egyszerűbben: értelmet találjon. Az egyetlen állandó, konstans szerkezeti elemet Fahlbusch abban az antropológiai alapadottságban látja, amelyet „Exisztenciateresse”-nek nevez (az ember önmagáért, lénye megvalósulásáért való gondja), amelynek alapja maga az életakarát. A közösségekben szervezett és nemzedékről nemzedékre továbbadott vallás, vagyis a mi esetünkben az egyház, ezt a tendenciát szolgálja: értelem adásával segíteni az emberi önlét megvalósulását.

A könyv általános jellegű, az NSZK-ban élő egyházak és vallási csoportok bemutatásán túlmenően megállapításaiból említsük még meg a következőket:

A felekezettudomány helyett egyháztudományként előadott anyag ismertetni akarja a jelenlegi egyházak és közösségek önmegértését, s így a magukat keresztyénnek valló emberek egymástól eltérő hitformáit. Az egyháztudomány *informál és analizál*, de intenciója szerint különbözik a történetileg ismerős polemikától, irenikától, szimbolikától és ökumenikától.

Műve végén, visszatekintve, Fahlbusch kísérletet tesz egy olyan összefoglalásra, amely három fejezetben, ideáltípusként bemutatja a keresztyén közösségek alap-tényeit és típusait.

1. A keresztyénségtörténet elemzése

Valamennyi keresztyén közösség közös gyökere és alapja az a hit, hogy Isten történelmileg egyszer és egyszeri módon jelentette ki magát Fiában, Jézus Krisztusban. Valamennyien arra a történetre hivatkoznak, amely a Názáreti Jézus személyéhez kapcsolódik, s amelyről az újszövetségi írások tesznek bizonyosságot. Közös az a meggyőződésük is, hogy az ember üdvössége a Kijelentő (Jézus), illetve az ő szavának befogadásától függ. Éppen ezért minden keresztyén közösség középponti ügye az üdvösség elsajátítása és megvalósítása. A kijelentés egyetemes igénye azonban nemcsak belső, lelki döntésre készlet, hanem a világban történő külső állásfoglalásra is.

Az eltérések, a pluralitás okai tartalmiak és formaiak, teológiaiak és történelmiak, antropológiaiak és pszichológiaiak. A különbségeket okozó teológiai kérdések közül a legfontosabbak a következők: az isteni és emberi természet egymáshoz való viszonya Jézus

személyében, a Szentháromság értelmezése, s ezzel együtt Jézus igehirdetése és megváltó munkája csakúgy, mint hozzánk fordulásának és az üdvösség konkrét megvalósulásának módja. A vitákat, melyek ezekre a kérdésekre vonatkoznak a saját egzisztenciánk iránti — már említett — érdeklődés irányítja, hiszen itt erről van szó: az üdvösségünkről, azaz önmagunk megnyeréséről vagy elvesztéséről. A legvitatottabb és legtöbb meghasonlítást okozó kérdés ennek megfelelően az ember üdvútja és az Isten országának valósága és helye körül támadt. Az idevonatkozó, ideáltípusokra szűkített válaszok így hangzanak: 1. az örök titok szemlélete, amellyel együttjár az emberi természet megistenülése és a kozmosz helyreállítása; 2. a Hegyi Beszéd intéseire alapozott szent élet; 3. az egyedül hit általi megigazulás; 4. az eucharisztia, a világ megújulásának sákramentális előlegezése. — Jézus igehirdetésének ezek a különféle értelmezései, amelyek azután különböző teológiai-etikai döntésekhez vezetnek, elvi jellegűek. Mindegyik az evangélium, illetve a hit középpontját akarja kifejezni és magának igényli az „igazhitűséget”.

A teológiai döntések gyakorlati érvényesülését és megszilárdulását szolgálja a megfelelő közösségekben élés, amelynek tagjai előírásoknak és szabályoknak vetik alá magukat, annak tudatában, hogy a döntésekben kifejeződő igazságot csak a látható szervezet segítségével és ellenőrzése alatt lehet továbbadni.

Elkülönülésekhez, szakadásokhoz vezethet a Krisztusban hívők világhoz való viszonyulásának eltérése is. A világ negatív vagy pozitív értelmezése szerint (pl. a démonok birodalma vagy a megtartás rendje) különböznek a magatartásformák is, az aszkézistól kezdve, a mindennapi élet nyugalmának biztosításán át a társadalmi struktúrák és az emberek közötti viszonyok megváltoztatásának akaratáig.

2. A vallási közösségek antropológiai alapja

Mindnyájunkat szorongat az önmegvalósítás kényszere; meg akarjuk valósítani saját lehetőségeinket, föl akarjuk építeni a saját világunkat. Az önmegvalósítás folyamatának közege a személyeket és dolgokat magában foglaló tárgyi világ iránti magatartásunk. A neménél, a környezettel való kapcsolatokat kell cselekvőleg kialakítanunk és eljutnunk az én és a világ kognitív egységéhez. Ehhez azonban transzcendens vonatkozásokra van szükségünk, akár evilági, akár azon túlmenő értelemben. A mindennapi cselekvésnek segítséget és tartást adó normát, és az életnek célját és értelmét, amely nélkül elveszettnek érzi magát az ember, abban keresi, ami őt magát meghaladja, „transzcendálja”. A szociálpszichológiai és vallásszociológiai vizsgálatok ezen a területen keresik a vallás és hit helyiértékét. A keresztyén közösségek, valamennyi más váláshoz hasonlóan, ebbe az antropológiai horizontba tartoznak. Tanításaiknak tartalma és formája, magatartástípusaik és szervezeteik ezekhez az antropológiai konstansokhoz kapcsolódnak. „Az emberi élet konstans konstanciái közbelépő variánsainak tekinthetjük őket” (279. o.). — Véleményem szerint az antropológiai állandóknak ez a túlhangsúlyozása Fahlbusch fenomenológiájának és egyháztudományi koncepciójának legvitathatóbb pontja. Nem véletlen, hogy a munkatársaival folytatott baráti-konstruktív megbeszélések éppen ezen a ponton csaptak át éles vitába. Valóban ennyire változatlanok az antropológiai alapadottságok —, akár csak a régebbi filozófia és teológia szerint az „örök emberi természet”?

Rendkívül sikerültnek tarthatjuk a *kegyességi típusok* osztályozását. Fahlbusch hármát említ: a *nomadizáló*, az *urbanizáló* és a *spirituális* formát. Az első magát Jézust, a prófétákat és az apostolokat jellemzi: ott-hontalanságot, szegénységet, kockázatot, szabadságot vállaló radikálisok. Szüntelenül úton vannak, vándorolnak, változásokat követelnek és hajtanak végre. A XV. és XVI. század reformtörekvéseit, főként a bal-szárny társadalmi-forradalmi áramlatait ez a kegyességi típus jellemzi. A szerző szerint ez a protestáns ember. — Az urbanizáló típus ezzel szemben a szilárd és megbízható, a nyugalmat kínáló biztos szervezet embere. Fahlbusch itt nyilván a domináns katolikus kegyességi típus funkciójára gondol: az egyformán megbízható, tartós épületek, institúciók és tanok világára. — A harmadik típust a transzcendens Isten titkaiban való elmerülést jellemzi: a meditáció, kontempláció, a racionalizmust lebecsülő misztika. Ez a keleti kereszténység útja.

Az *ökumenizmus* néhány alapvető fogalmával, képzetével szemben Fahlbusch szkeptikus: A megoszott kereszténység ténye problematikussá teszi az általánosan érvényes és változatlan keresztény igazság premiszáját, csakúgy mint az egyház egységét, amelyben, mint az egyetlen igazság jelében, földoldódnának a felekezeti ellentétek. Legalább ennyire problematikussá bármely hitbéli közösség, egyház igénye az igazhitűségre, az egyedül üdvözítő igazság birtoklásának értelmében. Az igazságnak és az ezt kifejező szervezetnek kérdése a kereszténység örök, nyugtalanító és változásokra készítő ereje marad. Ebben a perspektívában kell látnunk a felekezeti problémát is, vagyis történeti módon, dinamikusán, nem pedig statikusan.

Az egyháztudományi szempontú részletes bemutatás és elemzés három fő részben történik: 1. a római katolikus egyház, 2. keresztény egyházak NSZK-ban, 3. ökumenikus kontextus — ökumenikus kommunikáció.

Mindhárom részt jellemzi a rendkívül széles és legújabb időkig terjedő anyagismeret. Protestáns érdeklődők különös haszonnal olvashatják a római katolikus egyház önértelmezésének, istentiszteleti életének szakszerű és elfogulatlan ismertetését, s a II. Vatikáni Zsinat tanításait történeti összefüggésekben megvilágító részt: „Egyház a világban”. A kegyelemről és bűnről, az egyház és társadalom viszonyáról való római-katolikus tanítás, valamint az ennek háttérét képező „inkarnáció teológiája” önálló exkurzusokként illeszkednek ebbe a részbe. A legfrissebb hivatalos megnyilatkozások és a szakirodalom figyelembevételével készült, terjedelmükben rövid összefoglalások gyöngyszemei a könyvnek, amennyiben megvalósítják a felekezet, ill. egyháztudomány egyik fő célkitűzését: elfogulatlanul, értő módon és mégsem pusztán a regisztrálás szintjén mutatják be a történelmileg kialakult egyházak „princípiumait”. Ugyanilyen pontos tájékoztatást kapunk az egyházfegyelem és a lelkigondozás kérdéseiről.

A második főrészben két témakör tűnik különösképpen fontosnak: a reformatori, főként lutheri megigazulás- és keitős kormányzástan világos kifejtése, a „protestáns princípium” (Paul Tillich kifejezése) kihamozása a roppant méretű irodalmi anyagból, összevetve a római katolikus tanítással —, másodsorban pedig a történelmükben és tanításukban kevésbé ismert szabadegyházak ismertetése. Meglepő pl. az Evangéliumi Metodista Egyház missziói szemléletének rokonsága a saját egyházunk tanításával. A missziói megbízatás arra kötelezi a metodista keresztényeket, hogy „odaforduljanak mind az egyes emberhez, mind pedig azokhoz a viszonyokhoz, amelyek között az ember él”. A misszió — és ezen belül az evangélizáció — célja Isten országának láthatóvá tétele a földön (155. o.).

A könyv harmadik, az ökumenizmussal, a felekezeti világszaládokkal és a bilaterális megbeszélésekkel foglalkozó főrészben megmutatkozó szemléletét, kritikái fenntartásait főntebb röviden már említettük.

Az igen gazdag irodalomjegyzék segíti mindazokat, akik az egyházak jelenlegi életével és tanításával akar-nak foglalkozni.

Dr. Vályi Nagy Ervin

Isten igájában

Jean Cadier: *Kálvin. Egy ember Isten igájában. Fordította: Zsigmond Gyula. Kiadta a Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, Budapest, 1980. 176 l.*

Újabb magyar nyelvű könyvvel gazdagodott a magyar nyelvű Kálvin-irodalom. A könyv előszava is felveti azt a kérdést, amely először megfordul az ember fejében: „vajon valóban szükséges-e még néhány lapot szentelni a genfi reformátor emlékének” (5)? — Néhány kisebb újság- és folyóiratcikket, valamint *Bucsay Mihály*: Kálvin János, az egyházépítő c. kis füzetét le-számítva, majd negyven éve nem jelent meg sem alapos részlettanulmány, sem összefoglaló mű Kálvinról magyarul. Ezért a fenti kérdést bizony módosítanunk kell: ismerjük-e valóban — eredeti munkái alapján a genfi reformátort, vagy csak a történeti emlékezet jel-szavaiból csapódott le a róla való ismeretünk? Követ-tük-e a felszabadulás után kibontakozott magyar nyelvű, Kálvinnal, vagy a kálvinizmussal foglalkozó világi irodalmat: *Kónya István*, *Lukács József* írásait, a Valóság, a Világosság cikkei?

Egyedül talán *Sütő András* „Csillag a máglyán” c. drámája mozgatta meg a közvéleménynek mind egyhá-zi, mind nem egyházi rétegeit — nagy követ dobva a művelődéstörténet ókútjába. De vajon kinek volt ideje, türelme és tárgyismerete ahhoz, hogy az író által — mondanivalója érdekében — elmozdított történelmi va-lóságot tisztán meglássa és megragadja, *éppen azért*, hogy az író mai célját is teljesen megértse? Nem es-tünk-e inkább (ki tudja hányadszor) abba a hibába, hogy a dráma által elmozdítva megjelenített történeti kép lépett a történeti valóság helyébe?

Nagyon kellett már — régóta kellett volna — ez a Kálvin könyv. Nagyon időszerű volt, hogy a francia eredeti után, a füljegyzeten említett angol, német, olasz és kínai fordítások után magyar nyelven is szenteljünk néhány lapot a genfi reformátor emlékének. Nem azért — és elsősorban nem azért —, hogy betekintést nyer-jünk Kálvin életébe. Nem azért, hogy elfeledett gon-dolatait újból megismerjük. Nem azért, hogy a törté-neti emlékezés lehető tévedéseit végre valóban kiigazít-suk.

Azért kellett már ez a Kálvin-könyv, hogy végre meglássuk az Isten igájába fogott embert. Hiszen — fi-noman szólva — erről az oldaláról kevésbé ismerték őt még a „kálvinista” nevet viselők is. Pedig ha hité-nek összetevőit, külső tetteinek belső mozgatóit nem látjuk, vajon ismerhetjük-e egyáltalán?

Nagy hittudós, hatalmas teológus, kiváló dogmatikus, a predestináció-tan alapos kimunkálója, derék egyház-szervező, szigorú fegyelmező, áldott lelkű diakónus, erőszakos zsarnok, keménykezü diktátor: ezeket a jel-szavakat mindnyájan hallottuk vagy olvastuk vele kapcsolatban. De vajon hányan olvasták a lélek leg-belső rezdüléséről valló, keménységükben mégis lehe-

letfinom sorokat: „Mert valahányszor vagy magamba elmélyedtem, vagy lélekben Hozzá emelkedtem, borzasztó félelem szállt meg, melyet semmi engesztelés, semmi elégtétel nem gyógyíthatott. S minél alaposabb vizsgálat alá vettem magamat, lelkiismeretemet annál kegyetlenebb fájdalmak gyötörték, s utóljára nem maradt egyéb vigasztalásom, mint hogy feleddéssel csaljam magamat. Egyszerre azonban valami új tan bukkant fel, mely a keresztyén hitvallástól nem vezetett el minket, sőt inkább azt vezette vissza forrásához, s mintegy mocskától megtisztítva, eredeti tisztaságába visszahelyezte. Engem azonban megdöbbentett a tan újszerűsége, s nem egykönnyen figyeltem rá, s kezdetben megvallom, keményen és ingerülten ellene álltam. Így (már csak ilyen az a velünk született szilárdság vagy makacsság, mellyel minden elfogadott intézményhez ragaszkodunk) csak igen nehezen voltam azon vallásomra vehető, hogy egész életemben tudatlanságban és tévelygésben bolyongtam. Különösen egy dolog fordítá el lelkemet az új tan hirdetőitől: az egyház iránt való tisztelet. De amint egyszer felnyitottam fületem, s engedém, hogy tanítsanak, mindjárt láttam, hogy fölösleges az a félelem, hogy az egyház tekintélye csökken.

Lelkem már úgyis készen volt a komoly elmélkedésre. E pontnál pedig mintegy fényözön áradt rám, s átláttam, hogy a tévedések minő szemétdombján fetrengtem, s mennyi mocskok, folt éktelenített el. Megismerem a nyomorúságot, melybe estem. Ez is megrendített, de még inkább megrázott, mikor feltárult előttem az örök halál, mely elnyeléssel fenyegetett. S ekkor, mint kötelességem parancsolta, első lépésem az volt, hogy miután előbbi életemet nyögve s jajgatva kárhoztatám. a Te utadra tértem...” (36—37. — 1907-ben, *Ladányi Pál* fordításában már megszólalt magyarul is.)

És fogadjuk el, hogy szinte az egész Európát bevilágító élet alkonyán, az ötvenkilenc főlíó kötetet kitevő életmű után sem pusztá szóvirág a visszapillantó ember búcsúmondása: „Sok gyarlóságomat kellett elhordoznotok, s amit csináltam, mit sem ér.

A gonoszok kapnak majd e szavakon, de még egyszer kijelentem, hogy amit csináltam, mit sem ér, s én egy nyomorult teremtmény vagyok. Csak azt mondhatom, hogy mindig a jót akartam, hogy mindig szenvedtem fogyatékoságaim miatt, és az istenfélelem a szívem mélyén gyökerezett” (166).

Az természetes, hogy Kálvin életének voltak, máig vannak teológiai, történelmi, szociológiai, társadalmi, tudományos és gyakorlati hatásai is. Ezeknek kutatása, feltárása és elmondása szép és elkötelező feladat. A jó fa jó gyümölcsöt illendő dolog összegyűjteni. De a sok részlet között újra és újra meg kell ragadnunk az egybeolvasztó egészet: azt, ahogyan egyedül Isten dicsőségére oda tudta áldozni magát egy ember.

„Ha valaki abban a bizonyosságban él, hogy életét Isten irányítja, abban olyan megingathatatlan erő lakozik, amely a kívülállók szemében a becsvágy benyomását keltheti. Az Isten által vezetett ember makacssága a nem hívők számára dölyfös céltudatosság. Kálvin egy olyan városban vívta szüntelen harcait, amely csak egy-két évtizede csatlakozott a reformációhoz, és csupán néhány kiváló ember akarataiból. A tömegek nem tették magukévá az ügyet, és nehezen viselték el a kevesek által elfogadott szellemi és erkölcsi irányítást. Ezek az emberek saját kedvük szerint akartak élni örömeiknek, s mint óslakos genfiak azon panaszkodtak, hogy néhány francia menekült parancsolgat nekik saját városukban, s minden lehetőséget elkövettek, hogy akadályozzák az evangélium hirdetőjének szellemi tevékenységét. Kálvin harca egy ostromlott város-

ban a belső ellenséggel is folytatott harc volt. Genfben vitakoztak a reformációról, Franciaországban üldözték. Joggal lehetett volna föltenni a kérdést: mi lesz a kimenetele e merész vállalkozásnak? De Kálvin Isten ügyének a diadalát látta benne. Istennek kell győznie. Ebből fakad életművének drámái, és olykor igen heves jellege” (172—173).

A róla való véleményalkotás alapja így élesen elválik kívülállók, vagy belülről látókra. A kettő közötti határvonal természetesen nem azonosítható sem felekezeti, sem világnézeti határokkal: az Isten országának rendje, annak bár nem látható, mégis valóságos határvonalai választják el a külső vagy belső szemléletet. A belülről látók számára a helyére kerülnek a tévedések és a hibák is: engesztelő emlékmű kerül Szervét máglyája helyére, és bízunk abban, hogy nem fognak újabbak fellobogni. Erőszakátétel, üldözések és pusztítások helyett a Lélek gyümölcse terem.

Mert „Isten azért teremtett s helyezett minket e világba, hogy bennünk dicsőíttessék. Miután életünknek ő a megalkotója és forrása, kötelességünk, hogy egész életünket az ő dicsőségére fordítsuk” (169).

Dr. Márkus Mihály

Nehéz kérdések — felelős válaszok

Christliche Friedenskonferenz — 1980/1—11.

Jelenkori történelmünk szinte legsúlyosabb kérdéseivel foglalkozó cikkeket közöl a Keresztyén Békekonferencia lapjának 1980/1—II. száma. A közel-keleti válságot elemző írások többsége előadásként hangzott el először Szófiában, a KBK munkabizottságának ülésén, 1979 októberében.

Dr. Tóth Károly püspöknek, a KBK elnökének bevezető tanulmánya, a „Theologische Grundlagen des Konflikts in Mittleren Osten” (A közel-keleti konfliktus teológiai alapvonalai), magyar nyelven is megjelent a *Theológiai Szemle* 1980/1. számában. Előadásában Tóth püspök részletesen elemzi a probléma gyökereit, összefoglalva a KBK álláspontját a közel-keleti helyzettel kapcsolatban.

Dr. Gabriel *Habib* előadásának a címe: „Mittleren Osten—Möglichkeiten der Koexistenz” (Közép-Kelet — az együttélés lehetőségei). Hozzájárulásának az ad sajátos jelleget, hogy személyében a Közel-keleti Egyházak Tanácsának főtitkára nyilvánít véleményt s azt elemzi, hogy a „konfliktusövezetben” élő keresztyén egyházaknak mi a feladatuk, hogyan járulhatnak hozzá a válság megoldásához. Ezt az előadást is olvashatjuk magyarul, a *ThSz* 1980/2. számában (A közel-keleti helyzet keresztyén szemmel).

Dr. Winfried *Maechler* írása is eredetileg előadás, az Örmény SzSzK-ban megrendezett, külön a közép-keleti helyzettel foglalkozó KBK-bizottsági tanácskozáásra készült. „Zur Rolle der Religionen im Nahostkonflikt” (A vallások szerepéről a közel-keleti válságban) — ez a címe a tanulmányzámban menő előadásnak. A főleg történeti szempontú elemzés azt boncolgatja, hogyan válik az idők folyamán a Közel-Kelet három világvallás számára is fontos területté. A történeti rész mellett az előadás második fele már a jelennel foglalkozik, azzal, hogy a különböző világvallások milyen konstruktív javaslatokat tettek és tesznek a válság megoldásának előmozdítására.

Dr. Amnon Kapeliouk, Párizsban élő újságíró „Ist Friede im Mittleren Osten Möglich?” (Lehetséges-e béke Közel-Keleten?) címmel tartotta meg előadását Szófiában. Hozzászólása azzal is gazdagította a konfliktussal foglalkozó tanulmányok sorát, hogy részletesen kitér egyes konkrét kérdésekre is, mint például az egyiptomi—izraeli különbéke problémájára.

Ezek azok az írások a KBK lapjában, amelyek a közel-keleti kérdésekkel foglalkoznak. A lap sorrendben következő cikkét dr. Pavel Filipi írta: Interpretation des Vermächtnisses J. L. Hromádka in der theologischen Arbeit der CFK” (J. L. Hromádka örökségének interpretációja a KBK teológiai munkájában). A tanulmány elemzi Hromádka teológiájának legfontosabb vonásait, majd felmutatja a KBK későbbi munkájában azokat a pontokat, amelyek közvetve vagy közvetlenül Hromádka örökségéhez kapcsolódnak.

A következő interjút magyar nyelven is olvashattuk már a Reformátusok Lapja 1980/9—10. számaiban. Dr. Tóth Károly püspöknek, a KBK elnökének vezetésével delegáció látogatott el az afrikai kontinens több országába. A beszélgetésben benyomásait, tapasztalatait összegzi.

Christie Rosa tanulmánya ugyancsak érdekes kérdéskört vet fel: a világvallások közötti párbeszédet.

Végül „Havanna 1979” címmel az el nem kötelezett országok havannai csúcstalálkozójáról olvashatunk Raul Gomez-Treto tollából. A cikk nemcsak magáról a csúcstalálkozóról szól, hanem ismerteti az el nem kötelezett országok mozgalmának történetét is.

Köntös László

Minta az egyházközség-történet írásához

Ernst Brinkmann: Die evangelische Kirche in Dortmund Raum in der Zeit von 1815 bis 1945. — Geschichte Dortmunds im 19. und 20. Jahrhundert. Im Auftrage des Historischen Vereins für Dortmund und die Grafschaft Mark herausgegeben von Hans Georg Kirchhoff. Band 2. Dortmund 1979. 233 oldal és további 35 oldal illusztráció.

Azt hinné az ember, hogy a dortmundi egyház XIX. századi történetét feldolgozó mű nem érdekelheti a magyar olvasót. Nos, a jelen esetben ennek az ellenkezőjéről győződhetünk meg. Hiszen sokan foglalkoznak azzal a gondolattal, hogy megírják egyházközségük történetét. Ezek a szolgatársak úgy forgathatják Ernst Brinkmann könyvét, mint a lehető legjobb útmutatást és mintát. A rokonszenves bielefeldi egyháztörténész szerencsésen találta el annak a mértékét, miként kell egy történeti hosszmeteszben egybedolgozni kronológiai adatokat, épületek, iskolák és egyéb intézmények történetét, életrajzokat, személyi vitákat, harcokat és feloldódásokat, valamint a gazdagon illusztráló képanyagot. A kép, amit Brinkmann megrajzolt, szinte drámai érdekességű, alig lehet a kézből letenni. A szerző kezében az egyháztörténet valóban az élet tanítómesterévé válik. Mert az olvasó azt is tapasztalhatja, hogy a világ mégsem olyan nagy. A dortmundi mammut-gyülekezet történetében szinte ugyanazok a hullámok keletkeztek és örvények keverődtek, mint nálunk. Ott is merültek fel igen súlyos válságok fékezett liberális teológiájú egyházi emberek miatt, mint pl. nálunk a Zoványi-ügy idején, de nemzetiségi

problémák is, uniós törekvések és nem utolsósorban a belmissziós és evangélikációs irány egyházkritikája, kisközösségi törekvései, de szép diakóniai alkotásai is. Egy valami azonban természetesen nem található meg nálunk, legalábbis nem olyan mértékben, mint Dortmundban, ez pedig az ottani lelkészek és gyülekezetek szívós, messzekiható és eredményes küzdelme a hitleri gleichschaltolás ellenében. Ernst Brinkmann könyve ezekben a fejezetekben is éppen olyan összefogott és jó ítéletű, mint a többiben. Kár, hogy a fonal 1945-nél megszakad és nincs végigvezetve még vagy harminc évig. Reméljük, hogy a jeles szerző egyszer ezeket a fejezeteket is megírja. A könyvet igen melegen ajánljuk megszerzésre és tanulmányozásra.

Dr. Bucsay Mihály

A létezés szakmája

Ottlik Géza: *Próza. Magvető Könyvkiadó Bp. 1980.*

Nem rófre mérik az írói életműveket. E kézenfekvő megállapításnak irodalmunkban jelképpé vált élő bizonyossága Ottlik Géza írói munkássága, akinek neve hallatán a magyar — vele együtt az angol, német és francia — olvasó képzeletében a határszéli kadétkola lakóinak világméretű tanulságokat hordozó története jelenik meg. Az *Iskola a határon* hazai és nemzetközi sikere kicsit el is homályosította Ottlik egyéb munkáinak — itt emeljük ki nagyszerű fordításait is — irányjelző fényeit. A bibliográfusokat nem igen túlterhelő mennyiségű életmű mégis egész jelentékeny táborot tartott és tart össze az olvasók közül, akik számára sok kérdést megválaszol a gyűjteményes *Próza* kiadása. Elsősorban is az író hallgatását, amely a legjobban feszíti az olvasó kíváncsi várakozását. Így vall egyik nyilatkozatában erről az író: „... amíg hallgat, addig biztos, hogy nem mond ostobaságot vagy hazugságot. Vagy ami még rosszabb: fölösleges dolgot, olyat, amit már elmondtak.” A hallgatás tehát semmiképpen nem jelent passzív állapotot, amint — zenei példával élve — a nagylétszámú szimfonikus zenekarban sem szól egyszerre minden hangszer. Így a magyar irodalom korszakai által meghatározott összetételű hangszerelések más és más hangokat igényelnek. A zenében a szünet is a muzsikáláshoz tartozik, miként az akvarellek fehér rajzlapfoltja, az írónál pedig a hallgatás egyenértékű művészi cselekedet. Így válik fontossá az olvasó számára az írói létezés. Ottlik pedig olyan író, aki együtt él regényalakjaival, létezése nem választható el eddigi munkásságától, ezért aztán nincs nem elsietnie, írói pályája — túl a megtanulható mesterfogásokon — a létezés szakmája.

A kötetben található írások — tanulmányok, tárcák, novellák, interjúk, recenziók — egy kerettörténet laza szálaira vannak felfűzve. Ez már magában véve is öröm az olvasónak, aki a gyűjteményes prózák következtelenül, vagy követhetetlenül csapongó és széteső, néha nyögvenyelősen emészthetetlen állagához szokott.

A *Próza* kötetéből e helyt, a számos tanulság közül, egy a mostanában megjelent recenziókból hiányzó mozzanatát emeljük ki az író világgépének. Egy kérdésre adott válaszában így vallott Jézus Krisztusról, egyben írói ars poetikát is alkotva: „Uram és Megváltóm. Miként arra a kérdésre is van felelet, van szó, hogy például ki volt nekem egy kecskeméti születésű

Szabó Erzsébet Ottlik Gézáné. Anyám. Fölöttem pedig a csillagos ég." ... „Nem néven nevezve kell jelen lenniük, a vers nem a csillagokról szól, nem Jézusról nem a költő anyjáról — hanem valóságosan. Ha Ő nem árad bele a mégoly profán, világi jelentésmozzanatokból összerakott művembe — ha másként nem, hát mint szomjúság, halhatatlan vágy, a szarvas kívánczósága a szép hűvös patakra —, akkor nem is hoztunk létre semmit.”

d. f.

Veronika kendője

Csanád Béla; *Versék*, Budapest 1977. 160 oldal

A gyűjteményes kötet szerzőjének bemutatásakor azonnal felmentésünket kérjük, egy a recenziókban íratlan szabállyá vált, kötelező nézőpont alól. Nem szokás ugyanis az alkotókat — legyenek írók, költők vagy képzőművészek — úgymond polgári foglalkozásuk és képzettségük előre bocsátásával méltatni. Az esetek döntő többségében semmitmondó és felesleges is az ilyen módszer. Képzjük csak el, amint József Attilát magántisztviselőként, Németh Lászlót fogorvosként, Örkény Istvánt vegyészként mutatnánk be, állítanánk a kritika mérlegére. Ez a beállítás azért volna megmosolyogtató, mert bár rejt magában számos használható adalékot a művész személyiségének alakulására nézve, az olvasó számára továbbra is a leglényegesebb a művész alkotásában megfogalmazott üzenet: a műalkotás. Ha ez a sorrend egy méltatásban felborul, annak oka van. Az egyik kézenfekvő ok az lehet, hogy az alkotó például úgynevezett amatőr. Mindjárt hangsúlyoznunk kell, hogy ez nem mindig hordoz eleve elmarasztaló és a méltatást már előre befolyásoló fanyalgó felhangokat. A másik ok akkor lép elő, amikor a verselés mellett még van egy hivatása az alkotónak, amelyet rendszeresen gyakorol és amely egy egész életre meghatározza a karakterét, a társadalomban elfoglalt helyét. Egy római katolikus pappá szentelt költő, vagy ha tetszik, egy költőként is ismert katolikus tanszékvezető professzor esetében mindkét hivatás hangsúlyozásával jogos a fentebb kért felmentés szerint kezdeni a bemutatást.

Ismerkedjünk meg hát Csanád Bélával, aki életrajzi adatai szerint nagyjából egyszerre kezdte irodalmi munkásságát és teológiai tanulmányait. 1950-ben szentelték pappá, teológiai doktorátust szerzett, éveken át lelkipásztori és hitoktatói munkát végzett, közben rendszeresen publikált irodalmi és egyházi folyóiratokban. Első verseskötete 1964-ben jelent meg „Pacsirta, szállj” címmel. (Jelenleg a budapesti római katolikus Hittudományi Akadémia gyakorlati teológiai tanszékének professzora. Tagja a Magyar PEN Clubnak.)

A *Veronika kendője* címmel jegyzett gyűjteményes kötet 1948-tól foglalja össze Csanád Béla költészetét, feltehetőleg saját válogatásában. Témái szerint a gyermek és ifjúkor emlékei, utazások feldolgozott emlékei, tematikus versek, közöttük számos bibliai ihletésű gondolat kibontása alkotja a kötet vázát. Szereti az emlékeket, a kötet olvasója nem is érzékeli az időkülönbséget, mintha az időtényező kiiktatózott volna. Egy helyről, egy időtlenségből érkeznek a költészet formáját köpenyként vállravezető gondolati tapasztalatok. *Kiskunhalas* a címe annak a versnek, amelyben Jónás sorsát éli át, majd így fejezi be a képet: „Számolgtam a napokat, / de bízón vártam új ígére, / hogy har-

madik nap hajnalán / vígan induljak Ninivébe” — a történetből okulva eleve többet tud, mint Jónás tudott, így kilépve Jónás idejéből saját sorsára mutatva, némileg relativizálja a távlatok feszültségét, kivasalja a gyűrdődéseket.

Érdekes és szokatlan Csanád Béla világa. Az előbb vázolt időkérdés mellett a versek képszerűsége, különösen az utazások emlékeiben, megtalálja a társalkodás hangját az olvasóval. A vélemény ami a világról megfogalmazódik e versekben szokatlanul egységes, még akkor is, ha tudjuk, hogy a művek nem egy kor-szak szülöttei. Kicsit mintha szomorkás lenne ez a világ. Nem kérünk számom semmiféle harsogó optimizmust, mindezt abból állapíthatjuk meg, hogy túl hamar engedni el a beszélgető partner „gombját”, az irány nyilvánvaló, de a tanulság levonásában magára hagyja olvasóját. „Azóta látomás gyötör: / mindig ott állsz a téren, / s Téged látlak az utakon / a fák kíséretében.” (*Igen emlékszem* 125. old.)

A *Diogenész látomása* című versében a bezárkózás és a kozmikus átformalódás látomása egyszerre fogalmazódik meg. Nehéz azonban eldöntenünk, hogy „Amikor csak hordók épülnek a világon, s olyan lesz városunk mint óriási camping,” jó lesz-e? Úgy érezzük, nem lenne olyan jó. Az utópikus gondolat azonban pozitívvá fejlődik, mert „nem kellene, se utcák, se rendőr... virágok nőnek az égek, s szívünkben nyílnak a csillagok.” E versnek, amely kifejtésében a huszadik századvég acid-látomásainak piktúrájával dolgozik a jövő felé repítve a tekintetet, némileg ellentmond a rögtön utána következő *Számvetés* című vers utolsó versszaka: „Mely magammal békítene, / nem jó el az a század.”

Néhány példát van módunkban mindössze felmutatni. Úgy gondoljuk, ennyiből is nyilvánvalóan látszik, hogy a költő súlyos problémákkal foglalkozik, ellentétpárjaiban egy olyan világ rajzolódik elénk, amely feszültségeiben, megoldhatatlanul bonyolult külső és belső felépítésében, mikro- és makrokozmoszának lenyűgöző végtelenségében megdöbbeníti a költőt és olvasóját egyaránt. Mi a megoldása hát e komoly, nehéz gondolatokat hordozó lírának? A Veronika kendőjében megfogalmazott kérdésre: „De van-e vigasztalás végtelen szenvedésben?” egy római katolikus költő bizvást felelheti és feleltetheti híveivel együtt: „Kit Mária félt, gyászol, / félhet-e a pusztulástól? / Sirodba temetkezve / feltámadunk a mennybe!”; (*Keresztúti napló* 147. old.) Nem volt véletlen tehát ez írás bevezető soráiban a költő „foglalkozásának” hangsúlyozása. A költő összes kételye és bizonytalansága a pap hitében nyer megoldást és magyarázatot. „A halálraitélt bizonyossága az én hitem. / ... Egyszer igazán / enyém lesz / minden. / Örökre.” (158. old.)

Dusicza Ferenc

Weszprémi István

Tóth Béla; *Budapest*, 1979. 159. lap

Tóth Béla a XVIII. századi Debrecen tudományos életének egyik legjobb ismerője. Az utóbbi években három kiemelkedő egyéniség életét és munkásságát foglalta össze: 1977-ben *Hatvani Istvánról*, 1978-ban *Maróthi Györgyről* és 1979-ben *Weszprémi Istvánról* írt tanulmánya jelent meg a Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó gondozásában.

STUDIEN: Dr. Tibor Bartha: Die Erneuerung der Kirche und die Geistesgaben. — Zoltán Bellai: Die Antezedenzen der neutestamentlichen Taufe. — István Lenkey: Die Taufe in der Apostelgeschichte. — Frau Dr. Klára Lenkey-Semsey: Die Bedeutung der Taufe. — Dr. Gyula Nagy: Die Confessio Augustana in dem ökumenischen Dialog. — József Barcza: Das Toleranzedikt im Spiegel der ungarisch-reformierten Predigten des Zeitalters. — Dr. Endre Gyökössi: Pastoralpsychologische Probleme. — Kálmán Mészáros: Das Leben und Werk von János Vojka.

WELTRUNDSCHAU: D. Dr. Károly Pröhle: Ökumenische Rechenschaft und Planung (Tagung des Zentralaussschusses des ÖRK).

KULTURELLE CHRONIK: László Zay: Drei Filme oder die Dauerhaftigkeit der Kunstwerke.

BÜCHER- UND ZEITSCHRIFTENRUNDSCHAU: Faith and Science in an Unjust World, World Council of Churches, Genf, 1980, Vol. I—II. (János Pásztor jr.) — Ungarische Geschichtsschreibung in den Jahrzehnten nach der Befreiung (Sándor Ladányi). — Erwin Fahlbusch: Kirchenkunde der Gegenwart (Dr. Ervin Vályi Nagy). — Jean Cadier: Calvin. Ein Mensch im Joch Gottes (Dr. Mihály Márkus). — Schwere Fragen — verantwortliche Antworten. Christliche Friedenskonferenz, 1980/I—II. (László Köntös). — Ernst Brinkmann: Die Evangelische Kirche im Dortmunder Raum in der Zeit von 1815 bis 1945 — Geschichte Dortmunds im 19. und 20. Jahrhundert (D. Dr. Mihály Bucsay). — Géza Ottlik: Prosa (d. f.). — Béla Csanád: Das Tuch von Veronika (Ferenc Ducicza). — Béla Tóth: István Weszprémi (István Lenkey).

STUDIES: Dr. Tibor Bartha: The Renewal of the Church and the Spiritual Gifts. — Zoltán Bellai: Antecedents of the New Testament Baptism. — István Lenkey: Baptism in the Acts of the Apostles. — Mrs. Dr. Klára Lenkey-Semsey: The Significance of Baptism. — Dr. Gyula Nagy: The Confessio Augustana in the Ecumenical Dialogue. — József Barcza: The Edict of Tolerance as Reflected in the Hungarian Reformed Preaching of the Age. — Dr. Endre Gyökössi: Problems of Pastoral Psychology. — Kálmán Mészáros: The Life and Work of János Vojka.

WORLD REVIEW: D. Dr. Károly Pröhle: Ecumenical Giving of Account and Planning (On the Meeting of the Central Committee of the WCC).

CULTURAL CHRONICLE: László Zay: Three Films of the Durability of the Works of Art.

REVIEW OF BOOKS AND PERIODICALS: Faith and Science in an Unjust World, World Council of Churches, Geneva 1980, Vol I—II. (János Pásztor Jr.). — Hungarian Historiography in the Decades After the Liberation (Sándor Ladányi). — Erwin Fahlbusch: Kirchenkunde der Gegenwart (Dr. Ervin Vályi Nagy). — Jean Cadier: Calvin. A Man in the Yoke of God (Dr. Mihály Márkus). — Difficult Questions — Responsible Answers, Christian Peace Conference 1980/I—II. (László Köntös). — Ernst Brinkmann: Die Evangelische Kirche im Dortmunder Raum in der Zeit von 1815 bis 1945 — Geschichte Dortmunds im 19. und 20. Jahrhundert (D. Dr. Mihály Bucsay). — Géza Ottlik: Prose (d. f.). — Béla Csanád: The Scarf of Veronica (Ferenc Ducicza). — Béla Tóth: István Weszprémi (István Lenkey).

Hatvani, Maróthi és Weszprémi a XVIII. század kiemelkedő személyisége volt. Hatvani és Weszprémi legjelentősebb képviselője volt annak a szellemi mozgásnak, amely a teológia gyámsága alól az önállósodás felé vitte a tudományokat.

Weszprémi István 1723-ban született Veszprémben. Családi neve Csanádi volt, a Weszprémi nevet akkor vette fel — utalva származási helyére —, amikor tanulmányi végzése elszakította otthonától. Kilenc éves korában került a pápai Kollégiumba. 1739-ben a soproni liceumba, majd 1743-ban néhány hónapig Besztercebányán folytatta tanulmányait és még ez év októberében a debreceni Kollégiumba került.

A debreceni Kollégiumban 10 évet töltött. Ebben a tíz évben nagy változások történtek az oktató-nevelő munkában. Ez az időszak a felfelé ívelés korszaka volt. Maróthi, Hatvani a természettudományos oktatást korszerűsítették. Weszprémi sokoldalú érdeklődésére nagy hatással voltak a Kollégium széles látókörű, polihisztorságig emelkedő tanárai. Hatvani tanárságának kezdetére Weszprémi már különböző, a kitűnő tanulókat megillető megbízásokat látott el. A legfelsőbb osztály tanítója (praeceptor oratoriae), bibliothecarius és 1751-től szénior volt. E tisztségeiben közel került a fiatal Hatvani professzorhoz és az ő orvosi tevékenysége új világot tárt fel előtte: a gyógyító orvos világát.

Weszprémi István 1752-ben a Kollégium pénzügyi segítségével külföldi egyetemre látogatására indult. Bécsben három hónapot töltött, majd Zürichben folytatta tanulmányait, ahol Karl Schaffer vezette anatómiai gyakorlatok voltak nagy hatással rá. Utrecht, London volt peregrinusunk további útja. Mindenütt az orvostudományt tanulmányozta nagy előszeretettel. 1755-ben a pestis oltásról írt könyvet, amelynek a londoni tudós körökben is visszhangja volt. Utrechtben szerezte meg orvosdoktori oklevelét és 1757-ben a pozsonyi vizsgáló bizottság előtt „szoros tudománybéli vizsgáztatást állott ki”, majd ezután telepedett le Debrecenben.

1757—1799 között működött Debrecenben. 1768-tól „mint a Debrecen városának rendes és fizetéses orvosa”. Nemcsak gyakorló orvosi munkáját végezte, hanem gondja volt a felvilágosító munkára is. 1760-ban jelent meg Kolozsváron a *Kisdedgyermeknek neveléséről rövid oktatás* című munkája, melyben a betegségek gyógyítása helyett azok megelőzésére teszi a hangsúlyt

és ehhez ad tanácsokat. Ezt követte a *Bábaságra tanító könyvecske* (Debrecen, 1766), majd az 1776-ban Pozsonyban nyomtatott *Gazda-ember könyvecskéje*.

Weszprémi legnagyobb és legismertebb műve a *Succincta Medicorum Hungariae et Transylvaniae Biographia*. Ez a mű nem előzmények nélküli, maga Weszprémi is megemlékezett elődeiről. Húsz éves — széles körű levelezésen alapuló — gyűjtőmunkájának eredménye 1774—1781 között jelent meg négy kötetben. Tóth Béla részletesen elemzi a Succincta feltáró módszerét, a fennmaradt kéziratok példány alapján Weszprémi gyűjtő és feldolgozó elveit. Megállapítja, hogy Weszprémi műve „életrajzi, könyvészeti, nyomda- és művelődéstörténeti adatok sokaságát őrizte meg” (62. l.). E nagy műve után még két írása látott napvilágot életében.

Gyakorló orvosi munkája mellett törvényszéki orvosi feladatokat is végzett, de nemcsak Debrecenben, hanem a Hajdú kerületben is. E mellett kiterjedt levelezést folytatott hazai és külföldi tudósokkal. Debreceni háza a szellemi élet központja volt. Szinte állandó vendégei voltak: Csokonai, Földi János, Mándi Márton István és megfordult házában Kazinczy Ferenc is.

Kiterjedt orvosi munkája, levelezése mellett a számtalan családi probléma között gazdag könyvtára volt vigasztalója. Halála után 667 darabból álló könyvtár maradt utána, amelyben az orvosi könyvek mellett irodalmi, nyelvészeti, jogi művek is találhatók. Számos latin, angol, francia és német nyelvű folyóirat is hozzátartozott könyvtára állományához. Három kötetes növénygyűjtője számos növény ritkaságot őriz. Ő is a debreceni fűvészek egyik utóda és mint ilyen, egyike a magyar botanika úttörőinek. 1799. március 17-én halt meg Debrecenben.

Weszprémi azoknak a sorához tartozott, akik külföldet bejárva, könyvekben és tudásban hazahozták koruk modern ismereteit és „ittthon apostoli hévvel terjesztették a szegény megromlott — magyar nép között”. Itthon is lépést tartott korának tudományosságával, társadalmi mozgásaival. Személye és munkája összekötő kapcsot képez a debreceni korai felvilágosodás és az ugyancsak itt kibontakozó „nagy” felvilágosodás képviselői között.

A kötetet gazdag jegyzet és képanyag, valamint német és orosz nyelvű összefoglalás teszi teljessé.

A REFORMÁTUS SAJTÓOSZTÁLY KIADVÁNYAI:

Újfordítású Biblia — nyl kötésben	180,— Ft
Újfordítású Újszövetség — nyl kötésben	46,— Ft
Károli Biblia — nyl kötésben	128,— Ft
Károli Biblia — vászon kötésben	105,— Ft
Zsoltárok Könyve — Berki Viola illusztrációival	57,— Ft

RÖVIDESEN MEGJELENIK:

Képes Újszövetség	245,— Ft
Templomablak (verses antológia)	90,— Ft

ÚJDONSÁGAINK:

Barcza József: Bethlen Gábor, a református fejedelem	66,— Ft
Budai—Herczeg: Az Újszövetség története	110,— Ft
A presbíter a gyülekezet elöljárója	42,— Ft
„Az aratnivaló sok, de a munkás kevés”	5,— Ft
Szolgálatok az Úrnak örömmel	7,— Ft
Jean Cadier: Kálvin János	50,— Ft
Bereczky Albert: Hálaadás (igehirdetések, előadások, cikkek, tanulmányok)	110,— Ft
Művészi kivitelű jelzők; Falitáblák; Házi áldás stb. nagy választékban kaphatók	
Budapesti templomok (leporelló)	21,— Ft

KÖNYVEINK KÖZÜL AJÁNLUK:

Református Korálkönyv	250,— Ft
Szikszi: Keresztyéni tanítások és imádságok	97,— Ft
„Szüntelen imádkozatok” — imádságok a keresztyénség századaiból	110,— Ft
Protestáns egyháztörténeti lexikon (Zoványi)	274,— Ft
Áldjad lelkem az Urat (ref. költők antológiája)	45,— Ft
Bottyán János: Hitünk hősei	56,— Ft
Kincsesláda I.	66,— Ft
Kincsesláda II.	100,— Ft
Albert Schweitzer, a diakónus	68,— Ft
„Hirdesd az Igét” — Igehirdetők kézikönyve	158,— Ft
A Magyarországi Református Egyház diakóniája	60,— Ft
Egyházunk szeretetszolgálata (Juhász Zs.)	15,— Ft

MÉG KAPHATÓ:

Farkas László: Messiás (2. kiadás)	140,— Ft
Kovács Imre: Dávid	57,— Ft
A Kálvin téri templom története (Bottyán J.)	15,— Ft
Nem jó az embernek egyedül (Ablonczy—Gyökössy—Adorján)	39,— Ft
Leleki hódolás (Ráday Pál)	70,— Ft
Csendes percek sorozat — 6 kötet — (Dr. Victor J.)	242,50 Ft

Kaphatók: a Protestáns Könyvesboltban, Budapest IX., Ráday u. 1. (a 15-ös autóbusz megállójánál).

Megrendelhetők: Minden lelkési hivatalban és a Református Sajtóosztályon, Budapest XIV., Abonyi u. 21. Pf. 5. 1440.

THEOLOGIAI SZEMLE

A TARTALOMBÓL

Isten ígérete és a keresztyének felelőssége
a béke és igazságosság kontextusában

A Türelmi Rendelet

A Delegatum Judicium Extraordinarium Posoniense
anno 1674 története és jogászai kritikája

Pszichokatechetikai problémák

Az ellenség szeretete — de hogyan?

Gondolatok a Magyar Népköztársaság Kormánya
és a Magyar Római Katolikus Püspöki Kar
közötti megállapodás harmincadik évfordulóján

Csontváry

Európa és a Rákóczi-szabadságharc

THEOLOGIAI SZEMLE

1980. november–december

Felelős szerkesztő:

D. Dr. Pröhle Károly
1054 Budapest,
Szabadság tér 2. I.
T.: 114-862

Felelős kiadó:

Magyarországi Egyházak
Ökumenikus Tanácsa

Szerkesztőség és kiadóhivatal:

1146 Budapest,
Abonyi u. 21.
T.: 227-870

Index: 26 842

HU ISSN 0133-7599

80.2610/2-06 — Zrínyi Nyomda, Budapest
Felelős vezető: Bolgár Imre

A Theologiai Szemle szerkesztőbizottsága:

D. Dr. Bartha Tibor, elnök
D. Dr. Pröhle Károly, előadó
D. Dr. Berki Feriz
Hecker Frigyes
D. Dr. Káldy Zoltán
Kovács Attila
Kürti László
Laczkovszki János
Dr. Nagy József
D. Dr. Ottlyk Ernő
D. Dr. Tóth Károly

Társszerkesztő:

Dr. Nagy József
D. Dr. Pákozdy László Márton
D. Dr. Tóth Károly

Olvasószerkesztő:

Tarr Kálmán

Szerkesztőségi titkár:

Dr. Tenke Sándor

*

Előfizetési díj:

egy évre 280 Ft
félévre 140 Ft
E szám ára 50 Ft

Előfizethető: a Posta Központi Hírlap Irodánál, Budapest, József nádor tér 1., 1900

Pénzforgalmi jelzőszám:
215-96162

TARTALOM

321 A szerkesztő jegyzete

TANULMÁNYOK

- 323 Isten ígérete és a keresztyének felelőssége a béke és igazságosság kontextusában (Magyar tanulmányi hozzájárulás a Keresztyén Békekonferencia Folytatólagos Bizottságának üléséhez — Eisenach, 1980. október 13–18.)
- 325 D. DR. BUCSAY MIHÁLY: A Türelmi Rendelet
- 331 DR. NÉMETHY SÁNDOR: A Delegatum Judicium Extraordinarium Posoniense anno 1674 története és jogász kritikája
- 335 DR. GÁL LAJOS: Útkeresés a gályarabságra ítélt prédikátorok sorsában, ügyében
- 341 DR. TENKE SÁNDOR: Összbirodalmi egységes protestáns egyházi szervezet jozefinista terve
- 344 DR. FABINY TIBOR: Mária Dorottya és a magyar protestantizmus
- 349 DR. GYÖKÖSSY ENDRE: Pszichokatechetikai problémák
- 352 DR. JÁNOSSY IMRE: „A filozófiában teológus — a teológiában filozófus” (Paul Tillich halálának 15. évfordulójára)
- 359 DR. BOLYKI JÁNOS: Az úrvacsora kérdése a katolikus—protestáns párbeszédében
- 363 P. POKORNY: Az ellenség szeretete — de hogyan? (Máté 5,38–48 magyarázata)
- 366 DR. KOCSIS ELEMÉR: Ethelbert Stauffer teológiatörténeti jelentősége

VILÁGSZEMLE

- 368 DR. VÁLYI NAGY ERVIN: Római katolikusok párbeszédei az evangéliumi és az ortodox egyházakkal

HAZAI SZEMLE

- 371 DR. SZABÓ LÁSZLÓ AMBRUS: Gondolatok a Magyar Népköztársaság Kormánya és a Magyar Római Katolikus Püspöki Kar közötti megállapodás harmincadik évfordulóján

KULTURÁLIS KRÓNIKA

- 377 DUSICZA FERENC: A művészt ki kell tenni a Napra! (Huszárik Zoltán Csontváry-filmjéről)

KÖNYV- ÉS FOLYÓIRATSZEMLE

- 378 Calvinus Ecclesiae Doctor (Dr. Békési Andor)
- 381 A Református Világszövetség Nagygyűlésének előkészületeiről (Thuróczy István)
- 382 Militarizmus és a világ katonai rendje (Bóna Zoltán)
- 383 A zwingliánus reformáció az európai egyháztörténetben (Dr. Bucsay Mihály)
- 383 Húség az Ágostai Hitvalláshoz (-e-r)
- 384 Európa és a Rákóczi-szabadságharc (t. s.)

A kézirat nyomdába adásának ideje: 1980. október 10.

A SZERKESZTŐSÉG KÖZLEMÉNYE

Kérjük kedves munkatársainkat, hogy lapunknak szánt kézírataikat két példányban (egy másolattal) és a szabványnak megfelelő gépeléssel (oldalanként 30 sor, soronként 60 leütés) küldjék be. Kéziratokat, amelyeket nem mi kértünk, vagy előzetesen meg nem beszéltünk, nem őrünk meg és nem küldünk vissza.

Lehetőségek és szükségszerűségek

E SOROK ÍRÁSAKOR a világ figyelme több olyan esemény felé fordul, amelynek kimenetelét most nehéz és kockázatos volna megjósolni, mert a tények rációfolhatnak, mire az az írás megjelenik. Ilyen nyitott kérdés az elnökválasztás. *Carter* vagy *Reagan*? Néhány nap múlva eldől. Azt az egyet azonban már most is bizonyosan állíthatjuk, hogy hosszú távon nem az elnök személye fogja eldönteni sem Amerika, sem a világ sorsát. Mert vannak történeti szükségszerűségek. Ezek ugyan egy ideig nyitva hagynak több lehetőséget. Lehet a szükségszerűségeket fel nem ismerni, és lehet figyelmen kívül hagyni, vagy elnyomni és elbuktatni, de végül mégsem lehet kitérni előlük.

ERRE CÉLOZTUNK, amikor 1977-ben *Carter* elfoglalta elnöki székét, s együttműködésről és békéről beszélt. Azt mondtuk, hogy „illúziók nélkül értékeljük” ezeket a kijelentéseit. Mert egyrészt „az érdekelt körök még *Carter* hivatalbalépése előtt mindent elkövettek annak érdekében, hogy folytathassák és fokozhassák a fegyverkezési hajszát, és így biztosítsák maguknak az abból adódó profitot.” Másrészt „a világpolitika irányát nem az elnöki nyilatkozatok és ellenhúzások fogják meghatározni, hanem az a tény, hogy az enyhülésnek nincs alternatívája” (Th. Sz. 1977/1—2: 1. lap). Ez a politikai előrejelzés alapjában helyesnek bizonyult. *Carter*nek és kormányának ingadozó politikája azt mutatja, hogy vannak jelentős érdekeltségek, amelyek hisznek a másik alternatívában, a fegyverkezési és erőpolitikának lehetőségében. Viszont egyre kevésbé elhanyagolható azoknak a csoportoknak az ereje, amelyek a békés termelésben és a gazdasági együttműködésben vannak érdekelve. A történeti valóság pedig az, hogy eljárt az idő az Egyesült Államok egyeduralmi helyzete felé, és ezért akárki lesz most az új elnök, hosszú távon csak az enyhülés és az együttműködés politikájának van jövője.

ELREJTVE a történeti szükségszerűségek mögött az isteni világrend érvényesülését véljük felfedezni. Így látja a valóságot pl. a

bábeli toronyépítés története a Bibliában. Isten nem engedi át sohasem a világoralmat egy személynek vagy egy népnek, és ha ezt mégis megkísérelné, zűrzavar és fejetlenség a következménye. *Luther* szívesen beszél arról, hogy Isten a világi hatalmat az igazságossághoz köti. Egy ideig lehet figyelmen kívül hagyni a hatalom gyakorlásának ezt az „istenti játékszabályát”, de ha egy felsőbbség, egy osztály vagy egy nép rendszerré teszi az igazságtalanságot, akkor maga Isten támaszt fel ellene egy másik hatalmat, a népet, vagy az egész világot. Így értékelni *Luther* a parasztforradalmak történeti szerepét is!

ISTEN VILÁGPOLITIKÁJÁNAK teológiai elemzésére bizonyára sokkal több gondot kellene fordítanunk. Most itt csak néhány jelre utalunk. Az amerikai politikának éppen az ingadozása és bizonytalansága kelt nyugtalanságot Amerikában, és indít egyre többeket arra, hogy keressék az Egyesült Államok új politikai tájékozódásának lehetőségeit. Ennek jelét látjuk egyebek között az *Arthur Schneier* New York-i főrabbi vezetése alatt álló Appeal of Conscience Foundation működésében, és abban, ahogyan *Miklós Imre* államtitkárt Amerikában fogadták, és nyilatkozataira figyeltek. Hasonló jel az is, hogy egyházi vezetők az Egyesült Államokból és a Szovjetunióból augusztus végén már másodszer jöttek össze Genfben. Sok lényeges világpolitikai kérdésben egyetértésre jutottak, főként pedig abban, hogy amikor politikusok nem tudnak szót érteni, akkor a két nagy nép hívó tagjainak fontos szolgálata a kapcsolatok fenntartása és erősítése. A hívó emberek felelősségtudatának ez az ébredése is olyan történeti szükségszerűség, amelyben Isten világpolitikájának érvényesülését látjuk.

NYITOTT KÉRDÉS az irak—iráni konfliktus kimenetele is. Rövid távra itt sem lehet jóslásokba bocsátkozni. Érthetetlen és értelmetlen jelenség önmagában ez a szomszédharc. De távolról sem egyedülálló a Harmadik Világ ellentmondásos folyamatai között. Sorolhatnánk Kínától Kambodzán, Jeruzsálemen és Palesztinán, Dél-Afrikán és Namí-

bián át egészen Chiléig és Salvadorig a konfliktusok hosszú sorát, amelyekben sokféleképpen és ellentmondásosan mégis egyetlen folyamat jelenik meg: az, hogy önmagára ébred és egyenrangú helyet követel magának a népek közösségében a Harmadik Világ, az emberiség háromnegyed része! Milliók hangját szóltatta meg Eisenachban a KBK Folytatólagos Bizottságának ülésén *Carvalho* angolai püspök, amikor ezt mondta: „A kapitalista országok kizsákmányolják természeti kincseinket, és maguk érdekében használják ki a mi gazdasági gyengeségeinket. A Harmadik Világ eteti Nyugat iparát. A nyugati országok közvetlenül felelősek Afrika és az emberiség elmaradottságáért.”

VANNAK LEHETŐSÉGEK, de csak ideig-óráig. Lehet az ébredező Harmadik Világ hangját figyelmen kívül hagyni; lehet, hogy sokszor maguk sem látják világosan saját helyzetüket és érdeküket, s összefogás helyett szembekerülnek egymással, vagy visszafelé lépnek, mint legutóbb Jamaicában. De a történelem parancsa egy új világrend, ezen belül egy igazságos világgazdasági rend megteremtése, mert „a gazdaságilag elnyomott, kizsákmányolt, és sokszor éhező népeket nem lehet mindaddig békére felszólítani, vagy kényszeríteni, míg meg nem oldódik igazságtalan gazdasági helyzetük”, — ahogyan ezt *dr. Káldy Zoltán* püspök a Népek Világparlamentjén Szófiában kifejtette. És ebben a kérdésben az egyházaknak egyértelműen kell állást foglalniuk. Sőt, az egyházaknak új reformációra van szükségük — hirdeti nyomatékosan *dr. Bartha* Tibor püspök —, amelyben döntő szerepe van a Krisztus-hitből folyó harcnak a társadalmi igazságosságért.

HARMINCADIK évfordulóját ünnepelte a magyarországi katolikus egyház a Magyar Népköztársaság Kormánya és a Katolikus Püspöki Kar között 1950. augusztus 30-án létrejött első megállapodásnak. A magyar társadalom forradalmi újjászületése közben egyik egyháznak sem volt könnyű felismerni a történeti szükségszerűség mögött Isten útját, de a római katolikus egyháznak különösen nehéz volt. Mégis

voltak, akik a napi problémákon túl a nagy távlatokra tekintve tisztán láttak. „A jövő útja a szocializmus útja, — mondotta dr. Horváth Richárd 1950. évi ünnepi beszédében —, és nem volt még a történelemben a kereszténység számára annyira vele rokon, egylényegű, hozzá közel álló, új kort nyitó eszmeáramlat, mint a szocializmus”. Most Lékai László bíboros primás, visszatekintve ezt írja: „A magyar nép új államának és emberközpontú társadalmi rendszerének fejlődésében mérföldkő az első megállapodás, mert vele nyílt meg az út az egymástól szétválasztott állam és egyház új viszonyának megnyugtató rendezésére. Ez volt a kiindulópontja, annak a fáradságos folyamatnak, amelyben a jelentős számú magyarországi katolikus hívőcsereg lépésről lépésre növekvő bizalommal tekinthet az új állami és társadalmi berendezkedésre, és ennek következtében egyre nagyobb energiával vette ki részét a háborús romokból újjáépülő ország békés fejlődésének szolgálatából.” A nagyobb távlatokra pedig Cserhúti József pécsi püspök így hívja fel a figyelmet: „Az egyháznak válaszolnia kell a korforduló kihívására is. Új embertípus van kialakulóban, és új társadalom van a láthatáron. A hangsúly az emberi természet szociális vonatkozásaira tevődik át... Az igazságos világrendért síkra kell szállnunk nemcsak részvénytilyánítással, hanem közös áldozatvállalással is.” A különbségek ellenére sem lehet fel nem ismerni az egyezést azzal, ahogyan a Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsa és taggyházai visszafelé és előre tekintenek. Az elmúlt harminc év közel hozott bennünket a társadalom építésében, népünk és az emberiség békéjének szolgálatában. Ez is történeti szük-

ségszerűség volt, de mi Isten útját látjuk benne. Ezért Istennek adunk hálát. De fel kell tennünk magunknak a kérdést: meg tettünk-e mindent, amire a népükkel közös út az ökumenikus együttműködés tekintetében lehetőséget nyújt?

A MADRIDI KONFERENCIA eredményessége szintén a nyitott kérdések közé tartozik. Néhány nap múlva kezdődnie kell a konferenciának, és a legújabb hírek szerint még a konferencia napirendjére és munkabeosztására nézve sem jött létre megállapodás. A világpolitikai helyzet nem könnyebb, sőt inkább feszültebb, mint amikor kétévi szívós tárgyalás után 1975-ben aláírták a helsinki záróokmányokat. Ha a nagyobb történeti távlatokra figyelünk, mégsem látjuk reménytelennek a helyzetet. De vissza kell mennünk november 7-ig, az új szocialista társadalom születésnapjára. Nem tudom elégszer elmondani, hogy amikor Wilson, amerikai elnök 1918-ban pantra szállt Európában és meghirdette az új világ alapelveit, akkor kijelentette, hogy lehetetlen az együttélés a különböző világnézetű országok között. Ugyanakkor Lenin kijelentette, hogy hosszú távon az egyetlen reális politika a különböző világnézetű országok együttélése. Ő ismerte fel helyesen a történeti helyzetből adódó politikai szükségszerűségeket, ő látott ezért messzebb előre, és neki lett igaza.

UGYANEBBŐL A FELISMERÉSBŐL, a különböző társadalmi rendszerű országok együttélésének és együttműködésének szükségszerűségéből született meg a helsinki egyezmény. Politikusok hamarabb ismerték fel ennek helyességét, mint sokan a keresztyének közül, pedig éppen a keresztyének tehetnek leg többet a politikai tevékenységhez nélkülözhetetlen kölcsönös bizalom

érdekében. „Mi, keresztyének — mondotta dr. Tóth Károly püspök, a KBK folytatatólagos ülésével kapcsolatban —, nem elsősorban politikai munkát akarunk végezni, hanem ahhoz szeretnénk hozzájárulni, hogy olyan légkör alakuljon ki a nemzetek között, a népek közötti kapcsolatokban, amelyben a politikusok könnyebben dolgozhatnak a békéért és az igazságosságért. Minél nagyobb a feszültség a népek között, minél veszélyesebb a világhelyzet, annál nagyobb a keresztyének felelőssége, hogy a bizalom építésében, a népek közötti enyhülésért, és az igazságosabb világrendért fáradozzanak.”

EBBEN A SZELLEMBEN hívta fel az Ökumenikus Tanács is a gyülekezeteket közös imádkozásra a madridi konferencia sikeréért: „Európa és a világ békéje veszélyben van. Nehéz nemzetközi helyzetben készül ez a konferencia és veszélyben van eredményessége. Meggyőződésünk szerint Isten kezében van a világ jövője, és ha mindent megtettünk az emberiség jólétéért, akkor is egyedül Isten az, aki eredményessé teheti munkánkat. Ezért... felhívjuk és kérjük az egyházakat és a gyülekezeteket, a lelkészeket és minden hívő testvérünket: csatlakozzanak az imádkozók nagy közösségéhez. Imádkozzanak velünk együtt a madridi konferencia sikeréért, imádkozzanak velünk együtt azért, hogy népeink vezetői megtalálják és együtt tovább építsék a megértés, a közös biztonság és a békés együttműködés lehetőségeit. Imádkozzanak azért, hogy az Úr Jézus Krisztus, a Békesség Fejedelme, az újszövetségi próféta szavai szerint 'ráveesse lábunkat a békesség útjára' (Lk 1, 79). Imádkozzunk együtt Európáért és az egész világért!”

D. Dr. Pröhle Károly

Isten ígérete és a keresztyének felelőssége a béke és igazságosság kontextusában

Magyar tanulmányi hozzájárulás a Keresztyén Békekonferencia Folytatólagos Bizottságának üléséhez — Eisenach, 1980. október 13—18.

A Keresztyén Békekonferencia soronkövetkező anyagát a Doktorok Kollégiuma Ökumenikus Szakosztályának és a Keresztyén Békekonferencia magyar tanulmányi bizottságának tagjai készítették:

Ablonczy Dániel, dr. Aranyos Zoltán, Békefi Lajos, dr. Domján János, Kürti László, dr. Ladányi Sándor, Lizik Zoltán, Molnár Miklós, Páll László, dr. Pásztor János, dr. Szabó László Ambrus, Szilvássy Géza, dr. Szőnyi György, Tislér Géza és Tóth Lajos.

Bevezetés

E szerény munka az elismerés és a köszönet jele, mindazért az ösztönzésért, amelyet a KBK munkássága adott nekünk az évek hosszú folyamán. Köszönetünket úgy próbáljuk kifejezni, hogy még egyszer végiggondoljuk azt az utat, amelyet a KBK világosan és egyértelműen megmutatott. Már több mint két évtizede központja mindannak a KBK belső meggyőződéséből fakadó figyelemzetésnek, amit újabban a felelősség filozófusai (mint pl. Georg Picht és Hans Jonas¹) a gondolkodás középpontjává tettek: hogy ti. a felelősség dimenziója a történelem. A felelőséget, mint a történelem folytatásáért való gondoskodást a történeti-politikai fenyegetések hívják életre. Nem csupán az utal bennünket a történelemre, s benne az érette való felelőségre, hogy történelmi lények vagyunk, hanem maga az Istennek Igéje. Az Ige, mint a *reménység logosza* a reformátorok szerint nem mellékesen *ígéret*; a *promissio* „általában az életet ajándékozó isteni Ige karakterét jelenti”. Ez Ige alapján tekinthetünk váradalmakkal a világra, „mert a világ in statu promissionis est”.^{1a} Az evangéliumnak mint jövőt munkáló erőnek az értelmezése számunkra a KBK teológiai munkásságából ismeretes, J. Hromádka óta.

Most a fent jelzett úton szeretnénk néhány lépéssel továbbmenni. Az ígéret beteljesedése és a felelősség teológiai témája kimeríthetetlen.^{1b} Nem is gondoljuk, hogy a teljesség igényével vizsgálhatjuk e témát; csupán szeretnénk *együttgondolkozni* azokkal, akik sok kezdeti — s részben még ma is meglévő — félreértések között Isten Igéjétől vezetve jól érzékelik a keresztyének történelmi felelőségét.

Az EVT bostoni konferenciáján (1979) Karen Lebacqz idézte Ernst Troeltsch szavait, miszerint teljesen új gondolatokra van szükségünk, amelyek az új társadalmi helyzetnek éppúgy megfelelnek, mint a régi gondolatok az akkori társadalmi szükségeknek.² „Felelősek vagyunk azért, hogy olyan új feladatokat ismerjünk fel, amelyeknek elvégzése még senkinek sem kötelessége, pedig ezektől függ az emberek, a társadalom, az állam, s talán az egész emberiség sorsa.”³

Szeretnénk megköszönni és támogatni a KBK munkáját úgy, hogy a mi magyar helyzetünkben az együttes gondolkodás útján néhány lépést teszünk. Célunk

az, hogy minden jóakarató emberrel együtt a felelőség új formáit megtaláljuk, hogy meg tudjunk állni a mai társadalmi-politikai helyzetben és formálni is tudjuk azt.

I.

A bibliai ígéret és a mai helyzet

Az igen gazdag bibliai anyagból két mozzanatot különösen is fontosnak tartunk:

1. Isten összes ígérete Jézus Krisztusban beteljesedett, igenné lett. (2Kor 1,20)

2. E beteljesedett ígérek biztositják az ember jövőjét. Az egyes szám és a többes szám, az ígéret és az ígérek egymástól elválaszthatatlanok. Az alapvető, nagy ígéret: „Én az ÚR vagyok, a te Istened” éppen a konkrét ígéretekben válik specifikussá, ahogy „Istennek minden szavában Istennek egy Igéje szólal meg.”⁴

A beteljesedés és a jövő a Biblia perspektívájában nem zárja ki egymást: Az ígéret beteljesedése Jézus Krisztusban nem azt jelenti, hogy az idő megállt, mert a megbékítés kinyilatkoztatása és ezáltal a megváltás még várat magára. Ebben az időben vagyunk mi, keresztyének felelőségre felszabadítottak. Ez alapján véve a hit válasza, mint a kegyelem elismerése és elfogadása, élő reménység és engedelmes cselekedet. Az ígérek specifikus beteljesedése nem zárja le, hanem éppen megnyitja a jövőt. E jövőre nézve kell Istentől kapott elhívásunkhoz (Ef 4,1) méltóan élnünk; meg kell mutatkozni annak, hogy a kegyelmet nem hiába kaptuk és az élő Ige által nem hiába születünk újjá.

A felelősség tehát azonos a hit válaszával a sokrétű s mégis egységes *promissio Dei-re*. Isten *előtt* vagyunk felelősek az emberek *életéért* a történelemben. „Az ember felelős egy *dologért* vagy a többi *emberért* egy hatalom *előtt*, amely a megbízást adja és a felelőséget megalapozza.”⁵

Az emberiség életét ma, a megnövekedett technikai hatalmi lehetőségek idejében hihetetlen mértékben fenyegetik a felelőtlenség és az igazságtalanság erői. Ugyanakkor dolgoznak a visszatartás, feltartóztatás erői is (2Thess 2,7). Nem véletlen, hogy Pálnál a fenyegetés — a bűn titka vagy a gonoszság misztériuma — és az ellenerő — a visszatartás tartó (vagy: a feltartóztató) — mitikus, transzsubjektív szférákat jelző elképzelésekben jelentkeznek. Végül is a teremtett világ egészéről van szó! A felelősség fogalma eredetileg eschatologikus, de napjainkban „a politikai-társadalmi realitások arra kényszerítenek, hogy a felelősség fogalmának eschatologikus jelentésében felfedezzük a történeti valóságot. Ez a mi mai tényleges helyzetünk. Senki sem vitathatja, hogy az atomkor rákényszeríti az emberiségre a felelőséget: lesz-e a jövőben történelem?”⁶ A felelősség, minden olyan erővel együtt, amely a pusztulás ellen dolgozik, magára veszi a világért való gondoskodás terhét. A keresztyén felelőség feltartóztatja a megsemmisítő háborút azáltal, hogy fellép a hatalom fejlesztése és az enyhülés stabilizálása érdekében.

II.

Felelős keresztyének

Az EVT és KBK koncepciói és aktivitásai

Ha áttekintjük az ökumenikus mozgalom legjelentősebb fejleményeit Amszterdam (1948) óta, akkor arra a megállapításra jutunk, hogy a „felelős társadalom” kezdetben polgári és kissé bizonytalan koncepciója egyre precízebb és konkrétabb lett: szolidaritás azokkal az emberekkel, akiket az igazságtalan társadalmi és politikai struktúrák megfosztottak az emberhez méltó élettől. Az Ortodox Egyház együttműködése 1961-től, a növekvő figyelem, amely a KBK működését a nem szocialista országokban is követte, a Harmadik Világ egyházainak növekvő jelentősége — mindezek nagyban hozzájárultak az EVT előbb említett fejlődéséhez. A 60-as évek közepétől ugyan ritkábban használták a „felelőség” szót a nagy ökumenikus konferenciákon, magát az ezen értendő valóságot viszont jobban képviselték. A szociáletikai eszmélkedések egyre inkább „politikusak” lettek, és több figyelmet szenteltek az egyes egyházak lokális helyzetének. Olyan jól ismert kifejezések, mint a „forradalom teológiája”, a „világ teológiája”, a „felszabadítás teológiája” arra mutatnak, hogy növekszik a keresztyén felelősségtudat a „politikai istentisztelettel” szemben — ahogy azt K. Barth nevezte 1938-ban a Gifford Lectures-ben. Az EVT antirasszizmus programja, militarizmus elleni harca, a nemzetközi konszernnek leleplezése szintén ebbe az összefüggésbe tartozik. Az utolsó ökumenikus világkonferenciákon (Bangalore 1978, Boston 1979, Melbourne 1980) növekvő érdeklődés mutatkozott a veszélyben lévő természet iránti felelőség kérdései iránt. Ugyanakkor azonban továbbra is tisztázatlan a kérdés, hogy milyen messze mehet a keresztyének politikai etikája. Az EVT legbátrabb lépései (pl. a különalapítvány) kritikát váltanak ki, s mutatják az egység gyengéit.

A KBK — mint keresztyén mozgalom, tehát nem politikai szervezet! — a 60-as évek elejétől a megsemmisülés ieltartóztatásának ügyét szolgálta; ellenállt az atomháború veszélyének. Prófétai lelkek, mint Heinrich Vogel, Josef Hromádka, ismételten hangsúlyozták, hogy e kérdésben status confessionisról van szó. A keresztyéneknek a békeörökkel együttműködve egyértelmű Nem!-et kell mondaniuk az atomháborúra. „Mondani” — ez a szó magában foglalja a tettek sokrétűségét, amelyekre a béke érdekében el kell szánunk magunkat. Ugyanez az elkötelezettség és Nem! érvényes a háború előkészítésére is.

Az idő — különösen az utolsó évek — igazat adott az említett profétai hangoknak: A békére törekvés és az enyhülés ügyére való koncentráció továbbra is a KBK legfőbb ismertető jele. S mert e törekvés és koncentráció gyakorlattá vált, mert a szavak félreérthetetlen állásfoglaláshoz és tettekhez vezettek, a KBK-t gyakran érte kritika. Mintha a kritika — ha nem a gyűlölet és az üldözés — állandó kísérője lenne a profétáknak és az apostoloknak, akik Krisztusért mernek a kétértelműség világában — tehát a történeti életben (P. Tillich) — egyértelműen beszélni és állást foglalni.

III.

A mai helyzet ismérvei és a felelőség konkretizálása

Kissé leegyszerűsítve a dolgot azt mondhatjuk, hogy a mai világkeresztyénséget két dolog jellemzi:

1. Az a felismerés, hogy Jézus Krisztus egyháza az elnyomottakért, szenvedőkért és szegényekért van, a római katolikus és protestáns egyházakban egyaránt érvényre jutott. G. Gutiérrez⁷ (Peru) a felszabadítás-teológia ismert római katolikus képviselője egyik legutóbbi cikkében (melynek témája a szegénység ill. a latin-amerikai egyházaknak a kontinens szegényei felé fordulása) idézi K. Barth Egyházi Dogmatikájának (1940) mondatát: „Isten népének eseményei és viszonyai között mindig, feltétlenül és szenvedélyesen ezen és csakis ezen az oldalon áll: Mindig a hatalmasok ellen és az elnyomottak mellett, mindig azok ellen, akik már igazat kaptak és azokért, akik még nem.” Barth hozzáfűzi még: nem hallhatjuk ezt a bibliai üzenetet, nem hihetünk neki, „ha a fent említett irányban felelősségre nem jutunk.”⁸

A bibliai üzenet jogi jellege érvényre jutott az utóbbi évek ökumenikus világkonferenciáin⁹ és lecsapódott az igazságos részvételt biztosító, ökológiailag fenntartható társadalom követelményeiben — szemben az „igazságtalan világgal”. Csupán az a kérdés, hogy mennyire vontuk le e felismerés gyakorlati következményeit a „fent említett irányban a felelőség felé”? Vajon elkötelezték magukat az egyházak *aktívan* a szegények, a felszabadítás és a fejlődés mellett?

2. Az egyházak mai helyzetének másik jellemzője egy bizonyos vallásos reneszánsz. Sőt, az ifjúságra nézve beszélhetünk „vallásos lázadásról is.”¹⁰ Van valami ebben a jelenségben, amely egyházi szempontból kifogásolható? Azt hisszük, hogy e vallásos hullám többnyire világtól elfordult, a világgal szemben közömbös; „vallásos alternatívaként ki van téve annak a veszélynek, hogy konzervatív politikai erők manipulálják és kihasználják. A — talán akaratlan — szövetség a „komoly, igazi, valódi” keresztyének (aminek ők önmagukat vallják) és a status quo stabilizálását biztosítani akaró erők között korunk veszélyes irányzata. A fundamentalista vallásosság világtól való elfordulása, közömbössége azoknak a pozícióját erősíti, akik semmiféle nyitást nem tűrnek el, nem akarnak fejlődést és enyhülést. A keresztyén felelőség visszautasítása e körökben a világ felelőtlen és konzervatív hatalmasainak a kezére játszik.

A *világpolitikai helyzet* az elmúlt 2 évben erősen megromlott: újabb válság-gócok, feszültségek, meggyorsult fegyverkezés jellemzi e rövid időt. Mégis azt kell mondanunk, hogy a világpolitikai helyzetnek ez a rosszabbodása az ökumenikus összefüggéseken alig volt érezhető — hála az egyházi és világi békemunkáknak.

A felelős keresztyének és egyházak feladata — a legtömörebben szólva — abban áll, hogy részt veszünk egy olyan atmoszféra megteremtésében, amely megkönnyebbíti a politikai munkát. Azokra a politikai erőfeszítésekre gondolunk, amelyek a béke biztosítását és az igazságosság megvalósítását munkálják.

Ezzel már kimondtuk azt a két kulcsszót, amellyel jellemezhetjük a KBK egész munkásságát: Ha felelősök vagyunk a történelemért, az emberiség életéért, akkor szükségünk van arra, hogy mindig új gondolatokkal aktualizáljuk az alapfogalmakat. Éppen abban áll a felelőség konkretizálása, hogy a „fent említett irányban” a következtetéseket levonjuk, és teljes egzisztenciánkkal azon vagyunk, hogy az új gondolatokat tettekre is váltsuk.

A béke aktuális tartalma ma az *enyhülés* és a *leszerelés*, az igazságosság tartalma pedig a *fejlődés* és *felszabadítás*. A világ mai helyzetére való tekintettel úgy kell a keresztyén felelőség konkretizálásáról beszélnünk, hogy erről a tartalomról és ennek követelményeiről szólunk.

A politikai döntések ebben a komplex világban csak lépésenként valósíthatók meg. A megvalósítás időt, s épp ezért türelmet igényel. A „mindent vagy semmit” mentalitás nem felel meg a mai valóságnak, mivel ultraforradalmi módon mindent követelve, embertársait széksziszbe kergeti. A „radikális megoldás” (D. Bonhoeffer) erőltetése és a rezignáció ikertestvérek. Kifejezésre kell juttatnunk azon belátásunkat, hogy igenis lehetséges a különbségek és feszültségek között élni — agresszió és politikátlan szubkultúrába való menekülés nélkül. Keresnünk kell e lelkiület megvalósításának lehetőségeit, hogy teljes nyíltsággal nézhessünk a jövő elé. Ha Isten ígérete a jövőt biztosítja számunkra, akkor minden erőnkkel törekednünk kell e jövő megvalósításáért mindazokkal együtt, akik az elnyomottak felszabadítását munkálják az emberi élet és fejlődés nevében.

A Türelmi Rendelet*

Bár a vallásszabadság mértéke sok országban már messze meghaladta azt a fokot, amelyet II. József Magyarországnak 1781. október 25-én biztosított, mégis a Türelmi Rendelet oly nagy felszabadulást hozott a magyar korona fősége alatt élő nem katolikusok számára, hogy hiányai ellenére is új korszakot nyitott és méltó a hálás emlékezésre.

Megértéséhez talán úgy közeledhetünk, ha előbb a türelem eszméjének európai útját vázoljuk, főleg azokat a következtetéseket, amelyeket e gondolatok fejlődéséből II. József is levont és valláspolitikájának elvei közé emelt. Foglalkoznunk kell továbbá a Türelmi Rendelet közvetlen előzményével, Mária Terézia magyarországi valláspolitikájával és annak kihatásaival. Így jutunk el tulajdonképpen témánkhoz, a Türelmi Rendelethez. Ezt majd nemcsak tartalmában fogjuk felidézni, hanem nyomon követjük azon a rögsős úton is, amelyen át több évi huzavona után megiscsak érvényesülni tudott. Végül vázolni kívánjuk II. József türelmes egyháspolitikájának visszhangját és gyümölcseit a magyarországi református egyházban.

A vallási türelem eszméjének érvényesülését előmozdító belátások

Mellőzve a tolerancia, illetve a vallási türelmetlenség problémájának mintegy másfél ezer éves, már az újszövetségi iratokban is¹ tükröződő történetét, csak arra mutatunk rá, hogy a türelem eszméjének elfogadatatásában a Harmincéves Háború játszott egészen fontos szerepet. Ennek a borzasztó európai tragédiának kellett bekövetkeznie, hogy felnyíljen az emberek szemé, mennyire a közönséges hatalmi érdekek elfedésére használják fel a háborúskodók a hitvallásokat és a vallásos tömegeket, valamint hogy a rettenetes pusztulás megérlelje a belátást, hogy Európa számára a vallási fanatizmus nem biztosít járható utat.

Ezt a következtetést a háború résztvevői közül nem mindegyik vonta le egyenlő mértékben. A vesztfáliai béke háromra bővítette az engedélyezett vallások számát, de érvényben hagyta az addigi alapelvet: „*Nam ubi unus dominus, ibi sit una religio!*” Aki nem volt hajlandó erőszakot tenni saját hitén és lelkiismeretén, vehette a vándorbotot.

* Debreceben, 1940. augusztus 26-án a református egyház egyháztörténelmi szakkonferenciáján elhangzott előadás.

1. Georg Picht, *Der Begriff der Verantwortung*, A „Wahrheit, Vernunft, Verantwortung. Philosophische Studien.” c. kötetben. Stuttgart. 1969. Hans Jónás, *Das Prinzip der Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt a. M. 1979. 1. a. Gerhard Sauter, *Zukunft und Verheissung*. Zürich. 1975. 160 p. — 1. b. Gondoljunk, W. G. Kümmel, *Verheissung und Erfüllung*. 1953. F. Baumgärtel, *Verheissung*. 1952. G. von Rad, *Theologie des AT*. II. 370. p. munkáira, valamint K. Barth vitájára E. Brunnerrel, a felelősségről, *KD III/2 154 kk p.* — 2. Karen Lebacqz, a „Faith an Science in an Unjust World.” — *Genf*. 1980. I. kötet 273 p. — 3. uo. 340 kk p. — 4. G. Sauter, i. m. 154 kk p. — 5. G. Picht, i. m. 333. p. — 6. G. Gutierrez, *Pobreza y liberación en America Latina*. A „Cristianismo y Sociedad” Buenos Aires. 1980. c. kötetben. — 8. K. Barth, *KD II/1 434 p.* Kiemelés tőlünk. — 9. Vö. a bostoni konferencia anyagát: *Faith an Science in an Unjust World*. I–II. 1980. — 10. Vö. Michael Mühlenderger, *Die religiöse Revolte. Jugend zwischen Flucht und Aufbruch*. Fischer-Taschenbuch, Frankfurt a. M. 1979.

A protestáns államok sem voltak egyébként türelmesebbek mint a katolikusok. Németalföldön a dordrechtii zsinat még tiltó rendelkezést hozott és hajtott végre a remonstránsok, az akkori szabadelvű teológusok ellen. 200 lelkész vesztette el állását. Hollandiában azonban nem tartott hosszú ideig az elnyomás, csakhamar Németalföld lett a vallási türelem gondolatának és gyakorlatának úttörője. Spinoza már leírhatta ezeket a sorokat Amszterdamról: „Ebben a virágzó közösségben — a világ legszabadabb városában — teljes egyetértésben él minden ember, tekintet nélkül fajtájára vagy hitvallására.”² Még 1661-62-ben is olyan törvényt hoztak Virginia észak-amerikai államában, hogy a baptisták kötelesek elvinni gyermekeiket a református parókus lelkészhez és vele megkereszteltetni. A vonakodó 2000 font dohány büntetést fizet. Ennek a fele az államé, a másik fele a feljelentőé.³ Fontos mérőföldkövet jelentett a vallásszabadság útján az az 1689-ben hozott angol törvény, amely a protestánsok nagy része számára szabadságot adott. A katolikusok és az unitáriusok továbbra is kívül estek a törvény határán, de nem üldözték őket többé.

Milyen belátások érlelődtek ki a XVIII. század közepéig és adtak szilárdabb alapokat a vallási türelem eszméjének? Három ilyen legyen szabad megemlíteni:

1. *Az ismeretkritikai belátás.* Már a XVI. században rámutatott Acontius, hogy az igazság megtalálásának az útján a tévedés és a kételkedés elkerülhetetlen közbeeső állomások. Nemcsak a bölcséletben és a szaktudományokban, hanem a teológiában is ez a helyzet, hiszen a kijelentést emberek értelmezik. Aki ezeket az elkerülhetetlen közbeeső állomásokat, a tévedést és a kételkedést üldözőbe veszi, az gyűlöli az emberi természetet és a Teremtőt.⁴ Ezt az ismeretkritikai belátást — a kételkedés és a kísérlet pozitív szerepét — helyezték Bacon és Descartes rendszereik középpontjába, s kezdtek el ezzel új korszakot a bölcsélet és a tudomány történetében. Ez a belátás kultúránk és civilizációnk drágán megszerzett, legfontosabb hódításai közé tartozik.

2. *A politikai belátás.* Mihelyt érvényt szerzett magának az az igazság, hogy az állam legfőbb feladata polgárai békés életének és boldogulásának biztosítása, nyomon követte ezt az a felismerés, hogy a minden más szempontból hasznos állampolgárok egyes csoportjainak vallási indítékú üldözése érzékeny kárt okoz a közjónak. A vallási türelmet biztosító állam minden állampolgárára számíthat, ezzel szemben a val-

lásüldöző feltétlenül elveszíti mindazoknak a szeretetét, akik olyan legbensőbb meggyőződésük miatt — amelyben nyoma sincs az államellenességnek — hátrányokat, sőt üldözést szenvednek. Nem bizonyos, vajon nem ezek a gazdag érzélemvilágú, meggyőződésükért szenvedést vállaló alattvalók-e éppenséggel az értékesebb állampolgárok?

Ez a politikai belátás egyébként már a XVI. században kikezdte a vallási türelmetlenség politikáját. Bizonyos, hitük miatt hazájukból elüldözött csoportokat, például a hugenottákat szigorú lutheránus területeken is letelepítettek. A XVII. században azután még inkább ökonómiai szempontok toldták előtérbe a politikában és az államok közötti versengésben. A XVII. és XVIII. században több állam egyszerűen szemet hunyt az előtt, hogy idegen állampolgárok zárt csoportjai, köztük sok szakképzett és tőkeerős iparos és vállalkozó, területükön letelepedve olyan kultuszt gyakoroltak, amelyhez saját állampolgáraik legfeljebb titokban csatlakozhattak. Ilyen kivételezésre az egyébként türelmetlen III. Károly és Mária Terézia magyar királyok is készen mutatkoztak, amikor Dél-Magyarország betelepítéséhez minél több német és más külföldi bevándorlót óhajtottak megnyerni.

3. *A rendszerkritikai belátás.* A felvilágosodás kora a filozófiai rendszerek sokaságát termelte ki. Mindegyik rendszer az egésznek valamelyik alkotó részét állította a középpontba, hogy azután arra építsen föl mindent. Az egésznek egyéb részei háttérbe szorultak, elhomályosodtak, ami újabb és újabb rendszeralkotót lelkesített fel, hogy valamelyik ilyen háttérbe szorult alapelemre építsen föl rendszert. De a teológiában, a protestánsoknál sem volt más a helyzet. Abban a legtöbben egyetértettek, hiszen ez a reformáció egyik alapelve, hogy a teológiát a Szentírásra kell építeni, és hogy maga az egyházi élet, az egyházi művelődés, az egyházi társadalom a Bibliából kimunkált alapokon kell, hogy nyugodjon. Más teológusok azonban egyéb alapokat mutattak ki és állítottak előtérbe. Elmondhatatlanul sok harc és zűrzavar után az értelmesekben lassan kialakult az a belátás, hogy az egymástól elhajló nézetek, a különböző teológiai iskolák és rendszerek el kell, hogy tűnjék egymást abból a felismerésből kiindulva, hogy mindegyikben vannak igazságmozzanatok, s ezek valamilyen módon egymást gazdagítják és kiegészítik még akkor is, ha egyelőre nem lehet ezeket az igazságmozzanatokat egyetlen rendszeres összefüggésbe állítani.

Egy példa megmagyarázza, mire gondolunk. Hollandiában évtizedeken át ádáz harcokat folytattak egymás ellen az ún. ortodoxok és a coccejánusok, míg végül — saját álláspontjuk fenntartása mellett — legalább addig a mértékig elismerték egymást, hogy a holland teológiai fakultásokon és akadémiákon a coccejánusok közül hívták meg a biblikus professzorokat, az ortodoxok közül pedig a rendszeres teológiai tanzsékek gazdáit.

Mindezek a belátások II. Józsefhez is eljutottak. Most csak arra mutatunk rá, hogy II. József számára nemcsak a bölcselek szolgálhattak okulásokkal és bizonyítékokkal, hanem maga a történelem is. A türellem javára szól az, ami Angliában, Németalföldön és Poroszországban történt. Ezek az államok felvirágoztak. A türelmetlenség hatásaira ott volt intő példának Franciaország, amely rengeteg jó polgárát kényszerítette kivándorlásra, hatalmas tőkékkel szegényedett társadalmi élete, főleg erkölcsi téren roppant ellentétek drámai színpadává vált. Mindezek a történeti példák aláhúzták, hogy a vallási egység nem nélkülözhetetlenül feltétele az állam boldogulásának, a közjónak, más oldalról viszont a bigott fanatizmus, a türel-

metlenség egyaránt aláássa az állam, az egyház és a nép életét.

Mária Terézia türelmetlen valláspolitikája

Mária Terézia a barokk korszak katolicizmusán csüngött szívvel-lélekkel. Uralkodói kötelességei között első helyre tette az alattvalók lelki üdvösségéről való gondoskodást. Szilárd meggyőződése volt, hogy ezt csakis az egyedül üdvözítő római katolikus egyház tudja biztosítani. Egész energiáját, asszonyos találékonyságát és az államhatalmat a protestánsok megtérítésének a szolgálatába állította.⁵ A királynő magartatása mintának számított az államapparátus fő- és alacsonyabb tisztségviselői számára éppúgy mint az arisztokrata és a nemesi családoknak, általában mindenkinek, aki az érvényesülés útján a korona kegyére számított, vagy legalábbis nem akart a királynővel ellentétbe kerülni.

Mária Terézia örökölte atyjától, III. Károlytól azt a türelmetlen, rekatolizációs szellemű valláspolitikai rendszert, amely még az *Explanatio Leopoldina*-ban, és annak alapján a két *Carolina Resolutio*-ban (1731 és 1734) áll előttünk.⁶ Ezekhez már nem kellett semmit hozzátenni, elég lett volna pusztá megvalósításuk, ha az Magyarországon nem ütközött volna akadályokba.

Ismeretes, hogy az ellenreformáció a Habsburg örökös tartományokban embertelenebbül dühöngött, gyorsabb és teljesebb eredményt ért el, mint Magyarországon.⁷ Az örökös tartományok titkos protestánsai Mária Terézia uralkodásának évtizedeiben is úgy tekintettek Magyarországra, mint ahol hitsorsosaiknak sokkal jobb dolguk van. Magyar szempontból azonban másként festett a helyzet. Nemcsak az számított, hogy a XVI. század végére hazánkban a nép túlnyomó része elhagyta a római egyházat, hanem az is, hogy az Ágostai és a Helvét Hitvallást valló protestánsok vallásszabadságát a vérrel szerzett békeokmányok és országos törvények egész sora biztosította. Az ún. gyászév-tizednek (1671—1681) a magyar protestantizmus léte ellen vezetett frontális támadása nem tudott teljes eredményt elérni, mert a lelkipásztorok és a gyülekezetek kitarítottak hitük és jogaik mellett, majd támogatást kaptak a kuruc felkelésben és a protestáns európai hatalmak intervencióiban. Nem csoda tehát, hogy az 1691 és 1781 között eltelt kilencven esztendő sem volt elegendő a Károly-féle resolúciók végrehajtására. Ez nem jelenti azt, hogy Mária Terézia kormánya, továbbá a római egyház klérusa és annak laikus támogatói bármit is elmulasztottak volna, ami közelebb segíthette őket közös céljukhoz.

Legyen szabad röviden felsorolni a Mária Terézia-féle rekatolizáció legfontosabb eszközeit: 1. A nem katolikus templomok és imaházak kisajátítása, bezárása vagy szétrombolása; 2. A lelkészek elüldözése, a vallásgyakorlat megtiltása; 3. az iskolák bezárása, vagy kisajátítása; 4. az iskolák alapítványainak elvétele, a református városok támogatásainak betiltása, az iskolák számára folyó gyűjtés lehetetlenné tétele; 5. a szellemi és lelki élet elfojtása, a könyvcenzúra a teológusok külföldi tanulmányainak megtiltása, az onnan hazahozott tudományos műveknek a vámháton való hosszas cenzúrája és visszatartása; 6. római katolikus püspökök és főesperesek látogatásai protestáns parókiákon, a lelkészek, a tanítók és a presbiterek megfélemlítése. Ilyen alkalommal a látogatók minden ürügyet megragadtak, hogy betilthassák a protestánsok egyházi életét és épületeiket római katolikus célra foglalják le; 7. A protestánsok kizárása a közhivatalokból olyan esküforma kényszerítése által, amelyet jellemes

protestáns nem tehetett le, továbbá a protestáns iparosok hátraszorítása a céhekben és azok kényszerítése, hogy részt vegyenek katolikus istentiszteleteken és körmeneteken; 8. A protestáns egyházak valamelyikébe való áttérés eltiltása, továbbá az állandó nyomozás, hogy a protestáns lelkészek nem engedik-e meg olyan katolikusok részvételét a protestáns istentiszteleteken, akiket az ellenreformációs jogszabályok meggyőződések ellenére a római egyháznak ítéltek oda.

Szinte lehetetlen felsorolni a társadalmi megkülönböztetésnek, a zaklatásnak, a megfélemlítésnek azt a hatalmas eszköztárát, amelyet Mária Terézia egyházpolitikája a protestánsokkal szemben alkalmazott. Legfeljebb az ún. pozitív módszerekről kell még szólni, Mária Terézia találatosságára ezen a téren is kimeríthetetlen volt. A bizonytalanná vált protestánsokat, pl. a volt ágens *Bessenyei* Györgyöt is, kegyek ígéréssel és osztogatásával tudta rávenni az áttérésre. Ennek az előnyököt és pénzt osztogató politikának a támogatására a királynő és a római egyház hierarchiája „térítő társaságokat” szervezett, amelyekhez tartozni az előkelőbbek számára kötelességnek, a felfelé törekvők számára pedig az érvényesülés jó útjának számított. Nem csoda, hogy a hátratételeknek, a zaklatásnak, sőt üldözésnek ebben a levegőjében a magyar protestánsok II. József Türelmi Rendeletében egy új korszak felragyogását látták és üdvözölték.

II. József valláspolitikájának alapelvei

Már a Türelmi Rendelet figyelemre méltó bevezetése rámutatott arra az új eszmére, amely hivatva volt, hogy felváltsa Mária Terézia valláspolitikájának türelmetlenségét. Az új uralkodó már azokban az években sem titkolta elgondolását amikor még csak társuralkodóként állt a királynő oldalán. Számára a vallási türelem nem taktikai kérdés. Nemcsak ott volt hajlandó engedni, ahol botrányos jeleneteket kellett elkerülni, hogy a protestáns hatalmaknak ezzel kapcsolatban várható beavatkozását elkerülje, mint tette anyja, hanem meggyőződéséből adódóan alakította valláspolitikáját. II. József őszinte ragaszkodással viseltetett római katolikus egyháza és hite irányában. Az utóbbiban azonban nem a tantételek autoritatív rendszerét látta és tartotta fontosnak, hanem a mögötte álló személyes meggyőződést. Ahol tehát lutheránusoknál és reformátusoknál — akiknek értékéről, sőt kiválóságáról meg volt győződve — olyan személyes meggyőződést talált, amelyben ugyan a római egyház számára fontos tanbeli, szertartási és szervezeti tételek nem szerepeltek, de értékes erkölcsi, művelődési és gazdasági teljesítményekre ösztökélő Krisztus hit állt, az ilyen alattvalóitól nem tudta megvonni elismerését és megbecsülését. Nem minden protestáns iránt volt ilyen megértő. Az ún. szektákat merev fanatizmusa miatt nem szívelte. Ebben nem volt következetes, mert ezeknek a kis közösségeknek az erkölcsi és gazdasági színvonala szintén említésre méltó volt.

Téves nyomon jár az, aki II. Józsefnél a francia felvilágosodás hatásait keresi.⁹ Sem a népszuverenitás eszméje, sem a materialista valláskritika nem játszott szerepet gondolkodásában.¹⁰ Az angol felvilágosodástól, a deistáktól is csak keveset és mellékesebb dolgokat tanult. A kutatás felderítette,¹¹ hogy II. József gondolkodását a német felvilágosodás iskolázta. Közlelőbből Samuel *Pufendorf* gondolatvilága hatott rá úgy, ahogy ezt *Pufendorf* bécsi tanítványa *Christian August Beck*, a Theresianum professzora eljuttatta hozzá. Az a kompendium, amelyet *Beck* az ifjú trónörökös kezébe adott nem más, mint *Pufendorf* természetjogi mű-

vének a kivonata: *De officio hominis et civis secundum legem naturalem* (1673). (Ez a mű egyébként *Pufendorf* sok kötetes nagy műve: *De jure naturae et gentium libri VIII* (Lund 1672) utolsó kötetének a rövidebb foglalata.) *Beck* professzor némi önállósággal tudta átadni a *Pufendorfnál* talált anyagot, pl. bevonta az előadásba *Nagy Frigyes Antimachiavelli* c. iratának több gondolatát.

II. József *Pufendorfnál*, illetve *Becknél* a vallási türelem eszméjének következő főbb elemeivel találkozott: 1. Egyedül Isten képes az emberi szívben bizonyosságot kialakítani a hitnek olyan kérdései felől, amelyeket az értelem nem képes tisztázni. Ennélfogva a felsőségek ne kerüljön szembe Istennel, és ne akarjon uralkodni a lelkiismereten, hiszen erre nem is képes. Ne akarja parancsszerűen előírni, hogy az alattvalók mit higgyenek és mit ne higgyenek. 2. Nagyon esztelenül és elítélésre méltóan töltik be tisztüket azok az államférfiak, akik az egyébként jó és hasznos polgáraiktól a teljes polgárjogot készek pusztán azért megvonni, mert vallási kérdésekben nem mindenben értenek egyet velük.¹²

Természetesen az élénk szellemű II. József már fiatal korában sem egyedül *Pufendorftól* és *Becktől* vett át hatásokat, hanem figyelemmel kísérte a korszak más filozófusait, állambölcseseit és természetjogászait is, köztük elsősorban *Thomasiust*, *Wolffot* és *Martinit*. Egy dolgot azonban *Pufendorf* világított meg előtte és kötött a lelkére — persze *Becken* keresztül. — S éppen ez volt nagyjelentőségű a magyar protestánsok helyzetének megítélésében. *Pufendorf* azt tanította, hogy az uralkodó különösen azokat a vallási disszidenseket kell hogy eltűrje, akik számára békeszerződések és állami törvények biztosították a vallásszabadságot. *Pufendorf* szerint a szerződések sérthetlensége nem pusztán Isten megmásíthatatlan akarata és a keresztyén hit parancsa, hanem az állami és nemzetközi élet fundamentuma is.¹³ *Pufendorfnak* ez a tanítása befolyásolta II. Józsefet abban, hogy a magyar protestánsok szabadságjogairól — amelyeket a bécsi és a linzi béke garantált — másként volt képes gondolkodni mint III. Károly vagy Mária Terézia.

II. József első toleráns intézkedései

A trón elfoglalása után az uralkodó szabad kezet kapott ugyan az új valláspolitikai megvalósításához, de még bizonyos események bekövetkezésére volt szükség, hogy a vallásügy gyökeres rendezésére szánja el magát. Ezek közül megemlíthető egy jellemző vallás-szerűelmi eset, továbbá két más, döntő fontosságú előkészítő mozzanat.

Meleghegy és Perjés Gömör-megyei falvak „jegyzői”, akik azért éltek jegyzőségből, mert az ellenreformáció következtében nem találtak tanítói állást, azt a büntetendő cselekményt követték el, hogy hittestvéreiket házukba hívták, velük imádkoztak és az összejövetel jelzésére a harangot is megkongatták.¹⁴ Meleghegy és Perjés már korábban elvesztették szabad vallásgyakorlatukat. A két jegyző abban is tiltott segítséget nyújtott hittestvéreinek, hogy eljuttatták gyermekeiket keresztségre, halottaikat temetésre abba a községbe, ahol még volt protestáns prédikátor. További bűnüknek számított, hogy ezekért a vallásos szerbirtásokért nem fizetették meg előre a stólát Meleghegy és Perjés katolikus plebánosának. Az ügy II. József elé került a három illetékes fórum nem teljesen egyező javaslataival. A Helytartótanács háromhavi börtönt javasolt, hetenként kétszer kenyéren és vízen való böjtöléssel súlyosbítva. II. József magyar kancelláriája

arra mutatott rá, hogy a két jegyző az első intésre abba hagyta kritika tárgyává tett tevékenységét, elég lesz nekik tehát a komoly dorgálás is. Ezt a javaslatot a legfelsőbb fórum, az Államtanács is magáévá tette. II. József 1780. december 7-én, tehát már néhány nappal anyjának és elődjének temetése után, foglalkozott az ügyel. Nemcsak hogy az enyhébb büntetést rendelte el, hanem votumához hozzáfűzött egy elvi utasítást is azzal a paranccsal, hogy a magyar kancellária az összes alsóbb szerveknek hozza tudomására: „Vallásügyekben azok gyöngéd és szelíd kezelése az egyetlen helyes és apostoli mód.”¹⁵

A következő hónapok során, a sűrűn felmerülő vallásügyi vádak megítélésében, ismét eltértek a nézetek egymástól. Az uralkodó konzervatív tanácsadói, akik Mária Terézia vonalát igyekeztek továbbfolytatni minduntalan bizonyos „eszmei resolútiók”-ra hivatkoztak, mint egy olyan rendszerre, amelyen az állami egyházpolitika állítólag nyugszik. Nemcsak hogy senki sem tudta előadni ezeket a resolútiókat írásos együttesbe szedve, hanem az Államtanács egyik haladóbb szellemű tagja, Tobias von *Gebler* megkockáztatta az uralkodó előtt azt a gondolatot, hogy itt lenne az ideje felülvizsgálni ezeket az eszmei resolútiókat. II. József azonnal elfogadta von *Gebler* javaslatát és megbízta a türelmetlenség rettegett képviselőjét, *Ürményi* Józsefet, a magyar kancellária főelőadóját, hogy állítsa össze ezeknek a resolútióknak teljes rendszerét.¹⁶ *Ürményi* tehetséges késői tanítvány volt mintaképének, *Kollonich* Lipót érsekprimásnak; művésze volt a vallásügyi törvények szellemével homlokegyenest ellenkező értelmezésnek. II. József azonban megkapta a jelentésben amit akart. Át tudta tekinteni az állami ellenreformáció irányelveit, területeit és eszközeit. *Ürményi* büvészkedő törvénytárgyalásai viszont nem tévesztették meg, hanem következetesen ment tovább a türelem politikájának megtervezésében és megvalósításában.

Egy másik szintén fontos lépésről is meg kell emlékezni. A magyar protestánsok két vezető személyisége, *Teleki* József gróf¹⁷ és *Vay* István, a két egyház megbízásából összeállítottak egy terjedelmes emlékiratot, amelyet ifjabb *Ráday* Gedeon, *Prónay* László, *Vay* István és *Zay* Péter 1781. április 29-én személyesen nyújtották át az uralkodónak.¹⁸ Az emlékirat először is képet adott az alkotmányos legitimitás szellemében a magyar protestánsok közjogi státusáról, azután hitet tett a szerzőknek a vallásszabadságra és a vallási türelemre vonatkozó meggyőződéséről és elképzeléseiről, végül — az emlékirat fő részében — felsorolták 16 pontban a magyar protestánsok jogsérelmeinek fontosabb eseteit és fajtáit.¹⁹ *Ürményi*nek az előbb említett jelentése egyfelől, a magyar protestánsok roppant világos, öntudatos, de tiszteletteljes emlékirata másfelől, olyan lehetett II. József számára, mint ugyanannak az érmének két oldala. *Teleki* és *Vay* emlékiratának hatása a Türelmi Rendeletre főleg annak magyarországi vonatkozásában letagadhatatlan.

A Türelmi Rendelet főbb intézkedései és értékelése

II. József 1781. október 25-én írta alá a Türelmi Rendeletnek Magyarország számára készített okmányát.²⁰ Ennek főbb rendelkezései a következők:

1. Az ágostai és helvét hitvallású protestánsok, továbbá a nem egyesült görögkeletiek ezentúl az ország minden olyan helységében magán-vallásgyakorlatot folytathatnak, ahol nincs nyilvános vallásgyakorlatuk.

2. Az 1. pontban említett magán-vallásgyakorlatot nem abban a megszorított értelemben kell alkalmazni,

mint korábban. Ugyanis mindenütt, ahol valamely nem katolikus hitvallásnak legalább 100 családot, azaz 500 lelket kitevő híve van, és ahol ezek olymódon rendelkeznek a megfelelő anyagi eszközökkel, hogy adózó képességük nem kerül veszélybe, imaházat építhetnek tornyok, harangok és utcai bejárat nélkül, továbbá lelkészlakot és iskolát is. Szabad lelkészt és tanítót alkalmazni, akik ellátják a kultuszt, a lelkigondozást és az iskolai oktatást.

3. Magyarország nem katolikus alattvalói ezentúl ott is tulajdonjoggal, polgárjoggal, a céhekben iparüzési joggal rendelkezhetnek, valamint betölthetik az állami és akadémiai hivatalokat, ahol ez számukra eddig nem volt lehetséges.

4—5. Ugyanezek felmentetnek a római katolikus esküforma letétele, továbbá a római katolikus istentiszteleteken és körmeneteken való részvétel kötelezettsége alól.

7. A vegyesházások reverzálisai ezentúl nem érvényesek. Az ilyen házasságokból származó gyermekek, ha az atya katolikus, valamennyien az ő vallását követik, ha pedig nem katolikus, akkor csak a fiúk. Ennél a pontnál nyilvánvaló, hogy II. József nem akart a felekezeteknek teljes egyenjogúságot biztosítani.

9. Római katolikus lelkészek csak abban az esetben látogathatnak nem katolikus betegeket, ha hívják őket. A betegek és foglyok lelkigondozása ezután a saját lelkipásztor feladata.

11. Azok a nem katolikus gyermekek, akiknek a lakóhelyükön nincs saját felekezeti iskolájuk, látogathatják a római katolikusok vagy bármely más felekezet iskoláit. Tilos azonban, a nem katolikus főiskolásoknak és középiskolásoknak iskoláik számára adományokat gyűjteni.

13. A nem katolikusok beomlott vagy leégett templomaikat helyreállíthatják,²¹ ha ez adózó képességüket nem veszélyezteti.

14. Azok a peres eljárások, amelyeket nem katolikus lelkészek megbüntetése céljából kezdeményeztek, mert azok a leány-egyházközségeket látogatták, azonnal beszüntetendők.

16. A nem katolikusok továbbra is kötelesek stólát fizetni a római katolikus plébánosoknak azok után az egyházi cselekmények után is, amelyeket saját lelkészeik végeztek el. Az uralkodó megígérte, hogy ebben a kérdésben újabb rendelkezést ad majd ki.

17. Római katolikus püspökök és főesperesek nem látogathatják többé a nem katolikus lelkészeket, és a keresztség kérdésében nem vizsgáztathatják őket. A nem katolikus lelkészeket ezentúl saját egyházi előjáróik látogathatják, de az adóköteles lakosság gazdasági megterhelése nélkül. A Türelmi Rendelet megengedte, hogy a protestánsok zsinatokat tartsanak, azok tárgysorozatát azonban előzőleg be kell jelenteni a kormányzatnak.

18. Vallása miatt a jövőben senkit sem szabad megbüntetni vagy hátrányokkal sújtani. Mind a katolikusok, mind a nem katolikusok szigorúan tartózkodjanak egymás ócsárlásától.

Nem csoda, hogy a Türelmi Rendelet, valamint az újabb ilyen tárgyú rendelkezések és intimátumok abba a hírbe hozták II. Józsefet, hogy titkos protestáns,²² tehát eretnek, sőt egyházának árulója. Ezeket a titokban hangoztatott, majd névtelen, gyalázkodó iratokban a — cenzúra eltörlése folytán — a nyilvánosság előtt is szóvártat vádakot megalapozni látszott az a tény, hogy a Türelmi Rendelet megjelenése után megindult a tömeges áttérés a nem katolikus egyházakba. II. József ezt már nem nézhette beavatkozás nélkül.

Tisztánzia kellett, hogy mit jelent valláspolitikájában a türelem elve, hol vannak annak határai. 1782. május 24-én kiadott intimátumában vallást tett arról, hogy ő római egyházának híve. Szívből óhajtja, hogy minden alattvalója katolikus legyen, a kényszerítést azonban nemcsak nem helyesli, de meg sem engedti. 1782. június 6-án szigorúan megtiltotta a protestánsok által állítólag folytatott „prozélita fogdosást”. 1782. december 11-én kiadta azt a rendkívül súlyos következményeket maga után vonó rendeletet, hogy minden katolikusnak, aki egy másik felekezethez akar áttérni, valamelyik kolostorban vagy plébánián előbb hathetes kötelező vallásoktatáson kell áttennie. Erről bizonyítványt kap. Ha valamely nem katolikus lelkész egy volt katolikus ilyen bizonyítvány nélkül felvesz gyülekezetébe, állásvesztéssel bünhődik.²³

Félreismerhetetlen, hogy az utóbb felsorolt rendelkezések restriktív természetűek, a Türelmi Rendelet által keltett várakozásnak nem felelnek meg. Peter F. Barton, bécsi egyháztörténész hasonló jeleket fedezett fel Ausztriában. „A jozefinista reformlépések terén — írja — oly gyakran megtalálható cikk-cakk vonal ott van a tolerancia kérdésében is”.²⁴ Mi magyarok is elmondhatjuk, hogy a jozefinizmus reakciós összetevője képes volt kiszorítani a haladó összetevőt, mielőtt a dolog igazán komolyra fordult.

A római katolikus lelkészek megtalálták a módját, hogy a hathetes kötelező vallásoktatást úgy alakítsák ki, hogy a katolikusok kedve elmenjen a protestáns egyházak valamelyikéhez való csatlakozástól. Megállapították, hogy kevés volt a hat hét, mert az illető nem elég jóindulatú, vagy a szellemi képességei igényelnek ráadását a hat hétre. Többnyire ott altatták őket a plébánián, ami nők számára bizony elég kellemetlen volt, a világ nyelve miatt. Nemcsak a koszt volt elrettentően szegényes, pedig az áttérni akaróknak meg kellett azt fizetni, hanem ki volt téve még a szünni nem akaró gúnyolódásnak, zaklatásnak, megszegényítésnek is. A panaszok eljutottak az uralkodó fülebe, mire ő 1787-ben megállapította, hogy a hathetes vallásoktatás nem jelenti azt, hogy az illetőnek reggeltől estig, sőt egész nap ott kell tartózkodnia a plébánián, hanem csupán a nap néhány előre kitűzött órájában. Megtiltotta azt is, hogy az áttérni akarókat ijesztgessék vagy neveléssé tegyék, tilos volt ilyen eszközöket („allerlei Neckereien”)²⁵ alkalmazni.

A Türelmi Rendelet tehát korántsem töltötte be a magyar protestánsok valamennyi törvényes jogát és elvárását. II. József uralkodása alatt is megmaradt a római egyház „religio praedominans”-nak, uralkodó egyháznak. A vegyes házasságokat továbbra is csak római katolikus lelkész előtt lehetett megkötöni, az ilyen házasságokból származó gyermekek vallásügyének szabályozása a protestánsokat sújtotta. II. József azt a terhet sem vette le a sok magános vallásgyakorlatot nyert nem katolikus falu lakóiról, hogy a saját lelkészük által végrehajtott egyházi cselekmények után ne kelljen stólat fizetni a római katolikus plébánosnak. A plébánosok panaszlevelei²⁶ alapján az uralkodó megállapította, hogy ennek a gyakorlatnak az eltörlése alapján rendítené meg igen sok katolikus lelkész egzisztenciáját. Tudjuk, hogy II. József nemcsak a protestánsoknak volt jóltevője, de ő az, aki birodalmában szinte átalakította, saját római katolikus egyházát abban az értelemben, hogy nagymértékben szaporította és támogatta a plébániákat, megkövetelte a személyes lelki gondozói és tanítói munkát a lelkészekről.

A protestánsok azonban abban látták a Türelmi Rendelet legnagyobb fogyatkozását, hogy a nagy örömmel és hálával fogadott enyhítéseket csak egyoldalú uralkodói akaratnyilvánítás biztosította számukra, nem

pedig az országgyűlés alkotmányos határozata. Jellemző, hogy éppen ez az utóbbi, annyira óhajtott forma az uralkodó szemében számba se jöhetett. Hiszen tudjuk, hogy még a koronázásról is lemondott, csak hogy össze ne kelljen hívni az országgyűlést. Ez utóbbinak az összetétele még olyan volt, hogy az uralkodó félhetett, attól, hogy többsége el fogja utasítani nemcsak valláspolitikai reformjait, de egyéb újítási törekvéseit is, amelyek többek között a jobbágyok helyzetére, az adózásra, a közigazgatásra, az iskolázásra, az államnyelvre vonatkoztak.

Nagy akadályok a Türelmi Rendelet érvényesítésének útján

A Türelmi Rendeletben biztosított jogok Magyarország túlnyomó részében éveken át a papíron maradtak. A protestánsok még három éven keresztül gyakorolhatták a türelem és a reménykedés erényeit. Ugyanis az állam végrehajtó szerveit, a megyéktől elkezdve, a pozsonyi Helytartótanácsot át a bécsi magyar kancelláriáig, sőt a titkos államtanácsig, egyelőre még olyan emberek tartották a kezükben, akik vagy maguk is a római egyház hierarchiájához tartoztak, vagy pedig teljesen összenőttek a türelmetlen terézianus valláspolitikával. A Helytartótanács rendkívül befolyásos vallásügyi bizottságában maga az esztergomi hercegprímás elnökölt, előadói pedig szintén a püspöki karból, vagy a kanonokok sorából kerültek ki. Elképzelhető, hogy ezek a hivatalnokok mindent megtettek, hogy a Türelmi Rendelet által biztosított könnyítések fennakadjanak a bürokrácia szűrőjén. II. József azonban nem engedett. Kezdve attól, hogy maga olvasta el a protestánsok panasziratait, a vallási perek aktáit, hivatalnokainak referátumait, állásfoglalásaiban értékesítette azokat a személyes tapasztalatait is, amelyeket még társuralkodó korában erdélyi és magyarországi utazásai során, többek között a protestánsok központjaiban és kollégiumaiban is szerzett.²⁷ Végül azonban arra a belátásra jutott, hogy az édesanyjától örökölt hivatalnoki karral lehetetlen szándékait keresztülvinni. Nem riadt vissza tehát attól sem, hogy az említett vallásügyi bizottságot egyszerűen feloszlassa, a Helytartótanácsba pedig meghívjon két igen derék protestánst, a lutheránus Prónay Lászlót és a református Darvas Ferencet. Csak ezután, nagyjából az 1784. évtől kezdve mehetett át a Türelmi Rendelet könnyítései az életbe. Pl. a megyegyűlések egész sora ki sem hirdette a Türelmi Rendeletet, mert egyszerre hangoztatni kezdték, hogy a vallásügy törvényes szabályozásának joga nem az uralkodót, hanem csakis az országgyűlést illeti meg. Bezzeg jó száz éven át elfeledkeztek arról, hogy az Explanatio Leopoldina és a két Carolina Resolutio is csak fejedelmi rendelkezések.

Hogyan fogadták a protestánsok a Türelmi Rendeletet?

Az életbe való átültetés terén tapasztalt minden zavona ellenére a magyar protestánsok kezdetől fogva az ujjongó hála őszinte kifejezésével ünnepelték a Türelmi Rendeletet.²⁸ Hivatalos és magánjellegű nyomdatermek egész sora üdvözölte II. Józsefet, mint a protestánsok nagy barátját és jóltevőjét.²⁹ A két protestáns egyház világi vezetőinek szűkebb köre 1781. december 10-én és 11-én, tehát kevéssel a rendelet kibocsátása után Pilisen konventet tartott, és elhatározta, hogy ünnepélyes hálaadó küldöttséget meneszt Bécsbe az uralkodóhoz. A szépen megfogalmazott köszönő írást ifjabb Ráday Gedeon és Prónay László

1782. február 28-án adták át az uralkodónak, aki az audienciát kiadós, tartalmas és a jövőre nézve ígéretes eszmecserére használta fel.³⁰ Az evangélikus és a református egyházkerületekben hálaadó ünnepi istentiszteleteket tartottak.³¹ Ezek egyik-másikának egész lefolyását megőrizte egy-egy derék naplóíró. Az elhangzott beszédek és imák sok esetben nyomtatásban is megjelentek. Más részüket levéltáraink őrzik. A közös bennük az, hogy a szónokok és imádkozók II. Józsefet „az Úr Isten rendelte Szabadíftónak” nevezik.³²

Ha néhány évig még várni kellett is, de azután — a jórészt már 1784-ben végbemenő változások, valóban hatalmas méretűek voltak. Nem kevesebb mint 102 református és 165 lutheránus anyagyülekezet kapta vissza vallásszabadságát, amelyek azután gyors ütemben hozták rendbe, vagy építették fel templomaikat, iskoláikat, lelkészi és tanítói lakásukat, miután többnyire már előbb lelkészt és tanítót állítottak munkába. 162 olyan református és 586 lutheránus „leányegyház” kapta meg újra a vallásgyakorlatot, amelyek saját lelkészt ugyan nem tartottak, de volt imaházuk, előkönyörgő tanítójuk és iskolájuk. A görögkeleti egyházban 5 anya- és 10 leányegyház nyerte vissza a szabad vallásgyakorlatot. Ha ezt mind összeszámoljuk, akkor nem kevesebb mint 1000 faluban lehetett ismét nem katolikus istentisztelet tartani.³³

A kép teljességéhez az is hozzátartozott, hogy II. József türelmi politikája a zsidókra is kiterjedt, nevüket azonban 1788. január 1-től németre kellett felcserélni. A szabadkőművesek is előjöhettek a föld alól. Minden tartomány székvárosában három páholyuk működhetett, de be kellett jelenteni tagjaikat és összejöveteleiket.

A bilincsei legtöbbjétől megszabadult magyar protestantizmus hálájának szép jeleit adta azokban a miszsiós áldozatokban, amelyekel számos fiatal lelkészük a cseh és a morva protestantizmus feltámasztásához nyújtott, az itthoni egyház pedig azért, hogy a maga teljességében évi rendszeres segélyezésben részesítette a cseh és morva miszsiót egészen 1849-ig.

Viszont talán kevésbé ismert, hogy a magyar reformátusság a Türelmi Rendelet iránti hála gyümölcseként már igen értékes miszsiós szolgáltatásokat is tett. Ezek mennyiségükben nem érik el a cseh-morva miszsiót, de természetük azonos azzal. A Dél-Magyarországra telepített református németek közti szolgálatokra gondolunk. Ott is debreceni és sárospataki diákok vetették meg a gyülekezeti élet, a lelképásztori szolgálat, az egyházi szervezet alapjait. Megvannak azok a levelek és kerületi jegyzőkönyvek a Dunamelléki Egyházkerület levéltárában, amelyek előadják, hogyan kaptak fiatal református lelkészt Torzsa, Cservenka és a többi német református telepés község. Ezekre a részletekre most nem térhetünk ki.

II. József nagy centralizáló és aufklárista buzgalmában túlfeszítette a húrt. Voltak intézkedései, amelyeket még a hálás magyar protestánsok is felháborodással fogadtak. Ilyen volt pl., hogy a felekezeti iskolákat állami felügyelet alá helyezte, továbbá hogy azokban is bevezette a német nyelv tanítását. A földesurakat az uralkodónak jobbjágvédő intézkedései nyugtalanították. Amikor pedig bekövetkezett a szerencsétlen délmagyarországi török hadjárat, és amikor azzal egy időben az osztrák uralom alatt álló Belgiumban forradalmi zavargások léptek fel, nem is szólva a nagy francia forradalom eseményeiről Párizsban, a beteg uralkodó tanácsosainak szavára hallgatva legtöbb rendeletét visszavonta. A Türelmi Rendeletet és néhány más rendeletet azonban nem. Idézek megragadó, visszavonó rendeletéből, amely 1790. január 28-án kelt, és amely

egyben az utolsó is volt: „Nem vonom azonban vissza a Türelmi Rendeletet, a lelkészlegek szabályozását és a jobbjágyok ügyét felkaroló rendelkezéseket.”

A magyar protestánsok szívének vágyát az 1790–91-i országgyűlés teljesítette, visszahelyezte őket az alkotmányos alapra. Jogaikat íme újra megkapták, de elvesztettek egy uralkodót aki olyan segítőkészen állt oldalukra, mint később egy királyuk sem.

D. Dr. Bucsay Mihály

JEGYZETEK

- Bainton, Roland H.: The Parable of the Tares as the Proof Text for Religious Liberty to the End of the Sixteenth Century. *Courca History* 1. (1932) 61–89. — 2. Bates, N. Seale, *Clarendonsireneit*, New York 1941. 200. — 3. Hennig, William Walter, *Statutes at Large*, I–XIII. Virginia, Richmond 1810–1823. II. 165–166. — 4. *Satanae stratagemata*, 1663. passim — 5. *Mályusz Elemér*, A Türelmi Rendelet. II. József és a magyar protestantizmus. Bp. 1939. — 6. *Kavasz Boriska*: A magyar állam és a protestantizmus Mária Terézia uralkodásának második felében. Bp. 1935. — 7. *Kavasz*: I. m. — 8. *Kuzmány, Kari*: Urkundenbuch zum österreichisch-evangelischen Kirchenrecht, Wien 1856. 133–135., 137–138. — 9. „Cum nobis persvasum sit, omnem coactionem, quae conscientiae hominum vim inferat, quam maxime nocere; contra vero, plurimum utilitatis in religionem et rempublicam e genuina, qualem Christiana charitas probat, tolerantia promanara...” *Kuzmány* I. m. 139. — 10. *Barton, Peter F.*, Umzettener „Reformkatholicismus”. Modellfall Josephinismus. In: Brücke zwischen Kirchen und Kulturen. Studien und Texte zur Kirchengeschichte und Geschichte. Reihe 2, Bd. 1, Wien–Köln–Graz 1976. 24–41, különösen 29–32. A Türelmi Rendelet magyar irodalmát összeállította *Kosary Domokos*: Bevezetés a magyar történelem forrásaiba és irodalmába. II. kötet (1711–1825). Bp. 1954. 264–280., különösen 276 és köv. — 10. *Mályusz* I. m. 117. 56. sz. jegyzet. — 11. *A Mensel*: Kaiser Joseph II und das Naturrecht. In: Zeitschrift für öffentlichen Recht. I (1919) 511. és köv. — 12. „...viris bonis et utilibus eo solam circa quaedam religionis capita dissensionem”. *Pufendorf, Samuel*: De habitu religionis Christianae ad vitam civilem. Bremen 1687. 50. §. — 13. *U. o. II. sz. jegyzet.* — 14. *Mályusz* I. m. 141–155. — 15. „...in religiosis leni et suavi, qui solus verus apostolicus modus est, procedet et in conformitatem subalternis instruet.” Bécs, Állami Levéltár, Alamanácsi okmányok 1994/1780. sz. — 16. A jelentés ugyanott található, 2144/1780. sz. alatt. — 17. *Gróf Teleki József* fogalmazta 1751 óta a magyar reformátusok legfontosabb vallás-szerűmi felterjesztéseit. *Tormássy János*: A dunamelléki ref. egyházkerület története (kiadta Fábán Mihály). Sárospatak 1867. 118. — Telekihez lásd: *Krusché E.*: Gróf Teleki József élete és művei, Bp. 1928. — 18. *Mályusz* I. m. 190. — 19. *U. o.* 180–189 és 196–205. — 20. A latin szöveget közli *Kuzmány* I. m. 139–145. — 1782-ben megjelent egy kiadása Debreczenben, *Margitay István* gondozásában. — 21. Az 1745. július 28-i, 1767. május 12-i és az 1769. február 25-i intimátumok értelmében ehhez külön királyi engedély kellett. — *Borbis, Johannes*: Die evangelisch-lutherische Kirche Ungarns in ihrer Geschichtlichen Entwicklung... Nördlingen 1861. 110. — 22. „Beweise, dass Joseph der Zweite ein Protestant ist”. Hely nélkül 1785. Az író azért írja könyve címében ezt az elterjedt szót, hogy megcáfolja: szerinte II. József csak abban a vonatkozásban nevezhető protestánsnak, hogy szívós harcot visel a fanatizmus, a babona és az egyházi visszaélések ellen. — 23. *Bauhofer, Johann Georg*: Geschichte der evangelischen Kirche in Ungarn (a szerző neve nélkül). Berlin 1854. 487. továbbá *Borbis* I. m. 122. — 24. *Barton, Peter F.*: Jesuiten, Jansenisten, Josephiner. Bécs, 1978. 267. — 25. *A Pozsony városához* 1787. február 13-án intézett intimátum. No. 6186. *Kuzmány* I. m. 151. — 26. *Tóth Endre*: A belső somogyi ref. egyházmege Mária Terézia korában. Kaposvár. 1940. 76., 80., 82., 143 és köv., 184. — 27. II. József látogatásaira nézve lásd *R. Kiss István*: II. József és Szilágyi Sámuel tiszántúli püspök. Protestáns Szemle 1915. 35–40. Ott található a további irodalom is. — *Hörk József*: Az eperjesi ev. ker. kollégium története. Kassa. 1896. II. 111–115. — 28. *Keresztési József* naplója (1748–1812), kiadta *Hoffer Endre*, Pest. 1868. II. kiad. Bp. 1882. passim. — 29. *Varjas János* írt egy hosszú dicséret ódát csupa e-betűvel, melynek latin címe: *Josepho II, Imperatori pio, felici, augusto*... Vác, 1784. v. ő. *Kosary*, II. 271–275. — 30. *Mályusz* I. m. 317–324. — *Zsindely István*: A Türelmi Rendelet történetéhez. Sárospataki Füzetek II. (1905) 91. — 31. A dunamelléki egyházkerület istentiszteletén *Tormássy János* tartotta az ünnepi beszédet. V. ő. *Kosary*, II. 273 és köv. — 32. Pl. az őriszentpéteri ref. egyházközség presbitériumi jegyzőkönyvében. *Pataky László*: A Türelmi Rendelet hatása Dunántúlon. Győr, 1979. Kézirat. 2. — 33. *Marczali Henrik*: Magyarország története II. József korában. 2. kiad. Bp. 1885. II. 244. — *Kovács Sándor*: A magyar honi protestáns egyház története a XVIII. században. A Zsilinszky Mihály által szerkesztett gyűjteményes műben. Bp. 1907. 535. — *Warga Lajos*: A keresztény egyház történelme. Sárospatak, 1806. II. 705.

A Delegatum Judicium Extraordinarium Posoniense anno 1674 története és jogászai kritikája¹

Cicero szerint a történetíró első törvénye, hogy *valótlant* mondani ne merjen, az *igazságot* feltárni ne féljen. Ezt követjük mi is *sine ira et studio* tárgyalva témánkat.

A történelmi események helyes megítélésének kulcsát a *háttér ismerete* adja kezünkbe, ebben — mintegy keretbe illesztve azokat — látni fogjuk az okokat is, amelyekből kirajzanak és így — az erkölcs mérlegén mérve — mindent együtt szemlélve, figyelmünket nem kerülhetik el a determináló körülmények sem, így igazságos és objektív ítéletet mondhatunk a történelmi kor életének színpadán lejátszódott esemény — a per — és a benne szereplő személyek felett. Ezért nélkülözhetetlennek tartjuk a per történetének és jogászai kritikájának érdemi tárgyalása előtt a korkép vázlatos megrajzolását.²

I. A történelmi háttér

„1648—1711 között Magyarországon mindig szólnak valahol a fegyverek. Névtelenek tömegei maradnak a csatatereken és a várak alatt. Járványok, éhínség, példátlan katonai kegyetlenkedések tizedelik a lakosságot. Ez talán a magyar történelem demográfiailag legkritikusabb korszaka.”³ Ha ezt kiegészítjük azzal a ténnyel, hogy a legkíméletlenebb kizsákmányolás sújtotta a „szegénységet” — szerették így nevezni főuraink uralmuk alá tartozó jobbágyaikat —, akiket ugyancsak fegyverrel tartottak féken,⁴ szinte a csodával határos, hogy egyáltalán maradt magyar, hogy kibírta ezt a megpróbáltatást a nemzet.

Az ország — a Corpus Sacrae Regni Coronae — három részre szakítva vonaglik: a Mohács óta állandóan terjeszkedő török, a Dunántúlt, Felső- és Észak-Magyarországot „hatalmában tartó” I. Lipót király és az „önálló” Erdély fejedelme I. Apafi Mihály uralma alatt.

A török nem ismert „békét”, hiába kötötte meg azt Bécs és a szultán, a meghódított területeket kormányzó basák és a végvárok különböző rangú török urai — minthogy a rájuk bízott földeket gazdaságilag nem hasznosították — rabló hadjáratokat, kisebb-nagyobb betöréseket tette, sarcolták a határmenti falvakat. A magyar várkapitányok hasonló akciókkal feleltek, így próbálva meg elvenni a kedvét a pogánynak és ők is zsákmánnyal megrakodva tértek vissza. Ennek az állapotnak áldozata elsősorban a szerencsétlen „szegénység” volt mindkét oldalon, mert neki a pusztai életén kívül alig volt egyebe, mint az elhajtott néhány lábasszék és a lángok martalékává lett kis házacskája. Ha a török által rettegett katona — mint a Zrínyi bánok — állt a magyar oldalon, nemigen mertek hadi kalandokra vállalkozni, de a Lipót uralma alatti többi országrész lakói, hogy a szörnyű pusztításokat és végromlásukat elkerüljék, kénytelenek voltak a maguk békéjét „adóval” megvenni a töröktől, mert azt királyuk nem tudta biztosítani nekik, hatalmát mégis érezték, mert a neki járó adót ezzel vette meg rajtuk. — Valás dolgában azt mondhatjuk „türelmes” volt a hódító török, nem kényszerítette a maga hitét a leigáztottakra és nem érdekelte, hogy milyen hitet követ a gyaúr, de nem tűrte meg, hogy az ő területén a magyar főpapok elűzzék a prédikátorokat.⁵ Nem tartjuk kétségesnek, hogy ez magyarázza a jobbágyok tömeges áttelepülését a török területre: dolgozni, adózni itt is kellett, de legalább vallása miatt nem üldözték.⁶

I. Lipót⁷ királynak a német-római császári cím csak „dekorum”, a sok fejedelemségben élő „birodalom” szuverén urai közt ő csupán „primus inter pares”. De nem is volt alkalmas sem testileg, sem szellemileg államfői poszt betöltésére, atyja III. Ferdinánd is papnak, passauai püspöknek szánta, s 14 éves koráig a jezsuiták nevelték. Apró természetű, vézna, ingó járású, egyezőval nem „királyi” jelenség. Jellemzésénél — három évszázad távlatából — tényeit beszéltetjük,⁸ s félreértések elkerülése végett leszögezzük azon álláspontunkat, hogy egy uralkodó „tényei” alatt mindazon eseményeket értjük, amelyek uralma alatt történtek és nem tartjuk menthetőnek, hogy azt kormányfői befolyásolása folytán engedélyezte, avagy engedélye nélkül bár, de el merték követni, mert ezek pozícióba emeléséért ő felelős.

I. Lipót közvetlen érintkezésben szelíd, művelt⁹ — zene és irodalomkedvelő — és jókedélyű, szórakozásra (vadászat) hajlamos ember volt; befolyásolható és ingatag elhatározásai mögött azonban a jezsuita nevelés árnyaként, a reservatio mentalis lappangott.¹⁰ Ki kell emelnünk lelkiismeretlen könnyelműségét az ország jóvedelmének felhasználását illetően,¹¹ még a végvárok vitézeinek zsoldját sem fizette,¹² akik pedig közvetlenül életükkel és vérükkel védtek őt, a megtestesült gyávaságot,¹³ pedig százezreket szórt el a főhercegek és egyencei istápolására. — A kormányzati teendőket egy szorgalmas adminisztrátor nivóján végzi, türelmesen üldögél a tanácsban, melynek határozataiban nem az ő akarata érvényesül, csak az legyen a látszata, hogy az ő „legkegyelmesebb” szándékával a közjót szolgálja, de tud „akaratoss” lenni, és legyen bár a legcélszerűbb politikai intézkedésről szó, ha bemagyarázzák neki, hogy „királyi tekintélyét sérti” feltétlenül nemet mond.¹⁴ Miniszterei és tanácsosai¹⁵ egy-két kivételtől eltekintve alig középszerű képességű tehetetlen emberek, kik egyéni érdekeik előmozdítására, karrierjük és vagyoni gyarapodásuk (nem mindig tisztességes úton) előmozdítására, egymás ellen áskálódva használják ki uralkodójuk gyengéit, — mondhatni azt, hogy csak a magyar-gyűlöletben értettek egyet.¹⁶ — Az uralkodói nagyságot pedig legjobban dokumentálja az államférfiúi képességgel rendelkező emberek kiválasztása a kormányzáshoz, sajnos ez Lipótnál nem volt meg.¹⁷

Ily körülmények közt a közigazgatás és igazságszolgáltatás — mely utóbbi a békés és biztonságos élet alapja — szükségszerűen a legfelsőbb vezetés nivójára süllyedt. A közigazgatási visszaélések főleg a kincstári jövedelmek behajtása terén neheztedek a népre, az igazságszolgáltatásaik alsóbb szinten az országban állomásoztatott idegen zsoldos hadak féltelen garázdálkodásának megrendszabályozása elmulasztásában sújtották elsősorban a „szegénységet”. Végso oka mindennek a király esküszegése, aki a törvény szerint három évenként tartandó országgyűlések összehívását, ahol az ország állapotairól meggyőződhetett volna, elmulasztotta, több mint 49 évig tartó uralma alatt mindössze négy országgyűlés volt.¹⁸

Az igazságszolgáltatás állapotának megvilágítására röviden ismertetünk egy főbenjáró pert. — Az 1659: CXII. tc. Liszti László és Balassa Ferenc ellen elrendelte a büntetőeljárást és utasította a nádort (Weszlényi Ferenc) hogy azt folytassa le, ha bűnösök, ítélik el, ha ártatlanok, mentsék fel.

Liszti László gróf ellen gyilkosság, okirathamisítás,

gyűjtogatás és méregkeverés miatt indult bűnygyben Wesselényi elrendelte a vizsgálatot Köpcsény várának ura ellen és a tanúvallatások terhelő adatai alapján 1661. máj. 26-ra törvénybe is idézték, a bizonyítékok súlya alapján nem volt már kérdéses az ítélet: fej- és jószágvesztés. Lipót azonban 1661. május 2-án kelt resolútiójában utasítja a nádort, hogy híve Liszti László ellen indított pert függessze fel s a gróf idézését május 26-ról bizonytalan időre halassza. — Nos, hogyan történt ez meg? Wesselényi 40 ezer forinttal tartozott Liszti gróf anyjának, 1661. ápr. 26-án tehát megegyezett a nádorral Bécsben, a 40 ezer forintot odaajándékozta neki, sok jóakaratajért, „melyekkel ő nagysága ígéri magát, minden istenes és törvény szerint való igazságomban.” Az ígéret beváltása után Liszti anyjával együtt 1661. május 12-én a pozsonyi káptalan előtt törvényesen bevallá a 40 ezer forintot Wesselényinek és pedig azért, mert nádori tekintélyével a fiscus által ellene támasztott pörben megvédelmezte.¹⁹

Régi magyar közjogunk szerint a nádor a király után az első ember az országban, az alkotmány és a törvényesség öre, sőt legfőbb bíró is, ha még ez is megvesztegethető volt, milyenek lehettek a többi közhivatalnokok és bírák? — Bizony, a jobbizonytalanság teljes volt, mert a király még a törvényes eljárás keretében meghozott igazságos ítélet végrehajtását is nem egy ízben felfüggesztette.²⁰

Örökölt még Lipót atyjától — a kor uralkodó eszméi közt is hangsúlyozott szerepet játszó — két feladatot is, amit neki Magyarországon nem sikerült megvalósítani: az abszolút királyi hatalmat és a teljes katolikus restaurációt. Mindkettő mérhetetlen szenvedést és véráldozatot követelt és nevét gyűlöltté tette, és mindkettőbe belebukott.²¹

Uralkodói pályája értékelésénél nem szédíthet meg bennünket az a tény, hogy a török kiűzése az ő idejében történt, mert ebben vajmi kevés része volt: egyszer megsejmelte a csapatokat! Az igazság, hogy a negyedmillió török haderő Magyarországra törésekor, XI. Ince pápa közbelépésére XIV. Lajos nem használta ki a kedvező alkalmat és nem rontott ő is Lipótra, így a nyugati hatalmak összefogása és támogatása meghozta a sikert, az ország pedig maga is minden erejét és hősiességét áldozta a hazáért, nemcsak vérben, de anyagiakban is.²²

Erdélyben I. Apafi Mihály²³ fejedelem a II. Rákóczi György szerencsétlen lengyel háborúja utáni interregnumot megszüntető török beavatkozás eredményeként került hatalomra (Ali basa választotta meg az 1661. szept. országgyűléssel). Szerény tehetségű, lassú eszjárású, jóindulatú, de hirtelen haragú ember, ki mellett jelentékeny szerepet játszott az okos és fáradhatatlanul tevékeny fejedelemasszony, Bornemissza Anna. Apafinak nincs lehetősége arra, hogy a gazdasági élet kézbentartásával megalapozza az ország jólétét, mint-hogy jelentékeny vagyonnal nem rendelkezik, erre alapított tekintélye sem lehet, hanem a főúri csoportosulások egyensúlya tartja felszínen. A fejedelem gyenge hatalmának idején az udvari intrikák szövevénye mérgezi a közéletet. A felségsértési, ún. nótapörök soha oly számban nem indultak, melyek legfőbbzör vagyonelkobzással végződtek, mint Apafi idejében, s alig volt vagyonosabb ember, aki meg ne fordult a börtönben. A 12 tagú tanácsadó testület — a kormányzást el látó — Teleki Mihály irányítása alatt állt,²⁴ aki a maga akaratát igyekezett keresztülvinni és az útjába állókat bebörtönöztette, vagy eltette láb alól.²⁵ Ha hadvezéri képességgel nem is rendelkezett, de éleseszű — és az adott viszonyok: török-német közt ügyesen la virozó — politikus volt, s bár a szorongatott magyarok a Habsburg abszolutizmus és ellenreformáció-

ban Erdély segítségét várták, mint jó magyar és református szívesen pártolta őket, ha segíteni nem is tudta a török tilalom miatt, legalább védelmet nyújtott a menekülteknek.

A közigazgatást a kinevezett megyei főispánok, a székely székekben a főkapitányok, a városokban a polgármesterek irányítják, itt folynak a perek is, s innen kerülnek a 12 főnemesi úlnökből álló tábla elé, melynek élén a két protonotárius áll.

Erdély hadereje a gazdasági hanyatlás folytán jelentőségét elveszítette. A hadsereget a megyei nemesség, a székelyek s a városok erre kötelezett polgárai képezik, a hadvezér a fejedelem „lenne”, de helyette fővezért neveznek ki.

Nagyjából így nézett ki az „önálló” Erdély, melyben csak a vallásszabadság volt igazán vonzó, melyet a négy recepta religió élvezett.

Az „önálló” Erdély valójában török protektorátus alatt álló szuverén (félszuverén) állam,²⁶ a történelmi helyzetképben még így is nagy szerepet tölt be, mert számolnia kellett vele Bécsnek: soha sem tudhatta, hogy a török alattomban mire akarja felhasználni, s mindig nagy izgalmat váltott ki egy olyan hír, hogy Apafi fegyverkezik, csapatokat von össze a határon.

*

1664. augusztus 1. — a szentgotthárdi csata napja. A győzelem híre, mint kelő nap sugara ragyogta be minden magyar lelkét: elérkezett a haza felszabadításának ideje! — Szinte elképzelhetetlen az a mély megdöbbenés, általános elkeseredés és jogos felháborodás, melyet a szegényletes vasvári béke szült.²⁷ Ez még akkor is lesújtó lett volna, ha nem magyar, hanem török győzelem után kötik meg. És ezt a békét titkon, a magyarok híre nélkül paktálta Bécs, holott az alkotmány értelmében ehhez nem volt joga a királynak. A magyarság szemében Lipót — aki nemcsak hogy nem tudja, de valósággal nem is akarja az országot felszabadítani a török járom alól — formálisan „hazaáruló”.

Zrinyi azonnal Bécsbe megy, hogy a béke királyi megerősítését megakadályozza, fáradozása eredménytelen, beteljesült, amit ő már 1658 decemberében megjósolt: „... a békevágy, még becstelen áron is...” A „diadalmas” császár inkább pazar ajándékok terhével — gróf Leslie tábornok vezetésével — követséget küld Konstantinápolyba a legyőzött szultánhoz a békét megerősítő fermánért. Tíz hónapig szórják itt az aranyakat (egy millióba került!), mégis a padisah fogadásán a közsvényes Reningent — mert nem hajolt meg elég mélyen — úgy a földhöz vágják a szerájörök, hogy betörte a fejét. (Rászolgált, ő volt Lipót teljhatalmú megbízottja, aki Köprili Ahmed nagyvezérral a békét kötötte.) Ezalatt Bécs örömmámorban úszott, nem kördött a győzelmet kiharcoló külföldi csapatok vezéreinek sértődöttségével, akik kijelentették, hogy a jövőben nem fognak fegyvert, hasonlóan a külföld felháborodásával sem törődött, legkevésbé a magyarság elkeseredésével; szólt a zene, táncmulatságok, fáklyás menetek tömjéneztek Lipótot.^{27a} Ez volt a Wesselényi-féle összeesküvés ténybeli és jogi alapja.

Nem bocsátkozhatunk itt az összeesküvés — különben is jól ismert²⁸ — történetének részletezésébe, csak annyit állapítunk meg, hogy Zrinyi Miklós bán (1664. nov. 18.) Lippay György primás (1666. jan. 30.) és Wesselényi Ferenc nádor (1667. márc. 27.) halála után Nádasdy Ferenc országbíró és Zrinyi Péter bán kezébe került az ügy sorsa, akik nem élvezték azt az országos közmegebecsülést és tekintélyt mipt az előbbieket, és képességeik sem predestinálták őket ily nagy horderejű ügy irányítására.²⁹ Az elhaltakkal szemben csak azt a mulasztást hozhatjuk fel, hogy a cselekvéssel

késlekedtek és nem használták ki az adott helyzet kedvező voltát: számíthattak az egész ország támogatására, az észak-magyarországi 13 vármegye, quasi corpus separatum a lipóti ország testében és az ellenreformációs sérelmek miatt megbízható bázis, a külföld is felháborodott a bécsi udvar politikáján, nem szólva arról, hogy ilyen akciót gyorsan kell végrehajtani, hogy éppoly meglepetésszerűen érje a bűnös királyt, mint bűne — a békekötés — az azt számon kérőket. Ekkor még a császári zsoldos hadak létszáma se volt oly nagy, hogy azzal a nemzet ereje ne tudott volna elbánni, hiszen a török támadás ellen Bécs védelmére összpontosították az erőket.

Az összeesküvés kitudódott, a megtorlás rettenetes és irgalmatlan. A vezetők kivégzését követte a kis bűnösök felkutatása (a Rottal-féle komissió), mely egyben az ország intézményes kirablása is volt.³⁰ Több ezren menekülnek Erdélybe és a török területekre, s több ezren kerülnek a börtönökbe, hogy feleljenek a Delegatum Judicium Extraordinarium előtt „bűneikért”.³¹

A bécsi kormány és Lipót — kinek rögeszmévé vált abszolutisztikus és rekatolizáló törekvései pszichopatologikus méreteket öltöttek — elérkezettnek látták az időt, hogy a rebellis magyarok alkotmányát és vallásszabadságát teljesen eltöröljék. A legnagyobb titokban dolgoztak Ampringen Gáspár kormányzóságának előkészítésén és a katonai erők felhasználásával is a teljes rekatolizáció megvalósításán.³² Közben az elkobzott birtokokért csúszó-mászó, a felség kegyeiért esdő főurakat — akik ugyan megbízhatatlan „rebellisek” már csak azért is mert magyarok — olcsó címek, rangok és birtokok „adományozásával” lekötélezték, de egyidejűleg folyik a magyar föld odaadományozása a „megbízható” németeknek is.

Elégedett Róma is, 1670. aug. 16-án azt jelenti a nuncius, a magyar rebellisek megbüntetésének megvan az a haszna, hogy sok protestáns templom került újra vissza a katolikusok birtokába, sok prédikátort szétkergettek. Magyarország tisztul az eretnokségtől.³³

Elbizakodottságukban nem látták, vagy legalábbis nem vették komolyan, hogy a jogaikban és vallásában porig alázott magyarság ökolbe szorult keze egyre magasabbra emelkedik, az „önálló” Erdélyben szervezkedő bujdosóknak csak egy rátermett vezér kell (Thököly Imre), hogy a sarkaiból kifordított magyar alkotmány győzzön és az „abszolút” uralkodó alkudozni legyen kénytelen a nemzettel (1681. évi országgyűlés).

A magyar alkotmány történelmi alkotmány, mely úgy viszonylik a kartális alkotmányhoz, mint az ültetett fa a magból nőthöz, minden intézménye évszázados fejlődés gyökerein nyugszik és ősök lelkéből fiakra szállt tradíció védí; miként a reformáció térítő munkáját, mely a lelkek meggyőzésére épült, nem tudta kiirtani a hatalmi tényekkel térítő ellenreformáció — mindkettő kiállta az idők viharát.

II. A Delegatum Judicium Extraordinariumok közjogi kritikája

Régi magyar alkotmányunk megköveteli a királytól a koronázási esküt, melyet a kiállított hitlevelre tesz le. I. Lipót hitlevelét az 1655. I. tc. tartalmazza, melynek 22. §-a jóformán az egész magyar alkotmányjog sarkalatos elveit rögzíti abban a 17 pontban elősorolt „feltétel” szövegében, melynek ellenében a magyar királyi hatalmat megkapta, s a 21. § így szól: „Ígérvén és adott szavunkkal biztosítván a karokat és rendeket, hogy az összes előbocsátottakat, úgy mi magunk

uralkodásunk idejében megtartandjuk, mint más hű alattvalóinkkal, bármi rendűek s állapotúak legyenek, megtartani fogjuk. Miként ezen hitlevelünk erejével elfogadjuk, helybenhagyjuk, helyeseljük, megerősítjük és megígérjük.” — Külön kiemelkedőnek tartjuk a 4. §-ba foglalt e feltételt: „... midőn Magyarország s az annak alávetett részek dolgairól s ügyeiről lesz szó: azokat... magyarokkal méltóztatik tárgyalni s tanácskozás alá vétetni... meg nem engedi, hogy az ország határán belül folyamodó vagy perlekedő honfiakat, idegen eljárás s törvények alá vessék, vonják s utasítsák.” A hitlevel egyébként a vallás szabad gyakorlására vonatkozó összes törvényeket tételesen felsorolja.³⁴

A hitlevelét meg nem tartó, alkotmány- és törvénytörő uralkodó királlyal szemben az 1222. évi Aranybulla 31. §-a biztosít a hazának védelmet a jus resistendi formájában: büntetlenül egyenként és összesen, fegyverrel is ellenállhatnak.

Ha Lipót hitlevelét a vázolt történelmi háttérben szemléljük, nem lehet kétséges előttünk, hogy azt nemhogy megszegte, de egészében semmibe véve, koronázási esküjét nem tartotta egyébként, mint egy ünneplés aktusnak. Magatartását a kisebb jelentőségű esetekben nevezhetjük „gravamen”-nek, de az egész ország létét veszélyeztető vasvári béke már „crimen infidelitas”.

Törvényben gyökerező jogokkal éltek tehát azok a magyarok, akik a jogtörő Lipóttal szemben felléptek, szervezkedtek, sőt a nádornak hivatali kötelessége is volt ez. Az Aranybulla egy példányát a nádor őrizelére bízta a törvénycikk bevezetése, hogy az abban írtak betartásán őrködjék: „... a mondott dolgokban se királyt vagy nemeseket, avagy másokat megtévedni ne engedjen” (1. §).

*

Alkotmányjogunk szemszögéből nézve a Wesselényi-féle összeesküvés jogász vizsgálatának eredménye: *nem volt bűncselekmény*, mert aki törvényes jogait gyakorolja, ezzel nem vétkezik.

Ebből már nyilvánvalóan következik az a helyes álláspont, hogy a Lipót által kinevezett bíróságok törvénytelenek voltak. Három ilyen működött: 1. a bécsi Delegatum Judicium Extraordinarium, amely a főbűnösök felett mondott halálos ítéletet; tagjai kivétel nélkül mind idegenek; 2. a pozsonyi, majd bécsi Delegatum Judicium Extraordinarium (amely a Rottal-féle lőcsei comissióból alakult) s elnöke Rottal János gróf, magyar indigena is volt; és 3. a Szelepcsényi-féle Delegatum Judicium Extraordinarium, amely katolikus főpapokból és mágnásokból alakult a primás elnöklete alatt, s 1672-ben Nagyszombat, 1673 és 1674-ben Pozsony székhellyel működött, továbbá egy ugyancsak 1674-ben, a Lengyelországhoz tartozó szepecsi városok prédikátorai felett Bársony György c. váradí püspök elnöklete alatt (de ezért már nem Lipót felelős, hanem Bársony püspök, aki ravasz fondorlattal rászedte a sztarosztát).

Meglepő, hogy az a néhány felszólalás, mely elhangzott ezen bíróságok ellen, helyesebben csak a második ellen, nem is meri érveit arra alapítani, hogy itt nincs bűncselekmény, mert a foglyok nem lázadók, hanem csak azt hangoztatja, hogy a magyar törvények szerint kellene eljárni: országgyűlést összehívni és mint illetékesre bízni az ügyet.³⁵

Ezek szerint — mint történetíróink is általában (mentségükre szolgálhat, nem voltak jogászok is) — a korabeli illetékesek (Szelepcsényi a nádort helyettesítő locumtenens és Pálffy Miklós nyitrai püspök magyar kancellár) sem ismerték fel az összeesküvéssel

kapcsolatban a büntetethez vezető kizáró okot, t. i. hogy nem bűncselekmény, hanem csak a bírói illetékesség hiányát látták meg a Delegatum Judicium Extraordinarium tekintetében, az pedig, hogy ez az eljárás jogi szempontból miként minősül, eddig senkinek sem jutott eszébe vizsgálat tárgyává tenni. Véleményünk szerint pedig éppen a bűncselekmény hiánya, vagyis a büntetethez vezető kizáró ok volt az, amiért ily bíróságokra bízták az ítélezést.

Erre a kérdésre Lobkovicz válaszol Pálffy országgyűlést sürgető javaslatára, mert az ügyben az illetékes ő lenne: „Ki tudja mikor lehet Magyarországon országgyűlést összehozni? és ha létrejönne a gyűlés, a főpapok — kik talán hívek és ártatlanok — a főbenjáró perekben részt nem vehetnének, a többi karok és rendekben pedig — ahányan vannak — a vádlottak nem bírákra, hanem ügyvédekre, szószólókra találnának.”³⁶ Nekik olyan bíróságok és bírák kellettek, akiknek parancsolni lehetett!³⁷

Végezetül feladatunk még, hogy a Delegatum Judicium Extraordinariumok ítéleteit és az abban eljárási bírák ítélethozatalukkal elkövetett cselekményeit minősítsük a büntetőjog szabályainak megfelelően. Ezek az ítéletek — nem kivéve a Szelepcsényi-féle ítéleteket sem, hiszen azok is crimen laese Majestatis megtorlásaként hangzottak el — előre megfontolt szándékkal, bírói találatban elkövetett szándékos emberölés büntetési, és ezekben a gyilkosságokban, a bírói eljárást elrendelő rezolúciók aláírója, mint bűnszegédi bűnrészes ítélandó el I. Lipót király.

Dr. Némethy Sándor

JEGYZETEK

1. *Szekfü Gyula* megjegyzi: „A pozsonyi törvényszéknek ma sincs kritikai előadása. *Rácz Károly*, A pozsonyi vértörvényszék áldozatai 1674-ben. Sárospatak, 1874. egyoldalt... A gályarabok és pörbefogottak leírásai ténybeli dolgokban többnyire hitelesek, bár semmi külföldi vizsgálat nem foglalkozott szövegükkel.” *Hóman-Szekfü*: Magyar történet. Bp. é. n. V. 423. — Ezt a hiányt óhajtuk pótolni. — 2. Szándékunk volt a háttér rajzát komplex módszerrel kidolgozva adni, a politikai, ezen belül a honvédelmi, társadalmi — főleg a közgazdasági (gazdagszolgáltatási), kulturális és vallási szempontokat kiemelve — továbbá a gazdasági tényezők ismertetésével bemutatni, miként alakították ezek a XVII. századvég szomorú magyar életét, de ez — terjedelménél fogva — itt nem lehetséges, készülő monográfiánk számára kell halasztanunk. — 3. *R. Várkonyi Agnes*: Társadalmi fejlődés és állami önállóság (Habsburg abszolutizmus és független Magyarország). Századok, 111. évf. 1019. l. — 4. A földesurak sanyargatása ellen hol itt, hol ott felkeltek a jobbágyok, így 1654. márc. 24-én Zrinyinek III. Ferdinándhoz írt jelentéséből értesülünk, hogy Erdődy Imre gróf és jobbágyok közt egyezség jött létre, így hát „Erdődy jobbágyainak felkelése teljesen lecsendesült”. Zrinyi Miklós levelei (közétette Markó Árpád). Bp., 1950., 38–39. l. A zágrábi káptalan sziszteki jobbágyaira pedig erősen ráért 1654. szept. 23. keletű horvát nyelvű levelében (uo. 43–44. l.). De a következő évben ismét kiújult a lázongás és ekkor Ferdinánd már a varasdi és károlyvárosi generalisokat utasította katonai beavatkozásra, mit Erdődy gróf visszautasított, de a zágrábi káptalan érdekében a csökököt sereggel nem lehetett eljáráni, ezért Zrinyi a királytól kapott újabb parancs értelmében „enyhébb és békésebb eszközökkel” csendesítette le a zavargást, a vezetők elfogatását ajánlva (uo. 1655. szept. 18. jelentés 48–52. l.). De ahol nem volt egy higgadt, megfontolt Zrinyi, ott bizony vér folyt. — Ilyen és hasonló felkelések Lipót alatt is gyakoriak voltak, mint azt *Ac nádor Ignác*. A magyar jobbágyok története c. (Bp., 1906.) monográfiája bőven tárgyalja. — 5. *Gepcsy Egyed* pannonhalmi főpap (atyja német-gencsi lutheránus szűcs volt) a hatalmas kiterjedésű apátsági birtokokon nem tűrte meg a prédikátorokat (a fűssi lelkesít gyűveres erővel üzte ki), megkísérelte ezt a hódoltság területén is a szent-istváni prédikátorral, de a török földesúr, Musztafa székesfehérvári ispánja igen erősen rendre utasította. (A Pannonhalmi Szent Benedek Rend Története. IV. köt. 102–110. old. Az oklevéltár közli a török „goromba” levelét is.) — 6. *Vö. Salamon Ferenc*. Magyarország a török hódoltság korában. Bp., 1864. — 7. 1640–1705. Már Ferdinánd életében királlyá koronázták 1654-ben, 1655-ben német-római császár. — 8. Jellemzését a jezsuita *Wagner*: Historia Leopoldi Magni. 1719. *Angyal Dávid*: I. Lipót kormányja. Bp. Szle., 1886.; *Üö.*: Készmárki Thököly Imre. Bp., 1938–39.; *Üö.*: Ac nádor Ignác, Széchy Mária. Bp., 1885.; *Üö.*: Magyarország beállapota 1680 körül. Századok. 1885.; *Tóth Lőrinc*: I. Lipót uralkodása és

törvényei. Bp., 1900. (Bevezetés a Markus-féle Corpus Juris Hungarici 1651–1710. évi törvénygyűjtemek c. koteretéz.) — 9. *Vö.*: *Tancsics Sándor*nal olvassuk: „Az ok feltételei, szinte kiemelkedően hasznos... Nem éppen nehéz megjegyezni. Szegény magyarok, Bp., é. n. 110. — 10. László Kőröndösi es-kerje letelezőkor még nem, az adókat permiancensen, tolog a parasztos kudaroktögek tologadásakor szemköztesen nekik nár-zaja „kegyes jövedelmek”, mely csak csiszult ágeret maradt, mikor állomára maradt, hogy nem teljesül. — mehozzuk itt a paraszok tologódsát, mert oldalunka tologóds, csak nem-nyalt emittunk: Zrinyi és Pálffyban Bácsba csalogatása, Szécsy Maria tologódsáca Marány tologódsáca, Nádasy kegye-lemmel megtelezése, stb. — 11. Nem isette a nádort, ország-bírot, a bán, a várkapitányokat és a várkapitányokat sem (ez a „jószokás” erkölcsei hagyatéka volt dicső elözetnek), a tologódsok tologódsáca tologódsok tologódsok tologódsok tologódsok, stb. — 12. Kopitányok, tologóds, tologóds, tologódsok, tologódsok, stb. — 13. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 14. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 15. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 16. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 17. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 18. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 19. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 20. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 21. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 22. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 23. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 24. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 25. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 26. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 27. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 28. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 29. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 30. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 31. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 32. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 33. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 34. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 35. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 36. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 37. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 38. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 39. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 40. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 41. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 42. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 43. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 44. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 45. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 46. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 47. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 48. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 49. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 50. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 51. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 52. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 53. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 54. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 55. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 56. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 57. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 58. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 59. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 60. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 61. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 62. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 63. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 64. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 65. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 66. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 67. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 68. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 69. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 70. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 71. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 72. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 73. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 74. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 75. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 76. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 77. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 78. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 79. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 80. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 81. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 82. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 83. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 84. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 85. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 86. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 87. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 88. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 89. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 90. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 91. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 92. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 93. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 94. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 95. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 96. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 97. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 98. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 99. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 100. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 101. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 102. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 103. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 104. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 105. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 106. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 107. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 108. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 109. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 110. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 111. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 112. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 113. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 114. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 115. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 116. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 117. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 118. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 119. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 120. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 121. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 122. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 123. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 124. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 125. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 126. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 127. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 128. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 129. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 130. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 131. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 132. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 133. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 134. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 135. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 136. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 137. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 138. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 139. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 140. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 141. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 142. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 143. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 144. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 145. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 146. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 147. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 148. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 149. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 150. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 151. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 152. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 153. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 154. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 155. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 156. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 157. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 158. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 159. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 160. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 161. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 162. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 163. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 164. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 165. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 166. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 167. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 168. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 169. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 170. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 171. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 172. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 173. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 174. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 175. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 176. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 177. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 178. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 179. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 180. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 181. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 182. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 183. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 184. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 185. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 186. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 187. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 188. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 189. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 190. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 191. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 192. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 193. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 194. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 195. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 196. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 197. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 198. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 199. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 200. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 201. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 202. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 203. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 204. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 205. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 206. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 207. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 208. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 209. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 210. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 211. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 212. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 213. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 214. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 215. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 216. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 217. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 218. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 219. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 220. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 221. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 222. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 223. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 224. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 225. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 226. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 227. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 228. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 229. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 230. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 231. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 232. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 233. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 234. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 235. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 236. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 237. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 238. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 239. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 240. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 241. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 242. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 243. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 244. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 245. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 246. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 247. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 248. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 249. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 250. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 251. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 252. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 253. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 254. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 255. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 256. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 257. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 258. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 259. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 260. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 261. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 262. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 263. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 264. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 265. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 266. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 267. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 268. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 269. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 270. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 271. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 272. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 273. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 274. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 275. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 276. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 277. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 278. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 279. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 280. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 281. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 282. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 283. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 284. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 285. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 286. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 287. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 288. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 289. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 290. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 291. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 292. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 293. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 294. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 295. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 296. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 297. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 298. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 299. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 300. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 301. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 302. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 303. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 304. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 305. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 306. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 307. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 308. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 309. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 310. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 311. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 312. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 313. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 314. tologódsok, tologódsok, tologódsok, tologódsok, stb. — 315. tolog

■ Wesselényi-féle összeesküvés idején. — 31. Ha valaki összeállítaná a névsort az azoknak a szerencsétlen magyaroknak, akik Lipót uralmának áldozataiként életüket vesztették, vagy földönfutókká lettek családjaiukkal együtt, testes kis kötet lenne ez a sematizmus. — 32. *Károlyi Árpád: A magyar alkotmány felfüggesztése 1673-ban.* Bp., 1883. — Elég átláponni *Szabó István: Protestáns egyháztörténeti adatok az 1670–1681 évekből a bécsi hadilevéltárból. Egyháztörténet, Újfolym, I (1958) 203–230., II (1959) 132–174., 301–370. I. értékes regeszta közlését, hogy tisztán lássunk, miként folyt be a haditanács, sőt a magyar kancellária is a „fegyveres” ellenreformáció irányításába. — 33. Vanyó, i. m. 97. sz. 56. l. — 34. Magyar Törvénytár 1657–1640. évi Törvénycikkek. — 35. Szelepcsényi, aki akkor mint locumtenens a betöltetlen nádori szék joghatóságát gyakorolta, csak nagyon óvatosan — ránezve jellemzően — nyilatkozott, pedig akkor Bécsben csak két magyarnak volt befolyása: neki és gr. Pálffy Miklós nyitrai püspök, magyar kancellárnak, akit Lipót kedvelt is, „a tanács angyalának” nevezett. „Pálffy nem volt engedé-*

keny ember — írja *Pauler* — Rákóczy Ferencet is csak azért pártolta, mert az öreg fejedelemasszony (t. i. Báthory Zsófia) „megaranyozta”, mint úton-útfélen még a gyerekek is beszélték: de azért magyar főúr volt, ki az országot és törvényeit, legalább némi részeiben szerette, a német uraknak feltétlenül nem hódolt. Ő a löcsei commissiot nem tartá illetékesnek, hogy a lázadók feletti ítéletet mondjon, mert a törvényes fórum I. Mátyásnak, II. Ulászlónak és I. Ferdinándnak 1554-iki 44. törvényeikre szerint csak a magyar országgyűlés lehetett. Hívjon a felség országgyűlést Pozsonyba! ez volt a tanácsa” (i. m. II. 135. l.). — 36. *Pauler*, i. m., uo. — 37. És történetek is utasítások, melyek közül csak ezt idézzük: „A jegyzőkönyv vezetésére nincs szükség magyar jegyzőre” és „höchst nothwendig”, hogy a jegyzőkönyv német által vezetessék. — (*Óváry Lipót, A MTA Történelmi Biz. Oklevélmásolatai, III. fül. 1939. sz. 318. l.*) — Nyilvánvalóan tükrözi ez azt a mentalitást, amit a bécsi kormány a magyar ügyek intézésében tanúsított, még akkor is, mikor emberek életéről-haláláról volt szó.

Útkeresés a gályarabságra ítélt prédikátorok sorsában, ügyében

Egyháztörténeiszünk közül régebben is, újabban is, sőt legújabban is sokan és sokat foglalkoztak a gályarabságra ítélt prédikátorok ügyével, sorsával. Megnyugtatóan teljes képet senki sem tudott adni pl. abban, hogy hány prédikátort és iskolamestert idézett meg a pozsonyi rendkívüli ítélőszék? Szám szerint mennyi volt köztük az ág.ev. és a ref. vallású, hányan jelentek meg? 735 volt megidézve, vagy csak mintegy négyszáz, 336-an jelentek-e meg, vagy 257-en, mennyi volt az ág. ev. kétszáz-e vagy 193, mennyi a református: 54,57 vagy 80? — Hányan subscribáltak: 236-an-e, többen, vagy kevesebben? Hány volt köztük az ág.ev. és ref. vallású? ref. 2,3 vagy 7, a többi ág.ev.?

Ezekben a dolgokban nem tudott megfelelő feleletet adni az 1978-ban megjelent: „A magyarországi gályarab prédikátorok emlékezete” című könyv sem. Az összes könyvek és cikkek között, amelyek ezzel a témával eddig foglalkoztak, legjobbnak, leghitelesebbnek tartom relatíve *Rác Károly* könyvét, amely több kiadást ért meg s melynek címe: „A pozsonyi vértörvény szék áldozatai 1674-ben”. Miért tartom? Azért, mert *Rác Károly* az ítélőszék jegyzőkönyveiből, vagy annak megbízható másolatából (*Nagy Mihály* — aki Szatmár város országgyűlési követe az 1832/36-os években — sajátkezűleg másolta le a jegyzőkönyvet, a pozsonyi káptalan levéltárában dolgozott, míg a prédikátorok csak az emlékezetükből szerkesztették írásait, ezért van a sok találgatás náluk a nevekben is, a számokban is.)

Nyilván magam is nagy dolgra vállalkoztam most, amikor a fennálló hiányosságokat pótolni igyekeztem, sorra véve pl. a *Narratio brevis* adatait, ahogyan közölve van „A magyarországi gályarab prédikátorok emlékezete” című könyvben. Hangsúlyozni kívánom, hogy én nem „könyvismertetést” kívántam írni, csak *forrás-anyagot* kerestem és találtam is dolgozatomhoz, persze a leközlött auktori írásokban. Feltűnően sokat találtam és több mint negyven hibát javítottam ki. Kijelentem, hogy e hibák létezéséért nem felelősek a könyv szerkesztői, név szerint: *Makkai László*, a sorozati példánynak szerkesztője, *Katona Tamás* főszerkesztő, *Fabinyi Tibor* és *Ladányi Sándor*. Dolgozatomban neveket nem is említettem, hiszen nem nevek ellen, nem a könyv ellen, hanem a hibák ellen „harcoltam!” — A célom pedig ez volt: elkísérem a gályarabságra ítélt lelkészeket, tanítókat és az egy harangozót, a hitükben kitartó 94-et Nápolyig. Pozsonytól Nápolyig csak egy részüket, másik részüket a különböző börtönök kapujáig, szökésük, vagy az útban bekövetkező haláluk helyéig. Erre a célra utal a dolgozatom címe is.

Kezdjük a 37. oldalon levő adattal: Akik a harmadik idézésre Pozsonyban „megjelentenek, többen vol-

tanak 250-nél, kik közül reformátusok voltak 57-en, a többi mind augusztánusok.” Ugyanerről a 115. oldalon ezt olvashatjuk: „Azok az egyházi és iskolai tanítók, akik az utolsó idézésre megjelentenek, lutheránusok és reformátusok, kétszázötvenen voltak A lutheránusok többen voltak, mint a reformátusok, az előbbieket *mint-egy* kétszázán, az utóbbiak kereken 57-en, akik közül négyen húsvéti vakációra hazamentek azzal, hogy majd visszatérnek a kimondandó ítéletet meghallgatni. Ezt azonban nem volt szabad megtenniük a budai vezír rendelete miatt”. A rendelet szerint „az ő fenntartósága alatt álló területről egyetlen megidézett se jelenjen meg Pozsonyban a törvényszék előtt.”

Számok vannak csak, nevek említése nélkül. *Rác Károlynál* igen! Az ő névsorából szedtem ki a negy „vakációzó” nevét is: *Lisznyai Sámuel*, *Füleki ref. rektor*, *Körmöndi György* banai ref. lelkész, *Sallai János* Igmándi ref. lelkész és *Szönyi Virág János* aszári ref. lelkészét.

Újabb eltérő adat a 146. oldalon: „Az 1674. márciusi idézésre több mint háromszázán jelentek meg.” — *Rác Károly* pontosan megmondja, hogy 336-an és nevek említésével, nemcsak bizonytalanul bedobott számmal.

87-ik oldalon: „Sokan subscribáltak, 236-an” — „kettőnél több református nem subscribált.” Háromféle tértörvénynek lehetett aláírni, vagy átírték a róm.kath. vallásra, vagy lemondanak hivatalukról, vagy száműzésbe mennek. — A könyv nem említi a Pozsonyban aláíró két ref. nevét. Am meg lehet állapítani, hogy ezek: *Báthori Jeremiás* alsó-szuhai és *Szeneci János* tatai lelkészek, mindketten száműzésbe mentek.

Ha igaz lenne az, hogy Pozsonyba az idézésre mindössze 250-en jelentek meg, és ha az is igaz lenne, hogy 236-an aláírtak s ezeket nyomban elengedték, akkor nem maradt volna több fogoly Pozsonyban, mint 14. Azonban a következő adatok mást mutatnak.

Pozsonyból szétosztják a „megátalkodott” foglyokat különböző börtönökbe. Az 53. oldalon ezt olvashatjuk: „*Komáromba* 19 s az egyik református *Köpeczi Balázs*”, vagyis 20-an, a másik ref. nevét nem említik, aki *Földvári András* volt és később *Lipótvárra* került. A 19 ág. ev.-nak is tudjuk a nevét: *Bartholomaeides János*, *Bugányi Miklós*, *Czabányi Illés*, *Fridiczius István*, *Huszár Sebestyén*, *Institoris György*, *Johannides János*, *Kapitó Pál*, *Kaurinszki János*, *Lovcsányi György*, *Lupi György*, *Missovics János*, *Petermann György*, *Risius János*, *Simonides Jakab*, *Strba György*, *Zabojnik György*, *Zimányi Simon János* és *Zsedényi István*. „*Sár-várra* 8” nevek nélkül, mind a nyolc ág. ev. Neveiket így tudjuk: *Czabányi L. János*, *Csutka János*, *Glogóvius János*, *Johannides Fülöp*, *Mensatoris István*, *Raphaides*

János, Rohácsi János és Sziviczki András. — „Berencsre egy, a régen vasbavert négy reformátussal”, névszerint Lányi György ág. ev., Bátorkeszi István, Czeglédi Péter, Miskolczi B. Mihály és Séllyei István. „Leopoldvárába 18, két reformátussal.” — Itt javítanunk kell a 18-at 17-re! Pozsonyban a 18-nak be volt sorolva Tolnai István vázsonyi ág. ev. lelkész, aki az elindulás előtt aláírt egy térítménynek (hivataláról lemondott) és Pozsonyban maradt, szabadult! — A 17 ág. ev. neve: Bahil Lőrinc, Blásius András, Borhidai Miklós, Gócs Mihály, Hadik János, Héli-Illés Gergely Leporini Miklós, Masnitius Tóbiás, Mazári Dániel, Nikléczi Boldizsár, Nikléczi Sámuel, Paulovitz Mihály, Simonides János, M. Steller Tamás, Tinkovitz János, Turóczhi-Végh András, Urbanovics András, és két református: Földvári András és Karasznai Mihály. — Itt meg kell jegyeznem a következő esetet: Hadik János, egy a 17 közül, Nagyszombatba érve a menettel, apostata lett: „Midőn Leopoldvárra vinnék az oda rendelteteket, egy Nagyszombatban elhagyá a Krisztus táborát. . vallását változtatá” (53—54. 1.) Átállását tudomásul vették, de tovább vitték Lipótvárra, ahol a templomban tette le az új katolikus esküjét, együtt Bahil Lőrincel, Blásius Andrással és Földvári Andrással (Ír erről Rác Károly, i. m. II. kiadás, Lugos, 1899. 64. oldalon.)

57. oldalon: „Azon a napon délután a tömlöczből (Pozsonyból) 20 személyeket kihoznak és . . . elküldetnek Sárvárra heten, Kapuvárra heten, Éberhardra hatan.” — Javítanunk kell, a Kapuvárra küldöttek száma nem 7. hanem 8. — *Sárvárra*: Czúzi Cseh Jakab, Gömőri János, Ladmaczi István, Szentkirályi András, Szentpéteri Mangó István, ifj. Szentpéteri István, és Tököli István. *Kapuvárra*: Eeregzászi István, Kállai István, Karasznai János, Rimaszombati Kis János, Szalai János, Szendrei György, Szendrei Márton és Tatai Sámuel. *Éberhardra* 6-an: Farkasdi Dániel, Gömőri Kanta Pál, Némethi György, Némethi István, Szathmári István és Veresmarti Tamás.

58. oldalon: „Júniusnak 6-ik napján szekérre rakatván 21-én Leopoldvár felé indíttatnak.” — Itt javítani nem kell a 21-es számot, csak a neveket kell felsorolni, ami a könyvből hiányzik: Alistáli K. György, Füleki István, Harsányi M. István, Huszti Mihály, Jablonczai János, Kaposi István, Kocsi Csergő Bálint, Kálnai Péter, Kóródi János, Komáromi Süllye István, Körmendí György, Otrokócsi Fóris Ferenc, Simoni Péter, Szentpéteri Márton, Szalóczi Mihály, Szécsei János, Szentmiklósi János, Szilvási István, Szodói Balogh András, Szomodí János és Ujvári János.

A hat börtönben így oszlanak meg: Berencsben 5 fogoly, 4 ref. 1 ág. ev.; Éberhardban 6 fogoly, mind ref.; Kapuváron 8 fogoly, mind ref.; Komáromban 20 fogoly, 19 ág. ev. 1 ref.; Lipótváron 40 fogoly, 23 ref. 17 ág. ev.; Sárváron 15 fogoly, 7 ref. 8 ág. ev.: Összesen 94-en, 49 ref. és 45 ág. ev. Tehát ennyien voltak, akik nem írtak alá egyik térítvénynek sem! Aláírtak 236-an, e két szám összege 330. Rác Károly szerint 336-an jelentek meg az idézésre. Ki volt a még hiányzó hat? — Ezek: Lisznyai Sámuel füleki rektor, Német István angyalai lelkész, Sallai János igmándi lelkész, Szőnyi Virág János aszári lelkész, Marossi István kisbéri lelkész és Tolnai István vásonkői lelkész.

Nézzük tovább a „gyűrődéseket”, hogy kisimíthassuk azokat.

69. oldalon: „Hallatlan nyomorgattatásokról Leopoldvárában a Krisztus rabságot szenvedő 39 szolgáinak, kik két ízben vitettek oda, nevek azoknak.” Valóban közölve van itt 22 ref.-nek és 17 ág. ev.-nek a neve, de háromnak hiányával és egynek téves-voltával. Ugyanis 14. ág. ev. nevet közöl, de ezek között egy református,

és pedig Földvári János, kinek neve egyébként Földvári András! A 39 név alatt tehát van 23 református és 13 ág. ev. s ez mindössze csak 36, pedig a lipótvári börtönben pontosan 40-en voltak, 23 ref. és 17 ág. ev. Hiányzik tehát 4. ág. ev.-nek a neve Ezek: Bahil Lőrinc, Hont megyéből való, Blásius András szentmihályi rektor, Hadik János ugróci lelkész és Urbanovics András binóci lelkész.

88. oldal: „Negyvenegy prédikátoroknak a gályákra való vitésekről.” 1675. március 11-én Lipótvárról elvitetnek 36 foglyot, „kettőt a tömlöczben hagyván, kik a vénség és elromlott erőtlenség miatt épen alkalmatlanok valának az elmenetelre.” — Ez a kettő nincs megnevezve, neveik azonban ismeretesek: Kaposi István, és Szentmiklósi János, akik később császári engedéllyel szabadultak, éppen öregségükre és gyengeségükre tekintettel. A 40-ből hiányzó kettő Földvári András és Hadik János áttérők!

90. oldal: Március 25-én Berencsből is elhozták az ott levő 5 foglyot, Bátorkeszi Istvánt, Czeglédi Pétert, Lányi Györgyöt, Miskolczi Boánár Mihályt és Séllyei Istvánt.

120. oldal: „A barbár bántalmazások öt reformátust (egy hatodikról nincs biztos tudás) és huszonnyolc lutheránust eltántorítottak. Az 5 református neve: Földvári András, Gömőri János, Szathmári István, ifj. Szentpéteri István és Szalai János. A hatodiknak neve pedig *Veresmarti Tamás*. A 28. ág. ev. vallásúak: Bahil Lőrinc, Bartholomaeides János, Blásius András, Csutka János, Czabányi Illés, Czabányi János, Fridicius István, Golgóvius János, Hadik János, Huszár Sebestyén, Institoris György, Johannides Fülöp, Johannides János, Kapitó Pál, Kaurinszki János, Lovcsányi György, Lupi György, Mensatoris István, Mossovics János, Petermann György, Raphaides János, Risius János, Rohácsi János, Simonides Jakab, Strba György, Urbanovics András, Zabojnik György és Zimáni Simon János.

Tanulságos és szemléltető lesz annak közlése (egyúttal áttekinthetőbb), hogy a 94 foglyot, akik nem subscribáltak, miként osztották el a hat hazai börtön között

1. *Berencsi börtön* — 5 személy: 4 ref. 1 ág. ev. Bátorkeszi István, Miskolczi Boánár Mihály; Czeglédi Péter, Séllyei István, Lányi György ág. ev.

2. *Éberhardi börtön* — 6 személy: mind ref. Farkasdi Dániel, Némethi István, Gömőri Kanta Pál, Szathmári István, Némethi György, Veesmarti Tamás.

3. *Kapuvári börtön* — 8 személy: mind ref. Beregzászi István, Szalai János, Kállai István, Szendrei György, Karasznai János, Szendrei Márton, Rimaszombati Kis János, P. Tatai Sámuel.

4. *Komáromi börtön* — 20 személy: 1 ref. 19 ág. ev. Bartholomeides János, Lovcsányi György, Bugányi Miklós Lupi György, Czabányi Illés, Missovics János, Fridicius István, Petermann György, Huszár Sebestyén, Risius János, Institoris György, Simonides Jakab, Johannides János, Strba György Kapitó Pál, Zabojnik György, Kaurinszki János, Zimáni Simon János, Köpeczi Haller Balázs ref., Zsedényi István.

5. *Lipótvári börtön* — 40 személy: 23 ref. 17 ág. ev. Alistáli K. György ref., Masnitius Tóbiás ág. ev., Bahil Lőrinc ág. ev., Mazári Dániel ág. ev., Blásius András ág. ev., Nikléczi Boldizsár ág. ev., Borhidai Miklós ág. ev., Nikléczi Sámuel ág. ev., Földvári András ref. Otrokócsi Fóris Ferenc ref.

Füleki István ref., Paulovitz Mihály ág. ev., Gócs Mihály ág. ev., Simoni Péter ref., Hadik János ág. ev., Simonides János ág. ev. Harsányi Móríc Izván ref., Szentpéteri Márton ref., Héli-Illés Gergely ág. ev., M. Steller Tamás ág. ev., Huszti Mihály ref., Szalóczi

Mihály ref., Jablonczai János ref., Szécsei János ref., Kaposi István ref., Szentmiklósi János ref., Kocsi Gergő Bálint ref., Szilvási István ref., Kórodi János ref., Szodói Balogh András ref., Kálnai Péter ref., Szomodi János ref., Karasznai Mihály ref., Tinkovitz János ág. ev., Komáromi Süllye István ref., Turóczy Végh András ág. ev., Körmendi György ref., Urbanovics András ág. ev., Leporini Miklós ág. ev., Ujvári János ref.

6. *Sárvári börtön* — 15 személy: 7 ref., 8 ág. ev. Czabányi L. János ág. ev., Raphaides János ág. ev., Csutka János ág. ev., Rohácsi János ág. ev., Csúzi Cseh Jakab ref., Szentkirályi András ref., Gömői János ref., Szentpéteri Mangó István ref., Glogóvius János ág. ev., ifj. Szentpéteri István ref., Johannides Fülöp ág. ev., Sziliczki András ág. ev., Mensatori István ág. ev.

121. oldal: „1675 márciusában harmincöt protestáns prédikátort és hat iskolamestert, összesen 41-et Lipótvár, Komárom, és Berencs várából... Kollonich Lipót rendeletére egybegyűjtöttek és... Itáliába hajtottak.” A létszám nem helyes! A helyes létszám: 42. Urbanovics András volt a 42-ik, aki Triesztben apostata lett, így maradtak 41-en. A 6 iskolamester neve: Kocsi Csergő Bálint, Lányi György, Paulovitz Mihály, Simonides János, Simonyi Péter és M. Steller Tamás.

123. oldal: „...további 13 reformátust és 7 lutheránust 1675 júliusában Kapuvár és Sárvár erődjeiből más tartományokba vittek.” Ők képezték volna a *második szállítmányt a gályákra*. Ám a következő dolog történt velük: A 20 fővel a tengerpartig, Triesztig eljutottak, ahol hajóra is rakták őket, egy olyan hajóra, amely már megvolt rakva katonákkal. A vegyes szállítmányú hajó eljutott *Velencéig*, ahol is a velenceiek útjukat állták és visszakényszerítették őket a teljes rakománnyal, Triesztig. Itt aztán úgy határoztak felőlük, hogy Buccariba szállítják őket, míg további sorsuk el nem dől. De nem 20-at, csak 18-at szállítottak Buccariba, mert ketten kiváltatták magukat, éspedig Beregszászi István és Csúzi Cseh Jakab. Buccariba kerültek a következők: Czabányi János, Csutka János, Glogóvius János, Gömői János, Johannides Fülöp, Kállai István, Ladmaczi István, Mensatoris István, Raphaides János, Rimaszombati Kis János, Rohácsi János, Szalai János, Szendrei György, Szentkirályi András, Szentpéteri István, ifj. Szentpéteri István, P. Tatali Sámuel és Tököli István.

A hét ág. ev. később mind áttért a katolikus hitre, a 11 református közül is áttértek hárman: Gömői János, Szalai János és ifj. Szentpéteri István. Öten voltak, akik utoljára szabadultak a börtönből, egy közülük nemsokára meghalt. Neveik: Kállai István, Rimaszombati Kis János, Ladmaczi István, Szentpéteri Mangó István és P. Tatali Sámuel. A halott Kállai István, aki Velencében halt meg.

Nápoly felé két indításban összesen 62 személyt indítottak el, a hat börtönben 94 foglyot őriztek, hogy adunk számot a két szám közötti 32 személyről? — Felelet: 12 református és 20 ág. ev. vallású tölti ki ezt a különbözeti számot, és pedig ilyen módon: Farkasdi Dániel, Földvári András, Gömői Kanta Pál, Kaposi István, Karasznai János, Némethi György, Némethi István, Szathmári István, Szendrei Márton, Szentkirályi András, Szentmiklósi János és Veresmartyi Tamás. — És 20 ág. ev. Bahil Lőrinc, Bartholomaeides János, Czabányi Illés, Fridiczius István, Hadik János, Huszár Sebestyén, Institoris György, Johannides János, Kapitó Pál, Kaurinszki János, Lovcsány György, Lupi György, Missovics János, Petermann György, Risius János, Simonides Jakab, Strba György, Zabojnuk György, Zimáni Simon János és Blásius András.

Lássuk most azt a 41 személyt, akiket Triesztben

azzal a céllal szállítottak hajóra, hogy Nápolyba vigyék őket. 25 református és 16 ág. ev. vallású volt.

Reformátusok: Alistáli K. György, Bátorkeszi István, Czeglédi Péter, Füleki István, Harsányi Móríc Izstván, Huszti Mihály, Jablonczai János, Kálnai Péter. Komáromi Süllye István, Kórodi János, Köpeczi Haller Balázs, Körmendi György, Karasznai Mihály, Kocsi Csergő Bálint, Miskolczi Bodnár Mihály, Otrókócsi Főris Ferenc, Séllyei M. István, Simoni Péter, Szalóczy Mihály, Szécsei János, Szentpéteri Márton, Szilvási István, Szomodi János, Szodói Balogh András és Ujvári János.

Ágostai evangélikusok: Borhidai Miklós, Gubányi Miklós, Gócs Mihály, Héli-Ilés Gergely, Lányi György, Leporini Miklós, Masnitius Tóbiás, Mazári Dániel, Nikléczi Boldizsár, Nikléczi Sámuel, Paulovitz Mihály, Simonides János, M. Steller Tamás, Tinkovitz János, Turóczy Végh András és Zsedényi István.

Triesztől Pescaráig tartott a hajóút, onnan gyalog mentek. E gyalog útban megszökött 3 ág. ev. Lányi György, Masnitius Tóbiás és Simonides János. — Téatében (ma Chieti) hátra kellett hagyni 6 ref. foglyot, akik betegek lettek annyira, hogy még a számárra ül tetve sem lehetett tovább vinni őket. Ezek: Czeglédi Péter, Harsányi Móríc Izstván, Kórodi János, Huszti Mihály, Miskolczi Bodnár Mihály és Szécsei János. Létszámuk így már lecsökkent 32-re. Útjukat folytatva meghalt két ág. ev. vallású. Gócs Mihály és Héli-Ilés Gergely. Ez történt Aversa város közelében. Testüket az útfélen temetetlenül hagyták. A tovább hajtottak száma így esett le 30-ra, vallásuk szerint 19. ref., 11 ág. ev.

Az 1676. február 11-én történt szabadulásig meghaltak közülük hatan, két ref. és 4 ág. ev. Füleki István és Szilvási István; Borhidai Miklós, Mazári Dániel, Paulovitz Mihály és Tinkovitz János. Életben maradtak és megszabadultak 24-en, 17 ref. és 7 ág. ev.

Gályarab lelkészeink száma tehát összesen 30, a többiek csak *gályarabságra ítélt* lelkészek. Különbséget kell tennünk köztük, mert a két állapot nem ugyanaz! Mihelyt kifizették értük fejenként az 50 aranytallért, abban a percben *rabszolgák* lettek a szó igazi, teljes értelmében! Ugyanis már tovább nem vették őket emberszámba. törvényen kívülé váltak, bélyeget sütöttek rájuk, nevüket a halottak könyvébe írták. Gazdájuk azt tett velük, amit akart, ha megölte, vagy megölette őket, bíróság elé senki által nem citáltattak. Viszont a gályarabságra ugyan elítélt, de gályákra ténylegesen el nem adott lelkészek csak foglyok voltak, valamelyik börtönben vártak sorsukra, talán éppen szabadulásukra. S azoknak, akiket gályarabságra ítélték, a fele sem került gályára. Szenvedtek ugyan ők is eleget, közülük is haltak meg a börtönökben, de helyzetük mégis más volt. Nem lenne tehát szabad összekeverni a dolgokat, pl. azt mondani, hogy Buccariban szenvedtek a gályarabok ennyien, meg ennyien, vagy Komáromban szenvedtek a gályarabok, mert egyetlemeg gályarab sem szenvedett sem egyik, sem másik börtönben, csak gályarabságra ítélt foglyok szenvedtek a börtönökben, a gályarabok a gályákon szenvedtek s ezeknek száma csak 30 volt. Qui bene distinguit bene docet! Aki jól különböztet, az jól tanít.

Nézzük most a 124—126 oldalakat, a statisztikát!

Felsorolva vannak a halottak, 19-en, ilyen formában: 1. Miskolczi Mihály, a füleki református egyház prédikátora, meghalt a chieti börtönben, kiváló, derék ember volt.

2. Kórodi János, a cseglői református egyház prédikátora, a chieti börtönben halt meg.

3. Gócs Mihály, a kálnói lutheránus egyház prédikátora, útközben halt meg.

4. Illés Gergely, a malomsoki lutheránus egyház prédikátora, útközben halt meg.

5. Fileki István, a náprágyi református egyház prédikátora, meghalt Nápolyban az úti fáradalmak és verés miatt.

6. Szilvási István, a császári református egyház prédikátora, meghalt Nápolyban, a gályarabság terhei alatt.

7. Borhidai Miklós, a szentandrás lutheránus egyház prédikátora meghalt Nápolyban, mint az előbbi.

8. Paulovics Mihály, turócszentmártoni lutheránus iskolamester, meghalt Nápolyban, mint az előbbi

9. Szecei János, a sági református egyház prédikátora, meghalt elgyengülésben a chieti börtönben.

10. Huszti Mihály, a keszi református egyház prédikátora, meghalt a chieti börtönben, mint az előbbi.

11. Mazarius Dániel, a tamási lutheránus egyház prédikátora, meghalt Siracusában a gályarabság terhe alatt.

12. Tinkovics János, a lesti lutheránus egyház prédikátora, meghalt Nápolyban a gályarabság terhe alatt.

13. Szentkirályi András, a sipi református egyház prédikátora, meghalt a buccari börtönben.

14. Tököli István, a dobóci református egyház prédikátora, meghalt a buccari börtönben.

15. Szendrei György, a balogi református egyház prédikátora, meghalt a buccari börtönben.

16. Szendrei Márton, a harmaci református egyház prédikátora, meghalt a kapuvári börtönben, Magyarországon.

17. Egy ágostai hitvallású testvér, akinek neve ismeretlen, meghalt a kapuvári börtönben.

18. Végh-Túróczi András, a füleki lutheránus egyház prédikátora, meghalt száműzetésben Churban.

19. Kállai István, a váti református egyház prédikátora, meghalt Velencében súlyos fájdalmak közt, röviddel megszabadulása után.

Ime a halottak, összesen 19-en, bárcsak 18 nevet említenek, mert a 17. sorszám alattinak nem tudják a nevét. A neve pedig ismerős: Sziviczki Andrásról van szó, aki tényleg meghalt, de nem a kapuvári börtönben, hanem a sárváriiban. Így megvan a 19. név pontosan, de volt egy 20. halott is, Karasznai János, aki éhen halt a kapuvári börtönben.

A Magyarországon szabadultak számát hétben állapítja meg, noha ezek száma még vitás. Kifelelji Gömöri Kanta Pált, jóllehet ő is Éberhardból szökött meg csakúgy, mint Farkasdi Dániel, Némethi György és Némethi István. Veresmarti Tamást a könyv besorozza a szabadultak közé, aki ugyan megszökött Éberhardból, de elfogták, visszavitték, majd áttért, ezért elengedték, így aztán nem tartható hithősnek. Csúzi Cseh Jakab nem Magyarországon szabadult, hanem Triesztben, innen nem is jött egyenesen haza, hanem bizonyos ideig Svájcban tartózkodott. Ugyanebben a rovatban Szentmiklósi Jánost, kajári lelkészt ág.ev.-nek írja, holott református volt.

Állítsuk most össze azoknak lajstromát, akikről a könyv azt mondja, hogy a „reformátusok kereken ötvenheten” voltak, akik az ítélszék előtt megjelentek. Közülük 49-nek már tudjuk a nevét, ennyien szét voltak osztva a hat hazai, különböző börtönökben. De könyvünk nem nevezi meg 8-nak a nevét. Ime ezek voltak: Báthori Jeremiás és Szenci Száki János, akik mindketten aláírtak Pozsonyban, száműzetésbe mentek. Négy fogoly Pozsonyból „húsvéti vakációra” ment, nem jöttek vissza, szabadok lettek. neveik: Lisznyai Sámuel, Körmöndi György, Sallai János, és Szőnyi Virág János. A nyolcig való kettőnek a neve Bátorkeszi János aki Pozsonyban áttért és Tolnai István, aki császári engedéllyel szabadult.

A tévedés az 57-es létszámmal kapcsolatban is fennáll, mert többen voltak, és pedig ezekkel: Beregszászi János, aki Pozsonyban aláírás nélkül szabadult, Lőrincz János, aki Pozsonyban hivataláról lemondott, Marossi István, aki minden aláírás nélkül szabadult, Német István, akit Pozsonyból elengedtek, Paronói Benedek, aki Pozsonyban hivataláról lemondott, Ráczkevi András, aki hivataláról szintén lemondott. Ezek száma 6, tehát az *57 átváltozik 63-ra!* Am tudunk további 18-ról, akik az idézésre megjelentek Pozsonyban, tudjuk nevüket és szolgálati helyüket, további soruk azonban ismeretlen, neveiket a végső összesítésben sorolom fel.

A tájékozódást és a lehető tisztánlátást elősegíti, ha külön névsorban adom közre a református és az ág.ev. vallásúak névsorát, sorsukat jellemző pár, fontos adattal.

A Pozsonyban megjelent református prédikátorok és iskolamesterek:

Alistáli K. György szőnyi lelkipásztor, 54 éves, a gályáról szabadult, zürichi tartózkodás után hazatért szőnyi hívei közé.

Bátorkeszi István veszprémi lp. 50 éves, a gályáról szabadult, Szicíliában volt.

Bátorkeszi János éppen 1674-ben jött haza külföldről, belga egyetemeken tanult, midőn dühöngött a protestánsok üldözése. Az idézésre megrémült és félelmében áttért, letette az új katolikusok esküjét.

Báthori Jeremiás alsószuhai lp. önkéntes száműzetésbe ment. 1674 május 10-én azt a térítvényt írta alá, mely szerint önkéntes száműzetésbe megy. A kimondott halálos ítélet meghallására megrémülvén, titkon hitsorsosaihoz, vagy rokonaihoz vonult Magyarországra felső vidékére. (Rácz Károly: A pozsonyi vértörvényszék áldozatai 1674-ben, II. kiadás, II. füzet, Lugos 1899. 13. lap.)

Beregszászi István hanvai lp. 44 éves, Triesztből szabadult, kiváltották.

Beregszászi János (Istvánnak testvére) szalóci lp. aláírás nélkül szabadult Pozsonyból.

Czeglédi Péter lévai lp. 36 éves, a nápolyi börtönből szabadult. Zürichi tartózkodás után hazakerült Lévára, 48 éves korában meghalt.

Csúzi Cseh Jakab losonci lp. 37 éves, Triesztből szabadult, kiváltották.

Daróczi János közdi-i lp. Nógrád vármegyéből. További sorsa ismeretlen.

Farkasdi Dániel szemerei lp. megszökött Éberhardból, hazakerülve folytatta hivatalát.

Földvári András kéthelyi lp. áttért Lipótváron.

Füleki István naprádi lp. 38 éves, a gályán halt meg 1675. május 13-án.

Gömöri János uzapanyiti lp. áttért Buccariban.

Harsányi Mórincz István rimaszombati lp. 46 éves, a nápolyi börtönből szabadult, zürichi tartózkodás után hazatért, folytatta hivatalát.

Huszti Mihály keszi-i lp. meghalt Téatében, 1975. novemberében.

Jablonezai János bélyei lp. a gályáról szabadult, Szicíliában volt, 35 éves.

Kaposi István rimaszombati lp. öregsége miatt császári engedéllyel szabadult, hazatért, folytatta hivatalát, esperes lett, 1678-ban halt meg.

Karasznai János lp. Éhen halt a kapuvári börtönben. *Karasznai Mihály* keleméri lp. 35 éves, a gályáról szabadult, Szicíliában volt.

Kállai István felsővályi lp. Súlyos betegsége miatt, Szalontai István ügyvéd közbenjárására kiszabadult a buccari börtönből, majd Trieszten át Velencébe került, ahol meghalt és el is temették.

Kálnai Péter putnoki lp. 55 éves, a gályáról szabadult. Zürichben együtt volt Kocsi Csergő Bálinttal és Jablonczai Jánossal.

Kocsi Csergő Bálint pápai rektor, 27 éves (apja Csergő István, anyja Végh Katalin) a gályáról szabadult. 1678. év második felében tért haza, előbb lelkészkedett, majd Pápán folytatta tanári munkáját.

Komáromi Süllye István győri, majd ácsi lp. 49 éves. a gályáról szabadult, hazatérve Ácson lett újra lp., később esperes is.

Kóródi János csöglei lp. 47 éves, Téatében halt meg, 1675. május végén.

Köpeczi Haller Balázs szkárosi lp. 36 éves, a gályáról szabadult, Szicíliában volt, hazatérve 1690 körül miskolci lelkész.

Körmendi György barsi lp.-esperes 45 éves, a gályáról szabadult. Hazatérve különböző helyeken szolgált, mint esperes is. 75 éves korában halt meg 1704-ben.

Körmendi György banai lp. Minden aláírás nélkül szabadult Pozsonyból. hazament, hivatalát tovább folytatta.

Ladmaczi István szelici lp. 38. éves, Buccariból szabadult Szalontai ügyvéd közbenjárására.

Lisznyai Sámuel füleki rektor, aláírás nélkül szabadult Pozsonyból.

Lőrincz János Hont megyéből való lp. Pozsonyból szabadult hivataláról lemondva.

Marossi István kisbéri lp. minden aláírás nélkül megmenekült Pozsonyból, 1682-ben udvardi lp. volt.

Miskolczi Mihály jánosházai lp. sorsa ismeretlen, megjelent Pozsonyban.

Miskolczi Bodnár Mihály füleki lp. 55 éves Téatében halt meg, 1675. május 1.

Német István angyalai lp. elengedték Pozsonyból, 1694-ben mezőörsi lp. volt.

Némethi György szemerei, egyesek szerint szerencsi lp., szökött Éberhardból.

Némethi István nyáradi lp. megszökött Éberhardból, szabadulás után Erdélybe vonult.

Otrokóci Fóris Ferenc rimaszécsi lp. 26 éves, a gályáról szabadult. Hányatott élet után, mint apostata halt meg Nagyszombatban, 1718-ban, 70 éves korában. Áttérése 1694-ben történt.

Panorói Benedek radványi lp. hivataláról lemondott, Pozsonyból szabadult.

Ráczkevi András dotromi lp. hivataláról lemondott Pozsonyban.

Rimaszombati Kis János csoltói lp. 42 éves, Buccariból szabadult Szalontai ügyvéd közbenjárására. Csak később tért haza, lévai pap lett 1688-tól 1701-ig szolgált.

Sallai János igmándi lp. minden aláírás nélkül szabadult Pozsonyból.

Séllyei András bagotai lp. megjelent Pozsonyban, sorsa ismeretlen.

Séllyei M. István pápai lp. szuperintendens, 47 éves, a gályáról szabadult. Svájcból 1677 őszén hazatért, lelkész- és püspöki hivatalát elfoglalta, még 15 évig élt, meghalt Pápán, 1692. okt. 17-én, 65 éves korában.

Simonyi Péter simoni-i lp. 37 éves, a gályáról szabadult, 1677 őszét már itthon töltötte.

Szalai János runyai lp. áttért Buccariban, 1675. dec. 27-én.

Szalóczi Mihály zubogyi lp. 50 éves, a gályáról szabadult, 1677 végén hazatért.

Szathmári István tapolcafői lp. áttért, így szabadult Éberhardból. Később tettét megbánta, visszatért és lelkész szolgálatát haláláig folytatta.

Szenczi János szentgróti lp. az idézésre megjelent, további sorsa ismeretlen.

Szenczi Száki János tatai lp.-szuperintendens, aláírt Pozsonyban, önkéntes számkivetésbe ment. Idegenben halt meg 1675. márciusában.

Szendrei György balogi lp. 48 éves, meghalt Buccariban 1676. febr. 19-én.

Szentkirályi András zsipi lp. meghalt Buccariban, 1676. május 1-én.

Szentmiklósi János kajári lp. Öregsége miatt császári engedéllyel szabadult 1675. június 6-án. Visszatért gyülekezetéhez, 70 éves volt, esperesi tisztet is viselt.

Szentpéteri Mangó István simoni-i lp. Buccariból szabadult 1676. május 2-án hazatért.

íj. Szentpéteri István jánosi-i lp. áttért Buccariban. *Sajó-Szentpéteri Márton* hetényi lp. 40 éves, a gályáról szabadult.

Szecsei János sághi lp. meghalt Téatében, 1675. november havában.

Szilvási István császári lp. 55 éves, a gályán halt meg 1675. július 2-án.

Szodói Balogh András sárói lp. a gályáról szabadult, hazatérve két helyen is paposkodott.

Szomodi János szendi lp. 50 éves, a gályáról szabadult, hazatért.

Szőnyi Virágh János, aszári lp. Aláírás nélkül szabadult Pozsonyból.

P. Tatai Sámuel tornaaljai lp. Buccariból szabadult, 1676. május 2-án.

Tolnai István vasonkői lp. császári engedéllyel szabadult Pozsonyból, 1675. január 13-án és visszatért gyülekezetéhez.

Tököli István dobozi lp. meghalt Buccariban, 1676. május 1-én.

Újvári János mezőörsi lp. 40 éves, a gályáról szabadult, hazatérve a régi helyén paposkodott haláláig.

Vadászi Mihály tiszaroffi lp. az idézésre megjelent.

Varsány György rétsági lp. az idézésre megjelent.

Váczi János vörösházai lp. az idézésre megjelent.

Vágási István fegyverneki lp. az idézésre megjelent.

Városi István verőczei lp. az idézésre megjelent.

Vásárhelyi Sámuel jánoshidi lp. az idézésre megjelent.

Vecsei János tószegi-paládi lp. az idézésre megjelent.

Veresmarti Tamás serkei rektor megszökött Éberhardból, elfogták, visszavitték, megverték, áttért, elengedték, így megszabadult.

Vincze Ferenc mihályfalvai lp. az idézésre megjelent.

Vörösmarti István szentgáli lp. az idézésre megjelent.

Vöröstói Pál etei lp. az idézésre megjelent.

Zebegnyei János gönczi lp.-esperes, az idézésre megjelent, neve említve van Bátorkeszi István és Nikléczi Sámuel nevével. (Rácz Károly, i. m. II. kiadás, II. füzet, 14. l.)

Zelizi István sárladányi lp. az idézésre megjelent.

Az idézésre Pozsonyban megjelent *reformátusok száma 81*. Subscribáltak 12-en, áttért 7, számúzetésbe ment 2, hivataláról lemondott 3. a gályáról szabadult 17, meghaltak 12-en, a többiekkel egyéb dolgok történtek, amint ezekről a fenti névsor tudósít. Egyeseknek közlöm az életkorát, mindegyiké 1674-ig számít. A megidézettek névsorát, hétszázon jóval felül közli Rácz Károly: i. m. 3—229. lapjain:

Ágostai evangélikusok, akik különböző börtönökbe kerültek:

Bahil Lőrinc Hont megyéből, lp. áttért római hitre Lipótváron.

Bartholomaeides János ivánkafalvi lp. áttért a komáromi börtönben.

Blásius András szentmihályi lp. áttért Lipótváron.

Borhidai Miklós szentandrászi lp., a gályán halt meg. 1675. aug. hóban.

Bugányi Miklós gömöri lp. 51 éves, a gályáról szabadult, haza került, lelkeskedett, 78 éves korában halt meg.

Csutka János felsővásárdi lp. áttért Buccariban.

Czabányi Illés kormosóvi lp. áttért Komáromban, később visszatért.

Czabányi Lányi János uhorkai lp. áttért Buccariban, később megbánta tettét.

Fridicius István hráhoi lp. áttért Komáromban.

Glogóvius János áttért Buccariban 1675. dec. 27-én. *Gócs Mihály* kálnói lp. 72 éves, útközben Aversa közelében meghalt, 1675. április 29-én. Testét az útfélen temetetlenül hagyták.

Hadik János ugróci lp.-esperes, 45 éves, áttért Lipótvárra menet Nagyszombatban. Az új katolikusok esküjét a lipótvári templomban tette le. Vele együtt tették le az esküt Bahil, Blásius és a ref. Földvári András.

Héli-Illes Gergely malomsoki lp. 70 éves. Nápolyba menet útközben halt meg 1675. április végén, testét temetetlenül hagyva.

Huszár Sebestyén prencsfalvi lp. áttért Komáromban, később megbánta.

Institoris György berencsi lp. áttért Komáromban, később megbánta tettét.

Johannides Fülöp bajnai lp. áttért Buccariban.

Johannides János kismaróti lp. áttért Komáromban.

Kapitó Pál alsó-sztrégovai rektor, áttért Komáromban.

Kaurinszki János cseh származású, túrópályai lp.-esperes, áttért Komáromban.

Lányi (Láni) György korponai rektor, 28 éves, útközben megszökött. Élete delén halt meg Lipcsében, 42 éves korában. Kiváló elme volt.

Leporini Miklós poltári lp. a gályáról szabadult, 1677-ben tért haza.

Lovcsány György hnustyai lp. áttért Komáromban, később visszatért, Tamásfalván lelkeskedett.

Lupi György felsőrakocai lp. áttért Komáromban, később megbánta tettét.

Masnitius (Masznyik) Tóbiás illavai lp. 34 éves, megszökött sikeresen.

Mazári Dániel tamásfalvi lp. meghalt a szicíliai expedícióban, Syracusában temették el.

Mensatoris István korossi lp. áttért Buccariban.

Missovics János badini lp. áttért Komáromban.

Nikléczi Boldizsár alsó-sztrégovai lp. 38 éves, a gályáról szabadult, 1679-ben tért haza, lelkeskedett, 1704-ben halt meg.

Nikléczi Sámuel újbányai lp. a gályáról szabadult, hazakerült és késő vénségben halt meg.

Paulovitz Mihály túrócszentmártoni rektor, a gályán halt meg 1675. október 4-én, holttestét a tengerbe dobták.

Petermann György báthi lp. áttért Komáromban.

Raphaides János pásztói lp. áttért Buccariban.

Risius János ratkóvi lp. áttért Komáromban.

Rohácsi János csermedi lp. áttért Buccariban.

Simonides Jakab keszthelyi lp. áttért Komáromban, később megbánta tettét.

Simonides János breznóbányai rektor, 34 éves, megszökött, 3 év múlva tért haza.

M. Steller Tamás besztercebányai rektor, 34 éves, a gályáról szabadult, hazajöve 1683-ban, Besztercebányán telepedett le, ahol kórházi lelkész lett. 75 éves korában szemevilágát veszítette.

Strba György korponai harangozó, áttért Buccariban, később megbánta tettét.

Sziviczki András sághi lp. meghalt a sárvári börtönben, 1675. január 6-án.

Tinkovitz János léstei pap, a gályán halt meg 1676. február 5-én, hat nappal a szabadulás előtt. Szicíliában volt.

Turóczi Végh András füleki lp. a gályáról szabadult. Később Svájcban, a Graubünden tartományban levő Chur városában meghalt. Tehát nem száműzetésben halt meg.

Urbanovics András binóczi lp. áttért Triesztben. Szegyenében kibújdosott az országból, Boroszlóban halt meg 1681-ben.

Zabojnik György madaróvi lp. áttért Komáromban.

Zimáni Simon János zsemberi lp. áttért Komáromban.

Zolnai István vázsonyi lp. Pozsonyban a hazában bent maradók számára készített térítvényeket írt alá, mely szerint hivataláról lemondott. (Nevét a könyv két helyen említi, az 51. és az 59. oldalon. Ez utóbbi helyen, tévesen Pál néven.)

Zsedényi István dörgicsei lp. a gályáról szabadult, Szicíliában volt, 1677. október végén hazatért.

A 46-os létszámú csoportban a gályáról szabadultak heten, meghaltak nyolcan. A magas számban áttérőknek tették menti az, hogy mihielyt körülményeik megengedték visszatértek vallásukra. Ne ítéljük el azokat, akik reverzálist adtak, még azokat sem, akik áttértek a róm. kat. hitre! Hisz ezzel menthették az életüket, elsősorban nem is önmagukért, hanem családjukért, gyermekeikért.

Dr. Gál Lajos

Összbirodalmi egységes protestáns egyházi szervezet jozefinista terve *

II. József uralmi rendszerét, a jozefinizmust, hol szűkebb, hol bővebb értelemben emlegetik. A jozefinizmus szűkebb értelemben a Habsburg-állam e korbéli egyházpolitikája, bővebb értelemben gyűjtőfogalma azoknak a felvilágosult abszolutisztikus politikai reformtörekvéseknek, amelyek a közigazgatási, gazdasági és kulturális élet szinte minden területére kiterjednek.

Ezt a rendszert, a jozefinus szisztémát már a kortársak — helyzetüknek megfelelően — nagyon változatosan értékelték. A feudalizmus világi és egyházi hívei szembefordultak vele, de követték mindazok, akik az új szisztémától felemelkedésüket várták: az örökös tartományok polgárai, az egyes országok parasztsága — s Magyarországon a felvilágosodás elveit valló csekély számú értelmiség. Leglelkesebb támogatói a birodalom s Magyarországon minden rendű-rangú protestánsainak sorából kerültek ki. Ezek egy része néhány éves megtorpanás után, a 90-es években ismét jozefinistának vallotta magát. Itt már egységes fogalommal van dolgunk. Jozefinisták azok a felvilágosult, általában nemesi-értelmiségi-polgári elemek, akik igénylik az ország számára a polgári fejlődést, a lelkiismereti szabadságot, s le akarnak számolni az ezeket akadályozó feudális kötétségekkel. Nyilvánvaló azonban, hogy más jelentett a jozefinizmus a birodalom s más Magyarországon számára. S nagyonis különbözött az osztrák jozefinista helyzete a magyarétól. Gyarmatpolitika, németesítés s polgári reformok egyfelől, feudális szűkeklőség s a nemzeti függetlenség védelme, a másik oldalon, az ellentétpár között öröklődtek a magyar jozefinisták.¹

Az egységes, protestáns egyházi szervezet jozefinista tervének gyökerei, összefüggései az uralkodó politikai koncepciójában keresendők, amely ugyan a türelem jegyében, de a központi irányításra törekedett. A téma tehát nem l'art pour l'art jelentett problémát, mert a császár ahogyan a közigazgatás, az oktatásügy, az igazságszolgáltatás stb. terén egységességre törekedett, ugyanúgy az egyházi élet területén is. Az uralkodó úgy látta, hogy a vallásnak a társadalom és az állam életében is szükséges feladatokat kell ellátnia. A döntő azonban az ő szemében az állam volt: ennek érdekei szabhatják meg az egyház és a vallás feladatait. A jozefinizmus tehát nemcsak a febronianizmus valaminő helyi változata volt, hiszen a római katolikus egyház esetében nemcsak Rómától független egyházat akart, hanem olyat, amelynek belső lehetőségeit is az állam igyekszik a nagy cél érdekében hasznosítani. Találónan írta egykor Horváth Mihály (Magyarország történelme VII. 485.), hogy II. József az egyházat — túl az állami irányításon — „a felvilágosodás, a népműveltség iskolájává” akarta tenni.² Ez áll a jozefinizmusnak a protestánsokkal kapcsolatos tervére is, nem feledve fő célját: az egyháznak — a protestáns egyháznak is — a felvilágosult abszolutizmus követelményeihez való hozzáigazítását.³

A feladat nem volt egyszerű. A protestánsok ugyanis — éppen azért, mert nem ők alkották az államegyházat — nehezebben voltak kézben tarthatók, és saját belső ügyeik, a lelkészképzés, az egyházi tisztségek elosztása, a püspökök és világi gondnokok kiválasztá-

sa terén, elég nagy és hagyományos mozgási szabadsággal bírtak.

Az uralkodó két okból is lehetőséget látott az egységes protestáns egyházi szervezet létrehozására. Az egyik ok az volt, hogy az evangélikus és a református egyház is közvetlenül a türelemi rendelet után akció-egységet tanúsított: közösen mondtak köszönetet (nem mentesen a túlzásoktól) és közösen terjesztették fel sérelmi eseteiket is.⁴

A másik ok pedig az, hogy eszmetörténetileg is voltak már előzményei az egységes protestáns egyházi szervezet létrehozásának. Az 1559. medgyesi zsinattól kezdődően — Nádasdy Ferenc, Beythe (Böjte) István, Alvinczi Péter, Thurzó Imre és Samarjay János által el egészen a XVII. század közepéig. A magyar protestantizmus történetének szerves része az egységértörekvés. Még az ellenreformáció idején sem aludt el teljesen. A XVII. század közepén ismét fellángolt német uniós törekvéseket a kiváló tudós Bél Máttyás pozsonyi lelkész kísérte érdeklődéssel. Református részről pedig Ráday Pál igyekezett közelebb hozni egymáshoz a két egyházat. A XVIII. század 70-es éveiben a bugyii, pesti, majd az 1781. évi pilisi konferenciák munkálták az egységet.⁵

Egyértelműen azonban a lengyelországi protestánsok — ún. disszidensek — elvei és gyakorlata jelentette a modellt. Protestánsok és bécsi államférfiak egyaránt a lengyel disszidens kánonok⁶ alapulvételével óhajtották az egyházi közigazgatást és kormányzást megújítani, korszerűvé tenni. Itt találkozott a jozefinista terv a protestánsokéval. Mielőtt ennek érvényesítési módjáról beszélnénk, szükséges figyelmet irányítani arra is, hogy az egyházi igazgatás és szervezet problémájához egy meglehetősen rendezetlen egyházjog kodifikálása is hozzákapcsolódott. Mályusz Elemér és Zoványi Jenő alapján⁷ legutoljára és legteltesebben a kiváló Kosáry Domokos foglalta össze⁸ és egészítette ki, főleg Révész Imre kutatásaival⁹ — hatalmas munkájában — e komplex kérdéskört, akinek a megfogalmazását adjuk az alábbiakban. E kutatók szerint a kérdés módszertani szempontból sem érdektelen, mert ismét mutatja, hogy ugyanazon ideológiai elemeket mint szabják át a maguk testére a különböző társadalmi-politikai erők. Az ideológiai elemeket az az egyházról kialakult, újabb természetjogi felfogás szolgáltatta, amelynek első változatát Samuel Pufendorf fogalmazta meg (De habitu religionis, 1687). Eszerint az egyház olyan társadalom; collegia seu societates, amelynek tagjai közös istentiszteletré tömörültek, s e vonatkozásban egyenlő jogokkal bírnak, és amelyben éppen ezért hatalma csak annak lehet, akire azt ők átruházták. Ezt a felfogást fejlesztette tovább Thomasius, majd J. H. Böhmer, a legelterjedtebb egykorú protestáns egyházjogi kézikönyv (Jus ecclesiasticum protestantium, 1714) szerzője, valamint Chr. M. Pfaff tübingai tanár (De originibus juris ecclesiastici, 1719). A XVIII. században az ortodoxiával vívott küzdelmek után e felfogás vált uralkodóvá a német teológiai oktatásban és irodalomban, és ezzel ismerkedtek meg külföldi tanulmányaik során a magyarországi protestáns lelkészek is, akik a jozefinizmus idején mint közismert munkákat idézik — Böhmer és Pfaff könyveit.

E felfogásból azonban két irányban lehetett érveket meríteni. Egyrészt a felvilágosult abszolutizmus igazolására azzal, hogy a hatalmat átruházták a fejedelem-

* A református egyház egyháztörténeti szakkonferenciáján — Debrecen, 1980. augusztus 27-én — elhangzott előadás.

re. Ez felelt meg a német viszonyoknak, amelyek közt az egyház nagymértékben alárendelődött a fejedelmi hatalomnak. De a *másik oldal* annak kifejtésére is, hogy a hatalomátruházás csak az állam nagyobb keretére vonatkozik. Ezen belül viszont az egyház, mint társadalom a természetjog értelmében belső dolgairól maga, önállóan intézkedhetik, hiszen birtokában maradt a jus circa sacra, hacsak nem ruházta át ezt is. Sőt még ez utóbbi érvelés is kétféle módon volt felhasználható aszerint, hogy ki akarta az egyház ily autonóm jogainak gyakorlását az egyháziak számára fenntartani, és ki a világiak túlsúlyát benne biztosítani, hiszen e „társadalomnak” ők a többséget alkotó tagjai.

Innen érthető, hogy a természetjogra egyszerre több, egymásnak részben ellentmondó egyházpolitikai koncepció hivatkozhatott. A felvilágosult abszolútizmus, a *jozefinizmus* állama *felsőbbséget igényelt az egyházak felett. A felvilágosult rendi állam hívei is azt igényelték, csak más irányban: mindenekelőtt a világiak, nemesek vezető szerepét a protestáns egyházakon belül.* S ezt annyival is könnyebben tehették, mivel a világi urak súlya a protestantizmus elnyomott helyzetében már előzőleg, a felvilágosodástól függetlenül megnőtt. A protestáns egyháziak, lelkészek, tanárok az ortodoxiával együtt saját önálló vagy éppen vezető szerepüket is védtek mindkét irányban. Időszakunkban rendszerint inkább az történt, hogy a jozefin kormányzattal szemben közös frontra léptek a protestáns világi urak és egyháziak, ami persze még korántsem jelentette azt, hogy köztük zavartalan a belső harmónia. De nemskára az is előfordult, hogy az egyháziak az udvarnál, a kormányzatnál próbálták a világi urak „hatalmaskodása” ellen védelmet keresni, mint az 1791-i kettős püspökválasztásakor a világiakkal szemben álló egyházi párt jelöltje és vezére, *Sinai Miklós* debreceni kollégiumi tanár, akit ezután a világiak mind püspöki, mind tanári tisztjétől megfosztottak. *Sinai* persze oly retrográd és szenvedélyes elfogultsággal képviselte az ortodoxiát, hogy vele szemben egyértelműen a felvilágosult nemesurak tűnnek — fő ellenfeleivel: *Domokos Lajos* főbíróval élükön — a haladás zászlóvivőinek. De ha nem pusztán *Sinai* személyes vonásait tekintjük, hanem azt az egész egyházi értelmiségi csoportot, amely nemesi cím birtokában vagy anélkül a debreceni kollégium és az ortodoxia sáncai mögött az oktatói és tudományos munkájához szükséges védelmet kereste a késő feudális viszonyok között, az érezhetően polgárelles nemesi hatalmi igényekkel szemben is, akkor alighanem úgy találjuk, hogy az egyháziak sem egészen egyértelműen a haladást képviselték. A szerepeket mindkét oldalon motiválta valami ellentmondásosság, amely az elmaradott feudális viszonyokból következett. S feltűnőbbnek nem annyira a világiak győzelme, mint inkább az tűnhetik, hogy ezek az egyháziak a debreceni kollégium körül egyáltalán megpróbálhattak ilyen önálló szerepet vinni akkor, midőn az erdélyi református egyházban már régen a világi urak diktáltak és midőn a magyarországi evangélikus lelkészek is legfeljebb a második vonalat próbálták szerényen a világi felügyelők mögött tartani. A magyarázatot alighanem a debreceni kollégium anyagi feltételeiben kell keresni, amelynek készpénzjövödelmei jelentékenyen megszáporodtak a megelőző századokbeliekhez képest, oly annyira, hogy 1733-tól 1792-ig kihelyezett kölcsöntőkeösszeg 137 398 magyar forint 76 dénárba rúgott. (Az újabb kutatás szerint ez az összeg még nagyobb volt.) Így az ősi kollégium — hitelintézeti tevékenységében — jelentős szerepet játszott egy országrész gazdasági életében. Annál is inkább, mert 1742-től a pénz-

ügyek intézése — a superintendencia és a város vezetőségének, de a professzoroknak is még ekkor teljes egyetértésével — egy kézben volt, *Szeremley Sámuel*-nek, mint kollégiumi perceptornak (pénztárnoknak) s egyben helyi kurátornak a kezében.¹⁰ Ezért a „hierarcha” és a „kyriarcha” párt éles, nyílt összecsapására nem került sor. De a feszültség ott élt mindazon viták és javaslatok hátterében, amelyek az egyházigazgatás kérdése körül a jozefin évtizedben felmerültek. E kérdést 1781 után mind a hazai protestáns világi vezetők, mind egyes bécsi kormányférfiak az ún. *lengyel disszidens kánonok*, illetve pontosabban azon egyházzjogi munka alapul vételével akarták megoldani, amelyet a kicsiny lengyel evangélikus és református egyházak közös megbízásából *Henrich Gottfried Scheidemantel* jénai tanár állított össze (Allgemeines Kirchenrecht, 1780).

II. József és az államtanács is kezébe vette *Scheidemantel* munkáját. Nem kisebb ember, mint *Kaunitz*, az államkancellár hívta fel reá figyelmüket. Arról tanácskoztak éppen — az erdélyi kancellária előterjesztése alapján — hogy a reformátusok és evangélikusok ottani két főkonzisztóriumának a tárgyalásait, határozatait miként lehetne ellenőrizni s az állami felügyeletet érvényesíteni. A kancellária javaslata, hogy a konzisztóriumok kötelesek legyenek jegyzőkönyveket szerkeszteni, azokat hónapról hónapra a guberniumnak bemutatni, hogy ez azután az ő vallásukon levő referenssel tanulmányoztassa át őket, általános helyeslésre talált az államtanácsban. Többen úgy vélték azonban, hogy csak azokat az ügyeket kellene ellenőriztetni, amelyek a külső egyházi rendet, az iskolák vezetését és az egyházi jövedelmek, alapítványok kezelését illetik, vagyis amelyek a közzel kapcsolatban vannak, ellenben a dogmákat, a hitleveleket, a lelkiismeretet érintő vagy pl. az ünnepélyes bűnbánatra vonatkozókat már nem. Mivel a tartózkodóbb felfogást hirdőkkel szembeni — *Kressel*, *Gebler* és *Löhr* voltak ezek — *Hatzfeld* arra hivatkozott, hogy az uralkodó feje a protestáns egyházaknak, s így a dogmákat, a legfelsőbb vallási ügyeket is megbíráhatja, az internum és externum fogalma, meg az a kérdés, hogy az állami felügyelet milyen méretű legyen, megbeszélésre került. Ez a vita indította arra *Kaunitz*ot, hogy bemutassa a lengyel egyházi törvénykönyvet.

Scheidemantel munkáját feldolgozó államtanács meghallgatása után József úgy döntött, hogy: mivel a kálvinisták és lutheránusok hitelvei nagyon különböznek egymástól, egyházjoguk sem lehet azonos, amint hogy az örökös tartományokban külön konzisztóriumok vezetése alatt is kell állaniuk. Mivel Erdélyben a reformátusoknak, Teschenben pedig az evangélikusoknak van már jól szervezett konzisztóriuma, meg kell bízni ezeket, hogy a lengyel kódex és a maguk intézményeinek az alapján állítsanak össze egy olyan egyházjogot, amely vallásuk alapelveinek és híveik jólétének egyaránt megfelel. Munkálatukat azután *Riedel* (*Kaunitz* tanácsadója) tanulmányozza át, majd egy erre a célra megszervezendő bizottság, az ő részvételével, dolgozza ki az egyházi törvénykönyvet, külön az örökös tartományi evangélikusok és külön a reformátusok számára. Azonban, úgy, tette hozzá, hogy a kódex lehetőleg megegyezzen a birodalom protestánsainak közfelfogásával, mert csak így szűnhet meg a szemrehányás, hogy a monarchia protestantizmusa lényegesen különbözik a birodalométól. Ez a terv, elgondolás nagyon papirosízú volt, nem is valósult meg. Holott az erdélyi főkonzisztórium készített egy munkát, amelyet az osztrák kancellária azzal utasított el, hogy köztársasági, nem pedig monarchikus államszervezethez illik.¹¹

A magyarországi reformátusok egy része, Vay Istvánnal az élen már közös református és evangélikus főkonzisztóriumot, világiakból s egyháziakból álló, központi irányító testületet is hajlandó lett volna lengyel mintára felállítani. Többségük azonban idegenkedett a megoldástól, sőt a debreceni egyházi párt magától a világiaknak előnyösebb konzisztórium formától, annak külön református változatától is. „A debreczeni ven. superintendentia... (küldöttei)... még csak hallására is a consistóriumnak irtóztanak.”¹²

Az evangélikusok valamivel szívesebben fogadták az új elképzeléseket. Részben — főleg a pozsonyi kerületben — az egyháziak is. Torkos Mihály püspök 1782-ben szászországi mintára mind a négy kerület élére konzisztóriumot javasolt — a világi felügyelők és a szuperintendensek elnöklétével —, de úgy, hogy ezek közül a pozsonyi kerület legyen a főkonzisztórium. Ribini János pozsonyi lelkész valószínűtlennek tartotta, hogy egynél több konzisztórium volna szervezhető, óva intett viszont attól, hogy ez az uralkodó által kinevezett, tőle függő testület legyen, és természetjogi érveléssel kifejtette, hogy az egyháznak, miután belső jogait a protestáns ecclesiastica értelmében nem ruházta át, azokat önállóan kell gyakorolnia. A pozsonyiak — Jeszenák István gondnok elnöklété alatt — bár eredménytelenül, meg is kísérelték a konzisztórium szervezését. II. József 1783-ban közzétett döntése azonban mégsem konzisztóriumról, hanem arról beszélt, hogy a protestánsok Erdély mintájára Magyarországon is tarthatnak konventet vagy zsinatot. Egy evangélikus bizottság, amely Prónay Gábor vezetésével az egyházjog korszerűsítésével foglalkozott, 1784-ben megkezdte Scheidemantel könyvének átdolgozását, de csak az evangélikusok számára és a meglévő hazai vonások határozott érvényre juttatásával. Átvette a természetjogi érvelést az egyházzól mint társadalomról, de főleg csak azért, mert ezzel igazolni lehetett a világiak és egyháziak együttes szereplését és a világiak túlsúlyát az egyház irányításában. Ha a protestáns jogokat akarták hangsúlyozni, továbbra is főleg a régi törvényekre, békekötésekre, vagyis a történeti érvekre hivatkoztak. 1786-ban pedig Ócsai Balogh Péter, az új evangélikus főfelügyelő egy bizottsággal már a fennálló hazai egyházi jogrendszert próbálta összefoglalni, a lengyel kódexet félretéve. A magyar evangélikusság világi vezetői itt, egymás között bevallották, hogy most végre lehetőség nyílna a főkonzisztórium akadálytalan felállítására, de mert attól lehet félni, hogy annak élére az uralkodó katolikust nevezze ki elnöknek, kénytelenek inkább lemondani a változtatásról, csakohy elhárítassák a beavatkozást. A visszakozást a II. Józseffel szemben kibontakozó nemesi ellenkezés fokozta, különösen akkor, midőn a protestánsok — 1787-ben — a helytartótanács egy kérdéséből arra a téves feltételezésre jutottak, hogy II. József mégis erdélyi mintára akar feltehetően saját embereiből főkonzisztóriumot felállítani. A kétheti terminusra a nyolc szuperintendens közül csak négy küldötte be véleményét — az evangélikus Torkos, Ruffiny, Szinovicz és Szalay Sámuel, a tiszáninneri református püspök — a többi haladékért folyamodott, hogy az ügyet előzőleg egymás közt megtárgyalhassák.¹³ A tiszáninneri református kerület nevében Vay István és Őri Fülep Gábor sárospataki tanár — az 1787-es tállyai egyházkerületi gyűlés alapján — most is a főkonzisztórium mint korszerűbb, jobb megoldás mellett foglalt állást. Hét szakaszos tervezetük széles hatáskört szánt a főkonzisztóriumnak, éppen úgy, mint a pozsonyi evangélikusok a magukénak. Másban is hasonlít a két elgondolás egymáshoz. Az evangélikusoknál egy ember, a főfelügyelő kezében volt a vezetés s most Vayék terve hasonlókép-

pen a főkonzisztórium elnökére óhajtott bízni az irányítást, mégha nem is nevezte őt egyetemes főgondnoknak. Mindamellett igen nagy, lényegbevágó a különbség — mondja Mályusz Elemér¹⁴ —, mert amíg az evangélikusok bürokratikus jellegű főkonzisztóriumot akartak szervezni, a reformátusok közül a legmesszebbmenők sem voltak hajlandók erre, az ő főkonzisztóriumuk voltaképpen a kerületi vezető férfiakat fogta volna össze. A leghatározottabban Szathmári Paksi István püspök tiszántúli kerülete utasította el önállóságának bármi korlátozását. Kiemelték, hogy a *supremum consistórium* felállítását nem tartják szükségesnek, mert a szuperintendensek és esperesek útján való kormányzás törvényeken, kiváltságokon és fejedelmi határozatokon alapul, kánonaink is ezt rendelik és így van a reformáció óta; ez a mód a Szentírással és az első keresztény egyház szervezetével is megegyezik, a keresztényi szabadsághoz is leginkább illik; a tanok és a választás tisztán való megőrzése, a jó rend és fegyelem eszközése, a fellebbezett ügyek elbírálása stb., a négy egyházkerület konzisztórium útján történik; olyan férfiak kormányozzanak, akik nem annyira külső méltósággal válnak ki, mint inkább hithűségükkel és keresztényi étellel és az egyházi ügyekben, járatosak és Isten országának jólétéért buzgólkodnak, ezeket pedig az egyház maga választja; az erdélyi egyházak helyzete egészen más és azt nem lehet mintának venni.¹⁵ Egyetérthetünk Révész Imrével, aki Bécs *Debrecen ellen* (Bp., 1966) c. munkájában a civis város *indokolt* Habsburg-ellenes küzdelmét tárja fel és egyetérthetünk Mályusz Elemérrel is, aki ezt a főkonzisztórium ellenes huzavonát így értelmezi: „Ott settenkedett az aggodalom: mi lesz, ha mindennek az ára az önállóság feladása. A jobb rendért, fegyelemért oly nagy áldozat lett volna ez, hogy meg nem hozhatták. Ezért fordultak tehát szembe a főkonzisztóriummal olyanok is akik korábban, Mária Terézia uralma alatt hivi voltak. Tehát nem az új intézmény, hanem a függetlenség, a szabadság elvesztése riasztotta őket vissza. Csak így érthetjük meg a hosszú habozást, amellyel a válaszadást kitolni igyekeztek, de a bizonytalan feleleteket is, amelyeket különben Klobusiczky József helytartótanácsos csak 1789-ben regisztrált”¹⁶ azt tanácsolva, az uralkodónak, hogy az ügyet zsinaton tárgyalassa meg. Mire a zsinatra végül 1791-ben sor került II. József rendszere már megdőlt és a protestáns világiak aggodalom nélkül hivatkozhattak a lengyel kánonokra, hogy az egyháziakkal szemben saját befolyásukat igazolják. Meg is állapodtak abban, hogy a református, illetve az evangélikus egyház élére egy-egy időszakonként összeülő egyetemes tanács, consistórium generale, illetve conventus generalis kerüljön.¹⁷

Az összbirodalmi egységes protestáns egyházi szervezet jozefinista terve az ezt követő években sem valósult meg. Elindult azonban egy folyamat, amelyik részint a római katolikus-protestáns párbeszédhez vezetett,¹⁸ másfelől erősítette a református és evangélikus egyház unióját szorgalmazó mozgalmat. E témák feldolgozása a hazai protestáns egyházak közös és sürgető feladata.

Dr. Tenke Sándor

JEGYZETEK

1. H. Balázs Éva—Makkai László (szerk.): Magyarország története 1526—1790. Tankönyvkiadó, Bp., 1972. 120—129. Ezúton is köszönöm Barcza Józsefnek, a Közép-kelet-európai Reformáció Történetének Kutatóintézete főmunkatársának előadásom lektorálását, hasznos tanácsait. — 2. Kosáry Domokos: Művelődés a XVIII. századi Magyarországon. Akadémiai Kiadó, Bp., 1980. 375 sk. — 3. Marczali Henrik: Magyarország története II. József korában. — 2. kötet 2. kiadás. Bp., 1888. 57. p. — 4. V. ö.: Zoványi Jenő: Egyetemes főgondnokok és főconsistorium a magyarországi református egyházban Bp.,

1903. 61. kk.; *Haan Lajos*: A magyarországi ágostai hitvallású evangélikusok egyetemes gyűlései és az egyetemes világi felügyelői hivatal. Bp., 1932. 12–14. *Zsilinszky Mihály*: A magyarországi protestáns egyház története. Bp., 1907. 532–537. — 5. *Patay Pál*: Magyar protestáns unió. Bp., 1918. 10–54. — 6. *Révész Kálmán*: A lengyel disszidens kánonok története, befolyása a budai zsinat törvényhozására. Pápa, 1887. — 7. *Mályusz Elemér*: A Türelmi Rendelet, II. József és a magyar protestantizmus. Bp., 1939. 669–674. *Zoványi Jenő*: i. m. 60–95. — 8. *Kosáry Domokos*: Művelődés... i. m. 391. kk. — 9. *Révész Imre*: Sinaí Miklós és kora. Adalékok a XVIII. századvég magyar társadalomtörténetéhez. Bp. 1959. — 10. *Révész Imre*: Sinaí i. m. 112–132. A kollégium anyagi helyzetére, gazdálko-

dására újabb adatok: *Tenke Sándor*: A debreceni református kollégium gazdálkodása Szeremley Sámuel perceptor idején, 1742–1771. Bp., 1978. Kézirat. — 11. *Mályusz Elemér*: i. m. 632–633. — 12. *Zoványi Jenő*: i. m. 66. old. 2. jegyzet. — 13. *Mályusz Elemér*: i. m. 613–615. — 14. *Mályusz*: i. m. 624. — 15. *Barcsa János*: A Tiszántúli ev. ref. egyházkerület történelme. Debrecen, 1906. II. kötet 47–48. — 16. *Mályusz Elemér*: i. m. 617–618. — 17. A református egyház budai és az evangélikus egyház pesti zsinatához jó irodalmat ad *Zoványi Jenő*: Magyarországi protestáns egyháztörténeti lexikon. Bp., 1977. 101., 470. és *Kosáry Domokos*: Bevezetés a magyar történelem forrásaiba és irodalmába. Bp. II. 370–371. — 18. *Tarr Kálmán*: A reuniós törekvések hazai történetéhez. Bp., 1974. Kézirat.

Mária Dorotya és a magyar protestantizmus*

Az utolsó magyar nádorné halálának 125. évfordulójára

A XIX. század egyháztörténetének osztrák–magyar vonatkozásait, különösen pedig a jozefinizmus és a dualizmus kora közötti, feszültségekkel terhes ötven esztendő eseményeit a korabeli történetírás elsősorban nemzetiségi szempontból tette vizsgálat tárgyává. A soproni születésű budai német lelkész, *Bauhofer György* névtelenül írt, 1854-ben a genfi *Merle d'Aubigné* előszavával kiadott munkájára¹ gondolhatunk egyfelől; a szlovák anyanyelvű *Borbis János*nak 1861-ben a lipcei teológiai fakultás dékánjának előszavával megjelent művét² említhetjük másfelől; a magyar álláspontot *Zsilinszky Mihály* képviselte, akinek a szerkesztésében pragmatikus módszerrel, több magyar protestáns történész által megírt műve³ már századunkban jelent meg. E maguk idejében sokat olvasott könyvek hűen tükrözik ugyan a Habsburg-ház magyarországi egyházpolitikájának eseményeit, azok értékelését azonban erősen befolyásolta íróik nemzetiségi hozzáállása. Mint ismeretes, a XIX. század közepének nacionalizmusa a magyarországi protestantizmust is különböző táborokra osztotta.

A XX. század első felének magyar polgári történetírása — egyben evangélikus egyháztörténeti munkássága is — mellőzte ennek a korszaknak alaposabb elemzését. Annál feltűnőbb, hogy az utolsó negyedszázadban nemcsak több magyar, jórészt marxista szemléletű tanulmány foglalkozott ezzel a korszakkal, hanem több protestáns egyháztörténeti doktori értekezés és sok osztrák történész vagy egyházjogász könyve és szaktanulmánya is⁴.

Jelen alkalommal nem annyira a magyar protestáns közjogi küzdelmekre, az alkotmányosság védelmében vívott harcokra irányítjuk a figyelmünket, hanem Mária Dorotya nádorné szolgálatának a magyar evangélikusság belső életére gyakorolt hatását vizsgáljuk. Az utolsó magyarországi nádorné három évtizedes tevékenységének sok tekintetben még feltáratlan emlékei ugyanis fokozott érdeklődésre tarthatnak számot osztrák történészek körében is, másfelől alkalmasak arra, hogy általuk betekintést kaphassunk egy Krisztus ügyéért lángoló, fennkölt gondolkodású asszony lelki életébe és az egykorú osztrák–magyar protestantizmus sokszínű arculatának még ismeretlen vonásaiba.

I.

Mielőtt tulajdonképpeni témánkra térnénk, vázlatosan tekintsük át a magyarországi protestantizmus első három századának legjellemzőbb vonásait. Három szá-

zadra azért szorítkozunk, mert 1819-ben, tehát csaknem kerek háromszáz évvel a magyarországi reformáció megindulása után került Budára és kezdte el aktív egyházi működését Mária Dorotya, akinek a magyar protestantizmusban elfoglalt helyét kívánja előadásom vizsgálat tárgyává tenni.

Közismert tény, hogy a *lutheri reformáció* rendkívül gyorsan terjedt el a Kárpát-medencében. Különösen annak német anyanyelvű városi polgársága tette azt hamar és örömmel magáévá a XVI. század húszas éveiben. A reformáció terjedésével azonban csaknem egyidejű *török terjeszkedés* veszélye miatt szigorú rendszabályokat hoztak Luther követői ellen, így az 1523-as és 1525-ös törvények fej- és jószágvesztésre, sőt megégetésre ítélték őket. A mohácsi tragédiát követő *feudális anarchia* nem tette mégsem lehetővé e törvények végrehajtását; erre csak néhány kivételes esetben került sor. A XVI. század közepén három részre szakadt országban mind a Bécshez közeli magyar királyság, mind a török hódoltság, mind pedig Erdély területén gyorsan terjedtek a reformáció eszméi, s most már a *színmagyar lakosság* többsége is hozzá csatlakozott. Bizonyíték erre az 1545-ös erdődi zsinat, amelynek az Ágostai Hitvallás alapján alkotott 12 cikkét 29 magyar evangélikus prédikátor írta alá. Új helyzetet jelentett azután a *jezsuita rend betelepítése*, majd Rudolf császár türelmetlen egyházpolitikája. A XVII. században az a sajátos helyzet állt elő a Királyi Magyarországon, hogy míg az előző század végén az ország lakosságának mintegy 85%-a evangélikus volt, a lutheránusokat itt a katolikus ellenreformáció, a török hódoltsági és partiumi területeken pedig a *helvét irányzat terjedése* szorította háttérbe. A lutheri és helvét reformáció híveit pedig ugyanakkor — amint az a történészek előtt ismert — éles *belső ellentétek* is morzsolták.⁵

Mégis, ha a közös magyarországi protestantizmus szemszögéből vizsgáljuk a XVII. század jellemző vonásait, azt állapíthatjuk meg, hogy a *Habsburg uralkodóház szempontjából mind a lutheri, mind a helvét irányzatok főbb képviselői megbízhatatlannak, sőt olykor egyenesen rebélliseknek számítottak*. Az ellenreformáció legerősebb hulláma, a „gyászévtized” (1671–1681) során is a bécsi udvarral szövetségben klérus egyszerre remélte felszámolni a Habsburg-ellenes „rebellió” és a Róma-ellenes „religio” képviselőinek befolyását.⁶

A magyarországi egyházi fejlődés másik jellemzője az volt, hogy a *protestantizmus szabadságát* — már a XVII. század elejétől kezdve — fegyverekkel, megmegújuló szabadságharcokkal kellett biztosítani. *Bocskai, Bethlen, Thököly, Rákóczi, Kossuth*: 250 éven át ők és követőik jelentették a szabad vallásgyakorlat

* A „Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Österreich” centenáriumi ünnepi ülésén elhangzott előadás, Bécs, 1980. április 24.

biztosítékát. Ha ezt az adott realitást egybevetjük az-
zal a szomorú valósággal, hogy az ország legnagyobb,
középső területét 150 éven át a török birodalom szállta
meg, megérthetjük, hogy ennek az állandó harci hely-
zetnek szükségszerűen kétféletesnek is kellett lennie.
Ez a tény ugyanakkor visszavetette a protestantizmus
kulturális fejlődését is: tömegeik sokszor kénytelenek
voltak „többet forgatni a kardot, mint a könyvet”. A
sorkatonaság zöme ugyanis még a XVIII. század elején
is protestánsokból állt.

Sajátos vonása volt végül ennek a reformáció óta
eltelt 300 esztendőnek az is, hogy a XVII. század ele-
jének angol–holland puritánus mozgalmi elsősorban
a reformátusságot, a századvég német pietista szelleme
pedig főként az evangélikusságot érintette hazánkban.
Mivel pedig a sajátosan magyar pietizmus képviselői
— *Bárány, Bél, Tomka-Szászky* és sokan mások — a
korai felvilágosodás jegyében folytatták működésüket,
a XIX. század elején már nem ezek a belső erőt is je-
lentő mozgalmak, hanem elsősorban a *felvilágosodás*,
sőt annak racionalizmusa határozta meg az egyházi élet
belső fejlődését.

II.

A budai várban három évszázad alatt első ízben fel-
tűnő evangélikus Habsburg-családtag, a buzgó, bibliás
keresztyén *Mária Dorottya Nádorné személye és tevé-
kenysége* szoros összefüggésben van a fentebb elmon-
dottakkal, a három magyar évszázad mindhárom előbb
vázolt jellegzetes vonásaival. Mivel pedig Budára ér-
kezése és három évtizedes ottani működése új korszak-
ot nyitott a magyarországi protestantizmus életében,
egyeniségével és lelki-szellemi háttérével közelebből
is kell foglalkoznunk.⁷

Az apai ágon a württembergiek, anyai ágon Orániai
Vilmos uralkodóházából származó *Mária Dorottya 1797.*
november 1-én született a Stuttgart melletti Kirchheim
unter Teck királyi kastélyában. Apja *Lajos Frigyes*
herceg (1756—1817) I. Vilmos württembergi király
öccse, édesanyja pedig *Lujza Henrietta* nassau–weil-
burgi hercegnő (1780—1857) volt. A 22 éves hajadon a
würtembergi kastélyban 1819-ben tartotta esküvőjét
az akkor már kétszeresen megözvegyült 43 éves *József*
nádorné (1776—1847), Habsburg Ferenc császár öccsé-
vel. A nádor előbb az ortodox vallású *Alexandra Pav-*
lovnát (+1800), majd a református *Hermina* anhalt-
bernburg–schaumburgi hercegnőt (+1817) veszítette el
fiatalon. Akit 1819-ben feleségül kiszemelt, „ólutherá-
nus igazhitűség” és ugyanakkor veretes — a tudós és
kegyes *Bengel* által meghatározott — württembergi
pietizmus jellemezte. Gondos nevelésben részesült, ala-
pos német, francia és angol irodalmi ismeretekkel ren-
delkezett, szerette a néprajzot és különösen is a szép-
művészeteket. Sokban volt példaképe a mélyen hívő
édesanyja, aki a bel- és külmisszió pártfogása mellett
különösen is kivette részét a szegénygondozásban és
jótékony egyletek alapításában.

Mária Dorottya — sajátos módon, a rousseau-i elvek
alapján — 13 éves koráig el volt zárva a Biblia olva-
sása elől. Az igazán csak ezután megismert würt-
tembergi kegyesség nem sokkal eljegyződése előtt a
genfi Réveil mozgalmi keresztyénségével ötvöződik
benne, és pedig rendkívüli erővel és aktivitással. Fen-
ben ugyanis édesanyja megismertette Cézár *Malannal*,
aki evangélizációiban nyíltan támadta a genfi teológiai
fakultás liberális szellemét, amely szerinte közel állt
Krisztus istenségének a tagadásához. A fiatal leányra
nagy hatással volt Malan ekkor közzétett hitvallása:
„Csak egy Isten van: Atya, Fiú és Szentlélek; az ember

bűnös állapotban születik, amelyből a Szentlélek által
eszközölt *újjászületés* mentheti meg; az ember üdve
Istennek teljesen ingyen kegyelmi ajándéka, amelyet
Fiában adott azoknak, akiket megváltania tetszett; cse-
lekedeteinkkel semmi érdemünk sincsen lelkünk
megmentésében, hanem ezek Megváltónk iránti hálánk
tanúbizonyosságai.” Különben ennek a Réveil-mozgalom-
nak volt tudós képviselője az a *Henri Merle d'Aubigné*
genfi professzor is, aki utóbb, 1854-ben — ugyancsak a
nádorné közvetítésével — Bauhofer névtelenül írt egy-
háztörténetét gondozta, s aki még 1846-ban a magyar-
országi reformáció megindulásának a történetét is fel-
dolgozta.⁸

Ilyen előzmények után érthető, hogy amikor jegye-
sége idején *Mária Dorottya* édesanyjával Bécsben járt,
az ottani, liberális teológiát képviselő igehirdetők mon-
danivalóját erős kritikával érzékkel figyelte és bírálattal
is illette. A bécsi evangélikus lelkészeket (*Pauer, Gu-
nesch, Porubsky, Kanka*) később sem hallgatta száve-
sen. Ugyanígy vélekedett később a pozsonyi Grassalko-
vich-palota gyakori lakójaként *Stromszky, Tremmel* és
Raabe pozsonyi lelkészekről, akiknek prédikációit ra-
cionalista szónoklatoknak tartotta.

Ezzel a rövid jellemzéssel már el is érkeztünk köz-
ponti témánk felvetéséhez és részbeni megválaszolásá-
hoz, hogy ti. mit köszönhet *Mária Dorottya három év-
tizedes budai működésének a magyarországi protes-
tantizmus.*

1. *A nádorné személye és biblicista szemléletmódja*
hatással volt arra, hogy a krisztocentrikus teológiai
gondolkodás újra előtérbe került Magyarországon.

A Kárpát-medencében kezdetben csak mérsékelt
értvényesült a XIX. század elején Európa-szerte ura-
lomra került liberális teológiai irányzat. *Feuerbachot*,
Ferdinand Baurt vagy *David Strauss* legtöbben csak
közvetve ismerték és kivonatolva olvasták: személyes
hatásuk ritkán értvényesült, mert 1715 és 1825 között
erősen korlátozott volt a magyar teológus ifjak külföldi
tanulmányútja, sőt a könyvek behozatala is. A teoló-
giai „iskolák” legtöbbször így fáziseltolódással került át
a magyar protestantizmus körébe.

Általában két pólus jellemezte a magyarországi
teológiai gondolkodást a XVIII–XIX. század fordulóján:
a *konzervatívizmus*, amely mereven ragaszkodott a
hitvallásokhoz, de a lutheri ortodoxia hatása alatt
unalmasan és élettelenül szóltatta meg hosszadalmas
predikációinak jól körülhatárolt teológiai tételeit —,
valamint a leginkább *Descartes* filozófiáján tájékozódó
racionalizmus, amely a tudományosság és korszerűség
tetszetős jelmezével általában közelebb is állt a szé-
les egyházi körökhöz. Az élő evangéliumot azonban ez
az irányzat még kevésbé tudta megszólaltatni.

Azok a *levéltári források*, amelyek megőrizték e kor-
szaknak — viszonylag kis számban fennmaradt —
magyar protestáns igehirdetéseit, fényt derítenek kö-
zelebből is a racionalista beállítottságú lelkészek ho-
miletikai módszereibe. Hadd említsünk néhány klasz-
szikus, jellemző példát. Ha túlzás is az a vád, hogy ak-
kor élt predikátor elődeink karácsonykor a helyes is-
tállózásról, húsvétkor a korán kelés hasznáról, menny-
bemenetel ünnepén pedig a hegymászás és a kirán-
dulás szépségeiről szónokoltak, annyi bizonyos, hogy
gyakran elvetették a súlykot. Így pl. a háborgó tenger
lecsendesítésének textusa alapján „az időnek különféle
változásairól” szólt egy igehirdető. A százas szol-
gájának meggyógyítása alapigéje után a téma más-
kor „a gazdáknak cselédjeik iránt való kötelessége”,
— Jézus búcsúbeszédénél „a boldogságról és boldogta-
lanságról való józan gondolkodás”, — a gazdag és
Lázár történeténél „a jó hírűkről és nevükről
való gondolkodás”, — a négyezer megvendégelésé-

nél „a szántó-vető ember takarékosága”, — a szombatnap gyógyításánál „az oktan állatok iránt való kötelesség” volt.⁹

Jellemző példa még a híres szarvasi evangélikus tanárnak és írónak, *Vajda Péternek* „*A protestantizmusról*” 1830 körül elmondott ún. erkölcsi beszéde. „A reformátorok — mondta — nem végeztek teljes munkát, mert nem Isten szent írásából: az ésből és a szívből merítettek, hanem csak a Bibliából. A protestantizmus a *szabad gondolkodás* által kell, hogy elérje igazi célját: az új világvallást, amelynek főnöke a világ nagy alkotója, népe az emberiség, misztériuma pedig az ész és a szív”.¹⁰

A hivatalos egyházi vezetés kétségtelenül igyekezett örködni a tanítás tisztasága felett, s ilyen esetekben vizsgálatot is indított azok ellen, akik túllépték a tiszta egyházi tan határait. A XIX. század belső egyházi élete azonban túlságosan sokszínű volt ahhoz, hogy ezt egyöntetűen meg lehetett volna ítélni. Az ortodoxia és a liberalizmus feszülő ellentéte jól tükröződik abban a levélben, amelyet 1818-ban, nem sokkal halála előtt írt az akkori egyetemes egyházi és iskolai felügyelő, *Ócsai Balogh Péter* a püspöktársához, *Lovich Ádám szuperintendenshez*. Panaszolja, hogy a lelkészek, ha elvégezték hivatalos funkcióikat, paphoz nem illő, rövid, különféle színű öltönyben járnak. Amilyen tarka az öltözetük, olyan tarka az életük is. Úgy látja, egyre jobban lábra kap II. József kora óta az egyházban az erkölcstelenség, a szabadosság és a vallástalanság. Azt jósolja, hogy ha ez így megy tovább, „a protestantizmus két embernyom múltán létezni nem fog”. Jónak látná, ha a lelkészek és püspökök szigorúbban kezelnék a fegyelmet, s jobban örködnének a vallássosság és az erkölcsösség felett. Említi, mennyire nem tetszett neki, hogy az utolsó bányakerületi közgyűlésen is egyesek, még a papok is, annyira lekicsinyelve csaknem fitymálva nyilatkoztak a közhasználatban levő aszketikus imádságos- és énekeskönyvekről, s azok ortodox szelleméről. Levelét így fejezi be: „Nem tagadom, hogy lehet énekes- és imakönyveinkben egy és más olyan, mi a mostani kor gondolkodásmódjával nem egyez; de mi ne szegyeljük Krisztust, a mi Megváltónkat, Üdvözítőnket. En részemről lelkem üdvösségét az ő halála révén, mellyel bűneimért s a világ bűneiért eleget tett, biztos remélem, és várom, ebben vetem hitemet, e hitben élek, s e hitben kívánok meghalni is”.¹¹

Ez a hang, ez a hívő keresztyén gondolkodás csak kivételes volt a XIX. század magyar protestánsai között. Az ilyenfajta igehirdetés hiányzott éppen a pietista beállítottságú nádornának is Pest-Budán és Pozsonyban. Az utóbbi helyen csak az országgyűlések idején tartózkodott; állandó, kedvelt lakhelye a szép budai Várpalota volt. A két testvérvárost akkoriban csak egy dunai hajóhíd kötötte össze —, télen azt is fel kellett szedni. Pest-Buda egyetlen evangélikus istenháza 1847-ig a *pesti Kohlmarkt* (helytelenül Szén-piacnak nevezett káposztás piac, a mai Deák Ferenc tér) szélén *Pollack Mihály* által épített, 1811-ben felszentelt szép klasszicista templom volt.¹² A fiatal nádorné 1819-től rendszeresen járt ide istentiszteletre, de a német igehirdetőket lélekben távol érezte magától. Úgy látta, *Kalchbrenner József* lelkész racionalista, *Lang Mihály* esperes pedig, ha filantróp is, mégis liberális teológus, a szlovák *Kollár János* pedig túl ortodox. Többször elmondta, hogy a budai vár Pestre és a síkságra néző ablakai mögül éveken át azért imádkozott, hogy élő hitű, krisztocentrikus prédikátorokkal és lelki ebredéssel ajándékozza meg Isten a magyarországi protestantizmust.¹³

Ennek érdekében maga is mindent megtett. Nemcsak férjét, az addig konvencionálisan *katolikus nádort* ve-

zette rá *napenkénti közös bibliavetésükkel* az „igaz keresztyénségre”, nemcsak személyes bizonyágtétellel győzött meg sokakat környezetében a „szeretet által munkálkodó hitt” erejéről és a Krisztusnak átadott élet örömről, hanem szellemi befolyásával és anyagi segítségnyújtásaival lehetővé tette Bibliáknak, valamint áhítatos- és imakönyveknek a megjelentetését is. Így került sor pl. arra, hogy a sárospataki Károli Biblia újszövetségi kiadását 1832-ben — első ízben — a Brit és Külföldi Bibliatársulat fedezze; 1834-ben *Gossnernek* magyarra fordított 150 oldalas áhítatos könyvét adatta ki Pozsonyban (Anklopfen des Heilands — az Idvezítő Zörgetése címen); ugyanakkor egy 1835-ben Württembergben kiadott imakönyvének és *Arndt Jánosnak* „*Vier Büsher vom wahren Christentum*” című híres könyve több hazai lelkipásztornak való megküldése révén indítást adott sokaknak egy új, *krisztocentrikus kegyesség* kialakításához és annak felismeréséhez, hogy „pectus facit theologum”.

Három olyan evangélikus lelkipásztorra talált a nádorné ezekben az években, akiket „a kereszt prédikátorainak” tartott és ezért alkalmasnak ítélte arra, hogy gyóntatójává és udvari lelkészévé lehetnének. Ilyen volt a Pozsonyban közeli Mésérd község öreg lelkésze, *Christóffy István*; a vele szomszédos Somorja sokgyermekes lelkésze: *Bauhofer György*, valamint Felsőlövő neves papja, *Wimmer Gottlieb* Ágoston. Választása végül is Bauhofferre esett, aki bécsi teológiai tanulmányai és soproni kápláni éveit után első önálló gyülekezetében szomszédjától, a 80 év felé tartó Christóffytól tanulta meg „becsülni a szupranaturalizmust”. Ugyanakkor a nádorné többszöri látogatása s az általa kapott Arndtkönyv folyamatos olvasása révén lett mélyen hívő, egész életével Krisztushoz forduló prédikátor.¹⁴

Bauhofer György lett tehát 1844-ben a nádorné és az általa alapított önálló budavári egyházközség — addig a pesti egyház filiája — első lelkésze — több esperes, az első pestbudai német evangélikus hetilapnak (*Der evangelische Christ*) a szerkesztője, az evangélikus egyházegyetem első levéltárosa, az első átfogó német nyelvű magyar evangélikus egyháztörténeti kézikönyv szerzője, s az 1848 utáni másfél évtized neves egyházpolitika. Nagy forrásértékű naplójának és még publikálatlan levelezésének tanúsága szerint ő volt a nádorné eszköze abban is, hogy *Lang Mihály* pesti esperes, kiváltképpen pedig *Székács József* pesti magyar lelkész, későbbi bányakerületi püspök — akit a század negyvenes éveitől kezdve „*az ország papja*” jelzővel tisztelték — ezek által pedig az ország lelkészi karának legjobb tagjai új hozzáállással, evangéliumibb lelkülettel és ökumenikus nyitottsággal váltak az egyházi racionalizmust felváltó új korszak első követeivé.

2. A második fénysugár, amely Mária Dorottya és a magyar protestantizmus kapcsolataira vetődik, a fent vázolt hatás következményeire irányítja a figyelmünket: *a nádorné működésének köszönhető a diakóniai és missziói munka megindulása a Kárpát-medencében.*

Tudvalevő, hogy a XVII századi német pietizmus sok indítást adott a keresztyén felelősség továbbadásának módjaira. Hazánkban különösen August Hermann *Francke* és a hallei egyetem hatása érvényesült. *Pozsony* és *Győr* lettek a szellemi-lelki kohói annak a mozgalomnak, amely számos kiváló gyakorlati embert ellátott iskolák, gyülekezetek, sőt az egyházkerületek élére is. Ezek — mint *Aáchs Mihály*, *Bárány György János* és *Pál, Bél Mátyás*, *Sartorius-Szabó János*, *Vázsonyi Márton*, később a *Hrabovszkyak* — igen sokat tettek a *szerelemmunka megszervezése* irányában. Hatásuk azonban csak átmenetinek bizonyult, s a felvilágosodással lassan el is halványult.¹⁵

A „szeretet által munkálkodó hit” (Gal 5,6) példája viszont, amit a hitsorsosaiért buzgó nádorné csaknem napenkénti segítőkészségével és leleményességével felmutatott, sokakban újraélesztette az ellanyhult diakómiai felelősséget. Nem egyszerűen jótékonykodásra vagy szegénygondozásra kell itt gondolnunk, bár e téren is példát mutatott a nádorné és környezete. Nagy összeggel támogatta Pest-Buda szegényeit, anyagi gondokkal küzdő evangélikus iskoláit, sőt 1822-ben a bécsi evangélikus gyülekezetet is. Az 1838-as nagy pesti árvíz idején ruhákkal és élelmiszerekkel, gyógyszerekkel és élelemmel látta el a károsultakat. Maradandóbb emlék azonban az első magyarországi Kisdedóvónak — a „felvilágosult katolikus Brunswick Teréz által vezetett Angyalkertnek” — általa inspirált életrehívása 1828-ban, majd pedig egy ipariskola létesítése, amellyel a posztócipő- és kalapgyártás szakszerű utánpótlását akarta biztosítani. Egy kései méltatójának, Kovács Sándor egyháztörténész-püspöknek a szavaival „egyformán életre idézte Mária égen csüngő idealizmusát és Márta gyakorlati irányú serénységét”.¹⁶ Idő előtt földre hullott fákyákat pedig maga Bauhofer vette fel, amikor megalapította az Országos Protestáns Árvaházat, ezt a csaknem száz éven át sok áldással működő budapesti evangélikus szeretetintézményt.¹⁷

Ennél is nagyobb jelentőségű volt azonban az a missziói munka, amely a nádorné életének utolsó másfél évtizedében indult el, s terebélyesedett nagy fává hazánk határain túl is. Bauhofer még kiadatlan gyülekezeti és lelkészi naplója, ez utóbbi sok levélmelléklete és a főként Angliában megjelent számos korabeli beszámoló, könyv és napló a bizonyossága, milyen jelentős bel- és külmissziói munka fűződik a nádorné nevéhez a reformkor idején.¹⁸ Ő beszélt rá Pesten a Szentföldről hazakényszerülő dr. Black aberdeeni teológiai tanárt és társát, Keith St-Syrusi lelkészt, hogy a Skót Református Szabadegyház palesztinai zsidók között tervezett munkáját a nagyszámú magyarországi zsidóság között folytassák. Az 1841-ben megindult munkához két neves misszionárius, John Duncan ószövetségi tudós¹⁹ és a fiatal Robert Smith²⁰ is csatlakozott. Alig néhány éven belül nagy lelki ébredés központja lett a magyar főváros. Bauhofer naplója részletesen jelzi számos külföldi misszionárius pesti tartózkodását és levelezését, amikből a munka eredményei is nyomon követhetők. E misszió gyümölcse lett többek között a Bloch (Ballagi) család, s a külmissziói munkában távoli ország- és világrészekben jelentős szolgálatot teljesítő Saphir Adolf, Edersheim Alfréd és Tomory Sándor²¹. Működésük és a nádorné munkájához való kapcsolatauk feltárása annál is inkább feladata egyháztörténetírásunknak, mert éppen általuk létesült Pest-Budán első ízben egy ökumenikus imaközösség, minden további hazai egyházközi együttműködés bölcsője. Mária Dorotya budavári palotájában — férje hozzájárulásával — nemcsak sokszor fordultak meg vendégként e külföldi misszionáriusok, hanem itt alakultak ki azok az ökumenikus összefüggések is — többek között az evangélikus Székács József, a református Török Pál és felesége, a baptista Rakhel Allmuth, valamint több szabadegyházi misszionárius részvételével — amelyek történelmünk folyamán első ízben jelezték az addig sokszor nem egymásért, hanem egymás ellen küzdő protestáns felekezetek egymásratalálását.²²

A pesti skót misszió, amely még századunkban is sok új hajtást hozott, nemcsak önmagáért és eredményeiért, hanem azért az ökumenikus vonásáért is megérdemli a még publikálatlan, gazdag forrásanyag feldolgozását és közkinccsé tételét. Hiszen többek között ebből született meg a magyar vasárnapi iskolai munka, a közös protestáns lelkészkonferenciák gondolata, va-

lamint a bibliaterjesztésnek és az egyházi sajtó és folyóiratok ügyének megindulása és fellendülése.

3. Mária Dorotya és a magyar protestantizmus találkozásának harmadik jellegzetes vonásaként említhetjük, hogy a nádorné kezdeményezésére indult meg a hazai evangélikusság történeti értékeinek az összegyűjtése.

Tudnunk kell, hogy a Kárpát-medence protestantizmusának az ellenreformáció sok üldöztetése és számos nehéz évtizede miatt a lutheránusok csak a XVIII. század folyamán kezdték először rendszerezni történetüket. Okolicsányi Pál névtelenül, 1710-ben Frankfurtban megjelent *Historia Diplomatica*-ja után Krmann Dániel püspök csak kéziratban hagyhatta ránk *Hungarica evangelica* című művét.²³ Magyarul, németül vagy szlovákul Mária Dorotya koráig egyáltalán nem jelent meg összefoglaló evangélikus egyháztörténeti munka hazánkban, legfeljebb életrajz-gyűjtemények prédikátorainkról, pl. Johann-Samuel Klein jozefinizmus kori feldolgozásában²⁴. Ribini János XVIII. század végén megjelent *Memorabilia augustanae confessionis in Regno Hungariae* című kétkötetes latin munkája volt az ország egyetlen evangélikus egyháztörténete a reformkorban.

A nádorné érezte a magyar evangélikusságnak ezt a tudományos hiányosságát és segíteni igyekezett rajta. Tudomására jutott, hogy a nagyhirű soproni espereslelkész, az 1841-ben elhunyt Gaman Teofil hagyatékában értékes egyháztörténeti kéziratok vannak. Ezeket örökösétől megvásárolva, megbízta Zapf János rajkai lelkészt az anyag összegyűjtésével és rendszerezésével. Amikor ez 1846-ban megtörtént, a két ládát kitevő, 445 egységből álló forrásanyagot megírásra a genfi Merle d'Aubigné professzornak ajánlotta fel. A nagy kézirat anyag kiszállítása azonban a szigorú ellenőrzés miatt akadályokba ütközött, s a tudós amúgy sem vállalkozott annak teljes feldolgozására. Így került sor végül arra, hogy a nádorné 1847-ben a kéziratokat az evangélikus egyházegyetem levéltárának ajándékozta, s kezelésével Bauhofer udvari lelkészt bízta meg. Ő írta meg az utóbb híressé vált könyv kéziratát, s annak kötetét 1852-ben a császári rendőrség által kiutasított skót misszionáriusok feleségei krinolin ruháik dőibe rejtve vitték át az osztrák—magyar határon.²⁵

A nádorné — akinek ekkor, férje halála óta a bécsi Augarten volt kényszerű lakhelye és csak titokban látogathatott el nagy ritkán Budára — a bécsi angol követségre vitette a regényes történetű kéziratokat. Kérésére dr. James Craig lefordította a munkát angol nyelvre és Londonban ki is nyomatta. A másik példányt ugyanakkor dr. Krummacker, a porosz király káplánja Berlinben publikálta. Még e kettős megjelenés évében 1854-ben az észak—amerikai Bostonban is megjelent a könyv angolul. E kiadások első ízben tárták a világ elé az elszigetelten élő magyar protestantizmus évszázados szenvedéseit.

4. Mária Dorotya nádorné egyházpolitikai küzdelmeikben is hathatós támogatást adott az autonómiájukért és szabad vallásgyakorlatukért küzdő magyar protestánsoknak.

Közismert, hogy az 1848-as forradalmat és a szabadságharcot megelőző évtizedekben nehéz helyzetben éltek a Kárpát—medence protestánsai. Titkosrendőrség figyelte tevékenységüket, gyűléseiket, felszólalásaikat. A cenzura csaknem megbénította irodalmi működésüket.

Nehézségeikben a pesti lelkészek és egyházi felügyelők elsősorban az ügyüket mindig pártoló nádornénál kerestek közbenjáró segítséget, aki 1843-ban, egy cenzúrával kapcsolatos ügy során így fakadt ki: „Ha ismét utamba állnak, én semmi gyalázzattól nem riadok

vissza a Krisztus ügyéért. Protestáns hitfeleimet nem tagadom meg, együtt akarok velük élni, szenvedni és meghalni!"²⁶ József nádornak 1847-ben bekövetkezett halálával azonban kétségessé vált további befolyásának lehetősége az udvarnál, annál is inkább, mert Budát *Metternich* parancsára azonnal el kellett hagynia. „Megvallom, én ezt az országot és a gyülekezetet szívemben hordoztam és nehezen hagyom el” — mondta a búcsú nehéz perceiben, amikor a hintóját könnyes szemmel körülvevő negyven gyülekezeti tag 1847 januárjában — két héttel a nádor halála után — búcsút vett tőle.²⁷

Igazi segítsége azonban csak ezután következett. A forradalmat követő másfél éves kemény magyar szabadságharc sok áldozatot követelt vezető egyházi emberektől is. Az evangélikusok — élükön Kossuthal — számarányukat meghaladó módon vették ki részüket a küzdelemből. A teljes vallásszabadságot és a többi felekezettel való egyenlőséget is éppen Kossuth fogalmazása alapján alkotta meg az 1848: 20. tc. Mivel azonban a Habsburg-ház detronizációjáról szóló Függetlenségi Nyilatkozatot sok lelkészünk a szöszékről is felolvasta, a szabadságharc leverése után ezeknek bujdosniok kellett. Így rejtegették *Székács* Józsefet, a későbbi evangélikus-, és *Török* Pált, a későbbi református püspököt, valamint egy ideig *Bauhofer* Györgyöt is az Alföld eldugott tanyáin Szarvas és környékének lelképásztorai.

Haynau magyarországi működése további üldözést és rettegést jelentett az ország lakosainak. A bécsi kormányzat is hamar reagált a forradalmi eseményre és kemény intézkedéseket fogantatott. Ezek főként a protestáns lelkészeket érintették. A bécsi kormány 1850. februárjában 9 pontból álló rendeletet adott ki, amely gyökerében támadta meg magát a zsinat-presbiteri rendszert is. Megszüntette az egyetemes és kerületi felügyelő, ill. főgondnoki tisztségeket, megtiltotta a lelkészek szabad választását, császári kormánybiztosokat nevezett ki az egyes egyházi testületekhez, a törvényesen választott püspökök helyébe „bizalomra méltó egyéniségeket”, ún. szuperintendenciális adminisztrátorokat rendelt. Miután még a szabadságharc idején több lelkész — pl. a pozsonyi *Rázga* Pál — vértanúhalált halt, most Kufsteinbe, Olmützbe, Josefstadtba és más börtönökbe hurcoltak olyan vezető egyházi személyiségeket, mint *Haubner* Máté, *Stromszky* Sámuel és *Szeberényi* János evangélikus püspököket.

Mária Dorottya közbenjárásáról számos korabeli adat tanúskodik. A már eddig publikáltakon kívül sok lappangó irat található a bécsi Haus- Hof- und Staatsarchivban; a Magyar Országos Levéltár Geringer-iratai között, valamint az 1852-ben kiutasított skót misszionáriusok aberdeeni, edinboroughi és bécsi feljegyzéseiben és *Bauhofer*hez írt leveleiben. Ezek ismertetése külön tanulmányt igényelne.

A nádorné 1855-ben bekövetkezett haláláig magánál az uralkodónál, *Ferenc Józsefnél* is több ízben *személyesen közbenjárt* a magyar protestánsok érdekében.²⁹ Így 1850 nyarán történelmi példakkal emlékeztette őt a népükkel szembeszegülő Bourbonok és Valois-k sorsára Franciaországban, vagy a Stuartok sorsára Angliában. Többek között e közbenjárásoknak volt köszönhető, hogy ekkor kedvező elbírálásban részesült 71 börtön magyar lelkész sajátkezü felségfolyamodványra. Ezt maga a nádorné adta át Bécsben az uralkodónak,

aki utasította kormányát a protestánsokat sújtó rendelet visszavonására. A nádorné halála után, az ötvenes évtized második felében azután újult erővel indult meg elnyomásuk.

A hitükért sokat szenvedett magyarországi protestánsok utódai tisztelettel és köszönettel adóznak az életélen, most 125 éve elhunyt Mária Dorottya nádorné emlékének.

Dr. Fabiny Tibor

JEGYZETEK

- (*Georg Bauhofer*): Geschichte der evangelischen Kirche in Ungarn vom Anfang der Reformation bis 1850, mit Rücksicht auf Siebenbürgen, Berlin, 1854. — 2. *Johann Borbis*: Die Evangelisch-Lutherische Kirche Ungarns in ihrer geschichtlichen Entwicklung; Nördlingen, 1861. — 3. *Zsilinszky Mihály* (szerk.): A magyarországi protestáns egyház története, Budapest, 1907. — 4. *Karl Schwarz*: Karl Kuzmány und die Neuordnung des protestantischen Kirchenwesens in Ungarn. In: Theologia scientia eminens practica. Festschrift für Fritz Zerbst, Wien, 1979., 241–252. — *Uő.*: Das Kirchenrecht in der Wiener Evangelisch-theologischen Fakultät. Eine bibliographische Skizze. In: Jahrbuch für die Geschichte des Protestantismus in Österreich (JGPrÖ) 94 (1978) 107–123; *Klaus-Dieter Reichardt*: Christentum und nationale „Erweckung“. Bemerkungen zur Beziehung zwischen Christentumsgeschichte und politischer Geschichte im Habsburgerstaat während der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. In: JGPrÖ 95 (1979) 96–125.; *Peter F. Barton*: Vom Kaisertum Österreich zur Massendemokratie der Republik Österreich. Hundert Jahre „Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Österreich“. In: JGPrÖ 96 (1980) 11–52.; *Elisabeth Kovács*: Geheime Notizen des Joseph Columbus 1843–1848. In: Wiener Beiträge zur Theologie, 39, Wien, 1971.; *Friedrich Gottas*: Die Frage der Protestanten in Ungarn in der Ära des Neoabsolutismus. München, 1963.; *Csohány* János: A magyarországi protestánsok az abszolutizmus kori bécsi kormányzatok tükrében. Budapest, 1979. — 5. *Jenő Súlyom*: Zwei Bekenntnisse — ein Glaube. In: Reformation in Europa, Berlin, 1967., 157kk.; *Mihály Bucsay*: Der Protestantismus in Ungarn 1521–1978. Ungarns Reformationskirchen in Geschichte und Gegenwart = St T 1/3/I, Wien–Köln–Graz, 1977, 87kk. — 6. *Tibor Fabiny*: Forschungsprobleme des „Trauerjahrzehntes“ der Evangelischen Kirche Ungarns. In: *Peter F. Barton*—*László Makkai* (edd.): Rebellion oder Religion? Budapest, 1977., 37–46. — 7. *Payr* Sándor: Mária Dorottya. Budapest, 1906. — *Uő.*: Mária Dorottya nádorné. Budapest, 1908. — *Kovács* Sándor: Az utolsó magyar nádorné. Budapest, 1939. — *Georg Loesche*: Die evangelischen Fürstinnen im Hause Habsburg, Wien, 1904. — 8. *Henri Merle d'Aubigné*: Histoire de la Réforme au XVI. siècle. 4 k. Genf, 1835–1853. — A szerzőről vö. L. *Maurry*: Le Réveil religieux dans l'Église réformée, 2 k. Paris, 1892., valamint *Vásárhelyi* József: A „Réveil“ Genfben. In: Theological Szaklap, 1917., 2–4. — 9. *Rác* Béla: Két évszázad a magyar református igehirdetés történetéből. Gyula, 1931. — *Kis* János: Prédikációk. Pozsony, 1807. — 10. *Vajda* Péter „Erkölcspredikációi“. Budapest, 1931. — 11. *Mágócsy-Dietz* Sándor: Ocsai Balogh Péter emlékezete. Budapest, 1928. — 12. *Doleschall* Sándor: Das erste Jahrhundert aus dem Leben einer hauptstädtischen Gemeinde. Budapest, 1887. — 13. *Bauhofer* György lelkései naplója 1834–1849., a nádorné 41 autográf levelével. Kézirat. Evangélikus Országos Levéltár (EOL) V. 112. — 14. *Uő.* — 15. *Szent-Ivónyi* Béla: A pietizmus Magyarországon. Budapest, 1936. — *Eduard Winter*: Die Pflege der west- und südslawischen Sprachen in Halle im 18. Jahrhundert. Berlin, 1954. — *Uő.*: Halle aus Ausgangspunkt der deutschen Russlandkunde im 18. Jahrhundert. Berlin, 1953. — 16. *Kovács* Sándor: Az utolsó magyar nádorné. Bp., 1939. — 17. Evangelisches Wochenblatt, Wien, 1858. — *Brocskó* Lajos: A pesti Protestáns árvaház története. Budapest, 1896. — 18. *A. Bonar*—*Mc Cheyne*: Narrative of a Mission of Inquiry to the Jews. Edinburgh 1842. — *J. Craig*: The Gospel on the Continent. London, 1895. — *G. A. F. Knight*: The Queen of the Danube, 1837. — 19. *D. Brown*: Life of the late John Duncan D. D. Edinburgh 1872. — 20. *R. Smith*: Early days of the mission to the Jews at Pesth, 1893. — 21. *G. Carlyle*: A Memoir of Adolph Saphir D. D. London, 1893. — 22. *Bauhofer*-napló. EOL V. 112. — 23. Országos Széchényi Könyvtár Kézirattára. Fol. Lat. 115. — *Fata* Familiae Krmanianae = EOL V. 16. — *Ferdinand Merčik*: Zwei Acten zur Biographie des Daniel Krman. In: JGPrÖ²⁹ (1899). 209–218. — 24. *J. S. Klein*: Nachrichten von den Lebensumständen und Schriften evangelischer Prediger in allen Gemeinden des Königreiches Ungarn. Bd 1. Leipzig–Ofen, 1789., 299kk. — 25. *Bauhofer*-napló. EOL V. 112. — 26. *Uő.* — 27. *Uő.* — 28. *Fabiny* Tibor: *Bauhofer* György élete és szolálatja. In: Lelkipásztor 1957/3–4. 15–20. — *Uő.*: Beszél a múlt. Kézirat, 1970. — 29. *Payr* Sándor: *Ferencz* József és a protestánsok. Sopron, 1917.

Pszichokatechetikai problémák

Ha katechetikáról beszélünk, figyelmünket egyszerre két pontra irányítjuk: az Igére és a gyermekre, beleértve az ifjúságot is. Mert — meggyőződésünk szerint — a katechetikának két fókusza van, mint az ellipszisnek. A katechetika csak akkor viseli jogosan ezt a nevet, ha egyszerre teo-krisztocentrikus és antropocentrikus. Egyik fókusza a Szentháromság-Isten és az Ige, a másik a gyermek (és az ifjúság).

Ha a katechetika túlságosan antropocentrikus, könnyen pedagógizmusba, illetve pszichológizmusba csúszhat, s közben elsikkad belőle az Ige. Ha csak teo-krisztocentrikus, teológizmusával elhomályosíthatja a másik fókuszát s veszélyezteti saját létjogosultságát, mert szem elől téveszti a gyermekszerűséget és az ifjúság ifjúságát.

Tehát — hitem és meggyőződésem szerint — katechetikánk alapvető célja az, hogy szétválaszthatatlanul Ige és gyermek- (ifjúság-)szerű legyen. S amíg a kettő — *egyszerre és szétválaszthatatlanul* tanítás, nevelés és történet is. Mert amíg tanítunk, nevelünk is, elsősorban hiteles keresztyén *életünkkel*, pontosabban a gyermek és az ifjúság által szüntelen figyelt, sőt megfigyelt életformánkkal. Ez a tanítás-nevelés pedig a jézusi Szeretet, az Agapé dimenziójában, pneumatikus erőterében *történik*. Mert vagy ott és így történik, vagy nem történik semmi. Illetve, ha kiesünk, vagy kilépünk ebből a dimenzióból, jézusi erőteréből, vagy ha benne sem voltunk, katechetikánk csupán vallásos színezetű tisztos és becsületes erőfeszítés, de nem több, mint vallás-*oktatás*, hit-*oktatás*. Ennek pedig a múlttal terhes eredményeit, vagy inkább következményeit már felmértük, illetve fájdalmasan tapasztaljuk ma is.

De így is fogalmazhatnánk: Az Agapéban történő katechézis útja (*hodosz*) egyben katechetikánk módszere is (*methodosz*). Utunk és módszerünk tehát a jézusi Szeretet. Azt a magatartást jelenti ez, amellyel Jézus tanította a tanítványait és a népet, azt a módot, ahogyan velük volt és velük élt (Mt 4,23).

Ugyanakkor rá kell mutatnunk arra is, hogy csak a jézusi Szeretet, az Agapé erőterében, dimenziójában történő igeszerű és gyermekszerű (ifjúságszerű) katechézis az, amely úgy illeszkedik a nevelés egészébe, hogy katechetikánk nem válik kettős, még kevésbé ellen-neveléssé, hanem a nevelés egészét kiegészíti, sőt transzcendentálja. Az ilyen katechézisben (hangsúlyozzuk ezt a *ben-t*, mint dimenziót) gyermekeink és ifjaink nemcsak homo sapiensekké, értelmes, okos, bölcs emberekké, hanem homo krisztianusozokká, Jézus-féle emberekké is lehetnek.

A lélektannak a fent vázolt katechetikában is alkalmazható néhány sarkalatos tételét soroljuk fel. (A teljességről így is le kell mondanunk.) Előjáróban két megjegyzést teszünk. Pszicho-katechetikai elméleti tételek helyett inkább máris alkalmazható, *gyakorlati* tennivalónkat ismertetjük. Nagyobb hangsúlyt kapnak a kis és növekvő gyermekek, mert őket inkább el tudjuk még érni katechetikával, mint a már serdült és az ifjúságot. Magától értetődik, hogy szüntelen gondolkunk rájuk is.

Ha Istenről beszélünk, tudnunk kell a gyermeklélektan és a gyermek-valláslélektan tapasztalataiból és megállapításaiból legalább a következőket:

Amelyik gyermeknek nincs tapasztalata a szeretetről, akár azért, mert szükebbül és mostoha volt hozzá az *anya*, akár más okból, az aligha foghatja föl az örömhírt: az Isten szeretet. Érzéketlenné válhat a hit és az evangélium minden kérdésével szemben. S az

anya-szentegyház is mint fogalom, idegen, sőt riasztó lesz a számára.

Heidi és Jörg Zink szerint az édesanyjának kisgyermekéhez való viszonyulása háromféleképpen befolyásolhatja azt, hogy gyermekének milyen istenképe, és később milyen istenfogalma lesz.

1. Ha a kisgyermek anyja számára inkább csak *élő játékbaba*, akinek örül ugyan, de hol leteszi, hol felkapja, váltakozó kedve szerint, hol agyonbezéci, hol magára hagyja, akkor a felnövekvő gyermek számára Isten aligha lesz megbízható támasz, akire mindig számíthat. Sőt ismétlődő kételyek gyötörhetik: lehet, hogy van Isten, de az is lehet, hogy nincs.

2. *A neveléstudomány legújabb eredményeihez ragaszkodó tanácsait* vaskövetkezetességgel betartó édesanya gyermeke nyilván megérzi, hogy szigorú törvények veszik körül, amelyeknek *csak* engedelmeskednie lehet, tehát csak jó magaviselettel, a törvények betartásával érhet el valamit. Ennélfogva Istene is a törvényt követelő Isten lesz, akinek szeretetét éppen úgy ki kell érdemelnie, mint édesanyját.

3. *Aki a tekintély nélküli nevelés* híve és lényegében magára hagyja gyermekét (nem egyszer kényelemszeretetből), de ezt ezzel indokolja, hogy hadd bontakozzék ki minden „jó” tulajdonsága, annak az *igy* felserdülő gyermeke később Istentől azt várja, hogy mondjon valamiképpen, valahol valamit neki, valami eligazítót és véglegeset, igazat és érvényeset, amihez hozzáigazíthatná hánykolódó, céltalan életét.

Mindezt, mint gyakran tapasztalt igazságot tudnunk ismernünk kell. Sőt bizonyos fokig vonatkozik ez a kisgyermekkel foglalkozó katechétára is. Ha nő az illető, annál inkább.

De jó, ha eleve tisztában vagyunk az alábbiakkal: A gyerek tudatában sokáig egybekapcsolódik a mennyei Atya fogalma a saját apjával. Éppen ezért döntő jelentőségű, hogy *milyen apja van*, mert annak tulajdonságai, magatartása, életformája is befolyásolják a mennyei Atyáról kialakult képét. Ha az apa szüntelenül dörgő, villámló, gyermeke is rejtőzködővé lesz. Később Isten elől is rejtőzködni fog, legalább is megkísérli. Vagy az Isten-anyához, Máriához menekül, mint egykor zsarnok apjától édesanyjához. (Nem egy katolizálásnak ez az egyik lélektani rugója.) A gyermek számára így lesz az Isten jóságos, vagy haragos, hatalmas, vagy semmitmondó, kiszámíthatatlan, vagy olyan valaki, akire mindig számítani lehet s aki valóban szeret. Mondanunk se kell — mutatis mutandis — ez a katechéta magatartására is vonatkozik.

Lélektani tény az is, hogy akinek folytonosan hallgatnia kellett apja előtt, vagy a katechéta, a lelkész előtt, az nehezen szólal meg Isten előtt. Az ún. vasárnap (Úr-napi) és nagyünnepi keresztyénség kialakulásának *egyik* — tegyük hozzá, ugyancsak lélektani — rugója, hogy a mai, vallásukat még gyakorló keresztyének nagy része már gyerekkorában egyebet sem hallott, mint: Ne zavard apát, tudod, milyen fáradt szegény (vagy munkát hozott haza), *csak* vasárnap ér rá, az a „ti napotok”, akkor vele lehetek stb. Csoda-e ha az így nevelődött, a vallást még gyakorló keresztyén *csak* az Úr napján közelít az ÚR-hoz?

Sőt, csoda-e, hogy akinek az apja sose látható keresztes volt csupán, lelkésze, katechétája pedig csak a hét egy-egy óráján volt elérhető, amikor óráját leadta és „ráprédikált”, annak „Gott ist tot, azaz „halott az Isten”. (*Zink.*) De ha az Úr napján se, sőt soha sem teremtetett apja, lelkésze, katechétája kapcsolatot maga és a gyermek között, hogyan hiszi majd el, hogy „közel

van az Úr". És őhozzá is így szól: „Hívj segítségül engem a nyomorúság idején! Én megszabadítalak”.

Nem a mi feladatunk kifejezni, végül is *hogyan* beszéljünk a gyermeknek Istenről, mert ez már a katechetika feladata, de néhány gyermeklélektani és gyermek-valláslélektani megállapítást nem felesleges:

1. *Úgy beszéljünk Istenről*, ahogyan azt a Biblia teszi, tehát indirekt módon: cselekvés, történések közben mutatva be, képekben villantva Őt föl, mint azt Jézus a tékozló fiú példázatában is teszi.

Gyermek-valláslélektani felmérések arra utalnak, hogy a gyermek általában négy kérdést tesz fel Istenrel kapcsolatban:

- Hol van az Isten?
- Hol lakik az Isten?
- Milyen az Isten?
- Mindent lát az Isten?

Bárhogyan válaszolunk is ezekre a kérdésekre, lélektani szempontból fontos, hogy *sose beszéljünk Istenről úgy, hogy azzal félelmet és szorongást keltsünk a gyermekben*. Istenből ne csináljunk égi Mikulást, sem onnan leselkedő segédnevelőt, vagy erénycsózt, aki mindig a felnőttek oldalán áll.

Egészen más a problémánk, ha *konfirmáció-korba* került vagy éppen a már serdülőkoron túljutott *ifjúságnak* beszélünk Istenről. Ezt a korosztályt legtöbbször a hit és a tudás kezdetlegesen értelmezett és látványos ellentéte izgatja. Itt helyes, ha *Einstein* álláspontjára helyezkedünk és megmagyarázzuk, a hitnek nem a tudás az ellentéte, hanem a hitelenség. A tudásnak pedig a tudatlanság. A kettő az érem két oldala. Ezt a hit-tudás feszültséget kell újra és újra feloldanunk, hogy konfliktusmentes szituációban beszélhessünk Istenről. Ellenkező esetben az Istenről való beszélgetés lélektani képtelenség s pszichésen káros, egyben felesleges apológiává fajulhat.

Ha pedig beszélünk, az *ne narratív* hitoktatás legyen, hanem inkább lelkipogozás. (*Stoodt.*) Ha lehet és értünk hozzá, csoportdinamikai módszerrel éljünk és velük bontassuk föl a kérdést, úgy vezetve (csak vezetve) a beszélgetést, hogy kérdéseinkre a konfirmandusok vagy serdülők, sőt az egész fiatalság maga találja meg a választ, maga fogalmazza meg azt a *maga nyelvén*. Ez a korosztály a *szívével* is keres, mégha titkolni is igyekszik azt, ezért nem ajánlatos a kérdés intellektuális síkra terelése, vagy az intellektuális síkon való maradás. Sose felejtjük el *Bonhoeffer* megfigyelését: „Borotvaélesre köszörültük teológiai meghatározásainkat, csak aztán legyen vele mit vágnunk!” Érdemes a genfi, református pszichiáternek, Paul *Tourniernek* a figyelmeztetését is megszívlelnünk: „Véleményem szerint a protestáns egyházak egyik hibája és nem kis hibája, hogy mindig, mindent meg akar magyarázni.”

Ha úgy érezzük, hogy az *Isten-kérdés* az ifjúság, vagy egy-egy ifjú, vagy lány számára egzisztenciális probléma, hogy ők tudatosan, vagy tudattalanul igyekeznek kifelé abból az egzisztenciális vákuumból, amelyben élnek, akkor itt már többről van szó, mint katechetikáról. Jelentkezik a pasztorálpszichológiai és életápolói feladat is. Ilyenkor teológiai és lélektani szempontból egyetlen helyes út mutatkozik: *Jézuson át* vezetgessük őket Isten felé. Hiszen a serdülő mindig és mindenkinben a barátot, sőt a Nagy Barátot keresi, akivel kommunikálódhat. Az ifjúság eszménykép, az *Ideál* után vágyik, jobban és szomjasabban, mint valaha, még akkor is, ha azt a maga nyelvén szupersztárnak nevezi. Talán éppen ezért tűnik olyan sok ifjú rezignálnak, vagy éppen cinikusnak s mondják, mint nemrég mondta közülük egy: „Ma a dög-unalom a sikk”, mert még nem találta meg az *Ideálját*, a Nagy

Példaképet. Természetesen, ha már megtalálta, köztünk vagy tőlünk azt is meg kell tudnia, hogy Jézus több, mint eszménykép: megmentője, a Megváltója is. Nagyon csöndesen meg kell azonban jegyeznünk, hogy csak azoknak a katechétáknak, egyáltalában azoknak a velünk foglalkozóknak hiszik el, akiről érzik, hogy megtalálták Jézust és Jézusban a Krisztust. Pontosabban, *az ifjúság számára csak a Jézus Krisztus által megtalált emberek a hites tanúk*. Csak azokra figyelnek, akik akár szavak nélkül is, ám hiteles életükkel egész életformájukkal Jézus Krisztusról vallanak.

De ha ez a helyzet, és mi rendben vagyunk belül, és az Úrban, van-e végiggondolt s életünkkel, magatartásunkkal is példázott válaszuk a mai ifjúság legégetőbb kérdésére — *mi az élete értelme*? Itt és csak csak tudatosítani kívánjuk az új helyzetet, amelyet V. E. *Frankl*, a logoterápia megteremtője, bécsi professzor alaposan felmért és megállapított. A „patron”-válaszokra az új generáció hazánkban és egyházunkban kíváncsi már. De annak, aki Frankl szavaival „egzisztenciális vákuumba” került, és így jutott el hozzánk, el tudunk-e mondani legalább annyit, hogy *egy* Isten van, de minden emberből is csak egyetlen egy van. (Még az egypetéjű iker testvére is „más”). Akárhány milliárd ember él a földön — mindenki egyedi módon és egyedülállóan egyetlen. Más emberrel pótolható ugyan, de ki nem cserélhető! Kis János — Nagy Péterrel pótolható, de nem kicserélhető! A teremtés egy csodája ez, és külön-külön minden ember méltósága. Az, hogy ő valóban „Valaki” (Ján 3,16)!

Nem éppen ez, vagy hasonló evangéliumi gondolat adhat-e értelmet az „*ürzés*”-ben vegetáló és mégis egyedi-egy ifjunak vagy lánynak, s indítást, hogy megkeresse és megtalálja azt az egyedi-egy valamit, azt az egyetlen taktust, vagy dallamot (mondatot, mosolyt, szolgálatot), ami csak rá bízott és senki másra. Talán paradoxon, de el kell mondanunk: élete egyik értelme, hogy megtalálja élete sajátos, egyedien egyetlen értelmét, s azt megtalálva: betöltse. Ha egyetlen szerény „csavarocska” feladata is — a nagy egészben. De hatalmas gépezet is tökéletlen lehet, és bajba juthat egyetlen csavarocska hiánya miatt!

Ha ifjúságunk közül csak ennyit is megért valaki, értelmet kaphat az élete. De ha azt is megérti, hogy azért a „betöltésért” felelős, és azt számon kérhetik, mint a bibliai talentumokat, akkor kiteljesedhet élete értelme, mert megtudta: *egyedi ember egyedi feladattal, egyedi felelősséggel*, aki Teremtőjének, önmagának és az egész emberiségnek felelős.

Legalább ennyit el kell tudnunk mondani azoknak, akik arra vágnak, hogy valamiféle választ kapjanak a kérdésekre: miért is élnek? Mert — ismételjük — ma ez az ifjúság *első* és nagy kérdése! (Máskor is, más korokban is felmerült az ifjúság körében ez a kérdés, de ilyen egzisztenciális, elementáris erővel és ilyen széles ifjúsági-tömegeket érintően még nem.)

A Biblia és a gyermek

Ezek után egyik legfontosabb pszicho-katechetikai kérdés: *hogyan* vigyük gyermekeinkhez közelebb a *Bibliát*? Elsősorban a kis és növekvő gyermekhez?

Itt is csak alaptételek kiemelésére vállalkozhatunk. Álljon itt néhány észrevétel és talán jó tanács legalább a kis- és növő gyermek és a Biblia viszonyáról, *különös tekintettel a lélektani szempontokra*.

1. Ha a gyermeknek bibliai történetet mondunk el, nemcsak a szövegre hallgat, hanem minket is figyel. Ezért nem mindegy, mit sugárunk ki. Sok felnőtt nem emlékezik már pontosan, mit is mondtak el ne-

ki a Bibliából, de *ahogyan* elmondták, arra igen, s annak a pneumatikus, Lélektől ihletett ereje évtizedek múltán is hat rájuk.

2. A szemén keresztül rögzít a legtöbb gyermek (és felnőtt is), különösen a televízió korszakában. Nem véletlenül fogy egyre inkább a gyerekek tankönyvében a szöveg és szaporodnak a jobbnál jobb képek, segítő illusztrációk.

3. Amit a gyermeknek a Bibliából elmondunk, Pál szavaival élve „*tejnek itala*” legyen.

4. Hogy a képnél maradjunk, vigyázzunk, hogy „*ne fejjünk a rocska mellé*”. Ez akkor következik be, ha a bibliai történet elmondása nem felel meg a gyermek életkori sajátosságainak, ezért nem érti meg.

5. Hangsúlyozzuk, hogy a kis- sőt növe gyermeknek is bibliai történeteket mondjunk el a Bibliából. Miért?

a) mert így *igyszerű*. Isten is történetekben beszél a néphez. Az Ószövetség egyharmad része történet.

b) mert így *gyermekszerű*. A gyermek ezt érti, ezt éli át. Tehát nem hitről beszélünk, Ábrahám vagy Noé, vagy a kapernaumi százados hitéről beszéljünk! S ne elmélkedjünk a „felebaráti szeretetről”! Az elvont fogalmakat még nem érti. Mondjuk el inkább az irgalmas samaritanus történetét!

A történetben élet van, azt el lehet képzelni, szinte látni lehet, ha jól mondjuk el, a történet önmagát alkalmazzuk. Így a gyermek *beleéli magát*. Tehát képszerűen mondjuk el a bibliai történeteket, de az eredeti jelentés sérelme nélkül. Az irgalmas samaritanus ne legyen mentőautós, a vendégfogadó klinika. Utólag azonban elmondhatunk, de mondjunk is el egy ma megtörtént hasonló esetet.

A gyermek, ha úgy beszél is, ahogy azt tőlünk tanulta. 4–7 éves korában még másképpen gondolkodik: képekben. Számára a földrajz azt jelenti: a földre rajzolás. Kiállítás: a sarokba kiállítani, büntetésből (*Mérei-Binet*).

Tehát az elvont gondolkodás ebben a korban még idegen számára. A kisgyermek a láthatatlant is képekben látja. A jót a kedves angyal képében, a gonoszt a krampusz képében látja.

6. A gyermeket mindig az érdekli, ami *vele kapcsolatos*. A Bibliából a kánai menyegző történetével szemléltethetjük, hogy mindennapi életünk örömeiben részt vesz Jézus, mert ott a lakodalomban is részt vett, sőt a kínos helyzetbe került lakodalmas párt megmentette a szegyenkezéstől. S felhívhatjuk a gyermek figyelmét, hogy Mária, Jézus anyja — Jézushoz fordult: Nincs boruk! Jézus pedig minden bizonnyal Istenhez, Atyjához továbbította a kérést, aztán történt a csoda. De mindig Jézus életéből indítsuk mondanivalónkat, vagy a történet végén hozzuk Vele kapcsolatba az elmondottakat, erőltetés nélkül: a történetet aztán alkalmazzuk, illesszük a gyermek életébe.

7. A kisgyermeket a Biblia csodaszerű, *misztikus* része ragadja meg, mert még *mágikus* világban él, amelyben minden élő, ugyanakkor minden olyan történettel, amely félelmet, szorongást kelthet benne s megzavarhatja gyermeki igazságérzetét, várni kell, amíg nagyobb lesz. Gondolunk pl. Izsák feláldozására. Az Ószövetség ún. véres történeteire.

A *növő* és a serülő gyermeket viszont a bibliai történetek *hőseinek* a hétköznapi ember teljesítménye fölé emelkedő, mégis valóságos magatartása ragadja meg, amit majd önmagára vonatkoztat.

8. Jézust sose zsugorítsuk nagy varázslóvá, hiszen Ő maga is jeleknek szánta csodás tetteit. Maga Jézus legyen a *csoda*! Így beszéljünk Róla. Emeljük ki, hogyan képviseli cselekvő módon a szerető Istent; hogyan veszi védelmébe a társadalomból kizsácolt lépéseket, az önmagába zárt süketnémát, a keresőkép-

telen gutaütöttet, hogy erősíti meg hitükben a bajba, viharba került tanítványokat.

Tehát a *Jézus-csoda a csoda*. Így Ige- és gyermekszerű. A fontos az, hogy eljussunk a segítő, a másokért élő Nagy Barátig. Majd a követésre méltó Példa-képig, végül a Megváltóig.

9. *Egyetlen szempont, illetve „nézőpont” vezessen*. Ha bibliai történetet mondunk el, illusztrálva vagy anélkül, annak lehetőleg egyetlen szempontja, vagy „nézőpontja” legyen. (Ez már alkalmazott gyermekvalláslelektan.) *Mérei-Binet* is arra figyelmeztetnek, hogy a gyermek gondolatmenete egyszerre csak *egy nézőpont* alapján rögzíti a helyzetet. (Szaknyelven: centrális.)

A bibliai történetek nem csupán tényeket, hanem *élményeket* is közvetítenek, így Ábrahám, Dániel, vagy Bartimeus élményét, a történeten belül. A gyermek egy-egy szereplő élményén keresztül tudja átélni és megérteni a történetet. De egyszerre csak *egyetlen* szereplő élményét tudja *igazán* átélni. Szinte tökéletesen beleéli magát Ábrahám élményébe, de már nem képes ugyanolyan erővel magáévá tenni Lót élményét is. A gyermek: vagy Lót vagy Ábrahám. Tehát a bibliai történetből kiválasztunk *egy* szereplőt és az ő nézőpontjából mondjuk el az eseményt. Mindent az ő szemével láttatunk. *Bartimeus* esetében ez a szereplő lehet 1. maga *Bartimeus* (hogyan lett látó emberré, s közben mit élt át); 2. az őt körülvevő *tömeg* vagy a tömegből egy valaki, esetleg Bartimeus barátja (a gyógyulás mit váltott ki, örömet, irigységet?); 3. a *tanítványok* (még jobban szerették Mesterüket, mélyült a hitük). Ez azt is lehetővé teszi, hogy 3–4 év alatt többször is elmondhatjuk ugyanazt a történetet, de más-más nézőpontból s így nem válik unalmassá.

10. Pszicho-katechetikai szempontokat figyelembe véve, *elbeszélésünk legyen*:

— *Igyszerű*. (Az Ige igazságának, mondanivalójának megfelelő.)

— *Egyszerű*. (Egy nézőpontú, egyszerűen fogalmazott.)

— *Feszült*. (Dramai, jelen időben történő, érdekes.)

— *Életteljes*. (A történet bennünk él és mi a történetben. Azért élnek a történetünk alakjai, mert mi is velük élünk.)

— *Szemléletes*. (Lássuk a gyermek azt, amit hall, akkor is, ha nincs képanyagunk. Csak így gyermekszerű.)

Minden bibliai történetnél a *skopus*-ra tegyük a hangsúlyt. Ne vesszünk el a részletekben. Például ne legyen az irgalmas samaritanus történetében lényeges az, hogy milyen olajat vagy bort öntött a samaritanus a sebesült sebére, vagy milyen volt a vendégfogadó. Az ellenségen is segítő, cselekvő szeretet a fontos, arról beszéljünk!

Zákeust pedig ne hagyjuk fent sokáig a vadfügefán. Úgy mondjuk el a történetet, hogy abból akár *magától* vonhasson le a gyakorlati következtetéseket a gyermek. Például: ne nézze le a nála kisebb gyermeket, ne kerülje el azt az iskolatársát, akit a többiek elkerülnek, mert talán cigány, vagy kancsal, esetleg nyomorék; vagy éppen a leggazdagabb, vagy legbefolyásosabb szülők gyermeke. (*Szabó Magda*: Abigél.)

11. Akár el is játszhatjuk velük a jelenetet. Rendkívül élvezik a *dramatizálást*. Vízparton kitűnően el lehet játszani a nagy halászatot. Vagy egy kertben Zákeus történetét. Melyik gyermek nem mászik fel szívesen a fára Zákeus szerepében. J. A. *Moreno* óta sok pszichoterápiás csoportban felnőttek lelki roborálására is használják a dramatizálást, a pszichodramát.

12. Elmondás vagy dramatizálás után *le is rajzolhatjuk* velük az eseményt. A történet alapigéje ebben a kép címe, ilyen módon is rögzíthetjük azt. A

rajzból időnként kis kiállítást rendezhetünk a szülőknek. Sőt díjakat is kaphatnak a gyerekek.

Az ének és a meditáció lélektani szempontokat is szem előtt tartva szót kellene ejtenünk az együtt-ének-lés szerepéről, különösen gitárpengető fiataljaink között. Giccsek, szentimentálisak, kezdetlegesegek ezek a dalocskák? Lehet. Viseljük el. Annak az indulatnak, illetve érzületnek örüljünk, amivel írták és amivel éneklük azokat. Énekeljenek és tapsoljanak is közben, ha ez jólesik s énekeljünk és tapsoljunk velük mi is, hiszen Dávid még táncolt is a frigyláda előtt örömben. Ha velük énekelünk és tapsolunk, generációkat összekötő kapocs is lehet az együttesből, s észre sem vesszük, hogy utána ők éneklük velünk a régi zsoltárt és az ősi magyar énekeket, amelyek egykor éppen olyan újak voltak, mint az övék.

Szólunk kellene még ifjúságunkkal kapcsolatban az egészséges, keresztyén meditáció újra felfedezéséről és gyakorlásáról. Tanítsuk meg őket, hogy nem a csendre kell várniok, hanem a csendben Valakire, az Istenre. Aki csak a csendre vár jógázó, zen-gyakorlattal, az legfeljebb Ady Endre Csönd Hercegével találkozhat, aki — eltiporja. Így írja ezt Ady is. Vagy önmaga tudatlanságának sötét rétegeivel, árnyékszemélyiségével szembeül. Aki a csöndben nem önmaga tudatlanságára felé közeledik, hanem önmagától távolodva Istenre vár, ahhoz Isten közeledik, mint egykor Élijahuzhoz, és megszólal a halk susogásban ma is, mint egykor (1Kir 19,9—15). Eszünkbe, szívünkbe juttathat egy Igét, vagy éppen kapcsolatba hozza életünkkel — s ebből új élet fakadhat.

Ifjainkkal együtt ma is tanulhatunk Sören Kierkegaardtól: „Amint egyre inkább megtanultam imádkozni, úgy lett egyre inkább kevesebb az, amit mondtam. Utóbb teljesen elhallgattam. Majd egyszer csak elkezdtem Istenre figyelni. Most már tudom, hogy imádkozni nem annyi, mint hallgatni, hanem odahallgatni. Csendben figyelni, mit mond nekünk az Isten.”

Dr. Gyökössy Endre

IRODALOM

I.

1. *Ákceleráció és szexuális nevelés.* Bp., 1968. Tankönyvkiadó. Tanulmányok külföldi szerzőktől. — 2. *Borrmann, Rolf:* Ifjúság és szerelem. Bp., 1967. Kossuth Kiadó. — 3. *Bródy György:* Fiúknak lányokról. Bp., 1966. Medicina K. — 4. *Christenson, Larry:* A keresztyén család. Lüdenscheid, 1973. (Fénymásolt sokszorosítás.) — 5. *Claus G.—Hiebsch H.:* Gyermekpszichológia. V. kiadás. Bp., Akadémia K., 1978. — 6. *Csöregy Éva:* Lakótelepi gyerekek. Bp., 1978. Közgazdasági és Jogi K. — 7. *Elkonyin, D. B.:* Gyermeklélektan. Bp., 1964. Tankönyvkiadó. — 8. *Gimott, Haim:* Szülők és gyermekek. Bp., 1972. Medicina K. — 9. *Gyökössy Endre:* A gyermek val-

lása. (Legeltesd az én barányaimat! c. gyűjteményben, 64—70. o.) Kei. Gyermeknusszó, Bp., 1978. — 10. *Gyökössy Endre:* Az én kiscsinyim. Bp., 1978. Kei. Gyermeknusszó. — 11. *Gyökössy Endre:* Gyermeknusszó az Órdall. (Vadászpszichológiai tanulmány, 197—201. o.) Bp., 1980. Kei. Gyermeknusszó. — 12. *Gyökössy Endre:* Hogyan tartassuk bibliaiokat? (Magyarországi előadások, karász.) Bp., 1980. — 13. *Gyökössy Endre:* Magánafelől magánunk. Bp., 1970, 1976. Református Sajtóosztály. — 14. *Gyökössy Endre:* „Együtt a Szeretleken”. Bp., 1980. Kezifal a kis és nagy gyermek evangélium, család neveléséről. — 15. *György János:* A nevelés nevelője gyermek. Bp., Medicina K. — 16. *Harsányi István:* Az iskolai nevelés pszichológus szemmel. Bp., 1972. Tankönyvkiadó. — 17. *Hermann Ádám:* Emberre nevelés. Bp., 1971. Bp. Szekesvárosi Irodalmi és Művészeti Intézet kiadása. — 18. *Iskolás lesz a gyermekünk.* (Fekesztes az iskolára.) II. kiadás. Bp., 1973. Gondolat K. — 19. *Lucas, Linda:* Énso évek. Ráimann Verlag, Wien, 1971. — 20. *Lucas, Linda:* a szerkesztője a „Család és házasság a mai magyar társadalomban” c. összefoglalásnak. Bp., 1971. Közgazdasági és Jogi K. — 21. *Merei Terencz-V. Binet Agnes:* Gyermeklelektan. Bp., 1978. Gondolat K. IV. kiadás. — 22. *Mitar, S.:* Jatekpszichológia. Bp., 1973. Közgazdasági és Jogi K. — 23. *Montessori Maria:* Az ember nevelése. Bp., 1978. Tankönyvkiadó. — 24. *Nem jó az embernek egyedül.* Adonczy-Gyökössy-Adorján. (A házasságról.) Bp., 1980. IV. kiadás. Református Sajtóosztály. — 25. *Petrik Éva:* Gyermekemmel. Ráimann Verlag, Wien, 1974. — 26. *Ranschnoung Jeno:* Félelem, harag, agresszió. Bp., 1973. Tankönyvkiadó. — 27. *Róozs Pál:* A kisgyermek nevelése. Bp., 1946. Hungaria K. — 28. *Serautokrol.* Szerk.: Havas Ottó. Bp., 1970. Tankönyvkiadó. — 29. *Spock B.:* Tinédzserké könyve. Bp., 1973. Medicina K. — 30. *Szabó Pál:* Jatektól az iskoláig. (3—6 év) Bp., 1978. Kossuth K. — 31. *Szilagyi Vilmos:* Pszichoszexuális fejlődés. Párvalasztási szocializáció. Bp., 1976. Tankönyvkiadó. — 32. *Varga Zoltán:* Iskolai aralmak. Bp., 1974. Tankönyvkiadó.

II.

1. *Betz, Felicitas:* Schau her, Lieber Gott, J. Pfeiler, München, 1967. — 2. *Betz, Felicitas:* Erziehung vorbereiten. (Wege christlicher Erziehung heute.) Ernst Kaufmann, Lanr, 1976. — 3. *Diener Biesinger:* Zur Begründung der Inhalte des Religionunterrichtes der Theologie. Koesel, München, 1976. — 4. *Bowling, Jonn:* Mutterliebe und kindliche Entwicklung. E. Reinhardt, München, Basel, 1972. — 5. *Bussinger, H. (Hrsg.):* Mit dem Kleinkind Gott erfahren. Walter Verlag, Olten und Fribourg 1979. — 6. *Dennerlein, Hans:* Glaubenserziehung heute. (Eine Hilfe für Eltern.) Katzmann Verlag, Tübingen, 1972. — 7. *Dienst, K.:* Religion und Konfirmandenunterricht heute. Darmstadt, 1973. — 8. *Frankl, V. E.:* Das Leiden am sinnlosen Leben. Wien, 1978. Herderbücherei, 615. — 9. *Fruchtel, U.:* Leitfaden zum Religionunterricht. Benzinger, Köln, 1977. — 10. *Eick, S.:* Kunst des Erzählens. Tübingen, 1969. — 11. *Hoffmann, Hilde:* Die Ersten Jahre sind so wichtig. Brunnen Verlag, 1975. — 12. *Religiöse Erziehung im Elternhaus.* (Von mehreren Autoren) Friedrich Pustet Verlag, Regensburg, 1976. — 13. *Rost, Dietmar—Machalke, J.:* Du bist bei mir. Kinder beten und fragen. Gütersloher Verlagshaus, 1974. — 14. *Schliske, Otto:* Christliche Erziehung im Elternhaus. Schriftmission Verlag, Gladbeck/Westfalen, 1971. — 15. *Spiegel, Magdalene—Spiegel J. E.:* Arbeitshilfe für religiöse Erziehung im Vorschulalter. II. Auflage, München, 1975. — 16. *Stoedt, D.:* Kirchliche Begleitung Jugendlicher in der pubertalen Ablösephase im Konfirmandenunterricht. WPKG 62/1973. — 17. *Tschirch, Reinmar:* Wie reden wir mit unseren Kindern von Gott? Schriftmission Verlag. IV. Auflage. Gladbeck, 1971. — 18. *Tschirch, Reinhardt:* Gott für Kinder. (Religiöse Erziehungsvorschläge und Beispiele.) GTB Siebenstern, Gütersloh, 1974. — 19. *Weegenast, Kl.:* Die empirische Wendung in der Religionspädagogik. EE. 20. Jg. 1968., 119—125. — 20. *Wiese, Walter:* Wo ist Gott, Mutter? (Kinder fragen Eltern antworten) E. Kaufmann—Lotz, 1972. — 21. *Würzburger, Karl:* Erziehung nach dem Evangelium. Zwingli Verlag, Zürich, 1944. — 22. *Zink, Heidi und Jörg:* Kriegt ein Hund im Himmel Flügel? (Religiöse Fragen bei der Erziehung in den ersten sechs Lebensjahren) Lactare Verlag, VIII. Heft, 1972.

„A filozófiában teológus — a teológiában filozófus”

Paul Tillich halálának 15. évfordulójára

Sokan állítják a XX. század teológiáját jól ismerők között, hogy a század három nagy teológusa közül az egyik: *Barth* Károly, akinek a nevéhez fűződik kétségtelenül a XX. század második évtizedében egy a XIX. század teológiájával szembeni radikálisan új fordulat végrehajtása. A másik: *Bultmann* Rudolf, akinek a hatása ugyan a magyarországi protestantizmus körében kevésbé tudott kibontakozni, de az kétségtelen, hogy a XX. század legnagyobb teológiai vitái az ő nevéhez

fűződő mithológiátlanító, egzisztencialista igemegértés körül bontakoztak ki Európában. És a harmadik: az a *Paul Tillich*, akinek a személyisége és teológiai szolgálata előtt tisztelgünk most, 1965. október 22-én bekövetkezett halála 15. évfordulóján.

Paul Tillich neve és tanításai sokkal kevésbé ismertek egyházaink körében, mint az említett másik két teológusé. Ennek a tanításnak a hatása Európa-szerte most van kialakulóban, miután Tillich összes műveinek

a szövege néhány esztendő óta már összegyűjtve rendelkezésre áll. Paul Tillich életútja, és ezzel együtt tanításai is megérdemlik azonban a figyelmünket, hiszen ezek sokkal mélyebben magukon viselik korunknak, a XX. századnak sajátos zaklatott, két világháború és a fasizmus örülete által veszélyeztetett, de sok mélyreható társadalmi változással, forradalmi átalakulással és az emberiség egyívé tartozásának az élményével reményteljesnek tűnő életét. Elég csak Tillich leglényesebb életrajzi adatait áttekinteni, hogy belássuk: ennek a nagy teológusnak az életútja a maga mozgalmasságával, olykori zaklatottságával példázza a XX. századi ember életét, de egyben azt is, hogy legalább olyan mélyen kell átélni a kor problémáit, ahogy ő átélte, hogy a korban a korhoz olyan hitelesen lehesen szólni, mint ahogy számtalan kisebb-nagyobb művében, el egészen, a Rendszeres Teológia összefoglaló három kötetéig és az ugyancsak három kötetben összegyűjtött rendkívül mélyértelmű prédikációkig Tillich tette ezt.

Tillich 1886. augusztus 20-án született Németországban, Brandenburg tartományban, egy kis helységben: Starzeddelben, ahol édesapja lelkész volt. Középiskolai tanulmányait már Berlinben végezte, mert a család közben a fővárosba költözött. Teológiát Berlinben, Tübingenben és Halleban tanult. Az első világháborúban, amelynek az élményei rendkívüli hatással voltak rá, tábori lelkészi szolgálatot végzett. A század húszas éveiben vezető alakja lett a német vallásos szocialistáknak, akik a marxizmus és a munkásmozgalom által felvetett kérdésekre kerestek választ. Már a húszas években teológiai professzor lett Marburgban, majd Drezdában, végül 1929-ben Frankfurtban. Érdeklődése kezdettől fogva nem csupán teológiai, hanem legalább ugyanolyan mértékben filozófiai kérdésekre is kiterjedt. Frankfurtban például Max Scheler filozófiai tanaszékét vette át.

Tillich életében döntő fordulatot hozott a hitleristák 1933. januári hatalomátvétele. Ő volt az első olyan nem zsidó származású professzor, akit Hitler rendszere megfosztott katedrájától — és éppen az akkor megjelent könyvéért (Sozialistische Entscheidung, Potsdam, 1933), amelyben Tillich rendkívül erőteljes kritikát gyakorolt a nemzeti szocialista elméleten és gyakorlaton, és fellépett a szocializmus mellett. Tillich ekkor az Egyesült Államokba emigrált, ahol aztán haláláig az egész angolszász világban igen nagy tekintélyt és befolyást élvező professzor lesz egy „filozófiai—teológiai” tanszéken a New York-i Union Seminary-ben, majd 1955-től a Harvard egyetemen. Ezt az egész életutat életrajzi feljegyzéseiben (Gesammelte Werke, XII. 13. k. 1.) maga Tillich úgy jellemzi, hogy mindig két dolog „határán” élt: *a teológia és a filozófia határán, az egyház és a társadalom határán, a vallás és a kultúra határán, az idealizmus és a marxizmus határán, — és a haza meg az idegen föld határán.* Ő írja itt, hogy „ez a határ volt számára az ismeretnek a gyümölcsöző forrása”. Ebben az összefüggésben ír maga Tillich is arról, amit tanulmányunk címeként felhasználtunk: *életem „állandó változás volt a fakultások között, de nem változott maga az ügy — mint teológus megpróbáltam filozófus maradni és mint filozófus teológus”.* (37. 1.)

Valóban: ha olvassuk műveit, ha végig gondoljuk tanításait, ha figyeljük igehirdetéseinek (amiket ő „Religiöse Reden”-nek nevezett!) tiszta bizonyágtételét, ez a „határ” adja gondolkodásának és bizonyágtételének azt a belső dinamikáját, ami a sokszor rendkívül szokatlan, a tradicionális teológiai megfogalmazásokhoz hozzászólt ember számára meglepő, sőt néha bizarrnak tűnő szóhasználaton és mondanivalón is átsüt és megragad bennünket.

Az természetesen nem lehet ennek a megemlékező és egy nagy teológus emléke előtt tisztelgő írásunknak a célja, hogy a maga teljes gazdagságában bemutassa Paul Tillich tanítását. Mindössze egy néhány vonásra szeretnénk felhívni a figyelmet, — feltehetően a valóban jellemző és valóban lényeges vonásokra —, ennek során jó néhány részletet is odatárunk az olvasó elé Tillich gazdag szellemi hagyatékából. Tesszük ezt azal a bevallott szándékkal, hogy esetleg a fiatalabb teológus nemzedék körében írásunk kedvet támaszt Tillich életműve megismerése és feldolgozása iránt. Egyházunk teológiai szolgálata bizonyára sok ponton meggazdagodnék, ha megfelelő módon adaptálni tudnám a Tillich tanításának jó néhány olyan részletét, amely a XX. század emberének a helyzetét mélyen elemzi, és kísérletet tesz arra, hogy ebben a sok vonatkozásban komplikált helyzetben eligazodjunk és a helyes megoldásokat megtaláljuk.

1. Mert — és éppen ez az első megállapításunk Paul Tillich tanításával kapcsolatban: *a XX. században alig van egy másik teológus, aki olyan mélyen elemzte volna éppen a XX. század emberének az életét, azokat a szellemi erővonalakat, amelyek jellemzők és meghatározók ma az emberek gondolkodásának formálásában.*

Ennek a tételünknek az igazolására egy 1929-ből származó művéből vett idézetben mutatjuk be azt, ahogy Tillich a XX. századi modern ember lényeges kérdését megragadni és jellemezni igyekszik: *„Micsoda a modern ember kérdése? Ez a kérdés nem egyenlő az antik ember kérdésével, de még a késői antik keresztényen kor kérdésével sem: ez a megváltás kérdése volt. De nem is a görög—oros ember kérdése, amely ugyanis arra az életre vonatkozott, amely legyőzi a halált. Nem a középkor kérdése a magasabbrendű természetéről, amelybe ez a természet felemeltetik és teljességre jut abban. Nem is a kegyelmes Isten után kiáltó kérdés, amit a protestantizmus vetett fel. Ez az értelmességre, az élet értelmére vonatkozó kérdés... Minden emberben megfigyelhető egy mély aggodalom az étellel kapcsolatban, egy félelem, ami nem arra vonatkozik, hogy az ember az életét elveszítheti, amit tehát a haláltól való félelemnek lehetne tekinteni. Éppen nem erről van szó ebben az aggodalomban. Ez ugyanis magával az étellel kapcsolatos aggodalom, amely arra vonatkozik, hogy az élet értelmét elveszíthetjük. Ennek a kérdésnek az alapja abban van, ami az embert emberré teszi. Abban ugyanis, hogy az ember egyáltalán kérdezni tud és hogy követelményei lehetnek, hogy az ember nemcsak van, mint ahogy van a természet, hanem hogy az ember úgy is létezik, mint aki a saját-maga létezésével kapcsolatos kérdéseket és követelményeket állít fel, egyszóval, mint aki csak értelmesen tud élni. Emberi élet igazában csak ilyen értelmességben való élet lehet.”* (Nichtkirchliche Religionen, 1929. Gesammelte Werke V. 22,23. 1.)

Ha e mellé a megnyilatkozás mellé egy 1952-ből származó részletet állítunk oda, Tillichnek abból a művéből, amelynek már a címe: — Mut zum Sein! (Bátorság a létehez!) — önmagában is jellemző, mindjárt világosabbá válik, hogy a kérdés mellett milyen szerepet játszik a kétség az ember életében: *„Az ember fel tud vetni kérdéseket, mert el van választva attól, akiről kérdez, de egyúttal részesedik is abban. Mindenfajta kérdésben benne rejlik a kétségnek egy eleme, annak a tudata, hogy nem vagyunk birtokosok... Ez a fajta lét az előfeltétele minden szellemi életnek. Ezt ugyanis nem a kétség fenyegeti, amely annak egy eleme, hanem a radikális kételkedés... Az ehhez vezető úton a szellemi élet mindaddig, amíg az lehetséges, megkísérli fenntartani magát, miközben olyan meggyőződésekhez*

ragaszkodik, amelyek még nem üresedtek meg, akár tradíciók ezek, akár autonóm ideák, akár érzelmi értékek. Ha viszont lehetetlennek tűnik, hogy a kétséget győzzük, akkor ezt bátran magunkra kell vennünk anélkül, hogy meggyőződésünket feladnánk. Vállalunk kell azt a merészséget is, hogy tévedünk, és azt a kétséget is, ami ebben a merészségben benne van. Ilyen módon elkerülhetjük az extrém szituációt egészen addig, amikor az már nem marad el, és az igazság miatt való kétségbeesés radikálissá válik.” (G. W. XI. 44. l.)

Egy másik részlet 1963-ból az ember mai életének egyik alapponását abban látja, hogy az „sokkal inkább, mint a korábbi időszakok embere, olyan elhagyottnak érzi magát, hogy az egyedüllétet már nem tudja elviselni. Kétségbeesve megkísérli, hogy kiszabaduljon abból és elvegyüljön a tömegbe. Ebben korunk minden tendenciája segít neki. Az a jellemző korunk betegségeire, hogy a szülők és a nevelők, a rádió és a televízió mindent megtesznek, hogy az embertől elvegyék az önmagával való egyedüllét külső lehetőségét... Minden arra van beállítva, hogy ne csak megzavarja az egyedüllétet, hanem az arra való igény jelentkezését is lehetetlenné tegye.” (Rel. Reden III. 19. l.)

A XX. század embere szempontjából különös jelentőséget lát Tillich abban is, ahogy az a hallálal szembeül, annak az értelmetlenségét felismeri. „Valami lázad bennünk a halál ellen, bárhol jelenik is az meg — mondja egyik igehirdetésében 1948-ban. Lázadunk egy holttest megtekintésekor, fellázít bennünket gyermekek és fiatalok, vagy életük teljében levő férfiak és asszonyok halála. Még öreg emberek búcsúzásánál is érzünk egyfajta tragikus elemet, pedig azok tapasztalatok után, bölcsességben és személyük pótolhatatlanságának a tudatában mentek el Lázadunk saját életünk vége, annak végleges és elkerülhetetlen jellege miatt. Nem lázadunk, ha a halál természetes dolog lenne, mint ahogy nem lázadunk a lomb lehullása miatt... Az ember halálára azonban nem tudunk hasonló módon igent mondani. Lázadunk, és mert lázadásunk haszontalan, rezignáltakká válunk. A lázadás és a rezignáció között ingadozunk hol erre, hol arra.” (Rel. Reden I. 68. l.)

Még inkább elmélyíti a halál jelentőségét a modern ember életében Tillich szerint az, hogy „a sors nem jelentene kikerülhetetlen félelmet, ha nem állana mögötte a halál. A halál pedig nem csak utolsó pillanatban áll a sors és annak véletlenszerűségei mögött: akkor, amikor megszűnünk létezni, hanem létünk minden egyes pillanatában. A nem-lét mindenütt jelenvaló és félelmet kelt. Ott is, ahol semmi közvetlen halálós veszedelem sincs. Ott van ez minden tapasztalat mögött, amely szerint minden más dologgal együtt a múltból a jövő felé haladunk anélkül, hogy jelenünk lenne, amelyben megnyugodhatnánk. Ez áll ott szociális és individuális létünk minden bizonytalansága és hazátlansága mögött. Ez fenyegeti létünket a gyengeségben, betegségben és sorscsapásokban. Életünk mindezen formáiban sorsunk realizálódik, és ezek a nem-lét félelmet keltik bennünk. Megkísérrelhetjük a kétséget félelemmel változtatni és bátran szembenézni a tényekkel, amelyekben fenyegettségünk testet ölt. Ez részben sikerülhet. De valamilyen módon tudatára kell ébrednünk annak, hogy nem a sorscsapások, amelyek ellen harcolunk, szülik az aggodalmat, hanem ez maga az emberi szituáció.” (G. W. XI. 41. k. l.) — És tovább: „mindent megpróbálunk, de semmi megnyugtatót nem találunk. A hagyományos tartalmak, bármilyen alkalmasaknak is látszottak egykor, bármennyire dicsértük és szerettük is őket, elvesztették azt a hatalmukat, hogy a mának értelmet adjanak; és a

mai kultúra (Tillich elsősorban az ún. „nyugati” kultúrára gondol. J. I.) ezt még kevésbé tudja megtenni. Félelemmel tele fordulunk el minden konkrét tartalomtól és keresünk egy végső értelmet, — és felfedezzük, hogy éppen a szellemi központnak az elvesztése volt az, ami a szellemi élet konkrét tartalmának az értelmét elvette. Szellemi központot azonban nem lehet tudatosan teremteni; az ilyen kíséreltet csak még mélyebb aggodalmat kelt. Az ügyességtől való félelem az értelmetlenség szakadékhöz úz.” (G. W. XI. 43. l.)

Még mélyebbre hatolva a XX. század embere lelki életébe, azt a megállapítást teszi Tillich, hogy „az ember elvesztette a mélység dimenzióját. (Ez elsősorban) a világhoz és önmagához való viszonyában mutatkozik meg. Az ember a tudomány eszközeivel hatalmába vette a világot és a technika eszközeivel felhasználja azt. Ebben a folyamatban az ipari társadalom erői, amelynek része az ember is, horizontális irányba viszik őt előre. Az ember élete többé nem a mélység dimenziójában, hanem a horizontális dimenzióban megy végbe... Azt az erőt, ami ennek a mozgalmasságnak a mélyén rejlik, nem szabad alábecsülni. Az embernek megvan a lehetősége, hogy a világot megértsen és megváltoztassa; és ma tudatában is van annak, hogy e képességének nincsenek látható korlátai.” — „Az ember nem tudja megtapasztalni, hogy mi a mélység anélkül, hogy el ne csendesedjék és önmagára ne eszmélkedjék. Csak akkor, ha nem az elkövetkező gondok foglalkoztatják, tudja itt és most átélni a pillanat teljességét, a pillanatét, amelyben életének az értelmeként felébredhet benne. Mindaddig, amíg az átmeneti és múlandó dolgok (bármilyen fontosak és érdekesek legyenek is azok egyenként) vissza nem lépnek az ember életében, az örökkévaló dolgok iránt való érdeklődés nem kap helyet. Ebben van a legmélyebb alapja a mélység dimenziója elvesztésének korunkban. Ez a vallás tulajdonképpeni és univerzális jelentősége elvesztésének az alapja.” (1958. Die verlorene Dimension. G. W. V. 44. k. l.)

Ilyen mélyen és ilyen alapvetően próbálta Tillich felmérni a XX. század embere helyzetének és gondolkodásának a jellegzetes vonásait!

2. Itt kell rátérnünk a Paul Tillich tanításával kapcsolatos második megállapításunkra, amely szerint olyan alaposan és radikálisan: a gyökerekig menően foglalkozott a XX. század egyik legfontosabb teológiai problémájával, a vallás kérdésével, mint senki más teológus kortársai közül.

Az a néhány idézet, amit ezzel a tétellel kapcsolatban közlünk, bizonyára nyilvánvalóvá teszi majd, hogy Tillich vallásfogalma és a vallásról való felfogása egészen különleges és a XX. század teológiájában senki másnak (hogy csak a legfontosabbakat említsem: Barth, Bonhoeffer!) a tanításához nem fogható, azzal nem mérhető. Joggal vetődik fel tehát bennünk a gondolat, hogy Tillich vallásfogalmainak (mert tanítása kezdetétől egészen élete utolsó éveig legalább két — egy tágabb és egy szűkebb — vallásfogalommal operált műveiben), a vallásról való felfogásának a rendszeres és módszeres feldolgozása feltétlenül hasznos és gyümölcsöző lenne.

Ezt a feldolgozást ebben a tanulmányban mi nem végezhettük el, csak bemutatunk néhány idézetet a vallásról, amelyekben lényegében folytatódnak az eddig már megszólaltatott gondolatok. 1955-ben írja: „Mit jelent a mélységnek a metaforája? Azt jelenti, hogy a vallásos dimenzió az ember szellemi életében arra utal, ami benne a végtelen, a feltétlen. A vallás, a szónak a legtágabb és legmélyebb értelmében az, ami feltétlenül ránk tartozik. („Religion ist, was uns unbedingt

angeht.”) És az, ami feltétlenül ránk tartozik, kinyilvánítja magát az emberi szellem minden teremtő funkciójában. Nyilvánvalóvá lesz az etikai világban, mint az etikai követelmény feltétlen komolysága: ha a vallást, az emberi szellem etikai funkciója nevében vetik el, akkor a vallást a vallás nevében vetik el. Az, ami feltétlenül ránk tartozik, nyilvánvalóvá lesz az ismeret birodalmában mint a végső valóság után való szenvedélyes vágy: ha a vallást az emberi szellem megismerési funkciója nevében vetik el, akkor a vallást a vallás nevében vetik el. Az, ami feltétlenül ránk tartozik, nyilvánvalóvá lesz az emberi szellem esztétikai funkciójában úgy mint a végső értelem kifejezésének a vágya: ha a vallást az emberi szellem esztétikai funkciója nevében vetik el, akkor a vallást a vallás nevében vetik el. A vallást nem lehet végső komolysággal elvetni, mert ez a komolyság: az attól való megragadottság, ami feltétlenül ránk tartozik, maga is vallás. A vallás az ember szellemi életének a szubsztanciája, az alapja és a mélysége. Ez az emberi szellem vallásos dimenziója.” (G. W. V. 40. k. 1.)

Látnunk kell azonban azt is, hogy Tillich számára a vallás ilyen általános és szinte mindenre kiterjedő megfogalmazásával szemben a „valóságos, a konkrét” vallások megismerése is jelentős. Tillich több évtized alatt keletkezett tanulmányaiban szinte válogatni lehet a vallás különböző megfogalmazási kísérletei között, hiszen egész életében, a legkorábbi műveitől elkezdve a vallás „kétértelműségének” a tisztázásán fáradozott. Talán érthető lesz az olvasó számára, ha most ebből a rendkívüli gazdag anyagból az egyik legkésőbbi, a halála évéből származó és az etikai döntés kérdésével foglalkozó művében szereplő megfogalmazást idézzük. Így: „(Az etikai döntésben) felvetődik egy kérdés, amely egész mai kultúránk szempontjából fontos. Az abszolút-Létezővel való találkozásunk korlátozható-e az abban a körben nyert tapasztalatainkra, amit szokásosan „vallásnak” nevezünk? Erre a kérdésre csak az lehet a válasz: Bizonyosan nem! Ez már abból a tényből is kiviláglik, hogy az Abszolútumot a valláson kívül találtuk meg. Azt lehet mondani, hogy minden ember számára létezik valami, ami neki szent; még annak az esetben is így van ez, aki a szentség megtapasztalását tagadja. Ebben az összefüggésben ahhoz kapcsolódhatunk, amit már mondtunk, hogy az Abszolútót különböző módon, ugyanis direkt és indirekt módon, tapasztalhatjuk meg. Ennek megfelelően a vallásnak két fogalmát különböztetjük meg: egy tágabbat és egy szűkebbet. A vallás — tágabb értelemben — úgy jelenik meg mint a Feltétlennek a dimenziója az emberi szellem különböző funkcióiban. Ez — metaforikusan kifejezve — a mélység dimenziója, a lét kimeríthetetlen mélységéé, amely ezekben a funkciókban indirekt módon megjelenik. Direkt módon ezen a területen valami mással találkozunk, például az igazsággal, az erkölcsi imperatívusszal, az igazságossággal vagy az esztétikai kifejező erővel. Mindezekben a Szent van jelen, de indirekt módon, a profanumba elrejtve — és így a profanum struktúráját úgy tapasztaljuk meg, mint szentet. A vallást ezen az alapon és ilyen univerzális értelemben úgy tapasztaljuk meg mint a Feltétlentől való megragadottságot, amely különböző formákban nyilvánítja meg magát. Ez a meghatározás azonban a vallás szűkebb fogalmára is érvényes. Itt azonban a Szent megtapasztalása közvetlen. En ezt általában úgy irtam le, mint a Szentnek a megtapasztalását önmagának egy különleges megtestesülésében, mint szent helyet vagy szent időt, szent személyt vagy szent könyvet, képet vagy szentséget. A Szenttel való ez a közvetlen találkozás általában szent közösségben történik, amit a nyugati világban az egyház, egy rend,

vallásos közösség testesített meg. Ez a közösség a Szenttel való tapasztalatnak a különleges jellegét bizonyos szimbólumokban, képekben, kultuszban, a csoport erkölcsi és szociális életének a szabályaiban fejezi ki. Ez a vallás, — a maga szűkebb, tradicionálisabb értelmében. Az első a tágabb értelemben vett vallás az Abszolútra irányul túl a vallás és a nem-vallás különbségén; a vallás a második, szűkebb értelemben az Abszolútumot reprezentálja direkt, konkrét szimbólumok segítségével. Ebből az következik, hogy a Szent, az Abszolútum minden konkrét vallást transzcendál és ítéletet mond felette.” (G. W. XIII. 63—64. 1.)

A vallás ilyen megfogalmazását figyelembe véve Tillich tanításában szükségképpen felvetődik a XX. század teológiájának az a tipikus kérdése: hogyan viszonyul a keresztyén hit, a keresztyénség az így körülírt valláshoz? Tillich nagyon gazdag szellemi hagyatéka természetesen ezzel a kérdéssel is foglalkozik. Egyik 1962-ből származó tanulmányában a vallás már ismeretett kettős fogalmának a kifejezése után ezeket írja: „Ha a keresztyénség több akar lenni mint vallás, akkor harcolnia kell önmagában minden ellen, ami által „vallássá” lesz. Bizonyos jogosultsággal azt is lehet mondani, hogy a (szűkebb értelemben vett) vallás két lényegi vonása a mithosz és a kultusz. Ha a keresztyénség le akarja győzni önmagát mint vallást, akkor a mithosz és kultusz ellen kell harcolnia, amit meg is tett, még pedig magában a Bibliában, amely — és ezt nem lenne szabad elfelejtenünk! — nemcsak vallásos, hanem valóságellenes könyv is. A Biblia Istenért harcol a vallás ellen.” (G. W. V. 94. 1.) Azt, hogy mi a lényeges kritériuma a vallás fölé kerekedő ilyen keresztyénségnek, Tillich így fogalmazza meg pár oldallal előbb ugyanekben a tanulmányban: „Mindenekelőtt azt a kérdést kell felvetnünk, hogy honnan veszi a keresztyénség az önmaga felett való ítélezési kritériumát? Csak egy valóság van, ahonnan ezeket a kritériumokat venni lehet, és csak egy út ehhez a valósághoz. Ez az út törtenés, amelyre a keresztyénség alapozódik, és az út hozzá: a részesedés ez esemény állandó spirituális erejében. Ez pedig a názáreti Jézusnak mint „Krisztusnak a kinyilatkoztatása és elfogadása. Annak a szimbólumnak az elfogadása, amelyben minden létezőnek a célja és az alapja történetileg nyilvánvalóvá lesz. Ebből az eseményből kell a kritériumokat venni a keresztyénségnek az önmaga felett való ítélet kimondásához.” (U. o. 89. 1.) Annak a tartalmát pedig, ahogyan Tillich értelmezi — a maga sajátos fogalmaival körülírva — a Jézus Krisztus megváltó munkáját, Rendszeres Teológiájának egy részlete fejezi ki a legvilágosabban. Itt (2. kötet, 137. 1.) ezeket írja: „A Jézusról mint Krisztusról szóló bibliai kép minden részlete megmutatja azt a sajátosságot, hogy ő az „új lét” (Neues Sein) hordozója, akiben a konfliktus: az Isten és az ember közötti esszenciális egység és egzisztenciális elidegenedés, legyőzetett. A Jézusról mint Krisztusról szóló kép minden vonásában (nemcsak az evangéliumi hirdásokban, hanem a levelekben is) ellene mond az elidegenedés jellemvonásainak. A Jézusról mint a Krisztusról szóló bibliai képben, annak minden feszültsége ellenére sem találunk semmiféle elidegenedést közötte és önmaga és a világ között sem. Létének paradox vonása abban a tényben van, hogy ő — annak ellenére, hogy véges szabadsága van és a tér és az idő korlátai között él, létének alapjától nem idegenedett el. Nem találjuk meg nála a hitetlenség egyetlen vonását sem, vagyis a maga személyes centrumának az elfordulását az isteni centrumtól.”

3. Most már megfogalmazhatjuk harmadik tételünket is, amely Tillich tanításainak egyik sajátos jellemvonását ragadja meg abban, hogy olyan mélyrehatóan

elemezte, még pedig pályafutásának korántsem csak egyik szakaszában, hanem majdnem egy félévszázadot átölél egész munkásságában — a munkásmozgalomban és a marxizmusban az egyház számára feladott leckét és kész volt — a lehetőségek határai között — pozitív választ adni a marxizmusra, mint senki más teológus kortársai között.

Itt mindenekelőtt arra kell rámutatnunk, hogy 1919-ben, tehát közvetlenül az első világháború után, amikor Tillich Európa romjain szembetalálja magát a munkásmozgalommal és a marxizmussal, ez mindjárt az egyház kérdését veti fel számára. Tanulmányainak a címe is elárulja ezt: *Der Sozialismus als Kirchenfrage* (A szocializmus mint egyházi kérdés), — és még ugyanabban az évben: *Christentum und Sozialismus* (Keresztység és szocializmus), majd 1920-ban ugyanilyen címen egy másik tanulmány is. Ezt a problémafelvétést követi aztán 1923-ban a *Grundlinien des Religiösen Sozialismus* (A vallásos szocializmus alapvonalai) című nagyobb műve. Ettől kezdve el egészen az 1933-ban Potsdamban megjelent, de azonnal elkobzott főművéig, a *Die sozialistische Entscheidung*-ig (A szocialista döntés) szinte minden évben a marxizmus kérdésével foglalkozik. Ezek közül csak egyet szeretnénk említeni, amelynek a címe is jellegzetes, az 1931-ben kiadott *Protestantisches Prinzip und proletarische Situation* (A protestáns principium és proletár helyzet) címűt.

Lássuk most már egy néhány idézetben azt, ahogyan Tillich a marxizmust és a munkásmozgalmat értékeli. Ebben a vonatkozásban kétség nélkül egyik legpozitívabb megnyilatkozás az, amikor 1948-ban, a Kommunista Kiáltvány megjelenésének a 100. évfordulóján egyik tanulmányában azt „*Marx gondolatai legszenvedélyesebb, legmélyebb és leghatékonyabb összefoglalásának*” mondja. Majd ezt írja: „*Nekem úgy tűnik, hogy a történetírás egész területén nagyon kevés olyan analízise van a társadalmi rendszereknek, amely mélységben, tudományos eredetiségben és prófétai felismerésekben Marxnak a kapitalista társadalom értelmezésével és az abból adódó szociológiai következtetésekkel összehasonlítható lehetne. Ezért teremtettek az ő gondolatai világtörténelmet. Ennek a prófétai erejű gondolkodónak a gondolatai ki kell állják azt a kritikát, hogy az utána következő nemzedékek ellene mondanak neki. De ezeknek a gondolatoknak az ereje túlél minden kritikát és kiapadhatatlannak tűnik.*” (G. W. XII. 268. l.)

Tillichet a marxizmus tanulmányozásában egyebek mellett igen erősen foglalkoztatja a bibliai, még közelebbről a prófétai történetiszemlélet és a marxi történetiszemlélet kapcsolata. Egyik munkájában még 1926-ban ezt írja: „*Gyakran megjegyezték, hogy az őtestamentumi prófécia és a marxizmus között analógiák vannak, amelyek történeti és rendszeres vizsgálódásra csábítanak. Európában a vallásos szocializmus azt állította annak idején, hogy a prófétai szellem, amit a keresztény egyházak csaknem teljesen elveszítettek, a marxizmusban egyfajta, bár vallásosan hozzáférhetetlen, de időszerű jelentőségű kifejeződésre talált.*” — A továbbiakban Tillich különbséget tesz a történetitlen és a történeti világszemlélet között, az előbbire a görög filozófia ciklikus világszemléletét, az utóbbira a zsidó-keresztény világszemléletet hozva fel példának. Majd így folytatja: „*Ismeretes, hogy — a kereszténység prófétai eredete ellenére — mindkét magatartás meglevenedett a keresztény egyházban, és hogy abban a próbálkozásban, hogy a kettőt egyesítsék, a történeti elem gyakran háttérbe szorult. A történeti világértelmezés forradalmi erejét gyakran csak a szekták érvényesítették az egyház elleni harcban, az újabb időkben pedig csak szekuláris-politikai mozgalmak. Ezeknek*

igazuk volt és igazuk van egy olyan egyházzal szemben, amely — hagyományai ellenére — gyakorlatilag a történetitlenségbe süllyedt, noha teoretikusan a végvárakat és ezzel együtt a történeti gondolkodás döntő principiumát fenntartotta.” (G. W. VI. 97. k. l.) — Tillich a feladatot abban látja, hogy „*a marxista és a prófétai történetiszemlélet közötti összehasonlításnak mindenekelőtt az alapvető különbséget kell megállapítani a kettő között. Ez pedig abban áll, hogy a marxizmus a felvilágosodás, a nyugati humanizmus és racionalizmus talajáról nőtt ki, míg a prófécia, akkor is, ha egészen a politikai-szociális típus képviseli, soha sem vesztette el a transzcendenciához való kapcsolatát, és ezt lényege szerint nem is veszíthette el. Ez az elmentét rendkívüli módon megnehezíti az összehasonlítást, mert ennek az a következménye, hogy a prófétai elemek a marxizmusban csak indirekt módon és racionális formában, leplezetten juthatnak kifejezésre, — és megfordítva: a kereszténységben a prófécia politikai-forradalmi elemeit állandóan elfedik a transzcendens elemek. Így adódik az a feladat, hogy a latens transzcendenciát a marxizmusban, és a — ha nem is latens, de mégis leplezett — immanenciát a prófétizmusban egyidejűleg láthatóvá tegyük.*” (U. o. 103. l.)

Világos, hogy egy ilyen tanulmányban nem lehet még csak érzékeltetni sem azt a gondolati gazdagságot, amellyel Tillich egész életében foglalkozott a marxizmussal és a szocializmussal, mert azt éppen mint keresztény ember és teológus kihívásnak érezte. Az idézett részletek azonban remélhetőleg megmutattak annyit, hogy ez a nagy teológus milyen valóságos becsületességgel nézett szembe a marxizmus kérdésével: feleletet keresve arra a kérdésre is, hogy a keresztény teológia meddig mondhat igent a marxizmusra, és mikor következik el az a határ, ahol nemet kell mondania.

4. Negyedik tételünkben Tillich tanításának azt a mondanivalóját szeretnénk felmutatni, amelyben ő — sajátosan tillichi módon — a kereszténység története alakulásának a kérdését vizsgálja és ebben a szekularizáció kérdésére keres választ, miközben sajátos célokat lát az ökumenikus mozgalom előtt is.

Itt is egy néhány idézetben szeretnénk bemutatni elősorsban azt, amit ő a protestantizmussal kapcsolatban tanít. A *Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung* címmel egybefoglalt és a G. W. VII. köteteként kiadott tanulmányai egyikében úgy fogalmazza meg a protestantizmust, mint egyfajta prófétai kritikát. „*A protestantizmus jelentősége — szerinte — kezdettől fogva ebben a kritikában rejlik.*” — „*Az általános helyzet (azonban) és a protestantizmus krízise döntésre kényszerítenek bennünket a protestantizmus megvalósítási alakját illetően. A protestáns egyházak vagy a jelentéktelenségbe süllyednek a római katolicizmus és a profanitás között, vagy felülműlják mind a kettőt a protestáns principium és a valóság erejével. Vagy szektává lesz a protestantizmus, elvágva a történelem fő vonalától, vagy a keresztényen lét új alakjának a kezdetévé lesz, amelyben a démonikus sakramentalizmust és a profán megüresedést le tudja győzni.*” (U. o. 69 l.)

Ebben az összefüggésben azonban szükségképpen fel kell vetni a kérdést: mit ért Tillich a „*protestáns principiumon*”? Ő írja ezzel kapcsolatban: „*A protestantizmusnak van egy principiuma, amely több, mint bármely megvalósulási forma. Ez a kritikai és dinamikus forrása minden protestáns valóságnak, de ezek egyikével sem azonos. Ezt semmiféle meghatározással nem lehet megragadni és ezt egyetlen történeti vallás sem meríti ki. Ezt sem a reformációval, sem az őskereszténységgel, sem általában semmiféle vallásos formával nem lehet egynek tekinteni. Ez mindezeket transzcendálja, mint ahogy minden kulturális formát*

is transzcendál. Másfelől viszont mindezekben megjelenhetnek. Ez ugyanis bennünk az éltető és mozgató erő —, és ez az, amiről fellelhető, hogy a történeti protestantizmusban különös mértékben jelen van. A protestáns princípium, amely nevet a katolikus többség döntései elleni protestálásból vezetnek le, az isteni és emberi tiltakozást tartalmazza minden abszolutsági igény ellen, amit egy korlátozott valóságra nézve emelnek, akkor is, ha ez az igény magából a protestáns egyházból indul ki. A protestáns princípium minden valóság és kulturális valóságnak a bírója, beleértve azt a vallást és azt a kultúrát is, amely protestánsnak nevezi magát.” (U. o. 85—86. l.)

Ezek után egy újabb, ismét rendkívül elgondolkodtató mondanivaló következik a Tillich tanításában. Eszerint: „vallás, keresztyénség és protestantizmus egy dologban megegyeznek. Egy kétértelműségben ugyanis, amely az istengondolat lényegén alapul. A vallásnak Istennel van dolga, bármit is jelent ez a szó: „Isten”, — egy speciális vallás számára. Isten azonban, ahogyan őt a vallás hirdeti, felülhat minden emberi lehetőséget, és így magát a vallást is. Azért, hogy Istenről beszélhessen, a vallásnak önmagára mindig nemet kell mondania annak az Istennek a nevében, akire igent mond. A vallásnak meg kell értenie, hogy minden szimbóluma, ritusa, cselekménye és parancsa végtelenül távol esik attól a végtelen Valóságtól, akire ezek utalnak. Ha a vallás ezt nem ismeri fel, akkor babonáságra és gögbe esik. A vallás egész története állandó harc az igaz, t. i. a vallás kétértelmű igénye, és a téves, t. i. egyértelmű önmaga állítása között.” (U. o. 133. l.) — „A „vallás” szónak ez a kétértelmű tartalma mindenekelőtt a keresztyénségben valósul meg. A keresztyén örömhír a vallás végéről való örömhír is, — de ez az örömhír maga is beletartozik a vallásba.” (134. l.) — „A keresztyén örömhír Krisztusról mint a történelem középpontjáról szóló hír, amit a vallás egész történetének a folyamata — elsősorban a zsidó prófécia — előkészített, és amit az egyház egész történetében elfogadnak. Ez a hirdetés az isteninek a végső kifejezése, mert ez a vallásos tapasztalat egész gazdagságát a prófétai — protestáns princípium kritikai erejével egyesíti. Egyesíti magában a konkrét univerzalitást — átfoghat minden valóságot —, még hozzá abszolút érvényességét —, de meg is tagadhat minden vallásos lehetőséget az isteni transzcendencia fényében. A keresztyén evangélium abszolút, mert az magában foglalja minden keresztyén és vallásos valóság tagadását, mert, a vallás végét hirdeti.” (137. l.) — A Tillich felfogása szerint a „vallás vége” megállapítás az egész keresztyénség, benne a protestantizmus eddigi megvalósulására — Bonhoeffer kifejezésével élve: történeti megvalósulási formájára — is érvényes, még pedig azért, mert maga az a történeti korszak is, amelyben ezek kialakultak és amelyhez köfödtek, véget ér. „Egy történelmi periódus — írja Tillich ugyanott — akkor ér véget, ha azok az erők, amelyekből élt, kimerültek. Miután minden történeti erő véges, így egyszer kimerül, — és akkor az a korszak, amelyben meghatározó szerepet játszott, véget ér.” — „A protestáns korszak vége azonban nem jelenti a protestantizmus végét. Végét jelenti a protestantizmus tömeggyházakban való megvalósulásának és egy a protestantizmus által meghatározott kultúrájának. A protestantizmus azonban nincs hozzákötve megvalósulásának ehhez a módjához. Ez esetleg nem is volt a lényegének megfelelő forma.” (151. l.)

Nagyon meggondolkodtató az is, ahogy Tillich azt az új korszakot, amelybe beléptünk, értékeli. Ezt írja: „Egyenesen arról van szó, hogy az, amit a protestantizmus a maga létrejöttékor tagadott, ma — ha változott formában is — a kor követelménye. Ez a követelmény

a tömegek integrációjának egy autoritatív és szimbólumerős elve. Egy olyan valami tehát, ami ellen — annak megromlott formájában — a protestantizmus tiltakozott. Az új követelmény egy új „katolicizmus”, ha a katolicizmus a hierarchikus autoritás és a sakramentális szimbólóka rendszerét jelenti. A követelmény tehát nem a római katolicizmus, vagy a görög keleti katolicizmus. A protestáns kor vége nem a középkori katolikus korszak visszatérését jelenti, hiszen a jelenlegi formájában a római katolicizmus is a protestáns tiltakozás produktuma. Lényegében ellenreformáció ez és így éppen úgy negatív módon meghatározott és erejét veszített, mint a reformáció. A görög orthodox katolicizmus azonban még mind a két negáció előtt van. Nem felülmúlta azt, hiszen az benne még nem fejlődött ki... Az a „katolicizmus”, amely a protestáns korszakra következik, csak protestantizmus utáni és humanizmus utáni lehet, ami azt jelenti, hogy mind a kettőt fel kell magába venni és rajtuk túl kell emelkedni.” (152. l.) — „A protestáns korszak végéhez ért, miután szinte minden történeti előzmény, amire alapozódott, megszűnt. A protestáns princípium azonban, és a keresztyén igehirdetés, amire amaz alapozódik, nem ér véget, — mert ezek nem végesek, és így a protestantizmus utáni korszakban is kimeríthetetlenek. — De mit jelent ebben az új korszakban a protestáns princípium? Erre a kérdésre valóságos választ csak akkor adhatunk, ha az új korszak strukturái már láthatókká lettek. Ez még nem történt meg a jelenlegi átformalódás kaoszában. Ez idő szerint csak a jövővel kapcsolatos követelményekről lehet beszélni. Ezek a következők: 1. A keresztyénség protestantizmus utáni megvalósulásában meg kell őrizni a prófétai-protestáns princípiumot, — és ez a keresztyén igehirdetés fölébe helyezését jelenti az egyházi megvalósítás minden formájának. 2. A keresztyénség protestantizmus utáni megvalósulásának egyfajta „evangéliumi katolicizmusnak” kell lenni, vagyis egy olyan egyháznak, amelynek az elismert tekintélye által ereje van arra, hogy a tömegeket integrálja, hogy hatásos szimbólumokat és sakramentális cselekedeteket vigyen végybe, — mindezt azonban a protestáns princípium kritikája alatt. 3. A keresztyénség protestantizmus utáni megvalósulása be kell hogy fogadja magába a humanizmust, mint az önkritika és az önmegvalósítás esoterikus eszközét, nem szabad azonban átadnia magát a tőle való függésnek és az exoterikus megvalósításnak. 4. A keresztyénség protestantizmus utáni megvalósítása a liberalizmus utáni társadalom politikai, szociális és szellemi-erkölcsi formálását a keresztyén igehirdetés, a protestáns princípium és a humanizmus gondolata kritikája alá kell, hogy állítsa, anélkül azonban, hogy önmagát politikai vagy világnézeti hatalmi csoportosulásokkal azonosítsa. 5. A keresztyénség protestantizmus utáni megvalósulását egy olyan csoportnak kell hordozni, amely a protestantizmus nagyegyházi megvalósulásától vissza tud húzódni, és egy zárt mozgalom, egy szövetség vagy egy rend szociológiai az eljövendő strukturáját vallásosan, politikailag és szellemileg előkészíti. — Ezeknek a követelményeknek a megvalósításával a keresztyénségnek egy új korszaka kezdődne el, amely nem protestantizmus nélküli, hanem protestantizmus utáni lenne.” (157—158. l.)

Az bizonyos, hogy ezek a gondolatok jellegzetesen tillichi megfogalmazások, és az is bizonyos, hogy számtalan ponton nem is érthetünk egyet ezekkel a megállapításokkal, — de úgy vélem: ha jól meggondoljuk, ezek az ökumenikus mozgalom sajátos célkitűzései is lehetnének!

5. Nem zárhatjuk le a Paul Tillich tanításának ezt a nagyon vázlatos ismertetését és értékelését anélkül, hogy rá ne mutassunk a keresztyén evangélium, a bib-

liai üzenet néhány olyan szép megfogalmazására, amelyek ugyan magukon viselik a sajátosan tillichi jegyeket, de hűen érzékeltetik ennek a nagy teológusnak az igazán mély keresztyén hitét, meggyőződését és reménységét.

Lássunk egymás után egy néhány ilyen gazdag tartalmú szép bizonyágtételt elsősorban a Paul Tillich igehirdetéseiből: „Meg vagyok győződve arról — mondja —, hogy a keresztyénség elleni ellenállásnak nagy része abból származik, miszerint a keresztyének nyíltan vagy titokban azt az igényt támasztják, hogy ők birtokolják az Istent. Így elvesztették a váradalom elemét, amely pedig olyan jellemző volt a prófétákra és az apostolokra.” (Rel. Reden I. 142. l.) — „Csak egy valóság van, amely nem tartalmazza egyszerre az Igent és a Nemet, hanem csak az Igent: Jézus mint a Krisztus. Először ő is a Nem alatt áll, olyan egészen, mint minden véges lény. Ez az értelme a keresztnek. Jézusban minden, ami csak a véges életnek vagy egy véges igazságnak a kifejezése, a Nem alatt áll mint minden élet és minden igazság. Ezért nem kívánják azt tőlünk, hogy őt mint tökéletes tanítót és mint minden helyzetben képmást elismerjük, hanem azt mondják, hogy benne Isten minden ígérete beteljesedett, — és benne egy olyan élet és olyan igazság vált nyilvánvalóvá, amely túl utal az Igenen és a Nemen. Ez az értelme a feltámadásnak. A halál Nem-je meggyőzött és az élet Igen-je transzcendálódott az által, ami Krisztusban megjelent. Benne egy olyan élet mutatkozik meg előttünk, amely nem foglalja magában a halált. Ez hozza a végleges Igent a Nem nélkül. Ez a hűsvéti örömhír, ez a keresztyén üzenet egésze.” (Rel. Reden II. 101. k. l.) — „Az idő nem körbe fut és nem ismétli önmagát. Az idő előre siet: egyszeri és mindig újat teremt. Van valami benne, ami egy vég felé siet. Egy ismeretlen valami, amit soha nem tudunk elérni az időben, amire mindig törekszünk, de mindig elmenekül előlünk. Az idő az „örök jövőendő” felé halad. Az idő titkai közül ez a legnagyobb. Ez az a titok, amiről az összes próféták, Krisztus és az apostolok beszéltek. Az idő titkának a megoldása az Örök. Az idő nem értelem nélkül való. Elrejtett értelme van: a megváltás. Elrejtett célja van: az Isten országa. Egy elrejtett valóságot hoz elő: az új teremtést. Minden egyes pillanatnak az a felmérhetetlen jelentősége, hogy benne dönthetünk, és hogy benne rólunk is — a mi örök jövőendőnk felől is — döntés történik.” (Rel. Reden I. 37. k. l.) — „A keresztyén egyház azt hiszi, hogy az ígének egy centrális tartalma van, és ennek neve: Jézus, a Krisztus. Ezért az egyház nem az ő szavait, hanem az ő lényét nevezi Isten Igéjének. Azt hiszi, hogy az ő lényegében az Örökkévaló lépett be olyan módon az időbe, amely számunkra egyszer s mindenkorra Szóvá: az Úrról való Igévé lett. Az egyház úgy hiszi, hogy az Úrról szóló minden szó — akár egy történeti szituációban mondták ki, akár egyén életében —, benne foglaltatik ebben az Igében, ami nem szavakból áll, hanem a valóság maga, egy új Valóság, az Örök Valóság az időben, amely legyőzi az időiség ellenállását és rontásait.” (Rel. Reden II. 115. k. l.) — „Ha az egyháznak mint az Isten gyülekezetének van végső jelentősége, akkor ez az, hogy itt, ha csak részlegesen, gyengén és megrontott módon, az embernek emberrel való újraegyesülését hirdetik, megvallják és megvalósítják. Az egyház az a hely, ahol az embernek embertársával való egysége valóban eseményé lesz, noha a keresztyén egyházak az Isten egyházát mindig elárulták. De — ha elárulva és elúzva is — az új teremtés megmenti és megőrzi éppen azt, ami azt elárulta és elúzta: az egyházat, az emberiséget, a történelmet.” (Rel. Reden II. 31. l.) — „Mint

a gondolkodó emberek generációi, úgy kérdezzük mi is: mi a legmélyebb értelme az idő tovaáramlásának és mindazok elmúlásának, amik az időben történnek? Mi a legmélyebb értelme fáradozásainknak és gyötrődéseinknek, ha a mi végünk és minden munkánk vége mindig ugyanaz: a semmi? És a válasz, ami nekünk adatott: ebben a mi időnkben történik valami, ami nem a mi időnkben jön, hanem az örökkévalóságból, — és ez határozza meg a mi időnkét. Ugyanaz a hatalom, amely időnknek határt szab, örök jelentőséget is kölcsönöz neki.” (Rel. Reden II. 156. l.) —

És végül: „Az egyetlen bizonyosság, amink van, az, hogy az örökkévalóságból jövünk és az örökkévalóság felé tartunk. Ez az, ami megőrzi bennünket attól a félelemtől, hogy az örökkévalóságban feledés lesz az osztályrészünk. Csak azért nem felejtenek el bennünket, mert az örökkévalóságban vagyunk, túl a múlton és a jövőn... Lényegünk igazsága abból az alapból származik ahonnan jön és ahova visszatér. Semmi sem fejlődhet el, ami igazán valóságos, mert minden valóság az örökkévalóságból jön és az örökkévalóságba tart. Ez áll minden létezőre és nem csak az emberre.” (Rel. Reden III. 29. l.)

Nem véletlen, hogy ezek az idézetek mind a Tillich által „vallásos beszédeknek” nevezett igehirdetésekből valók. Azért idéztük ezeket a részleteket, mert véleményünk szerint minden teológia igazi értékét az méri, hogy mennyire tud igazán segítségére lenni az igehirdetésének, az egyház életének. Tillich gondolatait és tanítását is ez méri. Megméri úgy, ahogy maga Tillich fogalmazza ezt meg Rendszeres Teológiája I. kötetének az elején így: „A teológia a keresztyén egyház funkciója: meg kell felelnie a keresztyén egyház követelményeinek. Egy teológiai rendszernek két alapvető kövételment kell kielégítenie: ki kell mondania a keresztyén hirdás igazságát, — és ezt az igazságot minden új generáció számára újra kell értelmeznie. A teológia két pólus feszültségében áll: egyfelől fundamentumának az örök igazsága ez, másfelől az az idői szituáció, amelyben ezt az igazságot elfogadják.” (9. l.)

*

Abban a reménységben, hogy Paul Tillich halálának a 15. évfordulójára emlékezve legalább vázlatosan sikerült érzékeltetni ennek a teológiai életműnek a leglényegesebb vonásait, mondanivalóinkat egy személyes vallomással szeretnénk lezárni. Jó néhány esztendeje van már, hogy egy főleg Barth Károly teológiájával foglalkozó nyugatnémet teológustársam azt kérdezte tőlem, hogy hogyan lehet szinte egyforma szenvedélyességgel foglalkozni Barh, Bonhoeffer és Tillich teológiájával? — hogyan lehet ezeket a látszatra teljesen ellentétes teológiai tanításokat együtt megérteni? A kérdésre azt kellett válaszolnom, hogy a XX. század teológiája — a nagy és átfogónak látszó teológiai rendszerek megszületése ellenére sem alkotott egy minden szempontból elfogadott és elismert teológiai tanítást. Nem ilyen a Barth Károlyé sem, de nem ilyen a többi teológusé sem. Ez a teológia — a XX. század teológiája — olyan, mint egy darabokra tört és széthullott tükör. Minden tükröcserepen visszatükröződik valami a nap éltető fényéből, mint ahogy minden XX. századi teológus tanításában is itt-ott átvilágít és felragyog az Isten kegyetlen Igéjének a tiszta fénye. Éppen ezért a XX. század minden teológusa életművéből meríthet az érzékeny hitű és érzékeny szívű teológus és keresztyén ember. Olyan ez, mint egy nagy hangversenyzenekar dallamos és az „egészet” megszólaltató

melódiaja, amely sok-sok hangszer néha rendkívül különböző hangjából tevődik össze. Így illik bele a XX. század teológiájába Paul Tillich tanítása is, akinek a mondanivalóját érdemes megismerni, arra érdemes

odafigyelni, — és mindazért, amit tőle, és csakis tőle, kaphatunk meg, halála 15. évfordulóján hálát adni az Istennek.

Dr. Jánossy Imre

Az úrvacsora kérdése a katolikus-protestáns párbeszédekben

1. *Hagyományos-általános ellentétek.* Bár az úrvacsoráról szóló tanításukban a protestáns egyházak sem egységesek, meglevő különbségeik ezen a téren sem olyan mélyrehatóak, mint a római katolikus-protestáns ellentét. Ez utóbbi három ponton a legszembetűnőbb:¹ Először Krisztusnak az úrvacsorában való *jelenléte* kérdésében. Az ellentétek forrása másodsor az úrvacsora *áldozati jellege*. A harmadik kérdéskör az úrvacsora és az azt *bemutató személy* (liturgus, áldozópap) *megbízatásának* összefüggése.

Krisztus valóságos jelenlétét (realpresentia) az úrvacsorában nemcsak a római katolikus dogmatikusok, hanem a reformátorok is tanították. A nagy eltérés abban állt, hogy míg Róma ezt a jelenlétet az átváltoztatott kenyérhez és borhoz kötötte, addig a reformáció egyházai ezt a gondolatot elvetették. Egyértelműen helytelenítették azt a felfogást is, hogy az úrvacsora Krisztus egyetlen és egyszeri áldozatának valamilyen megisméltése, kiegészítése lenne, mert ebben a nagypénteki kereszthalál egyszersmindenkori érvénye kisebbitését látták. Az úrvacsora (= eucharisztia) ünneplése szerintük is az egyházi tiszthez kötődik, de ennek az apostoli tisztől eredését spirituális-tartalmi és funkcionális módon, nem pedig a pápától nyert egyházi megbízatás összefüggésében értelmezték.

2. *Az egyes protestáns tanítások és a római katolikus felfogás hagyományos ellentétei.* A tridenti zsinat (1545—63) Krisztus jelenlétét az úrvacsorában úgy határozta meg, hogy az „a színek alatt valóban (vere, szemben Zwingli nézetével), valóságosan (realiter, szemben Oecolampadius nézetével) és lényegileg (substantialiter, Kálvinnal szemben) van jelen és transsubstantiatio útján válik jelenlétűvé (Lutherrel szemben). Ez maradt mindmáig a római katolikus eucharisztia alapja, bár újabban hangsúlytolódások mutatkoznak benne, melyek a II. Vatikáni Zsinat hatására a protestáns felfogáshoz közelítik kifejezőmódjában.

Luther álláspontja és a római katolikus felfogás meg-egyeznek Krisztusnak az úrvacsorában való valóságos testi jelenlétében. Eltérnek viszont a jelenlét okának magyarázatában. Luther tagadja az elemek (kenyér vagy ostya és bor) lényegi átváltozását, transsubstantiációját, arra hivatkozik pl., hogy Pál a szereztetési igék, elhangzása után továbbra is „kenyér”-ről beszél (1 Kor 10,16:11, 26—28). A lutheri egyházak hitvallása: a Formula Concordiae (1577) szerint Krisztus teste az eucharisztikus ajándékokban, „azokkal együtt és azok alatt” adatik a hívőknek. Élesen ellene mond Luther annak a gyakorlatnak, amelyik az úrvacsorából miseáldozatot formált. Ebben a középkor végi egyház legnagyobb eltérévedését látta. Ami az eucharisztia érvényének a pépszenteléstől s így az apostolica successio római katolikus értelmezésétől való függőségét illeti, Luther ezzel szemben a hívők papságának és Krisztus olyan uralmának hangsúlyozását állítja, mely kizárja a papi uralmat (hierarchiát). A szó sacerdos (= áldozópap) értelmében az Újszövetség szerint egyedül Krisztust lehet papnak nevezni — tanítja.²

Az anglikán—római katolikus dialógushoz írt teológiai kommentár is rámutat a két egyház közti hagyó-

mányos ellentétre az eucharisziát illetően. Thomas Cranmert idézi, aki „Az úrvacsora sakramentumának igaz és katolikus tanítása és gyakorlata” (a „katolikus” jelző nem „római katolikus”-t jelent, hanem a szó eredeti értelmét) című művében az anglo-katolikusok = anglikánok nevében elítéli az eucharisztia áldozati jellegét.⁴ Nem érinti azonban az apostolica successio és papszentelés kérdését, amit az anglikánok is elfogadnak, bár gyakorlatukat a Vatikán régebben nem tekintette érvényesnek és elítélte.⁵

A kálvini-református felfogás is vallja Krisztus jelenlétét az úrvacsorában.⁶ Ez a jelenlét azonban nem a jegyek átváltozása, hanem a Szentlélek munkája következtében valósul meg. Nem testi jelenlét, de valóságos részesedés Krisztus testében és vérében. Ellene mond az unitárius, sőt a zwingliánus szimbolikus-jelenlét gondolatnak, ezt túlságosan szegényesnek látja. A Krisztus testében és vérében való részesedést viszont nem testileg (corpolariter), hanem a Szentlélek csatornáján keresztül fogadja el — a római katolikus felfogással szemben. Az úrvacsora áldozati jellegét elveti, úgyszintén azt, hogy a liturgia csak a római katolikus apostolica successio értelmében felszentelt pap lehet.

Látjuk ebből, hogy a protestáns egyházak felfogása is eltérő, bár közeli. Eltérő úrvacsora-értelmezésük ellenére a protestáns egyházak — kevés kivételtől eltekintve — érvényesnek fogadták el egymás úrvacsorai sakramentumát és egymással úrvacsorai közösségben, interkommunióban álltak. Ez az elismerés és ez a gyakorlat a római katolikus fél részéről és azzal szemben komoly hittani és egyházi akadályokba ütközött.

3. *A Vatikáni Egységítőkárság tárgyalásai az anglikánokkal és a Lutheránus Világszövetséggel.* A II. vatikáni zsinat Ökumenikus dekrétuma késői, de nem elkésett felelet volt a protestáns egyházak 1948-ban (az EVT I. Nagygyűlésének idején) és még azt megelőzően adott meghívására és tárgyalási készségére, amit addig a római katolikus egyház hivatalosan visszautasított (pl. Mortalium animos enciklika).⁷ Az ökumenizmussal foglalkozó dekrétumban azonban már az aggiornamento-ra igyekvő új vatikáni szellem nyilatkozott meg. Válaszként a protestáns felekezeti világszövetségek is megtették a szükséges lépéseket a tárgyalások felvételére.

Ami most már az úrvacsora kérdését illeti, az anglikánok 1967 óta folytattak párbeszédet a Vatikáni Egységítőkársággal, s közös bizottságuknak az eucharisziával foglalkozó albizottsága 1970-ben Velencében, majd 1971-ben Norfolkban tárgyalt, sőt kiadta a meg-egyezés hivatalos dokumentumát (v. ö. 4. számú jegyzettel). Ennek első része történeti bevezetés, mely elmondja milyen különböző álláspontokról próbálta a két fél a témát megközelíteni. Ezután következik a Meg-egyezés, amely hitvallásszerű tömörséggel, 12 alponthoz rögzíti a két egyház tanítását: I. Az eucharisztia misztériumáról, II. Az eucharisztia és Krisztus áldozata kapcsolatáról és III. Krisztus jelenlétéről az úrvacsorában. Az 5. alponthoz kiemeljük, hogy Krisztus áldozatát mindkét fél egyszersmindenkori érvényűnek tartja. „Nem lehet megisméltelni vagy kiegészíteni.” Ezt a keresztyén hit olyan „fundamentális ténynek” ítéli, amit

„nem szabad elhomályosítanunk”. A Megegyezés 6. alpontjában pedig azt állapítják meg, hogy Krisztus testének és vérének „realpresentiája csak megváltó tevékenységének összefüggésében érthető”, tehát funkcionális és nem ontologikus értelműnek foghatjuk fel.

A *Lutheránus Világszövetség és a Vatikán* közös bizottsága is éveken át tárgyalta az úrvacsora kérdéséről (1971 Dombes, Windsor, Löwen; 1972 Málta; 1974 Acera stb.). A tárgyalások eredményéről kiadott első közös dokumentum 1978-ban látott napvilágot.⁸ Három részből áll. Az első: „A közös bizonyoságtétel”, a megegyezéseket tartalmazza. A hagyományos ellentéteken a megszokott kifejezések elhagyásával és helyettük újak vagy ritkábban használtak alkalmazásával kíván úrrá lenni. Kitér arra, hogy az úrvacsorában Jézus Krisztus a kenyér és bor jegyei alatt „teljesen és egészen jelen van testével és vérével.” Az „áldozat” fogalma kérdésében is kerüli a dokumentum a kontroverziát, helyette inkább az „odaadás” (németül: Hingabe) kifejezést használja. Az úrvacsora nem fogadható el a lutheri teológia alapján Krisztus áldozata megismétléseként. Ezért a közös dokumentum nem ezt, hanem az úrvacsora emlék- és hálaáldozat jellegét hangsúlyozza. A második rész már az eltérő álláspontokat rögzíti. Római katolikus részről kísérlet történt annak megvilágosítására, hogy miért szól sok miseszöveg nemcsak arról, hogy Krisztus feláldozta magát az emberekért, hanem arról is, hogy az emberek „áldozzák fel” Őt a misében Istennek. E gondolatnak a protestáns felfogás számára csaknem abszurd voltát azzal igyekeznek enyhíteni, hogy ezt a Krisztus „feláldozását” az Ő egyetlen áldozatában való részeseidünk összefüggésében kell szemlélni. Véleménykülönbség áll fenn a dokumentum szerint továbbra is az úrvacsora római katolikus „ex opere operato” (a liturgikus cselekmények elvégzése általi), illetve a lutheri hittel való részeseid nézete között. Nyitott kérdés maradt az is, hogy miként hat az ostya és a bor a halottakért bemutatott mise és a körmenetek kapcsán. További tárgyalást kívánnak folytatni az érvényes eucharisztia elvégzésére jogosult papi hivatal el nem döntött problémájáról. Még nem látszik lehetségesnek az úrvacsorai közösség a két egyház között, a római katolikus fél még nem ismeri el érvényes eucharisztianak a lutheri-evangélikus egyház úrvacsoráját.⁹

Református-római katolikus párbeszéd az úrvacsoráról. A hivatalos dokumentum. A dialógus egy nagyobb téma — „Krisztus jelenléte az egyházban és a világban” — keretében folyt a Vatikáni Egységtitkárság és a Református Világszövetség képviselői közt. 1968-ban kezdődött és az 1977-ben, Rómában kiadott közös dokumentummal fejeződött be. Ezt megelőzően 1974-ben Woudschoten-Zeistben (Hollandia) tartottak tárgyalásokat a felek e kérdésről. A római dokumentumnak az úrvacsorával foglalkozó részét az alábbiakban ismertetjük.

A Református Világszövetség és a Vatikáni Egységtitkárság közös kiadásában megjelent füzet¹⁰ 4. fejezetében találjuk az eucharisziáról elfogadott dokumentumot, a 67—92-ig terjedő pontokban. Tagolásuk a következő: A bibliai bázis (67—74), A páska misztériuma és az eucharisztia (75—81), Krisztus jelenléte az úrvacsorában (82—86), Az eucharisztia és az egyház (87), Az eucharisztia és az egyház megújulása (88), Eucharisztia, liturgia és dogma (89), Eucharisztia és egyházszerkezet (90), Általános megállapítások (91), További tanulmányozásokra utalás (92). Látjuk tehát, hogy formailag e dokumentum eltér mind az anglikán —, mind a lutheránus-római katolikus párbeszédétől abban, hogy nem tárgyalja külön az egyező és eltérő tanításokat, hanem

mindkettőt az érintett kérdéskörök során fejti ki, de el-
tér abban is, hogy az úrvacsorát egy átfogóbb téma részének tekinti.

Ami már most a dokumentum tartalmát illeti, annak szép vonása, hogy az úrvacsorát először is Krisztusnak az egyházban és a világban való jelenléte térbeli, valamint Isten megváltó munkája idői távlatába állítja be. E két összefüggés meglátására mindkét egyház tradíciója bő anyagot szolgáltat. Tisztázzák az úrvacsorában az „emlékezés” szerepét is („Ezt cselekedjétek az én emlékezetemre”) és megállapítják, hogy a görög: anamnézis jóval több, mint pusztá memóriális reprodukció (angol nyelven nem „recollaing”, hanem „remembrance”; németül nem „Erinnerung” hanem „Gedächtnis”) tehát egzisztenciális jellege is van.

A reálpresentia kérdését is érdekesen és újszerűen közelítik meg. Először is tisztázzák azt a félreértést, mintha a kálvini teológia alapján nem beszélhetnénk a Lélek által mindenütt jelenlévő Krisztus reálpresentiájáról az úrvacsorában (84. pont). A kálvini teológiának azt a gondolatát elevenítik fel, hogy amikor az örökkévaló Ige a hiposztatikus unióban az emberrel egyesült (inkarnáció), akkor sem nem korlátozódott az emberre, sem nem záratott be az emberi testbe, hanem „etiam extra carnem” is létezik és jelen van az egész világon. Itt van a kapcsolópont-a kálvini teológiából adódó úrvacsorai jelenlét kérdéséhez. Az eltérés az, hogy a római katolikus (és lutheri) felfogás szerint a communicatio idiomatum (az isteni és emberi természet tulajdonságainak áthárulása Krisztus személyében) tana a kiindulópont, ami Krisztus testének mindenütt jelenvalóságáig visz el, a református felfogás pedig onnan indul ki, hogy a Szentháromság második Személye nem olvadt fel mindenestől a Názáreti Jézus személyében s így lehet jelen az úrvacsorában. Ha más-más kiindulással is, de mindkét fél vallja tehát Krisztus valóságos jelenlétét az úrvacsorában.

A jelenlét megvalósítása a Szentlélek műve. Azt, hogy ez milyen módon történik, nem tudjuk megérteni emberi képességünkkel, hanem csak Isten mellől tudnánk megérteni. Az úrvacsora sákramentum, (misztérium =) titok, nemcsak nem rendelkezünk vele, de nem is szerezhetünk adekvát ismeretet róla. Áldásában viszont részesedhetünk. A Lélek szerepe, hogy jelen van, „alászáll” megteremti a részeseid lehetőségét, hitet támaszt és megszenteli az eszközt (76. pont)

Az úrvacsora áldozati jellegét abból a szempontból tudja mindkét fél elfogadni, hogy az nem más, mint az, hogy Krisztus egyszeri, Pontius Pilátus alatti önmaga feláldozását folytonosan újraérvényesíti az Atyánál (80. pont) — ez tehát nem a miseáldozat bemutatása által történő esemény. A két fél mindenképpen megegyezik abban, hogy az eucharisztia az Úr halálára és feltámasztására való emlékezés (az „anamnézia” értelmében); a Vele való szeretetközösség forrása a Lélek erejével (innen az epiklézis a liturgiában); és visszajövele eschatologikus reménységének forrása. (81. pont).

Értékelnünk kell a dokumentumban azt a módszert is, hogy a felek igyekeztek a szerkesztési igék egzegéséből kiindulni és lehetőség szerint a hagyományos el-
lentéteket támasztó filozófiai-logikai fogalmakat elkerülni, újakkal helyettesíteni, vagy újrafogalmazni (89. pont).

Hangsúlyozzák, hogy az egyház nem rendelkezik az úrvacsorával, ellenkezőleg, Krisztus engesztelő munkájában részesedik az egyház az úrvacsora (eucharisztia) ünneplése során, ami a megbékélés és Krisztus titkainak sáfársága szolgálata megbízatását jelenti. Nem az egyház újítja meg Krisztus áldozatát az úrvacsorában,

hanem az úrvacsora lehet az egyház megújulásának eszköze (87. pont).

További tanulmányozásra ajánlott témák a dialógus résztvevői szerint: az úrvacsorai istentisztelet alkotó-elemeinek kérdése, az életforma változások és a tradíció iránti hűség együttes szempontjainak érvényesítése az úrvacsora gyakorlatában, a kölcsönös úrvacsorai vendégség pásztorális kérdései, az anamnézis (emlékezet)-fogalom elemzése, a bibliai-patrisztikai nemdualisztikus kategóriák keresése az úrvacsora misztériumának leírásában s az ordinált egyházi tisztségviselők szerepe az úrvacsora érvényességével kapcsolatban.

A probléma új megközelítése a római katolikus Kálvin-kutatásban. További lehetőségek. A Vatikáni Egyesítőkárság és a Református Világszövetség közös nyilatkozata az úrvacsoráról — amit az előzőekben ismertettünk —, a dialógus hivatalos, de nem egyedüli formája volt. Vele párhuzamosan római katolikus Kálvin-kutatók egész sora folytatott elemző-értékelő „párbeszédet” magával Kálvinnal. Műveiket az „Ökumenische Forschungen” sorozatban tette közzé a római katolikus Herder Könyvkiadó. E sorozat VII. kötetét a református Hans Scholl írta „Calvinus Catholicus”¹¹ címmel. Ez a munka a római katolikus Kálvin-kutatás XX. századi eredményeit ismerteti. Scholl könyvéből kiderül, hogy a Kálvini úrvacsoratanál foglalkozó XX. századi római katolikus teológia az előző korszaktól örökölt, felszínes-polemizáló magatartásból indult el ugyan, de előbb eljutott a tárgyszerű-higgadt hangig, majd az ökumenikus közeledés igényeig, végül pedig odáig, hogy lelkiismeretes elemző munkája nyomán a reformátor úrvacsoratanára új vonásait fedezte fel és kezdte értékelni.

A holland jezsuita Boelens például már 1964-ben hangsúlyozta, hogy Kálvin sakramentológiája meg kívánta őrizni az úrvacsora egzisztenciális-személyes jellegét, s így akarta megvédeni azt a személytelenné vált dologiasságtól és intézményességtől. Viszont a reformátor hibájaként rója fel, hogy annak szubsztanciafogalma (szubsztancia = a dolog nem változó lényege) kettős: egyszer, skolasztikus értelemben, maga az anyag, máskor meg nem egyéb, mint a dolgok oka.¹² E kettősséget Kálvin platonizmusával magyarázza, ezzel szembeállítja a maga arisztotelészi tomizmusát.¹³ Gánóczy Sándor viszont 1968-ban írt művében Kálvin erényének tartja, hogy szembeszállt a középkor arisztotelészi ihletésű sakramentális objektivizmusával, s bátorsága volt egészen Agasztinuszig visszamenni.¹⁴ Gánóczyval csaknem egyidőben jelent meg az amerikai bencés K. McDonell munkája Kálvin egyház- és úrvacsoratanáról. Elismeri, hogy a genfi reformátor nem tagadta, sőt tanította Krisztus valóságos jelenlétét az úrvacsorában, csak hogy ezt nem a hagyományos skolasztikus fogalmakkal fejezte ki. Elsőként mondja ki McDonell azt a — római katolikus teológiában merésznek tűnő — tételt, hogy a szubsztancia-fogalom nem gyenge, hanem éppen erős pont Kálvin úrvacsoratanában. Igen, a kálvini úrvacsoratan megértéséhez a kálvini szubsztancia-tan adja a kulcsot. Teológiatörténetileg ez az úrvacsoratan két felfogás harcában született. Egyrészt Zwingli iránya szimbolikusan fogta fel Krisztus jelenlétét a kenyérben és a borban, másrészt a római katolikus skolasztika ezt a jelenlétet materiális realitásként tanította és az ostya átlényegülésével, transzszubsztanciáció-jával magyarázta. Kálvin látta mindkét irány előnyét és hátrányát. Olyan tanításra törekedett tehát, amely elismeri Krisztus valóságos jelenlétét, reális presentiaját az úrvacsorában (Zwinglivel szemben, és a katolikus tradícióval egyezőleg), de tagadja, hogy ez az ostya belső lényegében, szubsztanciájában végbement változás következtében valósult volna meg (a római

katolikus skolasztikával szemben). Hogyan tudta ezt dogmatikai formába önteni? Úgy hogy felhasználta a platonista természetfilozófia gondolkörét, így szubsztancia-fogalmát is. Eszerint a valóság sohasem az egyedi dolgokban ismerhető meg, hanem azokban a tökéletes ideákban, melyeknek az egyedi dolgok csak tökéletlen utáizatai. (Ez a gondolat vezetett a következő fél évszázadban a természettudományok matematikai megalapozásához — ebben az időben tehát a platonizmus haladást jelentett a skolasztikus arisztotelianizmussal szemben.) Ha mindezt az úrvacsoráról szóló dogma nyelvére fordítjuk, akkor azt kell mondanunk — tanítja Kálvin, McDonnell szerint —, hogy a kenyér és bor az egyedi dolog, külső jel, Krisztus megdicsőült teste pedig az idea, a jelzett lényeg. A kettő közt a kapcsolatot nem az teremti meg, hogy a mise során a külső jegy átváltozik a jelzett lényeggé, hanem az, hogy az úrvacsorában a Szentlélek munkája által a külső jegyekkel együtt Krisztus valóságos testét és vérért kapjuk. A hangsúly ezen van: „a Szentlélek munkája által”. A kálvini szubsztancia-fogalom mindig a Szentlélek tettét jelenti, ezért Krisztus valóságos jelenléte az úrvacsorában nem pusztán factum (befejezett tény), hanem mindig actio, jelenidejű történés. Így az úrvacsorát nem a fizikai kauzalitás fogalmi köre felől közelíti meg, mint azt a skolasztika tette, hanem a dologtól (szent jegyek) eljut a Személyig, a Vele való találkozásig és a Benne és Általa kapott ajándékokig.¹⁵

Egyetérthetünk McDonnell-el abban, hogy a kálvini szubsztancia-fogalomnak filozófiatörténeti háttere van. Ez természetes, hiszen minden dogmatika felhasznál bizonyos filozófiai fogalmi készletet, mellyel a bibliai igazságokat a saját kora nyelvén kifejezi. Az is igaz, hogy Kálvin gondolkodására a platonizmus volt hatással¹⁶ és — akárcsak a többi reformátor — idegenkedett a skolasztikus arisztotelianizmustól. Platon híres „barlang hasonlata” — amit a *Timaios* című művében fejtett ki¹⁷ — azt mondja, hogy a valóság és annak megismerése, a barlangban megkötözött foglyokhoz hasonlatos, akik a barlang szájának háttal ülve a falon csak a barlang előtt elvitt tárgyak árnyképeit látják. Ahhoz, hogy a valóságot megismerjék az szükséges, hogy köteleikből megszabadulva felkeljenek és kimenjenek a szabadba, ahol az eddig csak árnyképekben látott tárgyak vannak. Ha a Naptól érkező és a szemünkből áradó fénysugarak a tárgyokban találkoznak, akkor ismerhetjük meg igazán a valóságot. Plátonnak ez a gondolata befolyásolhatta Kálvint az úrvacsoratanban. Az árnykép = az őszövétségi szertartások; a tárgyak, dolgok = a kenyér és a bor; a Nap = Krisztus megdicsőült teste a mennyben. A fény, mely részben a Naptól, részben az emberi szemből áll = a Krisztustól, illetve a megvilágosított emberi lélekből áradó Szentlélek. Pláton lét- és ismeretelméleti gondolatainak a kálvini úrvacsoratanra gyakorolt hatása e példából is kitűnik.

Ne higgyük azonban, hogy Kálvinra a platonizmus olyan erősen hatott, hogy elnyomta volna bibliai gondolkodásmódját. Fordítva történt: ahol a kettőt ellentétesnek ítélte, ott elhatárolta magát az általa annyira tisztelt görög filozófustól és a Szentírás igazsága mellett maradt. Például nem azt tanítja, mint Platon, hogy az ismeret forrása egyedüli az értelem, hanem azt, hogy a hitnek, mint az ismeret forrásának, az értelemnél nagyobb szerepet tulajdoníthatunk. A görög bölcs szerint a valódi ismeretre úgy jut el a lélek, ha elfordul a változó világtól és az örök ideákra tekint. Eszerint tehát minden az emberen múlik. Kálvin ezzel szemben azt vallja, hogy Isten adja az igazi ismeretet, Fia által, a kijelentésben. A „megvilágosodás” Plátonnál az örök ideáknak az emberi lélekre gyakorolt ha-

tása, Kálvinnál a Szentháromság munkája, melyben a Trinitás mindhárom személyének külön meghatározó szerepe van.¹⁸ Kálvin tehát nem plátonista, hanem, mint mondtuk olyan teológus, aki a bibliai igazságok kifejtésénél a plátonista gondolatrendszer fogalmait is igénybeveszi.

Vessük össze a római katolikus teológia által használt arisztotelészi-skolasztikus és a kálvini teológia által használt platon fogalmakat az úrvacsorával kapcsolatban! A plátonizmusban a lélek akkor találkozhat a valósággal, ha a Változatlanra néz. Ezért is idegen Kálvinnak az „át-változtatás” gondolata: ami változik, nem lehet szubsztancia. Az igazi létet Pláton szerint nem az érzékek, hanem egyedül a szellem foghatja fel.¹⁹ Ezért nem a szájunk által (manducatio oris), hanem a hitünk által táplálhatunk. Plátonnál az idea mintegy határa, formája a testnek, csak ezen kívül létezhet: „forma dat esse rei”. Arisztotelésznél a szubsztancia a lét egyedi megnyilvánulásaiban található, *önmagában* létezik: „esse per se”, az egyedi megnyilvánulások esetleges (accidentális) vonásai (térfogat, hely, stb.) — csupán „esse per aliud”.²⁰ Így a plátoni kategóriákkal az úrvacsora szubsztanciája csak a kenyéren és boron kívül, az arisztotelészi kategóriákkal viszont csak azokon belül létezhet. Ezért arisztotelészi módon úgy kaphatjuk Krisztust, hogy a tárgy (kenyér és bor) Krisztussá átlényegül” — ez az „arisztotelészi csoda.” Plátoni módon viszont úgy kaphatjuk, hogy a tárgyat látva egyrészt a Lényegig, azaz Krisztusig emelkedünk, ez a hit —, másrészt Ő jön hozzánk — ez a kegyelem — s mindkettő a Szentlélek munkája. Ilyen a „plátoni csoda”.

Láttuk, hogy a hivatalos római katolikus-református párbeszédéről 1977-ben kiadott, „Krisztus jelenléte a világban és az egyházban” című dokumentum további tanulmányozásra ajánlja a bibliai és a bölcséleti kategóriák megkülönböztetését az úrvacsora misztériuma leírásánál. Ha ezt mind a két fél megteszi, akkor sikerül tisztázni azt, hogy vajon az úrvacsora misztériumát értik-e eltérő módon, vagy csak az arról való tanításokban felhasznált bölcséleti kategóriák nyelve és jelrendszere különbözik-e.

Az eucharisziáról való párbeszéd eredményei a mai magyar római katolikus irodalomban. A legújabb tudományos és igen részletes, színvonalas magyar nyelvű dogmatika dr. Előd István tollából jelent meg 1978-ban.²¹ E mű 84—91 paragrafusai (485—537 oldal) foglalkoznak az eucharisztia kérdésével. Dr. Előd István röviden érinti mindenütt a protestáns felfogást. Hangneme tárgyilagos, udvarias, de csak nagyon keveset tükröz a Vatikán és a protestáns felekezeti világszövetségeknek az eucharisziáról folytatott tárgyalásai eredményeiből és ami ennél sajnálatosabb, túlságosan felszínesen ismerteti a protestáns felfogást. Pl. „Zwingli és követői szerint (a magyar kálvinisták egy része szerint is) az eucharisztikus kenyér és bor egyszerű szimbóluma Jézus halálának” (505. oldal). Nem lett volna-e jobb a magyarországi református egyház hitvallásos iratai alapján megítélni azt, hogy mit tanít egyházunk erről a kérdéstről? Ez esetben nem állítaná, hogy a református felfogás szerint „egyszerű szimbólum” az úrvacsora, hanem figyelembe venné e Heidelbergi Káté 75—76. feleleteiből ezeket a sorokat pl.: „én az Úr szolgájának kezéből az Úrnak kenyerét és poharát, mint a Krisztus testének és véreinek velem közölt bizonyos jeveit kapom és testi szájjal magamhoz veszem... a Krisztusban és mibennünk egyaránt lakó Szentlélek által egyre jobban egyesülök az Ő drágalátos testével” stb. Kár, hogy csak az egyes reformátorok tanítását érinti leegyszerűsítve — inkább csak a tridentinai reformátori tanítást elítélő válaszait ismerteti —,

s nem említi az egyes protestáns egyházak hitvallásos tanítását.

Nagyon alapos, világos viszont — a mű jellegéből adódóan — a római katolikus tan, sőt dogmafejlődés ismertetése. Talán csak azt az önellentmondásnak tűnő tényt említhetjük, hogy a 495. oldalon „az egyház áldozata” (mise) „és Jézus áldozata azonosságára” utal, míg a 497. oldalon kifejti, hogy „A szentmiseáldozat tehát nem lehet új áldozat, hanem csak a golgotai áldozat valóságának és erejének közvetítése, teljesen a keresztdáldozatra ráutalt, tőle függő, relatív, viszonylagos áldozat”.²² Elismeréssel adózhatunk annak, hogy az úrvacsorának a kortárs katolikus teológián belüli újabb értelmezéseit részletesen ismerteti, bár többnyire a saját — nem merev, de tradicionális — álláspontján ezek nyomán sem változtat. Ismerteti az úrvacsorával foglalkozó újabb egzegetikai kutatásokat is, de csak a hagyományos katolikus álláspontot igazoló eredményeit fogadja el. Elítéli pl. O. H. Pesch római katolikus szerzőnek a tridentinai és a mai ökumenikus felfogás közt közvetítő tanítását az eucharisztia áldozati jellegéről, amit Pesch egy ökumenikus kiadványban tett közzé, de visszautasítja a neves római katolikus teológus: H. Urs von Balthasar elméletét is.²³ Nem szól a protestáns-evangéliumi úrvacsoratanak az újabb római katolikus eucharisztia tanra gyakorolt befolyásáról. Dr. Előd István dogmatikáját mégis úgy tekinthetjük, mint halvány lehetőségét az eucharisziáról szóló hazai római katolikus-protestáns „párbeszédnek”, amelyik megengedi, talán igényli is, hogy monológból dialógussá váljék. Az előző pontban tárgyalt világszintű dialógus tárgyilagossága ismertetésének és a következtetések levonásának lehetősége addig is mindkét fél (azaz a hazai római katolikus és protestáns egyházak) számára fennáll.

Dr. Bolyki János

JEGYZETEK

1. J. Feiner—L. Visher (kiadók): Neues Glaubensbuch. Der gemeinsame christliche Glaube. Herder V. Basel—Wien, Theol. V. Zürich, 1973. 576. — 2. Uo. 578 és dr. Előd István: Katolikus dogmatika, Budapest, 1978. Szent István Társulat, 505—506. — 3. Feiner—Visher i. m. 578—579., 583. — 4. J. W. Charley (kiadásában és jegyzeteivel): The Anglican-Roman Catholic Agreement on the Eucharist. (Grave Booklet on Ministry and Worship No. 1.) London, 1971. 16. — 5. Uo. 5. — 6. Kálvin: Institutio IV., XVII., 10—12. — 7. Dr. Bajusz Ferenc: Az ökumenikus mozgalom története és mai problémái. Az EVT. I. kötet, 17—18. Budapest, Ref. Theol. Ak. kurzustára, Budapest, 1977. — Cserháti József pécsi püspök: Új lépések az ökumenizmusban. Vigilia, 1980. (45. évf.) 218. — 8. Das Herrenmahl. V. Bonifatius Druckerei Praderborn, V. Lembeck. Frankfurt. — 9. Lutherische Monatshefte 1979. (18. évf.), 2. szám. 80. old. — Vigilia, 1980. (45. évf.) 300. — Lukács László: Az evangélikus-katolikus teológiai párbeszéd c. cikk III. pontja. — 10. Die Gegenwart Christi in Kirche und Welt. Gespräche zwischen den Reformierten Weltbund und den Sekretariat für die Einheit der Christen der Römisch-Katholischen Kirche 1970—1977 (Genf—Vatikan). — 11. H. Scholl: Calvinus Catholicus. Die Katholische Calvinforschung im 20. Jahrhundert. Herder (Ökumenische Forschungen I. Ekklesiologische Abteilung Bd. VII.), Freiburg, Basel, Wien, 1974. — 12. Uo. 210. — 13. Uo. 209—211. — 14. Uo. 211—212. — 15. Uo. 215—218. — 16. A Kálvinra gyakorolt platon hatások antropológiai vonatkozásainak feldolgozása Gerő Babelotzky: Platonische Bilder und Gedankengänge in Calvins Lehre vom Menschen, Fr. Steiner v., Wiesbaden, 1977. című művében található meg. — 17. C. F. von Weizsäcker: Der Garten des Menschlichen. C. Hauser V. 1978., München—Wien. III. 1. Platonische Naturwissenschaft im Laufe der Geschichte, 336. — 18. G. Babelotzky i. m. 202—203. — 19. N. J. Dijksterhuis: Die Mechanisierung des Weltbildes, Springer V. 1956. Berlin—Göttingen—Heidelberg. II. Hauptströmungen des griechischen philosophischen Denkens über die Natur. 16. — 20. Weizsäcker i. m. 339. Dijksterhuis i. m. 20. — 21. Dr. Előd István: Katolikus dogmatika. Szent István Társulat, Bp., 1978. — 22. Vö. Feiner—Visher i. m. 580. — 23. Dr. Előd István i. m. 501—502.

Az ellenség szeretete – de hogyan?*

Máté 5,38–48, vö. Efezus 2,15b–17

A perikópa jelentősége

A visszafizetésről (Máté 5,38–42) és az ellenség iránti szeretetről (5,43–48) szóló perikópák a Hegyi Beszédhez tartoznak, s egyben az egész Szentírás legvitatottabb kijelentését alkotják. Egyrészt konkrét etikai útbaigazításnak tartották, másrészt voltak, akik bizonyítékot láttak benne a jézusi etika követhetlenségére.

Egy nagyon bizonyosra vehető tradícióról van itt szó, és mégsem lehet bizonyítani, hogy ezek az Igék pl. a palesztinai keresztyén gyülekezetek szükségleteihez alkalmazkodtak volna. Az evangélisták által végzett szerkesztői összedolgozás vagy akár a feltételezhető minta (az ún. példabeszéd forrás) nem érinti a kijelentés lényegét. Ezeknek a mondásoknak kapcsolatba hozatala Jézussal történelmileg is bizonyítható.

Jelentőségét bizonyítja az is, hogy a korai keresztyén irodalomban gyakran előfordul. Az apostoli atyáknál és az újszövetségi apokrifusokban legalább tízszer szerepel ez az Ige közvetlen vagy közvetett idézet formájában. A korai keresztyénség idejében tehát jelentős szerepet játszott ez a két perikópa.

A perikópa integritása

A lukácsi megfogalmazás rövidebb és talán régibb is. A „Szeressétek ellenségeiteket” tézise áll legelől, ezt követi az arculcsapásról és a felsőruha elvételéről szóló paradox példázat. A perikópa végén újra előkerül a szeretetből kiinduló (az *agap*-gyökből levezetett) argumentáció 6,32–35. Közös végül a tökéletességre és a könyörületeségre történő felhívás (Lk 6,36; Mt 5,48). A Máté-féle gyülekezetben ez az anyag két antitézis formájában hagyományozódott tovább, annak a beszédnek a keretében, amely Jézust mint törvényadót, mint az új Mózeszt mutatja be. A 45. versben olvasható érvelés a teremtés felől érthető. Eredetileg ez is pozitívan formulázott és egységesen motivált kijelentés volt, hozzávetőlegesen abban a terjedelemben, ahogy az Lukácsnál szerepel. A kontextus zavara nélkül egyedül a Lukács 6,30–31-ben olvasható arany szabály az, amit önálló mondként foghatunk fel. Máté egy másik helyen idézi is ezt (7,12). A magyarázat során csak a visszafizetésről és az ellenség iránti szeretetről szóló Igékkel foglalkozunk, mivel ezek a legrégebbi és az általunk jól ismert hagyományban egységet alkotnak.

A szeretet értelme

„Szeressétek ellenségeiteket!” (Máté 5,44 Lukács 6,27) — ez Jézus legvitatottabb Igéje, ami tárgyilagosan nézve, teljesen a másik emberre, az embertársra vonatkozik. Arról van itt szó, amit *Bultmann* így fogalmazott meg: „Ez meghaladja a népi bölcsességet és a népi kegyességet, s éppoly kevésbé tekinthető irástudó-rabbinusi, mint zsidó apokaliptikus fogalmazásnak”. Kétségtelen, hogy az Ószövetségben is található olyan parancsok, amelyek az ellenség iránti nagyvonalúságra szólítanak fel (Exod. 23,4 kk). Ezek inkább csak bizonyos helyzetekre vonatkoznak, s jelentőségük egyéb

kazuisztikus előírások révén viszonylagos. Jézusnál a szeretet parancsának döntő jelentősége van. És éppen itt indul el a kritika. Hiszen egyetlen ember sem képes szeretni ellenfelét úgy, ahogyan pl. feleségét, gyermeket vagy barátját szereti. Ez kétségtelen. Az ellenség iránt táplált ilyen szimpátiáról beszélni — képmutatás.

A kritika pedig megy tovább: ha a rossz, gonosz embereket szeretnénk, ezzel Isten igazságosságát tagadnánk meg, s támogatnánk a gonoszsgot. Ezek az el-lenvetések Máténál a 43. versben így jutnak kifejeződésre: „Hallottátok, hogy megmondattok: Szeresd felebarátodat (= Lev. 19,18) és gyűlöld ellenségedet”. Hogyan értelmezzük hát e „jogos” életelv tükrében Jézus követelményét?

A kulcsot a szeretetről szóló kijelentés adja kezünkbe, ahogy azt a Máté 5,44b-ben olvassuk. Az ellenségért imádkoznunk kell. Ez abszolút értékű kijelentés, hisz semmi közelebbit sem mond az Ige a könyörgés karakterizálásáról. Ez azt jelenti, hogy tulajdonképpen az ellenség életéért kell imádkozni, megmentéséért, „örök életéért”. Az ellenségért imádkozni azt is jelenti, hogy kívánjuk számára az Isten országában való részesedést. A Lk 6,28a-ban olvasható „áldjátok” nyilvánvalóan a végérvényes üdvösségre is vonatkozik. Az áldani *eulogien*) az átkozni ellentéte (*kataran*) Vö. Róm 12,14.

Ennek megfelelően változik az itt szereplő szeretet fogalmának értelmezése is. A görögben ezt az *agapan* ige fejezi ki. Az *agapan* mindenekelőtt az erotikus szeretetet fejezi ki, a *filein* inkább a baráti szeretet jelölésére használatos, s ezekkel szemben az *agapan* (és a belőle képzett főnév, a szeretet) a bibliai tradícióban az önzetlen szeretet megjelölésére szolgál, amivel Isten fordul az emberhez (pl. Jer 31,3, vö. LXX Jer 38,3). Ebben az értelemben foghatjuk fel a szeretet kettős parancsának újszövetségi Igéjét is. Isten szeretetére adott válaszként kell az embernek egész énjét Isten számára megnyitni, s ebből következően, felebarátja számára is hasonló reménységet és az élet beteljesedését kívánni.

Milyen is ez a szeretet? Ez a szeretet (agapé), mint Isten szeretetének visszénye, mindig valami újat teremt. Mit jelent ez a gyakorlatban? Ezt a szeretetet, aminek a segítségével a végérvényes üdvösség lesz az ember osztályrésze, nem lehet valamiféle érzelmeként jellemezni. Jóllehet a szimpátiának az érzése néha társul vele, ez mégsem tartozik a szeretet alapstruktúrájához. Mindenekelőtt olyan segítséget látunk benne, amelynek célja: a szeretet fél megmentése. A felebarát iránti szeretet nemcsak azt jelenti, hogy egyedül a számára kedvezőt mondjuk meg. A szeretet szavával inteni is kell őt. Bizonyos szükséghelyzetben az is a szeretet parancsának számít, ha felebarátunkat egyenesen megakadályozzuk valami rossz elkövetésében.

Éppen eschatologikus szempontból tekintve, az ellenfél iránti szeretet megvalósíthatónak tűnik, szemben azok véleményével, akik a Hegyi Beszédben az emberi bűn elé tett tükröt látnak csupán.

A szeretet megjelenése

Az eschatológiailag motivált szeretetre történő felhívást mind a szeretetet tanúsító, mind pedig az azt elfogadó fél nemegyszer félreértheti.

A legszörnyűbb félreértés az volt, amikor az erőszak alkalmazását az állítólagos szeretet szolgálatába állították. A késői középkorban az eretneket befalazták,

* A fenti tanulmány megjelent a „Predigten für den Frieden” c. kötetben (Református Sajtóosztály, Budapest, 1978.).

azzal a megokolással, hogy csak így üdvözülhet a lelke. Amerikában a fekete rabszolgákat halálra zsarolták, s ezt jogosnak tartották, mert ennek ellenére megkeresztelték őket, s nekik is ígérték az üdvösséget. Még ma is vannak olyan politikusok, akik a keresztyén civilizáció megmentése érdekében a háborútól sem rettenének vissza.

Innen tekintve érthető, hogy a szeretet „eschatológiai” felfogása, ahogy arról az előző szakaszban szoltam, egyesek, véleménye szerint veszélyes. Ugyancsak vannak olyanok, akik gyanús szemmel nézik a keresztyének őszinte kísérletét arra, hogy felelősen cselekedjenek, azt állítván, hogy a szeretetről szóló Igék csak az igazi szándék palástolására szolgálnak, s tulajdonképpeni céljuk: az emberi személyiség korlátozása, vagy egyszerűen reklámcsinálás a cél az egyház, mint szervezettel érdekében.

Ezek ellenére meggyőződésem, hogy a keresztyén szeretet motiválása Isten üdvözítő akarata által — helyénvaló és igaz. Szeretni azt jelenti, hogy a szeretett személy számára kívánom az üdvösséget, az Isten ítéletétől való megszabadítást. Csakis ezen a módon lehet elkerülni a szeretet „szentimentális” értelmezésének kísértését, aminek nem célja a szeretett személy megváltozása. S hogyan lehet elkerülni a szeretet „eschatológiai”, igaz értelmezésének feljebb vázolt félreértéseit és félremagyarázását? Magában a Hegyi Beszédben nyílik számunkra alkalom, hogy ezt a kérdést megválaszoljuk.

Perikópánk (5,38—42) első, Máté féle részében szó esik a visszafizetésről. A szemet szemért, fogat fogért (Exod, 21,24) mondattal egy új fogalmazás kerül szembe, amit aztán egy példa illusztrál (39/b—42. vers). Az első három példa radikális: „... aki arcul üt téged jobb felől, fordítsd felé a másik orcádat is” (39. v.) — olyan szabály ez, amit egyáltalán nem lehet általános szabálynak tekinteni. Bizonyos esetekben ugyan ezt a magatartást helyénvalónak lehet tartani, de a legtöbb esetben az ilyen magatartás nem „kifizetődő”. Ez a másikkal, az ellenfélnek a javára billenti a mérleget. De éppen ezáltal lehet az ilyen magatartás meggyőző. Meggyőző arról, hogy az az új, amit mi neki a „jó hír” formájában tudomására hozunk, valóban jó. Ezáltal jelezzük, hogy helyénvaló, amikor őt szeretjük (az agape értelmében), s helyénvaló az is, amikor megváltozásra szólítjuk fel.

Ez persze nem jelenti azt, hogy ezáltal a másik ember tüstént hívővé válik. Leggyakoribb eset az, hogy az emberek nem változnak meg, de azon kevesek, akik megváltoznak és talán az egyházi életbe is betagozódnak, azok nagy erővé válnak a világban és a világ számára, hiszen ők tudatosan és felelősen vállalják az evangéliumot.

Ez a magatartás a keresztyének számára egyben önkormányzott is jelent. Így leszünk képesek arra, hogy megvizsgáljuk saját hitünk őszinteségét és nyíltságát, valamint a reménység mélységét. Mivel az emberek kíváncsiak és mindazt árgus szemekkel vizsgálják, amit mi teszünk, szüntelen arra vagyunk utalva, hogy a jóakaratnak és az őszinte segítőkészségnek a jeleit mutassuk fel. Ebben rejlik a szolgálat teológiájának teológiai lényege.

Az első példa (Mt. 5,39/b; Lk 6,29) „készséget vár el tőlünk arra, hogy egy további arculcsapást — az Ebed Jahve példájára az Ézs 50,6 szerint — magunkra vállaljunk (*Schürmann*). Az arcul csapás mindig a megvert ember lealacsonyítását és megalázását jelenti. Ez az első, jelszerű cselekedet azt hirdeti, hogy nem mindig legfőbb érték az ember megbecsülése. Gyakran csak akkor jön létre új kapcsolat, ha az egyik fél már a kezdetek kezdetén lemond a maga megbecsüléséről. Ez

gyakran alig elviselhető teher, s szinte már abszurd követelmény. De vajon a „Vér és Becsület” vezérszó alatt folytatott küzdelem nem volt még ennél is abszurdabb? Természetesen nem mondhatjuk, hogy a jó szándékot csak ezen a módon lehet bizonyítani. Ma gyakran ezt másként lehet csak kifejezésre juttatni, de kötelességünk ezt megtenni.

A másik példa is egy önkéntes megalázkodást említ. Ezúttal a meztelenségről van szó, ami a zsidóság számára nagy lealacsonyodást jelentett. A bíróság előtt arra kötelezték az egyik felet, hogy ellenfelének adja zálogul ne csak az inget, hanem alsó ruháját is. Ez Lukács 6,29/b-ben másként hagyományozódott át: a rablók rajtaütésszerű támadásáról van itt szó, akik a felsőruhát követelik maguknak. Ebben az esetben az inget sem volt szabad megtagadni tőlük. Ez ellentmond ismét az igazságosság érzésének. Csakhogy ehhez tudni kell azt is, hogy kik voltak az akkori rablók? Pl. azok, akik azt a férfit támadták meg, akinek az irgalmas samaritánus segített (Lk 10). Gyakran ezek voltak a legszegényebbek. És ha valaki nekik kicsivel is többet ajánlott fel, nem volt az teljesen erkölcsellenesnek tekinthető, s egyes esetekben talán ez volt az egyetlen lehetséges eszköz arra, hogy őket megfordulásra, megváltozásra juttassák.

A harmadik példa, ami csak Máténál szerepel (5,41), utal arra a kellemetlen kötelességre, amely szerint a római császári futárt kísérni kellett, útját biztosítani, s valószínűleg számára a továbbutazáshoz lovat vagy fogatot kellett készenletbe helyezni, előkészíteni. Hosszabb útra volt ildomos elkísérni, mint amennyire ő elvárta. A római impérium apparátusán belül elfoglalt helyétől függetlenül — ez járt. A döntő a futárral való kapcsolat volt, ahhoz az emberhez, aki maga is ama kényszer alatt állott, amit nem szerettek, s ennek ellenére szüksége volt felebarátra.

Végül a 42. versben a példák sorát egy mondás általánosítja: „Aki tőled kér, adj néki; és aki tőled kölcsön akar kérni, el ne fordulj attól!”. Máté ezt a mondást, hasonlóan a 40. versben olvashatóhoz, a keresztyén gyülekezethez való viszonyra vonatkoztatta. Itt az ajánlékozásra és a kölcsönadásról van szó, nem pedig az ellenfél iránti engedékenységről, mint a Lk 6,30-ban szereplő párhuzamban. Mindenféle sokkoló hatású cselekvés motívuma tehát a kérő és a követelő megmentése és megváltozása, nem pedig az adakozó erkölcsi tökéletesedése.

A sztoicizmustól eltérően, ahol is az ellenség iránti szeretet az egyéni tökéletesedés eszköze, jelen esetben valódi szociáletikáról van szó.

Az ellenfél, mint ember

Eddig leginkább csak a másik emberről beszéltem. Pedig a Hegyi Beszédben kifejezetten az ellenségről (*ho echthros*) van szó (Mt 6,43, Lk 6,27).

Gyakran felmerül a kérdés, hogy itt ellenfél alatt a személyes ellenfelet értjük-e, vagy valamilyen ellenséges vallási és politikai csoport tagjait?

Ezt a kérdést nem lehet pusztá igennel vagy nemmel megválaszolni. Máté 5,43-ban, ahol a Lev 19,18-ból való citátum olvasható, az elhatárolás nyilvánvalóan a nem zsidókkal szemben történt, s az ellenség gyűlöletéről szóló toldásban talán éppen az esszénus qumrani szekta parancsának felvillanását vehetjük szemügyre: „Nem akarom elfordítani haragomat a galádság férfiai-tól” 1QS X, 19—20). Az elválasztottak úgy tekintettek magukat mint Isten haragjának beteljesítőit az ellenséggel szemben. Nemcsak a rómaiak mentek ellenségszámba, hanem a samaritánusok és más zsidó cso-

portok követői is. A zsidó radikálisok (a zélóták) az ellenség gyűlöletében egészen a közvetlen erőszak alkalmazásáig elmentek. Gyűlöletüket egyes ószövetségi kijelentésekkel igazolták, pl. a 139. Zsoltár 21. versével: „Ne gyűlöljem-é, Uram, a téged gyűlölőket...?”.

E háttérből tekintve Jézus felhívását az ellenség iránti szeretetre rögtön érezhetővé válik annak konkrétsága. Az a magatartás kap itt tiltó táblát, amelyik az ellenfelet — legyen bár az személyes, vagy akár közösségi — megpróbálja már eleve diszkriminálni, s ezzel létrejön egy egészen új igazságosság. Olyan igazságosság ez, amelyben nem valamelyik fél érvényesülése a cél, hanem mindenkor az ember megbékítése és megmentése a feladat. Ha a fentebb vázolt „kegyes revan-sizmus” veszélyeit átgondoljuk, akkor Jézus Igéit nem tartjuk többé egy naiv álmodozó ideáinak.

Ma Jézus Igéi bizonyos értelemben még realisabbak, mint valaha. A nagy perspektívákban ez jobban kitűnik, mint a személyes feszültségekben. Ma már nyilvánvaló, hogy pl. atomfegyverekkel nem lehet jogos háborút vívni. Az is nyilvánvaló, hogy a náciik rettenetes tetteire — gondoljunk csak Auschwitzra — nem lehet igazán kárpótlást fizetni. A tragikus megismétlődést csak egy új valóság, új politikai struktúra, s az ehhez tartozó új gondolkodásmód megteremtése akadályozhatja meg. Ezt és ennek tudatát kell megerősítenünk és támogatnunk.

A keresztyén felelősség döntő területe az általunk ismert emberek iránti kapcsolatban ismerhető fel, sokszor azzal együtt, hogy ismerőseink között ellenfelekkel is van dolgunk. Ez az emberi élet legnehezebb belső gondolja. Túl könnyen azonosítjuk a „rossz embert” a bűnnel, amit az ilyen ember jelenít meg számunkra, ahelyett, hogy megmentésére fordítanánk több erőt.

Az ellenféllel való emberi törődés a legmélyebb bölcsesség kifejeződése is lehet, hiszen ezáltal a bűnt lehet legyőzni. Jézus erről nemcsak beszélt, hanem meg is valósította. Ő együtt volt a vámszedőkkel és a radikálisokkal, a farizeusokkal és a bűnösökkel is. A közösen elfogyasztott vacsora pedig akkoriban az igazi közösségvállalás megteremtésére szolgáló alkalom volt. Közismert, amikor hallgatói elé a gyűlölt samaritánusok közül egyet példaképként állított (Lk.10), s ő maga is fordult hozzájuk. Máténál pedig egyenesen az áll, hogy Jézus a jogos visszafizetés szabályát (szemet szemért, fogat fogért — 2 Mózes 21,24) azzal a követelménnyel helyettesítette, amely kimondja, hogy a gonosznak ne álljunk ellen (Máté 5,38—39).

Ez persze nem jelenti azt, hogy a gonosz embereknek szabad kezet adnánk és a bűnt ignorálnánk. Az „ellenállni” (*anthistaraí*) ige itt nyilván azt jelenti, hogy hasonló fegyverrel, azaz rossz fegyverrel védeni magát. A gonoszsgót meg kell szüntetni, ám az jelenti a bonyodalmat, hogy itt az emberről, mint ellenfélről van szó. Pál apostol ebben a vonatkozásban a gonosz legyőzését úgy gondolta, hogy „győzd le a rosszat a jóval” (Róm. 12,21). Nincs kizárva, hogy Pál ezáltal Jézus szavát akarta megmagyarázni. Az előzőekben erről gyakorlati vonatkozásban már szóltunk. A probléma kapcsán ma is sokat lehet tanulni a kissé már idegenesen hangzó evangéliumi tudósításból, amelyik a démonok kiűzéséről szól, s ami jellemző volt Jézus tevékenységére. A megszállott emberek iránti szeretetet Jézus összekapcsolta a démonok legyőzésével. Nála a felebrátra mondott igen elválaszthatatlanul összekapcsolódik a gonoszra mondott nemmel.

A teljes Újszövetség bizonyossága szerint nagyon komoly hangsúly esik az emberek közötti új kapcsolatokra. Anikor Pál apostol így szól: „Ne fizessetek senkinek rosszal a rosszért. Arra legyen gondotok, ami minden ember szemében jó” (Róma 12,17—18), akkor józan hangja a komolyság jele, annak kinyilvánítása, hogy ő az ilyen követelményeket egészen konkrétan gondolja.

Amikor a jánosi iratokban a szeretetről legtöbbször abban az értelemben esik említés, hogy az a testvérszeretettel azonos, akkor itt a szeretet parancsának beszűkítéséről van szó. A keresztyén gyülekezetek miliójében tüstént megtörtént a konkretizálás is. A személyes ellenfél akár egy keresztyén embertársam is lehet. Éppen ezért nem véletlen, hogy már ennek a meditációnak az elején felhívjuk az olvasó figyelmét az Ef 2,15b—17-ben olvasható szövegre, ahol a keresztyének között „ökumenikus megbékülés”-ről van szó. Különképpen is a zsidó- és a pogánykeresztyének megbéküléséről. A kontextus átgondolására a hozzá felhasználható kommentárok, anyagok bevonásával ezúttal nincs idő, az egy másik tanulmány anyagát is kitehetné.

A szegények megsegítése

Már rámutattunk arra, hogy a szeretetre történő felhívás nem jelenthet passzivitást és gyengeséget. Végezetül arra szeretném még felhívni a figyelmet, hogy a két antitézis Máténál és az egész perikópa Lukácsnál a boldogmondások címszó alatt szerepel, amelyek közül az első Lukácsnál a szegényekre vonatkozik. Nem azért mondatnak itt boldogoknak, mert nekik ígértetett az Istennek országa (Jézus a gazdag ifjút is meghívta — Márk 10,17—22), hanem azért, mert ők mint elnyomottak és kizsákmányoltak, nagyobb érzékenységgel viselkednek az új igazságosság iránt, hisz ők az Úr asztalához történő meghívást nem utasították el úgy, mint a gazdagok (vö. Mt 22,1—14; Lk 14,15—24).

Az ellenség iránti szeretetre történő felhívás tehát nem jelent pártatlanságot. Ez azt jelenti, hogy a szegények oldalán állunk, gyűlöljük a gonoszt, s ellenfeleinknek is a gonosztól való megváltást kívánjuk.

Az ellenség szeretetére szólító felhívás és a boldogmondások egyaránt Isten országának nagy örömmuzenét hirdetnek, amit Jézus maga hirdet meg, s amelynek egyetemes jövődjéje van, ami ránk, halandó emberekre nézve is, érvényes. Eme üzenet beteljesülésének kezdete a Keresztrefeszített új jelenvalóságának megtapasztalása, úgy, ahogy az a feltámadásról szóló húsvéti evangéliumban olvasható.

P. Pokorný (Prága)
Fordította: Békefi Lajos

IRODALOM

Máté 5-höz:
1. K. Bornhäuser: Die Bergpredigt, Gütersloh, 1923. — 2. R. Bultmann: Geschichte der synoptischen Tradition, FRLANT—29, Göttingen, 1958. — 3. W. D. Davies: The Setting of the Sermon on the Mount, Cambridge, 1964. — 4. G. Eichholm: Auslegung der Bergpredigt, Neukirchen, 1965. — 5. W. Grundmann: Evangelium nach Matthäus, ThWbZNT—1, Berlin, 1968. — 6. A. Outka: Agape, Yale, 1972. — 7. F. Pokorný: Der Kern der Bergpredigt, Hamburg—Bergstedt, 1969. — 8. H. Schürmann: Das Lukasevangelium I, Herders Komm. III/1, Freiburg i. Br. 1969.

Efézus 2-höz:
1. J. Gnülka: Der Epheserbrief, Leipzig, 1971. — 2. P. Pokorný: Der Epheserbrief und die Gnosis, Berlin, 1965. — 3. H. Schüller: Der Brief und die Epheser, Düsseldorf, 1962.

Ethelbert Stauffer teológiatörténeti jelentősége

Aki Ethelbert Stauffert századunk valamelyik teológiai iskolájába be akarja sorolni, zavarba kerül, mert korunk egyetlen teológiai csoportosulásába se illik be teljesen. Korunk nagy magános teológusa volt ő, olyan magános sziklatomb, amely rokon csúcsok nélkül magaslik ki az őt körülvevő fennsíkból. Stauffernek ez a különleges teológiatörténeti helyzete azonban nem jelenti, hogy ő megismerhetetlen. Sőt, nyomon lehet követni életútját, teológiája kibontakozásának vonalát, fel lehet ismerni azokat a hatásokat, amelyeket ifjúságában nagy tanítótól vett, és nyomon lehet követni sajátos útját az általános elismertségtől és ünnepeleltégtől a meg nem értésig, a tudóstársak elidegenedésétől, ellene fordulásáig, majd a magányig és az elfeledettségig.

Pedig nem egyedül indul. Teológiai tanulmányait közvetlenül az első világháború után kezdi. Mesterei a XX. század eleje nagy német teológusnemzedékének legjava: *Gunkel, Harnack, Dobschütz, Lietzmann*. Ezek mindnyájan abból a hatalmas tudományos eredményeket felmutató iskolából valók, amelyeknek tagjai bár sokféle irányból közelítették meg a Bibliát, de mindnyájukat közös nevezőre hozott egy szó: a „história”. Ezek a személyiségükben és műveikben egyaránt nagy férfiak szentül meg voltak győződve arról, hogy a keresztyénség mértéke maga a történeti Jézus, akinek leghűségesebb interpretátora Pál apostol és ezt az alapot és mértéket a történettudomány eszközeivel maradéktalanul ki lehet kutatni. el lehet érni. Viszont abban is megegyeztek, hogy a történeti kritika eszközeivel elért Jézus nem azonos a keresztyén dogma Krisztusával. Az igazi, a történeti Jézus kritikája a hagyományos keresztyén dogmának, hitrendszereknek és éppen ezért a keresztyénség megújulásának forrása lehet.

Szemléletükre minden bizonnyal nagy hatással volt a német filozófia őriásának, *Hegel*nek a történetiszemlélete, amely szerint a történetet az abszolút szellem kibontakozása. *Íme az a hely, ahol Isten tetten lehet érni, a történetet*, nevezzük azt vallástörténetnek, profán történetnek, irodalomtörténetnek, kijelentéstörténetnek, üdvtörténetnek stb. Ez a nemzedék szilárdan hitte, hogy megtalálta a teológiai „bölcsek követ” a „történet” fogalmában. *Stauffer sikere és magánossága, nagysága és gyengéje abban rejlik, hogy ehhez az eszméhez halálúig hű maradt*, akkor is, ha ez a hűség az elődöktől eltérően más formákban áll előtűnk.

A történetnek ilyen jellegű felértékelése az egyház tanításával és hitével szemben a protestáns liberális teológia kultúroptimizmusához tartozik, amely szilárdan bízik a teológia és a modern tudományelmélet összegyegyeztetőségében, a hit és a tudomány szintézisében. Az első világháború megrázkódtatásai alapján rendítették meg a polgári társadalom és a hozzá kapcsolódó liberális teológia optimizmusát és mindjárt a század húszas éveinek elején krízis-jelenségek mutatkoztak a teológiában. A legnagyobb mementő *Barth* Károly Római-levél magyarázata volt, amely a hit és a modern tudományok, így a történeti tudományok szintézisének lehetetlenségét jelzi, mert a hit mértéke az egészen más ige, az élő Isten szava. Ezzel a diasztázissal együtt megindul a modern protestáns teológia szakítása is a csödbe jutott polgári társadalommal, amely sem a világháború kirobbanását, sem az ipari forradalom által feltörő új osztály, a munkásosztály problémáit nem volt képes megoldani.

Barth Károlyt az előző nagy nemzedék teológusai nem veszik komolyan, vagy energikusan ellene mon-

danak. Nem tartják módszerét tudományosnak (*Barth* erre nem is tart igényt a szó hagyományos értelmében), emellett veszélyeztetve érzik nagy vállalkozásuk sikerét, az európai humanista kultúra és a keresztyénség szintézisének helyreállítását. Stauffer emellett a vélekedés mellett mindvégig nyíltan kitartott. Ebben a nyílt színvallásban rejlenek kezdeti sikerei, de egyben a későbbi magányossága is. Új az európai teológia új nemzedéke, Stauffer nagy kortársai, *Bultmann* és *Tillich* is új utakon indulnak el. A régi teológia „templomának” romjait ugyan sokféleképpen felhasználják, de ezekből a romokból már egy egészen új stílusú épületet emelnek. *Bultmann* ugyan megmarad a történeti kritika mellett, de azt ad absurdum véve kiköt az egzisztencialista filozófiából átvett és azt a Biblia mitológiátlanításával ötvözött új keresztyén létértelmezésnél, amely a teljes történeti szkepticizmusba torkollik. *Bultmann* szótárában a história és az egzisztencia egymástól elütő fogalmak. *Tillich* igyekszik összefogni az egész széthullt spektrumot, és a régi iskolák minden módszerét felhasználva, bár *Barth*tól eltérően — nem felülről, hanem alulról, az ember felől közelíti meg a teológia fő témáit — mégis szakít a régi teológiával, mert a hit és a keresztyén egzisztencia hasonló jelentőségű hermeneutikai motívum mint *Barth*nál vagy *Bultmann*nál. *Bultmann* iskolája végül is megtalálja az egyensúlyt, amikor úgy véli, hogy a hit, ill. a kerygma Krisztusa nem más, mint a történeti Krisztus, azaz a valóságos, de a történettudomány eszközeivel el nem érhető Jézus Krisztus. Valójában az a teológia nagy engedményt tett az egyháznak és a keresztyén hitnek, mondhatjuk azt is a „dogmának”, vagy az egyház hitvallásának és tanításának, amikor bevallja és tudományosan megközelíti azt a tételt, hogy a kerygma, az apostoli igehirdetés, és az azon alapuló keresztyén hit Krisztusa és a történeti Jézus nem különböztethető meg oly mértékben, hogy szembe állítható lenne egymással, azaz a történeti Krisztus mértéke lehet a hit Krisztusának. Ezzel az egyház tanításának és igehirdetésének a hitele a mai protestáns teológiában (legalább is a klasszikus áramlataiban) újra megnövekszik.

Stauffer mint fiatal teológus megírja a *Die Theologie des Neuen Testament* c. művét, amely 1941-ben jelenik meg, de amelyet már 1938-ban lezárt. Lényegében függetleníti magát a nagy „hármastól”, *Barth*—*Bultmann*—*Tillich* hatásától, de akkor még nincs nyílt törés köztük. Stauffer módszere a történeti kritika. Az Újszövetség vallástörténeti helyét az Ószövetség után az intertestamentális zsidó teológiában véli felfedezni. Ezt a kor- és irodalomtörténeti helymeghatározást azonban párosítja egy bizonyos üdvtörténeti szemlélettel, amely annak az erlangeni iskolának a rendező princípiuma, amely nem kevésbé *Hegel* hatása alatt állt, mint a történeti kritikai iskola. Az üdvtörténeti szemlélet *Stauffer*nél logikus tudományos módszer volt, amit nem a történeti kritikával való ellentmondásban, azzal szerves egységben alkalmazott. De az üdvtörténeti szemlélet az egyháziasság színében tüntette fel *Stauffer*t, aki emellett liturgia-történeti kutatásaival is feltűnt a lutheránus ortodoxiájáról ismert erlangeni teológiai fakultásnak, amely professzorául hívja. Újszövetségi teológiája pedig három új kiadást ért meg az Ökumenikus Tanács kiadásában (1946.^{2,3}, 1948.⁴). Valójában ez a teológia, ha alapjában más módszerekkel is, de a bibliai tudományok felől hasonló egyházépítő hatást tett, mint a nagy kortársak teológiája. Bár maga sincs filozófiai

hatás nélkül, de szigorú biblikus voltánál fogva mégis érthetőbb és kevésbé filozófikus, mint a „hármast fogat” bármelyik tagjára. Ilyen megfontolások alapján látott napvilágot magyar fordításban Stauffer újszövetségi teológiája, egy olyan korszakban, amikor a szisztematikában szinte kizárólagos uralomra jut Barth teológiája. Különös ellentmondásnak tűnik, hogy a lutheránus ortodoxia által befogadott teológus egyben olyan mértékben ökumenikus, hogy a református egyházak is befogadhatónak tartják. Ez az ellentmondás megérthető, ha Barth és az ökumenikus mozgalom irónikus és nivelláló hatását megfigyeljük. Erlangen nem a lutheránus ortodoxia bástyája már, és a református teológia is messze jár a szigorú kálvinista ortodoxiától.

Stauffer — bár elhatárolja magát Bultmanntól és kifejezi ellenszenvét Barth iránt — briliáns történelmi kutatásaival *Christus und die Caesaren* (1952); *Jerusalem und Rom* (1957); *Jesus Gestalt und Geschichte* (1957) hatalmas könyvsikereket arat. Műveit nyolc modern nyelvre, köztük japánra is lefordítják. Bár eddig is csipkedik ellenfelei, vagy ellenfelei által felbújtott diákok kigúnyolják (egyik göttingeni vendég-előadása plakátjára felírják: „Jungfrauengeburt mit Münzen belegt” azaz „A szüztől való születés értékkel igazolva”) — de nagyobb támadás ellene nem történik.

A támadások özöne akkor zúdul rá, amikor a *Die Botschaft Jesu damals und heute* (1959) c. könyve megjelenik, amelyben bejelenti az ún. „Dejudaisierung” programját, amelyikben azt a célt tűzi szem elé, hogy Jézus eredeti üzenetét megtisztítsa a rá rakódott judaista, azaz farizeusi, rabbinusi és zsidókeresztény elemektől, amelyek már az evangéliumokban, de főleg Pál teológiájában mutatkoznak. Stauffer itt visszatér a régi nagy radikális történelmi iskola eredeti módszeréhez, hogy ti. a történelmi Jézust szembeállítsa a hit Krisztusával, az egyházi tanítás és dogma Krisztusával. Ezzel az eljárásával frontálisan szembefordult az új teológiai irányzatokkal, de rejtetten a protestáns alapelvekkel is, amikor Pál teológiájának eredetiségét és a hitelességet kétségbe vonja. Ellenfelei teológiai ösztönyt zúdítanak rá. Saját fakultása nyílt levélben vonja kérdőre. 65 éves korában nyugdíjazják. *Jesus, Paulus und wir* c. művében még megpróbálja védeni igazát, de aztán csak kisebb szaktanulmányokat ír és hallgatásba burkolózik. Nem szabad azonban elfelejteni, hogy a Jézus üzenetéről szóló sokat bírált könyve telve van olyan állásfoglalásokkal, amelyek az európai humanista és keresztény erkölcsi tradíciók összefogását sürgetik, sőt ennek a lehetőségét vallják az atomkorszak fenyegető veszedelmeivel szemben.

Stauffer a maga útján járt, a maga útján tanított és jutott el az igazságra. Tévedései a kor tévedéseivel együtt elmúlnak, igazságai és tanításának termékeny hatása megmarad. Egyházunk helyesen cselekedett, amikor a XX. század teológiájának nagyjai közül senkit sem átkozott ki és senkit sem avatott szentté. Az igazsághoz több út vezet, fontos, hogy végigjárjuk az utat és megértjük és cselekedjük az igazságot.

Ezzel az irónikus megjegyzéssel azonban nem akarjuk eltussolni mindazokat a kérdőjeleket és problémákat, amelyeket az előző nagy teológusnemzedék munkássága felvetett vagy eldatlanul hagyott. Stauffer igazsága, hogy Jézus Krisztus mindig az egyháznak és tanításának kritériuma marad, az egyház soha nem ke-

rekedhetik Jézus fölé, nem olvashatja be őt tanításába, dogmáiba, hivatalaiba, intézményeibe. Stauffer tévedése, hogy ezt a Jézust a modern történelmi tudomány „tisztá és semleges” eszközeivel el lehet érni. Ezek a „tisztá és semleges” történelmi módszerek ui. eleve a hégelianus történetelmélettel áthatottak, nélkülük ilyen formában és ilyen igénnyel létre sem jöttek volna. Jézus Krisztus a modern történelmi kritika módszereitől is szabad marad, annak a kategóriáiba sem fogható be. Az az exegeta, aki állítólagos előítéletmentességből megtagadja a bibliai szövegektől a legjellegzetesebb tendenciájakat, azt, hogy isteni kijelentés vagy arról szóló bizonyágtétel szeretnének lenni, az csak filológiát és történelmet űz, de nem lehet az egyház teológusa. Viszont a történetkritikai módszer nélkülözhetetlen segítőtárs azon az úton, amely elvezet az égő csipkebokorhoz, ahol a teológusnak le kell vetnie saruit. Istennek ui. tetszett az emberi történelemben kijelentenie magát. Megoldásra vár a protestáns teológiában az egyház hermeneutikai szerepe is. *Riceur* és a strukturalista iskola figyelmeztetését nem szabad könnyen vennünk, ti. azt az igazságot, hogy egy szöveget nem elég úgy megérteni, mint ahogy a szerző és az első olvasók értették, szükséges megismerni a szöveg magyarázatához fűződő tradíciót is, amely immár elválaszthatatlan a szöveg megértésétől. A reformátorok úgy mondták ezt, hogy az Írást a „hit és a szeretet regulája” szerint kell magyarázni. Akár bevalljuk, akár tagadjuk, de protestáns talajon sem lehet senki az egyház teológusa és exegetája a reformátori hitvallások írásértelmezése, a sola Scriptura, sola fide és sola gratia elismerése, azaz a tradíció bizonyos fajtájának elfogadása nélkül.

Egyházunk teológiájának „szintetikus” jellegéből következik, hogy nem kell elköteleznünk magunkat egyetlen iskola mellett sem, de mindegyikből tanulhatunk, és amit átvettünk, azt a saját helyzetünkre alkalmazva ízig-vérig magyar teológiai kinccsé tesszük. Ezzel azt az evangéliumi mértéket követjük, hogy: „Mindent megpróbáljatok, ami jó, azt megtartsátok!”

Amikor az elhunyt Stauffer professzorra kegyelettel gondolunk (akinek újszövetségi teológiája két évtizedig volt tankönyv a Debreceni Református Teológiai Akadémián), akkor nyugodtan odasorolhatjuk azokhoz a külföldi atyánkfiaihoz, akikről a századok folyamán sokat tanultunk, *Luthertől, Zwinglitől, Kálvintól* kezdve, *Melanchtonon, Bullingeren, Pareuson, Cocceiuson* át *Barth Károlyig, Cullmannig és Moltmannig* — nem azért, hogy a képükre formáltassunk, hanem azért, hogy saját identitásunkat megőrizve, egyre magasabb szinten tudjuk elvégezni sajátos magyar református, protestáns, evangéliumi küldetésünket.

E. STAUFFER műveinek magyar fordításai: *Die Theologie des Neuen Testaments — Az Újszövetség teológiája* (1953/1954¹; 1955²; 1962³ (Fordította Kocsis Elemér; kiadta és megjegyzésekkel ellátta Pákozdy L. M.). Megjelent a Debreceni Református Teológiai Akadémia Vallástörténelmi Szemináriumának Tanulmányi Füzetek között). — *Jesus, Gestalt und Geschichte — Jézus alakja és története* (1960). Fordította Varga Zsigmond. (Megjelent a Debreceni Református Teológiai Akadémia Újszövetségi Szemináriumának Tanulmányi Füzetek között).

Dr. Kocsis Elemér

Római katolikusok párbeszédei az evangéliumi és az ortodox egyházakkal

A Vatikáni Egységtitkárság és a Református Világszövetség közötti tárgyalásokról kiadott közös jelentés exegetikailag lehetetlennek minősíti és kizárja „Krisztus jelenlétének ekkleziológiai monopóliumát”, hangsúlyozva, hogy „a világban való jelenléte Isten teremtésben és megváltásban mutatkozó folyamatos tevékenységének a következménye” (44). Ennek a jelenlétnek specifikus alanya a Szentlélek (45.) A konklúzió: „A Szentháromság egy Isten kijelentésére való válaszként a keresztyének azt vallják, hogy a történelem egy jól meghatározott terv (szándék) szerint zajlik, s hogy az emberi aktivitás különböző valóságait ebben a keretben kell megértenünk. Ebben a keretben értjük meg (helyeslőleg) azt is, hogy a szekularizáció folyamata, amely elutasított mindenféle klerikális és teológiai meghatározást, az élet minden területének olyan autonómiát adott, amelynek érvényét a teológia végül is elismerte, ami arra indított bennünket, hogy igyekezzünk új módon kifejezni Krisztus világban való jelenlétének következményeit”. (47).

A legfontosabb kérdés ebben az összefüggésben a következő: hogyan tudjuk fölfedezni Krisztus Lelkének hatékony jelenlétét a világban? Az egyik válasz: „A történelem Urának jelenlétét az emberi szellemnek azokban a mozgalmában (mouvements) keressük, amelyek — akár az egyház közreműködésével, akár nélküle — az Isten országának céljait valósítják meg”. A másik válasz: „azokban az értékekben és életmodellekben [fedezzük föl], amelyek az evangéliumból születtek, de napjainkban már átmentek a köztudatba és az intézményekbe” (48).

A Krisztusban való végleges és végérvényes kibékítés üzenete, az egyház közvetítésével: a felszabadítás üzenete (52). Az egyház csak úgy felelhet meg hivatásának — vagyis éppen ennek a közvetítésnek —, ha egész berendezkedését, szerkezetét a szeretet és a szabadság hatja át. Rossz fa nem teremhet jó gyümölcsöket. Ha viszont megfelelő hivatásának, akkor „a kultúra teremtésének erős forrása” lehet (55). A megfelelés azt is jelenti — hangsúlyozza a Jelentés —, hogy küldetésének betöltése során „nem ragaszkodik görcsösen a saját programjaihoz” (59).

Krisztusnak az egyházban való hatékony jelenléte abban mutatkozik meg, hogy az egyház odafordul a kívülvalókhoz, bizonyosságot téve Urának a világban való jelenlétéről. Eppen a Krisztustól „telített”, neki engedelmeskedő egyház teszi láthatóvá e világban jelenlevő Urát. „Az egyháznak, mint az Istent imádók közösségének, imái elválaszthatatlanok prófétai és diakóniai szolgálatától” (60). A mélyreható változásokon (magyarul: forradalmi átalakulásokon) átmenő világban az egyház nem maradhat meg a mozdulatlanlás és változatlanlás bástyájának, hanem fokozott erővel kell figyelnie Isten Igéjére — túllépve a „konzervativizmus” és „progresszivizmus” alternatíváján (61). A szolgáló egyházban (église ministérielle) igen fontos feladatai vannak a laikusoknak (63), akik a mindennapi élet egyes területeinek szakértői. (Itt kell meg-

jegyeznünk, hogy a laikusoknak, a „laikus apostolátus meglévő szervezeteit” II. János Pál pápa első enciklikája szerint is — nemcsak erősíteni kell, hanem újakat is kell létrehozni, mivel ezeknek sajátos profiljuk és rendkívüli dinamikájuk is van (Redemptor Hominis, Libreria Editrice Vaticana, I/5). A hűségben — vagyis a Krisztus iránti engedelmességben — változatlan egyház őrzi az idők változásainak közepette az apostoli kontinuitást, az Isten népének történelmi identitását (65).

Az utóbbi évek hazai teológiai irodalmában talán legbővebben az eucharisztia kérdésével foglalkoztunk; így a szóban forgó közös Jelentésnek ide vonatkozó általános megjegyzéseire térünk csak ki. „Ügy véljük, hogy az eucharisztia alapvető fontosságú tanításának kérdésében közös koncepciót találtunk annak jelentősége és célja tekintetében, amely koncepció megegyezik mind Isten Igéjével, mind pedig az egyház egyetemes hagyományával.” A múltbeli viták légkörében született fogalmak nyilván nem megfelelően fejezik ki azt, ami egyházaink teológiai gondolkodásában közös —, azt azonban Isten iránti hálával állapítjuk meg — mondja a Jelentés 91. pontja —, hogy mindkét hagyomány (a római katolikus és a református) ragaszkodik Krisztusnak az eucharisztiaiban való reális jelenlétéhez. Ezen túlmenően is vannak közös pontok a két egyház teológiai felfogásában. Mindkettő vallja, hogy az eucharisztia megemlékezés az Úr haláláról és feltámadásáról, a vele való szeretetközösség a Szentlélek hatalma által, s hogy ugyanakkor Krisztus visszajövele eschatológikus reményének a forrása (91/1,2,3).

A Jelentés utolsó, nagyobb része az egyházi tisztségkérdésére vonatkozik, amely kérdéssel a Felekezeti Tudományi Intézet dolgozatai az utóbbi években már foglalkoztak. A Jelentésből a „két hagyományon belüli eltérő hangsúlyokról” kell említést tennünk. A tisztségekről való tanítás különbözőségei — hangsúlyozza a Jelentés — nemcsak a kétféle spiritualitásból magyarázható meg, hanem ezen túlmenően „a kulturális, gazdasági és társadalmi tényezők is befolyásolták” (105). Abban mindkét teológia megegyezik, hogy az egyháznak — küldetése betöltése céljából — rendre, struktúrákra van szüksége. Az eltérés abban nyilvánul meg, hogy a római katolikus egyház Jézus Krisztus uralmából hierarchikus struktúrákat vezet le, a református pedig presbiteri-zsinati jellegű szervezetet (106).

A két egyház viszonyában fontos kérdés az a szerep, amelyet az ordináció által továbbadott tisztség játszik az egyház életében, különösképpen az úrvacsoránál. Milyen mértékben szükséges a „Péter tisztségével” való institutionális kapcsolat? (Ugyanez a kérdés foglalkoztatja az USA-beli evangélikus-római katolikus párbeszédet is, amelyre alább röviden még kitérünk. Idevonatkozó tanulmányuk: „Peter in the New Testament, A Collaborative Assessment by Protestant and Roman Catholic Scholars, ed. by R. E. Brown, K. P. Donfried és J. Reumann, Minneapolis, 1973; lásd még: Amt und universale Kirche, Unterschiedliche Einstellungen zum

pápstlichen Primat; Bericht der offiziellen lutherisch-römisch-katholischen Dialoggruppe in den USA, in: H. Stirnimann/L. Vischer (kiadók): Papsttum und Petrusdeinst, Frankfurt/M., 1975, 91—140.) Hagományainak megfelelően Róma a tisztségek folyamatossága által biztosított egyházat és a sákramentumokat állítja előtérbe, a református teológia pedig a Szentlélek szabad működését (107).

A nyitott kérdések (108) éppen ezekre a témákra vonatkoznak. Ezek közül néhányat okvetlenül meg kell neveznünk: Vannak, lehetnek-e rangkülönbségek az egyházi tisztségek között? — pl. a püspökök, presbiterok és diakónusok között? Mi a helyes viszony az egyházi tisztség és a karizma között? Mi képezhetné a tisztségek kölcsönös elismerésének közös alapját? S végül: milyen mértékben befolyásolják a tisztségekről való gondolkodásunkat az európai-nyugati értelmi struktúrák és a saját történelmünk? Nem válik-e a tisztségek új formái kialakulásának akadályává a saját múltunknak tulajdonított túlzott fontosság?

Intenzív megbeszélések folytak az USA-beli reformátusok és katolikusok között (The Reformed-Presbyterian and Roman Catholic Consultation", melyet az RVSZ Észak-Amerikai Bizottsága és a Püspöki Konferencia Ökumenikus Bizottsága támogatott). A párbeszéd első szakasza 1965—1971-ig tartott, s főként az egyházi tisztség természetére és a nők egyházi szolgálatára összpontosult. Ezekre a témákra vonatkoznak az első szakasz záródokumentumai is: „Ministry in the Church” és „Women in the Church” (1971). A második tárgyalási szakasz: 1972—1975. Ennek egyik érdekessége, hogy a közös Bizottság alelnöke Dr. Harsányi András volt. Témái: az egyházi egység elképzelhető formái, a helyi gyülekezetek problematikája, amelyet szociológiai szempontból is megvizsgáltak, továbbá az iparosodás hatása a közösségi életre (az ún. Ohio-Study, 1973).

Az evangélikus-római katolikus megbeszéléseknek (az Egységítőkárság és az LVSZ rendezésében) az utóbbi esztendőkből két fontos dokumentuma született: „Az evangélium és az egyház” (Gemeinsamer Studienbericht, 1971, az ún. Málta Jelentés, kiadta H. Meyer: Luthertum und Katholizismus im Gespräch, Frankfurt/M., 1973) és „Az úrvacsora” (Das Herrenmahl, Gemeinsame römisch-katholische evangelisch—lutherische Kommission, Frankfurt/M., 1978.)

A regionális evangélikus-római katolikus megbeszélések közül — a hozzáférhető publikációk alapján — kettő látszik különösen érdekesnek és alaposnak: a Fülöp-szigeti és az USA-beli.

A Fülöp-szigeteken 1967 óta tartanak a rendszeres megbeszélések, amelyek két nagyobb egységben történtek: 1967—1971-ig főként a keresztség tanbeli és gyakorlati kérdéseivel foglalkoztak. Az eredmény az 1971-ben mindkét egyház által elfogadott „Agreement on Baptism” (Megegyezés a keresztség kérdésében). 1970—1972 között egyre inkább az úrvacsora kérdése került előtérbe. A két egyház képviselői között messze menő egyetértés alakult ki az úrvacsora értelme, Krisztus sákramentális jelenléte és az anamnézis felől; az áldozat fogalma és jelentése viszont vitás maradt. Ugyanakkor — szükségszerűen, mint mindenütt, ahol a dialógusok az az eucharisztiaira vonatkoznak — fölmerült az egyházi tisztség érvényességének kritériuma. A további megbeszélések ezt helyezik a középpontba.

Az Egyesült Államokban 1965—1975 között úgyszólván institucionalizálódott a párbeszéd a „Lutheran-Roman Catholic Theological Consultation” keretében, amelyet egyrészt az LVSZ Észak-Amerikai Nemzeti Bizottsága, másrészt a Püspöki Konferencia Ökumenikus

Bizottsága támogat. A tíz éven át folytatott tárgyalások anyagát a „Lutherans and Catholics in Dialogue” öt kötete tartalmazza. Az egyes kötetcímek mutatják a párbeszéd súlyponti kérdéseit is: „A Niceai Hitvallásnak, mint az egyház dogmájának státusa” (1965), „Egy keresztség — a bűnök bocsánatára” (1966), „Az eucharisztia, mint áldozat” (1967), „Eucharisztia és egyházi tisztség” (1970), „A pápai primátus és az egyetemes egyház” (1974). Péter szolgálatának vizsgálatát említettük már; két alaptanulmány foglalkozott vele: „Péter az Újszövetségben” és „Péter a patrisztikában”. A „Péter funkciójára” vonatkozó vizsgálódást az a kérdés vetette föl, amellyel az úrvacsoratan, az intercommunio és az egyházi tisztség tanulmányozása során lépten nyomon találkoztak: „A tisztségnek milyen formája... erősítheti és szolgálhatja leginkább az egyetemes egyház globális misszióját?” A Péter-funkciót így határozzák meg: az egyházi tisztségnek olyan különös formája, amelyet egy személy, tisztségviselő vagy helyi egyház (amely a Zsinat utáni hermeneutikában vitatott fogalom, i. e. abban az értelemben, hogy helyi gyülekezetet vagy regionális/partikuláris egyházat jelent-e) gyakorol, különös tekintettel az egyházra, mint egészre (Confessions in Dialogue, 106. o.).

A metodistákkal Angliában és az USA-ban folytatott párbeszédet a római katolikus egyház hivatalosan megbízott teológusai. Angliában 1972—1974 között hat találkozóra került sor. Megbeszéléseik fő témái: Az egyház természete; Egyház és világ; Hogyan használjuk az Újszövetséget?; A tekintély (autoritás). Közös kiadványuk: „Christian Belief: A Catholic-Methodist Statement” (A keresztyén hit; katolikus-metodista közös nyilatkozat), London, 1970. Ez még a hivatalos megbeszélések megelőző, inkább magánkezdeményezésű vállalkozásnak a terméke. A közös tárgyaló bizottság: International Methodist-Roman Catholic Commission, 1972-ben vált hivatalos jellegűvé. Ettől az időponttól kezdve főként az úrvacsoratan és az egyházi tisztség kérdéseivel foglalkoztak. Tárgyalásaik eredménye: Report of the Joint Commission between the Roman Catholic Church and the World Methodist Council, 1972—1975. Megjelent: The Secretariat For Promoting Christian Unity, Information Service nr. 34, 1977. — További kiadványaik között megemlíthetjük: „Methodist-Catholic International”, Bishops' Committee for Ecumenical and Interreligious Affairs, 1977:3; G. Tavard: Methodist Dialogue, The Tablet, 1978; J. M. Todd Catholic and Methodist Convergences, The Tablet, 1977. — Róma bilaterális tárgyalásainak spektrumán belül ennek a dialógusnak sajátosságát az adja, hogy a metodista egyház eredete nem a római katolikus egyházzal való szakításra vezethető vissza. A két egyház múltjából tehát hiányoznak a közvetlen viták és ellentétek, nem is szólva a kölcsönös elítélésről, kárhooztatásról, mint más protestáns felekezetek esetében. Jelenlegi tárgyalásaikat tehát nem terheli meg a múltbeli polemizálás és az ellenérzések. Ellentétek helyett — bármilyen meglepően hangzik is első hallásra — inkább az affinitások fölfedezése uralta a megbeszélések sorozatát. Mindkét hagyomány erősen hangsúlyozza a személyes megszentelődést és a megszentelődés útján való naponkénti előrehaladást (Report, 6—7 pontok). A „szív vallása” „mindkét vallás szíve” — fogalmazza a jelentés kissé lírai módon. A két szériában folytatott megbeszélések legfőbb témái: A keresztyénség és a mai világ; Spiritualitás; A keresztyén otthon és család; Eucharisztia; Egyházi tisztség; Tekintély. A második szakaszban pedig: Közös bizonyágtétel és üdvösség ma; Tekintély és egyházi vezetés; Spiritualitás; Eucharisztia és egyházi tisztség. Foglalkoztak a házasság teológiájával és a vegyesházasság problémájával is.

A *baptistákkal* főként az Egyesült Államokban folytatott dialógust az Amerikai Püspöki Konferencia Ökumenikus Bizottsága. Az 1967 és 1972 között megtartott hat megbeszélésen az alábbi témák kerültek megvitatásra: A keresztyén szabadság és az egyházi tekintély (autoritás); Keresztség és konfirmáció; A kegyelem természete és közvetítése; Az egyház szerepe, amint azt a laikusok látják: A papság és a laikusok viszonya teológiai perspektívában; A helyi gyülekezet teológiája; Egyház-állam viszonya a mai Amerikai Egyesült Államokban.

A teológiai megbeszélések során világossá váltak az alapvetően eltérő felfogások, főként a kegyelem, a szellemi szabadság és az egyházi autoritás, valamint a keresztség és a hitvallás kérdésében, ugyanakkor azonban konvergenciákat is fedeztek föl, nevezetesen abban, hogy különleges jelentőséget tulajdonítanak a Bibliának, mint Istentől ihletett Igének, noha elismerték, hogy évszázadokon át kölcsönös hatást gyakoroltak egymásra egyrészt a Szentírás, másrészt pedig a keresztyén tapasztalat. A legélesebb ellentétek a sákramentumok értelmének és jelentőségének, az egyháztagságnak és az egyházi tekintély gyakorlásának területén mutatkoztak.

Néhány irodalmi adat, amely a baptista-katolikus párbeszédre vonatkozik: J. W. Angell (kiadó): *Catholics and Baptists in Ecumenical Dialogue*, Ecumenical Institute of Wake Forest University Press, 1973. — C. U. Broach: *Issues in Church and State, The Proceedings, of a Dialogue between Catholics and Baptist*, megjelenés ugyanott, 1976. — R. R. Greene: *Whence and Wither the Baptist-Roman Catholic Dialogue?* Ecumenical Trends, 1978. S. M. Heim: *American Baptist—Roman Catholic Dialogue, A Prospective Review*, Foundations XXI, 1, 1978, 50—70.

Róma legkülönösebb kétoldalú tárgyalásaihoz tartoznak azok, amelyeket a *pünkösdistá* egyház képviselőivel folytatott. Katolikus részről ezt is az Egységtitkárság folytatja, míg a pünkösdistá tárgyalófeleket az egyes egyházak (gyülekezetek) választják ki és delegálják. A kapcsolatfelvétel mintegy magánúton történt: 1969—70-ben egyes pünkösdistá vezetők keresték az Egységtitkársággal való megbeszélések lehetőségét. Róma azért is mutatott fokozott érdeklődést, mivel saját soraiban is (főként Kanadában és az Egyesült Államokban) számottevő új-pünkösdistá góccokkal kellett számolnia. 1970—71-ben keresték annak módját, hogyan és milyen kérdésekről folytathatnának termékeny párbeszédet, 1972 és 1974 között pedig három hivatalos megbeszélésre került sor. Középponti témájuk: a Szentlélekkel teljes élet jelentősége (értelme) az egyház számára. Tekintettel a nagy mértékben eltérő tartalommal és hangsúllyal használt teológiai fogalmakra, mindenekelőtt fogalmi tisztázásra, közös nyelv megteremtésére törekedtek, különösképpen a spiritualitásra és az istentiszteletre vonatkozólag. Megállapították, hogy a személyes hit és a spirituális tapasztalatok fontosságára nézve álláspontjaik megegyeznek, az egyéni keresztyén élet és az egyház sákramentális élete közötti viszonyra nézve viszont szöges ellentétben állnak.

A párbeszéd irodalmából: „*Catholic/Pentecostal Dialogue*” Róma, Information Service, 35, III—IV. 1977:17; ugyanitt 1977:18 és „*Le dialogue catholique-pentecotiste*” *La Documentation Catholique*, LXXV, 6, 1978: 265. Német nyelven: A. Bittlinger: *Papst und Pfingstler. Der römisch-katholisch Tpfingstliche Dialog und seine ökumenische Relevanz*, Frankfurt/M. 1978.

Amennyire megítélhető, a *római katolikus-anglikán* megbeszélések vezettek a legtöbb eredményre, ami az anglikán egyház történelmével és sajátos jellegével ma-

gyarázható. A két egyház kapcsolata 1966 óta vált elevenebbé. VI. Pál pápa és a canterbury érsek 1966. márciusában a „*Common Declaration*”-ban (Közös Nyilatkozat) közösen adták hálát a mindenható Istennek a két egyház közötti keresztyén közösség új atmoszférájáért. Létrehozták az „*Előkészítő Bizottságot*”, amely 1968-ig működött. 1970-ben pedig az „*Anglican/Roman Catholic International Commission*”-t (Anglikán—Római Katolikus Nemzetközi Bizottság). Ez a Bizottság 1970 és 1974 között hat ülést tartott, amelynek anyagát számos publikáció dokumentálja. Itt is az eucharisztia, az egyházi tisztség és az apostoli szukcesszió álltak a megvitatandó kérdések előterében. 1971-ben elfogadták az „*Agreed Statement on Eucharistic Doctrine*”-t (Megegyezés az úrvacsoratanban), amelyben kijelentik: „*Hisszük, hogy az eucharisztiatanban lényeges megegyezésre jutottunk*”. A másik igen jelentős dokumentum: az ún. *Canterbury Statement on Ministry and Ordination* (Canterbury Nyilatkozat az egyházi tisztségről és az ordinációról 1973 decemberében). A német irodalomra nézve lásd E. *Falhbuh* idézett könyvének 248. oldalát. A *Centro pro Unione* legújabb, ugyancsak említett bibliográfiája (1979 tavaszán), a legtöbb publikációt éppen ennek a dialógusnak köréből sorol föl (8—10. old.).

A római katolikus egyház bilaterális felekezeti közötti megbeszélései közül számunkra valószínűleg az a legérdekesebb, amelyet az *orosz ortodox egyházzal* folytatott. A *Nyikodim* metropolita és *Willebrands* kardinális kezdeményezésére megindult tárgyalások a következő témákra irányultak: A római katolikus egyház szociális gondolkodása (Leningrád, 1967); A keresztyének szerepe a társadalom fejlődésében (Bari, 1970); Az egyház az átalakuló világban (Zagorsk, 1973). A megbeszélésekről formális zárójelentést nem adtak ki, de azt jelezték, hogy jelentős közeledés történt a két egyház között azoknak az elveknek tekintetében, amelyek a keresztyéneknek a társadalomban élését irányítják. Részeiben: közösen hangsúlyozták a liturgia jelentősége mélyebb megértésének fontosságát az egyház életében, a keresztyének és nem keresztyének közötti együttműködést a társadalom humanizálásának érdekében, teljesen jogosnak minősítették az Isten képerre teremtett embernek azt az erőfeszítését, hogy uralja és átformálja a földet, s elismerték, hogy a világnak sok részén erős törekvések mutatkoznak a szocializmus valamelyik formájának elérése érdekében. A további vizsgálódások témájaként azt a kérdést jelölték meg: mit jelent a világ és a világban élő keresztyének számára Krisztus testlétele, milyen felszabadulást és üdvösséget, továbbá a pluralisztikus világtársadalmon belüli keresztyén etikai magatartások jogos sokféleségét. — Irodalom a *The Journal of the Moscow Patriarchate* 1973, 7. és 8. számában, valamint az *Egységtitkárság Information Service*-ének 1973. 1. számában. Az ortodoxiával kapcsolatos későbbi publikációk jegyzéke az *Egységtitkárság bibliográfiájának* 15. s. köv. oldalain.

*

A római katolikus egyház, pontosabban a Vatikáni Egységtitkárság ill. az illetékes Püspöki Konferenciák párbeszédeiről, amelyeket az evangéliumi és az ortodox egyházzal folytattak, nehéz általánosító értékelést nyújtani, mivel ezek a megbeszélések még akkor is és ott is folyamatban vannak, ahol már megszülettek az egyes tárgyalási periódusok záródokumentumai. Ezek a jelentések, „*megegyezések*” stb., sehol sem lépnek föl azzal az igénnyel, hogy pontot tesznek a megbeszélések végére. Egy-egy témában pillanatnyilag egyetértésre jutottak vagy megállapították, hol van-

nak a legjelentősebb eltérések, de egyik esetben sem gondolták, hogy a párbeszéd befejeződött.

A kétoldalú beszélgetések témáinak ismertetéséből kiderült, hogy azok világszerte erős hasonlóságokat mutatnak. A római katolikus ekkleziológia természetéből következik, hogy néhány alaptémát minden egyes protestáns egyházzal, ill. az ortodoxiával folytatott dialógusban föl kellett vetni. Ilyen pl. a Szentírás és a hagyomány viszonya, vagy az úrvacsora és az egyházi tisztség kérdése. Nemigen akad olyan párbeszéd, amelyben ezek a témák ne szerepelnének. Mindjárt hozzá kell tennünk, hogy éppen ezekben a kérdésekben közeledés mutatkozik a katolikus és protestáns álláspontok között. A római egyház „földrételte” a Szentírás, a protestáns teológusok pedig a Szentírásról és annak hatáskörén belül is fölfedezték a hagyomány jelenlétét és jelentőségét.

A vitás vagy nyitott kérdések — a bilaterális tárgyalások tükrében — főként a következők: a pápai primátus, ezzel összefüggésben a csatlakozhatatlanság és a római iusdictio érvénye. Áthidaló megoldások keresésére történtek ugyan kísérletek — mint pl. a „Péter-tisztség” újraértelmezése —, de a szakadék még mindig változatlanul széles. Az olyan nehéz kérdések, mint pl. a mariológia, nem is kerültek tárgyalásra, nyilván azért, mivel a könnyebben áthidalható vitás kérdések a közlekedésnek több reményével bíztattak.

A kétoldalú megbeszélések lényegi fogatékossága azonban nem is itt keresendő. Néhány kivételtől eltekintve, mint pl. az RVSZ és az Egységittárság, vagy római katolikus teológusoknak a szabadegyházi képviselőkkel való megbeszélései, a bilaterális tárgyalások témái sterilen egyházköziek maradtak, s alig-alig érintették az evangélium mai továbbadási lehetőségeinek s a vele járó elkötelezettségeknek kérdéseit. Ilyen értelemben jellemző az RVSZ/Római közös dokumentum is, „Krisztus jelenléte az egyházban és a világban”, amelynek súlypontja — a cím ellenére — nem a világban való jelenlétén van. Nem mintha nem volnának fontosak a múltból örökölt vitás kérdések, dogmatikai eltérések tisztázására irányuló kísérletek, de az a benyomásunk támad, hogy a teológusok megmaradnak „intra muros ecclesiae” az egyház falain belül — és főként önmagukkal foglalkoznak. Persze, legtöbb esetben hangsúlyozzák, hogy ez az önmagukkal való foglalkozás és évszázados vitáiknak rendezése a közös szolgálat jobb betöltése végett történik.

Örömmel venné minden keresztyén az egész lakott földkerekségen, ha hamarosan láthatóvá válnának ennek a közös szolgálatnak gyümölcsei.

Dr. Vályi Nagy Ervin

IRODALOM

1. „Magyar nozzaszolias a reformatasok, katolikusok, ortodoxok és baptisok párbeszedeinek.” Megemintem meg, hogy három évvel ezelőtt ismertetést közöltem a *theol. Szemle*-ben (1977. 270–274.) a *Vatikáni Egységittárság és az EVT Közös Munkacsoportjának (Joint Working Group) tárgyalásairól*. Ertésülesem szerint ez a közös munkacsoport — nona romana — ma is működik — az utóbbi években (amelyben szólván: a Nairobi-i Ökumenikus Nagygyűlés óta) nem fejtett ki számottevő tevékenységet. Az újabb irodalomról: — 2. „Krisztus jelenléte az egyházban és a világban”, amely a római katolikus egyház Egységittársága és a reformatas Világosvitéség közötti het évente át folytatott teológiai megbeszéléseinek beszámolója. — 3. *CONFESSIONS IN DIALOGUE* (Párbeszédet folytatott felekezetek) A felekezeti Világosvitéség 1969–1974 között folytatott bilaterális tárgyalásainak áttekintése, 3. kiadás, Nils Ehrenstrom és Guntter Gassmann szerkesztése, World Council of Churches (EVT), Genf 1975. — 4. Ervin, *Fahibusch: Kirchenkunde der Gegenwart*, Kohlhammer Verlag, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz, 1979., különös képpen a III. fejezet: Ökumenischer Kontext — Ökumenische Kommunikation (Ökumenikus kontextus és ökumenikus kommunikáció), 231–273. oldalig. — 5. *Continuing Biography for the Study of Interchurch Dialogues* (Charles Angell előszavával), 1979 tavaszán, 15. szám — a római Centro Pro Unione kiadásában. — 6. *Epd-jelentes a Protestans es katolikus teologusok Munkacsoportjának megbeszéléseiről: „Weitgehender ökumenischer Konsens über Confessio Augustana”* a *Deutsches Pfarrerberblatt* 1979/12. számában, június, 384. o. Az Agostai Hitvallásnak két év óta a párbeszédet előterébe került, főként — természetesen — Roma és az LVSZ között. Ennek a ténynek egyik legjobb szemléltetése, amely egyúttal egyháztörténeti keretbe állítja a kérdést, Wolmar *Fannenbergt* tanulmánya az „Ökumenische Rundschau” 1979/2. számában (99–104. l.), „Die Augsburgische Konfession und die Einheit der Kirche” (Az Agostai Hitvallás és az egyház egysége). Az egyház egységét helyreállítani igyekvő törekvések összefüggésében írja: „Zu ihnen rechnet in besonderer Weise der Augsburgische Reichstag von 1530. Er bezeichnet den Augenblick der grössten Nähe der lutherischen Reformation zur römischen Kirche.” A tanulmány annak megállapításával fejeződik be, hogy a Confessio Augustana egyetemes (katolikus) intenciójának késői (vagyis a mi csztendcinkben történő) elismerése a római katolikus egyház részéről „döntő lépést jelenthet abban a folyamatban, melynek mind a reformáció beteljesedését, mind pedig a keresztyénség új, nagyobb katolicitásának megvalósítását magában foglalja” (114). A főtebb idézett vatikáni Centro Pro Unione-dokumentáció egy sereg friss publikációt sorol föl — nagyobb részük folyóiratokban —, amelyek éppen az Agostai Hitvallás római katolikus elismerése körüli vitákra utalnak.

Hazai szemle

Gondolatok a Magyar Népköztársaság Kormánya és a Magyar Római Katolikus Püspöki Kar közötti megállapodás harmincadik évfordulóján

Társadalmunk a közelmúltban emlékezett meg arról, hogy a Magyar Népköztársaság Kormánya és a Magyar Római Katolikus Püspöki Kar 1950. augusztus 30-án aláírta az új magyar állam és a római katolikus egyház viszonyát rendezni hivatott nagy jelentőségű okmányt, az Egyezményt. Az évforduló kapcsán egy másikat is emlékeztetbe idézett társadalmunk közössége s a hazai római katolikus egyház. 1950. augusztus 1-én, egyházukhoz és népük igaz ügyéhez hű, haladó szellemű római katolikus papok megalakították a Magyar Katolikus Papok Országos Békebizottságát. Valóban méltó, hogy e két eseményről együtt történik megem-

lékezés. Ez utóbbi ugyanis rendkívüli segítséget jelentett mind a megállapodás megkötésének szándékát ugyanazon év június 22-én proklamált legfelsőbb egyházi vezetésnek, mind a hazai római katolikus híveknek. Hitvallásszerű bizonyágtételével és az eligazító szó erejével nemcsak megkönnyítette a megállapodás létrejöttét, de — amint az az elmúlt harminc esztendő mutatja — nagyra becsülendő módon hozzájárult ahhoz is, hogy az „egyezményes szellem” gyökeret verjen a római katolikus hívek keresztyén tudatában s meghatározza viszonyukat az új magyar társadalomhoz, éppen azért, hogy megtalálják helyüket abban, és felismer-

jék feladataikat a szocialista társadalmi átalakulás őszinte segítése terén.

Az évfordulókról a Magyar Római Katolikus Egyház tiszteletre méltó szerénységgel, a megtett út eseményeinek, — nehézségeinek és eredményeinek reális elemzésével emlékezett meg. Az ennek során elhangzott római katolikus megnyilatkozásokból világosan kitűnik, hogy egyházuk az „egyezményes állapotot” életfolyamatnak, útnak tekinti, amely tovább vezet és amelynek folytatódnia kell. Ezért e megemlékezések, nagyra értékelendő módon, a jelenért hálát adva, a további teendőkre, a jövő feladataira irányítják a figyelmet. Ezt példázza az az ünnepélyes Nyilatkozat is, amelyet a Püspöki Kar adott ki az évforduló alkalmából. Tanulságos és hasznos figyelmünket e Nyilatkozat alábbi megállapításaira irányítani: „A harminc évvel ezelőtt megindított közös útnak megvolt az értelmes megalapozása és az egész emberért sikraszálló célmegjelölése. Ma megnyugvással azt könyvelhetjük el, hogy eredményes úton jártunk... Az egyház és az állam viszonyának alakulásában az elmúlt 30 évet, mint a kibontakozáshoz vezető közös és küzdelmes erőfeszítést kell felfognunk, melynek eredményéért olykor türelmesnek kellett lennünk. Ma már tisztultabb légkörben ismét fel akarjuk mérni a teendőket, és egymással kezdet fogva igazi szövetségi politikában, testvéri együttműködésben kívánjuk építeni új, boldogabb jövőnket. Ebben reménykedünk, ezért még inkább merjük kijelenteni a 30. évforduló alkalmával, hogy a katolikus egyház a nép érdekében kívánja teljesíteni evangéliumi küldetését, az új embert, az új társadalomban szolgálni.”

Társadalmunk vezető szervei, azok illetékesei is elemezték és méltatták a hazai római egyház és Népköztársaságunk harminc éves „egyezményes viszonyának” jó eredményeit s kifejezték államunk vezetésének azt az eltökélt szándékát, hogy a maga részéről továbbra is következetesen érvényesíteni, gazdagítani és eredményesebbé kívánja tenni e szellemet s az általa meghatározott viszonyt.

A nagy jelentőségű történelmi eseményről megemlékeztek a magyarországi vallásfelekezetek is sajtóorgánumaik hasábjain. Úgy méltatták azt, mint amely az egész magyar társadalmat s annak közösségében egyházaink népét is érintette, s nagyban hozzájárult ahhoz, hogy az állammal általuk két évvel korábban megkötött Egyezmény szelleme kibontakozzék s a népünk és egyházaink javát szolgáló igazi tartalommal gyorsabb ütemben telítődjék. A Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsa lapjának hasábjain is ezt a meggyőződésünket és tapasztalatunkat fejezzük ki megemlékezésünkben. E meggyőződésünk és immár tapasztalatunk lényegét fogalmazta meg Kádár János, az MSZMP első titkára a Hazafias Népfront Országos Tanácsának legutóbbi ülésén elhangzott felszólalásában, kinyilvánítván, hogy amikor az 'egyház és az állam' viszonyáról esik szó, azon államunk felelős vezetői mindig a Magyar Népköztársaság területén élő 'valamennyi egyház' és államunk viszonyát értik.

Ökumenikus Tanácsunk lapjában e tudatban kívánjuk most értékelni a hazai római katolikus egyház és a szocialista társadalmat építő magyar állam között harminc évvel ezelőtt létrejött Egyezményt. Mégpedig úgy, hogy először szólunk annak teológiai-hitbeli jelentőségéről, majd társadalmi és ökumenikus jelentőségéről. Természetesen mondanivalónkat kifejezőmódjában, és tartalmában is meghatározza az, hogy mi evangéliumi keresztyének, protestáns teológusok, egyházi szolgák vagyunk, s érvényesülnek benne magától értetődően azok a sajátos teológiai-, szociáletikai és ökumenikus

szempontok is, amelyek szerint a mi egyházaink a köztük és államunk közötti Egyezményt értékelik.

Az elmondandókat tételszerűen, pontokba foglaltan fogalmazzuk meg.

A Magyar Népköztársaság és a Római Katolikus Egyház közötti Egyezmény teológiai-hitbeli jelentősége

Kétségtelen, hogy a magyar római egyháznak az Egyezmény megkötésére irányuló kezdeményezése és döntése a „törvényszerűség” és a „szükségszerűség” tényeinek felismeréséből fakadt, mi, protestánsok, akik korábban hasonló döntést hoztunk, kezdet kezdetétől felismertük a római egyház elhatározásra jutásában a teológiai-hitbeli motívumokat. Azt sem titkoljuk, hogy ezeket reménységet keltő kezdeti jeleknek tekintettük egy olyan remélt folyamat elején, amelyben a hazai felekezeti közti helyzet teljes gyógyulása irányában indulhatunk el. Ez egyezménykötés tényében, melyek azok a felismert motívumok, amelyek ilyen reménységre jogosítottak bennünket?

1. A magyar római katolikus főpapság és papság tekintélyes részének és hívői nagy többségének harminc évvel ezelőtti döntésében mindenekelőtt annak a jelét láttuk, hogy teológiailag kész átgondolni az egyház és az állam viszonyát a magyar történelem folyamán addig meghatározott morál-teológiai alapelveket.

Nincs szükség annak a teológiatörténeti ténynek részletes szemléltetésére, hogy a magyar római katolikus morál-teológiai gondolkodást évszázadokon át a tridentinai, majd az első vatikáni zsinat szelleme hatotta át, határozta meg döntően. Ez pedig a Corpus Christianum, sőt a Corpus Catholicum Romanum tényére épített. Azokat a római katolikusokat, akik akkor felismerték, hogy a magyar nép, benne egyházuk, de az egész emberiség is „korfordulóban van” (és ez a felismerés erőteljes hangszólyt kapott a katolikus papok 1950. augusztus 1-i országos értekezletén!), lelkiismeretükben érezték elkötelezettnek magukat a teológiai újrarendszerezésre, egyházuk eddigi alapviszonyulásainak felülvizsgálására. Harminc esztendő után, a magyar római katolikus teológia ez eszmélkedésének eredményeit ismerve, joggal mondhatjuk, hogy ez a döntés a teológiai megújulás elodázhatatlan szükségességére döbbsentette rá, éppen a legmélyebben római katolikus hitű atyánkfiai. Mind a döntést sürgető és azt meghozó testvéreink megnyilatkozásaiban, mind a későbbi évek folyamán elhangzott értékelésekben felismerhetők az újuló teológiai gondolkodás jelei.

Mondanunk sem kell, hogy mindazt, ami akkor a hazai római egyház döntésében történt, nagyon parányka rokonszenv kísérte, de annál nagyobb ellenszenv vette körül a római egyház nagy családjában. Nagy merészséget, sőt bizonyos értelemben 'lázádat' jelentett ez a lépés a Vatikán akkori vezetésének politikájával, de teológiai gondolkodásával szemben is. Közismert, hogy az 1931-ben kibocsátott 'Quadragesimo anno' kezdetű pápai szociális enciklika nemcsak a szocializmus elutasítására, hanem a szocializmus eszméit vallók iránti ellenszenvre is elkötelezte a római egyház hívőinek lelkiismeretét. Ez szabta meg évtizedekig a római katolikus morál-teológiai gondolkodás irányvonalát. Nem csoda hát, ha a hazai római egyház e döntése nem talált olyan neves, nyugati teológus, — és egyházi személyiségekre, mint protestáns egyházaink pl. Barth Károly, vagy Niemöller Márton személyében. Nem volna a valóságnak megfelelő azonban azt hinni, hogy az említett antipátia annyira „egyöntetű” lett volna a nyugati egyházak teológus köreiből. A harminc év

biblikus, — liturgikus újulási mozgalmi kapcsán szövődött kapcsolatok révén sok progresszív római katolikus teológust eszmélkedésre készítetett a magyar római katolikus egyház teológiai-hitbeli döntése (különösen is a francia egyház teológusai közül többeket). Ezért vagyunk bizonyosak abban, hogy ezáltal, közvetlenül és közvetve, a hazai római egyház pozitíve járult hozzá ahhoz az érlelődési folyamathoz, amely XXIII. János pápa *'Pacem in terris'* kezdetű enciklikájához vezetett s ahhoz is, hogy a II. Vatikáni Zsinat megfogalmazta a *'Gaudium et spes'* pásztori konstitúciót.

2. A magyar római katolikus egyháznak azok a pásztorai és tagjai, akik az Egyezmény megkötését sürgették és tiszta szívvel döntöttek mellette, mindezt abban a bizonyosságban tették, hogy hűek maradnak római katolikus módon vallott keresztyén hitük alapvető tételeihez, elemeihez, s miközben hűségüket, szeretetüket fejezik ki a szocializmust építő magyar hazáért, egyházuk iránti töretlen hűségüknek is tanújelét adják.

Pedig éppen ez volt az, amit a hazai és a nemzetközi reakció, beleértve abba annak legveszedelmesebbé válható eszközét, a klerikális reakciót is, minden módon igyekezett kétségbe vonni. A Tanítói Hivatal elleni engedetlenségről, egyházáról, a keresztyén hit megtagadásáról szónokoltak ennek képviselői. Boldogult Horváth Richárd, akkori szerzetes-tanár, a magyar római katolikus papok békebizottságának egyik alapító tagja s mindvégig fáradhatatlan munkása, az 1950. augusztus 1-én tartott országos papi értekezleten jelentette ki: „Hit és erkölcs dolgában a Szentatya nekünk a legfőbb és megfellebbezhetetlen tekintély”. Bevezető tételünk indoklásaként legyen szabad itt emlékeztetni arra, hogy az Egyezmény megkötésének éve „szentév” volt a római egyházban, amelynek zárónapján hirdették ki a legújabb Mária-dogmát. Nem tagadta meg ennek kihirdetését Magyarországon egyetlen „békepapnak” bélyegzett római katolikus szolgatársunk sem. Ez a nemzeti római egyház is elfogadta római katolikus hittételként és ma is vallja ezt a dogmát, annak ellenére, hogy sokan érzékelték: mekkora nehézséget fog az jelenteni a protestánsok és a római katolikusok hitbeli közeledése terén.

A hit merészségével hozott, teológiai gyökerekből táplálkozó döntés azonban politikai döntés volt azok részéről, akik létrejöttén, hátsó gondolatok nélkül, egyedül keresztyén hivatásukra és magyar hazájuk, népük iránti szeretetükre figyelve fáradoztak. Ennek a hit, — és egyházhűség bizonyosságában s a magyar nép ügye iránti szeretetben hozott döntésnek, ismerve a Vatikán akkori politikai irányvonalát, azzal a határozottsággal kellett párosulnia, amely római katolikus hitelvek alapján is, a Lélek erejével, eligazító szót tud mondani a hívőknek a Vatikán tanítói tekintélye és a Vatikán politikája közötti különbségről. Tisztesség adassék mindazoknak, akik ezt megtették, abban a szellemben, ahogyan Horváth Richárd fogalmazott az említett országos napi értekezleten: „Különbséget kell tenni — mondta — hit, erkölcs és politika, a Vatikán tanítói tekintélye és a Vatikán politikája között. Politikai téren mi látjuk a helyzetünket legjobban és mi érezzük a sorsunkat legközvetlenebbül. Amint egyházunk hí fia, úgy hazánknak is hű polgárai vagyunk... Ha azt kell észrevennünk, hogy hivatalos helyeken, így a Vatikánban is, csak a kapitalista-imperialista világrendet hajlandók egyedül üdvözítőnek elfogadni: ez nem kötelező ránk nézve, ez nem a keresztyén felfogás, és ebben nincs még csak a szikrája sem a csalhatatlanságnak. Nekünk a nép mellett a helyünk... Nem kívánják a mi hitünket elvenni, csak azt kívánják, hogy hitünket is állítsuk bele az alkotó munkába” (idézzé „Az Út” c. ref. hetilap 1950. aug. 6-i száma alapján).

3. Abban a tényben, hogy a Magyar Római Katolikus Püspöki Kar és államunk között az Egyezmény létrejött, ez egyház akkori felelős vezetőinek, papságának a többsége annak is tanújelét adta, hogy kész felülvizsgálni és revidálni a felszabadulás előtti magyar közéletben elfoglalt és biztosított pozícióját. Ez pedig elkerülhetetlenné tette hagyományos és javarészt a Corpus Christianum jellegzetességeire épülő római katolikus ekkleziológia átgondolását s az egyház társadalmi szolgálata, küldetése bibliaibb alapokra való helyezéséért a fáradozást.

Azok előtt a magyar római katolikusok előtt, akik reálisan szemlélték és elemezték azt a gyökeres változást, amely a felszabadulás utáni magyar társadalom életében megindult s akik figyelték a társadalomban elkezdődött feltartóztatlan forradalmi folyamatot körülvevő ígéretes és veszedelmes történésekre, azzal, hogy a szocialista társadalmi rend, a haladás és a világbeke szolgálatára e döntésükben elkötelezték magukat, világossá vált, hogy Isten az „uralgó egyház” korszakát végképp és visszavonhatatlanul lezárta. Késznek bizonyultak a „szolgáló egyház” keskeny útjának a vállalására a magyar társadalomban. Tudjuk, mert mi magunk is átéljük, hogy ez nem könnyű harc s ezt minden egyes keresztyén egyházi vezetőnek, egyháznak önmagában és „önmagával” is meg kell vívnia, egyen-egyenként. Ez pedig csak a bűnbánat bibliai szabályai szerint járhat Istennek kedves és az emberi együttélésnek hasznos eredménnyel. Nem illik ennek az írásnak az indokához és céljához az, hogy itt most történeti példákkal illusztráljuk: miérett állította Isten mindezzel a hazai római katolikus egyházat a hit eme harcának próbája elé. Nekünk, evangéliumi keresztyéneknek is meg kellett vívnunk ezt a harcot. Bármennyire nem volt is egyházainknak történelmünk folyamán olyan privilegizált pozíciója a magyar közéletben (még a ki-egyezés korától a népünk felszabadulásáig sem!), nekünk is volt mit megbánnunk azért, hogy egyházaink vezetői (s itt a két magyar történelmi protestáns egyházra gondolunk elsősorban) és bizonyos rétegei megbecsült magyar protestáns örökségünkkel szakítva, azt elfeledve, nem az igazi ügyét szolgálták a magyar népek. Istennek adunk hálát azért, hogy a magyar római katolikus egyház haladó vezetőinek, papjainak és híveinek ezt az új egyház-látásért folytatott fáradozását, minden jelentkező visszahúzó erő ellenére, amely azt csak töredelmesebbé tette, megnehezítette, sőt megakadályozni igyekezett, megáldotta s annak eredményeit az egyház döntő többségének hitéletében és életfolytatásában felismert és értett közkinccsé tette.

Mélyen megértettük római katolikus testvéreinket hazánkban, amikor nagy reménységgel üdvözölték és kommentálták azt a fődokumentumot, amelyet XXIII. János pápasága hozott a Vatikán szociál-etikai gondolkodásában, különösképpen az egyháznak a modern világ jelentkező problémáiban betöltendő küldetése terén. Valóban ennek a dokumentumnak, a hagyományos római szociál-etikai alapelvekkel szemben forradalmian újnak ható, leglényegesebb megállapításaiából, útmutatásaiából, tizenhárom esztendő után, annak az útnak a legitimálását olvashatták ki, amelyre 1950-ben léptek. Felszabadítottnak érezhették magukat abból a hitbeli-lelküismereti konfliktusból, amely elé a római egyház dogmatikai-ekkleziológiájának merev alkalmazása állította őket. Ebben a tudatukban erősítette őket részben a II. Vatikáni Zsinatnak a dogmatikai ekkleziológiája, a *'Lumen gentium'* konstitutio, valamint a *'Gaudium et spes'* kezdetű pásztori utasítása. Annak kifejtése, hogy miért csak „részben” hitelesítették e dokumentumok magyar római katolikus teológiai gondolkodás és életfolytatás szempontjait, nem ennek az írásnak a felada-

ta. Más helyen és alkalmakon kifejtettük már a magunk idevonatkozó protestáns véleményét. Egy azonban hálára indító tény. Az, hogy a magyar római katolikus teológia hivatásos művelői, főpásztorai és papjai — joggal tekintetbe véve azt, hogy az egyházak szerte a világon pluralisztikus társadalomban és különböző társadalmi berendezkedésű államokban élnek — a „zsinat szellemét” — a Szentszék iránti teljes engedelmesség határán belül — mind merészebb önállósággal alkalmazza a maga sajátos körülményeire, az állam, a társadalom és az egyház közötti viszony tekintetében. A római egyház világcsaládján belül jelentkező feszültségek közepette fegyelmezett mérséklettel és mégis következetesen törekszik értelmezni és érvényesíteni a sokat emlegetett „zsinati szellemet”. Mi, magyar protestánsok, éppen úgy tiszteletben tartjuk a Tanítói Hivatal iránti hűségüket, ahogyan reményteljesen ítéljük meg az említett törekvésüket.

4. Mindezekből következik, e szakasz összegzéséül, annak a megállapítása, hogy az egyház teológiai, — hitbeli és életgyakorlati megújulásának a jelei és bizonyosságai másképpen jelentkeznek a római katolikus egyházban, mint a protestáns egyházak teológiájában és életgyakorlatában. A teljes tisztelet és megbecsülés hangján szólva, mi még nem látjuk a magyar római katolikus egyház újszerű és példamutató szociális magatartását, s annak indoklását bibliai-teológiai alapokra mélyen begyökereztetettnek s úgy, mint ami a lényegi római katolikus hittételekből volna egyértelműen és törésmentesen applikatíve következtetve és magyarázva.

Ennek az okát abban kell keresnünk, hogy a két egyháztípus (a római katolikus és az evangéliumi protestáns) teológiai gondolkodásának, módszerének, applikatív funkciójának a szerkezetében mélyreható különbség van.

Mindennek ellenére hálásan ismerjük fel a teológiai újulásnak a jeleit a hazai római egyház teológiai eszmélkedésében —, különösen is a II. Vatikáni Zsinat óta. Örülünk annak, hogy teológiával való foglalkozás a papságnak egyre inkább közügyévé válik s lelkesztanfolyamokon, papi koronákon teológiai kérdések mélyreható elemzése, vitatása folyik. E folyamat eredményének tartjuk, hogy az Európai Katolikusok Berlini Békakonferenciájának teológiai konzultációja hazánkban volt és a hazai római egyház volt a vendéglátója.

Nem titkoljuk: az a reménységünk, hogy a honi római egyházban harminc évvel ezelőtt megindult és a hatvanas évek közepétől kiszélesedett belső, teológiai párbeszéd olyan eredményekhez vezet, amelyek lehetővé teszik közös magyar egyházi feladataink felekezeti teológiai elemzését is.

A Magyar Népköztársaság és a Magyar Római Katolikus Egyház közötti Egyezmény társadalmi jelentősége

A magyar állam vezetői közül a legilletékesebbek is megemlékeztek erről az évfordulóról s nyilatkozataikban értékelték annak állami társadalmi jelentőségét az új társadalom építése szempontjából. Ezeket a felelős megnyilatkozásokat is az jellemezte, hogy — utalva ugyan a kezdet nehézségeire, s az időközben jelentkező nehézségekre — a jelenlegi állam-egyházközi viszonyt elemezték s e jó viszony hasznára s ugyanakkor a jövő feladataira irányították a figyelmet. A bevezető mondatokban említettük, hogy nekünk, protestánsoknak sem volt közömbös az: rendeződik-e minél előbb és az egész magyar népnek hasznára rendeződik-e a római egyház és a Magyar Népköztársaság viszonya?

A harminc évvel ezelőtt megkötött Egyezmény létrejöttét történetének és körülményeinek, legilletékesebb állami vezetőinknek a mostani jubileum alkalmával elhangzott megnyilatkozásainak és a magyar protestáns egyházak értékelő szempontjainak ismeretében, annak társadalmi jelentőségéről a következőket foglalhatjuk össze:

1. Az Egyezmény aláírásával a magyar római katolikus egyház legfelelősebb vezetői azt juttatták kifejezésre, hogy a Püspöki Kar és a felelősségükre bízott magyar római katolikus egyház a magyar nép jövőjét illetően egyértelműen a szocialista társadalmi átalakulás, a szocialista társadalmi rendszer mellett dönt.

A négy pontban összefoglalt püspökkari nyilatkozat szerint „a Püspöki Kar elismeri és állampolgári kötelességének megfelelően támogatja a Magyar Népköztársaság államrendjét és alkotmányát... Kijelenti, hogy nem engedi meg a hívők vallásos érületének, valamint a katolikus egyháznak államellenes politikai célokra való felhasználását”. Buzdítja a híveket, hogy vegyenek részt abban az országépítő munkában, amelyet a magyar nép egésze végez és elkötelezi magát a békéért folyó mozgalmak támogatására.

A kezdetben oly bénítólag ható bizalmatlanság és előítélet felett az országépítő jó szándék győzedelmeskedett. Ezzel a döntéssel a római katolikus egyház hivatalosan is elhatárolta magát attól a kísértéstől, hogy a régi rend restaurációjának szolgálatába álljon s fesse az új magyar társadalom kibontakozásának folyamatát. Ezzel — s ma már ki ne látná ezt világosan? — az egész magyar nép jó ügyét szolgálta.

2. Hasznos volt e döntésben az is az egész magyar társadalomnak, hogy ezzel a római katolikus hazai egyház elhatárolta magát attól, hogy eszköze legyen a klerikális reakciónak, amelynek a nemzetközi reakció azt a szerepet szánta, hogy akadályozza a haladást, a társadalmi igazságosság megvalósítását, éppen a vallásos emberek érületének kihasználása módszerével.

A magyar római katolikus hívők, a vidéki és a falusi plébánosok, a munkásnegyedek papjai, a népünk életét közelről ismerő alsópapság többsége egyre határozottabban ismerte fel, hogy a klerikális reakció nemcsak az emberibb életért dolgozó népnek, hanem az egyháznak is ellensége, mert az egyház igazi ügyét feláldozva teret enged a nép ügyét bomlasztani akaró erőknek az egyház léple alatt. Protestáns egyházaink felelős vezetői is felfigyeltek arra, hogy a hitben élő magyar római katolikus papok és egyháztagek többsége ezt elutasítja magától. Éppen azokban a papokban, amikor a Magyar Kormány és a Püspöki Kar között az Egyezmény megkötéséről a tárgyalás megindult, látott napvilágot a Református Egyház c. folyóiratban (II. évf. 13. sz.) az egyik akkori legfelelősebb református egyházi vezető nyilatkozata. A múltra tekintve igen tanulságos ezt idéznünk. „Amint a magyar református egyház — éppen az Egyezmény által is — ettől a klerikális reakciótól megkülönböztette magát és kísértései ellen saját taborát állandóan védelmezi, éppen úgy szükséges tisztánlátásunk érdekében azt is megállapítani, hogy a római katolicizmusban a vatikáni és hazai klerikális reakció megkülönböztethető és megkülönböztetendő magától az egyháztól, vagyis elválasztható és elválasztandó a keresztyén hitben élő papoktól és tömegektől... Erősíteniünk kell magunkban és népi demokráciánkat szerető római katolikus testvéreinkben azt a reménységet, hogy ezt a megkülönböztetést a magyarországi római katolikus egyház is meg tudja tenni és megtalálja helyét, igazi egyházi munkáját Népköztársaságunkban.” Nos, az Egyezmény aláírása a hazai Püspöki Kar részéről erősítette ezt a meggyőződésünket.

3. Hozzájárult a magyar római katolikus egyház döntése a szocializmust építő magyar nép nemzeti egységének megvalósulásához. Nagyban könnyítette az ehhez vezető utat.

Miközben e lépés megtételével használt a magyar társadalomnak, egyúttal a saját igazi egyházi érdekeit is szolgálta. Véget vetett annak a válságnak, amely olyan szakadék keletkezéséhez vezethetett volna az egyház vezetői és hívő tömegeit között, amelyet nagyon nehezen lehetett volna áthidalni. Ugyanakkor segítette a saját egyháza szocializmust szerető és becsületesen építeni akaró tagjait abban, hogy az egyháznak hivatalosainak magatartása, intézkedései miatt bennük támadt lelkiismereti konfliktusoktól mentesüljenek.

Az együttműködés felismert útján való kibontakozás „közös és küzdelmes erőfeszítést” és „türelmet” igényelt, mert a kibontakozást az ötvenes években nehezítették a mindkét oldalon jelentkezett bizonyos hátráltató tényezők. Mind az állam, mind a Püspöki Kar döntésének a helyességét azonban ezek sem vonhatták kétségbe. A hazai római egyház és az új magyar állam viszonyának alakulására nézve is érvényes: az Egyezmény kiállta a próbát, bevált. Így nyilatkozik erről Miklós Imre államtitkár, az Állami Egyházügyi Hivatal elnöke, a Magyar Hírlap augusztus 3-i számban: „Az ellenforradalmi kísérlet leverése utáni gyors konszolidáció, a szektás és revizionista szemlélet elleni következetes politikai harc eredményeként helyreállt, a bizalom légköre az országban — a kommunista és a vallásos emberek, az állam és az egyházak között is. Lehetővé vált a különböző világnézeti és felfogású emberek egységének kialakítása, a szocialista társadalom alapjainak megteremtése, az életszínvonal emelése a műveltség és a kultúra széleskörű elterjesztése érdekében. A megszilárdult nemzeti egység talaján a megállapodás is azzá vált, aminek alkotói szánták: elérni általa, hogy az állam és a katolikus egyház békés együttélését biztosítsák, és ezzel a magyar nép egységét, építő munkáját, hazánk békés fejlődését előmozdítsák... A harminc évvel ezelőtt aláírt Egyezmény szolid és jó alapokat rakott le, amelyeken — különösen az utóbbi 20 évben — kibontakozott a szocialista állam és a hazai katolikus egyház új típusú gyakorlata”.

A Hazafias Népfront-mogalomban, amely az államunk következetes szövetségi politikájának, a szocialista nemzeti összefogásnak átfogó kerete, a római katolikus egyház pásztorai és hívei is együtt munkálkodnak új társadalmunk, hazánk boldogabb jövőjének építésén, marxistákkal és nem-római katolikus honfitársaikkal együtt. Olyan légkör kialakulásához segített ez a szövetségi politika e keretben, amelyben római katolikus papok és hívők egyaránt jól érzik magukat és népünk, az osztársadalom s a népek javát örömmel vállalják és szolgálják. Ezt alapította meg a XII. Pártkongresszus határozata is (II./6. pont) s ezt fejezte ki Kádár János, első titkár is az Országgyűlés őszi ülészakán felszólalásában így: „...a minap emlékeztünk meg az állam és a katolikus egyház viszonyát 30 éve rendező nagyjelentőségű megállapodásról. Ez idő alatt kialakult az állam és az egyház rendezett viszonya, amely rendszerünk nagy történelmi vívmánya. Az, hogy az egyház az új társadalom viszonyai között is megtalálja a maga helyét, egyrészt népünk érdeke, államérdeke, de érdeke az egyháznak is. Emellett külön érdeke a hívő embernek... eljutottunk odáig, a vallásos emberek meggyőződéssel szolgálhatják a haladás, a szocializmus ügyét, miközben hitükhöz is hűek maradnak. Nem kell, hogy emiatt lelkiismereti válságba kerüljenek. Ezt az eredményt nagyra értékeljük, és ha lehet, tovább erősítjük. Vallása, hite miatt senkit sem

érhet semmiféle társadalmi hátrány. Hazánkban teljes a lelkiismereti szabadság, mindenki maga dönti el világnézeti hovatartozását” (idézve a Népszabadság 1980. szeptember 27-i számából).

A Püspöki Kar Nyilatkozata is ezt állapítja meg: „...az egyház és állam viszonyának értelmezésében már túljutott azon a kezdeti fogalmi megjelölésen, hogy az egyház és az állam között kölcsönös jó viszony áll fenn. A legilletékesebbek szavaival ma már inkább azt kell megállapítanunk, hogy az egyház és az állam viszonyát a magyar haza javáért küzdők közösségének kölcsönös megértése és felelőssége fejezi ki”.

Az „egyezményes állapot” 30 évvel ezelőtt párbeszéddel kezdődött államunk és a római egyház között. Nem kétséges, hogy ezt a párbeszédet viszonyt menet közben, főként a kezdeti szakaszban zavarta az az egyházi az általuk kötött Egyezmények 20. évfordulómintájára ideológiai síkra terelje a hazai római egyház is. A légkör ma már itt is „tisztultabb” e viszonyban. Szívvel örülünk annak, hogy római testvéreink felismerték ebben a párbeszéd viszonyban mindazokat az alapelveket, amelyeket Ökumenikus Tanácsunk tag-egyházai az általuk kötött Egyezmények 20. évfordulóján e párbeszéd konstruktív alapelemeiként összegezhettek, a saját tapasztalataik alapján.

4. Végezetül, a harminc évvel ezelőtt megkötött Egyezmény alapot teremtett arra is, hogy — ha 14 év múlva is — a magyar kormány és a Vatikán között részleges megegyezés jöhetett létre.

Azt, hogy ez az egyezményes állapot bevált, jó illusztrálja az a tény, hogy VI. Pál pápa „keleti egyházpolitikának” nevezett útkereséséhez, a római egyház központjának és a magyar állam viszonyának új alapokon történő rendezéséhez ennek az Egyezménynek a szellemi és gyakorlati haszna szolgáltatta az alapszempontokat és az indítékokat. Kádár János VI. Pállal, 1977-ben történt találkozásjáról akkor így nyilatkozott: „Örömmel szólhattam arról is, hogy mindkét fél korrekten végrehajtja azt, amiben megegyezünk. Mindketten elégedetten állapíthattuk meg, hogy szándékaink találok, a Vatikán és a Magyar Népköztársaság kormányzata kölcsönösen arra törekszik a jövőben is, hogy ez a kedvező folyamat tovább folytatódjék... Magyarországon az állam és az egyház viszonya tartósan rendeződött”...

Örülünk annak, hogy ez a párbeszéd Casaroli bíboros, vatikáni államtitkárral a közelmúltban tovább folytatódott, amikor az államtitkár- a Gellért püspök születésének 1000. évfordulóján rendezett ünnepségeken a pápa képviselőjében megjelenve, találkozott államunk legfelsőbb vezetőivel.

A Magyar Népköztársaság és a Római Katolikus Egyház közötti Egyezmény ökumenikus jelentősége

Az „ökumenikus” szó jelentéstartalmát nem szűkítjük le csupán az egyházközi érintkezések terére, amikor az Egyezménynek ilyen jelentőségéről is beszélünk. Meggyőződésünk az, hogy az állam és a római katolikus egyház jó viszonya hasznos népünk keretein túl is, szolgálat, mégpedig ökumenikus szolgálat az egész emberi együttélés területén is. Azok a motívumok, amelyeket mi, protestánsok a hazai római egyháznak az Egyezmény létrehívására vonatkozó döntésében felismertünk s melyek közül itt a szerintünk legfontosabbakat megemlítettük, harminc évvel ezelőtt úgy fogalmazódtak meg az egyház leghaladóbb pásztoraiban és tagjaiban, hogy meggyőző példák álltak előttük.

E fejezetben az Egyezmény ökumenikus jelentőségének alábbi vonásaira irányítjuk a figyelmet:

1. Mindenekelőtt abban látjuk az Egyezmény ökumenikus jelentőségét, hogy ezzel a hazai római egyház határozottan nemet mondott az akkori évek nagy kísértésére, hogy t. i. keresztyén frontot kell létrehozni az új társadalommal és az annak építését meghatározó ideológiával szemben.

Nem tagadjuk, hogy ilyen gondolatok és vágyak megkísértették protestáns egyházaink némely akkori vezetőjét is. A negyvenes években akadt olyan igen felelős tisztelet betöltő református egyházi vezető is, aki a megalakulására készülődő Egyházak Világtanácsát úgy értékelte, mint amely a „munkás internacionálé”-val szemben a „keresztyén internacionálé” létrehozását jelenti. Istennek legyen hála, hogy egyházaink vezetőinek és tagjainak döntő többsége a leghatározottabban megkülönböztette magát ettől a hamis „ökumenizmustól”. Római katolikus testvéreink, akik — különösen is a II. Vatikáni Zsinat óta — mind éberebben figyelik a nemzetközi egyházi élet eseményeit, tanúi lehetnek és lehetnek annak, hogy az egyházak bizonyos köreiben ez a kísértés mindmáig hat. Ma is vannak sokan, magukat keresztyénnek vallók, akik az „antikommonizmus ideológiájának” bűvöletében, képviselik és szorgalmazzák ezt a veszedelmes teóriát. Egyházaink szívből örülnek annak, hogy a magyar római katolikus egyház nem ezt az utat választotta.

2. A római egyháznak az Egyezmény melletti döntése ökumenikus szolgálat volt abban az értelemben is, hogy példát mutatott egyfelől arra, hogy keresztyének, anélkül, hogy hitüket megtagadnák, békés tárgyalások útján rendezhetik a viszonyukat egy nemkeresztyén erkölcsi alapokon berendezkedő társadalommal, s nyitott szívvel munkálkodhatnak együtt a marxistákkal minden jó emberi ügy megvalósításáért. Példát mutatott másfelől arra is, hogy az ember javát szolgáló feladatokért lehetséges és szükséges együttműködni a más hitvallású keresztyénekkal, egymás hitének, hitvallásának, tradíciójának, egyházi életrendjének kölcsönös tiszteletben tartása mellett.

Mindezzel az Egyezmény megkötésében példát követő hazai római katolikus egyház maga is példát mutat államunk és a saját egyháza keretein túl az egyházak és a vallásos emberek nagy közösségének.

3. Az „egyezmenyes állapot” komolyan vétele s mind korrektebb megvalósítása a hazai római egyház részéről, majd ennek gyümölcseként a római egyház központja és az államunk között létrejött részleges megállapodás egyengette annak az útját, amelyen a hazai római katolikus egyház korábbi izolált helyzetéből kilépve, nemzetközi fórumokon is megfogalmazhatta és elmondhatta a maga bizonyágtételét.

Hármas vonatkozásban is „ökumenikus jelentőségűnek” tartjuk ezt.

Először: a világméretű nemzetközi békemozgalomba való bekapcsolódása szempontjából. A magyar társadalom békemozgalomába beépült Opus Pacis testvéri tiszteletünket és megbecsülésünket kiváltó, nagyra értékelendő munkát végzett azon a téren, hogy római katolikus honfitársaink hitükből fakadó elkötelezettséssel vegyenek részt a béke biztosításáért folyó szolgálatban, s imádságukkal és egyetértésükkel álljanak azok mögött, akik egyházuk nevében a világbéke biztosításáért, a társadalmi igazságtalanságok megszüntetéséért, az éhség és nyomor felszámolásáért, a minden embert megillető emberi méltóság helyreállításáért küzdő erőket támogatják.

Másodszor: a római katolikus egyház nagy családjában megindult „belső dialógusba” való bekapcsolódása szempontjából.

Miért tekintünk mi e tény elé nagy várakozással? Azért, mert nézetünk szerint — s tudjuk, hogy ezzel igen sok római katolikus szolgatársunk és honfitársunk is egyetért — a II. Vatikáni Zsinat nem adott, mert nem is adhatott végleges választ egy sor olyan problémára, amelyek súlyos gondként jelentkeznek mind magában a római katolikus egyházban világszerte, mind pedig az emberi együttélés területén. Bizton reméljük, hogy hazai római testvéreink érzik azt a felelősséget, amely ebben a „belső dialógusba” való bekapcsolódásukban terheli őket. Amiként a hazai protestáns egyházak az ökumenikus mozgalom különböző fórumain hitbeli és szociális kérdésekben a maguk sajátos bizonyágtételére érzik magukat elkötelezve, amelyet senki más nem mondhat el helyettük, úgy a hazai római egyháznak is ebben a szellemben valóban hasznos és gyümölcsöző egyre bővülő, (egyelőre még csak egyháza világcsaládjá kevesére értendő), nemzetközi egyházi kapcsolataiban végzett szolgálata. Említettük már, hogy a római egyházban jelentkező teológiai feszültségeket érzékelve, a hazai római katolikus teológia a józan, mértékletes megfontolások híve. Ugyanakkor reménységre jogosít fel bennünket az a tény, hogy az emberiség sorsdöntő kérdéseinek megoldásában a segítő szolgálat módjait kereső Európai Katolikusok Berlini Békekonferenciájának nagyra értékelt tagja, legerőteljesebb előre vivője a magyar római katolikus egyház.

Harmadszor: abból a szempontból, hogy — mindezt figyelembe véve — az előbb említett kapcsolatok révén felismerhető annak a jele: a hazai római egyház hajlamos és képes is a „nyitottabb ökumenizmus” gyakorlására.

Ennek a jelét, ma még, abból ismerjük fel, hogy sajtótermékeiben a „világegyház hírein” nemcsak azt érti, ami a római egyházcsaládban történik. Nyomon követi az ökumenikus mozgalom, a felekezeti világszövetségek, a világvallások szövetségeinek eseményeit is s tájékoztatja azokról a legszélesebb hazai római katolikus közvéleményt. Hosszú évek óta nyoma sincs ezekben a tájékoztatásokban, elemzésekben és értékelésekben más egyházak hitét sértő megnyilatkozásnak. Az egyezményes szellem komolyan vétele eredményének tekintjük azt, hogy a hazai római egyház hivatalos vezetése is ma már nem a hitbeli-teológiai feszültségek fenntartására, vagy éppen élesztésére törekszik, hanem a magyar keresztyén ember, Krisztus nevében, társadalmunk és az emberi együttélés javára végzendő együttes szolgálatra figyel mindinkább.

4. Az „ökumenikus jelleg” értékelése összefüggésében magától értetődő volna szólni a hazai ökumenikus kapcsolataink alakulásáról és jelenlegi helyzetéről. Mindazt, amit ebben a kapcsolatban pozitívnak, konstruktívnak értékelünk és amit döntő mértékben a római katolikus egyház és a magyar állam között harminc éve létrejött egyezmény gyümölcseinek tekintünk, az előző fejezetekben, de ebben is kifejtettük.

Az egész társadalmunk és egyházaink számára egyaránt hasznos, harminc év előtti esemény alkalmán nem látjuk helyénvalónak azt, hogy az egyházközi kapcsolatainkat terhelő negatívumokat előszámláljuk. Mind mi, protestánsok, mind római katolikus testvéreink jól ismerik azokat a mélyreható teológiai, hitbeli és kegyességgyakorlati különbözőségeket, amelyek — akár XVI. századbeli, akár újabb keletiek — változatlanul fennállnak közöttünk és elválasztanak minket. Különösen ismerjük azokat a nehézségeket is, amelyek az egyházközi gyakorlat síkján terhelik viszonyunkat, — különösen is a vegyesházasságok körüli gyakorlat terén.

Mi ez alkalommal kapcsolatunk pozitív vonásainak örvendünk. Elsősorban és mindennekefelett annak, hogy — minden közöttünk lévő hitbeli és teológiai választóvonal ellenére — megtaláltuk az együttműködés útját szeretett hazánk boldog jövőjéért, a szocialista magyar társadalom építéséért és a békeszolgálatban is vállalt munkálkodunk együtt a fegyvermentes világ megvalósulásáért. Ami pedig a negatívumokat illeti, ki-ki közülünk a maga egyháza hittartalmához való hűség, de ökumenikus türelemmel és reménységgel, a „korrekt ökumenizmus” szabályai szerint munkálkodunk annak érdekében, hogy a viszonyunkat terhelő nehézségek jó megoldást nyerjenek.

Ezekkel a gondolatokkal kívánunk áldást a harminc évvel ezelőtt az Egyezmény megkötése mellett döntő Magyarországi Római Katolikus Egyháznak, — főpász-

torainak, papjainak és híveinek arra az eltökélt szándékára, amelyet a Püspöki Kar Nyilatkozata így fogalmaz meg: ... egymással kezét fogva, igazi szövetségi politikában, testvéri együttműködésben kívánjuk építeni új, boldogabb jövőnket”. Ennek a szándéknak a teljesüléséhez ma is a legerősebb garancia a Magyar Népköztársaság szövetségi,- és egyházpolitikája. Szív-ből kívánjuk: segítse és áldja meg a Szentháromság Isten a magyar római katolikus egyházat abban a törekvésében, amelyet az ünnepélyes Nyilatkozat zárómondata tartalmaz: ... a katolikus egyház a nép érdekében kívánja teljesíteni evangéliumi küldetését, az új embert az új társadalomban szolgálni.”

(Debrecen)

Dr. Szabó László Ambrus

Kulturális krónika

A művészt ki kell tenni a Napra!

Huszárik Zoltán CSONTVÁRY filmjét nagyon várta már a közönség. Sokáig készült és a hosszú idő alatt a várakozást csak fokozták a film előkészületeinek körülményei. Császár István filmnovellája, *Latinovits* Zoltán szomorú eltávozta e világból, a készülő filmről írt riportok és nem utolsó sorban Csontváry Kosztka Tivadar festészetének — mondhatni — szakadatlanul növekvő népszerűsége mind-mind vonzották a nézőket.

Ünnepi fehérbe (gyász?) öltözött a Puskin mozi bejárata, rajta egyetlen név *Csontváry*, a középső „t” betű kereszté nyúlva, mintegy betetőzi a requiem-hangulat involválását. Szolid teltház, a színpadon fekete lepellel takart kis emelvény, rajta virágcsokor. Hangszalagról — példátlanul rossz hangminőségben — *Latinovits* versmondásait halljuk. Az elő nem készített és szegényes áhitat után kezdődő film felirata hírül adja az előzmények magyarázatát: *Latinovits Zoltán emlékének*.

A film sztoriját úgy gondolom mindenki sejtette már a nézőtér: a színész harca a szereppel, egyben a megvalósult vagy elképzelt eredmény párhuzamos előadása; Csontváry élete. A bevezető jelenetben a szerepére készülő művész a sötét Csontváry-Galériában, egymás után meggyújtott gyufák szűk fényénél vizsgálja a hatalmas festmény-tablókat, ezzel anticipálva az életmű bejárásának reménytelenségét. Halvány gyufalángnál a legelkötelezettebb hivatástudattal sem lehet tényérnyi felületnél többet látni egyszerre.

Ilymódon azonban felvetődik a kérdés: az a néző — pl. egy külföldi —, aki nem ismeri a film előzményeit és kulcsát, hogy kire is kell emlékezni, mit jelentett a magyar színházművészet számára *Latinovits* Zoltán és mit jelentett a magyar festészet számára Csontváry — nem tudom mennyit ért meg, hogyan tud bekapcsolódni a film mondanivalója megértésének folyamatába. Ennek azonban kár lenne elébe menni, a külföldi fesztiválok majd döntenek ebben. Döntések helyett maradjunk a kérdéseknél, amelyek óhatatlanul jelentkeznek. A magyar néző ismerete a tudott dolgokról mennyivel egészül ki e film láttán? Ha *Latinovits*ra emlékezik, akkor ez a film sem ad többet az életben is sikeres és népszerű, halálában pedig divatosan sik-

kesre gömbölyített életmű-torzó megismeréséhez. Esetleg annyit, hogy lám, milyen jó barátokra lelt a művész, művészek között is. Csontváry örülettel fűszerezett — ma már elfogadott és kórusban hirdetett — zsenialitása ennél szegényesebb téma, sokkal inkább látványos. Mi marad még? Marad a művész, a minden korok művésze, aki keresi helyét a társadalomban, a közösség társadalmában. Hol a művész helye? A társadalomban vagy egy rezervátumban, egy zsenik otthonában, az egészséges világból elvonult fertőzöttek kommunájában, vagy az elmeegőgyintézetek legpokolibb bugyrában: a gyógyíthatatlan idioták között. Kötelező-e a művészeknek feltétlenül moral insanity-nek lenni, vagy esetleg önmaga heves undorérzését is leküzdve, maradéktalanul eljátszani azt? Az, hogy a művész hol vezet le, kudarcaiból és sikereiből adódó feszültségét az a pletykárok közkedvelt témája. De arra, hogy mit tesz, ha sikertelen és főleg akkor ha saját maga előtt is az, arra ki kíváncsi? A közönség egyáltalán nem, mert nem is tud róla. A közönség, az „ezerfejű cézár” csak azt látja, aki sikeres, vagy legalábbis dolgozik, ott van a pályán. A művész így egyedül marad pontosan akkor, amikor emberileg — nem művészileg — a legnagyobb szüksége volna a „társaságra”. Társaságnak marad az alkohol, az üres és penészeszagú flört, és a megtáncoltatott családi környezet. A másik út, a paralell történet festőjénél a világból való kilépés a látzat világába.

Csodálatos felvételekről láthatók a Csontváry által bejárt tájak, a megfestett helyszínek. Csakhogy Csontváryra nem az a jellemző, hogy megfestette a Neretvát, hanem az, ahogyan művészetének egyedien csiszolt lencséjén át látta. Különbösen sem szerencsés a meglévő dolgokból, tárgyakból visszakövetkeztetni a művekre. (Ennek a módszernek legközönségesebb változata a Will Shakespeare tv. lektűr-féle életnyomozás, az irodalmi alakok erőszakos reanimálása.) A Huszárik-Császár-Dobai alkotóhármasnál ez nem megy el a nevetességig határáig, amit nagymértékben *Jankura* Péter operatőr költői és bravúros fényképezésének köszönhet a produkció. Kissé hatásvadász stílusban azt mondhatná a néző: „Ez a legszebb unalmas film, amit valaha láttam”.

A kettős portré pedig felemás, még akkor is, ha beszámítjuk ama titokzatos harmadiknak fel-felbukkanását akinek személye bizonyára jó vitatéma lesz az exkluzív filmklubok közönségének. A happening jelenetek néha egészen kifejezőek, már amelyik annyira didaktikus, hogy a poros cipőtálpú nézőt magas szimbólumrendszer szféráiba, képes emelni. Nagy hibájuk viszont, hogy jelrendszerük nem egységes. A szögesdrót mögötti, farkaskutya tépte, tűz oivasztotta viaszbabák mást jelentenek, mint a Gellért fürdő decens vizében foszladozók.

A színészek derekas munkát végeztek. A külföldinek járó udvariasságnak eleget téve, első helyen *Ichak Finci* alakítását említhetjük. De a legjobb — mostmár sajnos Latinovits Zoltán nélkül — *Dajka Margit* volt. Egy látnoki tollú kritikus azt találta írni, hogy *Ichak Finci* jobban játszotta Csontváryt, mint Latinovits játszotta volna. Hogy ezt honnan tudja, az maradjon továbbra is az ő titka, inkább vizsgáljuk meg újra a film emlékezet-motíválta hangulatait. A párhuzamos történet két művészenek: a színésznek és a festőnek valóban az volna a legegyszerűbb megoldása, ha — ad absurdum — vendégszínészünk magát a modellt, Latinovitsot is jobban játszotta volna, mint Latinovits önmagát. Ez természetesen lehetetlen, mert *Finci* — bár jó színész —, de egyáltalán nem „őrülten zseniális”, ha továbbra is elfogadjuk ezt a kategóriát Latinovitsra nézve. A Latinovitsnak való ajánlás egyetlen elfogadható okát ezek után csak abban lehet látni, hogy ő játszotta volna Csontváryt, mert ez az értelmezés még körvonalalaiban sem emlékeztet korán eltávozott művészünkre.

A film másik emlékezet-motívuma Csontváryt célozza meg. A mű vége felé, bizonyára a festő örületének

elhatalmasodó voltára figyelmeztetve, a jelenetek egyre szürrealistábbak, a háborús képekben apokaliptikusak. Egy bokacsattanás juttatja a néző eszébe az anekdotát. A festő különös vonzalmat érez Ferencz József iránt, amit a császár képe előtt diszkrét, ám jól hallható bokaösszeveréssel mutat ki. Ehhez kapcsolódik az a történet, amely szerint az influenzás császár egészségi állapotáért aggódó festő valahogy így táviratozhattott Bécsbe: A császárt a napra kitenni! Hogy volt-e foganatja — nem tudjuk. A jószándék mellé célozva vagy eleve rossz vágányon futva kiszalad az élet realitásából, megfoghatatlanná, érthetlenné válik, jobbik esetben nevetni lehet rajta. A mi történetünk azonban szomorú. Az elhívást kapott festő az Istennélküli világban bolyongva keresi a kifejezés abszolútumát. Az őt megformálni készülő másik művész torkig van önmagával, ezért cselekvésképtelen. Púpként vonzolja a hátán a nagy kohójú életek egyre növekvő salakhegyét. Nagy baj, hogy a néző nem „lát át” ezen a salakhegyen. Óhatatlanul azt képzelet, hogy a kihangsúlyozott emberi gyarlóságok szükséges velejárói, hovatovább szerves részei a művészi alkotásnak, holott pusztán ballasztot jelentő melléktermékek.

Kinek szól ez a film? A művészeknek? A nézőknek? Nehéz lenne eldönteni. A művész élete mindig érdekes a közönség számára. Csak elég világosság kell ahhoz, hogy látni lehessen a produkciót is meg az embert is, s főként: a kettő mélységesen dialektikus kapcsolatát. Egy gyufa lobbanó lángja kevés, ki kell tenni a művészt a Napra, hogy a rosszindulatú csírákat elpusztító fényben a nézőt kézenfogva ismeretlen tájakra lehessen elvezetni.

Dusicza Ferenc

Könyv- és folyóiratszemle

Calvinus Ecclesiae Doctor

A Nemzetközi Kálvin Kongresszuson elhangzott előadások. Amszterdam 1978. Kiadja: W. H. Neuser. 238 lap.

A kongresszus prezidiuma elnökének, G. W. Lochernek előszava, titkárának, W. H. Neuser-nek köszöntése és a Nemzetközi Luther Kongresszus képviselőjének, M. Seils-nek üdvözlő szavai után következnek az előadások angol, francia, illetve német nyelven. A különböző témák a Kálvin kutatás jelenlegi súlypontjait tükrözik. A világ különböző részeiből összegyűlt kutató több mint tíz százaléka római katolikus volt, egy közülük előadást is tartott.

„Isten igéje és a tapasztalat Kálvinnál”. W. Balka. Den. Ham. Hollandia.

Méltán hangzott el mintegy „Festrede”-ként (ünnepi beszédként) — elsőnek ez a témájánál fogva is nagy érdeklődést kiváltó előadás. Ma, amikor egyre fontosabbá válik a teológiai eszmélkedésben a „paradox identitás” fogalma, mely a transzcendens és immanens különös együttlétét próbálja megfoghatóvá tenni Isten megismerésében és az egyház léte megértésében. Kissé elhatárolva azt jelenti ez, hogy az egyházban, tehát az Ige és a Szentlélek különleges erőterében az ember mindent hit által és hitben nyer el, vagy tapasztal

meg, így Isten jelenlétét, ígéreteinek beteljesedését. Arról a csodálatos, mégis emberi érzékekkel is tapasztalható történésről van ebben szó, hogy Istennek gondja van Igéjére, és az annak fegyelme és őrizete alatt élők életére, üdvösségére. Az emberi értelmet felülhaladó történések ezek, a hit azonban mint tapasztalat megragadhatja ezeket. Ilyen például Krisztus „pneumatikus jelenléte” az úrvacsorában. Erről így ír Kálvin: „Ha valaki engem a módra nézve kérdez meg, nem szégyellem megvallani, hogy a titok sokkal fenségebb, semmint akár értelmem megfoghatná, akár szavakkal ki lehetne fejezni. És hogy világosabban szóljak: tapasztalom inkább, mintsem értem (*experior magisquam intelligam*)”.

Érthető módon az előadó elhatárolja magát attól a feltevéstől, hogy a tapasztalat Kálvinnál egy másik, a hittől különböző és a mellett funkcionáló „megismerési kategória” lenne. Nagyon helyesen mutat rá, hogy Kálvin az Institutióban a latin „documentum” szót a franciában „experience”, tehát „tapasztalat” szóval fordítja. Ennek döntő jelentősége van, mert a tapasztalatnak Kálvinnál valóban dokumentum, bizonyíték, pontosabban bizonyítás, igazolás jellege van, Isten felől nézve. Közel áll ehhez nála az a titokzatos folyamat, amit „a Szentlélek elpecsételésének” nevez. Kálvinnál a tapasztalat nem nyújt új ismeretet, hanem azt teszi valóssá, erőssé és személyessé, amit a kijelentés tanít. Szó se lehet tehát nála arról, amit Bernát mond:

„Hiszek, hogy tapasztaljak!” (*Credo ut experiar*), azaz, hogy misztikus élményben legyen részem.

Az előadás legérdekesebb része az volt, ahol „az ígéretek és a tapasztalat” összefüggéseit boncolta a szerző. Ezt az összefüggést nagyon lényegesnek találja Kálvinnál, de mégsem csak erre, hanem a *keresztvény valóság egészére* nézve keresi és érti a tapasztalat szerepét. Az előadást méltató hozzászólások során elhangzott az a vélemény, hogy többször úgy tűnik, hogy Kálvin csak az ígéretekkel összefüggésben szól a tapasztalatról, és mindig a Szentlélek erejében, aki maga is „az ígélet Lelke”. A *Genfi kátéban* ezt olvashatjuk: „A Szentlélek megvilágosítása által tesz bennünket képessé arra, hogy megértsünk dolgokat, melyek egyébként meggyőződésre segít bennünket azzal, hogy biztos meggyőződésre segít bennünket azzal, hogy elpeccsételünk bennünk az ígéretekkel”. Talán még világosabb a Római levélhez írt magyarázatában: „az ígéretek Isten különleges segítsége a hívők számára, melyben szeretettel és hűségét bizonyítja meg irántunk”. Ha tehát az ígéretek maguk is „különleges”, kivételes segítség, akkor nyilván ezek megtapasztalása is az. Egyet érthetünk az előadóval abban, hogy noha komoly szerepe van Kálvinnál a tapasztalásnak, de róla semmiképpen nem beszélhetünk úgy, mint az Igétől, hittől elszakadt „Erfahrungstheologie”-ről („tapasztalat-teológia”-ról.)

„Kálvin mint exegeta: változás és fejlődés”, T. H. Parker. Durham. Anglia.

Parker professzor előadásában Kálvin Római levélhez írt kommentárját elemzi abból a szempontból, hogy kinek írta, milyen szöveget használt, és főként, hogy milyen változtatásokat eszközölt az 1540-ben megjelent és még életében négy kiadást megért szövegben. Új és eredeti, amit a szerző Kálvinról, mint „szövegkritikus”-ról mond. Alapos összehasonlításai azt mutatják azután, hogy sok apró javítást eszközölt Kálvin első szövegén, régi szavakat újakkal cserélt föl, precízebbé tett kifejezéseket, de mondanivalója az évtizedek során sem változott, noha a kommentár anyagát lényegesen bővítette. Különösen feltűnő a bővítés a levél 8. fejezetében. Figyelmet érdemel az előadónak az a megfigyelése, hogy az anyag, amivel a Róma 8. bővült, körvonalaiiban ugyanaz, mint ami részleges kidolgozást nyert az *Institutio 1539-es kiadása 11. könyvében*, tehát a presdestinációról, a Krisztus váltsága gyümölcséről, a Szentlélek titkos működéséről, a keresztény életéről és a megszentelődésről szóló fejezetekkel. Kiemeli, hogy a Római levél, amely „A Szentírás kincsházájához vezető tágas kapu”, rendkívül nagy hatással volt Kálvin gondolatvilágára, „kiszélesítette a teológia skópuszának megértését”. Végül azzal zárja előadását, hogy a négy kiadás közt eltelt tizenhat esztendő alatt a kommentár jellege nem változott, ellenben maga Kálvin változott. A gyülekezet szolgálatában és a nehéz adminisztráció felelősségében eltelt évek voltak ezek, tele nehéz elvi és gyakorlati problémákkal. A sok olvasás, a tanítás, a szinte naponkénti igehirdetés és a biblia egyéb könyveiről írt kommentárok hatása tükröződik a Római levélhez írt kommentár végső formáján.

Két megjegyzést csupán. Az előadó fontosnak tartja a kommentár megírásához azt, hogy Kálvin „iskolázott”, tehát latinul tudó világiaknak, „laikusoknak” írta a kommentárt. Meggyőződésünk, hogy jobb, ha ebben a dologban annál maradunk, amit Kálvin maga mond: „hogy az egyház javát akarta előmozdítani írásával”, tehát nyugodtan kimondhatjuk, hogy mint „doctor ecclesiae”, az egyház a gyülekezet tagjainak írt, mint ahogy azoknak is prédikált.

Ehhez kapcsolódik az is, amikor azt mondja az elő-

adó, hogy lényeges változást nem találunk Kálvin teológiájában, de előrelépést igen. Ő ezt többrétűnek látja, mi viszont szinte egyrétűnek, amikor: a megszentelődés mélyebb megértésére mutatunk, és ezt a *Genfben átélt kudarccal* és a strassburgi új tapasztalatokkal magyarázzuk. A reformáció második menetének a problémája, egyben Kálvin *propriuma jelentkezike itt*. Az volt ugyanis a tapasztalat, hogy a megigazulás forenzikus értelmezése erkölcsi lazasághoz liberalizmushoz vezet. Kálvin a kommentárban — mintha csak az ilyenek ellen argumentálna — erősen kihangsúlyozza, hogy a megszentelő keresztény élet a megigazítás bizonyítéka, és ez lehetséges, mert a megigazulás pillanatában a Szentlélek ténylegesen megújít bennünket szent életre (holiness). Kálvin nem adja fel a lutheri „*simul justus et peccator*” elvét, de nem lehet kétséges, hogy Isten előtt ugyanakkor már „*justus et sanctus*” vagyunk! Perfekcionizmus ez Kálvinnál, bal felől vett hatás? Szó sincs róla. Kálvin ugyanis tisztán különbözteti: „megszenteltetés mint ajándék” és „megszenteltetés mint feladat” között. Isten előtt szentek vagyunk, de a mindennapi életben — a „*lucta Christiana*”-ban — ez mindennapi feladat számunkra. Ezért a felszólítás: „*Legyetek azok, amik már vagytok, szentek!*” Ezért írja: „Igaz ugyan, hogy egyedül Isten könyörületességéből igazulunk meg a Krisztusban, de hasonlóképpen igaz és bizonyos az is, hogy az Úr mindazokat, akiket megigazít, arra hívja el, hogy elhivatásukhoz méltóan éljenek. Tanulják meg tehát a hívők, hogy Krisztust ne csak az igazságra, hanem a megszentelődésre is magukhoz öleljék — mert hiszen Ő mind a két célra adatott nekünk” (8:3). És előbb: „ezt a fenyegetést azért teszi ide, hogy minél hathatósabban kiűzzön belőlünk minden renyhéséget (tétlenséget)”. Ez határozott — és egyben szükségszerű — előrelépés volt nemcsak Kálvin életében, hanem az egész reformáció történetében is.

„Az első artikulus teológiájának néhány aspektusa Kálvin igehirdetésében”, R. Stauffer, Paris.

Az előadó, aki tevékenyen részt vesz Kálvin prédikációinak a publikálásában, azzal kezdi előadását, hogy az utóbbi évtizedekben a teremtésről és a gondviselésről szóló tanítást elhanyagolták, elhomályosította ezeket az ekkleziológia és a túlhajtott krisztológia. Kimondja, hogy Kálvin beszédeiben több esetben másutt van a hangsúly, mint az *Institutióban*. Pl. a prédikációkban ritkán beszél Isten fenségéről és szentségéről, viszont annál többször végtelenségéről, hatalmáról és igazságáról. Azután a prédikációiban főként a lélekben találja meg az „istenképszerűséget”, de ugyanakkor — szemben az állatok esetével — a testben is. Tehát Kálvin áttör egy csak a krisztológia felől megalapozott „*imago Dei*” tant. Olyan elemei világosodnak meg itt ennek a tannak, melyeket a Parth Károly nyomában haladó kutatók egyáltalán nem ismertek föl, vagy egyszerűen elhanyagolhatónak tekintettek. Kimondja alapmegállapítását: az *Institutio Kálvinja nem azonos a prédikációk Kálvinjával*. Hosszú ideig Imbart de la Tour véleménye volt az uralkodó: az *Institutio* elégséges ahhoz, hogy mindent megtanuljon az ember, ami szükséges Kálvin teológiájának megismeréséhez, ezzel szemben az előadó így zárja mondanivalóját: A századfordulón elhangzott már ez a vélemény: ahhoz, hogy a genfi reformátort megérthessük, szükséges kommentárjait ismernünk, én most tovább lépve nem habozom ezt így fogalmazni: „hogy Kálvint mint reformátort megismerhessük, meg kell ismernünk Kálvint, mint prédikátort”. „Beszédei éppen olyan gazdagok mint dogmatikai vagy exegetikai munkái”. Tegyük hozzá, hogy éppen ezekben volt az egyház, a gyülekezetek tanítója.

„Krisztus engesztelő embersége és papsága Kálvin teológiájában”. J. B. Torrance. Aberdeen.

Az előadó azzal a figyelemre méltó megállapítással kezdi, hogy az első három század liturgiáiban Krisztus kétféleképpen szerepel. Egyfelől imádták őt, mint Istent, másfelől viszont úgy tekintették, Őt, mint örök Főpapot, közbenjárót, aki szüntelen imádkozik övéért. És ezt folytatólagos emberségében teszik. Kálvin teológiájának is ez a jellemzője, az ún. „görög realizmusa”; visszamegy ez a nagy görög egyházatyákra, akik Krisztusban nemcsak a megigazítás mennyei eszközét látták, hanem összekapcsolva munkáját személyével, megértették igazi, örök papságát is. Kálvin nagy érdeme, hogy — ezek nyomán — együtt látta Krisztus papságát azzal, amivel egybetartozik: Jézus emberségével, és így az egyházat is, mint a Krisztus egyedüli papságában részesülő királyi papságot értelmezhetette. Az inkarnációt Urunk papsága keretébe helyezve, hangsúlyt nyert emberségének engesztelő volta is. Elgondolkodtató, amit az előadó arról mond, hogy hogyan képviseli az egy a „sokat”, mint az ószövetségi jóm kippur alkalmával a főpap, és az is, amit „az ígélet és beteljesedés” kapcsán a „realised eschatology”-ról mond, arról, hogy hogyan lehet Krisztus „quodammodo praesens et quodammodo absens”, és en nem során a „realised righteousness”-ről, melyben különbség tétetik a között, „amikor már Krisztusban vagyunk és amikor még mimagunkban vagyunk”.

Nem kétséges, tegyük hozzá, hogy szükség volt ezekről Kálvin idejében beszélni, amikor Krisztus váltságművét váltsághálálra szűkítették, és hovatovább csak istenségéről beszéltek, arról pedig amit „engesztelő emberségének” mondunk, tehát közbenjárásáról, az övéért való imádkozásról megfélekedtek, sőt azt tudatosan átszarmasztatták az egyházra, a Jézus anyjára, a szentekre és nem utolsó sorban az áldozó papságra. Ma pedig azért szükséges erről beszélni magunk felé fordulva, mert az egyfajta túlhajtott krisztológiában az Isten emberségéről, megfélekedve, a népével vele menő, vele szolidaritást vállaló, bajaiban szenvedéllyel részt vevő „pathetikus Isten” veszett el szemünk elől. Krisztus együtt szenvedése és szolidaritása az emberiség szenvedéseivel a legmeggyőzőbb bizonyítéka Isten emberségének. És e mögött — Kálvin szerint éppen az feszül, amiről nagy előde, az ugyanazzal a problémával birkózó Anselmus megfélekedett, és amit a mai ember még megért és méltányolni tud: Isten szeretete. Mert jól mondta valaki: „Glaubhaft ist nur Liebe!”

„Calculus Fidei”. (A hit matematikája). F. L. Battles. Grand Rapids. Amerikai Egyesült Államok.

A szerző — Kálvin műveinek egyik legjobb ismerője, aki az Intitutiot is újonnan angolra fordította — Bauke, Doumergue és Bohatec után ismét felvetette Kálvin teológiája belső struktúrájának a kérdését. Képletesen szólva mondja, hogy Kálvin — a gyakorlat embere lévén — a maga megtérésének folyamatát magyarázza, illusztrálja és védelmezi nagy művében. „Ellentétes struktúrának” (antithetical structure) találja ő is Kálvin módszerét, amelynek kialakításában nagy részük volt azoknak a kontroverziáknak, melyeket jobbra és balra kellett folytatni életében. Az út számára „középen” „a tévelygő romanizmus Szkillái és kora radikális irányzatainak (spiritualistáinak) Korabdiszei közt” vezetett. De van-e egy egységes alapelv, amelyet követve megtalálhatta ezt a „via media”-t? Igen, mondja, ez az Erasmusnál, Luthernél és Zwinglinél is megtalálható: „igaz és hamis” (vera et falsa) ellentétes elve. E két véglet között — hiány és túlzás (defect and excess) formájában elutasítva a rosszat, találja meg az igazat középen, természetesen a Szentírás mérlegére helyezve. A dolog „matematikai” vonatkozásában New-

ton számelméletére hivatkozik, melyben a határértékeket elérni nem lehet, de megközelíteni igen. Az is érdekes, amit a Kálvinnál található „Dichotomizáló módszerről”, a két részre osztásról mond.

A megbetegedett — és azóta elhalt — szerző távollétében felolvasott dolgozat ellenkezést váltott ki a kongresszuson, pedig figyelmeesen elolvastva kitűnik, hogy nagyon komoly példákkal tudja állításait igazolni. A két fronton való hadakozás nagyon valóságos volt Kálvin számára, ez meglátszik az Ige és a Szentlélek viszonyának értelmezésében is. Battles vizsgálódásai azt igazolják, hogy Kálvin a maga kora aktuális problémáival viaskodott, azokra keresett megoldást, éppen ezért van teológiájának maradandó aktualitása. Értethető, hogy az „igaz és hamis” kemény kategóriáinak emlegetése egy ökumenikus hangulatú kongresszuson ellenkezést váltott ki, elsősorban azokban, akiket a szerző akaratlanul is a „hamis” oldalra állított, de ez magában nem döntheti el és nem kvalifikálhatja az ajánlott megoldás értékét, esetleges igaz voltát. Ahhoz komoly ellenérvek kellene.

„Kálvin a Tridenti Zsinat bűnbánatról szóló tanácskozásában 1551-ben” H. Schützeichel. Trier. NSZK.

A római katolikus professzor nagy hozzáértéssel és széles körű dokumentációval fejtette ki témáját. A kongresszus érdeklődéssel hallott három dolgot. Először is azt, hogy a tridenti zsinat ezekben a cikkelyekben név szerint nem szerepelnek a reformátorok, a zsinat ugyanis nem átkozta ki őket személyeikben, hanem csak „tévtanaikat” kárhóztatta. Másodszor azt, hogy a pápa a zsinat tagjai részére feloldotta az index alól a reformátorok könyveit, és így azok némelyike meglepő jártasságra tett szert ezekben. Harmadszor az volt a meglepő, hogy a reformátorok közül — beleértve Melanchton és Bullingert is — Kálvin neve hangzik el legtöbbször a tanácskozások során. Ez nyilván azért volt, mert Kálvin ekkorra már kifejtette az Institutio 1550-es kiadásában az Ő tévesen úgynevezett sákramentumról” szóló tanítását, sőt két vitairata is megjelent ellenszerű (antidotum) a zsinat határozatai ellen. A szerző sok részlet felsorolása után (pl. hogy Draskovics György pécsi püspök volt Magyarország orátora) megállapítja, hogy a tridenti 12 bűnbánatra (gyónásra) vonatkozó cikkely és ezek forrásanyagának átvizsgálása azt mutatja, hogy Kálvin „bűnbánatteológiája”, ahogy ez az Institutio 9. és 19. fejezeteiben található, — ha nem kizárólag is — ott állt a zsinat látókörében. Mindenekelőtt az az éles kritika jelentett kihívást a zsinat tagjai számára, amellyel Kálvin a bűnbánattartás hármas tagozódását illeti és sákramentum jellegét tagadja. Ha kissé túlzottnak tűnik is az a (nyilván kötelező udvariasság diktálta) megállapítás, hogy Kálvin gondolatai a maguk módján meghatározták a cikkelyekről folytatott tanácskozásokat és a hozott határozatokat, annyi azonban valóban kitűnik az idézett adatokból, hogy Kálvin — akit természetesen nem hívtak meg a zsinatra — világos és biblikus érveivel távollétében is „sok gondot okozott” és alaposan „megdolgoztatta” a zsinat olasz, spanyol, holland és más nemzetiségű teológusait.

„Kálvin sákramentum—teológiája a lingvisztika fényében”. G. Vincent. Strassburg. Franciaország.

Az angol Austin 1962-ben megjelent „How to do things with words” (franciául: „Quand dire c'est faire”) című munkája alapelveit ismerteti az előadó, majd ezeket alkalmazza Kálvin sákramentum-tanára, hogy ezek segítségével kimutassa annak eredetiségét, mai-ságát, a többitől eltérő struktúráis különbözőségében. Megállapítja, hogy Kálvin sákramentum-értelmezésében a középkori (arisztoteleszi), az „onto-teológiától” eltérő, az Isten igéjére alapított, az individuumot te-

kintetbe vevő, hitet és felelősséget kívánó és egyben etikát teremtő új és más teológiája fedezhető fel. Szó szerint így fejezi be: „A teológia ettől kezdve önállósul (s'autonomise) a régi kozmológiai kapcsolatából, így az etika lehetővé válik, mint az emberi rendeltetés értelméről való eszmélkedés, ami a felelősségre ébredésben nyer kifejeződést”.

„A teológiai beszélgetések szövegelemzése Kálvin 1542-es Kétájában” Jean-Pierre Pin. Toulouse. Franciaország

Az előadó meg van győződve — főként de Saussure, Hemjslev és Ducrot munkáira támaszkodva —, hogy Kálvin munkáinak szövegelemzése — így a Káté is — kiemeli a genfi reformátor sajátos hozzájárulását és egyben érdemeit is, amikor figyelemre méltó eltéréseket mutatnak fel Luther vagy Caniciushoz hasonlítva „a belső kommunikáció tényleges szerkezetében”. Többről van szó a Kátében, mint pusztán ismeretközlésről: a Káté eszköz a keresztyénné-létel új útjára való vezetésben. Az egyházi viselkedés gyakorlatának releváns szabályaira tanít. Az „én” és „te” közötti párbeszéd eredménye az kell hogy legyen, hogy az „én” a „mi”-ben, az egyház közösségében — engedelmes alávetetésben — megtalálja a maga kijelölt helyét. A beszélgetések nagy szerepet játszanak teológiai megvalósulásokban. Ahhoz, hogy igazi egyháziasság valósuljon meg, vissza kell állítani a teológiai beszélgetéseket igazi valóságukba.

Egészen rövidre fogva, a két francia előadás értékre, illetve szükségességére vonatkozóan erősen megosztottak a vélemények. Jó ezeket így hallani és a már meglevő meggyőződésben ezek által is tovább erősödni, de mégis azokkal értek egyet, akik azt mondják, hogy a szövegelemzés bevonása a Kálvin kutatásba nem életbe vágóan fontos. Ennek — legalábbis a jelenlegi stádiumban — az lenne a következménye, ha mégis megtörténne, hogy Kálvin amúgy se könnyű gondolatai, még nehezebbekké és komplikáltabbá válnának. A francia kutatók eddig nem ebben jeleskedtek, ezután se ezt várják tőlük.

„Kálvin jelenléte a református ortodoxiában”. O. Fatio. Genf.

Széles korú apparátussal alátámasztott, fotópiákkal illusztrált tanulmány ez. Fatio professzor igazi történész, engedi, hogy a tények beszéljenek. És ezek most szomorú dolgokat mondanak. Azt, hogy miközben Luther alakja szinte legendássá nő, különösen a harmincéves háború idején, addig Kálviné fokozatosan elhalványodik, munkáinak kiadásai visszaesnek, majd sokáig szünetelnek. A lerövidített, szemelvényes Intitutio kiadások (Compendia, Epitome) azt mutatják, hogy Kálvin nem a gyülekezetek szívügye többé, legfeljebb néhány lelkes professzoré (Zwinger, Olevianus, Piscator) és kötelező tárgyként a studenseké. A szerző folytatni kívánja vizsgálatait, reméljük, hogy a következő századokból szívderítőbb tényeket tud majd felmutatni.

„Kálvin jelenléte Magyarországon” Bucsay Mihály, Budapest.

A végig feszült figyelemmel kísért — ékes német nyelven elmondott — előadásnak szerencsésen megválasztott a címe, mert valóban lehet Kálvin egyfajta jelenlétéről beszélni. Magyarországon egészen 1526-tól, kezdve. Bucsay Mihály ezt nagy szakértelemmel és példás alaposággal ki is mutatja, precízen regisztrálva minden Kálvinra vonatkozó megnyilatkozást a Belényesi Gergelyre és Thury Pálra mutató utalásoktól a legújabbakig, beleértve a nem-egyházi, marxista beállítottságú Kónya István, Pór József, sőt Sütő András munkáit is. Érzékelteti az utóbbi évtizedekben végbe ment változást is, melynek során eljutottunk a Kálvin

iránti — a kötelező jubileumi érdeklődésen túlmenő — történelem parancsolta, érdembeli, és gyümölcsseiben lassan a gyülekezetekig leérő érdeklődésig. Bucsay Mihály tanulmánya azóta a Theológiai Szemlében is megjelent, a tanulmány részletesebb ismertetésétől eltekintünk, néhány megjegyzést fűzve befejezésül a kongresszus egészéhez.

1. A kongresszus elnökségének a „doctor ecclesiae” témát bátrabban kellett volna valamilyen formában exponálnia, talán összegezve az ekkleziológiájára vonatkozó eddigi kutatásokat, hogy Kálvin ténylegesen megjelenhessen a kongresszus résztvevői és a kiadott könyv olvasói előtt mint „az egyház tanítója”.

2. Az elnökség a jövőben is gondosan ügyeljen arra, hogy a kongresszus „Kálvin kongresszus” maradjon. Ha valaki úgy gondolná, hogy neki Kálvinnal szemben ez vagy az „a reformátor”, az nyilván talál alkalmasabb fórumot ennek közzétételére, mint a „Kálvin kongresszus”.

3. Fontosnak ítéljük mi is, hogy ne csak az Intitutio Kálvinjáról essék szó a kongresszusokon.

4. A Bucsay professzoréhoz hasonló hiteles számadást szívesen hallanánk máskor is Kálvin jelenlétéről más, kevésbé ismert országokban (Belgium, Japán stb.).

Dr. Békési Andor

A Református Világszövetség Nagygyűlésének előkészületeiről

Reformierter Pressedienst, 1980. aug./szept. 185. száma

A Református Világszövetség Végrehajtó Bizottsága James I. McCord professzornak a Világszövetség elnökének meghívására a Princetoni Teológiai Szemináriumban ülésezett 1980. július 27 és augusztus 2. között. A napirend legfontosabb pontja a Világszövetség következő nagygyűlésének megbeszélése volt, melyet két év múlva, 1982. augusztus 17—25 között tartanak a kanadai Ottawában. A mostani ülésen megválasztották a Szervező Bizottságot. 1979-ben Szöulban (Dél-Korea), a legutóbbi végrehajtó bizottsági ülésen az Úri Imádság záró részét választották a világyűlés főtémájául: „Tied az ország, a hatalom és a dicsőség”. Három pontban fogalmazták meg az altémákat: 1. A szövetség népe és Isten országának hirdetése, 2. A kegyelem ereje és a kogyetlen erők, 3. Földünk — a dicsőség színtere és reménység a veszélyben forgó világ számára. A teológiai szempontok figyelembe vételével elkészített altémák az emberiség legfontosabb problémáival foglalkoznak: igazságosság, hatalom, éhség, a fegyverkezési verseny veszélyei, az emberi jogok, az atomveszély. Dennis Tarr lelkész, akit a világyűlés Előkészítő Bizottsága elnökévé választottak, az előttünk álló gyűlésről így nyilatkozott: „Azt hiszem hogy az ottawai világyűlés a Végrehajtó Bizottság irányt mutató javaslatai alapján lehetőséget biztosít a református egyházaknak arra, hogy komoly teológiai dialógus és vita keretében kicseréljék véleményeiket az elkövetkezendő két évtized fontos kérdéseiről.” „Az 1982-ben tartandó nagygyűlés saját identitásunk keresésében bennünket mint egyházakat újabb református örökséggel gazdagíthat — mondotta Peter Praasma (Kanada) a nagygyűlés Előkészítő Bizottságának helyi társelnöke, majd hozzátette: — Ottawában lehetőség nyílik, hogy ne csak felekezeti magánbeszélgetést folytassunk a református hit és praxis aspektusairól. Reméljük, hogy mindenben, amit Ottawa jelen-

teni fog számunkra (tanulmányi munka, még erősebb szolidaritás) a Szentlélek segít eligazodni, s így sikerrel vehetjük fel a küzdelmet azokkal az erőkkel szemben, amelyek az embert és környezetét, az emberi társadalmat veszélyeztetik vagy elnyomják.”

McCord elnök is konstruktívnak minősítette a Végrehajtó Bizottság ülését, amelyen tájékoztató hangzott el a taivani, dél-koreai és dél-afrikai egyházak problémáiról.

D. Dr. Tóth Károly püspök, a Világszövetség egyik alelnöke elmondta, hogy különféle református és presbiteriánus egyházak a feszült nemzetközi helyzet ellenére is olyan közösséget alkottak, ahol nyílt és őszinte eszmecsere lehetőség volt. A püspök elismeréssel szólt az egymást tisztelőben tartó kölcsönös figyelemről, majd így folytatta: „Nagyon elégedett vagyok azzal a javaslatl, amelyet a VB. tett a Helsinki Záróokmány és a novemberi madridi utókonferenciával kapcsolatban az európai biztonságról és együttműködésről. Ebben kifejezést nyert, hogy az RVSZ konstruktív módon támogatja a leszerelés, az emberi jogok és béke ügyét”. Dorinda Sampath asszony annak a reménynek adott kifejezést, hogy Ottawában az asszonyok, fiatalok és kisebbségben élő egyházak hátrányos megkülönböztetés nélkül vehetnek részt a nagygyűlés kínálta valamennyi programban. A VB. köszöntötte a Lutheránus Világszövetséget a Confessio Augustana 450 éves jubileumi ünnepe alkalmából. Kifejezte azt a reményt, hogy továbbra is párbeszéd és hatékony együttműködés fog folyni a két Világszövetség között Jézus Krisztus egyházának építésében. A princeptoni ülés vette fel az RVSZ tagjainak sorába az Angolai Evangéliumi-Református Egyházat és a Mauritiusi Presbiteriánus Egyházat. Ezzel a világszövetségnek 147 tagegyháza van, amely hat kontinens 78 országában oszlik el.

Thuróczy István

Militarizmus és a világ katonai rendje

Ernie Regerh, kiadja: *Commission of the Churches on International Affairs of the WCC 1980*

Ez a könyv hozzájárulás az EVT Leszerelési Programjához, s célja az, hogy felbátorítsa az egyházakat, hogy kritikus szemmel vizsgálják és lássák saját nemzeti politikájukat a fegyverkezési verseny és a militarizmus tekintetében. Az egyházak nem zárkozhatnak el ettől, hiszen a militarizmusnak gazdasági, szociális és etikai előzményei és következményei vannak. A könyv írója igyekszik összegyűjteni mindazokat a tapasztalatokat, példákat, igyekezeteket, melyek egyes egyházakhoz és józan felelősséggel bíró csoportokhoz fűződnek ebben a tárgykörben, annak érdekében, hogy elősegítse a tájékozódást és az együttműködést. A világ mai helyzete világossá teszi az egyházak aktív részvételének szükségességét a militarizmus elleni harcban. Ellenben az egyházak mindaddig képtelenek a béke az igazság érdekében mozgósítani a kormányokat, ameddig ez a tárgykör a saját életükben nem kapja meg a megfelelő helyet.

A tények azt igazolják, hogy az emberiség sosem volt olyan közel önmaga teljes elpusztításához, mint ma. A fegyverkezési verseny, amely páratlan tékozlása az emberi és anyagi erőforrásoknak, azzal fenyeget, hogy maholnap az egész világ egy felfegyverkezett katonai táborhoz lesz hasonló, ahol a kegyetlenség és igazságtalanság uralkodik. A történelem során az egyházak sokszor kompromisszumot kerestek a

valóság és az „igazság” között. Ellenben voltak olyan helyzetek, amikor erre a kompromisszumra már nem volt lehetőség (pl. a II. világháborúban a Német Hitvalló Egyház nem mondhatott igent a hitleri fasizmusra). A militarizmus mai körülményei között az egyházaknak meg kell kérdeznük, hogy vajon most nem egy olyan ponthoz érkezünk-e el, ahol többé nincs lehetőség a kompromisszumra a világ ezen „démoni” erőivel? Nekünk határozott bizonyossággal kell vallanunk, hogy a militarizmus „démoni”. Ellenben ahhoz, hogy ezt így lássuk és állítsuk, nagyon sok kutatásra, meditálásra, imádkozásra van szükség.

Hogy a veszély komolyságát átérezzük, a könyv képet ad a militarizmus erejéről, intenzitásáról: a világon perccenként 1 millió dollárt költenek katonai célokra, ez kb. 400 billió dollár évente. Elgondolkoztató az a tény is, hogy a világ kutatásokat végző mérnökeinek és tudósainak a fele a hadiipar szolgálatában dolgozik. Annak az összegnek, amellyel a fejlett országok a fejlődő országokat támogatják, 95%-a katonai célokra szolgál, s csupán 5%-a az, melyet egyéb célokra (egészségügy, gazdaság, nevelés stb.) használnak fel.

Az emberi elme számára felfoghatatlan az a lázas, szorgalmas munka, amely a militarizmus érdekében történik, s mely — hozzávetőlegesen — minden nap újabb 3 bombával gazdagítja az arsenálokat. A nagyhatalmak fegyverkezési versenye tart, annak ellenére, hogy mindegyiknek már épp elég fegyver van a birtokában az emberi élet és környezet elpusztítására. Manapság már nem mérvadó, hogy melyik országnak van a tulajdonában, mert az elkövetkezendő években bármely ipari ország képes lesz atomfegyvert előállítani külső segítség nélkül.

A fegyverkereskedelemben, mint exportőr, az USA vezet.

A szerző felsorolja a militarizmus „gyümölcseit”:

a) *Háború*: a harmadik világban 1945 óta 133 volt, mely 20 millió ember életét követelte. 1955—1979 között 65 országban került sor fegyveres összecsapásra, ezek közül sokban több alkalommal is. Mivel a fegyverek egyre tökéletesebbek és alattomosabbak lesznek, egy-egy háború több és több áldozatot követel. A fegyverek számának növekedésével arányosan növekszik az előállítás, szállítás, raktározás során bekövetkező balesetek száma, a különböző kísérletek káros hatásáról nem is beszélve.

b) *Erfőorrások elvonása egyéb területekről*: elképesztő az a tény, hogy a világon kb. ugyanannyit költenek katonai célokra, mint a közoktatásra és kb. 1/3-al kevesebbet az egészségügyre. A kormányok kétszázszorosát költik a militarizációra annak az összegnek, amellyel az ENSZ különböző programjait támogatják és kétezer-szeresét annak az összegnek, amelyet a békemozgalom szolgálatába állítanak.

Ebből világossá válik számunkra, hogy a militarizmus „áldásait” azok is saját bőrükön tapasztalják, akiknek a fejére nem hull bomba. Hiszen a katonai célokra költött összeg komoly szociális szükségletek megszegényítésével történik.

c) *Politikai és gazdasági függőség*: azok a fejlődő országok, amelyek a fejlett országoktól fegyvert vásárolnak, nagyon drágán fizetnek értük, hiszen az exportőr politikai és gazdasági befolyást is exportál a fegyverekkel. Sőt külpolitikájukat is befolyásolja azzal, hogy a fegyverek felhasználását is meghatározza, ill. egy bizonyos célra adja.

d) *Belső békétlenség és megosztottság*: a Harmadik Világ adott országában érdekellentétet hoz létre. A militarizmusba való bekapcsolódás egy bizonyos rétegnek érdeke, mivel ez az ipar fellendülését eredményezi. Ellenben a fejlett országok a támogatásért cserében

mezőgazdasági és természeti javakat követelnek, amelyeket viszont az adott ország egész más rétege produkál.

Mindezeket nem lehet nem észrevenni az egyházaknak. Jézus Krisztus új parancsolatot adott. A hívő keresztyének számára nem zsinórmérték a szemet szemért... törvény. Számunkra egy törvény van a Szeretet, sőt aktív, segítő, a magam érdekeiről lemondó ez a szeretet. S ennek a szeretetnek elégnek kell lenni arra is, hogy harcoljunk az igazságtalanság ellen. Nem a másik ember ellen, hanem mindazon indulatok és hatalmak ellen, melyek nem Isten szerint valók, démoniak, ez esetben a militarizmus ellen.

Az egyháznak prófétai tiszte van. Gondoljunk az Ószövetség prófétáira. Ők látták a valóságot is és az igazságot is és mivel látták az igazságot nem álltak a valóság szolgálatába, hanem harcoltak ellene az igazságért. A víziók felszabadították őket minden emberi kötöttségtől és bátorságot adtak nekik, hogy harcoljanak minden igazságtalanság ellen. Az egyház számára a vízió a békés élet, melyben Krisztus uralkodik örök dicsőséggel. És ez a vízió fel kell hogy bátorítsa, hogy elítéljen, megbélyegezzon mindent, ami ellentmond Krisztusnak. Isten célja, hogy minden ember élvezze az élet teljességét. Nekünk ezt a célt kell szolgálunk és ehhez „nem” kell mondanunk a militarizmusra, mely a halál szolgája. Philip Potter az ENSZ-hez küldött üzenetét Ésaías szavaival fejezi be:

„Kardjaikból kapákat kovácsolnak,
lándzsáikból metszőkéseket.
Nép a népre kardot nem emel,
hadakozást többé nem tanul”

Ez a látomás inspiráljon és aktivizáljon bennünket a leszerelésért és a békés jövőért folytatott harcban.

Bóna Zoltán

A zwingliánus reformáció az európai egyháztörténetben

Gottfried W. Locher: *Die Zwinglische Reformation im Rahmen der europaischen Kirchengeschichte*. Göttingen: Vandenhoeck 1979. VI. und 712 S.

Zwinglinek és munkatársainak reformatori tevékenységéről, ennek európai hatásairól egy minden ediginél átfogóbb — és ezért rangosabb — mű fekszik előttünk. Szerzője a berni egyetem egyháztörténésze. Ismeretes, hogy Zwingli célbavette a társadalmi viszonyok evangéliumi szellemű átalakítását is. Életrajz-írójának ezért nemcsak bonyolult teológiatörténeti fejlemények között kellett eligazodnia, hanem ábrázolnia kellett a gazdasági, politikai és szociáletikai hátteret és korviszonyokat is. Locher monográfiája példaadó módon számolt ezekkel az igényekkel. Van azonban művének egy olyan fejezete, amely bennünket különösen is érdekel. Ez a zürichi reformáció magyarországi és erdélyi kisugárzását és lemérhető hatásait tárgyalja. Locher gondosan tanulmányozta és felhasználta az idevonatkozó újabb külföldi és magyar kutatások eredményeit. Legyen szabad megjegyezni, hogy a fejezet kefelevonatát jobb lett volna odaadni egy magyarul értő teológusnak átnézésre, mert a tulajdonnevek közül bizony nem egy szerepel torz formában: Kuacala, Tisztantal, Hussar. Locher könyvének nemcsak a teológiai fejezetei, köztük az úrvacsoratanról szóló (197—225. lap) tartogat a magyar kutatóknak új és jól megalapozott magyarázatokat, hanem igen becses

a Bullingerrel és a későbbi „zwingliánusokkal” foglalkozó rész is (584—614), mert az utóbbiak közül a legtöbb szoros, de még nem eléggé megvilágított kapcsolatban állt a magyar reformációval is. Elég, ha olyan neveket sorolunk fel mint *Lavater*, *Grynaeus*, *Musculus*. Igen jól sikerült „A zürichi reformáció jellege és sajátossága” című összefoglaló fejezet is (615—620). Azt az érdekes általánosítást olvassuk itt, hogy Zwinglinél erősebb hangsúlyt kapott mint Luthernél az a gondolat, miszerint a hit együtt jár a megszentelődéssel, viszont még Kálvinnál is erősebben és nagyobb nyomatékkal törekedett Zwingli arra, hogy a megszentelődés kihasson az egész társas életre, a politikai közösségre is (619. lap).

Locher könyvét ott szeretnénk látni minden magyar reformációtörténésznünk könyvespolcán.

Dr. Bucsay Mihály

Hűség az Ágostai Hitvalláshoz

Dr. Fabiny Tibor — dr. Hafencher Károly: *Négyszázötven éves az Ágostai Hitvallás*. Kiadta a Magyarországi Evangélikus Egyház Sajtóosztálya. Budapest, 1980. 99. 1.

A világ evangélikus egyházai közül többen, névadó hitvallásuk négyszázötven éves jubileuma alkalmából a történelmi vonatkozások mellett a Confessio Augustana lényeges mondanivalóját és maradvány jelenségét is újra vizsgálat alá vette a keresztyénség belső egysége, valamint a mai világban való keresztyén szolgálat nézőpontjából. Ezt tette a Magyarországi Evangélikus Egyház is ünnepi megemlékezéseiben, teológusainak — Európa több városában elhangzott — előadásában, cikkekben és a szóbanforgó igen szép könyv megjelentetésével.

Két tanulmányt foglal magába a kötet: dr. Fabiny Tibor az Ágostai Hitvallás hazai útját, dr. Hafencher Károly pedig időszerűségét mutatja be. Fabiny professzor az újabb kutatások fényében vizsgálja, nagyszerű korrajzba ágyazva az Á. H. születésének körülményeit. Majd a Confessio tanításának és szellemének hazánkban való fokozatos érvényesülését híven tükröző első regionális evangélikus szellemű zsinatokat, helyi hitvallásokat és rendtartásokat mutatja be.

Az első magyar fordítások c. fejezetben a következő kérdésekre keres feleletet: Mikor, milyen körülmények között történt meg az Ágostai Hitvallásnak magyar nyelvre való fordítása? Ki volt a fordító? Megjelent-e nyomtatásban is ez az első fordítás? Fabiny Tibor revidálja a régebbi kutatás álláspontját. Megállapítja, hogy „a XVI. század utolsó éveiben magyar fordításban is megjelent az Ágostai Hitvallás, de ennek a máig ismeretlen kiadásnak sem példánya nem maradt fenn, sem pedig szerzőjének a nevét nem ismerjük.” Mivel az első ismert Augustana-fordítás csak kéziratban maradt fenn, a nyomtatásban is megjelent és ránk maradt magyar nyelvű Ágostai Hitvallások sorát elsőnek a samarjai református egyházkerület püspökének, Samarjai Jánosnak a fordítása nyitja meg 1628-ban. Fabiny Tibor a fordítás háttérének és céljának — a remélt magyar protestáns unió — bemutatása után tárgyilagosan értékeli a magyar evangélikus egyházat, amely a XVI. század közepén a lutheri ortodoxia harcos álláspontját képviselte. — A későbbi fordítások ismertetésénél is a gondos és pontos háttér megrajzolása, a tanító-és nevelő szándék kiemelése jellemzi a tanulmányt,

kezdve Lővei Balázs 1682-es munkájával, amely az első teljes, nyomtatásban is fennmaradt evangélikus magyar fordítása az Ágostai Hitvallásnak. A remek tanulmány napjainkig kíséri végig az Augusta-na Confessio sorsát. A szerző gondosan ügyelt a stílusra is, a laikusok könnyen olvashatják a szerkesztésben is világos munkát. Csupán azt hiányoljuk, hogy az érthetően elmaradt jegyzetanyag helyett irodalomjegyzéket sem kapunk.

Dr. Hafenschner Károlynak Az Ágostai Hitvallás ma c. tanulmánya szükségszerű lebontása a Confessionak az evangélikus hívő számára a mai világban való szolgálata szempontjából. A szerző ezt a homília törvényei és sajátosságai szerint boncolgatja és jut el ahhoz a megállapításhoz, hogy az Á. II. igazi jelentősége és erőssége az, hogy a keresztyén hit közponjára mutat. Ezután az Ágostai Hitvallás tartalmának rövid foglalatát következik, emlékeztetőül. Bizonyára ésszerű megfontolásból született az a döntés, hogy nem a teljes Hitvallást közölték — akár függelékként is —, hanem a tanításnak és hitmélvítésnek a magyarázat közé épített közvetlen módját választották.

Figyelemre méltó Az Ágostai Hitvallás túl az evangélikus egyház határain c. fejezete, amelyben a szerző a Confessio ünnepi hangvételű értékelése mellett a más egyházakkal való kapcsolatát is igyekszik bemutatni. Az anglikán és római katolikus egyház életében betöltött szerepe mellett azonban talán többet lehetett volna mondani egy mondatnál „a református jelle-gű felekezetek” életében betöltött szerepéről.

A 99 oldalas könyvben mintegy egyharmad résznyi illusztrációs anyag kapott helyet.

-e -r

Európa és a Rákóczi-szabadságharc

Benda Kálmán (szerk.) Akadémia Kiadó, Budapest 1980. 320 l.

II. Rákóczi Ferenc fejedelem születésének 300. évfordulója alkalmából 1976-ban a Magyar Történelmi Társulat háromnapos nemzetközi tudományos konferenciát rendezett, az 1703 és 1711 közötti kuruc szabadságharc kérdéseinek megvitatására. Hazai és külföldi történészek ismertették a legújabb kutatások eredményeit. Az előadások felölelték a szabadságharc minden kérdését, foglalkoztak a politikai és katonai eseményekkel, a diplomáciai és művelődési törekvésekkel. A könyvben ezeket az előadásokat olvashatjuk — Köpeczi Béla bevezető, a szabadságharc előzményeit, fel-tételeit áttekintő tanulmánya után — négy nagy téma-körbe sorolva.

A szabadságharc és az európai nagy politika c. feje-zet élén Benda Kálmán a fejedelem és az európai ha-talmak kapcsolatát vizsgálja, hatalmas anyagot sűrít-ve munkájába, amelynek részleteit a következő tanul-mányok bontják ki. A külföldi történészek a hazá-jukban található forrásanyag feldolgozásával járultak orszáruk és a szabadságharc kapcsolatának bemutatá-sához. Így természetesen külön-külön esik szó Ma-gyarország és I. József császár politikájáról, az orosz-lengye szövetségről, a lengyel—magyar politikai kap-csolatokról, a román fejedelemségeknek a magyar sza-badságharchoz fűződő viszonyáról, valamint a szövét-séget kereső fejedelem és Nagy Péter cár, XII. Károly svéd király kapcsolatáról. Két tanulmány foglalkozik Rákóczi személyével a szabadságharc utáni időszak-ban, az egyik közvetlenül a szatmári béke után I. Péter-

rel felvett diplomáciai kapcsolatokról, a másik az Osz-mán Birodalomban bujdosó fejedelemről szól. Külön előadás hangzott el a szabadságharc korabeli német visszhangjáról, amelyet eddig még senki nem vizsgált. A bolgár történész II. Rákóczi Ferenc fiának, József-nek bolgár földön tartózkodása kapcsán emlékszik meg más odamenekültekről: Thököly kurucairól és Kossuth Lajosról.

A könyv második nagy fejezete: A Habsburg abszo-lutizmus és a független magyar állam viszonyát tár-gyalja. R. Várkonyi Ágnes arra a kérdésre keres fele-letet, hogy merre vitte Magyarországot e sorsdöntő „történelmi pillanatban” a Habsburg-birodalom és merre igazította a magyarországi társadalom útját Rá-kóczi állama. A szerző gondos alaposággal vázol né-hány összefüggést a társadalmi fejlődés tendenciái és a két államhatalmi alakulat között. Jean Béranger a XVII. század végi Habsburg-hatalom gazdasági alap-jait mutatja be, bizonyítva, hogy a hatalom gazdasági alapjai nem is voltak csekélyek. Ezért válhatott 1713-ban az ausztriai monarchia az európai kontinens leg-nagyobb kiterjedésű országává és második katonai ha-talmává. Külön tanulmány szolt a Habsburg örökös tartományok abszolutizmusáról és a rendiségről. Tofik Iszlamov a szabadságharc társadalmi és nemzetiségi kérdéseit, Wellmann Imre pedig Magyarország szabad-ságharc ideji népességét vizsgálja. Rövid, tömör előadá-sok a következők: Parasztsors a XVII—XVIII. század fordulóján Magyarországon; A hajdúszabadságharc kérdése a szabadságharcban; A parasztok a termelésben és a hadseregben. A szabadságharc államának közigaz-gatásáról, gazdasági szervezetéről, jövedelmeiről, a ku-ruc hadsereg regularitásáról, az erdélyi magyarok és a nemzetiségiek szabadságharcban való részvételéről kapunk tájékoztatást ezután.

A harmadik fejezet Bán Imre tanulmányának címét viseli: Korai felvilágosodás és nemzeti műveltség. Bán Imre a XVII. század második fele Magyarországnak szellemi képét rajzolja meg, kiemelve azokat a szála-kat, amelyek a Vezérlő Fejedelem kora felé haladnak: többek között a vallási ideológia szerint megosztott ma-gyar művelődést és a nemzettudatot. Befejezésül ar-ra felel, hol, mikor és hogyan tette magáévá Rákóczi Ferenc ezt a magyar műveltséget. A református tör-ténetírás számára nélkülözhetetlen ez a tanulmány. Földes Éva Rákóczi iskolapolitikáját mutatja be, hang-súlyozva a fejedelem azon intézkedéseit, amelyeket a hajdan virágzó evangélikus és református kollégiumok helyreállítása, illetve felvirágoztatása érdekében tett. Külön előadás hangzott el Rákóczi és a művészetek kapcsolatáról, a fejedelem művészetpolitikai elképze-léseiről. Egy-egy tanulmány vizsgálja a szabadságharc és emigráció irodalmi törekvéseit, irodalmi nyelvün-ket a Rákóczi-korban és a fejedelem alakját a kuruc költészetben.

A negyedik fejezetben — Világnézet és valláspolitiká — a következő előadások kaptak helyet: Esze Tamás: Rákóczi valláspolitikája; Bovori József: Rákóczi vilá-gnézetének vallásos vonatkozásai; Fabiny Tibor: Rá-kóczi diplomáciájának egyházpolitikai vonatkozásai; Rosdy Pál: A janzenizmus a legújabb teológiai megvi-lágításban és Ladányi Sándor: A vallási türelem esz-méje a Rákóczi-szabadságharcban.

Jó szívvel ajánljuk minden lelkipásztor figyelmébe e kötetet, annál is inkább, mert a régebbi történetírás gyakran önmagukban vizsgálta a magyarországi ese-ményeket. Az itt közölt tanulmányok viszont nemzet-közi környezetbe és az európai fejlődés egészébe ágyaz-zák Rákóczi törekvéseit és a szabadságharc történetét.

t.s.

Notes of the Editor

STUDIES: The Promise of God and the Responsibility of Christians in the Context of Peace and Justice (Hungarian Szudy Contribution to the Meeting of the Continuation Committee of the CPC, Eisenach, October 13-18, 1980). — *D. Dr. Mihály Bucsay:* The Edict of Tolerance. — *Dr. Sándor Némethy:* History and Legal Criticism of the „Delegatum Judicium Extraordinarium Posoniense anno 1674“. — *Dr. Lajos Gál:* Trying to Find One's Way in the Fate of the Galley-Slave Preachers. — *Dr. Sándor Tenke:* A Josephinist Plan of Unified Organization of Protestant Churches in the Bapsburg Empire. — *Dr. Tibor Fabiny:* Maria Dorothea and the Hungarian Protestantism. — *Dr. Endre Gyökössi:* Psycho-catechetical Problems. — *Dr. Imre Jánossy:* „A Theologian in Philosophy — A Philosopher in Theology“ (On the 15th Anniversary of the Death of Paul Tillich). — *Dr. János Bolyki:* The Problem of the Eucharist in the Catholic-Protestant Dialogue. — *P. Pokorny:* To Love Your Enemies — But How? (Exegesis of Matth. 5:38-48) — *Dr. Elemér Kocsis:* The Significance of Ethelbert Stauffer in the History of Theology.

WORLD REVIEW: *Dr. Ervin Vályi Nagy:* Roman Catholic Dialogues with the Evangelic and Orthodox Churches.

ROME REVIEW: *Dr. László Ambrus Szabó:* Thoughts on the 36th Anniversary of the Agreement Between the Government of the Hungarian People's Republic and the Bishops' Bench of the Roman Catholic Church.

CULTURAL CHRONICLE: *Ferenc Duscza:* The Appraisal of Zoltán Huszárk's Film on Csontváry.

REVIEW OF BOOKS PERIODICALS: Calvinus Ecclesiae Doctor (*Dr. Andor Békési*). — On the Preparations for the Assembly of the World Alliance of Reformed Churches (*István Thuróczy*). — Militarism and the Military Order of the World (*Zoltán Bóna*). — Die Zwinglische Reformation im Rahmen der europäischen Kirchengeschichte (*D. Dr. Mihály Bucsay*). — The Augsburg Confession Is 450 Years Old (-e-r). — Europe and Rákóczi's War of Liberty (t. s.).

Bemerkungen des Redakteurs

STUDIEN: Gottes Verheissung und die Verantwortung der Christen im Kontext des Friedens und der Gerechtigkeit. (Ungarischer Studienbeitrag zur Tagung des Fortsetzungsausschusses der CFK, Eisenach, 13-18. Oktober 1980.) — *D. Dr. Mihály Bucsay:* Das Toleranzedikt. — *Dr. Sándor Némethy:* Geschichte und juristische Kritik der „Delegatum Judicium Extraordinarium Posoniense anno 1674“. — *Dr. Lajos Gál:* Auf der Suche nach dem Weg im Schicksal der zur Galeerensklaverei verurteilten Prediger. — *Dr. Sándor Tenke:* Ein josephinistischer Entwurf einer einheitlichen Organisation der protestantischen Kirchen im Habsburger Reich. — *Dr. Tibor Fabiny:* Marie Dorothea und der ungarische Protestantismus. — *Dr. Endre Gyökössi:* Psycho-katechetische Probleme. — *Dr. Imre Jánossy:* „Theologe in der Philosophie — Philosoph in der Theologie“. (Zum 15. Jahrestag des Todes von Paul Tillich). — *Dr. János Bolyki:* Die Frage des Heiligen Abendmahls im katholisch-protestantischen Dialog. — *P. Pokorny:* Die Liebe des Feindes — aber wie? (Auslegung des Matth. 5:38-48). — *Dr. Elemér Kocsis:* Die kirchengeschichtliche Bedeutung Ethelbert Stauffers.

WELTRUNDSCHAU: *Dr. Ervin Vályi Nagy:* Die Dialoge der Römisch-Katholiker mit den Evangelischen und Orthodoxen Kirchen.

HEMATRUNDSCHAU: *Dr. László Ambrus Szabó:* Gedanken am 30. Jahrestag der Vereinbarung zwischen der Regierung der Volksrepublik Ungarn und dem Ungarischen Römisch-Katholischen Episkopat.

KULTURELLE CHRONIK: *Ferenc Duscza:* Die Bewertung des Films von Zoltán Huszárk über Csontváry.

BÜCHER- UND ZEITSCHRIFTENRUNDSCHAU: Calvinus Ecclesiae Doctor (*Dr. Andor Békési*). — Über die Vorbereitung für die Vollversammlung des Reformierten Weltbundes (*István Thuróczy*). — Militarismus und die militärische Ordnung der Welt (*Zoltán Bóna*). — Die Zwinglische Reformation im Rahmen der europäischen Kirchengeschichte (*D. Dr. Mihály Bucsay*). — Die Augsburger Konfession ist 450 Jahre alt (-e-r). — Europa und der Freiheitskampf von Rákóczi (t. s.).

A REFORMÁTUS SAJTÓOSZTÁLY KIADVÁNYAI:

Újfordítású Biblia — nyl kötésben	180,— Ft
Újfordítású Újszövetség — nyl kötésben	46,— Ft
Károli Biblia — nyl kötésben	128,— Ft
Károli Biblia — vászonkötésben	105,— Ft
Zsoltárok Könyve — Berki Viola illusztrációival	57,— Ft

ÚJDONSÁGAINK:

Képes Újszövetség	245,— Ft
Templomablak — verses antológia — 3. kiadás	90,— Ft
H. E. Fosdick: A Biblia a modern ember kezében	30,— Ft
Paolo Ricca—Bruno Corsani: Péter és a pápaság a mai ökumenikus párbeszédben	44,— Ft

KÖNYVEINK KÖZÜL AJÁNLUJUK:

Barcza József: Bethlen Gábor, a református fejedelem	66,— Ft
Budai—Herczeg: Az Újszövetség története	110,— Ft
A presbiter a gyülekezet elöljárója	42,— Ft
„Az aratnivaló sok, de a munkás kevés”	5,— Ft
Jean Cadier: Kálvin János	50,— Ft
Bereczky Albert: Hálaadás (igehirdetések, előadások, cikkek, tanulmányok)	110,— Ft
Református Korálkönyv	250,— Ft
Szikszai: Keresztyéni tanítások és imádságok	97,— Ft
„Szüntelen imádkozzatok” — imádságok a keresztyénség századaiból	110,— Ft
Protestáns egyháztörténeti lexikon (Zoványi)	274,— Ft
Áldjad lelkem az Urat (ref. költők antológiája)	45,— Ft
Bottyán János: Hitünk hősei	56,— Ft
Kincsesláda I.	66,— Ft
Kincsesláda II.	100,— Ft
Albert Schweitzer, a diakónus	68,— Ft
„Hirdesd az Igét” — Igehirdetők kézikönyve	158,— Ft
A Magyarországi Református Egyház diakóniája	60,— Ft
Egyházunk szeretetszolgálat (Juhász Zsófia)	15,— Ft

MÉG KAPHATÓ:

Farkas László: Messiás (2. kiadás)	140,— Ft
Kovács Imre: Dávid	57,— Ft
A Kálvin téri templom története (Bottyán J.)	15,— Ft
Nem jó az embernek egyedül (Ablonczy—Gyökössy—Adorján)	39,— Ft
Lelki hódolás (Ráday Pál)	70,— Ft

Kaphatók: a Protestáns Könyvesboltban, (hétfőn szünnap) Budapest, IX., Ráday u. 1. (a 15-ös autóbusz megállójánál).

Megrendelhetők: minden lelkesi hivatalban és a Református Sajtóosztályon, Budapest XIV., Abonyi u. 21. Pf. 5. 1440.