

THEOLOGIAI SZEMLE

MAGYARORSZÁGI EGYHÁZAK ÖKUMENIKUS TANÁCSÁNAK FOLYÓIRATA

ALAPÍTVÁ 1925

A TARTALOMBÓL

Ülésezett
az Ökumenikus Tanács Közgyűlése

Dr. Bartha Tibor püspök
köszöntése

Az új keresztyén spiritualitásért

Az istenképűség és a természeti
teológia kérdése Barthnál
és az erdélyi protestáns teológiában

Igehirdetés egyes szám
második személyben

A párbeszéd tízparancsolata

Valláskritika a Bibliában

A diszkusszió útján

ÚJ FOLYAM (XXX)

1987

1

THEOLOGIAI SZEMLE

1987 január—február

Felelős szerkesztő:

D. Dr. Ottlyk Ernő
1054 Budapest
Szabadság tér 2. 1.
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



A Theologiai Szemle szerkesztő bizottsága:

D. Dr. Bartha Tibor, elnök
Dr. Görög Tibor, előadó
D. Dr. Berki Feriz
Hecker Frigyes
D. Dr. Káldy Zoltán
Kovács Attila
Kürti László
Viczián János
Dr. Nagy Gyula
Dr. Szakács József
D. Dr. Tóth Károly

Társszerkesztő:

D. Dr. Pákozdy László Márton
D. Dr. Tóth Károly

Olvasószerkesztő:

Tarr Kálmán



 Egyetemi Nyomda — 86.5456
Budapest, 1987.

Felelős vezető:

Sümeghi Zoltán igazgató

Terjeszti a Magyar Posta. Előfizethető bármely hírlapkézbesítő postahivatalnál, a Posta hírlapüzleteiben és a Hírlapelőfizetési és Lapellátási Irodánál (HELIR) Budapest V., József nádor tér 1. — 1900 —, közvetlenül vagy postautalványon, valamint átutalással a HELIR 215—96 162 pénzforgalmi jelzőszámára.

Előfizetési díj egy évre: 390,— Ft,
egy szám ára: 68,— Ft.
Megjelenik kéthavonként.

TARTALOM

DOKUMENTUMOK

Ülésezett az Ökumenikus Tanács Közgyűlése	1
Határozat	1
OTTLYK ERNŐ: Dr. Bartha Tibor püspök köszöntése	2
TÓTH KÁROLY: Az új keresztyén spiritualitásért (Az Ökumenikus Tanács Közgyűlésén elhangzott ügyvezető elnöki bevezető előadás)	2

TANULMÁNYOK

KOZMA ZSOLT: Az istenképűség és a természeti teológia kérdése Barthnál és az erdélyi protestáns teológiában	5
PÁSZTOR JÁNOS: „Csak olyan istentisztelet lehet kedves Isten előtt, ami Krisztusra tekint”. Kálvin és a református egyház istentiszteleti életének megújítása	12
SZARKA MIKLÓS: Igehirdetés egyes szám második személyben. Kísérlet a „személyes igehirdetés” homiletikumának körvonalazására	17
OTTLYK ERNŐ: A református—evangélikus testvériség	22
LEONARD SWIDLER: A párbeszéd tízparancsolata. A vallások és ideológiák közötti párbeszéd alapszabályai	27
LŐRINCZ ZOLTÁN: Kálvin és a képtisztelet	29
VERASZTÓ SÁNDOR: Valláskritika a Bibliában	35

DISZKUZZIÓ

FARKAS JÓZSEF: Jézus és a törvény	37
A diszkusszió útján	42
NÉMETH PÁL: A Theologiai Szemle megújítása és a református egyház teológiai megújulása	42
BOGÁRDI SZABÓ ISTVÁN: Mondolat: aktivisták és apologeták	44

A FELEKEZETTUDOMÁNYI INTÉZET TANULMÁNYA

BÉKEFI LAJOS: Rendkívüli szinódus — rendkívüli eredmények?	49
--	----

KULTURÁLIS KRÓNKA

ZAY LÁSZLÓ: Két könyv, egy film, öt könyv	53
BODROG MIKLÓS: Hogyan üldözzük boszorkányainkat? Félézer éve jelent meg a „Malleus maleficarum”	58

KÖNYVSZEMLE

Kálvin János: Az eleve elrendelésről (<i>Kocsis Elemér</i>)	59
Calvin et la Hongrie — Kálvin és Magyarország (—ba—)	61

A kézirat nyomdába adásának ideje: 1987. január 5.

A SZERKESZTŐSÉG KÜZLEMÉNYE

Kérjük kedves munkatársainkat, hogy lapunknak szánt kéziratokat 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.

Ülésezett az Ökumenikus Tanács Közgyűlése

1986. december 10.

Dr. Bartha Tibor püspök lemondott elnöki tiszteről

FŐTISZTELETŰ és FŐTISZTELENDŐ ATYÁK!

Amint egybegyűlt Testvéreim előtt ismeretes: a mindenható Isten hosszú és súlyos betegséggel látogatott meg. Kifürkészhetetlen akaratából életemet megtartotta és egészségemet annyira helyreállította, hogy jelenleg a rehabilitáció állapotában levőnek tekinthetem magamat. A Tőle kapott próbatételt türelemmel és megnyugvással hordozom.

Köszönöm az Ökumenikus Tanács Elnökségének, valamint a rájuk bízott hívőknek az értem mondott imádságokat és hálásan vettem kézhez az állapotom iránt levélben kifejezett őszinte, testvéri érdeklődéseket.

Helyzetemet az irgalmas Isten színe előtt megvizsgáltam, számot vettem életkorommal és megfogyatkozott testi erőmmel. Mindezekre tekintettel úgy határoztam, hogy az immár negyedszázad óta bizalommal rám ruházott elnöki tisztelet a mai napon — 1986. évi december hó 10-én — leteszem a Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsa Közgyűlése kezébe és kérem e megbízatásom alól való felmentésemet.

Hálát adok mindnyájunk Urának, hogy egymás hite által erősödve közösen mutathattunk utat egyházaink közösségének és tagjainak az együvértartozás építésében és erősítésében. Köszönöm a Főtiszteletű és Főtiszteleendő Atyák megbecsülő szeretetét és oly sok ízben megtapasztalt támogatását. Ez jelentős segítséget nyújtott ahhoz, hogy bizonyágtételünknek hite legyen az Ökumené nagy családjában. Istené legyen a dicsőség a közösen végzett szolgálatért,

amelyet közösségünk épüléséért az egység keresésében végeztünk és azon az akaraton voltunk, hogy szeretett népünk és hazánk javát munkáljuk.

Őszinte köszönetet mondok kormányzatunk és társadalmunk felelős vezetőinek, elsősorban az Állami Egyházügyi Hivatal elnökének, Miklós Imre államtitkár úrnak és munkatársainak mindazért a megértésért és hathatós támogatásért, amelyben a Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsát részesítették. Ez a megbecsülés és elismerés nagyban elősegítette azt a szolgálatot, amelyet mind idehaza, mind a népek nagy családjában elnöki tisztségemben végeztem.

Amikor a Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsa munkáját a mindenható Isten további gondviselésébe ajánlom, az Ő Szentlelkének gazdag kiáradásáért könyörögve, bizonyágot teszek a Zsoltárossal együtt:

„Íme, mily jó és mily gyönyörűséges, amikor együtt lakoznak az atyafiak!” (Zsolt 133,1).

Áldott karácsonyi ünneplést, békességes, boldog új esztendőt kívánva, maradok

Budapest, 1986. december 10.

atyafiságos köszöntéssel:
Dr. Bartha Tibor
püspök
az Ökumenikus Tanács elnöke

Határozat

A Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsa Közgyűlése tudomásul veszi dr. Bartha Tibor püspök úr kérését, miszerint hosszantartó betegsége miatt lemond az Ökumenikus Tanács elnöki tiszteréről és nyugállományba kíván vonulni.

Az indokokat megértve a Közgyűlés szomorú szívvel elfogadja az Ökumenikus Tanács elnökének lemondását.

A Közgyűlés jegyzőkönyvben rögzíti köszönetét azért az áldásos tevékenységért, amelyet dr. Bartha Tibor püspök úr az Ökumenikus Tanács elnökeként több évtizeden keresztül a magyar egyházak ökumenikus együttműködésének elmélyítéséért, a testvéri kapcsolatok ápolásáért végzett. Háláját és elismeré-

sét fejezi ki dr. Bartha Tibor püspök úr sok évtizedes nemzetközi szolgálatáért, az egyházi világszervezetekben végzett eredményes munkájáért és az Ökumenikus Tanács méltó, magasszintű képviselőléért hazánkban és külföldön.

A Közgyűlés javasolja, hogy az Ökumenikus Tanács következő közgyűlése — amely dönt a megüresedett elnöki tiszttel betöltéséről — válassza meg dr. Bartha Tibor püspök urat a Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsa tiszteletbeli elnökévé.

Hálánkat kifejezve kívánunk dr. Bartha Tibor püspök úrnak mielőbbi gyógyulást, tagegyházaink gyülekezeteivel együtt imádságban hordozzuk, és Isten áldását kérjük további életére.

Dr. Bartha Tibor püspök köszöntése

A Theologiai Szemle olvasói, cikkírói, munkatársai nevében őszinte tisztelettel és nagy szeretettel köszöntjük dr. Bartha Tibor református püspököt. Nem búcsúzunk tőle, amikor nyugdíjba vonult, mert folyóiratunk továbbra is számít szolgálatára. 1958 májusától, a Theologiai Szemle új folyamának megindulása óta áll a folyóirat élén. Számos nagy értékű tanulmánya, előre mutató írása jelzi ezt az utat. Csaknem 30 év szolgálata áll mögötte ezen a téren.

Köszöntjük dr. Bartha Tibor püspökben azt a teológust, aki Isten igéjének mai értelmezője, a kijelentés jobb és helyesebb megértésének írásmagyarozója. Egész életműve benne van tanulmányaiban, a sokféle szolgálat nagy tapasztalattal rendelkező „nagy öregje” szóval meg írásaiban.

Egyházaink közös úton járnak, amikor a szocialista hazában dolgozzák ki és élük meg a haladó protestáns hagyományok alapján teológiai tanításukat és mindennapi életüket. Mi, evangélikusok egyrészt kívülről láthatjuk a református egyház életét, amennyiben két különböző egyházban élünk, másrészt azonban belülről éljük át a közös úton végbemenő vándorlásunkat, mint közös gyökérből, a reformációból származó egyházak. Így értékeljük azt a munkát, amelyet Bartha Tibor püspöksége során prófétai szolgálatként végezt.

Köszöntjük dr. Bartha Tibor püspökben az utat mutató, perspektívában gondolkodó, nagystílusú egyházi vezetőt.

A Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsában tömörült egyházak a sokszínűség, a különbözőség, de ugyanakkor mégis a belső egység jegyében szolgálnak együtt. Különböznek egymástól a tanítás kisebb-nagyobb területein, de azonosan élük át a gyakorlati életfolytatásban az Isten- és emberszeretet nagy parancsolatát. Akik az Ökumenikus Tanács munkájában és a magyarországi egyházak együttesében figyelhetjük dr. Bartha Tibor püspök szolgálatát, mély benyomást nyerhettünk arról a körülményekről, tapintatról, amellyel az egyházközi helyzetben szolgált.

Köszöntjük dr. Bartha Tibor püspökben az ökumenikus együttműködés emberét, aki mindig nagy gonddal vigyázott a hazai tagegyházak jogaira is, testvéri viszonyaira is, mint az Ökumenikus Tanács elnöke.

Egyházaink útját Isten a szocialista magyar hazá-

ban vezeti. A keresztyén ember szocialista hazafisága abból a meggyőződésből táplálkozik, hogy népünket a szocializmus tette az ország gazdájává és kapcsolta be a baráti országok közösségébe. Ezért ezt a bevált és kipróbált utat kívánja népünk jövőjéül, fejlődésének zálogaként.

Köszöntjük dr. Bartha Tibor püspökben a patriotát, aki a szocialista hazafiság útjára tanított, és államunkkal való viszonya mindig példa lehetett az állampolgári hűségére. Egyházi vezetők, lelkészek és gyülekezeti tagok tanulhatták tőle, hogyan találja meg helyét a Jézus Krisztust követő keresztyén ember a szocialista társadalomban.

A világot átfogó felelősségre indította fel Isten egyházaink népét. Az emberszeretetet a felebarátnak nyújtott pohár víz emberrel menő cselekedetével is gyakoroljuk, de ugyanakkor az emberiség jövőjéért érzett felelősség jegyében is van egyházi mondanivalónk. Egyházaink látóköre kitágult, nemzetközi egyházi konferenciákon, de különösen is a Keresztyén Békekonferencián, megnyilvánul a keresztyén lelkiismeret szava az emberiség jövőjét érintő döntő kérdésekben. Istennek adunk hálát olyan emberekért, akik utat mutatnak a keresztyének világ-méretű diakóniáját jelentő szolgálatokban.

Köszöntjük dr. Bartha Tibor püspökben az egyházi nemzetközi élet kiemelkedő szereplőjét, aki mindig az emberiség békés jövőjéért harcolt, és fáradhatatlanul szolgált mind az Egyházak Világtanácsa, mind a Keresztyén Békekonferencia, mind a Református Világszövetség összejövetelein.

Szeretemben gazdag, közösségi ember az, aki az egyházi közélet és az egyházi nemzetközi élet kiemelkedő szereplője. Aki közelebbről ismeri dr. Bartha Tibor püspököt, az a nagy szolgálatok mögött megláthatja benne az embert, a szolgálatot, a keresztyén testvért. Emberi közelségben is ugyanolyan tiszteletre méltó, mint a nagy küzdőtéren, a döntő szolgálatok során.

Köszöntjük dr. Bartha Tibor püspökben a közösségi magatartású embert, a megbízható küzdőtársat, a szeretetre méltó egyéniséget.

Isten adjon sok erőt, belőle táplálkozó további mély hitet. Mi pedig tiszteletünkkel és szeretetünkkel vesszük körül az egyházak nagy tanítóját.

Ottlyk Ernő

Az új keresztyén spiritualitásért

Tóth Károly püspöknek, ügyvezető-alelnöknek az Ökumenikus Tanács közgyűlésén elhangzott bevezető előadása

Mai közgyűlésünk jellege inkább adminisztratív (jövő évi munkaterv és költségvetés szerepel tárgysorozatán), s nem elemző vagy beszámoló. Ennek ellenére szükséges, hogy néhány, a tagegyházak egymással való közösségét meghatározó témára utaljak, azzal a céllal, hogy ezekről elgondolkodjunk s abbéli nézeteinket formáljuk, hogy miként tudnák a tagegyházak erősíteni a gyülekezetekig, sőt az egyháztagokig leható közösségüket, hogy ily módon fokozzuk az Ökumenikus Tanács közös bizonyágtételét, szolgálatát.

Újra és újra tudatosítanunk kell, hogy mi az öku-

menikus fáradozásaink módszere és célja, és mit értünk ökumenizmus alatt? Meghatározásunkat negatívummal kell kezdjük, mert ez fejezi ki azt a kísértés elleni küzdelmünket, amely mindannyiunk feladata: Ökumenizmus alatt nem a kifelé irányuló, tehát a külföldi testvéregyházakkal való kapcsolat ápolását értjük elsősorban; természetesen ezt is, de nem csak ezt. Az ökumenikus kapcsolatok szerteágazó jellege arra a tömör kijelentésre kényszerít, hogy a különböző multi- és bilaterális ökumenikus kapcsolatok annyit érnek, amennyi ezekből megvalósul a lokális, egy országon vagy egy helységen belüli egyházközi

kapcsolatban. Másszóval így fejezhetjük ezt ki: Ne legyen szakadék, vagy minél kisebb legyen ez az ökumenikus fórumokon elhangzottak és a helyi gyakorlat között.

A modern ökumenikus mozgalmat tekintve (első sorban az Egyházak Világtanácsát értve ezalatt, de egyéb szervezeteket, így az Európai Egyházak Konferenciáját is) két nagy áramlat kibontakozásának vagyunk szemtanúi, amelyek megfelelnek az ökumenikus mozgalom legerősebb hagyományainak (a Hit és Egyházszerződés, ill. a Hit és Munka kommisszióknak) s e két nagy áramlat fog beletorkollani a Canberrában (Ausztrália) 1991-ben tartandó EVT nagygyűlésbe.

Az első ilyen áramlat a Hit és Egyházszerződés Limai Dokumentum néven kiadott konvergenciáirata a keresztség, úrvacsora és az egyházi hivatal vonatkozásában (BEM). Ehhez Ökumenikus Tanácsunk tag egyházai is hozzászóltak és véleményüket elküldték az Egyházak Világtanácsának. Az EVT tag egyházai állásfoglalásainak kiértékelése folyamatban van, ami elé nagy várakozással tekintünk: ez fogja meghatározni az állásfoglalásokat hozók további feladatait, a konvergencia kihatásait, ill. a dokumentum további sorsát.

A másik erőteljesen kibontakozó ökumenikus program az „Igazságosság, béke és a teremtett világ védelme” címen ismert, amelynek világtanácsát 1990-re tervezik. Ez utóbbival kapcsolatban két kitértőt kell tennünk:

1. Az Egyházak Világtanácsa Új-Delhi-i nagygyűlése óta (1961) egyre világosabbá vált, hogy az egyház egységéhez vezető út hosszabb és bonyolultabb, mint azt az EVT úttörői elképzelték. Ezért az EVT szóhasználatában az egyház egysége fogalom átadta helyét a közösség fogalmának, ahol az egyházak feladata az, hogy ezt a kibontakozó közösséget építsék. Sőt a vancouveri nagygyűlés (1983) beszámolója már nem egységről, nem is közösségről, hanem egy folyamatról beszélnek, a mindent átfogó konciliáris folyamatról. E folyamat végső célja a konciliáris közösség, amely az egyházak szövetségében (Covenant) kell megvalósulnia. Találón jegyzi meg egy tanulmány: a konciliáris folyamat hiányt pótló fogalom (Verlegenheitsbegriff), amely az egyház hiányzó egységét van hivatva helyettesíteni („Zusammenkommen in einem Bund” von G. Reese, in: Junge Kirche 1986/5. 269. 1.). Tehát két új mozzanattal állunk szemben az ökumenikus mozgalomban: a) A konciliáris folyamat, b) és a „szövetség” bibliai fogalmával, amely szintén az érdeklődés középpontjába került. A konciliáris folyamat tartalmát döntő módon a teremttségért, az igazságosságért és a békességért érzett felelősség adja meg. Más szóval: az egyházak közös alapon megválaszolják az őket ért kihívást, együtt küzdenek az atomkatasztrófa és a halál démoni erői ellen.

2. Említettük, hogy az ökumenikus mozgalom központi gondolata a szövetség lett. A teológusok jól tudják, hogy a bibliai kijelentés egyik legfontosabb eleme ez a fogalom. A kijelentésben előttünk levő szövetség-fogalom fejlődésének következők az elemei: a) a Noéval kötött szövetség (mely a teremtésre irányul: 1. Gen 8,21a–22: „Nem átkozom meg többé a földet az emberért... ennek utáná míg a föld léssen, vetés és aratás, hideg és meleg, nyár és tél, nap és éjszaka meg nem szűnnek”). b) Következő lépcső: az Ábrahámmal kötött szövetség (Gen 12,3: „És megáldatnak te benned a föld minden nemzetségei”), ahol Isten egy néppel lép szövetségre, majd lezárja

az ívet a Jézus Krisztusban adott új szövetség, melynek kifejezése a legszentebb közösség: az úrvacsora, melyre nézve Márk evangéliumában, a szerzetetési Igében ezt olvassuk: „Ez az én vérem, az új szövetség vére, amely sokakért kiontatik” (14,24). Az eredeti görög nyelvben itt szereplő polloi jelentése az újszövetségi tudomány szerint: mindenkiért.

A konciliáris folyamat feladata e bibliai fogalmat tudatosítani, ill. az egyházak különböző helyzeteiben aktualizálni. Az aktualizálás azt a feladatot állítja elének, hogy a szövetség lényegét, Isten akaratát az emberek felé kell hirdetni az egyházak közösségének. A szövetségről szólva valamit még kell mondanunk: Isten népe a szövetség által lett választott nép. Ennek alapja az Ószövetségben a Törvény, az Újszövetségben a kegyelem. A törvény és a kegyelem célja pedig az, hogy Isten népe úgy szervezze életét, hogy ebben mindenkinek, Isten népe minden egyes tagjának ember volta biztosítva legyen. (Ez az emberi jogok és az emberi méltóság teológiai alapja; az emberi jogok Chartájának elfogadása napján, december 10-én ezt is meg kell említenünk.) Ez állandó feladatunk, mert a törvény érvényre jutásáért és a kegyelem elfogadásáért Isten népe állandóan küzd. A szövetség tartalma az, hogy béke és igazságosság jelenjen meg Isten népe társadalmi viszonyaiban is. Istent imádni a másik ember tisztelete által lehet. Ez az evangélium tartalma. Az emberi bűn természete miatt a békétlenség és igazságtalanság újratermelődik, így Istennek engedelmeskedni azonos az igazságtalanság ellen és a békességért való küzdelemmel.

E kitérő után térjünk vissza a szövetség és a konciliáris folyamat gondolatához. A szövetségnek két pólusa van: az egység és a békesség. Az érem két oldala ez a két fogalom. Isten egységre hívja az embereket és az egyházakat a békességért, és békességet akar, amikor egységre szólít fel. A szövetség gondolatának másik fontos mozzanata az áldás; az áldás pedig kivétel nélkül mindig konkrét (l. pl.: Gen 27,28; Izsák áldása. „Adjon az Isten tenéked az ég harmatából és a föld kövérségéből, és gabonának és bornak bőségéből”). Amikor tehát a szövetségről és annak áldásairól beszélünk a konciliáris folyamat összefüggéseiben, akkor csak konkrétak lehetünk. Konkrétan lenni pedig ma azt jelenti: küzdeni az atomfegyverek ellen, a világ és a teremtettség elpusztulásának elkerüléséért. Ebben az összefüggésben érthető, hogy az ökumenikus mozgalom szinte valamennyi nagy egyháza egyetért a legutóbbi szovjet leszerelési javaslatokkal. Ebből érthető, ha nagy volt a megkönnyebülés a két nagyhatalom reykvíki csúcstalálkozója után, és ha az egyházakban és ökumenikus szervezetekben nagy ellenzést vált ki a fegyverek világűrbe juttatásának programja (SDI).

Nem állhatunk azonban meg itt, hanem továbbmenve rá kell mutatnunk arra, hogy a szövetség fontos eleme a bálványok elvetése; mert ezekből is sok van világunkban. Csak néhányat említek, úgy mint a nemzetbiztonság fogalmát, az elrettentés egyensúlyát, a jóléti társadalmak kísértéseit vagy az igazságtalanságot a nemzetközi gazdasági rendben. Természetesen e kérdéseket hosszan lehetne fejtegetni, de ez, mint említettem, nem célunk, csak az eszmélkedést szolgálta e néhány példa.

Az a konciliáris folyamat, amelynek része vagyunk, egyszerre globális és lokális, átfogó és helyi folyamat. Itt kell foglalkoznunk a konciliáris folyamat minket is érintő fontos mozzanatával (jóllehet, több ilyen mozzanatra is rá lehetne mutatni, én itt most csak egyre szorítok), nevezetesen az ökumenikus ima-

hét ügyével. Hosszú évek óta hagyomány hazánkban, hogy az imahetet (vagy annak egyes alkalmait) közösen tartjuk meg, néhol római katolikus testvérek részvételével is. Tudjuk, hogy a keresztyén ember legnagyobb kiváltsága az imádság. Hisszük, hogy az imádságnak világpolitikát formáló ereje van, hiszen a történelem Urát kérjük arra, hogy avatkozzon be a világesemények folyamatába. Ugyanakkor a közös elhatározás kifejezője is az imádság: közvéleményt meghatározó erő. Ökumenikus Tanácsunk ezért szükségesnek tartja, hogy az ökumenikus imahét ügyében testvéri tanáccsal szolgáljon: egy bizottság szerteágazó kutatásai által meggyőződhetünk arról, hogy az ez évi imahét, melynek témája „A békéltetés és az új teremtés” (2Kor 5,6), nemcsak globálisan, hanem bevezetőnk értelmében lokálisan is előmozdítja a konciliáris folyamatot.

Az ökumenikus, konciliáris folyamat két friss és fontos mozzanatára kívánom felhívni a figyelmet, a fentiek háttéréből. Az egyik ilyen mozzanat (bár köztudottan számos ilyen mozzanat van) az Európai Egyházak Konferenciájának VIII. Nagygyűlésének nyilatkozata, amely a karácsonyi üzenet fő témája köré csoportosult: „Dicsőség a magassághoz Istennek és a földön békeség”. Hadd álljon itt annak illusztrálására, hogy hogyan lehet időszerűvé tenni ma az Igét, egy rövid idézet az Üzenetből. Az Üzenet címe is sokatmondó: „A hidegháborútól a meleg békéig”. Ebben az EEK elkötelezi magát arra, hogy támogat minden kísérletet a fegyverkezési verseny, főként a nukleáris fegyverkezés megállítására, különösen a fegyverek világűrbe hatalmas költséggel történő kijuttatásának megakadályozására. Az Európai Egyházak Konferenciája arra kéri a nemzeteket, hogy „az ellenkező irányba tegyenek lépéseket, mert a nukleáris fegyverek előállítása, terjesztése és használata semmivel sem igazolható. Legfőbb ideje, hogy ennek vége legyen” — mondja az Üzenet.

Az ökumenikus mozgalom másik fontos eseményének tartjuk a római katolikus egyház fejének kezdeményezését, az Assisiben ez év október havában rendezett világ-békeima napot. Erről a nagy publicitást kapott eseményről most csak annyit, hogy két régóta folyamatban levő erőfeszítést ötvöztött: a) a különböző keresztyén békemozgalmak célkitűzéseit, b) a világvallások között a béke érdekében folytatott párbeszédet, melynek legkiemelkedőbb alkalmá az 1982 májusában Moszkvában rendezett Világvallások Konferenciája volt. Véleményem szerint az assisi világ-békeima nap igazi összefüggését a békemozgalmak és a világvallások párbeszèdeinek háttérében lehet látni. Egyetértünk az Egyházak Világtanácsa főtítkárnak Assisiben tett kijelentésével: „Az imádság sohasem helyettesítheti a keresztyének tetteit, mint ahogy a tettek sem helyettesíthetik az imádságot.”

Elkerülhetetlen, hogy ne szóljunk itt — ha mégoly röviden is — a világ keresztyénsége felé intézett kihívásról, amely a konciliáris folyamat és a teremtettség védelmére vonatkozó feladatokkal szorosan összefügg. A tudomány és a technika keresztyén etikát érintő kihívásáról van szó. Nemcsak Csernobilra gondolok itt, hanem a sajátosan megszaporodott többi eseményre is, kezdve a Challenger katasztrófájától a Rajna élővilágának pusztulásáig, nem is említve Bopált és Sevezolt. Az alapkérdés itt természetesen az ember és a teremtettség viszonya, az ismeret és a lelkiismeret kapcsolata. Ezek a szomorú események,

amelyekre utaltam, egy nagy tanulsággal járnak: azzal, hogy a tudomány és a technika sok mindenre képes, de nem mindenre, s bármily tökéletes legyen is a technológia, teljesen tökéletes nem létezhet, mert nincs tökéletes ember. A tanulság az, hogy eljött az ideje egy világméretű, az ideológiai és politikai blokkokat átvélvő politika kialakulásának, amelynek célja a vilákkatasztrófa elkerülése. (Ez az alapja annak az „új” gondolkodásnak, amely inspirálja a legújabb szovjet javaslatokat: az egyoldalú moratóriumot, a SALT II érvényben tartását, az atomfegyverek felszámolásának tervét a 2000. évig.)

Szintén csak röviden kötelességünk megemlékezni két nagy keresztyén személyiségről, aki különösen is foglalkoztatta 1986-ban a teológusokat: Karl Barthról és Paul Tillichről van szó. Barth magyarországi befolyását nem kell különösebben hangsúlyoznunk; Paul Tillich viszont kevésbé vagy alig ismert a magyarországi egyházak körében. Mindkét nagy teológus gondolkodását meghatározta a polgári gondolkodás válsága és a keresztyén kultúra csődje, ill. a munkásmozgalommal való találkozás élménye. Döntő tapasztalatuk alapján mindketten a keresztyén teológia teljes át gondolkodását követelték, valamint nyílt és tisztázott viszonyt a munkásmozgalomhoz, ill. annak elméletéhez, a marxizmushoz. Mindketten küzdöttek a polgári társadalom keresztyénséggel való azonosítása ellen, s mindketten közös antropológiában gyökereztek: az ember lényege és megtapasztalható valósága nem fedi egymást, azaz: az ember más, mint aminek lennie kellene. Mindketten vallották, hogy a keresztyénségnek van helye az új társadalomban is: az új emberi viszonyokat kell emberibbé és melegebbé tenni ott. Hálával emlékezünk rájuk, s kötelességünk feldolgozni teológiai örökségüket.

Végül, szintén röviden, szeretnék utalni az ökumenikus teologizálás új módszerének követelményeire. Az ökumenizmus azt jelenti, hogy testületi módon teologizálunk, egymás felé kinyújtjuk a kezünket s egymástól folyamatosan tanulunk. Az új ökumenikus formálódás új módja történik ott, ahol egymásnak számot adunk az egyházainkban levő reménységről (vö. 1Pét 3,15), értve ez alatt az eltérő teológiát és biztonyságtételt is. Ez az a folyamat, amely átveszi a korábban individualista módon végzett teologizálást vagy a tekintély alapján űzött teológiát. Egy új közösségi szellemre van szükség, amelynek követelménye a bennünk élő reménységről való számadás szükségességének érzete. Még egyszerűbben kifejezve: parancsoló szükség, hogy tanuljunk egymástól s ökumenikus közösségben alakítsunk ki egy új keresztyén spiritualitást.

Az Ige testté lételének ünnepe felé fordulunk; az ökumenikus meggazdagodás egyik értékes ajándéka az, hogy közöttünk most már nem csupán Krisztus istenségéről lesz szó a karácsonyi igehirdetésekből, hanem Isten emberségéről is. Úgy tudjuk kézzelfoghatóvá tenni biztonyságtételünket a ma élő ember számára, ha a karácsonyi evangéliumból adódó feladatot („Dicsőség a magasságos mennyekben az Istennek, és a földön békeség és az emberekhez jó akarat”) pacifikátorokként és humanizátorokként magunkra vesszük, békesszerszökké válunk Isten és ember, ember és ember, nemzet és nemzet között, és az emberiséget munkáljuk és hirdetjük annak a dicsőségére, aki „békeséget szerzett az Ő keresztyének vére által” (Kol 1,20).

Az istenképűség és a természeti teológia kérdése Barthnál és az erdélyi protestáns teológiában

Barth, a Brunnerrel, Thurneysennel és Gogartennel szerkesztett *Zwischen den Zeiten* oldalain a keresztyén embert homo viatornak nevezi, a testlétel és a paruzia közötti utasnak. Születésének 100 éves évfordulóján szerte a protestáns világban és nemcsak a protestánsban, Karl Barth életútját és teológiai útjait követjük nyomon: a safenwili igehirdetésektől az élete végén tartott börtönprédikációkig, Bonntól Baselig, Aberdeentől Kolozsvárig, a Christliche Dogmatiktól a Kirchliche Dogmatikig, a Römerbrief első kiadásától a Dogmatika utolsó kötetéig. Barth több mint fél évszázados munkásságából a legtermékenyebb szakaszt, a harmincas-egyvenes éveket választottam, a Brunnerrel és Gogartennel folytatott perzselő viták, a Barmeni Hitvallás, a KD I – II – III nyolc kötetének éveit, ebből is két egymáshoz tartozó kérdéskört: az istenképűség és a természeti teológia témáit. Azért ezt a kettőt, mert — ahogyan Geréb Pál mondja — a két kérdés megválaszolásánál dől el a teológiai irányok milyensége,¹ s így ez mai teológiai gondolkodásunk minősítőjévé is válhat. De azért is, mert ami az egész barthi gondolkodásra jellemző, azt ezeknél a kérdéseknél csúcsosítva és tömören találjuk meg. Végül, mert az imago Dei és a theologia naturalis barthi értelmezése hatott legátütöbben az erdélyi protestáns teológiai eszmélkedésre.

Barth imago-tana és hatása az erdélyi teológiára

A kérdésnek három vetületét fogom vizsgálni: 1. Az istenképűségről szóló bibliai tanítás a KD III-ban, 2. A kérdés dogmatikusa a KD-ban és a harmincas évek vitáiban, 3. Hatása az erdélyi teológiában.

Az istenképűség bibliai tanítása a KD kötetekben

Barth sorra veszi az alaplókus, az 1Móz 1,26–27 kifejezéseit és azokat nem annyira exegetikailag, mint inkább biblika teológiailag magyarázza.

A 26. vers feltűnő többes számát: *teremtsünk embert*... az idők során többféleképpen magyarázták. A legnépszerűbb értelmezése szerint a mondat alanyának a többes száma a JHVH-t körülvevő (angyali) lényekre vonatkozik. Ezt a KD I írásának idején már elfogadott magyarázatot Barth elveti és azt kérdezi: hogyan kerülhet nem-isteni lény oda, hogy a teremtés Isten-művében nemcsak tanácsadólag, de aktív módon is részt vegyen? Az angyalok nem munkatársai Istennek, de még mintául sem szolgálhatnak. Továbbá: ez a felszólítás nem kifelé hangzik, hanem az Isten lényének keretében történő öntanácskozással utal.² Ezzel Barth közel áll *König* exegéziséhez; de túl megy ezen és levonja a biblika teológiai, sőt dogmatikai következtetést: Isten egy (unus), de nincs egyedül (solitarius), lényében megvan az én — te különbsége és kapcsolata. Ez olyan közösség, amely minden más közösségnek a meghatározója. Barthnál

lelát a „teremtsünk” sokkal tartalmasabb, mint amennyit a nyelv az ún. pluralis majestaticus-szal kifejez. Ha pedig Isten az ő egy mivoltában sincs egyedül, akkor ez másra nem is vonatkozhat, mint Isten lényének legbensőbb meghatározására: ő Deus triunus. A Fiú Atyja, az Atya Fia, aki mint ilyen, a Lélek által egy és ugyanaz.³ Ismeretes, hogy *Kálvin* is utal a belső megkülönböztetésre, de ő ezt nem kimondottan trinitáriusan értelmezi, csak jelzi, hogy így is lehetne; sőt, a „saját képünkre” kifejezés krisztológiai jelentését is elveti, mert távol van Mózes gondolatától.⁴ Barth visszanyúl *Kálvin* előttre és kissé óvatosan azt mondja, hogy az ógyház trinitárius exegézise bár nem teljesen helyes, megengedett, mert közelebb jár az eredeti értelemezéshez, mint a modern magyarázatok.⁵ Az ószövetségi exegézis területén kérdésessé tehetjük, hogy szabad-e a szövegből eljutni a trinitárius értelmezésig, de Barth dogmatikus volt, aki túlnézett a betű szerinti értelemben, vallotta, hogy a teremtéstörténet döntő kommentárja az egész Ószövetség,⁶ és azt, hogy az egész imago-kérdés az Újszövetségben nyert végső értelmet. Úgy néz ki, hogy a „teremtsünk” trinitárius értelmezése a római katolikus teológiától sem áll távol, ahogyan egyik kommentárban olvassuk: Aki a Szentháromságról szóló tanítást megérti, az elfelejti, hogy a Genézis 1. az Ószövetség egy darabja.⁷

Még részletesebben foglalkozik Barth az *istenképűség mibenlétével*. Ismeri az eddig megjelent magyarázatokat, amelyek a héber celem és dömut szavak jelentését keresték. Érdemes legalább címszavakban felsorolni, miben látták az egyes teológusok az istenképűség lényegét: a testiségben (Gunkel és vRad), az önrendelkezési képességben (Delitzsch), az örökigaz-jó iránti érzésben (Procksch, Sellin), a felsőbbrendűségben (Eichrodt), az értelmességben (Heinisch), az uralkodásban (Holzinger, Köhler, Hempel), hogy csak Barth kortársait és csak a biblikusokat említsük. Mindezekkel szemben, de a tomista felfogással és Emil Brunnerrel is ellentétben, Barth élesen és pontosan megfogalmazza imago-tanát. Kritikáját — amelyet tételesen nem fejtett ki — én a következőkben foglalom össze: a) Sem a biblikusok, sem a dogmatikusok nem tulajdonítanak kellő figyelmet az 1Móz 1,27b-nek: férfivá és nővé teremtette őket. Ez a mondat nem toldaléka az előzőnek, amely az istenképűségről szól, hanem magyarázata: abban istenképi az ember, hogy férfi és nő. b) A teológia klaszikusai éppúgy, mint a modernek az istenképűséget kvalitásnak tekintik, önmagában létező valóságnak, adottágnak, mint amely lét-azonosságot feltételez: az embernek van valamije, ami hasonló Istenhez. Barth szerint Isten és az ember nincsenek egy létterületen, közöttük nincs kontinuitás, logikailag betekinthető összefüggés, s ezzel elutasítja az analogia entis, függetlenül attól, hogy mi az imago tartalmi jelentése. c) Harmadszor, a statikus, az Ószövetségben bennmaradó értelmezés ellenében, amely az isten-

képüségét Isten és ember pusztá szembenállásában (konfrontációjában) látja, Barth hangsúlyozza, hogy az imago rendeltetés és ígéret, ami az Újszövetségben teljesedik be, amelynek mintaképe a Krisztus—egyház viszonyban (Ef 5) kapjuk.

E három kritikai pontból kiindulva Barth biblikai teológiai álláspontját a következőkben látom:

(1) Úgy tekint az 1,27b-re (férfiúvá és nővé), mint amely a 27a-t (képére) meghatározóan megvilágítja.⁸ Isten saját képére teremtette az embert, de mert ő maga egy mivoltában sincs egyedül, ezért az embernek sem jó egyedül lenni — csak *közösségben Isten képe*. Az imago Dei minden más magyarázata azért téves, mert ezt a szövegösszefüggést nem veszi észre, vagy nem vonja le ennek következményét.⁹ Ennek két vetülete van: egyfelől az ember abban istenképi, hogy mint teremtmény viszonyul a teremtőhöz, másfelől abban, hogy embertársi (Mitmenschlichkeit) viszonyban van.

(2) A statikus imago Dei tanítása végső fokon az analogia entisen nyugszik, amelyet Barth elvet. De maga az istenképesség bibliai fogalma azt mutatja, hogy valamilyen analógiának kell lennie Isten és ember között, mert másképpen a nihilizmusba és szkepticizmusba hull az egész antropológia. Miben képe tehát az ember Istennek? Abban, hogy viszonyul Istenhez és embertársához — maga ez a viszonyulás az istenképesség. Azaz: ahogyan Isten önmagával viszonyulásban van, ahogyan benne jelen van az én és te, a megszólító a felelővel, úgy az ember is viszonykapcsolatban él. Így a klasszikus analogia entis helyett Barth bevezeti az *analogia relationis* dogmatikumát. Azt kérdezzük, vajon nem túl dogmatikus és mesterséges az analogia relationis tételének ez a felállítás? Nem, mégpedig azért, mert mindent úgy tekint Barth, mint amely a *szövetségben* valósul meg. Szerinte az 1Móz 1a teremtésről úgy beszél, mint a szövetség külső alapjáról, az 1Móz 2 mint a szövetség belső alapjáról.¹⁰ Amikor így, szövetségi alapon érti meg az Isten—ember és embertársi viszonyulást, akkor nemcsak a jó hagyományú föderatív teológiához nyúl vissza, hanem mélységes biblicitásról tesz bizonyosságot.

(3) Abból, hogy a teremtés és szövetségekötés az ember felől nézve és történetileg két különböző tény, de Istennél egy kegyelmi aktus, továbbá abból, hogy a szövetség nemcsak alapja, de célja is a teremtésnek, következik az, amit Barth a III/2. 45. §-ának címében olvasunk: Az ember rendeltetése az, hogy Isten szövetséges társa legyen. Az ember istenképősége abban van, ahogyan teremtményi léte viszonyul szövetséges-társi rendeltetéséhez.¹¹ Egyszerűbben: az ember a teremtésben azt a *rendeltetést* kapta, hogy Isten szövetséges társa legyen, rendeltetésében hordja istenképőséget. Amikor Barth dinamikus imago-tanáról beszélünk, akkor ezen ezt az előre-, célranéző rendeltetés-teológiát értjük. Kálvin antropológiájáról szólva H. H. Esser azt mondja, hogy a mai teológiának is át kell küzdenie magát a különböző imago-tanokon és el kell jutnia a dinamikus rendeltetés-tanításig.¹² Barth szerint a teremtéskor Isten a szövetség távlatába helyezi az embert és rendeltetést ad számára, hogy Isten képe legyen. Ez a dinamikus-perspektívus felfogás azonban a krisztológiában csúcsosodik ki és nyeri el értelmét.

(4) Amikor Barth kimondja, hogy Jézus Krisztus a tökéletes istenkép, akkor nem csupán a közismert újszövetségi lókusokra (1Kor 11,7; 2Kor 4,4; Kol 1,15; Zsid 1,3) hivatkozik, hanem újból visszanyúl a terem-

lésben gyökerező szövetségteológiához. Jézus Krisztus úgy a tökéletes imago Dei, hogy benne célhoz jut és megoldódik az ember teremletté humanitása és szövetségre rendeltetése: ő ember Istenért és ember az emberekért.¹³ Dogmatikusként látja a veszélyt, vagy legalábbis a félreértés lehetőségét, amely itt kettős. Először utal arra, hogy a kép különben sohasem azonos az eredetivel, közöttük csupán közvetett kapcsolat, hasonlóság van. Jézus Krisztus viszont úgy Isten képe, hogy lényegi azonosság van köztük és az Atya között. Itt már nemcsak az analogia relationis érvényesül (az is), hanem az analogia entis is.¹⁴ Másodszor tisztázza, hogy Jézus Krisztus istenképősége nem azt jelenti, hogy van egy imago-ideálunk a tökéletes emberségről, aminek Jézus humanitása megfelel, hanem Jézus Krisztusnak mint embernek az embersége az a primér szövet,¹⁵ amelyből a teológiai antropológia kiolvassa az istenképüségét. Ez azt jelenti, hogy Jézus istenképősége kizár egy egész surt olyan „emberséget”, amely az ő emberiségével ellentétben van. — Annak, hogy ő a tökéletes imago Dei, nemcsak antropológiai, hanem ekléziológiai vonatkozása is van. Az, hogy férfiúvá és nővé teremtette őket, az Efézusi levél 5. részében nyeri el értelmét, ti. Krisztus az ő gyülekezetével együtt Isten képe úgy, ahogyan az 1Móz 1,27-ben a férfi és nő együtt teremtettek Isten képére.¹⁶ Jézus Krisztus bekebelezte az ő egyházát és ezzel saját istenképüségének részesévé tette.

(5) Az istenképüség bibliai értelmét keresve, csak futólag említsük meg, hogy Barth — korának és korunknak legtöbb exegétájával egybehangzóan — az *ember természet fölötti uralkodását* nem tartja lényegileg az ember istenképüségéhez tartozónak. Szerinte ez az imago Dei-nek csak következménye.

Hogyan magyarázza Barth az 1Móz 1,26–27-ből az istenképüségét? Ő maga mondja a Római levél kommentárja második kiadásának előszavában, hogy a modern exegéták nem magyarázzák meg a szöveg lényegét, ott hallgatnak el, ahol a magyarázatnak el kellene kezdődnie.¹⁷ Ő nem szakítja ki a szöveget az egész Szentírás összefüggéséből és nem a részből értelmezi az egészet, hanem az egészből a részt, vállalva ezzel a belemagyarázás és önkényesség vádját. Számára a Szentírás egy-egy textusa nem semleges szöveg, amit elfogulatlanul lehetne magyarázni, hanem Kijelentés, amelynek ura nem az exegéta, hanem maga Isten. Az egész Ószövetség szem előtt tartásával juthat el Barth oda, hogy az imago Dei alapját a szövetség tényében látja, és az egész Írást értelmezve oda, hogy krisztológiai és ekléziológiai megoldásokhoz jusson.

A kérdés dogmatikusa a KD-ban és a harmincas évek vitáiban

Egy ilyen exegézis alapján kérdezzük: hogyan alkalmazható az imago Dei a bűneset utáni emberre? A kérdés nem annyira biblikai teológiai, mint dogmatikai, hiszen az itt tárgyalandó téma — az imago Dei állandósága — szó szerint az Írásban nem olvasható. Főleg ennek a ténynek tulajdoníthatók az évszázados, illetve évtizedes viták.

Az ógyházi magyarázatoktól kezdve egészen a XX. századi teológusokig az a kérdés, hogy elveszett vagy megmaradt az ember istenképősége, mindig csak így tevődött fel: mi az, ami elveszett és mi az, ami megmaradt? Barthig alig beszéltek teljes elveszésről vagy megmaradásról. A húszas-harmincas és negyvenes évek Barth Károlyánál viszont azt látjuk, hogy az első periódusban kategorikusan az istenképüség teljes elveszéséről beszélt, a másodikban arról,

hogy teljesen megmaradt. Tette ezt anélkül, hogy magának ellentmondott volna; mégpedig azért, mert az első időszakban az analogia entisen nyugvó részleges istenképűséget tagadta, a másodikban az analogia relationison felépített teljes istenképűséget vallotta. A kérdést most ebben a két pontban fogom kibontani.

a) Az *analogia entis* szerinti istenképűség gyökerét már a görög egyházatyáknál is észlelhetjük, akik megkülönböztették az eikont és a homioisziszt: az első a velünkszületett értelmesség és lelki szabadság, a második a kegyelem által támogatott fáradozás a tökéletesség felé. A latinoknál *Irenaeus* választja szét az imago-t és a similitudo-t, szerinte az imago = értelem és szabad akarat, amely megmarad a bűneset után is, a similitudo = a vallási tökéletesség, ami nem eredeti lényeg, csak donum supraadditum, s ez elveszett a bűnesettel.¹⁸ Az *Irenaeusszal* beindult, majd *Aquinoi Tamásnál* és *Duns Scotusnál* kidolgozott kettős imago-tan fő kérdése a szabad akarat megmaradása volt, s a reformáció főleg ezt tagadta. Így polémikusan beszélt az elveszett imago Deiről. Annyira, hogy *Luther* szerint az ember ördöggépűvé vált.¹⁹ *Kálvin* is az istenképűség megromlásáról tud, de amikor ennek rendeltetéséről (!) és viszonyíttságáról (!) beszél, akkor azt mondja, hogy Isten képéből az emberben egy „maradék maradt” (manere aliquid residuum).²⁰ (Mindenesetre meggondolkoztató Barthaal szemben Kálvinnak ez a megfogalmazása.) A protestáns ortodoxia két imago-formát különböztet meg: az általánost (improprie), amely „analogikus” viszonyban van Istennel, ez a substantia animae rationalis, s megmaradt a bűneset után is, és a sajátost (proprie), amely az ember igazságát és szentségét jelenti, s ez elveszett.

Az eddigiekből azt figyelhetjük meg, hogy a kérdés alternatívaként jelenik meg: vagy megmarad valami az emberben a bűneset után is, de akkor a bűn radikalitását nem vehetjük komolyan, vagy teljesen megsemmisül az istenképűség, de akkor az emberi mivolt kerül veszélybe. Ezt a dilemmát véli megoldani *Emil Brunner* a formális és materiális imago Dei bevezetésével.²¹ A *Natur und Gnade* c. művében 1934-ben fejti ki, mit ért ezen a két teologumenonon.²² A formális imago Dei maga a humánium, ami az embert a többi teremtmény fölé emeli, s gyakorlatilag ez az ember alanyiségét és felelősségét jelenti. Ez olvasható ki az Ószövetségből, s mert ez formális, a bűn—kegyelem számára közömbös, hiszen az ember változatlanul Isten előtt áll — mondja a későbbi, 1950-ben megjelent *Dogmatikájában*.²³ A materiális imago Dei Brunner szerint a justitia originalis, hogy az ember nemcsak felelősségre vonható, hanem feleletet is ad, mégpedig a bűn által meghatározottat — egész életével. Ezt ő az imago újszövetségi tartalmának tekinti, ami természetesen elveszett. Majd eljut a restauratio imaginisig: Jézus Krisztus az igazi imago Dei, amelyet az ember akkor és abban nyer meg újra, hogy a Jézus Krisztusba vetett hitben jár.²⁴ Összefoglalva Brunner: A formális imago szerinti emberi lét megmaradt változatlanul *Isten előtt*, a materiális imago szerinti emberi lét elveszett, mert az ember nem él *Istenben*.

Jóval a *Natur und Gnade* megjelenése előtt, Barth tagadja, hogy bűneset után az emberben megmaradt volna valamilyen istenképűség, majd a Brunner formális imago-jára adja meg a választ a *Nein-ban*, amit még ugyanabban az évben (1934) kiadott. A *Theologische Existenz heute* sorozatban megjelent *Nein* 6 pontban mutatja ki azt, amiben a két teológus kü-

lönbözik. Ezek közül az első pont vonatkozik az istenképűségekre. Itt most Barthot főleg az embernek az a képessége érdekli, amellyel átveheti a Kijelentést. Egyetért Brunnerrel abban, hogy az ember a bűneset után sem vált állattá (teknősbékává), a *Formula Concordiae* szóhasználatában kővé vagy tuskóvá (lapis aut truncus), hanem ember maradt, de ennek nincs semmi köze a Kijelentés átvételéhez. Az a brunneri állítás, hogy az ember képes az Igét és Kijelentést elfogadni (Offenbarungsmächtigkeit és Wortmächtigkeit), már nem a formális imago Dei-hez, hanem a materiálishoz tartozik. A *Nein-ban* Barth továbbá kifejti, hogy a formális imago tanítása az általános kegyelemmel, a theologia naturalis-szal és a kapcsolóponttal van összefüggésben és ezekre mind kimondja a nemet²⁵.

b) Az *analogia relationis* szerinti istenképűség. Azok számára, aki a *Nein* „haragos bevezetését” (zornige Einleitung) olvasták, amelyet Barth végeredményben az analogia entisre mondott ki, sokkoló meglepetésként hat a III/1. és 2. antropológiája. Különösen a III/2. olyan krisztológiai antropológia, amelyben most már helyet kaphattak ezek a mondatok: A megfelelőségben és hasonlóságban (—imago) valami olyan folyamatosságról és tartósságról van szó, amely nem tűnt el, nem ment tönkre és nem változott meg, csak éppen felismerhetetlenné vált. Majd később, ahol az analogia relationist részletesen is kibontja, még kategorikusabb: Isten viszonyulásban van (már-mint az önmaga hármasságában); az Isten által teremtett ember is. Ez az ember istenképűsége. Az a vita, hogy ez a bűn következtében elveszett volna, innen nézve (az analogia relationis felől) magától értetődően eldőlt: nem veszett el!²⁶

A következőkben röviden vázolom azt, hogy — szerintem — mit jelent Barthaal ez az el nem vesztett istenképűség.

Először: Mert Jézus Krisztus megtörte a *bűn hatalmát*, ezért a bűn korlátozott tényező a humanitás meghatározásában. A bűn ereje nagy, de nem határtalan. Kicsúfolhatja, veszélybe hozhatja a humanitást, de nem semmisítheti meg magát az emberi létet (Sein); a bűn romboló és nem teremtő erő, ha teljesen tönkretenné az emberi egzisztenciát, ez azt is jelentené, hogy új emberséget is képes teremteni. Ez pedig lehetetlen.

Másodszor: A *szövetség* keretén belül nemcsak erről van szó, amit Brunner és Gogarten kifejtett, hogy az ember a bűneset után is megszólítható maradt, s ez maga az istenképűség, hanem arról, hogy Jézus Krisztus felelt is erre abban a szövetségben, viszonyulásban — közösségben! —, amelybe Isten bevette az embert is.

Harmadszor: Az ember teremtettségében (való világ) és rendeltetésében (kellő világ) istenképű, a kettő elválaszthatatlan; mivel ez éppen Isten *rendelését* jelenti, ezért az egész emberi mivolt változatlanul hordozza az imago Dei-t.

Látjuk tehát, hogy Barth szerint Jézus Krisztus az imago Dei, és az ember imago Dei-je célirányos, Krisztus felé néz. De Barth egész tanítása az istenképűségről egyoldalú teológia antropológia, amelyen itt azt értjük, hogy az istenképűség alapja Isten. *Isten* nagyobb hatalom, mint a bűn, ő a szövetség kezesége, a rendelés azért elveszithetetlen, mert az ő rendelése. Így is fogalmazhatnám: minden előtte és utána gondolkozóval szemben, akik a *képre* tették a hangsúlyt, Barthaal *Isten* a fontos.

A harmincas években református egyházunk egyre sürűbben küldi ki lelkipásztorait a bázeli és zürichi Teológiákra, akik a dialektika teológia új szelének sodrásába kerülnek. Az a nemzedék ez, amely már csak a könyvtárakból ismerte a liberális teológiát, amelyet megérintett *Makkai*: Öntudatos kálvinizmus (1925), *Imre Lajos* belmissziós mozgalma s az a *Tavaszy Sándor*, aki 1923-tól kezdődően egyre inkább és nyíltabban vallja magát dialektikus teológusnak.

Tekintettel arra, hogy az analogia relationison nyugvó és el nem vesztett istenképésgről szóló tanítást Barth csak a negyvenes évek végén fogalmazta meg, s az akkori, háború utáni viszonyok nem engedték meg, hogy erre a hazai teológia reflektáljon — itt most csak a harmincas évek vitájának hatásáról beszélhetünk. Ez pedig a megmaradt és elvesztett istenképésgről kérdése — ismételjük — az analogia entis feltételezésével. Az istenképésgről svájci vitája főleg a Theologische Existenz heute kiadványok oldalain és a Zwischen den Zeiten c. folyóirat hasábjain folyt Barth és Brunner között. Különösen Brunner Natur und Gnade-jára és Barth Nein-jére gondolok itt.

A kérdésről a Barthot 1937-ben hallgató *Kozma Tibor* írt másfél száz oldalas könyvet Az „imago Dei” problémája és a prédikált Ige címmel.²⁷ Ebben a reformátori és barthi solus Jesus Christus, sola gratis alapján elítéli Brunner formális imago-tanát és vallja, hogy Isten és ember közötti kapcsolás csak Isten oldaláról jöhet az ember felé. Szerinte csak egy olyan imago-tanítás jogosult, amely nem az emberből indul ki és nem az emberből értelmez, hanem egyedül Istentől. Ebben egyoldalú és majdnem a merevségig következetes.

Az ember teljesen elveszítette istenképésgrét, de nem vált állattá, hanem bűnös emberré. Az emberi egzisztencia nem tört össze, tükrör maradt, csak éppen nem tükrözi Istent, forma maradt isteni tartalom nélkül.²⁸ Brunnernek igaza van abban, hogy az ember a bűneset után sem élhet Isten nélkül, valahogyan (ez az irgendwie fontos Brunner szótárában) gondolkozik Istentől, felfedez a természetben törvényszerűségeket, amelyeket Isten művének tart, de téved abban, hogy ez az Istentől való gondolkodás, ez az istentudat kapcsolópont lehet az igaz Istentől. Nem lehet, még formálisan sem. Az ember a saját magában meglévő (formális) imago-ról nem formálisan tud Istent következtetni, hanem ez a kikövetkeztetett isten maga válik formálissá és lényegében (materiálisan) nem más, mint önmaga az ember. Ha pedig ezt a prolongált emberképet Istentől véli, ha az emberi imago-t Istentől ruházza fel, akkor az ember bálványt készít. A végső következmény: az ember idegen istent formált magának. Így „a formális kapcsolópontban megy végbe az embernek Istent elleni lázadása... mert Istentől szembeni önállóságát fejezi ki”. Mással: „A bűneset után nem az imago lett formális, hanem a Deus vált formálissá az ember számára... ez a formális Istentől az ember maga... így az imago hominis kikapcsolta a Deus-t az életéből”.²⁹

Ha ez így van, azt jelenti, hogy az ember nem viszonyul Istentől? Nem, csupán ezt: Az ember bűnben, vagyis egész viszonytalanságában viszonyul Istentől, mint „személytelen személy” (ez Brunner kifejezése) egész felelőtlenségében és felelőtlenségéért felelős Istentől.³⁰ Látjuk tehát, hogy *Kozma* — anélkül, hogy kimondaná a későbbi barthi analogia relationis-t — tud az ember Istentől való viszonyulásá-

ról, de ez az emberi egzisztencián kívül van, azaz az ember nem dőbben rá erre a viszonytalan viszonyulásra, felelőtlen felelőtlenségére.

Az egész könyv nem az antropológiából indul ki, hanem a krisztológiából, amikor már az első oldalakon azt mondja, hogy a megmaradó-elvesztett istenképésgről kérdésében két hibát szoktunk elkövetni. Azt, hogy az 1Móz 1,27-et az Ószövetség elszigeteltségében nézzük és hogy azt kérdezzük: *miben áll az istenképésgről és nem azt: ki Istentől képe.*³¹ Az imago Dei nem akármilyen, hanem engedelmes viszonyulás Istentől, s ezt csak Jézus Krisztusban szemlélhetjük.

Kozma Tibor könyve azért egyedülálló a teológiai irodalomban, mert az imago Dei tanításának következményeit levonja a homiletika gyakorlati kérdéseire.

A theologia naturalis kérdése Barthnál és az erdélyi protestáns teológiában

Úgy tűnhet, hogy ebben az előadásban az istenképésgről és természeti teológia szétváltása mesterséges és túltematizált. Valóban, a kettő egy kérdés. Mivel azonban az istenképésgről az analogia relationis értelmében Barth igent mondott, a theologia naturalis minden formájára viszont nemet, ezért külön fejezetben tárgyalom a kettőt.

Mi a theologia naturalis?

Geréb Pál szerint „minden olyan állítólagos rendszeralkotás, amelynek tárgya nem a Jézus Krisztusban adott Kijelentés és útja nem a Szentírás magyarázata, hanem egy állítólagos általános kijelentés, amely a természeti és történelmi világban található, és az ember természetileg adott értelmi képességeivel felismerhető”.³² Ebből a szabatos meghatározásból az utolsó szót — felismerés — húzom alá, mert a természeti teológia kulcsfogalma a *megismerés*. Nem az Istentől—ember és embertársi viszonyról van szó csupán, nem arról, hogy a természet dicsőíti Istent, nem arról, hogy Istent megmutatta vezérlő hatalmát és szeretetét az extrakanonikus és postkanonikus történelemben — ez mind igaz —, hanem arról a kérdéstről: hogyan ismerhető meg Istentől?

A megértés — akár intellektuálisról, akár egzisztenciálisról van szó — kapcsolatot, vagy éppenséggel közösséget feltételez a megismerés alanya és „tárgya” között, illetve két személy között. A megismerő alanyban olyan befogadóképességnek kell lennie, amely veleszületett vagy szerzett sajátosság, illetve ismeret, s ez legalább egy pontban azonos a megismerendő valósággal. De mert a természeti teológiánál személyi tárgyról van szó — Istent kell megismerni — ezért ez azt is jelenti, hogy az egyik lény ugyanazt akarja és gondolja, amit a másik lény, az egyik személy engedelmesen helyezkedik el a másik személy életsodrában.³³ A természeti teológia nyíltan vagy burkoltan vallja, hogy Istentől és az ember (Istentől és a természet, Istentől és a történelem) azonos entitások, az emberből, természetből, történelemből vissza lehet következtetni Istentől, így Istent megismerhető. Ezt a megismerést vallásnak, kultusznak, erkölcsnek nevezhetjük: akár a sztoikusokról van szó, akik a világ elemeiben és a világ egységében tisztelték az istent, akár a túlfűtött élménykeresztyéniségről, akár a panteizmus modern megjelenéseiről. Est Deus in nobis — mondja az ember... ha beletekint magába, ha széttekint a világba. A modern protestantizmus ezt javított

kiadásban tárja elénk, amikor azt mondja, hogy Isten ugyan hit által ismerhető meg, de ezt a hitet csupán emberi termékek tekintik.

*A természeti teológia cáfolata,
Barth konzekvens teológiája*

Itt főleg két kérdéssel foglalkozom: a) A teremtésben adott kijelentés, b) a gondviselő kegyelem és kapcsolópont témáival.

a) Még az imago Dei körül keletkezett párbeszéd heves hangneménél is szenvedélyesebben csap össze Barth és Brunner, amikor a megismerés lehetőségeiről vitatkoznak: van-e két kijelentés, *a teremtésben és a Krisztusban adott*, vagy nincs? Természetesen mindketten tagadják, hogy Isten az immanens világból megismerhető, s így a klasszikus természeti teológiát elvetik; vallják, hogy Isten megismerésének alapja a Kijelentésben van. A kérdés az, *hol* jelentette ki magát Isten és *honnan-hogyan* ismerhető meg?

Brunner szerint Isten a teremtésben kijelentette magát s az ember ebből a teremtésben adott kijelentésből „valahogyan” (!) megismerhető, mert a világ teremtése kijelentés, Isten önközlése.³⁴ A bűn megzavarta ugyan ezt a megismerést, de nem törte össze (gestört, aber nicht zerstört szójátékkal). Hogyan viszonyul a brunneri teremtés-kijelentés a Krisztusban adothoz? Egy későbbi művében Brunner a Zsid 1,1-re hivatkozik: „Isten sok rendben és sokféleképpen szólott hajdan az atyáknak a próféták által, ez utolsó időben szólott nekünk Fia által”, és olyan értelemben beszél a teremtés-kijelentésről, mint amely megelőzte, előkészítette a Krisztusban adottat; így teljes joggal (?) hivatkozva a reformátorokra lehet egy általános és egy sajátos kijelentésről beszélni. Hangsúlyozza, hogy nem maga a kijelentő vagy a kijelentés változott, hanem a kijelentés formája.³⁵

Geréb Pál egy nemrég megjelent tanulmányában kimutatta, miképpen változott Barth felfogása a természeti teológiáról.³⁶ Ahogyan később maga Barth is elismeri, 1920 körül az ő teológiai gondolkozásában is fellelhetők a természeti teológia nyomai. Végül is ennek csupán negatív jelenségéről beszélhetünk, amely eljuttatta Barht oda, hogy belássa az ember válságát, elégtelenségét Isten megismerésének kérdésében.³⁷ 1934-ben már haragosan (zornig) szembeszáll Brunnerrel és mindenféle természeti teológiát elítél. Igaz ugyan — ismeri el —, hogy Isten a teremtésben kijelentette magát, de ez az Írás egészében mellékvonal, mert csak egy igazi Kijelentés van, a történeti, azaz a Krisztus-kijelentés. Ha pedig csak ez van, akkor az istenismeret is csak benne nyerhető meg, mert akit Krisztuson kívül ismerhetünk meg, az nem az igaz Isten, csak az ember, „világszemléleti fantáziájának szüleménye”, egy azon istenek közül, amelyek a démonvilághoz tartoznak. 1934-ben kimondja a nemet, de nyilván, ez őt magát sem elégítette ki. A negyvenes-ötvenes évek Bartha továbbra is vallja, hogy a természeti teológia nem nyújt járható utat Isten megismerésében, de a hangsúly nem ezen a negáción van, hanem azon, hogy Jézus Krisztusban az ember képes a szövetségre, benne és rajta keresztül az ember nemcsak megszólítható, hanem képes a feleletre,³⁸ hogy van egy Krisztusra néző természeti kijelentés, amely tulajdonképpen természetfeletti. Barth a teremtési kijelentés és a teremtésben való istenismeret kérdésében változik ugyan saját magához képest, de mindig következetes Isten szuverenitása, a krisztológia és az „egyedül a kegyelem” bibliai-reformátori tanításaihoz.

b) Ahogyan a két kijelentés — egy kijelentés alter-

natívája előttünk állt egy pár mondatban, ugyanígy jelentkezik Barth és Brunner vitájának kapcsán az *általános kegyelem — sajátos kegyelem* és ezzel összefüggésben a *kapcsolópont* kérdése. Brunner szerint a Krisztusban megmutatott kegyelmet megelőzte egy gondviselési kegyelem, hogy ti. Isten érettünk, önmagáért az emberért kegyelmez, sőt, hogy ő emberi cselekvést használ fel ahhoz, hogy kegyelmet gyakoroljon.³⁹ Nem — mondja Barth,⁴⁰ mert ez az emberi bűnre alapozott kegyelem korlátozná Isten szuverén döntését, nem is lenne kegyelem; nem, mert minden emberi cselekvés, ami hozzájárulhatna a gondviseléshez (az ember ebben causa instrumentalis Aquinoi Tamás szerint) a sola gratia-t veszélyeztetné.

Ez az őstévedés, hogy az emberben van valami, megmaradó állag, formális képesség, lényéhez, emberiségéhez tartozó maradék, heveny módon jelentkezik ott, ahol Brunner a *kapcsolópont*ról beszél. Ahogyan a fejezet bevezetésénél említettem, a természeti teológia kérdésénél döntő tényező a megismerés: az alany és a személyi tárgy között egy olyan adott közös momentumnak kell lennie, amely ezt lehetővé teszi. A racionalizmus szerint Isten felé az ész kapcsol, *Schleiermachers*nél az érzelmi függőség; *Ritschl*nél a tiszta ész által vezérelt akarat. *Brunner*nél ugyanilyen szerepe van a formális imago Dei-nek, azaz az ember humanitásának, amely megmaradt a bűneset után is.⁴¹ Brunner tartalmilag is meghatározza ezt, amikor az ember felelősségéről (Verantwortlichkeit) és az Igét elfogadó képességéről beszél (Wortmächtigkeit).⁴² Barth egyetértene azzal, hogy az ember megszólítható és felelősségre vonható, ezt ő mindig is vallotta, de ennek nincs semmi köze a Kijelentés átvételéhez. Az ember mindenestől bűnös, nem marad meg benne semmi, amely közös vonásként kapcsolópont lenne Isten felé. Csak Isten megelőző kegyelme és Kijelentése teszi lehetővé azt, hogy az Ige eljusson hozzánk és mi őt megismerjük. Mert ő élesen fogalmaz, szabad nekünk is itt sarkítani: Brunner azt mondja, hogy az ember átveheti a Kijelentést, elérheti Istent és megismerheti őt, Barth pedig azt, hogy csak Isten érheti el az embert.

*A természeti teológia az erdélyi
protestáns teológiában*

Hogy miben állt Barth hatása egyházunk teológiájára, azt *Juhász István* foglalta össze egy értékes tanulmányában.⁴³ Itt csupán arra térek ki, hogy a természeti teológia kérdésében hogyan alakította Barth egyházaink gondolkozását.

a) *Tavaszy Sándor* már 1923-ban arról beszél, hogy az „új teológia” törekvése az, hogy megszabaduljon minden „idegen hatástól” — s talán ez az első írásos nyoma Barth és egyházunk kapcsolatának⁴⁴. Ami igazán új *Tavaszy* számára, az Isten szuverenitásának gondolata és ezzel összefüggésben a természeti teológia visszautasítása. Ez *Tavaszy* későbbi műveiből, dogmatikájából és 1929-ben megjelent dolgozataiból is kitűnik. Állásfoglalása nem magától értetődő, hiszen pl. *Vasady* 1927-ben azt írja Barth istenismereti tanításáról, hogy Isten szuverenitásánál supra-kálvini, a megismerésről szólóban viszont sub-kálvini.⁴⁵

Tavaszy, A kijelentés feltétele alatt c. hosszabb tanulmányában⁴⁶ először Kálvin kijelentés-fogalmával foglalkozik, majd saját álláspontját fejt ki: „Isten megismerésének és önmagáról szóló kijelentésének egyetlen lehetséges, tiszta és félre nem érthető formája az ige... Az Ige fölöttünk áll mint örök jelentés, s objektíve mint tett áll mindazzal szemben, ami a világban van... Azonban Istennek igazi Igéje az élő

Ige, Jézus Krisztus... A kijelentés csoda... Isten útja mihozzánk".⁴⁷ A dialektika theologia problémája és problémái c. tanulmányában,⁴⁸ hivatkozva a Der Römerbriefre, az istenismeret távlatosságáról ír, hogy ti. minden teológiai istenismeret csupán indirekt, mert csak ráutal az eszkatologikus ismeretre.

b) A Tavasz által beindított sínen megy tovább a Tavasz—Barth tanítvány, Kozma Tibor, aki a már idézett munkájában részletesen foglalkozik a természeti teológiával és a kapcsolóponttal. Teljesen a Nein értelmében támadja a természeti teológiát és Brunner formális kapcsolópontját. Ahogyan látom, főleg három kérdésben nyomatékosabb, mint Barth:

Először abban, hogy semmilyen előzetes megértést nem ismer el az igazi megértés előtt.⁴⁹ Érvei bibliaiak: „kegyelemből tartattok meg hit által s ez nem töletek van: Isten ajándéka ez; nem cselekedetekből, hogy senki se kérkedjék” (Ef 2,8–9). Az első pünkösdkor hiányzott az előfeltétel, mert az összegyűlt tömegnek semmilyen előzetes megértésre nem volt szüksége, Isten maga győzte le a megértés korlátait.⁵⁰

Másodszor: kimondja azt a meggondolkoztató tételt, hogy „Isten megismerése csak Isten elismerése után következik, az egzisztenciális gondolkodás után az értelmi gondolkodás”. A bűneset után ez fordítva történik meg, ezért nem történik meg. Az engedelmes ember-Jézus Krisztusnál mindkettő valóság, ezért ő az imago Dei és ő a kapcsolópont is Isten felé.⁵¹

Végül pedig Kozma Tibor az istenismeretnek egy nem elhanyagolandó következményét ismeri fel, azt, amit Barth is lényegesnek tartott: az embertársi kapcsolatot. A bűn miatt még az ember-ember közötti megismerés is csak virtuális, mert önigenlésünkben képtelenek vagyunk társunkat elismerni. Az én el akarja ismertetni magát a te-vel, de ez a törekvés fordított irányban is érvényes, így nem következik be a megismerés, csupán az ön-elismertetés. A Krisztus-kapcsolópont mint egyedüli egymás-megismerési feltétel! — a harmincas-negyvenes éveknek ezek a mondatai ma különösen gondolatébresztők és üzenethordozók.

c) Kimondottan ezzel a kérdéssel foglalkozik az evangélikus Kiss Béla, ahogyan könyvének címe is mutatja: A theologia naturalis problémája.⁵² Először ismerteti Kálvin és főleg Luther felfogását, majd felsorolja a Barth—Brunner vitapontjait, végül saját értékelésben adja a természeti teológia bírálatát. Kiss Béla felülről jövő érveként azt mondja, hogy a Kijelentés egyedülisége nem tűri el, hogy az istenismeret kérdésében valaminek is kiegészítő szerep jusson. Helyesen fogalmaz, amikor megállapítja: A természeti teológiában az ember az alany, Isten a tárgy; pedig a valóságban fordítva van: Isten az alany, az ember a tárgy. Alulról jövő érveként a bűn egyetemesen romboló erejét említi. A természeti teológia képviselői (itt: Brunner) a Róm 1,19–20-at hozzák fel igazolásul, hogy ti. ami Istenből láthatatlan, az ő alkotásából megláttatik — de idetartozik a 21–23. vers is, amely ennek a teológiának a csődjét mutatja, mert ezzel „az örökkévaló Isten dicsőségét felcserélték mulandó embereknek... képmásával”.

A tanulmányban a szerző szép és megvilágító példát hoz fel: A farizeusoknak ugyancsak volt kapcsolópontjuk és eljuthattak volna az igaz istenismeretre, míg a lelkiismeretlen vámszedőkből ez hiányzott. Mégis, a vámszedők követték Jézust és megismerték Isten irgalmát. A creatio ex nihilo itt is érvényes.⁵³

A természeti teologia témáját egy kommentár nélküli páli idézettel fejezem be: „Azért nem vagy többé szolgál, hanem fiú; ha pedig fiú, Istennek örököse is

Krisztus által. Ámde akkor, amikor még nem ismerték Istent, azoknak szolgáltatok, amik természet szerint nem istenek. Most azonban, hogy megismertétek Istent, sőt, hogy megismert titeket Isten, miként tértek vissza ismét az értelen és gyarló elemekhez, amelyeknek megint újból szolgálni akartok?... Gyermekeim! Kiket ismét fájdalommal szülök, míglen kiabárolódik bennetek Krisztus” (Gal 4,7–9,19).

Az érvényes Barth — az ösztönző Barth

A választott tematika keretein kívül esnék, ha megkísérelném most összefoglalni Barthnak teológiánkra gyakorolt hatását. Erről csak ennyit: Egyfelől egyházunk nem vette át kritikátlanul Barth tanítását, sőt ugyancsak támadták. Agnosztikusnak nevezték,⁵⁴ kérdéssé tették református mivoltát,⁵⁵ vagy óvatostapintatosan bírálták,⁵⁶ illetve megkérdőjelezték tudományos módszerét.⁵⁷ Másfelől erdélyi teológiai irodalmunkban és gondolkodásunkban a barthi szavak előkészített táptalajra találtak. Gondolok itt a Juhász István idézett tanulmányában említett Makkai-műre, Az öntudatos kálvinizmusra (Kv, 1925) és az Imre Lajos által beindított belmissziós mozgalomra.

Hatása állja az időt, s szerintem még a nyugati protestáns teológiában sem beszélhetünk postbarthiánus teológiáról, csupán postbarthiánus teológiatörténetről. Ez nálunk fokozottan igaz megállapítás.

a) Barth *érvényességét* nemcsak az egyes theologumenonokban kell látnunk — itt most az előadásban is tárgyalt dogmatikumokra utalok — hanem abban az egész barthi alapállásban, amely túlélt sok belső és külső vihart. Ennek az alapállásnak az egyes kontúrpointjai a következők:

(1) 1923-ban Tavasz azért nevezhette a barthi teológiát újnak, mert érezte, hogy az Írás mélységéből tör elő és frissít. Csak az *Írásból táplálkozó teológiai gondolkodás* hozhat ma is újat; s akkor is, sőt akkor igazán, amikor csak repedezett kutakból (Jer 2,13) kezdünk inni.

(2) Barth *konzekvens-dinamikus* teológiája az ő számára azt jelentette, hogy egyfelől az Isten Igéjéhez, Isten szuverenítéséhez, az összes sola-khoz való ragaszkodásában nem törődött azzal, hogy esetleg fundamentálistának, tudománytalannak, rossz exegétának tartják; másfelől, hogy mindig készen állt arra, hogy a maga tanításán változtasson, és soha sem tekintette dogmatikai művét olyannak, mint amelyben a végső szót mondta volna ki.⁵⁸ Nehéz, de mégis megvalósítható követelmény teológiánkban: következetesség Isten *Igéje* iránt — nem-feltétlen ragaszkodás a magunk *szavaihoz*.

(3) Barth teológiája, emberileg szólva, a vita hevében született és mindig vitára indít. Mondatai kategorikusak, irritálnak; érvelésében a mondanivaló objektív értékű, de a hangnem szenvedélyesen szubjektív. A teológia akkor kerül ki áporodott-kondicionált levegőjű térségből, ha a szellem ablakait kinyitja és az öszinte-éles párbeszédbe belehevül.

(4) Barth megírta 13 kötetes dogmatikáját, mintegy 7500 oldalon (1932-től 1967-ig) és két kötetes etikáját 940 oldalon (régebbi előadásait csak 1973-ban adták ki).⁵⁹ Erős dogmatikai megalapozottság nélkül nincs helyes etika. A XX. század végi teológiai gondolkodást kísérte a dogmatikus, gyakorlatinak nevezett etikák felfektetése. Ezek úgy igyekeznek keresztyén társadalmi etikát, kozmosz-erkölcsöt, környezetvédő morált előírni, hogy megkerüljék az elvi dogmatikai alépit-

ményt. Olvasva a Dogmatika köteteit, érezzük, hogy vissza kell térnünk az írásra épülő rendszeres teológia világos-szép megfogalmazásáig.

b) Ha életművének olvasásakor ma hiányérzetünk van, az a korszakkülönbségnek tulajdonítható. Ő maga sem gondolt volna szívesen olyan barthianizmusra, amely a század végén megáll a harmincas évek köteténél. Barth továbbgondolkozott. A bennem keltett *öszlönzéseket* az Ige előtti alázattal és Barth felé köszönettel-hocsánattal így fogalmazom meg:

(1) Barth elutasít mindenféle természeti teológiát és azt mondja, hogy ezzel foglalkozni nemcsak felesleges, de káros is.⁶⁰ Ez minden bizonnyal így van; de — megismételve egy előbbi félmondatomat — ez csak az istenismeretre vonatkozik. Istent nem lehet megismerni a természetből (sem a külsőből, sem a belsőből), de egészen más az istenismeret és az istendicséret. Istent dicséri az egész teremtett világ, s ebbe bele kell tagolódnia az embernek. Elég itt csupán a 8., 19. zsoltárra és Jób könyvének utolsó részeire gondolni. A hívő ember nem saját magát vagy természetátalakító erejét, nem magát a teremtett világot dicséri, hanem dicsőíti a Teremtőt. A mai technikai hipertrófiában nem elég kimenekülni a természetbe, de Istennél, a természet Uránál kell menedéket találni és ott kell elénekelnit őt dicsőítő teológiánkat, amely az egész világ istendicséretébe boldog, megnyugtató szimfóniaként simul bele. A Barhtól indított kérdésünk ez: hogyan válhat az egész világ, az ember és természet valóban a Kálvin szerinti „theatrum gloriae Dei”-vé, Isten dicsőségének színterévé?

(2) Világunkat egy külső-kép-infláció jellemzi; de éppen a televízió, a magazinok, reklámhirdetések, főleg a nyugati civilizációban, képzavart okoznak. Az ember a maga belső képét — vagy korszerűen: identitását — fokozatosan elveszti. Barth, amikor az analogia entis alapján álló istenképűség elvesztéséről beszél, nem képmemből. Nála nem az az érdekes, hogy egy ilyen istenképűségről nem akar tudni, hanem az, hogy a Krisztusban megtalált kép objektív lehetőség a restauratio imaginis-re, hogy az ember Krisztusban visszanyerje identitását. Ez mind világos Barhtól és nálunk ma is; a kérdés csak az, hogyan lehet ezt csúcsosítani az etikában a mai ember felé?

(3) Teológiánkat mindig kísérti, hogy az istenismereten egy pusztá értelmi, úgymond tárgyilagossá megismerést értsen, egy olyan hideg viszonyulást, amelyben a személyi tárgy megmerevedik. Ez inkább a klasszikus görög megismerési fogalomnak felel meg és nem a bibliainak. A héber „ismerni” ige, az ebből képzett „ismeret” névszó (tkp. főnévi igenév), ami kijelentést (!) is jelent, nemcsak valamilyen viszonyulást foglal magába. A megismerés — az egyik személy behatolása a másikba. Az, hogy Izráel nem ismeri az Urat, nem azt jelenti, hogy Isten fogalmi körvonalait nem ismeri fel, hanem hogy nincs közössége vele, hogy megszűnt a személyes viszonyulás Isten és népe között. Az egymás személyébe történő behatolás mint egzisztenciális megismerés csak akkor veszélyes tanítás, ha a behatolás első momentumát az ember részéről képzeljük el. Ekkor: vigyázat, közel állunk a többé-kevésbé keresztényen misztikához, vagy az apoteozishoz. Isten Krisztusban megismert személye emberi testet öltött fel, s élek többé nem én, hanem él bennem Krisztus, és megmutatja annak lehetőségét, hogy Krisztusban (en Khrisztó) éljek. Krisztus bennem él — én Krisztusban — ez az igazi, felülről kezdeményezett istenismeret.

Próbáltuk lemérni Barth életútjának egy szakaszát. Nemcsak azt, amit ő megtett, hanem a magunk teoló-

giai útjait is; de azt is, amelyet az ő ösztönzésére még meg kell tennünk. Biztos vagyok abban, hogy ha most Barth közöttünk megjelenék, nem új utakat jelölne ki, hanem rámutatna arra, aki az *Út*.

Tavaszy utal arra, hogy Barhtól nem az a fontos, hogy alkalmazta a hegeli dialektikai módszert, hanem az, amit ez az irányzat *Mitte*-nek, középnek nevez. Ez a tézis és antitézis összecsapódásának eredménye. Ez a közép: az igazság. De nem szemlélhetetlen igazság, hanem élő: Jézus Krisztus. Nem Barhtól nézünk, hanem arra, aki ezt is mondta: én vagyok az *Igazság*.

A Der Römerbrief-ben, a Nein-ben, a Dogmatik-ban és mindenütt arról olvasunk, hogy a természeti teológia nem az igazi Istenhez vezet, csak egy valamilyen istenideához, bálványhoz. Az igaz Isten kifejezést nyugodtan ezzel helyettesíthetjük: élő Isten. Ezt az élő Istent segít megtalálni Barth, s ezt csak úgy teheti, ha Jézus Krisztust állítja elének, mert ő az *Élet*.

Kozma Zsolt

JEGYZETEK

1. A természeti teologia kérdéseinek fejlődése Barhtól. RefSz 1982. 364. — 2. KD III/1. 204. — 3. KD III/2. 390—391. és III/4. 128. — 4. Lásd H. H. Esser: Kálvin antropológiája (kézirat) — 5. KD III/1. 216. — 6. KD III/1. 69. — 7. *Heinisch*: Kommentar zur Genesis. 1930. — 8. KD III/1. 216. — 9. KD III/2. 391. — 10. KD III/1. 258. sköv. — 11. KD III/2. 245. — 12. i. m. (kézirat) — 13. KD III/2. 248. — 14. KD III/2. 261—262. — 15. Primärer Text — KD III/2. 269—270. — 16. KD III/1. 230. — 17. K. Barth: Der Römerbrief. Vorwort X—XI. — 18. H. G. Pöhlmann: Abriss der Dogmatik 116. — 19. Teufels Ebenbild, idézi Heinrich Ott: Die Antwort des Glaubens 63—64. old.-án — 20. Lásd H. H. Esser i. m. (kézirat) — 21. Dogmatik II. Die christliche Lehre von der Schöpfung und Erlösung 37. — 28. Brunner: Natur und Gnade 10—11. — 23. Dogmatik II. Die christliche Lehre... 67—69. — 24. Dogmatik II. Die christliche Lehre... 67. — 25. Nein! 16—31. — 26. KD III/2. 246. majd 391. — 27. Kolozsvár, 1942 — 28. *Kozma Tibor* i. m. 15. — 29. *Kozma Tibor* i. m. 35—36. és 21. — 30. i. m. 36—37. — 31. i. m. 2. és 7. — 32. *Geréb Pál* i. m. RefSz 1982. 364. — 33. *Kozma Tibor* i. m. 27. — 34. Brunner: Natur und Gnade 12. — 35. Brunner: Offenbarung und Vernunft 75. — 36. *Geréb Pál*: i. m. RefSz 1982. 364. — 37. Lásd *Geréb Pál* i. m. RefSz 1982. 365. — 38. KD III/2. 267. — 39. Brunner: Natur und Gnade 16. — 40. Barth: Nein! 22. sköv. — 41. Brunner: Natur und Gnade 18—42. Brunner: Natur und Gnade 21. — 43. Barth hatása a romániai ref. egyház teológiájára RefSz 1966. 342. — 44. Az út 1923. 76. — 45. *Vasady Béla*: A mai teologia főbb irányai. Dunántúli Protestáns Lap 1927. 1—7. számai — 46. Dolgozatok a ref. theol. tudományok köréből. Kv, 1929 — 47. *Tavaszy* i. m. 43—45. 48. Dolgozatok... 4. füzet. Kv, 1929 — 49. Brunner Vorverständnis kifejezése mint kulcsfogalom — 50. *Kozma Tibor* i. m. 38—39. — 51. *Kozma Tibor* i. m. 18. 62. 66. — 52. Csernátfalú, 1940 — 53. *Kiss Béla* i. m. 83. — 54. *Vasady Béla* i. m. Dunántúli Protestáns Lap 1927. 1—7. száma — 55. *Sebestyén Jenő*: Református-e Barth Károly? Kálvinista Szemle 1929. 20—21. száma — 56. *Nagy Géza*: Barth teológiájának előzményei, kritikája és jelentősége Db, 1927 — 57. *Maksay Albert*: Az exegézis problémái Kv, 1931 — 58. Eberhard *Brisch*: Karl Barth's Lebenslauf 469. — 59. Lásd *Buthl Sándor*: Isten megismerése Barth teológiájában RefSz 1966. 314. — 60. uo.

FORRÁSMUNKÁK

- *Antwort*. Karl Barth zum siebzigsten Geburtstag, Zürich, 1956; — *Barth* Karl: Der Römerbrief. München, 1922; — *Barth*, Karl: Nein! München 1934; — *Barth*, Karl: Kirchlische Dogmatik I/2. Zürich, 1937; — *Barth*, Karl: Isten kegyelmi kiválasztása. Db, 1937; — *Garth*, Karl: Gotteserkenntnis und Gottesdienst, Zürich, 1938; — *Barth*, Karl: Die Botschaft von der freien Gnade Gottes. Zürich, 1947; — *Barth*, Karl: Dogmatik im Grundriss im Anschluss an das apostolische Glaubensbekenntnis. München, 1947; — *Barth*, Karl: Kirchlische Dogmatik III/1. Zürich, 1945; — *Barth*, Karl: Kirchlische Dogmatik III/2. Zürich, 1948; — *Barth*, Karl: Kirchlische Dogmatik III/3. Zürich, 1950; — *Barth*, Karl: Kirchlische Dogmatik III/4. Zürich, 1951; — *Barth*, Karl: Die Menschlichkeit Gottes. Zürich, 1956; — *Barth*, Karl: Önéletrajz. Református Szemle 1966. 297. sköv.; — *Barth*, Karl: Etnik I. Zürich, 1973; — *Barth*, Karl: Etnik II. Zürich, 1978; — *Brunner*, Emil: Natur und Gnade, Tübingen, 1934; — *Brunner*, Emil: Offenbarung und Vernunft, Zürich, 1941; — *Brunner*, Emil: Dogmatik II, Die christliche Lehre von Schöpfung und Erlösung. Zürich, 1950; — *Bullmann*, Rudolf: Glauben und Verstehen. Tübingen, 1933; — *Busch*, Eberhard: Karl Barth's Lebenslauf. München, 1975; — *Buthl Sándor*: Isten megismerése Barth teológiájában Református Szemle 1966. 314 sköv.; — *Esser*, Hans-Helmuth: Kálvin antropológiája (kézirat); — *Farkas Ignác*: Katechétikai alapvetés. Db, 1941; — *Geréb Pál*: A genezis 1—2 részének exegézise Barth Dogmatikájában. Református Szemle 1964. 7 sköv.; — *Geréb Pál*: A természeti teologia kérdésének fejlődése Barhtól. Református Szemle 1982. 364 sköv.; — *Juhász István*: Barth hatása a romániai református egyház teológiájára. Református Szemle 1966. 342 sköv.; — *Kiss Béla*: A teologia naturalis problémája. Csernátfalú, 1940; — *Kozma Tibor*: Az „imago Dei” problémája és a prédikált Ige. Kolozsvár, 1942; — *Kozma Zsolt*: Emberképű Isten — istenképű ember Református Szemle, 1971. 148. sköv.

„Csak olyan istentisztelet lehet kedves Isten előtt, ami Krisztusra tekint”

Kálvin és a református egyház istentiszteleti életének megújítása

Kálvin egész tevékenysége arra irányult, hogy az *Una Sancta Catholica Ecclesia*, a Szent Katolikus Egyház reformálását munkálja.¹ Az Egyház szent és katolikus, mert organikus egységben van Krisztussal:

„Az egyházat katolikusnak, vagy egyetemesnek nevezik, mivel nincsen két vagy három egyház, hacsak Krisztus nem osztatik részekre (vö. 1Kor 1,13) — ez pedig nem történhet meg! Az összes választottak úgy egyesültek Krisztusban (vö. Ef 1,22–23), hogy teljesen függő viszonyban vannak az egy Fővel. Ők egy testté növekednek össze, és összekapcsolódnak (vö. Ef 4,16), miként a test tagjai (Róm 1,2,5; 1Kor, 10,17; 12,12,27).”²

Mivel tehát az Egyház Krisztushoz és tagjai Krisztusban egymáshoz való tartozása valóság, a Krisztus-test koncepció Kálvinnál — a páli teológiával teljes összhangban — központi jelentőségű az Egyház valósága leírásánál. Nála az Egyház Krisztus-test voltáról való beszéd a legfontosabb elmondhatót mondja el Isten és az ember kapcsolatáról. Ez a valóság legmélyebb titkairól való vallástétel.³ Ez az oka annak is, hogy írásai tele vannak az egyházatyák és az ökumenikus zsinatok szövegeinek idézésével, ritkábban név szerint utalva rájuk, leggyakrabban említés nélkül adja tovább gondolataikat. Ő az egyházatyákkal egy egyházba tartozik, és velük közösségben van. Velük beszélget.⁴ Az Egyház katolicitása korokat és népeket átfogó egysége határozza meg egész gondolkodását.

E tény felismerése nagyon fontos akkor is, amikor az istentisztelet kérdéseiben fordulunk hozzá tanácsért. Nem arról van ugyanis szó nála, hogy az egyház egy része, egy denomináció számára keresett volna istentiszteleti formákat. Ő az Egy Anyaszentegyház istentiszteletének az apostoli istentisztelethez való reformálására, tehát visszaformálására törekedett. Ezért tiltakozott pl. az Institutio, I. Ferenc francia királyhoz írt előszavában az ellen, hogy tanítását újnak nevezzék.⁵ Őt az a meggyőződés hatotta át, hogy az Egy Katolikus Egyház közösségében az apostolok, és az egyházatyák vele együtt mondják, amit mond. Nem új egyházzól, következőképpen nem új istentiszteletről van nála szó. Ebből a szempontból kell a címet is értelmezni. A genfi vagy a strasbourgi *ecclesia reformata*-t és istentiszteletét az egy egyház istentiszteletének látta. Az istentiszteleti életben gyökeres változtatásokra éppen azért volt szükség — tanította Kálvin és ebben a kérdésben véleménye megegyezett Lutheréval —, hogy az istentisztelet visszanyerje bibliai tisztaságát. Megújulás, e gondolkozás szerint visszatérést, de a mai Egyház visszatérését, jelenti az apostoli egyház istentiszteletéhez. E mondatban a *mai* hangsúlyos. Nem archaizálásról van szó. Az Írás tanításával összhangban megvalósuló növekedést az egyház életében és istentiszteletében Kálvin nemcsak megengedhetőnek, hanem szükségesnek tartotta.⁶ Az egyház istentisztelete akkor református, ha az Íráshoz ilyen értelemben visszaigazított istentiszteletet. Bármennyire elterjedt is valamilyen istentiszteleti szokás egyházunkban, az nem lehet református, ha nem felel meg az Írás tanításának. A magunk isten-

tiszteletét ezért állandóan hozzá kell mérni az Íráshoz, és a konzekvenciákat le kell vonni.⁷

Kálvin teológiájának célja és tanítása szerint a teológia funkciója lényegében Isten dicsőségének szolgálata. „Szt. Pál . . . kimutatja, hogy a végső ok, ami Istent a mi kiválasztásunkra indította az, hogy az Ő kegyelme dicsőíttessék, és pedig nem valamiféle hétköznapi módon, hanem egy bizonyos dicsőítéssel. Ő itt két dolgot kapcsolt össze: . . . megnyitotta számunkra Országá kapuját, és elhívott az üdvösség örökségére.”⁸ Ez a szolgálat tehát egyszerre Isten dicsőítésének és az ember üdvösségének a szolgálata. E két dolog Kálvin tanításában egészen összetartozik. Ebből következik az is, hogy a teológia nem az élettől elvonult szobatudós munkássága, hanem az egyház funkciója. A Krisztus Test valóságához tartozik, hogy e Test egyes tagjai teológiával foglalkoznak és tanítanak. Ugyanakkor eleven, organikus részei a Testnek, mely Isten „kegyelme dicsőségének magasztalására” (Ef 1,6) és emberek üdvösségére létezik: létével tehát istentiszteletet tart. A teológia doxologia,⁹ azaz az Isten dicsőítő szolgálat része. A teológus tehát részese kell legyen a gyülekezet istentiszteletének. A liberalizmus gyakorlata, mely szerint a teológusnak nincs szüksége az istentiszteleten való részvételre, mert ő úgyis az Isten dolgaival foglalkozik, Kálvin mérlegén nem állhat meg. Más szavakkal, a teológusnak szüksége van a liturgiára, és a liturgiának szüksége van a teológusra. A teológus egzisztencia nem képzelhető el az Úr előtt a gyülekezet közösségében való hódolás nélkül. Az istentisztelet felépítéséhez, tartalommal való megtöltéséhez pedig a teológus tanulmányaira van szükség. Ez a teológiának a kritikai funkciója, ami erőteljesen mutatkozik meg Kálvin 20. sz.-i tanítványának, Karl Barthnak a munkásságában.¹⁰

Mivel azonban az istentisztelet egzisztenciális cselekmény, nem korlátozódhat a gyülekezet liturgikus összejövételére, hanem magában kell foglalnia az élet istentiszteletét.¹¹ Kálvin egész életével pecsételte meg, sőt élte meg ezt a tanítást azzal, ahogy részt vett és szolgált a Szt. Péter templom istentiszteletén, és ahogy fáradozott, hogy az egész közösség — Genf vagy bármely más város — élete, hétköznapi munkája, diakóniája ennek az istentiszteletet végző életnek része, a hétköznapi liturgiája legyen. Amikor a szolgáló egyház teológiájának kimunkálásában a diakónia és az istentisztelet szerves egységének hangsúlyozására került sor, Kálvinra építettünk.¹² Ha tehát a teológia és a liturgia kölcsönösen hatnak egymásra, ez érvényes „templomi” és a „hétköznapi” istentisztelet egymáshoz való viszonyára is: ez a kettő is összetartozik.

Fogalmazhatjuk ezt úgy is, hogy az Isten iránti szeretet és a felebaráti szeretet, valamint a szóval és tettel való istentisztelet összetartozásáról beszélünk. Kálvin nagyon határozottan vallotta, hogy a gyülekezet úrnapi istentisztelete az úrvacsorai istentisztelet.¹³ Az úrvacsorás istentisztelet ennek a sokrétű összetartozásnak — az élet Isten uralma alatt való egységének — kiábrázolt megélése. Ott ugyanis tesszük is, amit mondunk; Isten dicsőítése közben egymás között osztjuk szét a kenyeret és a bort. Mindezt a gyülekezet és a szolgálatot végző személy együtt cselekszi. Az

úrvacsorában megmutatkozó szent cselekmények és azok értelmezése akkor válnak igazán érthetővé, ha a teljes Írás, így az Ószövetség tényeit és tanítását tudjuk mögöttünk. Ebből a szempontból is sokat kell tanulnunk Kálvintól.¹⁴

Az istentisztelet rendje szempontjából is fontos, hogy lássuk a Test koncepció liturgiai vonatkozásait. Ezeknek egy részét már érintettük a fentiekben. Szükség van azonban ezek kihangsúlyozására:

Az istentisztelet az Egy Egyház, a Krisztus Test cselekménye. Tehát nem csupán az egyház egy részéé. Az istentisztelet az Egyház istentisztelete. A helyi gyülekezet istentiszteletében benne van az egész egyház: az apostolok, az egyházatyák, a reformátorok, hitvalló ősaink, ma a világ különböző tájain élő keresztyének. Ennek az egységnek meg kell mutatkoznia a liturgiában is.¹⁵

A Test koncepció fontosságának alapja Kálvin trinitárius krisztológiája. Ebben a vonatkozásban elsősorban Alexandriai Cyrill és Athanasius tanítására épít.¹⁶ Krisztus, az emberré lett Isten az egyetlen közbenjáró Isten és ember között, mert Ő egy velünk emberekkel testi/emberi egzisztenciájában, miközben örökre egy az Atyával és a Szentlélekkel.¹⁷ Krisztusban velünk van az Örök Isten, aki az inkarnáció által személyében és életében megvalósította az Isten és ember egységét. „Hirdetjük, hogy istensége úgy kapcsolódott és egyesült emberségével, hogy mindkét természet sértetlenül megmarad, és mégis, a két természet együtt teszi az egy Krisztust.”¹⁸ Ez a tiszta és hamisítatlan chalcédóni krisztológia teszi lehetővé, hogy Krisztus egyetlen közbenjárását hangsúlyozza. Ez teszi az istentiszteletet lehetővé: „Csak olyan istentisztelet lehet kedves Isten előtt, mely Krisztusra tekint.”¹⁹ Az inkarnáció gyümölcse tehát az igazi istentisztelet. Ő ugyan felment a mennybe, de jelenlétét nem vonta meg népétől, hanem azt továbbra is adja a Szentlélek ereje által.²⁰

Az Úrnak ez a Lélek által való jelenléte szorosan kapcsolódik Kálvin tanításában a *ministerium Verbi Dei*-hez. A lelkeszi szolgálatot „Isten használja az egyház kormányzásában, mint a legfőbb kapcsolatot, mellyel a hívek együtt tartatnak a Testben.”²¹ A lelkeszi szolgálat megalapozása is a Test koncepció segítségével történik tehát Kálvinnál. Nem csoda, hogy e szolgálat és rend (*ordo*) jelentőségét nagyon komolyan veszi. „Aki e rendet (*ordinem*) el akarja törölni, vagy azt szükségtelennek tekinti, az egyház romlására tör.”²² A lelkeszi szolgálat az apostoli szolgálat folytatása (*apostolica successio*),²³ mely az Ige tiszta hirdetését és a sákramentumok kiszolgáltatását foglalja mindekenélőtt magában. Minden egyéb feladat: mindenekelőtt az egyházfegyelem pásztori gyakorlása, a prédikálás és a sákramentumok szolgálatára épül, ill. ahhoz viszonyul. Ennek a tanításnak nagyon fontos liturgiai konzekvenciái vannak.

Mindenekelőtt az, hogy a prédikálás visszakapja eredeti súlyát és méltóságát. A második században már kialakul a keresztyén istentiszteletnek az a formája, ami mélyen az apostoli tanításba és gyakorlatba gyökerezett. Eszerint az istentisztelet első része a szó (a prédikálás), a második rész pedig az eucharisztia liturgiája.²⁴ A középkorban ez az egyensúly felbomlott. A prédikálás esetlegességé vált. Kálvin felfedezte újra a prédikálás nagyszerűségét. A prédikálás nála mindig a Szentírásnak az adott textuson keresztül való hirdetése. Szimbolikus jelentősége van annak, hogy Kálvin megelevenítette Aranyhajó Szt. János és Szt. Ágoston prédikálási módszerét a *lectio continua* összefüggésében, a rendelkezésre álló exegetikai eszkö-

zök segítségével a versről versre való prédikálás régóta abbahagyott gyakorlatát. Liturgikai szempontból itt most az a fontos, hogy a prédikáció az istentisztelet szerves, eszenciális részévé lett újra.

Ezt a kálvini örökséget az ökumené közösségében értékelnünk és őriznünk kell. Voltak ugyan a hatvanas években olyan irányzatok, melyek a prédikációnak ezt az eszenciális voltát meg akarták kérdőjelezni, és azt valami mással próbálták helyettesíteni.^{24a} Azonban ezek a kísérletek szükségszerűen vallottak kudarcot. Ilyen próbálkozás volt a prédikációt drámával helyettesíteni. A reformáció százada használta a dráma formáit az üzenet továbbadására, de ez nem érintette a prédikáció méltóságát és liturgiai jelentőségét. Ennek az örökségnek az őrzése és nagyrabecsülése azonban megköveteli a prédikálás szolgálatának teljes értelmi, érzelmi és akarati életünk odaszánásával való végzését. A rendszeres készülés nélkül prédikálni képes lelkész nem őrizője, hanem megcsúfolója ennek a nagy és csodálatos örökségnek. Kialakult köztünk egy — talán vulgáris barthianizmusnak nevezhető magatartás, aminek sem Kálvinhoz, sem Barth-hoz nincs köze — mely szerint ha a lelkész felveszi a palástot és prédikálni indul, csak annyi a probléma, hogy a gyülekezet legyen kész az igét elfogadni. Hogy az ige szól, ez — eszerint a magatartás szerint — magától értetődik. Tanúskodnak erről lelkészek elmondott — és nagyon ritkán leírt — prédikáció előtti imái, melyek nem könyörögnek azért, hogy a csoda — hogy ti. Isten megszólal egy nyomorult, bűnös ember száján át — bekövetkezzék, csak azért, hogy az emberek meghallgassák az igét.^{24b} Ezzel a magatartással nem lehet a kálvini örökséget megőrizni. Kálvin az alapos exegetikai munkával sok és állandó — térdelve elmondott — imádság közben született prédikációnak adta vissza helyét, a sákramentumokkal egyensúlyban.

Sajnos a történelmi fejlődés ezzel ellentétes volt. Így jött létre az a felfogás, mely szerint a református istentisztelet központjában a prédikáció van. Ezt vallotta a régi Istentiszteleti Rendtartásunk is.²⁵ Ez a felfogás és gyakorlat, amit *Békési Andor* „kerymatikus hypertrophia”-nak nevezett,²⁶ sem az Írás sem Kálvin tanítása alapján nem fogadható el. Ez az egyoldalúság vezetett istentiszteleteink óriási mértékű szubjektívizálódásához és klerikalizálódásához. Ha ugyanis a prédikáció van a középpontban, akkor a prédikátor hite, vagy hitetlensége, teológiai meggyőződése, vagy kegyességi gyakorlata határozza meg az istentiszteletet. A prédikációnak szüksége van a sákramentum objektivitására.^{26a} Viszont a sákramentum az Ige mondása nélkül nem sákramentum. A prédikátornak pedig szüksége van a sákramentumban — az úrvacsora esetén a szent jegyek felajánlásával, kezük kinyújtásával, az elfogyasztás készségével — cselekvően résztvevő gyülekezetre.

A sákramentumok központi jelentősége Kálvin tanításában még jobban megmutatkozik abban, hogy ő mind a keresztséget, mind az úrvacsorát szorosan kapcsolatba hozta az Egyház Krisztus-test voltáról vallott tanításával. A keresztség jelentőségéről tanítva első helyen és hangsúlyozottan beszél a keresztség által Krisztusba való beoltatásról, ami a Krisztussal együtt való eltemetést, és beleoltatván Krisztusba, a Benne való életet teszi valósággá számunkra.²⁷ Tanításában tehát az Újszövetség keresztség igéi közül a Róma 6-nak központi jelentősége van. Ez teljes mértékben hiányzott a mi tanításunkból, mi csak a megmosattatásról beszéltünk a keresztséssel kapcsolatban. Nála ez annyira fontos, hogy a „Testébe való beleoltatás” kifejezés szinte szinonimája a megkeresztel-

tetésnek, ill. a keresztyén életbe való beleiktattatásnak.²⁸ A Róma 6 mellett az 1Kor 12,13 határozzák meg a keresztségről való tanítását. Ennek a ténynek homiletikai, katechetikai és liturgikai jelentőségét meg kell értenünk, és annak következményeit is le kell vonnunk.

Még erőteljesebb és határozottabb Kálvin tanításában a számára alapvetően fontos Test koncepció és az Úri Szent Vacsora kapcsolata. Augustinus-ra és Chrysostomos-ra hivatkozva mondja: „Hit által átöleljük Krisztust, aki nincs messze tőlünk, hanem összeköti magát velünk, hogy Ő legyen a mi Fejünk, és mi az Ő tagjai legyünk... Augustinus szívünkre helyezi a hit jótéteményét, mert felfrissül lelkünk, amikor Krisztus testével táplálhatunk. Hasonlóképpen, ahogy testünk felfrissül a megevett kenyér által. Chrysostomos egy helyen ugyanezt írja: Krisztus testévé tesz bennünket — a hit által megragadott — valóságos teste által.”²⁹ Ismét: „Mivel a Krisztussal való titkos egyesülés³⁰ misztériuma természet szerint megfoghatatlan, Isten a mi befogadó képességünkhöz alkalmazott látható jelekben adja azt elénk... Így mi megértjük ennek a titokzatos áldásnak (*mystica haec benedictio*) célját, azt ti., hogy megerősítse aényt, mely szerint az Úr teste egyszer s mindenkorra feláldoztatott értünk; hogy most táplálékunk legyen, és testével táplálhatván érezzük, hogy az egyetlen áldozat munkálkodik bennünk; hogy vére egyszer kiontatott értünk, hogy állandó italunk legyen... Ezért parancsunk van arra, hogy együk a testét, ami egyszer s mindenkorra felajánltaott a mi üdvösségünkre, hogy benne részesedvén bizonyosak legyünk abban, hogy életet adó halála hathatósan munkálkodik bennünk.”³¹

„A Krisztus testével tápláltság” kifejezés szinte minden paragrafusban előjön az úrvacsora titka tárgyalása közben. Ezt a nyelvhasználatot kálvini sajátosságnak kell tekintenünk.³² Éppen ezért megdöbbenő és szomorú, hogy az új református Istentiszteleti Rendtartás első úrvacsorai kérdését egyes lelkészek nem akarják elfogadni, és azt a transsubstantiatio tanítására való utalásnak tekintik. Sajnos itt még a liberalizmus kovásza hat, az Ige misztériumával szemben. A Jn 6-ban — amely egyébként Kálvin úrvacsora tana szempontjából döntő jelentőségű³³ — is akkor történik a felháborodás, amikor az ÚR a testével és vérével való tápláltságáról beszél (Jn 6,51–55).

A sákramentumnak tehát az a feladata, hogy „kiterjessze hozzánk Krisztus testét. Ezentúl az, hogy megpecsételje és megerősítse, hogy teste étel és vére ital (Jn 6,56), mely örök életre táplál bennünket (Jn 6,55).”³⁴ Más szavakkal: Krisztus testével táplálva a Krisztus Test valósága megerősítést nyer, „a sákramentumban tanunk van arra, hogy Krisztussal egy testté növekedünk.”³⁵ Ennek a tápláltságának a hogyanjáról nagyon visszafogottan szól Kálvin. Határozottan szembefordul a transsubstantiatio tanításával. „Az Írás a mi Krisztusban való részesedésünkről szólva, annak teljes erejét a Szentlélekhez viszonyítja.”³⁶ A spirituális jelenlét tehát nem valami helyénisztikusan értelmezett „lelki”, hanem a Lélek által létrehozott valóságos jelenlét. A maga teljességében a „*quomodo*” kérdésében ez a mértéktartás az Úrral való közösség titokzatos jellegét van hivatva hangsúlyozni.³⁷

Ha ilyen jelentőséget tulajdonítunk a sákramentumnak, és ennyire az evangélium szívéhez tartozik, akkor érthető, hogy nem maradhat a gyülekezet istentiszteleti életének a perifériáján. A sákramentumok a kegyelmi eszközök, melyek által a Lélek munkál-

kodik. Helyük ott van az istentisztelet és a gyülekezeti élet szívében, ahogy az az apostoli egyházban is volt.

Fentebb láttuk már, milyen nagy fontosságot tulajdonít Kálvin az Ige szolgálatának, illetve szolgálóinak. Ismét a Test valósága összefüggésében látható, hogy ez a fontosság számára nem csupán gyakorlati jellegű, hanem a Test életének és funkcióinak lényegéhez tartozik. Az Ige szolgálatának tehát strukturális jelentősége van. Ahogy azonban a prédikálás és a sákramentumok egymáshoz való viszonyára nézve egészséges egyensúllyal találkozunk Kálvin tanításában, ugyanezt láthatjuk a lelkész (Kálvin szóhasználatában rendszerint presbyter³⁸) és a gyülekezet viszonyára nézve. A hívők egyetemes papsága számára mindenekelőtt azt jelenti, hogy „Öbenne mindannyian papok vagyunk (Jel 1,6; 1Pt 2,9), hogy dicsőítést és hálaadást, azaz magunkat és tulajdonainkat ajánljuk fel Istennek.”³⁹ Az istentiszteletben tehát a hívőknek cselekvőben részt kell venniük. Kálvin szerint nem a lelkész „osztja az úrvacsorát”, mint a mi régi liturgiás könyvünk nyomán a köznyelv is átvette ezt az elrettentően klerikális kifejezést, hanem a gyülekezet ünnepli.⁴⁰ Ezt azonban nem elég elméletileg megállapítani, hanem ennek le kell vonni a liturgikai következményeit. A gyülekezeti ének, egyes imádságok együtt hangosan mondása,⁴¹ responsumok,⁴² a Biblia olvasása útján vehetnek és vegyenek is részt a gyülekezet tagjai a dicsőítés áldozata bemutatásában.

A gyülekezet Istent magasztaló szolgálatával kapcsolatban ad világos tanítást arra nézve is Kálvin, hogy milyen értelemben — ha egyáltalán — áldozat az istentisztelet: „Számunkra az áldozatnak egy másik formája maradt meg, amely nem kevésbé tetszik Istennek, ti. hogy „ajkaink tulkaival” áldozunk neki, miként Hóseás próféta mondja (14,3). Hogy pedig a dicsőretnek áldozata nemcsak éppoly kedves Istennek, hanem többet is ér, mint... a külső áldozatok.”⁴³ Ez a dicsőret, magasztaló áldozat azonban akkor teljes, ha az élet istentiszteletében folytatódik: „Itt (Zsid 13,16) a szabályszerű és rendjénvaló áldozatnak egy másik módjára is rámutat, ti. hogy a szeretet minden szolgálata megannyi áldozat... ha Istennek akarunk áldozni, akkor könyörögjünk Őhozzá és magasztaljuk hálaadással jóságát, azután pedig tegyünk jót testvéreinkkel: ezek az igazi áldozatok, amelyeket az igaz keresztyének gyakorolnak.”⁴⁴ Az istentisztelet és a diakónia egységéről van itt szó. A szolgáló egyház teológiájának kibontásában Kálvin tanítására építhetünk. Tovább arról is van itt szó, amit Bartha Tibor püspök több nagytemplomi prédikációjában mondott, hogy nincs istentisztelet áldozat nélkül. Ha az áldozat az embereknek való szolgálatban nem mutatkozik meg, értelmetlenné válik: „Amikor nem virágozunk köztünk a szeretet, nemcsak az embereket fosztjuk meg az őket megillető jogtól, hanem magát Istent is, aki ünnepélyesen a magáénak nyilvánított minden jót, amit az Ő parancsa szerint emberekkel teszünk.”⁴⁵ Vigyázzunk hát a templom és a hétköznapi liturgiájának egységére.

Sokat kell tanulnunk Kálvintól az istentiszteleti imádságok tekintetében is. Az alapos készülődés az imádságokra, kötött imaszövegek használata, minden emberért felajánlott részletes és alapos közbenjáró imádság — ez utóbbit ő is az eucharisztikus istentisztelet elengedhetetlen részének tekintette — jellemzői az ő gyakorlatának.⁴⁶ A genfi szerda esti istentiszteleteken volt hely a szabadon megfogalmazott imádságok számára is. Kálvin is komolyan vette, hogy az imádságban a lelkipásztor a gyülekezet szája. A gyülekezet

pedig az Egy Anyaszentegyház, a Krisztus Teste része. A kötött, mások által fogalmazott imádságban ily módon az egyház egysége is kifejezésre jut. Jó lenne, ha tanulnánk Kálvintól. Kálvin értékeli és ajánlja az énekelt imát is a gyülekezeteknek. Így pl. az Őri Ima és a Credo éneklését.⁴⁷ Kálvin számára elképzelhetetlen lett volna olyan istentiszteleti rend, melynek az elején nincs bűnvallás és absolutio. Ebben a vonatkozásban nincs különbség a különféle denominációk liturgiái között. Itt azért szükséges ezt hangsúlyozni, mert mintha erről néha elfeledkeznenek.⁴⁸ Kálvin tartalmi szempontból is jól tagolja, és elválasztja imádságait. Az 1542-es genfi liturgiában pl. — az Őri Imával együtt, — hat imádság van. Ezek az alapos, részletes közbenjáró imádság és az eucharisztikus/konzekrációs ima kivételével rövid kollekta-szerű imák.⁴⁹ Az imákkal együtt és azok mellett, Kálvin tiszteletben tartotta az akkor másfél évezredes örökséget, mely szerint minden istentiszteleten van zoltár-mondás ill. éneklés. Figyelemre méltó, hogy a kommunikó alatt a nagy örvendező zoltárt, a 33.-at énekelték.

Kálvin egész teológiája közvetlen tanítást ad a liturgiára nézve, és annak liturgikai konzekvenciái jelentősebbek, mint a genfi liturgia. Többen rámutatnak ui. Kálvin liturgiájának kutatói közül arra a tényre, hogy strasbourgi munkássága a liturgiára nézve e szempontból jobban mutatja Kálvin gondolkozását, mint a genfi gyakorlat. Genfben ugyanis a helyi szélsőségesen „egyszerűsítők” Farellel az élen, segítve a német—svájci városokkal is öt személy szerint is óriási nyomás alatt tartották⁵⁰ Így volt az úrvacsora gyakoriságával, és sok más részletkérdéssel kapcsolatban is. Ő nem helyeselte azt a szélsőséges magatartást, amit többfelé tanúsítottak. Pl. nem sokkal halála előtt, betegsége idején távolították el az orgonát a Szt. Péter katedrálisból. A strasbourgi gyakorlat jelentősége érvényes a középkori liturgiából átvett, az evangélium mérlegén hasznosnak találtatott votumokra, antifónákra nézve, melyek a magyar reformációban is sokáig továbbéltek.⁵¹ Ezeknek a liberalizmus idején történt kiiktatása utat engedett az istentisztelet minden evangéliumi tartalomtól való megüresítésének, az istentisztelet már említett szubjektívá és klerikalissá válásának.⁵²

Külön hangsúlyozni kell az imádságokkal kapcsolatban az epiklézis fontosságát. Kálvint szokás — és méltán szokás — a Szentlélek teológusának nevezni. Tanításában nagy hangsúly esik arra, hogy a Szentlélek belső bizonyágtétele nélkül a sákramentumok nem képesek betölteni officiumukat. „Ha a Lélek nem adatik a sákramentumok csak annyit képesek elvégezni, mint amikor a nap vak szemekre sűt, vagy a hang süket fülekre talál. Ezért határozottan különbséget tesz a Szentlélek és a szertartás között: az erő az előbbié, a szolgálat (*ministerium*) pedig az utóbbié — szolgálat, mely a Lélek munkássága nélkül értelen, mely azonban csodálatosan hathatós mikor benne a Szentlélek cselekszik.”⁵³ E tanítás liturgikai konzekvenciája, hogy nem lehet úrvacsorai istentisztelet epiklézis, tehát a Szentlélek segítségül hívása nélkül.⁵⁴ Valóban a legtöbb — elsősorban angolszász és francia — református liturgia megőrizte ezt a fontos elemet. Sajnos a magyar liturgiából a múlt század közepén végbement lelki megerőtlenedéssel egyidőben eltűnt. Új Rendtartásunk visszahozta ugyan, de van olyan alternatíva is, melyben az epiklézis teljesen hiányzik.⁵⁵ Fontos, hogy hangozzék minden úrvacsorai istentiszteleten a könyörgés azért, hogy a Lélek kiáradása cselekedje, hogy ezen a hálaadó vacsorán a kenyér és bor számunkra Krisztus teste és vére legyen.⁵⁶

Vegyük röviden szemügyre Kálvinnak az istentisztelet kellékeiről, a templomok berendezéséről vallott elveit. A képek és szobrok tiszteletét teljes mértékben elvetette. Mögötte volt a képek mágikus/babonás használatával kapcsolatos sok rossz tapasztalat. Isten kiábrázolása nem engedhető meg semmiféleképpen. Szimbólumokra azonban szükség van, „melyeket az Őr igéjével megszentelt”.⁵⁷ Ez a tanítás vonatkozik tárgyakra és cselekményekre. A végső kritérium Kálvin számára mindig az, hogy ezek Krisztushoz vezetnek, vagy pedig Tőle elirányítják figyelmünket.⁵⁸ Kálvin tanítása szerint tehát nem helyteleníthetők pl. a Debrecen, Kossuth utcai templom képei. Hiszen ezek az emberré lett Istenfia szimbólumai. Kálvin tanításának a korai egyház ikonoklaszmos küzdelmére nézve is jelentős mondanivalója van. Ennek részletes kidolgozása azonban még a jövő feladata. Az orthodox egyházzal folytatott dialógus egy jelentős része lehetne.

Az istentisztelet rendjének végső kritériuma Kálvin szerint annak trinitárius krisztocentritása, hiszen a liturgia a Krisztus-test cselekménye. Így — a Szentlélek munkájától feltételezetten — a liturgia alanya az emberré lett Isten, aki egy az Atyával, és aki egy azokkal, akiket önmagával táplál. Így Krisztusban lehetséges a mi aktivitásunk is, mivel a Test tagjai vagyunk. A Magyarországi Református Egyház életében éppen az elmúlt esztendőben a szolgáló egyház teológiájának Kálvin szellemében — tehát a gyülekezetek életével kölcsönhatásban való kimunkálása — segíthet a Krisztus Teste valóságának mélyebb és teljesebb átélésében. Olyan korszakba érkezünk, amikor az egyház egyház volta különösen is megméretik. Az egyház pedig akkor egyház, ha Krisztusban, az Ő életében, jótéteményeiben és szolgálatában részesedik, azaz, ha a Krisztus teste.

A felszabadulás utáni évek igehirdetésében Krisztus és Krisztus keresztje került középpontba. Ez az igehirdetés Krisztus melletti döntésre hívott. Az üdvösség fontosságát hangsúlyozta ez az igehirdetés, de az üdvösség — a Szentírásban és Kálvin tanításában a Krisztus-test koncepcióban adott — kollektív aspektusai nem érvényesültek. Mindenekelőtt azért, mert a Krisztus művének — a Keresztnek — hangsúlyozásával együtt, nem hirdettük a Krisztus személyének a titkát. Általánosító és éppen ezért részben igazságtalan általánosítással ezeknek az éveknél nem volt krisztológia: nem beszélt a Krisztus isteni és emberi természetének Chalcedónban megfogalmazott⁵⁹ elválaszthatatlan és mégis megkülönböztetendő voltáról. Nem szólt a Szentháromság titkáról az Atya, a Fiú és a Szentlélek egységéről. A Nicea-Konstantinápolyi Hitvallás a maga csodálatos tiszta krisztológiájával a II. Helvét Hitvallás kötetének lapjai között maradt már a múlt század közepe óta. Pedig ha a trinitáriusan értelmezett krisztológiát nem ismeri a gyülekezetek népe, akkor a keresztyénség titka van elrejtve szemei elől. Ez a titok pedig azonos a Kereszt titkával. Krisztus keresztjét az különbözteti meg Spartacus népének keresztjeitől, hogy ezen az „igaz Istenből való igaz Isten”, aki „született, nem teremtetett”; aki „egylényegű az Atyával; aki által lett a minden-ség; aki miérettünk emberekért és a mi üdvösségünkért alá szállott a mennyekből és testet öltött”⁶⁰ szenvedett. Akinek egyszeri tökéletes áldozatából, melyet a Szentlélek megelevenít számunkra, táplál minket a Szent Vacsorán:

„Vezérlött hordozott,
Végre vitt magához,
Bíborban felöltöztetett,
És kegyelmében illettett

Ő szent asztalához.
Hol megelegített
Megtöretett szent testével
És kifolyt drága vérével,
Melyet elkészített.” (439. dics. 3—4vv.)⁶¹

Ezért mondhatta pl. Bartha Tibor püspök az 1985. újévi fogadáson, hogy a református egyházban a közösség úrvacsorai közösség. Egyre több gyülekezetben alakult meg, és működik a szolgáló közösség. Ezek spirituális stabilitása azon fordul meg, milyen mértékben élük át, és tapasztalják meg a Szentlélek által Krisztus titkát, ami az Egyház titka:

„... hogy tudniillik a pogányok (népek) örökös társak és egyugyanazon test tagjai és részesei az Ő ígérének a Krisztus Jézusban” (Ef 3,6).

A sákramentumok a Lélek kegyelmi eszközei ennek meglátására. Ha a szolgáló közösségek úrvacsorázó közösséggé lesznek, ill. az úrvacsorázó közösségek magját alkotják, akkor valósul meg a gyülekezet közös Krisztus-hirdetése (1Kor 11,26). Ezzel kerül nyugvópontra az idősebbek számára ismerős vita a közösség „funkció vagy frakció” voltáról.

A Krisztus-test koncepció jelentőségéről tanítva Kálvin mély és szilárd bibliai alapokra épít. Szinte anticipálja a bibliai teológia legújabb eredményeit, melyek annyira hangsúlyozzák a részesedés jelentőségét a páli és a jánosi teológiában és a Zsidókhöz Írott Levélben.⁶² Az Írás és Kálvin tanítása arra kötelez bennünket, hogy ez a tanítás ne maradjon elmélet, hanem valósuljon meg egyházunk istentiszteletében, hogy a Szentlélek által életünk istentiszteletének is munkálója, mozgatója legyen.

Pásztor János

JEGYZETEK

1. Kálvin katholicitásáról a római katolikus Kálvin-kutató Gándóczy Sándor így fogalmaz: „Kálvin mindenekelőtt az igaz egyház helyreállításán fáradozott azáltal, hogy az Igazi kegyességhez (pietas) és valláshoz (religio), helyes istentisztelethez (cultus), és a tiszta tanhoz (doctrina) visszatérést munkálta, ahogy az az ősegyházban, az első négy-öt évszázad egyházában ismerős volt. A francia reformátor igen erőteljes egyháziassága (Kirchlichkeit) korán megmutatkozik...” R. Kottje & B. Moeller Ökumenische Kirchengeschichte, Band 2. [Mainz-München, Kaiser-Grünwald (1973)], 369 l. — 2. Institutio (továbbiakban Inst.) IV. 1.2 E miből nem kiadásszerinti oldalszámot, hanem a jól tagolt fejezet beosztást adjuk az alábbiakban. — 3. Annyira központi jelentőségű ez Kálvinnál, hogy az egyházba való beiktatás, a keresztség számtalan helyen „a testbe való beleoltatás” kifejezéssel mondja el. Pl. III/2.24; III. 2.30; III. 2.35; III. 5.4; III. 22.1; III. 24.5 etc. A III. 11.10-ben a Test koncepcióról így ír: „... az összeköttetés a Fő és a tagok között, azaz Krisztusnak szívünkben való lakozása — röviden az unio mystica — a legfontosabb dolog. Így Krisztus a miénk, részesekké tesz ajándékaiában... Mi azért nem úgy tekintünk Rá, mint aki rajtunk kívül van.” Kálvin tanításával rokon Bonhoeffer tanítása: „A gyülekezet Krisztus teste. A test itt nem egyszerűen metafora.” D. Bonhoeffer, *Christology*, [London, Collins-Fontana (1966)], 60 l. — 4. Vö. Calvin, *Institutes of the Christian Religion* (Edited by John T. McNeill — translated and indexed by Ford Lewis Battles), [Philadelphia, Westminster (1960)], 1592—1634, adja ezeket az idézeteket és utalásokat. — 5. L. Bevezetés 3. paragrafus. — 6. Inst. IV. 10. 19. — 7. Vö. Pásztor János, *A református keresztyén egyház istentisztelete Liturgia* [Debrecen, Ref. Theol. (1985)], 163—175. — 8. John Calvin, *Sermons on the Epistle to the Ephesians* [Edinburgh, Banner of Truth (1975)], 42 l. — 9. Geoffrey Wainright, *Doxology The Praise of God in Worship, Doctrine, and Life* [New York, Oxford University Press (1984)] L. Preface és lkk. — 10. R. Birch Hoyle, *The Teaching of Karl Barth* [London, SCM (1930)], 224 kk. — 11. Inst. II. 5.15 — 12. Bartha Tibor (kiad.), *A Magyarországi Református Egyház Diakóniája* [Budapest, Ref. Sajtó. (1979)], 10 kk. Bartha Tibor, *Ige Egyház Nép*, 1. kötet [Budapest, Ref. Sajtó. (1972)], 106 kk. — 13. „Az a szokás, hogy az emberek évente csak egyszer úrvacsorázzanak az ördög találmánya. Az Úr Vacsoráját a keresztyén gyülekezetben legalább egy héten egyszer ki kell szolgáltatni.” id. William D. Maxwell, *An Outline of Christian Worship* [London, Oxford University Press (1965)], 117. l. Inst. IV. 17.43. Ezt sikerült is megvalósítani Stras-

bourban, de Genfben a szélsőségesek ellenálltak. Maxwell, i. m. 112 kk. — 14. Niesel Vilmos, *Kálvin teológiája* (ford. Nagy Barna), [Debrecen, Coetus Theologorum (1943)], 89 kk. — 15. Inst. IV. 6.8—9. — 16. Harding Meyer & Lukas Vischer, *Growth in Agreement* [New York, Paulist Press (1984)], 453 kk. Kálvin krisztológiájának részletes és alapos feldolgozása: E. David Willis, *Calvin's Catholic Christology* [Leiden, E. J. Brill] — 17. Inst. II. 13.1—2.4 — 18. Inst. II. 14.1 — 19. Inst. II. 6.1 — 20. Inst. II. 16.15; IV. 3.2 — 21. Inst. IV. 3.2 — 22. Inst. IV. 3.2 — 23. Inst. IV. 3.4—6; Calvin, *Ephesians* i. m. 365 k — 24. Maxwell, i. m. 114 k; magyarul: Pásztor János, *Liturgia* i. m. 106 kk. Max Thurian & Geoffrey Wainright, *Baptism and Eucharist Ecumenical Convergence in Celebration* [Genève, WCC (1983)] — 24a pl. Paul Bagshaw, *Can we replace the sermon?* Church Times, 1985. nov. — 24b A REFORMÁTUS EGYHÁZ c. lap minden prédikáció után ad ún. „Gondolatok az előimához” c. paragrafust. Ezek tanúskodnak az itt mondottak valóságáról. — 25. *Agenda, a Magyar Református Egyház liturgiás könyve* [Budapest, Bethlen Rt. (1927)], 13 l. — 26. Békési Andor, *Ordináció, Kézirat az 1981-es Zsinat előkészítő anyaga között.* — 26a vö. Karl Barth, *Homiletik* [Zürich, EVZ-Verlag (1966)], 45 kk. — 27. Inst. IV. 15.1 kk. — 28. vö. 3. jegyzet. — 29. Inst. IV. 17.6 — 30. E. David Willis az 1976-os Leningrádi Dialóguson (Debrecen II) tartott nagy előadásában részletesen beszélt Kálvin tanításában az unio mystica cum Christo-nak az úrvacsorával kapcsolatos jelentéséről. 3 dolgot hangsúlyoz: 1. A Krisztussal való unió nem jelentheti a Teremtő és a teremtmény közötti különbség eltörölését. 2. Ez az unio a Test-ben való részesedésben valósul meg. 3. Ez az unio dinamikus, növekvő. Éppen ezért van szükség az úrvacsorára. L. E. David Willis, *The Eucharist in the Reformed Tradition*, Sokszorosítva: Genève, WARC (1976). Rövid magyar summája: Berki-Pásztor, *Az Őri Szent Vacsora és az egyház társadalmi felelőssége az Orthodox Egyház és a Református Egyház tanításában*, *Theologiai Szemle*, 1977. 226 kk. — 31. Inst. IV. 17. Az 1545-ös genfi liturgia előszavában e témáról Kálvin így ír: „Mivel ebben a sákramentomban VALÓSÁGOSAN KRISZTUST FOGADJUK BE (kiemelés tőlem P. J.) ... imádjuk Őt lélekben és igazságban, és fogadjuk az eucharisztia nagy tisztelettel, és a misztériumot dicsőítéssel és hálaadással fejezzük be.” id. Maxwell, i. m. 116 l. Inst. — 32. Pl. IV. 17.1; IV. 17.3; IV. 17.4; IV. 17.5; IV. 17.6 etc. — 33. Willis-nek a 30. jegyzetben említett tanulmánya beszél részletesebben erről. — 34. Inst. IV. 17.5 — 35. Inst. IV. 17.2 — 36. Inst. IV. 17.12. — 37. vö. Willis, *Eucharist*... i. m. — 38. Inst. IV. 19.28 — 39. Inst. V. 19.128; vö. IV. 18.16—17. — 40. Inst. IV. 1.12; vö. IV. 17.43 etc. 41. A 19. sz. elején kiadott, „Debreceni énekeskönyvek”-ben még benne vannak az akkor használt litániák és egyéb responsorikus imák. Hogy ebből a szempontból hogyan torzult el a református közgondolkodás l. Tóth Endre, *A magyar református egyház a századforduló idején*, *Református Egyház*, 1950. febr. 1. 10 kk. Még 1948-ban is: a baranyai egyházmege Péceset tartott e. m. közgyűlése határozatban tiltakozott — az akkoriban induló kezdeményezés ellen, hogy tl. az Őri Imát mondja hangosan a gyülekezet. Indokolás: ez római katolikus szokás. Egyébként ez jelentette a gyülekezet kb. százesztendőssé hallgatásának első megtörését. — 42. Kálvin liturgiájában a L.O. parancsolat olvasásánál minden parancsolat után a Kyrte! mondta a gyülekezet. Maxwell, i. m. 115 l. — 43. Kálvin János, *A Zsidókhöz Írt Levél magyarázata* [Budapest, Ref. Sajtó. (1965)], 199 l. — 44. Kálvin, *Zsid.* i. m. 200 l. V. 8. Inst. IV. 18.16—17. — 45. Kálvin, *Zsid.* i. m. 200 l. — 46. Bolyki János, *Kálvin imádságai* [Budapest, Ref. Sajtó. (1985)]. — 47. Inst. III. 20.31; vö. Maxwell, i. m. 114 l. — 48. vö. 24b-jegyzet. — 49. Maxwell, i. m. 114 k. — 50. Maxwell, i. m. 112. 115 l. — 51. Csomasz Tóth Kálmán, *Huszár Gál énekeskönyvének úrvacsorai liturgiája*, *Református Egyház*, 1955, 343 kk. Czeglédy Sándor, *Megifjódó öreg graduálók*, *Confessio*, 1978/4. 71 kk. — 52. vö. 41. sz. jegyzet. — 53. Inst. IV. 14.9. — 54. Békési Andor, *Úrvacsora és epiklézis*, *Theologiai Szemle*, 1982, 5 kk. — 55. *Istentiszteleti Rendtartás*, Budapest, Ref. Sajtó. (1985). A 94. lapon kezdődő alternatív lehetőségek között, nem mindegyik tartalmaz epiklézist. Tehát még mindig lehet úrvacsorai istentisztelet tartani egyházunkban a Szentlélek kifejezett segítségével hívés nélkül. Czeglédy Sándor állapította meg a 16. sz.-i magyar liturgiák-kal kapcsolatban, hogy azok a nép tanításának a lehetőségei voltak. L. *Studia et acta* [Budapest, Ref. Sajtó. (1976)], 376 l. Wainright, i. m. írja erről: „A liturgia az a lehetőség és hely, melyről reformátul tanítás szétáradhat a gyülekezetbe.” 176 l. Valóban: AZ A TANÍTÁS, AMI NINCS BENNE AZ ISTENTISZTELETI RENDBEN GYAKORLATILAG NINCS JELENTŐSÉGE. ANNYI, MINTHA NEM IS LENNE. Ezért lenne fontos pl. a Nicea/Konstantinápolyi Hittvallást több mint száz év után visszavinni a gyülekezetekbe, hogy annak nagyszerű krisztológiáját ismerjék. — 56. Két nagyon szép teljes úrvacsorai imádság található az 1985-ös Biblia-olvasó Kalauz függelékében. Közülük az egyiket Vancouver-ben használtak az EVT Westgyűlésen. — 57. Inst. I. 11.13. — 58. Inst. IV. 10.15. — 59. Bernhard Lohse, *A Short History of Christian Doctrine* 90 kk. Bármely más dogmatörténet is ad erről felvilágosítást l. még magyarul: Berki-Pásztor, *A lelki értékek és a társadalmi felelősség komplementaritása a chalcédóni dogma alapján*, *Theologiai Szemle*, 1980, 10 kk. — 60. A Nicea—Konstantinápolyi Hittvallás jelentőségéről l. Thomas F. Torrance, (ed.) *The Incarnation* [Edinburgh, Handsel Press (1981)]. Vö. Gaál Botond, *Tér, idő és Ige* [Debrecen, Doktori értekezés (1985)], IV. 1. — 61. Losontzi István (1709—1780). A 18. sz.-ban még értékelték az úrvacsora titkát. De — úgy tűnik — Tompa Mihály is értette a 19. sz.-ban: „... asztalt terítettél, melyről IJad szent testével, elégit szent vérvél...” 448. dics. 2. v. — 62. E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism* [Philadelphia, Fortress Press (1977)], 447 kk. Magyarul: Pásztor János, *Munkafüzet az újszövetségi bibliai teologia tanulmányozásához* [Debrecen, Ref. Theol. (1981)], 60 kk. A Heidebergi Káté 32. felelete ugyanezt tanítja, mikor Krisztus felkenetésében való részesedésről szól.

Igehirdetés egyes szám második személyben

Kísérlet a „személyes igehirdetés” homiletikumának körvonalazására

Témánk plasztikus körülhatárolása érdekében ragozzuk végig a személyes névmások alanyesetét arra figyelve, hogy az egyes számú és többes számú változatoknak milyen „csengése” van az igehirdetésben. „ÉN”: hogy „cseng” az egyes szám első személy? Első hallásra negatív, olyannyira, hogy homiletikai képtelenségnek tűnik egy olyan igehirdetés, melyben az egyes szám első személy nyelvtanilag meghatározó. Pedig van ilyen „ÉN” igehirdetés: pl. az ApCsel 22,1–21-ben Pál jeruzsálemi beszéde. Kezdődik azzal, hogy „én zsidó ember vagyok”, és befejeződik azzal, hogy „...mikor István vére kiontaték... én is ott álltam”. De: Pál, az „ÉN”, nem alanya ennek az igehirdetésnek, hanem tárgya. Bár minden versben elhangzik, hogy én, de a hangsúly nem azon van, amit Pál tett, hanem azon, amit Krisztus elvégzett rajta, és benne. Ő itt eszköz, az, aminek Isten kezében lennie kell. Az „ÉN” prédikáció csakis abban a belső fegyelemben legitim, amelyben megfogalmazódik az 1Tim 1,15 krisztológiai predicatuma. Az én prédikáció lényege tehát: az önmagán demonstrált Krisztus-esemény, és nem ennek a Krisztus-eseménynek szubjektív tétele.

„TE”: hogyan „hat” az egyes szám második személy? Első hallásra úgy tűnik, hogy ez a nyelvtani forma biztosítja legközvetlenebbül az igehirdetés személyes jellegét. De ahogy első pillanatban megriadtunk az „ÉN” prédikációtól, ne mondjunk rögtön igent a „TE” prédikációra sem, hanem előbb vizsgálódjunk. Nézzünk egy szép példát: a 2Sám 12,1–14-et, Náthán feddő beszéde Dávid ellen. Az igehirdetés lényege: egy példabeszéd alkalmazása Dávidra. Vegyük figyelembe mindenekelőtt, hogy e feddő beszéd elhangzása előtt Náthánnak volt már lelkigondozói szolgálata Dáviddal. Ez a lelkigondozói kapcsolat Náthán e feddő beszédéhez aranyfedezetül szolgál. De vegyük figyelembe azt is, hogy e „TE” igehirdetés nem eleitől végéig hangzik egyes szám második személyben, csupán az applikáció pillanatában válik azzá, amikor ez a mondat csendül fel: „TE vagy az az ember”! Sőt, e „TE” igehirdetés nem akkor hatol veséig-velőig, mikor ítéletesen felhangzik a „TE”, hanem amikor fájó reflexióként megszólal Dávid szívében: „Vétkeztem az Úr ellen”... vagyis: Én vagyok az az ember. Náthán feddő beszéde Dávid ellen több olyan szempontot tartalmaz a személyes igehirdetés törvényszerűségeinek körvonalazására, mely szempontokat feltétlenül figyelembe kell vennünk az alábbiakban. Ugyanakkor meg kell jegyeznünk, hogy egyetlen perikópa nem szolgáltat bibliai alapot a személyes igehirdetés törvényszerűségeinek körvonalazására.

De nézzük tovább: hogyan szól az „Ő” az egyes szám harmadik személy az igehirdetésben. Úgy tűnik, hogy egyes szám harmadik személyben nem szólhat igehirdetés, hiszen „Őróla”, aki nincs jelen, nem beszélhetünk mintegy a „másik háta mögött”. De nem egészen így van ez, ugyanis az igehirdetésből nem zárható ki az egyes szám harmadik személyben való beszéd, sőt akkor kap szárnyakat az igehirdetés, amikor egyes szám harmadik személyben megszólal. Nem egy ember megszólítása, hanem egy bizonyosságtétel **ŐRÓLA**, az igehirdetés alanyáról, Krisztusról! Az egyes szám harmadik személyben való beszéd az a nyelvtani csatorna, melyen át mi beszélünk Őróla, az igehirdetés alanyáról, Krisztusról, és amely csator-

nán át Ő beszél hozzánk – Önmagáról. Mivel tetszett az Istennek, hogy az emberi beszéd bolondsága által tartsa meg a lelkeket, ezért csak ezért lehetséges ez, méghozzá úgy, hogy Krisztus igehirdetésben való jelenléte nem következménye a mi Róla szóló bizonyosságtételünknek, hanem az igehirdetésben való szuverén jelenléte gyümölcseként beszélhetünk Őróla. Vegyük figyelembe ennek illusztrálására egy nem homiletikai értelemben vett Krisztus praedicatumot a Kol 1,14–24-et: Pál egyes szám harmadik személyben fejt ki kozmikus krisztológiáját. Miközben olvassuk, érezzük miként „kel szárnyra” Pál bizonyosságtétele. Érezzük, hogy *nem azért van jelen Krisztus, mert Pál beszél Róla, hanem Pál azért beszélhet Róla, mert Ő jelen van.* Az egyes szám harmadik személy az a nyelvtani csatorna, melyen át megjelenhet a Feltámadott az igehirdetésben, az a mennyei vezető, amelyen át „feszültség alá” kerülhet az igehirdetés homiletikai-logikai hálózata. Ha nincs jelen „Ő” az igehirdetésben, akkor az egyes szám első személyben megszólaló igehirdetés krisztológiai szubjektívizmussá, az egyes szám második személyben megszólaló igehirdetés pedig személyes igehirdetés helyett személyeskedő célozgatássá torzul.

De vizsgáljuk tovább: „MI” – hogyan csendül meg a többes szám első személy a prédikációban? Ritkábban használt alakja a személyes névmásoknak az igehirdetésben, hiszen látszólag feloldja „a prófétikus különbözőséget” az igehirdető és igehallgató között és az igehirdető számára új helyzetet teremt, amelyben újra kell értelmeznie gyülekezethez való viszonyát. Nos, éppen ennek az újraértelmezésnek a fontosságáról van szó a többes szám első személynél; ennek az újraértelmezésnek eredménye egy új viszony igehirdető és igehallgató között. Ennek az új viszonynak a lényege pedig az igehallgatókkal való közösségvállalás új módja.

Ez az igehallgatókkal való közösségvállalás lehet *empatikus* és lehet *etikus*. Az empatikus közösségvállalás során az igehirdető a bukás vagy a sorsközösség tragikumában vállal empatikus közösséget hallgatóival és ebben a közösségvállalásban szól meg az, hogy „MI”. Erre gyönyörű példa az ApCsel 27,21: „szükséges lett volna engedelmeskedve nékem, ne indultunk volna el Krétából, elkerültük volna ezt a bajt és kárt...” Vagyis ebben a bajban és kárban együtt vagyunk. Ez az empatikus magatartás hallatlan jelentőségű annak érdekében, hogy az igehirdető referencia személy volta biztosítsa. Az igehallgatókkal való *etikus* közösségvállalás lényege az, hogy az igehirdetés etikai imperatívusza szól meg többes szám első személyben. Ennek szép példáját látjuk a Neh 2,17–18-ban. Nehémiás nagyszerű kazuális igehirdetésében, amelynek etikai imperatívusza többes szám első személyben szól meg: „Jertek építsük meg...” Ennek a dinamikus igehirdetői attitűdnek gyümölcse az, hogy megépülnek Jeruzsálem kőfalai.

Vizsgáljuk tovább, hogyan csendül meg a többes szám második személy az igehirdetésben: „TI”. Hívósnek tűnő megszólítás, létjogosultságát az biztosítja, hogy az igehirdető már rendelkezik azzal, amit az igehallgatótól számonkér, viszont éppen ezért teremthet distanciát is ez a megszólítás igehirdető és igehallgató között. Jó példa erre az ApCsel 19,2. „Vette-

tek-e Szentleket?” Különösképpen drámaivá fokozódik a többes szám második személyben kifejezett distancia igehirdető és igehallgató között az ApCsel 18,6-ban: „Véreték a fejetekre...”

Végül nézzük meg, hogy hogyan cseng és visszhangzik a többes szám harmadik személy az igehirdetésben. Érdekes módon, a kijelentéstörténet normatív igehirdetéseinek stílusából hiányzik ez a megszólítási forma. Az Ez 13,10-ben bukkan fel a hamis próféták elleni próféciában: „...a nép falat épít, és íme ŐK bemázolják azt mázzal...” A fentiekből következik is, hogy a Szentírás igehirdetéseiből hiányzik ez a megszólítási forma, ugyanis a próféták és apostolok igehirdetése nem célozgat, hanem megszólít, azaz szemtől szembe szól, és úgy hatol szívig.

E fenti megállapításokkal nem az a célunk, hogy a retorika két fő összetevőjének: az érvelés logikájának, és nyelvi formájának elveszített arisztoteleszi egyensúlyát újra megtaláljuk, hiszen ez az egyensúly az ókor folyamán már felbomlott¹ és a görög *sermo*, illetve az őskeresztyén *homilia* kettős kútfejből mérítő keresztyén igehirdetés új utakat keresett. A fentiek témánk és a továbbiak plasztikus vizsgálata érdekében fogalmazódtak meg. Így a fentiekből a következő általános és továbbmutató megállapítások vonhatók le:

a) A Szentírás mértékadó igehirdetéseiben a személyes névmások minden számát és személyét megtalálhatjuk.

b) Viszont nincs olyan igehirdetés, mely a személyes névmások egyetlen számát, vagy személyét egy igehirdetésen belül sztereotip módon alkalmazná.²

c) A prófétai és apostoli igehirdetésben a személyes névmások tudatos és variatív használatának lehetünk tanúi, sőt: egy igehirdetésen belül az igehirdetés személyessége változik, az igehirdetés teológiájának irányában. Ez alatt azt értjük, hogy egy egyes szám harmadik személyben elkezdett igehirdetés a finális tételben „változik át” egyes szám második személyben elmondott igehirdetéssé. Ezt majd az alábbiakban látni fogjuk.

d) Egy meghatározott számban és személyben megszólító igehirdetés, és az igehirdető személyisége teológiai beállítottsága között nagyon fontos és feltárando összefüggés van.

e) Hangsúlyozandó, hogy az igehirdetés személyes volta nem függvénye semmiféle grammatikai formának, ugyanis az igehirdetést nem a személyes névmások tudatos használata teszi személyessé, hanem a Szentlelek. Tehát ez a cím, hogy igehirdetés egyes szám első személyben nem egy nyelvtani formula ráerőltetése az igehirdetésre, hanem egy igehirdetői eszmény, melyet a Szentlelek permanenciája végez el. Ez a homiletikai eszmény az az igehirdetés, melyen át az igehirdetés Urának személyes szava és üzenete van az igehallgatóhoz. Azt keressük az alábbiakban, hogy az igehirdetés Urának ez a szándéka milyen homiletikai formák és törvényszerűségek között valósul meg annak érdekében, hogy az igehirdetés Urának szándékai ne szenvedjenek csorbát. E fentiek figyelembevételével, a következő részcímek fogalmazhatók meg: 1. A személyes igehirdetés előfeltételei. 2. A személyes igehirdetés belső szerkezete. 3. A személyes igehirdetés és az igehirdető személye. 4. A személyes igehirdetés gyümölcsei.

A személyes igehirdetés előfeltételei

Az igehirdetés nem válik automatikusan személyessé azáltal, hogy elkezdünk önkényesen egyes szám második személyben igét hirdetni. A személyes igehirdetés-

nek előfeltételei vannak és ezek a feltételek a következők:

a) Az igehirdetés akkor lesz személyes, ha az igehirdetési munkát lelkigondozói-pásztorációs munka előzi meg. Az igehirdető annyiban személyes igehirdető, amennyiben pásztorálpszichológus. Ez annyit jelent, hogy az igehirdető annyiban hirdethet személyesen élő Igét, amennyiben előzőleg és rendszeresen gyakorolja az evangélium négy szemközti hirdetésének lehetőségét. Ugyanis a lelkigondozói beszélgetés párbeszéd jellege az, ami a közvetlen személyesség elősegítője az igehirdetésben. De vizsgáljuk meg alaposabban, hogy a lelkigondozói tapasztalatok hogyan „lényegülnek át” személyes igehirdetéssé? A lelkigondozó homiléta a lelkigondozói beszélgetésben mindig az egyedi, megismételhetetlen és sajátos emberi jelenséggel találkozik. Ha a lelkigondozó ezeket az egyedi lelkigondozói eseteket igehirdetésének illusztrációs anyagává tenné, akkor ez olyan megsértése volna a lelkigondozói etikának, hogy etikus igehirdető ilyen áron nem lehet személyes igehirdetővé. (Ez természetesen nem jelenti azt, hogy egy lelkigondozói eset ne lehetne indirekt illusztrációs anyag az igehirdetésben.) A pásztorálpszichológus élményekkel rendelkező homiléta más utat kell hogy válasszon: a lelkigondozói esetek egyediségében fel kell fedeznie az egyetemes emberit, egy emberben meg kell látnia az emberiséget, egy ember tragédiájában fel kell fedeznie az ember tragédiáját. Az az út, amelyet megtesz az igehirdető az egyedi emberi jelenségtől az egyetemes emberi jelenségig nem más, mint az induktív módszer használata a homiletikai gondolkodásban.³ Minél valóságosabb és pásztorálpszichológiailag leírható a lelkigondozó találkozása az egyedi emberrel, annál realiztikusabb lesz a homiléta általános emberképe, és annál nagyobb az esély arra, hogy az igehirdetésben ne általánosságok hangozzanak el az emberről. Ahol lelkigondozói tapasztalatok „lényegülnek át”, induktív módon homiletikai tétellé, ott az igehallgató nem azt érzi hogy kiprédikáltak, hanem azt tapasztalja, hogy most róla van szó az igehirdetésben. Ha pedig ez az egyetemes emberi jelenség, egy adott textusban tükröződik úgy, hogy ugyanaz a textus az említett emberi jelenségre nézve a megoldást is bemutatja – akkor biztosított a konkrét feltáró, de ugyanakkor megoldó igehirdetés elhangzása. De az igehirdetés akkor is személyes, ha

b) empátikus jellegű. Általánosan, az empátia a személyiségnek olyan készsége, melynek segítségével a másik emberrel való kommunikációs kapcsolat során beleéli magát a másik helyzetébe.⁴ Ennyit mond a lélektan az empátiáról definíciószerűen. A többi, a biblikus igénnyel gondolkodó pásztorálpszichológus teszi hozzá, részben saját lelkigondozói tapasztalatai és a Szentírás ismerete alapján: ez a fent említett empátikus kapcsolat pedig abból a célból történik, hogy a lelkigondozó – aki kezdeményezője az empátikus kapcsolatnak – lelkigondozottját egy általa hitt és tudott és már elért megoldás felé elsegítse. Továbbá amilyen mértékű a beleélés, olyan mértékben van esély arra, hogy a másikat a megoldás felé továbbgíthessük. A fentiek alapján a lelkigondozó empátikus attitűdje két mozzanathból áll: beleélés és továbbsegítés. A lelkigondozó empátikus attitűdje azért ilyen két mozzanatu, mert a biblikus empatia is ilyen két-fázisú. Annak az empátiája, aki „egyik fázisban” „önmagát megüresítette, szolgai formát vett fel, emberekhez hasonlóvá lévén, majd a „másik fázisban” megalázta magát, „engedelmes lévén haláláig, mégpedig a keresztfának haláláig”, hogy „ezáltal mindeneket magához vonzzon”. Ez a biblikus empatia titka:

„lemerülni” a másikkhoz, hogy beleéljem magam a másik helyzetébe, de nem válok azonosná a másikkal. Így van lehetőség arra, hogy továbbsegítsem a másikat a megoldás felé. (A biblikus empatia gyönyörű példái Jn 11,33–45, vagy Luk 10,33.) Tehát beleérezni és felsegíteni, „lemerülni” és „felhozni”.⁵ A biblikus empátia tehát: beleélés annak érdekében, hogy fel-segítsék.

Mi tehát a jelentősége az empatiának az igehirdetői munkában? Miért kell az igehirdetőnek empatikus személyiségnek lennie? Azért, mert az igehirdető—igehallgató kapcsolatban nem egy tant „ütköztetünk” egy e tant nélkülöző emberrel, hanem egy ember találkozik egy emberrel, hogy egyik a másikat továbbsegítse, sőt: téves lenne egyoldalú igehirdetői empatikus nyitottságról beszélni, mert ez az „egyoldalú kommunikáció” zsákutcájába vezetne.⁶ Mivel az empatia kommunikáció, ezért lényegéből következőleg jelzészváltás, jelzésekódolás, és ebben az értelemben két fél között: a kommunikáló és a befogadó közötti állandó kölcsönhatásból, szüntelen lüktetésből álló folyamat. Amilyen szintű a kommunikációs kapcsolat e kettő — most már mondjuk ki: igehirdető és igehallgató — között, olyan mértékben válik az ÉN hitelessé a TE számára, illetve olyan mértékben válik a TE fontossá az ÉN számára. Ez a folyamat „ÉN” és „TE” között, döntő tényezője a személyes igehirdetésnek. S mindez azért legitim az igehirdetői munkára nézve, mert tetszett az Istennek, hogy az *emberi* beszéd bolondsága által tartsa meg a lelkeket. Felvetődik a kérdés, hogy ha az igehirdetést egy ilyen immanens-interaktív folyamatként szemléljük, akkor mi a feladata az igehirdetés Urának az igehirdetés folyamatában? Az igehirdetés URA az igehirdetés interaktív folyamatában mint teremtő Isten cselekszik! Ő teremti a találkozást ÉN és TE között, ahogy közel hozta egymáshoz Filepet és az ethiop főembert. Ő készíteti Barnabást és Pált Lystrában arra, hogy nem verbális és verbális közlési csatornákon át (ApCsel 14,14–15) közöljék az evangéliumot; és ami a legfontosabb: az Ő szeretete „indukálja” az empatikus folyamatot „ÉN” és „TE” között, ahogy a korinthusiak által megsértett Pál „harmadízben is kész hozzájuk menni, nem azt keresve, ami az Ővék, hanem Őket magukat” (2Kor 12,14).

Az igehirdetés Ura kéri az igehallgatókat a Szentlélek belső bizonyágtételén át, az igehirdetőt eszközül használva, hogy béküljenek meg az Istennel. Tehát az igehirdetésben az „ÉN” prédikál, de „nem önmagát prédikálja, hanem az Úr Jézus Krisztust” (2Kor 4,5). Az igehirdetésben a „TE” a megszólítás tárgya, de nem azért, hogy az én csupán beleérezzen, hanem azért, mert rábízott az Istennel való békéltetés szolgálata (2Kor 5,20). Az empatikus kapcsolatban lévő igehirdetői „ÉN” pedig már az, akiben a Krisztus él (Gal 2,20). Ez az utóbbi adja meg az igehirdetői empatia legitimitását, s ha a páli vallomást nem tudja kimondani az igehirdető önmagára nézve, akkor tevékenysége pusztá pszichologizálás, sőt rosszabb esetben tudattalan sarlatánság. Végül akkor személyes az igehirdetés, ha adott egy harmadik feltétel.

c) Ha az igehirdetés antropológiai beágyazottságú. Vessünk egy pillantást a homiletika reformáció és reformáció kora utáni történetére, hogy világosabban lássuk a mai igehirdetés antropológiai beágyazottságának jelentőségét. A reformáció igehirdetése exegetikai beágyazottságú volt, ami annyit jelentett, hogy az exegetikus eszközzel hatoltak le a reformátorok az Írás mélységeibe. Az orthodoxia igehirdetése dogmatikai beágyazottságú volt, ami annyit jelentett, hogy

az apologetika eszközeivel fejtették ki a tant. A pietizmus igehirdetése szubjektív-krisztologikus volt, ami annyit jelentett, hogy a tipológia és az allegória eszközeivel fejtették ki a személyre alkalmazott krisztológiát. A ma igehirdetése antropológiai beágyazottságú kell hogy legyen, ami annyit jelent, hogy grammatikai-históriai írásmagyarázati módszerrel hatolhat az írás mélységeibe, hogy az így kibontott kerygmát közel vigye korunk elidegenedett emberéhez. Mindennek pedig egy olyan közegben kell történnie, melyben nem a tan a nagy téma, hanem az ember maga. Az ember, aki filozófiailag post-exisztencialista zsákutcában, közösségre elidegenedve, a fogyasztói társadalom reklám médiumai által elaltatva, a technopolis által kihasználva, az intézmény (establishment) által eszköznek tekintve, mindezek miatt identitását elveszítve él és próbálja értelmezni önmagát. Ebben a közegben kell, hogy antropológiai beágyazottságú legyen az igehirdetés, úgy, hogy az igehirdető elkerülje a teológiai-exisztencializmus, a pszichologizmus, vagy individualizmus veszélyeit. Mit jelent tehát az antropológiai beágyazottság? Azt, hogy az igehirdetés ne a hívő gyülekezetet szólítsa meg elsősorban, hogy a hitet, vagy a tiszta tant tőle számon kérje, hanem az igehirdetés mindenekelőtt az embert szólítsa meg, hogy ez a megszólított ember rábredjen a Krisztussal való azonosság lehetőségeire, hogy felbredve növekedő és beépült tagja legyen a gyülekezetnek. Az antropológiai alapállás azt is kell jelentse, hogy az igehirdető bibliai ihletettséggel emberképpel kell, hogy rendelkezzen, mely bibliai emberkép a pszichológia nyelvén leírható, méghozzá úgy, hogy az emberkép biblikus volta csorbát ne szenvedjen. Ennek az antropológiai beállítottságnak a nyomai megmutatkoznak az igehirdetésben formailag és tartalmilag egyaránt. Messze vezetne mindennek részletes kifejtése, de ez a munka várat magára.

A személyes igehirdetés belső szerkezete

Az igehirdetés két pont között teszi meg a maga útját. Kiindul egy tételből, ez az egyik pont és egy tettig érkezik el, ez a másik pont.⁷ Kiindul egy tételből, mely a valóságot tükrözi, és megérkezik egy állapotig, mely az eszményit villantja fel. Mivel tehát az igehirdetés a homiletika ezen formái, teleologikus szabályai között történik és hat, az igehirdetés személyességét illetően is egy fejlődésnek lehetünk tanúi a kiindulóponttól a zárótételig. Ez konkrétan annyit jelent a prédikáció személyességére nézve, hogy az igehirdetés nem az első pillanattól személyes, hanem lassan válik azzá az igehirdetés során. Ez a személyessé válás úgy konkretizálódik, hogy a bevezető tételben az igehallgató arra lesz figyelmes, hogy most az emberről van szó, majd az igehirdetés során arra ébred rá, hogy nemcsak az emberről általában, hanem konkrétan róla van szó. Sőt: nem csupán az világosodik meg előtte, hogy róla van szó diagnosztikusan, hanem róla van szó terapeutikusan is! A személyes igehirdetés belső szerkezete tehát ez: az embertől a személyes emberig. A kollektívumtól az individuumig, az általánostól a specifikumig.

Lássunk erre néhány példát, mindenekelőtt a már említett nátháni igehirdetésben: 2Sám 12,1–14. Az igehirdetés bevezető tételében egy kis példabeszéd képezi az ellipsis kiinduló pontját, melyben lényegileg az emberről van szó — általánosan. Dávid is az emberen döbben meg, az ember miatt gerjed fel haragja. Az igehirdetés akkor válik személyesebbé, mikor elhangzik a konkretizálás: „TE vagy az az ember!” De ekkor tovább éleződik ez a személyesség, úgy, hogy

Dávid szívében visszhangzik: vélkeztem — azaz tehát: ÉN vagyok az az ember! Nézzük tehát a személyes igehirdetés belső szerkezetének grammatikai képletét: Óh, az az ember — TE vagy az az ember — ÉN vagyok az az ember! Tehát: egyes szám harmadik személy — egyes szám második személy — egyes szám első személy! Tehát a személyesség teleológiája: az embertől egy emberig! Mindez diagnosztikus értelemben. És ekkor megszólal terapeutikus értelemben: „... az ÚR elvette a TE bűnödöt nem fogsz meghalni! Nézzünk egy másik példát: Lukács 5,1–11-ből. Jézus tanítással kezd: a sokaságot tanítja. Nyilvánvaló, hogy igehirdetésének elején többes szám második személyt használ: „TI”. Ekkor személyessé válik az üzenet Péter felé: „Evezd a mélyre...” Nyilvánvaló, hogy itt „átfordul” az igehirdetés egyes szám második személybe: TE! És a végén: Távozz Tőlem mert én bűnös ember vagyok. Lám, egy újabb fordulat: „ÉN”. Mindaddig diagnosztikusan személyes Jézus, hogy ekkor terapeutikusan váljon személyessé: Mostantól fogva embereket fogsz majd, — egy újabb fordulat: Most Péter nem azt látja meg, hogy ki Ő Jézus nélkül, hanem azt, hogy kivé lehet Jézussal! Tehát: egy ember — én az ember — én az új ember!⁸

Tehát szinte a bizonyások fellegei vesznek körül bennünket, ami az igehirdetés személyességének belső szerkezetét illeti! Nézzük összefoglalva magát a jelenséget. Ami a személyességet illeti, az igehirdetésnek két világosan megkülönböztető része van: egy általános és egy konkrét. Nézzük magát a titkot, hogy vajon mitől, milyen erőhatástól indíttatva válik készsé az igehirdető arra, hogy igehirdetésének egy bizonyos pontján a személyességnek egy magasabb szintjére lépjen fel? Azt hiszem, hogy ez nem homiletikai mesterfogáson múlik. Itt nem ember lép egyet feljebb a személyesség szintjén. Itt maga az igehirdetés URA lép egyet, és egyre közelebb az emberhez. Ő munkálja azt, hogy az egyes szám harmadik személy egyes szám második személybe, majd az egyes szám második személy egyes szám első személybe „forduljon” át az igehirdetés során. Annál is inkább, mert az említett bibliai példákban nem beszélhetünk előre elkészített „homiliákról”, amelyeket homiletikai műhelymunka során dolgoztak ki. Itt arról a Lélek általi spontaneitásról beszélhetünk, melynek segítségével lépett Isten egyre közelebb és közelebb az emberhez, hogy így váljék egyre személyesebbé az üzenet. Ez pedig témánk szempontjából hallatlan jelentőségű. Lássuk tisztán: a személyesség esetében egy olyan homiletikai jelenséggel állunk szembe, mely nem szerkeszthető bele az igehirdetésbe az ige hirdetése előtt — homiletikai eszközökkel —, hanem egy olyan jelenséggel állunk szembe, mely a Szentlélek permanens jelenléte által valósul meg az igehirdetésben az Ige hirdetése alatt. Ugyanis nem ember akar személyes lenni egy másik ember felé, hanem Isten akar személyes lenni az ember, majd egy ember felé! Ennek jele, hogy egészen spontán a „TI” „TE”-vé, majd a „TE” „ÉN”-né lényegül át. Márpedig, hogy itt maga az igehirdetés Ura cselekszik, ennek az ige hirdetése alatt több konkrét és kedves jele van, amiről Lélek által vezetett igehirdetők beszámolhatnak.⁹ Kérdés, hogy mit tehet az ember ezért a litokért és mit tesz Isten ezért a titokért? Az ember, az igehirdető annyit tehet ezért a titokért, hogy megtanul a Szentlélek fegyelme alatt három irányban nyitottnak lenni, vagyis kész arra, hogy három dimenzióban figyeljen, gondolkozzon és érezzen. E három dimenzió közül kettő immanens, egy transzcendens dimenzió. E két immanens dimenzió: az egyik az előtte lévő *gyülekezel*, abban a térben, melyben az

igét hirdeti: mely térben arcok, sorsok, életek, lelki-gondozói esetek vannak előtte. A másik dimenzió az *igehirdető szíve*, amely fogalmát most az OT-i LÉB fogalmának értelmében használunk, mint az intellektus belső világának tudatos szféráját. Ebben a dimenzióban van meg a megfogalmazott igehirdetés, és ebből a dimenzióból meríti, verbalizálja az igehirdetést. A harmadik, a transzcendens dimenzió, nevezzük így, hogy a *menny*, ahonnan Szentlélek által „átszól” az igehirdetés Ura, és vezet, ihleti, tanácsolja, emlékezteti az igehirdetőt. E három irányban kell, hogy nyitott legyen az igehirdető. Kész arra, hogy „felülről” eligazító hatásokat vegyen, hogy az „előtte” lévő gyülekezet felé mit mondjon el, vagy mit hallgasson el a szívében lévő, és onnan verbalizált igehirdetéséből. Megjegyzendő, hogy a készülés alatt az exegetikailag feltárt kerygma birtokában is kell tudnia e három dimenzió között mozogni. De az igehirdetés elmondása közben, ezekben az izgalmas percekben ugyancsak e három irányú nyitottság kell, hogy jellemző legyen rá. Ráadásul ez a nyitottság nem a tudás, hanem a megüresedés alapállásában kell, hogy történjen. Nyitottnak kell lennie, mert ami e három dimenzió „háromszögében” történik, azt nem ő teszi, ő csupán elfogadja, attól az Úrtól, aki egyszerre Ura e három dimenzióknak. Ennek a nyitottságnak érdekében az igehirdető nem lehet rabja a leírt, esetleg előtte lévő igehirdetés szövegének, mert ezzel akadályozná a Szentlélek spontán vezetését. Ugyanakkor nem lehet „akadály” számára egy olyan gyülekezeti taggal való lelki-gondozói beszélgetés sem, amit az igehirdető az elmúlt héten egyik istentiszteleten jelen levő gyülekezeti taggal folytatott, amely beszélgetés emléke most az igehirdetés alatt zavarná, attól félve-rettegve, hogy jaj „ki ne prédikálja” éppen ezt a gyülekezeti tagot. Az ilyen jellegű kötöttség, sőt megkötöttség zavarná a Szentlélek vezetésére való odafigyelésben.

A klasszikus igehirdetők vallották ezen a ponton, hogy az igehirdetés a szószeiken születik. A legnagyobbak mint *Bousset*, vagy *Schleiermacher* odáig tudták ezt, hogy az üzenetet közvetlen igehirdetés előtt vagy alatt kapták úgy, hogy abból egy sort sem írtak le. Így igehirdetésük a szó szoros értelmében a szószeiken született. Mi írjuk le igehirdetésünket, de ne mondjuk rá, hogy az „verbálisan inspirált”, és ne valljuk, hogy igehirdetésünk megfellebbezhetetlen, és ne kapaszkodjunk bele görcsösen, mert ezzel megfojtjuk a Szentleket. Miközben mondjuk igehirdetésünket, sodorjon bennünket a Szentlélek a fent említett három dimenzió között, hogy azt tegye személyessé az igehirdetés Ura abban a szívben, amit és ahol Ő akar. Így fogjuk kimondani azt, ami talán nincs benne a leírt szövegben, és így fogjuk elhallgatni azt igehirdetés közben, amit viszont előzőleg fontosnak tartva leírtunk. De mit tesz az igehirdetés Ura azért, hogy személyessé tegye az igehirdetést? Isten *eszünkbe juttat*. Eszünkbe juttatja azt, amit Jézus mondott. Eszünkbe juttat úgy, hogy asszociál a Szentlélek e három dimenzió között. Egy szomorú arcról eszünkbe juttat egy ígét, egy ígéről eszünkbe juttat egy lelki-gondozói problémát, egy ember nyomorúságáról eszünkbe juttatja az *ember* nyomorúságát. Egy ige kapcsán eszünkbe juttatja a teljes Írás tanítását, egyik ige nyomán eszünkbe juttatja a másik ígét. Így asszociál a Szentlélek, és lassan így valósul meg, hogy az igehirdetés a szószeiken születik. De ez nem szabadíthatja fel az igehirdetőt a készületlenségre, mert a készületlenség előbb erkölcsi, majd logikai fogyatékoság. A Szentlélek legtitokzatosabb munkája a személyes igehirdetésben az, hogy a Szentlélek könyörög éret-

tünk, „kimondhatatlan fohászokodásokkal”. Amnyit jelent ez, hogy a mi tehetetlenségünk láttán szán meg bennünket, hogy az Atya előtt hordozzon. Mi exegetálhatunk, anyagot gyűjthetünk, az összegyűjtött anyagot elágaztathatjuk, de az igehirdetést személyessé csakis a Szentlélek teheti. A személyes igehirdetés belső szerkezetének kérdése, tehát nem homiletikai, hanem elsősorban pneumatológiai kérdés.

A személyes igehirdetés és az igehirdető személye

Ha a fentiek értelmében az igehirdetést a Szentlélek vezetése alatt történő interaktív folyamatként szemléljük, akkor fontos az igehirdető személyének megvizsgálása is, hiszen személye nagy fontossággal bír. Azt hiszem, hogy soha nem véletlen, mikor, milyen számban és személyben beszél az igehirdető. Egyes szám első személyben megszólalhat azért is, mert egyszerűen skizoid személyiség, aki önmagát prédikálja. De megszólalhat azért is, e számban és személyben, mert demonstrálni szeretné a benne végbemenő Krisztus eseményt. Megszólalhat egyes szám második személyben azért, mert rejtett agresszivitásától szabadulni próbál, de szólhat így azért is, mert az igehirdetés Ura személyessé tette rajta keresztül a hirdetett Igét. Szólhat többes szám, első személyben, mert a hamis empátia ösvényein próbál közelíteni a gyülekezethez, de azért, hogy így fejezze ki a közötté és a gyülekezet között már meglévő koinoniát. Megszólíthatja a gyülekezetet többes szám második személyben, mert rejtett hübrisz készíti erre, de szólhat ebben a számban és személyben azért is, mert rajta keresztül kéri számon Krisztus a gyülekezetet. Döntő tehát, hogy milyen minőségű az igehirdető személye? Lehet „hangelyelő közeg”, amely falat képez a kijelentett ige és a gyülekezet között, de lehet prizma is, melyen úgy törik meg a pneumatikus sugárzás, hogy sokszínűen halad tovább, világítva, tisztogatva és gyönyörködtetve. A klasszikus homiletikák a prófétaerő erkölcsi normái, vagy a keresztyén individualizmus felől,¹⁰ míg a mai homiletikák személyiséglektani oldalról közelítik meg a kérdést.¹¹ E sorok írója nem akarja sem az egyik, se a másik szempontot érvényesíteni. Inkább egy olyan fogalom tisztázásából kíván kiindulni, mely fogalom sokat emlegetett, de mégis alig tisztázott fogalom az ember megismerésének tudományában, különösen teológus berkekben. Az identitás fogalmából, és az identitásélmény hiányából adódó problémákból szeretnék kiindulni.

Így ennek a fejezetnek ezt a címet is adhatnánk: „Az igehirdető identitása”, vagy ha ez nincs, akkor „Az identitásélmény hiányából adódó zavarok az igehirdetőnél”. Fogadjuk el definícióként a következő megállapítást: az igehirdető identitása a személyiség egészét átható azon élmény, meggyőződés és akarat, hogy ő krisztusformájú ember, és Krisztushoz tartozik. Krisztushoz tartozandóságából és a Hozzá való hasonlóságából következik, hogy az igehirdető személyiségének ezt a meghatározottságát verbális és nem verbális úton, alkalmas és alkalmatlan időben személyválogatás nélkül közölni kész, ott, ahová az igehirdetés Ura állította. Ezt az identitásélményt tükrözi a Róm 8,28, a Gal 2,20 és a 2Kor 3,18 bizonyágtétele. Tehát végsősoron az identitásélmény alapja a Krisztussal való azonosság, a maga reciprokításában: úgy, hogy Ő énbenem van és én Őbenne vagyok. Nézzük ennek a fenti meghatározásnak a sarokpontjait: előfeltétel a Krisztussal való azonosulás és azonosság. Ha a személyes Krisztus helyett valami mással azonosult az igehirdető — például tannal, vagy eszmével, vagy egy teológus-példaképpel — ez esetben teoló-

giai identitászavarról beszélhetünk. Másik sarkalatos pont e fenti definícióban: e Krisztushoz tartozandóság élmény, meggyőződés és akarat. Ha csak akarat vagy csak élmény, akkor szintén identitászavar állhat elő, mely magában a személyiségben történik meg, és amit személyiséglektani identitászavarnak nevezhetünk. Döntő az is ebben a meghatározásban, hogy az igehirdető e Krisztushoz tartozását úgy verbális, mint nem verbális síkon közli. Amennyiben ezt csak verbális síkon közli, akkor kommunikációs készségben lép fel egy olyan zavar, ami alkalmatlanná teszi a szolgálatra, és azt juttatja eszünkbe, hogy identitásélménye nem hiteles. Végül pedig fontos ebben a fenti meghatározásban, hogy igehirdetői szolgálatát ott végezze, ahová az igehirdetés Ura állította. Amennyiben nem a szolgálat Ura állította oda, hanem csak Ő önmagát, önkényesen, akkor szintén zavar keletkezik közötté és azok között, akik között igehirdetésre vállalkozik. Ez utóbbi esetben egy kapcsolat-zavarról beszélhetünk igehirdető és igehallgató között, mely megfosztja az igehirdetőt attól, hogy személyisége empatikus és kongruens legyen. A fent említett identitászavarok pedig döntő módon negatív hatással lesznek az igehirdetés személyességére. Ahol az igehirdető nem az élő Krisztussal, hanem helyette egy tannal azonosul, ott tant akar elfogadtatni és igehirdetése teljesen személytelenné válik. Ahol nem az igehirdetés Ura állította arra a helyre, ahol van, ott még a tant sem, hanem önmagát akarja elfogadtatni és akkor nem a rábízott lelkek érdeklik, hanem önmaga sikerei, akkor nem másokért, hanem önmagáért prédikál és ezért válik igehirdetése személytelenné. Az igehirdető identitászavarának legfeltűnőbb, leggyakoribb esete, hogy igehirdetésében nem Krisztus van középpontban, hanem önmaga — ilyenkor megszólal Krisztus helyett az „ÉN” és az igehallgató riadtan érzi, hogy baj van. Most nem Krisztus él ebben az igehirdetőben, hanem még mindig régi önmaga. Ilyenkor elhalkul egy személyes hang, mely megszólítja a másikat egyes szám második személyben, hanem megszólal egy önmagáról szóló beszéd egyes szám első személyben. Az az igehirdető, aki így egyes szám első személyben beszél, képtelen lesz arra, hogy személyes igét mondjon tovább.

A személyes igehirdetés gyümölcsei

Minden gyümölcsein mérhető meg. Ezért kell foglalkoznunk a személyes igehirdetés gyümölcseivel. A személyes igehirdetés nagyon sokszor olyan próbálkozás, melynek nyomán rossz gyümölcsök teremnek. Amennyiben nem vesszük figyelembe a személyes igehirdetés előfeltételeit, amennyiben nem mélyedünk el a személyes igehirdetés belső szerkezetének tanulmányozásában és amennyiben nem tisztázuk igehirdetői identitásunk kérdését, felfedve identitásunkat zavaró belső feszültségeinket, akkor megtörténhet, hogy személyesnek szánt igehirdetés nem személyes, hanem személyeskedő lesz, a helyén mondott ige helytelen emberi beszéddé torzul, és ahelyett, hogy közvetlen lenne, inkább bizalmaskodó lesz. Az át nem gondolt, személyesnek szánt, de mégsem személyes igehirdetés esetén többen azzal a sérelemmel járnak, hogy egyszer kipredikálják őket. Könnyen lehet, hogy nem ők az érzékenyek — bár emberi érzékenységből adódó félreértések kivédhetetlenek — hanem mi igehirdetők voltunk tapintatlanok és érzéketlenek. Nézzük tehát a személyes igehirdetés jó és rossz gyümölcseit:

a) A személyes igehirdetés jó gyümölcse az, amikor az egyes szám második személyben elhangzó igehir-

detésre, hogy „TE vagy az az ember”, nem csak az hangzik válaszként, hogy „MI vagyunk azok az emberek”, hanem ez hangzik válaszként: „ÉN vagyok az az ember!” Sokszor hangzik válaszképpen az egyes szám második személyben hangzó megszólításra többes szám első személyben hangzó válasz. Ez rossz gyümölcs. Itt az ige nem ért célt. Itt az ember „megbújt” a tömeg vagy a gyülekezete háta mögött nem személyesen, hanem személytelenül válaszolt. Viszont ha a személyes megszólításra: „TE” ez a válasz érkezik, hogy „ÉN”, ez esetben a szó nemcsak fülig, de szívig ért. Az egyén „előjött” a gyülekezet vagy a tömeg „rejtekhelye” mögül és vállalta személyesen, hogy maga válaszoljon. Csakis ez esetben történik konkrét, személyes bűnvallás, hitvallás és új, konkrét személyes felismerés.

b) A személyes igehirdetés gyümölcse az is, mikor az egyes szám második személyben megszólaló igehirdetés nemcsak egyéni növekedést ad, hanem beépít a gyülekezet közösségébe is. A Péter 1. levele fogalompárja normatív itt: „növekedjétek...” és „épüljétek...” E kettőnek együtt kell történnie. Akkor van igazán egészséges növekedés, ha ez egyben a növekedő egyén gyülekezetbe való beépüléséhez is vezet; és akkor egészséges a gyülekezetbe való beépülés, a kollektivizáció, ha ez az egyén növekedésével együtt jár. Nincs kollektivizáció individualizáció nélkül, de nincs individualizáció kollektivizáció nélkül. A személyes igehirdetés legnagyobb és át nem gondolt veszélye, ha egyoldalúan individualizál. Ez a személyes igehirdetés nyomán történő individualizáció az ébresztő igehirdetésnek legnagyobb tisztázatlan tévedése és rossz gyümölcse volt; a belmissziós-evangelizációs igehirdetés, amely személyes volt ugyan, de nem tartalmazott beépítés célzatú etikai imperatívuszokat. Ugyanakkor a népegyházi-hagyományos igehirdetés hajlamos volt arra, hogy többes szám második személyben szólítsa meg a gyülekezetet, és mindennemű személyességtől mentes volt, sőt: a személyességet szubjektív-pietista herezisének minősítette. Lehet, hogy paradoxonnak tűnik, de az egyes szám második személyben megszólaló igehirdetésre az első válasz mindig egyes szám első személyben kell hogy hangozzék, de itt nem szabad megállnia, hanem még egy válasznak kell elhangoznia:

többes szám első személyben. Ebből, hogy „ÉN vagyok” ezzé kell lennie: „MI vagyunk”. Méghozzá ebben a sorrendben: először személyessé válik az üzenet, hogy individualizáljon, növekedést adjon, hogy utána az épülő egyént beépítse, kollektivizálja, a közösség felelős részévé tegye.

c) Az egyes szám első személyben megszólaló és megszólító igehirdetésnek harmadik gyümölcse: hogy nem csupán hamartológiai, hanem szoterológiai távlatokat is megnyit. Mikor nemcsak a bűn felismerésére nézve hangzik el, hogy „ÉN vagyok az az ember”, hanem a bocsánat elfogadására nézve is: „ÉN vagyok az az ember”. ÉN lehetek az az ember, aki felismerem, hogy újjá lehetek. Rossz gyümölcse a személyes igehirdetésnek, ha csak a bűnbánatra nézve teszi személyessé az üzenetet, de a megváltásra nézve nem. Ott terem gyümölcs, ahol összetörik a régi ember és megépül az új ember. Mert az igehirdetés teleológikus célja nem az, hogy állít egy negatívumot csupán, hanem hat, méghozzá a bocsánat és az újrakezdés irányába.

Szarka Miklós

JEGYZETEK

1. Vtgh Árpád: Retorika és történelem. Gondolat 1981. 31. old. —
2. E szabályt egy kivétel erősít: Az ApCsel 22,1—21 hatalmas „ÉN” prédikációja. —
3. Indukció fogalmát lásd: Dorsch: Psychologisches Wörterbuch. Hans Huber Verlag. Bern Stuttgart, Wien. 1976. 271. old. —
4. Empátia fogalmát lásd: Dr. Buda Béla: Az empátia — a beleélés lélektana. Gondolat 1978. 55. old. —
5. A hamis empátia jelenségének bibliai illusztrációja a Márk 5,38—40. Amikor a beleélés nem kongruens, érzelemdús, és a hamis beleélést nem követi felségítés. Jalrus házában a sok siránkozó és jajgató empátiáját nem követte semmi, sirásukat nevetés követte. —
6. Az „egyirányú kommunikáció”-ról lásd: Dr. Boross Géza: A keresztyén kommunikáció és információ mal értelmezése. Theol. Szemle 1979/3. 142. old. —
7. Teológia az igehirdetésben. Lásd: Ravasz László: A gyülekezeti igehirdetés elmélete. Paroch. könyv. Pápa 1915. 381. old. —
8. A személyes igehirdetés belső szerkezetének további tanulmányozásához lásd: ApCsel 17,16—34; ApCsel 26,1—29 —
9. Eric W. Hayden: A prédikátorok fejedelme. Mo.-i Bapt. Egyh. Kiadása 1984. Budapest 51. oldal. Hans Urner: Gottes Wort und unsere Predigt. Ev. Verlagsanstalt Berlin 1961. 96—108. old. Helmut Thielicke: Vom geistlichen Reden. Begegnung mit Spurgeon. Quell Verlag. Stuttgart 1961. 70—71. old. —
10. Dr. Ravasz László: A gyülekezeti igehirdetés elmélete Paroch. könyvt. Pápa 1915. 261—278. old. —
11. H. van der Geest: Du hast mich angesprochen. Theol. Verlag Zürich 1978. 175—186 old. Ezen kívül, O. Haendler: Die Predigt. R. Riess: Zur pastoralpsychologischen Problematik des Predigers. Wybe Zijlstra: Is actuele prediking mogelijk?

A református-evangélikus testvériség

A református—evangélikus testvériség alapja Isten Igéjében rejlik. A reformáció két egyházát egybefogja a „sola scriptura”, „solutus Christus”, „sola fide” teológiája. A közös bibliai gyökerek mellett mégis van, ami különbséget jelent. Ilyen az úrvacsorai tanítás, a predestináció, az istentiszteleti és a gyakorlati egyházi élet több jelensége. Az egység és különbözőség lényeg adta fel a nagy egyháztörténelmi leckét: hogyan tehet együttélni, hogyan lehet a testvériséget konkrétan megvalósítani.

A XVI. századi alapvetés elemzése messzire vezetne, ebbe a keretbe nem férne bele. A teljesség igényéről, főleg annak dogmatikai vonatkozásáról lemondva, most csak két egyházközi koncepcióra figyelünk. Az egyházi együttélés egyik képlete az, ami német nyelvterületen valósult meg, az uniált egyházak formájában. Ilyen keretben élnek együtt a két teológiai és egyházi felfogás irányai az NSZK, NDK, Ausztria uniált egyházaiban. Ez elsősorban szervezeti egység jelent. A másik megoldás az, ami Magyarországon

alakult ki, de sok más területet is ide lehetne sorolni, a hasonlóság alapján. Az egyházi nemzetközi kapcsolatok területén gyakran teszik fel a kérdést elsősorban német nyelvterületről: van-e uniált egyház Magyarországon, és ha nem, akkor mik a különállás jellegzetességei. Éppen ez a probléma adja meg a jelen feldolgozás aktualitását. Ezért most lényegében két dologra koncentrálnunk, egyrészt a protestáns uniós egyházak kialakulására, másrészt a magyarországi megoldásra, amely egyben sok más ország egyházi helyzetére is jellemző.

A protestáns uniós Poroszországon

A porosz uralkodók már többször tettek kísérletet az unióra, mert ezzel akarták növelni az államegyházi rendszer szilárdságát. Egyrészt az egyházat a maguk uralma alá akarták fogni, másrészt a protestáns egységgel akarták ellensúlyozni a katolicizmust, később pedig az egyház összefogott erőivel akartak védekezni a forradalmi vagy haladó jelenségekkel szemben.

Már 1798-ban összeállítottak közös Agendát, amelyet átmenetileg csak a királyi udvari és helyőrségi templomokban használtak. Ebben is kifejezésre jutott az egyházi ügyek militarista kezelési módja. 1804-ben a kor kiemelkedő teológusa, Schleiermacher is kedvező véleményt mondott az unióról. Eylert, udvari püspök és egy öt tagból álló bizottság elkészítette az újabb Agendát és a reformáció 300 éves emlékünnepe alkalmából 1817-ben megjelent III. Frigyes Vilmos (1797–1840) porosz király nyilatkozata, amely szerint az egyházi élet fellendülésére ajánlja az új Agenda bevezetését, úgy, hogy egyik egyház sem olvad be a másikba, hanem mind a ketten „újraledt” evangéliumi egyházzá legyenek. A királyi proklamáció szerint az Agenda elfogadása nem kényszer, ő azonban a reformáció emlékünnepe az eddigi lutheránus és református udvari és helyőrségi gyülekezetek egyesítésével fogja megülni, az új Agenda szerint veszi az úrvacsorát, és reméli, hogy példája az országban általános követésre talál. A porosz király példáját valóban általánosan követték, de mivel királyi parancsszóra felülről indult el, a végrehajtás módját is csak utólag alkották meg, ezért elsősorban a lutheránusok közül többen ellentmondtak.

A király 1822-ben új közös Agenda kiadásával akarta az uniót továbbfejleszteni, helyi szokások figyelembevételére is módot adott. Azonban 1829-ben már nemcsak ajánlotta, hanem kötelezőnek mondta ki az új Agenda használatát. Ekkor már több teológus, köztük Schleiermacher is, akik eddig az unió mellett voltak, kétségbe vonták, hogy a fejedelmet a liturgia szabályozásának joga is megilletné. A többség azonban a kötelező Agendát elfogadta. Az Ágostai Hitvallás háromszáz éves évfordulója alkalmából (1830) a király rendeletet adott ki a lutheránus és református elnevezés ellen, és elrendelte az evangélikus jelző használatát, ami lényegében azóta is a két felekezet együttes megjelölését szolgálja német nyelven.

1834-ben új rendelettel igyekezett az elégedetlenséget megnyugtani. Ebben kimondta, hogy az unió nem célozza a hitvallások elhagyását, és nem is szünteti meg a két felekezet hitvallási iratainak tekintélyét; de az Agenda elfogadása kötelező, s nem engedhető meg, hogy az unió ellenségei külön egyházi szervezetben tömörüljenek.

IV. Frigyes Vilmos (1840–1861) 1850-ben az uniát egyházban új szervezetet is létrehozott, amelynek legfőbb szerve a konzisztórium, az egyházi főtanács.

Poroszországon kívül Nassau 1817-ben, Bajorország rajnai része 1818-ban, Baden 1821-ben, Anhalt 1820-ban fogadta el az uniót. Württembergben a reformátusok lassanként teljesen beolvadtak az evangélikus egyházba, ott tehát magától jött létre az unió.

Az unió ellenzéke

A protestáns unió ellen a lutheri hitvalláshoz ragaszkodók léptek fel legerélyesebben. A kálvinisták között kevesebben voltak, akik elleneztek az uniót.

A porosz Agenda ellen a legerélyesebb tiltakozás Sziléziából indult ki, és itt alakult először unió-ellenes, úgynevezett ólutheránus egyház. Breslau (Wrocław) volt a központja ennek a mozgalomnak. Velük szemben a porosz militarizmus élesen lépett fel. Scheibel lelkészt és professzort, a mozgalom vezetőjét 1832-ben felfüggesztették hivatalától és száműzték. Több lelkész szenvedett fogságot. Több esetben fordult elő, hogy katonai erővel vitték be a templomba a porosz unió Agendáját.

IV. Frigyes Vilmos porosz király már engedékenyebb volt, a fogságban levő lelkészeket szabadon bocsátotta,

s külön szervezett ólutheránus egyházat engedélyezett 1845-ben. A sziléziai mintára a porosz királyság más vidékén is el akartak szakadni egyes gyülekezetek az uniótól, de különböző módszerekkel sikerült őket ettől visszatartani.

A protestáns unióhoz tartozó poroszországi lutheránusok egy része külön is kifejezte a lutheri hitvallási iratokhoz való hűségét. 1849-ben lutheránus egyesület alakítottak a hitvallási iratok védelme és a lutheri liturgia népszerűsítése érdekében. Azt a 14 szuperintendenst, akik az ügy mellé álltak, a kormány megfeddette. Az uniós kereteket elfogadó, de a lutheránus hit és élet ügyét öntudatosan védelmező réteg Berlinben 1873-ban tartotta első konferenciáját. Ennek a tábornak a vezéralakja a berlini Hengstenberg volt, aki az „Evangelische Kirchenzeitung” című lapjában képviselte a következetes lutheri irányt.

Németország többi területén nem fogadták el az uniót. Szászországban, a hannoveri tartományban, Mecklenburgban, Schleswig-Holsteinben és Bajorországban a porosz uniótól független, önálló német lutheri tartományi egyházak működtek. 1868-ban létrehozták az egyetemes lutheránus konferenciát, amely szellemi összekapcsoló erőt kívánt képezni a lutheránusság körében. Vezetői Harless, erlangeni, Luthardt, lipcsei professzorok és Kliefoth, schweni lelkész voltak. Jelentős szellemi orgánumuk volt a Luthardt által kiadott „Allgemeine evangelische lutherische Kirchenzeitung”.

A német kálvinisták Kálvin tanait eredeti formájukban sohasem fogadták el, így könnyebben megharátkoztak az unióval. Mégis voltak, akik református alapról vetették el az uniót. Így 1835-ben Wuppertalban gyülekeztek össze a porosz Agenda ellenzői. Később egy részük 1847-ben külön is vált, és önálló református egyházat alapítottak, Elberfeldben. Frieslandban is alakultak óreformátus gyülekezetek. Marburgban 1884-ben a német kálvinisták külön szövetséget alapítottak „Reformierter Bund” néven. Szoros kapcsolatot tartottak fenn az angol presbiteriánus egyházzal.

Protestáns egyesületek és szövetségek

A német államegyházak merev helyzete mellett lazább formában működtek az egyesületek és szövetségek. A liberális eszmék, az újabb tudományos fejlődés és a bonyolultabbá váló társadalmi helyzet tette szükségessé a félhivatalos szervezetek működését.

A Gusztáv Adolf Egyesület megalapítására a svéd király hősi halálának kétszáz éves évfordulója (1832) alkalmából került sor. Az egyesület a római katolikus országokban elnyomott helyzetben levő evangélikus egyházakat akarta segíteni, miközben a Németország határain kívüli németek segélyezését is előmozdította. Ennyiben a nagy német célokat is szolgálta. 1842 óta egész Németországra kiterjedt az egyesület munkája. Lipcse székhellyel jelentős szervezetre tett szert, s ennek arányában növekedtek bevételei is. A külföldi lutheránus egyházak segélyezésében jelentős szerepet játszott a magyar evangélikus egyháznak nyújtott segítség. A szigorú lutheránusok nem vettek részt az egyesület munkájában, mert az olykor más országok protestánsait is segítette.

Angliából indult el a nemzetközi protestáns szövetség, amely Alliance néven is ismeretes. Eredetileg angolok és skótok alapították, az angliai katolikusbarát irányúnak, a puseyzmusnak az ellensúlyozására. 1846-ban Londonban tartották első gyűlésüket, amelyen Tholuck, német professzor is jelen volt. Hittani álláspontjukat 9 pontban foglalták össze. Ennek alapján a baptisták is együtt működtek velük. 1855-ben

Párizsban, 1857-ben Berlinben tartották ülésüket. Az elnyomott protestánsok érdekében közbenjártak római katolikus udvaroknál is. A következetes lutheránusok távol maradtak az alliance-mozgalomtól, mert dogmatikailag színtelennek tartották. Az alliance hozta szokásba az egyetemes ökumenikus imahetet, amely azután világszerte elterjedt.

Az I. Vatikáni Zsinat óta mindinkább megnyilvánul az a törekvés, hogy a sokféle német tartományi egyházat unió nélkül is a testvéri kapcsolat minél erősebb kötelékével fűzzék egymáshoz. Ezért egymás után alakultak különböző egyesületek és szövetségek, amelyek akár a hitvallásos evangélikus összetartozást, akár a protestánsok közösségét kívánták erősíteni.

A Protestáns Egylet jelentette a szabadelvű teológusok tömörülését. Az 1854-ben Berlinben alapított „Protestantische Kirchenzeitung” képviselte a hitvallás nélküli teológiát. 1865 óta pedig a német protestáns egylet fogta át azokat, akik Baur tübingeni iskolájának voltak hívei. Kiemelkedtek közülük Rothe, heidelbergi, és Baumgarten, rostocki professzor. A hitvallásokat mellőző Protestáns Egylet iránt konfesszionális körökben oly nagy volt az ellenszenv, hogy tanácskozásai számára nem engedték át a templomokat. Nagy irodalmi munkásságot fejtettek ki azzal a célkitűzéssel, hogy maguk köré gyűjtsék a német értelmiséget.

A Protestáns Egylet koncepciójának néhány elűzőjével szemben a hivatalos egyház is fellépett. Több lelkészt hivatalvesztésre ítélték, akik nyilvánvalóan szembeszálltak az evangélikus egyház alapvető tanításával. A Protestáns Egylet a kompromittáló szélsőséges elemek miatt egyre nehezebb helyzetbe került. A szabadelvű teológusokat Ritschl, liberális teológiája vonta el tőlük, ezért egykori büszkeségüket, a Protestantische Kirchenzeitung-ot 1896-ban kénytelenek voltak beszüntetni.

Hazánkban is megalakult a protestáns egylet 1871-ben. Hasonlóan jellegtelen és hitvallástalan irányt követett, s tíz évi működés után feloszlott. Helyette a Protestáns Irodalmi Társaságot alapították meg, amely a kultúrprotestantizmus jegyében működött. A kor liberális eszmeáramlatát tükrözte.

Összefoglalva a német helyzetet: azt a változást kell kiemelni, ami a XIX. század második felében bekövetkezett.

Poroszország gazdasági élete erősen fejlődött, jelentős ipari hatalommá is alakult. Ez alapozta meg a porosz hegemoniát, amelyet az I. Vilmos porosz király idejében Otto von Bismarck kancellár szervezésében létrejött német egység jelentett. Bismarck programjának brutális nyíltságú megfogalmazása ez volt: „Vérrel és vassal”. 1866-ban a vetélytárs Ausztriát törte meg, majd III. Napóleon idejében, 1870-ben legyőzte Franciaországot is. 1877 januárjában kiáltották az egységes német császárságot, s ezzel elindult útjára a német nagyhatalmi törekvés.

Egyháziilag ez az államegyházi rendszer megerősítését jelentette. Az egyház jelentős anyagi támogatást kapott az államtól, a konzisztórium, az egyházi főtanács állami befolyás alá került. Az egységes birodalom érdekében az állam úgy rendelkezett az egyházzal, amint legcélszerűbbnek látta saját érdekeire nézve. A német birodalomban az egységes állam eszméje volt az a bálvány, amely előtt meg kellett hajolnia az egyháznak. A császári Németország politikája azonban a retrográd erők szolgálatában állt, a militarizmus alapjaira épített. Az egyházpolitika is az egységes német állam javát nézte és nem az egyház igazi érdekét. Amíg az egyház hitvallási kérdésekkel és felekezeti viszályokkal volt elfoglalva, azalatt a német kapi-

talizmusban is kiéleződött az ellentét a gazdagok és szegények között. A felekezeti problémákkal nem lehetett megoldani az elnyomott munkásosztály ügyét. Az államegyház átnézett a nép egyszerű gyermekének problémája felett, s a maga hivatalos bürokratikus útját járta.

Unió törekvések Magyarországon

Messzire vezetne, ha most vázolnánk a lutheri és kálvini teológia egyező és különböző vonásait, valamint az egyetemes és magyar egyháztörténelmi közös protestáns küzdelmek sorát.

A két egyház egymáshoz való viszonya történelméből azonban legalább rövid utalással kell megemlékezni az 1791-es pesti evangélikus és budai református zsinatról. Az azonos időpontban tartott zsinatokon a tanácskozás főtárgya egyházkormányzati jellegű volt. Az alkotott zsinati kánonok általában megegyeztek egymással. A két egyház közös egyetemes konventet is tervezett, hogy ez a szerv szolgáljon mindkét protestáns egyháznak az állam felé való képviselő gyanánt. A későbbi egyházkerületi rendtartások a pesti és budai zsinatok kánonjaihoz igazodtak. Amikor tehát a tiszai evangélikus és református egyházkerületek 1830-ban, a dunántúli evangélikus és református egyházkerületek 1833-ban egymással szerződéses lépések, voltaképpen a pesti és budai zsinatok nyomdokain jártak, mivel a két egyház testvéri kapcsolatainak alapját ezeken a zsinatokon erősítették meg. Ennyiben van összefüggés a pesti és budai zsinat és a kéri és nagygeresdi szerződés között.

A nagygeresdi szerződés bölcs kiegyensúlyozottságának jelentőségét csak megnöveli mindaz, ami utána történt a protestáns unió gondolatának felvetésével. Hazánkban példaként a reformáció háromszázadik évfordulójára (1817) III. Frigyes Vilmos porosz király által keresztülvitt porosz uniót emlegették. A hazai unió gondolat kettős forrásból táplálkozott: teológiaiilag az uralkodó racionalizmus és hitvallási közömböség tette lehetővé, politikailag pedig az akkori szovinizta egyházpolitikusok azt remélték, hogy az evangélikus szlovák és német nemzetiségek fékentartása könnyebb lesz, ha a színmagyar reformátussággal egyesített protestáns egyháztestben kisebb lesz az unió által a nemzetiségek jelentősége.

A magyar egyházpolitikusok, köztük Zay Károly egyetemes felügyelő, sőt Kossuth a „Pesti Hírlap” hasábjain is, úgy akartak segíteni az evangélikus egyház nemzetiségi viszályain, hogy a református egyházzal uniót kívántak, s ezzel megoldódott volna a nemzetiségi kérdés, mivel a református egyház túlnyomórészt magyarokból álló számbeli súlya elenyészővé tette volna a szlovákok befolyását. Zay Károly a két protestáns felekezet egységének szükségességét 1841-ben hírlapi úton bocsátotta az ország közvéleménye elé. Közvetlen okot a közös pesti protestáns főiskola felállítása szolgáltatta. A nagy érdeklődést kiváltó kérdés erősen foglalkoztatta mindkét egyházat s meg is választották az egyesülés előkészítő bizottságát. A dogmatikai kérdéseket eleve kikapcsolták, s így az uniót csak a szervezeti dolgokra nézve akarták kimondani, amivel máris elérték volna a célt, a nemzetiségek száralékszámának csökkenését.

Az 1842-ben megindult „Protestáns Egyházi és Iskolai Lap” Székács József szerkesztésében szintén az unió és a magyar nemzeti kérdés támogatója volt, azonban az evangélikus egyház vezetősége nem tudta céljait elérni, nem sikerült a liberális szellemű közös pesti főiskolát létrehozni, sőt az unió gondolatát is le kellett venni a napirendről, hogy még nagyobb

viszályokat tudjanak megelőzni ezzel. A nemzetiségi villongások annyira megnövekedtek, hogy ki is kerültek az egyházi élet köréből a politika porondjára.

Az 1842-ben fellángolt uniós lelkesedés pár év alatt teljesen szertefoszlott. Ez teológiaiilag a racionalizmus vereségét és a hitvallásosság győzelmét jelentette, egyházpolitikailag pedig az arisztokratikus felső vezetés tervének meghiúsulását jelentette az egyház hívő tömegeivel szemben.

Ezzel nyilvánvalóvá vált az, hogy a két testvéregyház egymáshoz való viszonyának útja nem az unió, hanem a békés, segítő, támogató együttélés, amelyet a két tiszai kerület 1830-ban a kéri egyezségben, 1833-ban a két dunántúli kerület a nagygeresdi egyezségben kötött. A történelem ennek a testvéri együttműködésnek az útját igazolta.

A budapesti közös protestáns teológia

1855. június 29-én engedélyezte a bécsi kormány egy „evangelisch theologische Anstalt” felállítását Budapesten. Az intézet fenntartója a dunamelléki református egyházkerület lett, de az evangélikus egyház is szervezhetett két tanszéket az evangélikus ifjak tanítására. Ezzel az 1841-ben felvetett közös protestáns főiskola terve valósult meg némiképpen.

Az 1857-es bányakerületi közgyűlésen Székács József pesti lelkész, a későbbi nagynevű püspök javaslatára az egyházkerület elhatározta, hogy egyelőre egy evangélikus rendes tanár számára állítat fel tanszéket, „ki mindenek fölött az ágostai hitv. evang. teológiát külön, egyéb reá bízandó tudományokat pedig közösen tanítson”. (Bányakerületi jegyzőkönyv 1857. márc. 26–27. 5. pont, az Országos Evangélikus Levéltár anyagából.)

A bányakerületi közgyűlést az a szempont vezette, hogy ezzel a lépéssel gondoskodik a lelkészképzésről kerületi fokon, mivel éppen a legnépesebb egyházkerületnek, a bányainak addig teológiai intézete nem volt.

Ezenkívül arra is gondoltak, hogy az ország fővárosában magas színvonalú teológiai intézetté fejlesztik a budapesti teológiát, amely arra is alkalmas lesz, hogy a külföldi egyetemek látogatását szükség esetén pótolja: „A teológiai intézet felállításának célja az evangélium szellemétől áthatott, igazán keresztyén lelkületű, tudományos, a teológiai teljes tanrendszerben jártas lelkészeket nevelni, és azon hitjelölteknek, kik legyőzhetetlen akadály, vagy szegénység esetében a külföld tudományos intézeteit nem látogathatják, alkalmat nyújtani, hogy a teológiai pályát legalább itthon fejezhessék be teljesen.” (Bányakerületi jegyzőkönyv 1857. okt. 22–24. 4. pont, az Országos Evangélikus Levéltár anyagából.)

Az evangélikus teológiai tanárok működése nem ment simán. A budai „cs. k. helytartóság” nem erősítette meg az evangélikus tanárok választását, mivel az eredeti engedélyben csupán a dunamelléki református egyházkerület szerepelt, de nem volt szó a bányai evangélikus egyházkerületről. Az 1859-i bányakerületi közgyűlés ezért folyamodott „a magas kormányhoz”, hogy engedélyezze evangélikus tanárok működését is.

Az 1858–59-es tanévben a pesti közös protestáns teológián négy elsőéves, kilenc másodéves, egy harmadéves és egy negyedéves evangélikus hallgató tanult, összesen 15-en. A harmadik évfolyamban tanult a később nagy nevű Deák téri lelkész és műfordító, Győry Vilmos, az első évfolyamban pedig a későbbi kiváló egyháztörténet-író, Zsilinszky Mihály.

Evangélikus részről Haberern Jonathán volt rendes

tanár. Az evangélikus „hitfelekezeti választanokat” dr. Székács József pesti evangélikus lelkész tanította, ő vezette a magyar nyelvű, Láng Mihály pesti esperes a német nyelvű, Podhradszky József pesti lelkész a szlovák nyelvű homiletikai és katechetikai gyakorlatokat.

Valamennyi hallgató nyilvános vizsgán adott számot előmeneteléről. Ezt a mai Kálvin téri református templomban és a mai Deák téri evangélikus gyülekezet üléstermében tartották.

Az evangélikus egyház részvétele a pesti teológiában tíz évig állt fenn. Már az 1864. évi bányakerületi közgyűlési jegyzőkönyv 6. pontjában bejelentette Székács József, akit időközben püspökké választottak, hogy elfoglaltsága miatt a teológián többé nem taníthat. Ez az első jele a belső nehézségek mutatkozásának.

Az 1865-ös evangélikus egyetemes közgyűlés jegyzőkönyvének 8. pontja kimondja a pesti teológiában való evangélikus részvételre vonatkozóan: „Az intézetet bizonytalan időre fel kell függeszteni. Egyéb okok közt a bizottmány fájdalommal említé meg a helvét hitv. testvérek tanrendszerének időközbeni egy oldalú megváltoztatását.” (Egyetemes közgyűlés jegyzőkönyve, 1865. okt. 5–7. 8. pont, az Országos Evangélikus Levéltár anyagából.)

Ezzel a pesti teológiából az evangélikus egyház kilépett.

A Leuenbergi Konkordia

Messzire vezetne és sok bonyolult problémát vetne fel, ha részletesen foglalkoznánk akár a német protestáns unió, akár a magyarországi uniós törekvések történetével. Nem is ez a célunk. Sok eseményt átlépve, érkezünk meg a reformáció európai egyházainak egyezségéhez, amit a Leuenbergi Konkordia fejez ki. A magyarországi református és evangélikus egyház illetékes testületei felhatalmazták elnökségeiket 1974-ben a Leuenbergi Konkordia aláírására. Mit jelent ez?

Az egyezséget elfogadó evangélikus, református és uniált egyházak, valamint a valdensek és cseh testvérek velük rokon előreformációs egyházai, tanbeli párbeszéd alapján, az evangélium olyan közös értelmezését állapítják meg egymás között, amely számukra egyházközösséget tesz lehetővé.

Az egyezségben részt vevő egyházak ebben az összefüggésben az egyházközösséget annak reformatori kritériumai szerint értelmezik. Eszerint az egyház igazi egységéhez az „evangélium helyes tanításában” és a „szentségek helyes kiszolgáltatásában” való egyetértés szükséges és elégséges.

Az egyházak kijelentik, hogy az egyházi tanításban, rendben és életformában fennálló különbségek nem akadályozzák meg közöttük az egyházközösséget.

Ezért egymásnak szószéki és úrvacsorai közösséget biztosítanak, amely magában foglalja az ordináció kölcsönös teológiai elismerését és az intercelebráció lehetővé tételét.

Ez az egyezés, mint egyházközi konszenzus, érintetlenül hagyja a részt vevő egyházakban a hitvallások kötelező érvényét.

A szószéki és úrvacsorai közösség kinyilvánítása, valamint az ordináció kölcsönös elismerése nem érinti azokat az előírásokat, amelyek a lelkési tisztségre való alkalmazást és a lelkési szolgálat gyakorlását szabályozzák a részt vevő egyházakban.

A Konkordiát elfogadó egyházak egymás között megállapítják az evangélium közös értelmezését, amely számukra lehetővé teszi az egyházközösséget. Világosan kifejezésre jut ebben az, hogy a Konkordia célja az egyházközösség helyreállítása, amivel a szószéki és úrvacsorai közösség kölcsönös biztosítását,

valamint az ordináció ebből folyó elismerését és az intercelebráció lehetővé tételét értik. E cél eléréséhez szükséges alapot a Konkordia abban látja, hogy megállapítja az evangélium közös értelmezését.

A Konkordia nem akar új hitvallás lenni. A Konkordiának nem az a rendeltetése, de nincs is benne olyan tendencia, hogy pótolja, vagy éppen kiszorítsa a Kis Kátét vagy a Heidelbergi Kátét. Főként pedig nem áll konkurenciában az 1580. évi Konkordia-könyvvel vagy a református hitvallási iratokkal. A Konkordia józan számolás arról, hogy azok a vitapontok, amelyek az evangélikus és református egyházakat lelkiismeretükben a tényleges egyházszakadásra kényszerítették, ma már nem úgy érintik a feleket, mint egykor.

A történeti tapasztalás itt különleges szerepet játszik, amennyiben a reformáció talaján keletkezett egyházak minden kölcsönös polemikus feszültség ellenére korai időtől fogva mindenkor — ha nem is mindig azonos mértékben — tudnak különleges összetartozásukról. Ezért szinte természetes, hogy általános helyesléssel találkozott az a spontán módon előterjesztett javaslat, hogy az 1536. évi Wittenbergi Konkordiát válasszák szimbolikus példaképnek. Hiszen akkor Luther helyesléssel került a történelem világába az a reális lehetőség, hogy a reformáció értelmezésének nagy feszültségeit vállalva demonstrálják az evangéliumi egységet. A Leuenbergi Konkordia alap gondolata az, hogy egészen megváltozott körülmények között merjék újra vállalni ezt a kísérletet, és ezt egyelőre európai területen hajtsák végre, minthogy Amerikában is történtek ugyanebbe az irányba mutató bátorító események. Ez természetesen szükségessé teszi a legmesszebbmenő korlátozódást a feltétlenül szükségesre és ezzel együtt a messzemenő lemondást a pozitív tanszerű kifejtésről. Ehhez kapcsolódik az a szándék is, hogy az ilyen tanbeli kifejtés szabad lehetőségét nyitva hagyják a további fejlődés számára. A Konkordiával egyházközösségbe tömörült egyházak teológiai fejlődését nyitva kell tartani az evangélikus és református hagyomány sajátos teológiai tételei számára is.

Amit a „konkordia” fogalma a teológiai munka számára jelent, azt az egyházi élet és cselekvés számára az „egyházközösség” helyreállítása fogalmával határozták meg a Konkordiában. Az egyházközösség egészen konkrét célok felé néz, mégpedig a kölcsönös szószéki és úrvacsorai közösségre, és ennek nyomán az ordináció elismerésére és az intercelebráció lehetővé tételére. Talán nem felesleges figyelmeztetni arra, hogy az ordinációról csak az említett szószéki és úrvacsorai közösséggel kapcsolatban van szó. A Konkordia az egyes egyházakon belül minden egyházjogi kérdést érintetlenül hagy. Ezzel alá akarták húzni, hogy a hivatalról szóló teológiai tan, az egyházjog jelentősége és ennek esetleges szentségi értékelése szempontjából a Konkordia révén semmiféle elébevágás, beavatkozás vagy egyéb feltételezés nem történik. A Konkordiához csatlakozó egyházak között a különböző uniós tárgyalások ezáltal bizonyos szempontból könnyebbé válnak, másfelől azonban az uniós tárgyalások nem adódnak kényszerítő módon a Konkordiából. Eszerint éppen az egyházi hivatalra vonatkozó teológia rendkívül nehéz és érzékeny területén, de az egyházjogi rend problematikája terén sem akar a Konkordia olyan helyzetet teremteni, amely az egyes egyházakat szabadságukban korlátozhatná.

A Wittenbergi Konkordiától a Leuenbergi Konkordiáig bizonyos szempontból törvényszerű út vezet. Ezen sok akadály jelentkezik, nem utolsósorban

a politikailag kikényszerített uniók az elmúlt században, amelyeknek azonban egyszer mégis oda kell betorkolliuk, ahova most talán a Konkordia révén betorkollhatnak: egy józan, takarékosan kialakított egyházközösségbe, amelynél a szabadságnak ugyanúgy helyet adnak, mint annak a kötelező egységnek, amelybe a közös evangélium hív el. Ezt az utat nem utolsósorban a teológiai közös alapelemek nyitották meg, amelyek egymást kiegészítő ellentmondással mindig az egy fővonalon találkoztak, annak ellenére, hogy a konfesszionális túlzás nem egy ellentétes irányú kerülőutat talált ki. Ezeknek keretei között van adva a reformatori teológiának mérhetetlen gazdagsága és annak aktualizálása is, és emellett elég széles terület marad a kísérletezés és gyakorlatozás számára, hogy Európa reformatori egyházai számára értelmes jövőt biztosítsanak. A teológiai tisztázásra vonatkozó megállapításnak bizonyára nagy jelentősége van, de ez maga is következménye a teológiák egymás felé tartásának, és nem annak feltétele vagy előzménye.

A mai helyzet

Az ökumenikus mozgalom világszerte megerősítette az egyházak közeledését egymáshoz. Ez érvényes a reformáció egyházaira is, mégpedig mind német nyelvterületen, mind hazai vonatkozásban.

Az NSZK területén szolgáló valamennyi lutheránus, református, uniált tartományi egyházat (Landeskirche) magába foglalja a közös szervezet, az EKD (Evangelische Kirche in Deutschland). Ennek zsinati elnöksége, zsinati tanácsa van. Az ügyintézés az egyházi központ végzi (Kirchenkanzlei der EKD). Számos központi szerve közül kiemelkedik az egyházi külügyi hivatal (Aussenamt der EKD), amely a nemzetközi egyházi kapcsolatokon kívül 250 külföldön levő német gyülekezet ügyeit is intézi. Az EKD-val párhuzamosan működik a VLKD (lutheránus) és az EKV (uniált) egyházi központi szervezet is. Mindezek az egyházi adminisztrációra vonatkozó szervezetek, amelyek nem avatkoznak a hitvallási kérdésekbe. Tanítás tekintetében a Leuenbergi Konkordia elvei szerint működnek.

Az NDK-ban hasonló az egyházszervezet. A 8 tartományi egyház szövetségéhez (Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR) itt is a lutheránus, uniált és református tartományi egyházak (Landeskirche) tartoznak. Szintén külön szervezetük is van a lutheránus, uniált, református egyházaknak. A Bund nem jelent teológiai egységet, a hitvallásosság különböző maradt az egyes területeken, de a reformáció egyházai a tanításbelli eltérések meghagyása mellett, egységes szervezetben élnek képviselői, jogi, adminisztrációs, pénzügyi tekintetben. Tárgyalások folynak arról, hogy a felekezeti szervezetek, amelyek a Landeskirche és a Bund között vannak, fokozatosan megszűnjenek, hogy ezzel is erősítsék a központot, a Bund-ot. (Svájci EPD 1986. jún. 16.)

Ennyiben jellemezhető a reformátusok és evangélikusok együttélése egyrészt egységes szervezetben, másrészt a hitvallásos tanítások különbözőségének megmaradásában.

A magyarországi helyzet a múltban is, és a jelenben is eltér a német helyzettől. Nálunk külön szervezetben él a két egyház (egyházvezetés, gyülekezeti élet, lelkészképzés, sajtó, diakónia, pénzügy stb.), de teljes testvéri viszonyban. A reformáció két egyházának tagjaiban mélyen él az összetartozás tudata. A két testvéregyház régóta, lényegében a XVI. század óta gyakorolt szószék- és úrvacsorai közössége, valamint a kölcsönös lelkesítő szolgálati kíséret, a sok-sok közös

gyülekezeti program gyakorlata a hívek és gyülekezetek között kialakította a testvériséget. Ez a tömeges és a szokásjog bázisa fontos jellegzetessége a két egyház közötti bensőséges kapcsolatnak. A közös szolgálatok területéről kiemelkednek az ökumenikus imahetek évről évre megrendezett alkalmai, valamint a minden évben megtartott közös reformációi ünnepek. Teológiai téren fontos esemény a két évtizedes munkával elkészített új bibliafordítás, a Magyar Bibliatanács kiadásában. A testvéregyházak kiemelkedő közös teológiai tanulmányi munkát végeztek és végeznek mind az Ökumenikus Tanács, mind a Keresztyén Békekonferencia, mind az egyházi nemzetközi szerve-

zetek területén. Az egymással való közösség az ember javát szolgálja. Szoros az együttműködés mind a béke-mozgalom, mind a magyar társadalmunk aktuális kérdéseiben. Az egyházközösség az emberért végzett közös szolgálatokban is megvalósul.

Amikor a reformáció egyházai egymás között az egyházközösség testvéri kapcsolatában élnek, akkor azon elkötelezettségük szerint cselekszenek, hogy Jézus Krisztus evangéliumát egy értelemben hirdessék a világban, és együttes szolgálattal fáradozzanak az igazságosságért és a békéért a világban.

Ottlyk Ernő

A párbeszéd tízparancsolata

A vallások és ideológiák közötti párbeszéd alapszabályai

A párbeszéd két vagy több, eltérő nézetet valló személy közötti beszélgetés, melynek elsődlegesen az a célja, hogy valamennyi résztvevő tanuljon a másiktól, hogy változzék és bensőleg gazdagodjék. A párbeszédnek ez a meghatározása testesíti meg a párbeszéd első parancsolatát, amint az alábbiakban kifejtjük majd.

Ha a múltban találkoztunk olyan emberekkel, akik a vallás vagy az ideológia terén különböztek tőlünk, akkor rendszerint vagy megpróbáltuk őket legyőzni mint ellenfelet, vagy megpróbáltunk többet megtudni róluk, hogy eredményesebben tudjunk velük bánni. Másszóval: a tőlünk különböző felfogású emberekkel a konfrontáció, a szembeszállás magatartását felvéve találkoztunk. Hol nyiltabb, hol rejtettebb polémiát folytattunk velük, de rendszerint mindig azzal a végső céllal, hogy fölébe kerekedjünk a másiknak, mert meg voltunk győződve róla, hogy egyedül mi bírtokoljuk az igazságot.

Ennek azonban nincs sok köze a párbeszéd lényegéhez. A párbeszéd nem vita. A párbeszédben valamennyi résztvevőnek oda kell figyelnie a másikra — azzal a nyitottsággal és beleérző-képességgel, amelyre az ember egyáltalán képes, hogy amennyire csak lehetséges, pontosan és a másik helyzetét is figyelembe véve, belülről értse meg a másikat. Ez a magatartás természetesen magába foglalja azt a lehetőséget is, hogy bármely tetszőleges ponton annyira meggyőzőnek találhatjuk beszélgető társunk álláspontját, hogy ha van bennünk tisztesség, akkor meg is kell változunk.

Itt természetesen a párbeszéd különleges fajtájáról, nevezetesen a vallások közötti és az ideológiák közötti párbeszédéről beszélünk. Hogy ilyen párbeszéd létrejöhessen, ahhoz nem elég, hogy a résztvevők megvitasanak egy vallási vagy világnézeti témát, azaz olyan témát, amely az élet értelmével vagy a helyes életvitellel függ össze. Olyan emberekként kell elkezdünk a párbeszédet, akik valamilyen módon jelentékenyen azonosíthatók egy vallási vagy ideológiai közösséggel. Ha például nem lennének sem keresztyén, sem marxista, akkor nem vehetnek részt „partnerként” egy keresztyén—marxista párbeszédben, legfeljebb kérdéseket tehetnének fel és építő szellemben magyarázatokat fűzhetnének a hallottakhoz.

Az alábbiakban felsoroljuk a vallások és az ideológiák közötti párbeszéd néhány alapszabályát, amelyeket meg kell tartanunk, ha azt akarjuk, hogy valóban

szor kerüljön a párbeszédre. Nem „felülről” jövő, elméleti szabályok ezek, hanem olyan szabályok, amelyekre fáradságos tanulás árán tettünk szert.

1. *A párbeszéd elsődleges célja a tanulás, vagyis az, hogy változzunk és növekedjünk a valóság felfogását és megértését tekintve, s következképpen ennek megfelelően cselekedjünk is.*

Azért kezdünk párbeszédbe, hogy tudjunk tanulni, változni és növekedni, nem pedig azért, hogy a másikat próbáljuk erőszakkal megváltoztatni, amit egy vitánál remél az ember — ez a remény fordított arányban áll azzal a durvasággal, amellyel egy vitát általában kezdenek. Másrészt: mivel minden egyes résztvevő azzal a szándékkal fog a párbeszédbe, hogy tanuljon és változzék, ezért csakugyan változni fog a másik résztvevő is. Ezért párbeszédrel sokkal inkább el lehet érni a vita állítólagos célját is.

2. *A vallások és ideológiák közötti párbeszédbe kétoldaltól vállalkozásként kell belefogni — a mindenkorai vallási vagy ideológiai közösségekben belül és az ideológiai vagy vallási közösségek között is.*

Mivel a vallások és ideológiák közötti párbeszédnek „testületi” jellege van, és mivel az az elsődleges célja, hogy mindegyik résztvevő tanuljon, és változzék, ezért szükség van arra is, hogy minden résztvevő ne csak a más hitű vagy ideológiájú partnerrel kezdjen párbeszédet — mondjuk, a katolikus a protestánsal —, hanem a saját hittestvéreivel is, hogy megossza velük a vallások közötti párbeszéd gyümölcseit. Csak így valósulhat meg, hogy végül is az egész közösség tanuljon, változzék és jobban megértse a valóságot.

3. *Minden résztvevőnek teljes becsületességgel és őszinteséggel kell belefognia a párbeszédbe.*

Tisztázni kell, milyen irányba mutatnak egy tradíció fő- és mellékáramlatai, melyek lehetnek az esetleges jövőbeli fejlődési távlatok és ha szükséges, azt is tisztázni kell, hol vannak a résztvevőknek nehézségeik a saját hagyományukkal. Egy párbeszédben nincs helyük a rosszul, pontatlanul előadott álláspontoknak.

És megfordítva: Minden résztvevőnek ugyanezt a becsületességet és őszinteséget kell feltételeznie partnereivel.

A párbeszédet nemcsak a becsületesség hiánya akadályozza meg, hanem ugyanúgy az is, ha valaki nem hisz beszélgető társának őszinteségében. Röviden: bizalom nélkül nincs párbeszéd!

4. *A vallások és az ideológiák közötti párbeszédnél nem az eseményeinket kell partnereink gyakorlatával, hanem*

eszményeinket partnereink eszményeivel, gyakorlatunkat partnereink gyakorlatával összehasonlítanunk.

5. Minden résztvevőnek magának kell megmagyaráznia és világosan körvonalaznia álláspontját.

Például csak egy zsidó tudja belülről definiálni, hogy mit jelent zsidónak lenni. A többiek csupán leírhatják, hogy milyennek látszik kívülről egy életforma. Mivel azonban a párbeszéd mozgásban lévő közeg, miként minden résztvevő megállapíthatja, azért változni fog a példaként említett zsidó beszélgetőpartner is, meggyőződését folyamatosan mélyíteni fogja, látóköre szélesedik, módosítani fogja a zsidó létről adott saját meghatározását, ám közben ügyelni fog arra, hogy állandóan benne maradjon a hittestvéreivel folytatott párbeszédben is. Ezért elengedhetetlen, hogy a párbeszéd minden résztvevője maga határozza meg, hogy mit jelent az, ha valaki hiteles tagja a saját hagyományának.

Másrészt annak, akit kívülről értelmeznek, rá kell önmagára ismernie a róla adott értelmezésben.

Ez a vallások és ideológiák közötti értelmezéstan arany szabálya, ahogy Raimundo Panikkar, a „vallások közötti párbeszéd apostola” ismételt hangszólyozta. A megértés kedvéért természetesen a párbeszéd valamennyi résztvevője meg fogja kísérelni, hogy saját maga kifejezze, hogyan érti partnerének valamelyik kijelentését; a másiknak rá kell ismernie önmagára ebben az értelmezésben. A „világ teológiájának” szószólója, Wilfred Cantwell Smith ehhez még hozzátenné, hogy a másik által adott értelmezésnek pártatlan megfigyelők által igazolhatónak kell lennie.

6. Valamennyi résztvevőnek úgy kell elkezdenie a párbeszédet, hogy nem tesz megváltoztathatatlan kikötéseket a véleménykülönbségekre vonatkozólag.

A résztvevőknek nem csupán elfogultság nélkül és rokonszenvvel kell meghallgatniuk a másikat, hanem azt is meg kell próbálniuk, hogy — a saját hagyományuk épségének megsértése nélkül — egyet is értsenek beszélgető partnerükkel, amennyire csak lehetséges. Pontosan ott áll fenn igazi véleménykülönbség, ahol az ember már nem érthet egyet a másikkal anélkül, hogy ne sértse meg saját becsületét. Gyakran kiderül, hogy valójában nem ott van a véleménykülönbség, ahol korábban — tévesen — feltételezték.

7. Csak egyenrangúak között lehetséges dialógus: „par cum pari”, ahogy a II. Vatikáni Zsinat kifejezte.

Mindkét félnek el kell kezdenie a másiktól tanulni. Ha például egy muzulmán valami alacsonyabb rendű dolognak tartja a hinduizmust, vagy a hindu lenézi az iszlámot, akkor nem lehet szó igazi párbeszédéről. Csak akkor kerülhet sor igazi, vallások közti párbeszédre hinduk és muzulmánok között, ha a muzulmán is, meg a hindu is főleg azért jön, hogy tanuljon a másiktól; csak akkor lesz ez egyenrangú beszélgetése (par cum pari). E szabály arra is utal, hogy „egyirányú” párbeszéd nincs. Így például a zsidó — keresztény párbeszéd kísérletei a 60-as években csupán előjátékká alkották az igazi, vallások közötti párbeszédnek. A zsidók érthetően és egészen becsületesen csak azért vettek részt ebben, hogy felvilágosítsák a keresztényeket, habár a keresztények maguk is főképp csak tanulni akartak. De keresztények és zsidók között csak akkor jöhet létre igazi, vallások közötti párbeszéd, ha a zsidók is azért jönnek, mert elsősorban tanulni akarnak; akkor lesz csak ez a párbeszéd egyenrangú párbeszéde (par cum pari).

8. Párbeszédre csak kölcsönös bizalom alapján kerülhet sor.

Habár a vallások és az ideológiák közötti párbeszédnek mindig valamilyen „testületi” összefüggésben kell

folynia, vagyis a résztvevők — mint marxisták vagy taoisták — elkötelezett tagjai kell, hogy legyenek egy vallási vagy ideológiai közösségnek, mindazáltal ugyanúgy igaz az is, hogy csak személyek mint személyek kezdhettek el a párbeszédet. Ám személyek közötti párbeszéd csak személyes bizalmon alapulhat. Ezért böles dolog, ha nem rögtön a kezdet kezdetén veszik elő a legnehezebb problémákat, hanem először olyan témákat érintenek, amelyek a legkönnyebben vezethetnek el valamilyen közös nevezőhöz, és így megteremtik az emberi bizalom alapját. Amilyen mértékben mélyül és szélesedik ez az emberi bizalom, úgy lehet azután a kényesebb kérdéseket is napirendre tűzni. Hogy a tanulással az ismerttől haladunk az ismeretlen felé, ugyanúgy a párbeszédnél is a közös pontokból kiindulva haladunk a véleménykülönbségek megvitatása felé. Tekintettel az egymásról alkotott ismereteink hiányosságaira (ami az évszázados elleneskedés eredménye), már az is elég sok időt fog igénybe venni, amíg a maguk teljességében feltérképezzük a közös mozzanatokot.

9. A vallások vagy ideológiák közötti párbeszéd résztvevőjének legalább némi önkritikával kell rendelkeznie, és képesnek kell lennie arra, hogy kritikusan viszonyuljon saját vallási vagy ideológiai hagyományához.

Az önkritika hiánya azt jelenti, hogy saját hagyományunknak mindenre van válasza. Az ilyen magatartás nemcsak fölöslegessé, hanem lehetetlenné is teszi a párbeszédet, hiszen elsősorban azért kezdünk a párbeszédbe, hogy tanuljunk — ami nyilvánvalóan lehetetlen volna, ha a mi hagyományunk sohasem hibázott volna, és mindenre megfelelő válaszai volnának. Természetesen az embernek meggyőződéssel és tisztességgel kell képviselnie a saját hagyományát a vallások vagy ideológiák közötti párbeszédben; ám ennek a tisztességnek és meggyőződésnek magában kell foglalnia az egészséges önkritikát. Enélkül nincs párbeszéd — és nincs tisztesség sem.

10. Végül minden résztvevőnek meg kell próbálnia „belülről” átélni a másik vallását vagy ideológiáját.

A vallás nemcsak a fej dolga, hanem a léleké, a szívé és az egész emberé is, egyéni és közösségi értelemben egyaránt. John Dunne ebben az összefüggésben arról beszél, hogy „át kell lépünk” (passing over) a másik vallási tapasztalatába, hogy megvilágosodva, elmélyülve és szélesebb látókörrel kerüljünk azután ki ebből az élményből.

A vallások vagy ideológiák közötti párbeszéd három síkon folyik: gyakorlati síkon, ahol megpróbálunk együtt dolgozni az emberiség problémáin; „spirituális” síkon vagy mélységben, ahol megpróbáljuk „belülről” átélni a partner vallását vagy ideológiáját; és a megismerés síkján, ahol megértésre törekszünk és az igazságot keressük. Ugyanígy három szakasza is van a vallások vagy ideológiák közötti párbeszédnek. Az első szakaszban (amelyet egészen sohasem hagyunk magunk mögött) eloszlatjuk az egymásra vonatkozó félreértéseket, és megpróbáljuk olyanok megismerni egymást, amilyenek valóban vagyunk. A másodikban kezdünk értékeket megkülönböztetni partnerünk hagyományában, és kezdjük átvenni ezeket saját hagyományunkba. Például a keresztények a buddhisták és keresztények közötti párbeszéd-ből megtanulhatják jobban becsülni a meditációs hagyományokat, a buddhisták fogékonyabbá válhatnak a szociális igazságosság eszményeit hangsúlyozó profétai hagyomány iránt; mindkét esetben olyan értékekről van szó, amelyek nagymértékben — ha nem is kizárólag — a másik hagyományával kapcsolódhat össze.

Ha elég komolyak, kitaróak és fogékonyak vagyunk, akkor elkezdhetjük a párbeszéd harmadik szakaszát. Itt elkezdjük együtt kutatni a valóságnak, az élet értelmének és az igazságnak azokat az új vonatkozásait, amelyeknek korábban egyikünk sem volt tudatában. A valóságnak ezzel az új, előttünk még ismeretlen síkjával kizárólag ama kérdések, felismerések és vizsgálódások következtében kerülünk kapcsolatba, amelyeket a párbeszéd hozott felszínre. Ezért merjük

mondani, hogy a türelemmel folytatott párbeszéd új „kinyilatkoztatásnak” és a valóság „feltárulkozásának” eszköze lehet, amelyet azután be kell építenünk tevékenységünkbe.
Leonard Swidler

Forrás: „Stimmen der Zeit” 203 k., 110 évf., 1985. június. Teljes szövegű fordítás. A szerző a „Journal of Ecumenical Studies” szerkesztője és a katolikus gondolkodás valamint a vallások közötti párbeszéd professzora Pennsylvániában a philadelphiai Temple University-n. Engedélyezett újfanközlés a Méréleg 1986/3. számából.

Kálvin és a képtilalom

Kálvin viszonyát a művészethez ellentétes pólusokból nagyon szélsőségesen ítélik meg. A katolikus történetírás Kálvint a legvadabb „képrombolónak” nevezte. A református szakirodalom próbálta a reformátor alakját védeni és a képrombolást Farelre, Kálvin reformátori előharcosára hárítani. Ebben a kérdésben is, mint mindenben önállóan határozott véleménye volt. Mivel Kálvin művészetfelfogása a legjobban a templomi képek kérdésében kristályosodik ki, munkám ezt tekinti fő témájának.

A képtilalom helye a Dekalógusban

Hosszú ideje ismert a szoros kapcsolat Kálvin Institutiója (1536) és Luther kiskatéja között. Néhány helyen Luther Enchiridionjával is szó szerinti összehasonlítást mutat, de mindenekelőtt a tízparancsolat magyarázatában.¹

Kálvin 1536-ban megjelent Institutiójában a képtilalmat mint második parancsolatot veszi figyelembe.²

Luther a képtilalmat katechizmusában elhagyja, és a Namesgebotot mint második parancsolatot számozza.³

Ez a parancsolat Kálvinnál a harmadik helyen szerepel. Ezzel szemben Kálvin is tíz parancsolatot számol, mert a Luthernél 9. és 10. helyen álló parancsolatokat egy parancsolatba foglalja össze. Kálvin kifejezetten elutasítja a lutheri beosztást.⁴ Luther tudniillik a parancsolatok megfogalmazását és beosztását illetően egyetért a katolikus egyházzal.⁵ Kálvin a Dekalógus teljes szövegével számol, ezért idézi az Institutióban, a katekizmusban állandóan az Ex 20,2 és köv. teljes szövegét és a képtilalmat mindig, mint második parancsolatot veszi figyelembe.⁶ Tudja, hogy a beosztás a maga korában újszerűen és szokatlanul hat.⁷ Hivatkozik azonban az ógyháza, amely ezt a beosztást ismerte. Beosztása semmiképpen nem „új” és általa kitalált.⁸

A képtilalom magyarázata

Sola scriptura

Kálvin a képkérdésben sem reformátori társaira, sem az ógyháza, amelynek képviselői pedig számára mértéket jelentettek, nem hivatkozik. Egyedüli autoritás, amelyre a reformátor hagyatkozik, a Szentírás. Kálvin és Luther is nemcsak a kép elleni harcban, hanem a Dekalógus különböző számozásaiban is a Szentírást használja.

Zimmerli szerint valójában mind a két számozási mód a kanonikus dekalógus szöveg eredeti állapotára

támaszkodik.⁹ Kálvin számozása megfelel a dekalógus formális helyzetének. Ő felismerte a szoros kapcsolatot a bálványtilalom és a képtilalom között.¹⁰

A reformátor a képtilalmat két parancsolattal rendelkező tilalomnak értelmezi.

Hermeneutikai indoklás

Kálvin 1539 óta Institutiójában a dekalógussal kapcsolatban a következőkre hívja fel figyelmünket.

1. A parancsolat és tilalom tartalma mindig szélesebb annál, mint amit a szó szerinti szöveg mond.¹¹ — Isten minden parancsolatban csak a fő bűnt nevezi meg.¹² A parancsolat (össz)tartalmát kell feltárni.

— Isten tőlünk nemcsak a bűntől való távolmaradást, hanem a bűn elleni harcot is megkívánja.¹³

2. Természetesen a magyarázatnak van egy határa. A kritérium ezért: mennyire lehet a szóállományból kiindulni, és mi az, amit a parancs alapjául és szándékául értelmezhetünk.¹⁴ Ha egy parancsot helyesen akarunk értelmezni, a motívumot (finis) kell megismernünk. Ebből adódik a parancsolat teljes tartalma, tehát minden, ami tilos és minden, ami parancs.

Az ószövetségi képtilalom és bálványtilalom viszonya

Kálvin szerint minden parancsolatban megnevezett fő bűn mellett van egy szélesebb, átfogóbb tartalom is.

a) A reformátor szerint a bálványtilalom motívuma és tartalma:

1. *Motívum:* Isten egyedül akarja hatalmát és igazságát gyakorolni. Népe számára egyedüli Isten akar lenni.¹⁵

2. *A tilalom tartalma:* Ami Istené, azt nem lehet másnak adni. Nem lehetnek más isteneid.¹⁶

3. *A parancs tartalma:* Mi egyedül Istennek tartozunk imádással, bizalommal. Kizárólag őt illeti dicsőség, hódolat és szeretet.¹⁷

b) Kálvin szerint a képtilalom motívuma és tartalma:

1. *Motívum:* Isten nem engedi tiszteletét babonás használat által megszenteltetni.

2. *A tilalom tartalma:* A szó szerinti szöveg a képtilalomban csak a fő bűnt: Idolatria externa¹⁸ nevezi meg. Össztartalmát tekintve: minden embertől elvárt istentisztelet. Kálvin szerint a képtilalom két részből áll:

— Ne csinálj magadnak képet.

— Ne imádd a képet.¹⁹

3. A parancs tartalma: a parancs Isten tiszteletének a legitimebb formája.

c) *Összehasonlítás:* Mindkét parancsolatnak van

sajátos motivációja és sajátos tartalma. A bálványtilalom témája a tisztelet kizárólagossága. A képtilalom témája Isten tiszteletének legitim formája.²⁰

A képtilalom struktúrája

Kálvin a képtilalomban kettős tilalmat lát. Mi indította arra, hogy a tilalmat, amely eredetileg egy volt, két tilalomra ossza fel és tartalmát kiszélesítse?

Zwingli és Leo Jud, Bucer és Capito, Karlstadt és előtte a waldensek, cseh testvérek a Jn 4,24-et idézik és az ógyházra hivatkoznak. Ez történik az 1536-os lausanne-i Disputáción is, amelyen Kálvin részt vesz. Újszerű Kálvinnál a két részre osztott képtilalom, s ezek különleges indoklása, miközben a Jn 4,24 bizonyítóhelyet a képtilalom 2. részének pozitív mondanivalójaként értelmezi. A „spiritus” pozitív ellentéte az „incomprehensibilis, incorporeus, invisibilis, sieque omnia contineat ut nullo loco concludi possit”²¹ és az imádat parancsa „in spiritu et veritate”. A tilalom másik oldala: „Ne imádd a képeket!” Mégpedig azért nem, mert Isten „incomprehensibilis” és „spiritus”, ebből adódóan kiábrázolhatatlan, tehát „in spiritu et veritate” lehet tisztelni. A tilalom bizonyításával Kálvin a következő helyeket idézi az Ó- és Újszövetségből: Deut 6 és 10, 1Kor 8,27; Jn 1,18; 1Tim 1,17.²² A parancs bizonyításánál Kálvin csak egy bizonyító helyet hoz az *Újszövetségből*: Jn 4,24-et. Ezt a bibliai helyet Kálvin csak az 1536-os Institutióban és a genfi katekizmusban (1537) alkalmazza. A későbbi kiadásokban hiányzik az utalás a Jn 4,24-re. De három helyen: a háromegy Isten, az egyházi épületek és egyházi szokások, amelyeknek témái a képtilalom 2. részének pozitív tartalmához közel állnak, történik utalás a Jn 4,24-re.²³ A képtilalom egy részének pozitív mondanivalója alapján, véleményem szerint, a második részének a következő parancsként kellene hangoznia: „Istenednek, a Te Uradnak imádsággal kell válaszolni”. Kálvinnál az egyházi épületek rendeltetése az együttes imádság helye.

Az imádság módjában Kálvin különbséget lát az új és a régi szövetség között. Luthernél az összevont 1. parancsolat Krisztusra mutat, Kálvin pedig a képtilalmat az Újszövetség felől értelmezi.²⁴

Az ószövetségi képtilalom

a) A képtilalom második része.

„Ne imádd a képet!”

A képtilalom második része a kultikus képhasználat ellen lép fel. Kálvin az Institutióban rámutat a pogányok képhasználatára. A pogányok sem azonosították istenképeiket bálványokkal, hanem különbséget tettek a kép és az istenség között. Mint ahogy a pogányok, a zsidók is azt hitték, Isten velük lesz, ha most carnaliter nem is látható.²⁵ A pogányok számára a képek Isten jelenlétének jelzései. A zsidók az aranyborjával nem egy új Istent akartak kiábrázolni. A szent nép Jahvet nem felejtette el, de — teszi hozzá Kálvin — Istenüket előttük haladva borjában ábrázolva szerették volna látni.²⁶

A zsidók azt hitték, hogy a föld és ég egyedüli örök Urát ilyen képekben tisztelhetik. Így a katolikusok ellenvetését, hogy ők nem a képet, — hanem Istent, aki a képen van, tisztelik, elutasítjuk.²⁷ A képen levő Isten tisztelete pogány babonáság és zsidók számára mint az Istentől való elszakadás jele tilos volt. Bálványtisztelet, marad, teljesen mindegy, milyen nevet találunk a tartalom elfedésére.

A világ teremtése óta az emberek jeleket (sigma) találnak ki azért, hogy Istent szemekkel (carnales) megpillanthassák.²⁸ Az ok egyszerű: a hit hiánya és a láthatókban való bizodalom. A Niceai zsinatra vezethető vissza a különbség a megparancsolt tisztelet és a tiltott imádat között. Ez nemcsak tartalmilag, hanem nyelviileg is sántít, ezen kívül gyakorlatilag értelmetlen. Az egyszerű nép éppoly kevéssé tud különbséget tenni a képen ábrázolt tisztelet és az Istennek járó imádat között, mint ahogyan a kép (mint művészi alkotás) és a kép által ábrázolt Isten között. A képekkel szembeni magatartása ezt jól illusztrálja. Az Ószövetség népe is e vonatkozásban teljes visszasságban élt és rászorult a próféták állandó intésére. Ahogyan a próféták a pogányképek és bálványtisztelet ellen harcoltak, úgy Kálvin és reformátori társai a katolikus babonás képhasználat ellen lépnek fel.²⁹

Kálvin a bizonyító helyek többségét az Ószövetségből veszi, elsősorban a prófétáktól és Mózes könyveiből, de csak kettőt az Újszövetségből.

Institutio (1536) Deut 32; Ézs 40; Jer 2; Ez 6; Hab 2.³⁰

Institutio I. 11,2 (1539) Deut 4,15; Ézs 40,18; 41, 7, 29, 45, 9; 46, 5; Acta 17,29.³¹

Institutio I. 11,13 (1543) 1Jn 5,21.³²

Institutio I. 11,4 (1559) Zsolt 115,4, 8; 135, 15; Ézs 44,12; 40, 21; 2, 8; 31, 7; 57, 10.; Hósz 14,4; Mik 5,12.³³

Dekalógus kommentárja: Ex 34,14, 17; 20, 22; Köv. Lev. 19,4; Lev 26,1; Num 33,52; Deut 4,12 Köv. Deut 6,10; 12; Józsz 22,10.³⁴

Az imádot képek Isten helyére kerültek, bálványokká lettek és ezzel az első parancsolat ellen is vétettek. Kálvin ebből adódóan szoros kapcsolatot lát a képtilalom és az első parancsolat között.

b) *A képtilalom első része*: „Ne csinálj magadnak istenképet”. Az Ószövetség korában az „imagines adorare” azonos jelentésű az „idola erigere”-vel. Kálvin korában a kettő szétválik, s így az Ószövetség számára nem létező probléma keletkezik: csak a kép imádása vagy már az előállítás is egy képnek tilos?

Kálvin a képtilalom szóállományát megtartja. Lutherhez hasonlóan a „csinálni” szóra teszi a hangsúlyt, ahogyan ezt már Karlstadt, Zwingli és Leo Jud is megtette. A csinálni azt jelenti, hogy nemcsak az imádása, hanem már Isten képének az előállítása is tilos. Kálvin hangsúlyozza: nincs ártatlan kép, nincs ártalmatlan Isten kép. Ezért osztja a reformátor a képtilalmat két részre, és tekintettel Isten képére, megmarad a képtilalom első részében foglalt tilalom érvényességénél. A tilalom első része az Isten-képek előállításáról szól, a második rész ezek imádásáról és ezzel a képek megistenítéséről. Történelemtől, eseményről készült képek megengedhetők és tanításhoz, buzdításhoz hasznosak. Személyekről készült szobrok és festmények bár megengedhetők, de pszichológiai okok miatt nem hasznosak. Izrael életében hasonló célú emlékek, mint Jákób oszlopa megengedett. Ilyen okok miatt lehet profán célra képeket készíteni és használni.

Zwingli az istenképeket és a szentek képeit bálványoknak nevezi. Kálvin szerint a szentek képeiből csak az a tilos, amelyet imádnak. A gyakorlatban pedig Kálvin Zwinglihez hasonlóan jár el. Egy szent-ről készült képet, ami a templomban van, rövidebb-hosszabb idő múlva tisztelni fognak. Ezért minden esetben el kell ezeket a templomokból távolítani.

Kálvin a képtilalom magyarázatában eltér Luther-től, Karlstadt-tól és Zwingli-től is. Lutherrel szemben

ragaszkodik a képtilalom önálló parancs mivoltához, ami nemcsak az 1. parancsolatnak megfelelően a második részben a képek imádását tiltja, hanem az első részben az istenképek előállítását is tiltja. Karlstadt és Zwinglivel szemben a képtilalom első részét az istenképekre korlátozza. Leo Jud is a képek előállításának tilalmát csak Isten képére korlátozza: „Istent kiábrázolni semmiféle képpel nem szabad, Minden kép, amelyet tisztelet céljára készítették, tilos”.³⁵

c) *A képtilalom első részének bizonyítása.* Kálvin azt állítja, hogy istenképet nem lehet és nem szabad előállítani. Az olyan istenkép is, amit nem imádnak, tilos. Kálvin az Ószövetségre hivatkozik. A mózesi és prófétai képtilalom világosan mutatja, hogy Isten minden képi kiábrázolása tilos és nem úgy, ahogyan a képtilalom betű szerinti fordítása alapján a keleti egyház gondolja, csak a szobor (faragott kép).³⁶ Egy szobor, egy kép készítése Istenről azért tilos, mert lehetetlen. Minden képnek, ábrázolásnak kell látható, e világból vett előképének lennie. Isten, aki incorporeus, invisibilis és immensus, így ábrázolhatatlan.

Az istenkép a lehetetlent akarja lehetővé tenni. Ez pedig hazugság.³⁷ Emberi önkényességnek felel meg. Az ember bálvánnyá teszi Istent, emberi kéz által teremtett műve az emberi ábrázolás objektumává.³⁸ Az Isten elleni lázadás részesévé válik így az ember.

A keresztyénység képértelmezése

Az értelmezés problematikája

A keresztyénység számára a képtilalom magyarázatának nehézsége abban áll, hogy az ószövetségi képértelmezés az újszövetséggel nem azonos. Van olyan képhasználat és képteória, amit az Ószövetség nem ismert és ezért a képtilalomban erre nem lehettek tekintettel. A képtilalom az Ószövetségben, de az Újszövetségben is kultuszi képet feltételez. A Szentírás, mint ahogyan Izrael pogány környezete is, csak kultuszi képet ismert. Az Ószövetség a kultuszi képek minden formáját tiltja. Ezért a képtilalom szövegű és értelem szerinti fordításának így kellene hangoznia: „Ne csinálj magadnak kultuszi képet!”

Kb. a 2. század közepén egy „új keresztyén szemlélet” alakul ki és valósul meg. A keresztyén képek nemcsak tisztán kultikus kellékek, hanem más feladatuk is van. A képek idők folyamán az alábbi funkciókat töltötték be:

Először tanúsítani akartak, hirdetni, aztán tanítani és emlékeztetni. Tehát először argumentációs és demonstratív, később didaktikai és pedagógiai karaktere lesz a képnek. A kép nem úgy, ahogyan a pogány kultikus kép Isten jelenlétét garantálja, hanem hirdeti, tanít, nevel és emlékeztet. A keresztyén képértelmezésben a „csinálni” és „imádni” fogalmak szétválnak. Így ez az új képértelmezés a képtilalom új megindokolását kívánja.

A képek mint „Biblia Laicorum”

A képtisztezők újra és újra elővett érve, hogy a képek a laikusok Bibliája. Védelmek a képek készítését és alkalmazását azzal az argumentummal, hogy az Ószövetség csak a kultuszi képeket tiltja és nem azokat a képeket, amelyek az Írás tartalmát, az egyház tanítását ismertetik. A szentek ábrázolásával pedig kegyességi életük követésére buzdítanak.

„...certo certius sit non in alium usum prostare quam adorentur”.

A laikus bibliai kép érvelésnél Kálvin a katolikus egyház gyakorlatára mutat rá. Azt pedig senki nem tudja lemondni, hogy a képek a katolikus templomokban nem a tanítás miatt, hanem imádás céljára lettek felállítva. Kálvin a képek imádása ellen fordul és megkívánja — Zwinglivel azonos módon — azok maradéktalan eltávolítását. Kálvin a római egyház érveivel szemben egy részletes diszkusszióba kezd. A katolikus egyház képeket védelmező érveit a tradícióból vette. A képeket „Biblia pauperum”-nak nevezték el.³⁹ A Biblia pauperumról beszél Basilius, Nyssai Gergely, Nyugaton pedig Paulinus.⁴⁰ Kálvin Nagy Gergelyt nevezi meg, mint ennek az elméletnek a klasszikus megfogalmazóját.⁴¹

Gergely különbséget tesz a kép által törlendő tanítás és a képtisztelet között. Tanítás céljára egy kép szükséges imádata pedig tilos. Gergely tehát a képek kétirányú funkciója között különbséget tesz. Zwingli szerint e két funkció kizárja egymást. Senkinek nem jutna eszébe, hogy egy képet, amely bibliai történetet mesél el, tiszteljen. Zwingli szerint a szentekről készült képek tárgyszerűségéből adódóan „bálványok”. Luther, Nagy Gergelyhez hasonlóan úgy gondolja, hogy a szentek képei nem az imádást, hanem a lelki épülést szolgálják. A képek azonban a XIV. századra egyre inkább mirákulum jelleget kapnak. Már Nagy Gergely felhívta a figyelmet a képekben rejlő említett kettőségre és az ebben rejlő veszélyre. Nagy Gergely figyelmeztetett a helyes képhasználatra, másfelől elutasította a meggondolatlan képmimolást. Kálvin aztán láthatta, hogy az egyszerű nép mennyire nem ismerte a nagy gergelyi képekre vonatkozó elméletet és a Libri Caroliniban lefektetett elveket. Az évszázadok során nagy átalakuláson ment át a képtisztelet. Kálvin ezért bizalmatlan mindenféle képpel szemben. A személyekről készített képek bár megengedhetők, de a bálványimádás veszélye itt is fennáll. A templomban található képeket Kálvin tehát mint istentelencet, értelmetlenségeket elutasítja.

Nagy Gergely és utána a Libri Carolini a tanító képekért száll síkra és következetesen elutasítja a képek imádását. Kálvin korában a katolikus egyház teljesen jogtalanul követeli a képek tiszteletét Nagy Gergelyre és a Niceai Zsinatra történő hivatkozással. Ugyanakkor a hivatalos katolikus teológia legalizálja a nép által nem gyakorolt különbségtételt a tisztelet és imádat között. Niceában a Nyugaton nem használt képtípusról, az ikonról volt szó. A katolikus egyház argumentációja, amely egyfelől arra hivatkozik, hogy a képek veszélytelenségét és profanítását bizonyítsa, másfelől arra, hogy a képek tiszteletét megóvja: két különböző képtípusra vonatkozik, amelyeknek nincs közük egymáshoz. A katolikus egyház érvelése inkonzekvens és két vonatkozásban sem helytálló. A Nagy Gergelyre történő hivatkozás alapján az összes képet mellőzni kellett volna (mert nem tanító), vagy a nép kegyességét más alapokra helyezni. A katolikus érvelés következetlensége már a XIII. században Durandusnál megmutatkozik és még erősebben Aquinói Tamásnál és Bonaventuránál, akikre Kálvin korának római egyháza szívesen támaszkodik. Bizonyos terminusok — laikus Biblia, tanítás, emlékeztetés — használatában a nagy gergelyi és ógyházi hagyományhoz csatlakoznak.

A „Biblia Laicorum” megjelölés Kálvin számára azt jelenti, hogy a képek a Szentírás teljes értékű pótlásai lennének.⁴² Annak bizonyítására, hogy a képek semmilyen ismeretet nem közölnek, a próféták-

hoz fordul. A próféták a babonás képhasználat ellen lépnek fel, de nemcsak a visszaéléseket, hanem magát a képet is elvetik. A pogány képek isteni erőt és jelenlétet reprezentálnak egy elképzelt fantáziába öntve, kép formájában. Ez ellen a tévhit ellen szólnak a próféták. Direkt írásbizonyítékot a Bibliában a „Biblia Laicorum”-mal szemben nem találunk. A Szentírás ilyen képtípusról nem tud. Kálvin a laikus Biblia kérdésével az Isten-képpel kapcsolatban foglalkozik. Itt a képek készítésének és megengedhetőségének kérdéséről van szó, azaz a képtilalom első részéről. Kálvin tudja, a képek hatalma mindig azon alapul, hogy az adott kor embere milyennek látja a képet.⁴³

Az a szentkép, amelynek isteni erőt tulajdonítanak, nem jelenléte által botránkoztató, hanem azáltal a tévhit által, amely az ilyen képnek isteni erőt tulajdonít az első parancsolattal, illetve a képtilalom második részével szemben. Másképp áll a dolog Isten képével. Az imádat itt csak annak a tévedésnek a következménye, amely a képek előállításához vezetett. Kálvin az Isten-kép és bálványképek keletkezésének három fázisáról beszél. 1. az értelem Isten helyett bálványt készít magának, 2. a kéz megfelelő képet alkot, 3. az ember abba a tévhitbe esik, hogy a képben valami istenit lát.

Az Isten-kép szükségszerűen bálvánnyá lesz, mert eredete az ember által kigondolt és elkészített bálványban van.⁴⁴

Hasonló módon beszél Zwingli a bálványokról. Minden bálványképet istentelenség előz meg, s ezért ebből istentelenség következik. A bálványokat el kell távolítani, még akkor is, ha a prédikáció azt az istentelenséget megszüntette, amely egykoron a bálványképekhez vezetett. A szemünk előtt levő bálvány állandó veszélyt jelent.⁴⁵

Luther az istentelenség eredetét az emberi szívben látja, ezért Isten igéjét állandóan hirdetni kell. Zwingli nem tesz különbséget a kép és aközött, amit az ember a képből csinál. Ezeket a képeket a reformátor bálványoknak nevezi. Kálvin azt hangsúlyozza, amit Luther: maga az Isten-kép nem gonosz. Tehát Kálvin különbséget tesz a kép és aközött, amit az ember a képből csinál. Mégis, nem csupán az imáadás, hanem már a gondolat, amely Isten-kép előállításához vezet, sérti Isten dicsőségét. Isten kiábrázolásával megkíséreljük őt emberi értelemnek alávetni. Értelmünk nem jut túl földi szférákon, így valami e világot tulajdonítunk Istennek.

Már a próféták is elvetették a bálványképeket, amelyek minden vonatkozásban szemben állnak Istennel.

A katolikus egyház laikus Biblia orgamentumával szemben arra is felhívja a figyelmet, hogy egy holt anyag művészi megformálása nem azonos az élő Istennel. A képek nem alkalmasak arra, hogy megjelenítsék Isten titkait.

A képek készítése nemcsak Isten igaz ismeretétől távolít el, hanem Isten dicsőségét is sérti.

A szándék, hogy a kép valamiféle ismeretet közöl Istenről, éppúgy távol áll a pogány kultuszképtől, mint Kálvin korában a tömeg által tisztelt szentképektől és feszületektől. Nagy Gergely a Biblia Laicorum alatt nem egy olyan képet értett, amely új ismereteket közöl Istenről, pótolja a Szentírást vagy a prédikációt, hanem olyat, amely a prédikációt magyarázza. Nagy Gergely — mint előtte Basilius, Nyssai Gergely, Nolai Paulinus és Nilus — olyan szenteket és történeteket bemutató képekre gondolt,

amelyek bibliai történeteket, szentek életét mutatják be. Ezeket a hívők elé tárják és követésre buzdítanak.

A kép tehát az olvasás helyébe lép. Kálvin szerint is azok a képek, amelyek történeteket és eseményeket (historiae ac res gestae) jelenítenek meg, hasznosak a tanításra és a buzdításra,⁴⁶ de a bálványimádás veszélye fennáll, ezért a templomból a képek eltávolítandók.⁴⁷

Kálvin és az ógyház

Kálvin véleményével a képkérdésben az ógyházhoz áll közelebb. Az ógyházra hivatkozik a Dekalógus beosztásában, a képkérdésben pedig kifejezetten. Az egyházatyáktól átvett idézetei többé-kevésbé önkényesnek tűnnek. Kálvin nem hivatkozik Justinianusra, Tertullianusra, Alexandriai Kelemenre vagy Eusebiusra, akik határozottan és világosan a képtilalom mellett foglaltak állást.⁴⁸

A reformátor Origenesre és Augustinusra hivatkozik, akik viszont a Dekalógus mindkét beosztását lehetségesnek tartják. Kálvin úgy véli, az ógyház irodalma alapján kb. 500 éven át mellőzte a képeket.⁴⁹ Ezzel a 787-es 2. Niceai Zsinat határozatait megkérdőjelezi (talán utólag készített határozatokról van szó), amely a templomi képek készítését védelmezte. Kálvin a képkérdés tárgyalásánál nemcsak a képtisztelet elvetéséről, hanem mindenekelőtt az Isten-kép lehetőségének és megengedhetőségének alapvető kérdéséről beszél. Kálvin szerint Isten-képe maga Jézus Krisztus. Eusebius úgy gondolja, hogy „Krisztus istensége... Jézus emberségét” dicsőítette meg.⁵⁰ Origenesznél: „a feltámadott megdicsőülése átforgalmazza a történelmi Jézus képét és megisteníti a szóma thnétikon-t”.⁵¹

Kálvin magyarázata: „Ha Krisztus a földön élt és a földi élet viszonyai között ismerték, úgy nekünk most Krisztust más módon, lelkiileg kell megismernünk. Mi nem tudjuk Krisztust földi méretben megérteni.”⁵² Saját képet Krisztusról nem tudunk készíteni. Isten lelki megismerése, ez kerül szóba Kálvinnál a képkérdésben. Ha Kálvin a képtilalom betartásáról beszél, nem egy Jézus-képről, hanem az Isten jobbán ülő Krisztus-képről beszél, aki a Szentháromság második személye, azaz egy olyan Krisztus-képről, amely nem más, mint Isten képe. Augustinus, akit Kálvin tanúként szívesen idéz, Ellinger szerint az első négy évszázad egyetlen teológusa, aki megérezte: „hogy keresztyén álláspontból halvány megjegyzéssel, vagy elutasítással a képek kérdését nem lehet elintézni”.⁵³ Augustinus sem képgyűlölő, sem képtiszteelő nem volt.⁵⁴ A teológus pszichológiai aspektusból kiindulva a képekben elrejtett veszélyekre és előnyökre gondol, ennél fogva helyes és téves képhasználatról beszél. A képek szemlélőkre gyakorolt hatásáról van szó. Augustinus úgy gondolja, hogy az emberi szívben történő téves Isten-elképzelés sokkal rosszabb, mint egy Istenhez nem illő kép. Augustinus álláspontja így közelebb áll Lutheréhez, mint Kálvinéhoz. Bár Kálvin a képben történő Isten-elképzelésről is beszél, de mindenekelőtt a Krisztus-kép és Isten-kép igényének a veszélyéről. Kálvin sokat hivatkozik az ógyház képviselőire. Számomra nyitott kérdés maradt, miért nem idézi Justinianust, Tertullianust vagy Alexandriai Kelelent? Miért nem a döntő bizonyítékokat idézi Origenesztől, Ireneusztól és Eusebiustól. Miért idézi ezzel szemben Kálvin olyan gyakran Augustinust, aki sem képgyűlölő, sem képbarát nem volt?

Kálvin és kortársai

Katolikus egyház

Kálvin, témánkat illetően, csak a katolikus egyházzal vitázott, vagy név szerint olyan teológusokkal, mint Cochläus és Eckius. Eckius 1522-ben írt „De non tolledis Christi et sanctorum imaginibus” című munkájára az Institutióban többször utal.⁵⁵ Eckius ezen művében a lutheri képrombolók ellen fordul. Tartalma a hivatalos katolikus tanítást tükrözi, eszerint.⁵⁶

1. A képtilalom csak a zsidóknak adatott a babonáság miatt.

2. A láthatatlan Isten az Ige testté lételeivel láthatóvá és kiábrázolhatóvá lett.

3. Már az apostolok és az ógyház idejében volt kép. Eckius itt Augustinusra, Hieronymusra, Ambrosiusra és Eusebiusra gondol.

4. A szerző a 787. évi 2. Niceai és az 794. évi Frankfurti Zsinat határozataira utal, ahol legitimizálták a képeket.

5. A képek hasznosak, mert a laikusokat tanítják, a szemlélt ismert dolgokra emlékeztetik, buzdítanak és meggazdagítják a templomi áhítatot.

6. A képeket nem kell imádni, de tisztelni kell őket. A Jn 4,24-ben említett „Lélekben és igazságban való imádás” a képeket nem érinti.

7. A képrombolók eretnekek.

Kálvin ezzel szemben a következőket mondja:

1. A képtilalom hozzátartozik a Dekalógushoz, tehát parancs.

2. A képtilalom ma is érvényes. Az a katolikus állítás, hogy a képtilalom a zsidóknak a babonásághoz való ragaszkodásuk miatt adatott, üres szócséplés.⁵⁹

3. Istent nem lehet és nem szabad láthatóan megjeleníteni.⁶⁰

4. Az ógyház nem használt képeket. Kálvin hivatkozik Augustinusra, Origenesre, Chrysostomusra, Lactantiusra, Eusebiusra, Ireneusra és Epiphaniusra.⁶¹

5. Az említett zsinatok önmagukban ellentmondásosak és lehetetlen bizonyítékokat sorolnak fel a képek mellett.⁶²

6. A képek nem lehetnek és nem lenne szabad a laikus könyvvé tennünk.⁶³ A képek nem tanítás céljából, hanem tisztelet céljából készülnek.⁶² Nem képekkel kell tanítani, hanem Isten Igéjének prédikálásával.⁶³

7. A képeket sem imádni, sem tisztelni nem szabad. Jn 4,24 a képek imádása és tisztelete ellen szól. A különbségtétel az ajánlott tisztelet és a tiltott imádás között tárgyilag téves (a szolgálat több, mint az imádás) és gyakorlatilag értelmetlen. A nép nem tesz különbséget a kép és a kép által ábrázolt Isten vagy szent között.⁶⁴

Ha Kálvin a római egyházban uralkodó állapotról beszél, legtöbbször Krisztus és a szentek képei ellen, és ezen képek tisztelete ellen fordul.⁶⁵ Luther a képek készítését és alkalmazását jónak tartja, megsemmisítésük ellen fellép, tiszteletét ajánlhatónak tartja. Lutherrel szemben Kálvin fellép a képek tisztelete ellen, de a rombolás ellen is.⁶⁶ Kálvin felvilágosító prédikációkat sürget Zwinglivel együtt, ugyanakkor megkívánja a képek eltávolítását a templomokból. A képek rendben történő eltávolítása Kálvin számára a reformáció igazi áttörését jelenti.⁶⁷

Kálvinnál, ahogyan Luthernél is, a kérdésben a szeretet a cselekvés mértéke. A szeretetet pedig a hit tisztasága felől kell megközelíteni. S ebben is a leg-

főbb kritérium Isten érinthetetlen dicsősége: „ne in gratium proximi Deum offendereim”.⁶⁸

Kálvin reformatori tevékenysége előtt már eldőlt a képek sorsa. Wittenbergben Karlstadt működése folytán részben eltávolították a képeket. A többi képet pedig a wittenbergi reformátorok prédikációinak hatására nem részesítették imádatban és tiszteletben. Zürichben és Strassburgban hivatalosan városi tanácsi határozattal távolították el a képeket a templomokból. Genfben 1535-től mellőzték a képeket.⁶⁹

Ettől kezdve Kálvin számára nem az a kérdés: el kell-e a képeket a templomból távolítani vagy sem, hanem az, hogy üres maradjon-e a templom vagy kell-e más képeket a templomokban alkalmazni.⁷⁰

Kálvin számára sokkal inkább kérdés maradt a képek eltávolításával szemben a képek készítésének kérdése. A képtilalom érvényességéről van tehát szó, és ez már alapvető teológiai és elvi probléma.

Luther

Kálvin tudatosan tér el a képtilalom számozásában Luthertől. A reformátor Luther katekizmusát ismerte, kérdéses csak az, hogy a képeket illetően a polemikus, exegetikai nyilatkozatait milyen mértékben. August Lang részletesen felsorolja Luther írásait, amelyek többé-kevésbé az Institutióban nyomomkövethetők.⁷¹ Annyi világos, hogy Kálvin nem csatlakozik Lutherhez, de nem is száll vele vitába. Kálvin tudja, hogy közte és Luther között nagy a különbség (pl. a Dekalógus beosztását illetően), de ez nem ok a szakításra.⁷² Ragaszkodik álláspontjához, mert tudja, éppúgy az övé, mint Luther álláspontja teológiailag megalapozott. Kálvin nem számítja Luthert a „képbarátok” közé, ahogyan ezt megteszi Zwingli.⁷³ Kálvin személy szerint soha nem fordul Luther ellen, de mivel Luther néhány ponton a katolikus egyház tanításával a képeket illetően egyetért, így Kálvin a római egyházat illetően kritikájával Luthert is bírálja.

Zürich és Strassburg

Kálvin előtt, a képtilalmat illetően, nem az első, aki a képtilalmat úgy értelmezi, ahogyan ő teszi. Soha nem hivatkozik az előreformátorokra és reformátor társaira. Akit nevének nevez, akitől tanult: Luther és Bucer.⁷⁴

1533-ban rektori beszédében Kálvin Luther szellemében a képtilalmat az első parancsolat részeként értelmezi. 1534-ben ismerkedik meg személyesen Bucerral és Capítóval Baselben. 1536-ban megjelenik az Institutio első kiadása, amelyben a képtilalom mint 2. parancsolat jelenik meg. Bucer 1534-ben megjelent katekizmusában hasonlóan Kálvinhoz, az első táblán négy, a másodikban hat parancsolatot számol. Leo Jud, Zwingli munkatársa az első, aki a képtilalmat teljes egészében az Ex 20-ból idézi, és 1534-ben megjelent katekizmusában második parancsolatként számozza.

Mint fentebb említettem, Kálvin nem hivatkozik reformatori társaira, ők még nem igazi szaktekintélyek, hanem munkatársak. A katolikus egyház ellen irányuló irataiban ezért beszél mindig többes számban: „Isten igazsága a mi oldalunkon áll.”⁷⁵ Kálvin önmagát közösségben látja mindazokkal, akikkel együtt harcol a katolikus egyházzal szemben. Kálvin a legtöbb impulzust a zürichi reformációtól kapta. Direkt módon, hiszen Zwingli írásait jól ismerte, indirekt formában Bucer közvetítésével.

Érdemes azokat a fogalmakat, indokokat is szám-

bavenni, amelyeket Kálvin előtt már mások is használtak.

1. A Dekalógus különböző beosztása nem alap a szakításra (Bucer).⁷⁶

2. A pogány képhasználat találó ábrázolása majdnem ugyanazon szavakkal (Zwingli).⁷⁷

3. Az ógyházra való hivatkozás, többek között Lactantiusra, Ephiaphianusra (Zwingli, Tetrapolitana).⁷⁸

4. Az Ó- és Újtestamentumi írásbizonyítékok. Mindenekelőtt Jn 4,24 (waldensek, husziták, Bucer, Capito, Jud, Zwingli).⁷⁹

5. Nem a képek kell tanítónak lennie, hanem Isten igéjének (Leo Jud, Zwingli).⁸⁰

6. A képi ábrázolás megsérti Isten dicsőségét (Bucer).⁸¹

7. Egy képet készíteni és a templomban alkalmazni, biztos jele annak, hogy az emberi szívben bálvány van (Jud, Luther).⁸²

8. A képek elutasítása az istenismeret szempontjából (Jud).⁸³

9. Krisztus a maga testi jelenlétét szemeink elől elrejti és mennyben van, ezért nem szabad földi dolgokra tekintenünk, hanem tekintetünket a mennybe kell felemelni (husziták).⁸⁴

10. A keresztyénség és az úrvacsora Krisztus képe (Luther).⁸⁵

*

Kálvinnak nagyon határozott véleménye volt a képekről. Az egyházatyáktól vett idézeteit csak koleriként használta mondanivalója alátámasztására.

Kálvin ismeri és elismeri a profán keresztyén képet. A reformátor Nilussal, Asteriussal, Chrysostomussal, a kappadóciai Atyákkal és Nagy Gergellyel együtt, különbséget tesz a kultikus és a nem kultikus képhasználat között. Kálvin számára az alapvető kérdés az Isten-kép lehetősége és megengedhetősége, és ezzel együtt a képekkel történő kijelentés és igehirdetés legitimitása. A kép értelmezését nem veszi sem a latin, sem a görög egyházatyáktól. Kálvin nem vitatkozik irányzatokkal, elutasít egy speciális okból — krisztológiai, pszichológiai vagy tisztán praktikus természetű — történő állásfoglalást a képhasználat ellen.

Kálvin nem vitázik sem Nagy Gergellyel, a korai egyház nem konzekvens képtanával, a Niceai Zsinattal, azzal a korai évszázadokban felbukkanó igénnyel, amely a szent személyek és események érzéki megjelenítésére irányult,⁸⁶ sem pedig a IV. század óta kialakult képtisztelettel. Nem csatlakozik sem a képek korai ellenzőihez, akikhez ő a Krisztus-képnek mint Isten-képnek figyelembevételével a legközelebb áll, sem a bizánci képvita képelleneseihez, akikhez a kép kijelentés igényének elutasításában közel áll, sem Augustinushoz, akihez közel áll azzal a véleményével, hogy elrejtve minden képben megvan a veszélye egy tárgy bálványá tételének és Istennek a földi-emberi világba történő lealacsonyításának. Nem teszi magáévá a Libri Carolini középutas tanítását, amely a képeket megengedi, de azokat nem szabad tisztelni.⁸⁷ Kálvin minden kép és minden képhasználat ellen van, amivel a képtilalom mindkét részével szemben áll.

Ez azt jelenti, hogy minden kép ellen, amit Isten helyére tesznek és tisztelni akarnak. Egyházatyák egész sorát felvonultatja, hogy megmutassa, minden időben és minden képértelmezésnél a tiltott kép veszélye fennáll és azt az idők során fel is ismerték. „Nem vagyok én annyira elfogult, hogy a képeket el akarnám távolítani, annyival inkább, mert a szobrászat, a festészet Istennek ajándéka, de igenis megkövetelem, hogy azok tisztán a maguk helyén alkalmaztassanak. Megkövetelem, hogy az ember rendetlen visszaélés által be ne fertőztesse, romlásunkra ne fordítsa azt, amit az Úr az embernek javára adott volna”,⁸⁸ vallja a reformátor.

Lörincz Zoltán

JEGYZETEK

1. August Lang: Die Quellen der Institutio von 1536. In: Ev. Theol. Jg. 3, H. 3. 1936. 104. p. — 2. Calvin opera selecta ed P. Barthol et W. Niesel, 1926. I. kötet. 42. (továbbiakban OS) — 3. Martin Luthers Werke, Weimarer Ausgabe, 1833, I. 250. p. VII. 205. (továbbiakban WA). — 4. OS I. 52. — 5. OS I. 18. — 6. OS I. 42. OS III. 359. OS I. 383. — 7. OS I. 48. — 8. OS I. 49. OS III. 353. — 9. Walter Zimmerli: Das zweite Gebot. Festschrift für Albrecht Bertholet 551. p. — 10. Corpus Reformatorum Calvini opera 1869. 24, 337, 21 (továbbiakban CR). — 11. OS III. 350, 14. — 12. OS III. 351, 38. — 13. OS III. 351, 16. — 14. OS III. 350, 21. — 15. OS III. 357, CR 24, 227. — 16. OS III. 357, OS III. 359. — 17. OS III. 357. — 18. OS III. 359, 18. — 19. OS III. 359, CR 24, 376. — 20. OS I. 42. — 21. OS I. 42. — 22. OS I. 43, 5. — 23. Institutio I. 13, 20 (III 20, 30) IV. 10, 14. — 24. OS III. 326, 22. Krisztusra mutatni Kálvin szerint is a mózesi törvények feladata. — 25. OS I. 43, 32... „ne crediderunt Deum sibi adesso, nisi carnaliter se praesentem exhiberet.” — 26. OS III. 98, 15. — 27. OS III. 100. — 28. OS III. 97, 23—25 — OS I. 43, 33—35. — 29. CR 34, 436. — 30. OS I. 44, 10. — 31. OS III. 89, 11, 18. — 32. OS III. 102, 13. — 33. OS III. 92. — 34. CR 24, 382. — 35. Leo Jud: Katechismon, hrsg. R. Ritter-Zwiefel Zürich 1955. 357. p. — 36. CR 24, 546. — 37. OS III. 93, 17. — 38. CR 24, 383. — 39. Martin Luthers Werke, Weimarer Ausgabe, 1833 Tishchreden 3, 3674 (1537) (továbbiakban: WATR). — 40. OS III. 93, 13. — 41. Margarete Stirn: Die Bilderfrage in der Reformation Gütersloch, 1977. Serenus Marseille püspöknek 600 októberében küldött levél részlete 182. p. — 42. Luther ezzel ilyen formában nem ért egyet. — 43. OS III. 99. — 44. OS I. 43, 27: OS III. 97, 11, 26. — 45. Huldreich Zwinglis Werke, Corpus Reformatorum (továbbiakban: ZW). ZW IV. 98, 4 és III. 905, 2—11. — 46. OS III. 101, 7 (1543). — 47. Marta Grau: Calvins Stellung zur Kunst Würzburg, 1917 15. p. — 48. Walter Ellinger: Die Stellung der Altern Christen zu den Bildern in den ersten vier Jahrhunderten. Leipzig 1930, 1934. (Studien über christliche Denkmäler) 20 és 23 füzet, 20, füzet, 23, 29, 40, 50 p. — 49. OS III. 101. — 50. Ellinger: i. m. I. 52. p. — 51. Ellinger: i. m. I. 43. p. — 52. Otto Weber: Grundlagen der Dogmatik Neuirchen 1962. Bd. II. 532. p. Kálvin az 1. és 2. korintusi levél magyarázatában a 2Kor 5, 16 verssel kapcsolatban mondja — onnan idézi Otto Weber. — 53. Ellinger: i. m. I. 98. p. — 54. Ellinger: i. m. I. 90. p. — 55. OS III. 90 és 93. — 56. Stirn: i. m. 240 p. — 57. OS III. 91, 22 és Grau: i. m. 19. p. — 58. OS I. 42 és Grau: i. m. 15. p., 19. p. — 59. Augustinus: OS I. 49 — OS III. 354: OS III. 94, OS V. 157, Origenes és Chrysostomus: OS I. 49. — OS III. 354. Lactantius és Eusebius: OS III. 94. Ireneus: OS III. 101. Ephiphantus: OS III. 101 és V. 157. — 60. OS III. 105. — 61. OS III. 93 és Grau: i. m. 20. p. — 62. OS I. 44 és Grau: i. m. 15. p. — 63. OS I. 44 közepén. — 64. OS I. 43: OS III. 106. — 65. CR 30, 20: CR 34, 457, 509. — 66. Grau: i. m. 19—21. p. — 67. Rudolf Schwarz: Calvins Leberwerk in seinen Briefen Zürich, 1909 I. 22. p. — 68. OS IV. 292, 23. — 69. August Lang: Johannes Calvin Leipzig, 1909 29—35. p. — 70. Grau: i. m. 15. p. — 71. August Lang: Die Quellen der Institutio von 1536 i. m. 105. p. — 72. OS III. 352, 12. — 73. OS III. 103, 3. — 74. Wilhelm Niesel: Calvin und Luther in: Reformierte Kirchenzeitung 1931 196 p. — 75. CR 34, 500 alul és OS III. 9. — 76. OS III. 353, 9. — 77. ZW III. 901, és 16 és CR 34, 462. — 78. ZW IV. 79, 12: ZW V. 75. és 74. pont. — 79. OS I. 42, 6 és 38, 4, 12; OS V. 176, 16. — 80. OS I. 44, 11; ZW III. 901, 6. — 81. Johann Michael Reu: Quellen zur Geschichte des Katechismus unterrichtet Bd. I. Gütersloh, 1904, 61 és 760. p. — 82. ZW IV. 133—136. — 83. F. K. Müller: Die Bekanntnischriften der reformierten Kirche Leipzig, 1903 75. p. — 84. Gerhard von Zeschwitz: Die Katechismen der Waldenser und Böhmschen Brüder. Erlangen, 1863, 51. p. — 85. OS III. 102, 21 és WA 47, 138. — 86. Ellinger: i. m. I. 97. p. — 87. Gerhard Ladner: Der Bilderstreit und die Kunstlehre der byzantinischen und abendländischen Theologie in: ZEG 50, 1931. 6. p. — 88. Doumergue Emil: Művészet és érzelm Kálvinnál és a Kálvinizmusban. Budapest, 1922. 40. p.

Valláskritika a Bibliában

Néhány szó a valláskritikáról

A valláskritika a vallások kialakulását, fejlődését, elterjedését és a köztük levő kapcsolatokat vizsgálja. Megtalálható a Szentírásban is bizonyos vallásos cselekmények és felfogások bírálata. Valláskritikája tehát kizárólag tartalmi jellegű és nem foglalja magában a kérdéses vallásos jellegű cselekmény kialakulásának, fejlődésének, elterjedésének a vizsgálatát. (Ezt ugyanúgy nem tartotta feladatának, mint ahogy nem tartotta annak a természet tudományos kutatását sem.) Ezen a helyen szükséges megjegyezni, hogy téves az a közfelfogás, mely szerint a valláskritika olyan dolog, amely a vallás ellen irányul. „A valláskritika skálája ennél szélesebb. Ez a vallás ellentmondást nem tűrő elutasításától egészen a vallás megértéséig terjed, amelynek mélyreható művelése a vallásos tartalmak független magyarázóit alkalomadtán a valláskritika tanulóivá változtatja.” Tehát a tudományos jellegű valláskritika nem csupán a vallás elutasítását, hanem megértését és elfogadását is magában foglalja. Másrészt a tudományos jellegű valláskritika megváltoztathatja művelőjének a vallással kapcsolatos állásfoglalását. Ha a Biblia valláskritikáját alaposabban szemügyre vesszük, azonnal feltűnik, hogy az elsősorban nem kifelé, hanem befelé irányul. Tehát nem csupán a bálványimádást bírálja, hanem igen élesen támadja Isten népének bizonyos vallásos jellegű megnyilvánulásait is. Ennek oka az, hogy ezeket ellentétesnek látja Istenről való felfogásával és Istenhez fűződő reménységével, tehát hitével.

A próféták valláskritikája

A próféták helyenként olyan erőteljesen bírálták a kultuszt, hogy ebből egyes írásmagyarázók azt a következtetést vonták le, hogy a próféták alapvetően kultuszellenesek voltak. Azonban a próféták bírálata nem csupán a kultusz ellen irányult, hanem koruk teológiai gondolkodása ellen is. Ezt mutatja, hogy Izráel sok tradícióját átértékelték. Gondoljunk Jeremiásnak a jeruzsálemi templommal és a dávidi dinasztiával kapcsolatos állásfoglalásaira, vagy az ÚR napjához fűződő várakozások elutasítására. Azonban a próféták kritikájának megértéséhez minden esetben meg kell vizsgálni, hogy a kifogásolt kultusz vagy vallásos felfogás mely pontokon állt ellentétben az Ószövetség Istenről való felfogásával, Istenhez fűződő reménységével, vagy Isten rendelkezéseivel. A próféták valláskritikájának az alapja a hitvédelem volt. Azért támadtak bizonyos vallásos megnyilvánulásokat, mert azokban Izráel sajátos istenhitének megtámadását látták. Ezért általánosságban nehéz a próféták valláskritikájáról beszélni, hanem minden esetben meg kell vizsgálni, hogy a kifogásolt kultuszi cselekmény vagy teológiai szemlélet mely pontokon állt ellentétben Izráel sajátos istenhitével, pontosabban annak tartalmával. Ennek szemléltetésére emeljük ki két részletet Ámosz könyvéből. Az egyik a kultusz bírálatát tartalmazza, a másik egy teológiai gondolkodását. Az egyik Ám 5,21–23, a másik Ám 6,1–2.

Ha Ám 5,21–23-at felületesen szemléljük, úgy tűnhet, hogy a kultusz helyett Isten igazságának és rendelkezéseinek az érvényesítését követeli. Ha megvizsgáljuk a próféta bírálatának hátterét, azonnal látjuk, hogy másról van szó. Ámosz az i. e. VIII. században valóban azt hirdette a népnek, hogy ne keresse fel az izráeli szentélyeket, mert az ott folyó kultuszokon

való részvétel nem azonos Isten keresésével. A könyv más helyeiből megtudjuk, hogy ezeket a szentélyeket olyan használati tárgyakkal szerelték fel, és ott Istennek olyan javakat mutattak be áldozatul, amelyeket szegényektől és a hatalomnak kiszolgáltatott emberektől zsaroltak ki. Ezen a helyen a hangsúly nem a szociális bűnön van, azt más helyen ítéli el a próféta. Ezzel a kultusszal az emberek istenismeretét, istentudatát torzították el. Ez a kultusz azt mutatta, mintha Isten elvenni akarna az embertől, mintha moloch gyanánt nyelné el az ártatlanokat. Így nem csupán az emberek anyagi javait vették el, hanem gyilkolták lelküket és torzították istenismeretüket. A próféta tehát itt azért gyakorol valláskritikát, mert úgy látja, hogy ez az istentisztelet egy visszajára fordított istenképet közvetít a résztvevők felé. Ez a kultusz éppen Izráel reménységének a lényegét támadta meg, mely szerint Isten azt akarja, hogy ez a nép mind anyagi létviszonyaiban, mind szellemileg áldott nép legyen. Ez a kultusz pedig ennek éppen az ellenkezőjét fejezte ki. Ezt az állítást megerősíti az, ahogy a próféta szerint Isten viszonyul ehhez a kultuszhoz. Ez egyenesen bántja Istent, sőt ez az egész számára elviselhetetlen, kibírhatatlan. Ezért ezt jobb híján anti-istentiszteletnek nevezhetjük, amely nem Isten ismeretére vezeti az embert, nem a felé irányuló bizalomra indítja, hanem *elidegeníti* tőle. Ezzel szemben az igazi istentisztelet azt segíti elő, hogy Isten igazsága és rendelkezései minél szélesebb körben érvényesüljenek (Ám 5,24). Tehát látjuk, hogy a próféta azért bírálja kora vallásgyakorlatát, mert az az Istenhez vezető utat elzárja az emberektől, és átokká teszi áldását, szeretetét nem kiterjeszti, hanem elzárja. Ilyen módon ez a vallásgyakorlat az Istentől való legradikálisabb elfordulás.

Ám 6,1–2 nem vallásgyakorlatot, nem cselekedetet, hanem egy hamis szemléletet bírál. Mégpedig olyan szemléletet, amely Izráel hitének tárgyát, a kiválasztottságot fenyegette. Az Ószövetség szemlélete szerint Isten valóban elkülönítette Izráelt, elkülönített egy földrajzi területet, hogy az betű szerinti értelemben Isten országa legyen. Azaz legyen olyan elkülönített nemzet, amelyen érvényesül Isten uralma. Ehhez kapcsolódott Izráelnek az a sajátos történelmi küldetése, hogy létviszonyaiban a láthatatlan Isten jóságának kellett volna láthatóvá válnia. Ez kiterjedt volna azután a többi népre is. Tehát a kiválasztottság magában foglalja az Istenhez való egyedülálló viszonyt, mely szerint Isten ezen nép életét egészen közvetlenül irányítja, és így jósága, szeretete egészen közvetlenül érvényesül rajta. Másrészt a kiválasztottság magában foglal egy sajátos történelmi küldetést, amely láthatóvá teszi a láthatatlan Isten jóságát a többi nép számára. Nos, éppen ez a kiválasztottság torzult hamis felsőbbrendűségi tudattá, és így a hit hamis elbizakodottsággá. Ez a hamis elbizakodottság nem az Istenhez való tartozáson nyugodott, hanem az i. e. VIII. századi Izráel katonai erején és gazdasági hatalmán. Ezzel azonban Izráel éppen azon nemzetek sorába lépett, akik katonai vagy gazdasági erejükkel kérkedtek. Ez az elferdült felsőbbrendűségi tudat nem érvényesítette, hanem inkább elnyomta Izráel tényleges kiválasztottságát, tehát Istenhez fűződő egyedülálló viszonyát és ehhez kapcsolódó történelmi küldetését. A próféta valláskritikája tehát azon alapul, hogy éppen Izráel sajátos hitét, Istenhez fűződő viszonyát látta veszélyeztetettnek azon elfer-

dült értelmezés miatt, mely szerint Izráel azért Isten választott népe, mert a legkiválóbb nép. Ezzel Isten kegyelme, jósága háttérbe szorult és előtérbe lépett Izráel állítólagos kiválósága. A kiválasztottság tényét elszakították Isten jóságától és saját felsőbbrendűségükhöz kötötték. Ezzel a kiválasztottsághoz kötött hit tartalma torzult, és Izráel Istentől való elidegenedését eredményezte.

Ez két példa volt arra nézve, hogyan kell esetenként megvizsgálni, hogy a próféták egy kritizált válásos megnyilvánulásban mit ítélték veszélyesnek Izráel hitére és reménységére vonatkozóan. Ugyanígy vizsgálat tárgyává lehetne tenni Ézsaiás viszonyulását a Sion-tradícióhoz, Jeremiás viszonyulását a templomhoz fűződő vallási várakozásokhoz stb. Mind-egyik próféta az Isten és Izráel közötti szövetséget ápolta. Törekvésük az volt, hogy Izráel ténylegesen Isten népe maradjon, azaz a láthatatlan Isten szeretete láthatóvá váljék egész nemzeti életén. A próféták mindent támadtak, ami ezt fenyegette. Tehát támadták azokat a vallásos jellegű megnyilvánulásokat is, amelyek elferdített istenképet közvetítettek, vagy eltorzították Izráel Istenhez fűződő kapcsolatát. A próféták valláskritikája nem szakítható ki működésük egészéből. Nem tudományos értelemben vett valláskritika, mivel nem különállóan foglalkozott a kifogásolt vallásos megnyilvánulásokkal, tehát nem vizsgálta eredetüket, elterjedésük okait, csupán tartalmilag kritizálta azokat, mivel Izráel istenhítével szembenállónak látta. Ez tehát éppen a hit oldaláról jelentkező valláskritika volt, amely bizonyos kultuszi cselekedetekben, teológiai szemléletekben a hit meg-támadását látta.

Jézus Krisztus valláskritikája

A prófétákhoz hasonlóan Jézus sem folytatott önálló, szisztematikus valláskritikát. Azonban összeütkezésbe került kora vallási vezetőivel. A helyzet fordított volt, mint a prófétáknál. Itt ugyanis rendszert Jézus érte támadás, mivel abba a gyanúba került, hogy semmibe veszi a mózesi törvény bizonyos rendelkezéseit. 5Móz 13 valóban elrendeli, hogy ezeket a személyeket megfigyelés alatt kell tartani, és ellenük vizsgálatot indítani. Jézus valóban megfigyelés alatt tartották. Ennek kapcsán ütközött Izráel akkori vallási irányítóinak teológiai szemléletébe. Ebben az esetben Jézus bírálatot gyakorolt bizonyos vallásos jellegű cselekedetekkel, felfogásokkal szemben, és ezektől hallgatóit is óvta. Kritikája helyenként a prófétákhoz hasonlóan igen éles hangú volt. Ezért Jézus esetében is mindig meg kell vizsgálni, hogy bírálata miért irányul valamilyen vallási megnyilvánulás ellen.

Mt 12,9–14 Jézus tetteles bírálatáról tudósít a szombat megünneplésének akkori értelmezésével szemben. Előljáróban szükséges megjegyezni, hogy Jézus igenelte a szombat megünneplését. Ezt mutatja az a tény, hogy szombatonként elment a zsinagógába (Lk 4) és elfogadta azon ünnepi étkezésekre szóló meghívásokat, amelyek az ünnep fényét kívánták emelni. Szombatra a legjobb falatokat tették félre, gyakran a szegények előtt is megnyitották a házakat, kifejezve ezzel azt, hogy Isten javait megosztja az emberrel. Tehát a szombattörvény értelmezésében voltak olyan elemek is, amelyeket Jézus is a magáévá tett. Viszont elutasította a gyógyításra vonatkozó megkötéseket. Az akkori közfelfogás szerint csak életveszély esetén volt megengedett a szombatnapi gyógyítás. Különleges esetekben megengedett volt a munkavégzés, pl. ha egy juh verembe esett. Jézus

olyan szituációban gyógyít meg egy nem életveszélyben levő beteget, amikor éppen az ezzel kapcsolatos állásfoglalását vizsgálják. Itt nem csupán arról van szó, hogy Jézus a beteg felé irgalmas szeretettel fordul, hanem elutasítja a szombat akkor érvényben levő értelmezését, tehát egy vallási felfogást. Erre utal az, hogy tettéhez magyarázatot is fűz. Ebben pedig nemcsak az szerepel, hogy az ember többet ér a juhnál, hanem hogy szabad jót tenni szombaton. Krisztus ezzel kiemeli, hogy ez a tette nem kivételes jellegű, hanem egyébként is szabad jót tenni szombaton. A magyarázat tehát még általános jellegű iránymutatást is ad a szombattal kapcsolatban. Ezt még tovább mélyíti az evangélium szerzője azzal, hogy Jézus ezen cselekedetéhez éppen azt az „Ebed-Jahve” éneket (Ézs 42,1–4) fűzi, amely arról a személyről szól, aki igazán érvényesíteni fogja Isten rendelkezéseit, akinek köszönhetően Isten jósága az egész világra ki fog terjedni. Tehát az evangélium nem csupán azt állítja, hogy Jézus nem áll szemben a szombat megünneplésével, hanem egyenesen azt mondja, hogy éppen ezzel a tettel ünnepelte meg legméltóbban, éppen Jézus érti leginkább Istennek a nyugalom napjával kapcsolatos gondolatát. A szombat ugyanis az ÚR nyugalomnapja volt. Tehát kifejezte azt, hogy Isten saját nyugalma felé vezeti a világot, és ezt árasztja ki az egész teremtettségre. Ezért terjedt ki a nyugalom napjának áldása a rabszolgákra és az állatokra is. A szent összegyűlekezésre való felszólítás azt jelentette, hogy Isten ezen a napon egészen közvetlenül akar az ember felé fordulni és az eljövendő nyugalomból részesíteni. Amikor Jézus a beteget meggyógyította, akkor éppen Istennek a nyugalom napjával kapcsolatos gondolata alapján, tehát Isten szemléletében cselekedett. Az evangélista szerkesztő munkája is ebbe az irányba mutat. Amikor tehát Jézus tettel és annak magyarázatával valláskritikát gyakorol, akkor a szombattal kapcsolatos gyógyítási tilalmat nemcsak embertelennek, hanem istentelennek is nyilvánítja. Tehát Isten gondolatával szembenállónak. Az a tény, hogy az akkori vallási tekintélyek elhatározták Jézus kivégzését, mutatja, hogy éppen vallási buzgóságukban nem értették Isten gondolatát, és ez az Istentől való legélesebb elidegenedésre vezetett. A szombatot elszakították Isten jóságától, és vallásos kötelezettséggé tették. Isten megismerése helyébe a vallásos kötelezettség lépett, amelyben az ember mechanikusan, szolgálain teljesíti Isten valamely rendelkezését anélkül, hogy ezzel jobban megismerné és megértené Őt. Ezzel kialakul az Istentől való elidegenedés, amelyben Isten az ember számára csupán őt fenyegető, ismeretlen mindenható hatalom, akit a rendelkezések teljesítésével kell leszerelni, akitől így kell valamit kiérdemelni. Tehát ha az ember Isten rendelkezéseit elszakítja Isten gondolatától, kialakul a vallásos kötelezettség, mint az Istentől való elidegenedés egy formája. Ez lehet emberileg nézve jószándékú is. Jézus ellenfelei úgy gondolták, hogy a gyógyítási tilalommal Istennek tesznek szolgálatot. Éppen ezért érezték kötelességüknek Jézus megfigyelését is. Ez mégis odavezetett, hogy végül éppen ezen igyekezetükben kerültek végzetesen szembe Istennel. Jézus valláskritikája tehát arra irányult ebben az esetben, hogy az ember Istenhez való viszonyát megtisztítsa. Azt akarta, hogy Istenre ne pusztán külső, mindenható hatalomként gondoljanak, rendelkezéseit ne vallásos kötelezettséggé teljesítsék, hanem értsék meg jóságát, szeretetét, és egyre jobban megismerjék. A mechanikus, szolgálai kapcsolat helyébe így lép az Istennel való személyes viszony.

Jézus a böjttel, imádsággal, Isten országa várásával és jellegével kapcsolatban is erőteljesen kritizálta korának vallásos szemléletét és gyakorlatát. Ő is fenyegetve látta ezek révén Isten igazi megismerését, és az ember Istenhez való helyes viszonyulását. Ugyanaz a szellem vezette, mint a prófétákat, amikor bírálta azon vallásos megnyilvánulásokat és képzeteket, amelyek Isten igazi képét elhomályosították és az ember Istenhez vezető útját elzárták.

*

Láthatjuk, hogy a Szentírás bizonyos vallásos megnyilvánulásokat az Istentől való legélesebb elidegenedésnek tekint. A bibliai értelemben vett hit nem

azonos a vallásos megnyilvánulással, sőt némellyel erős ellentétben áll. (Egyébként a vallás szó a Bibliában nem szerepel.) A hit egyre jobban megismeri Istent, szeretetének nagyságát, az embert egyre bizakodóbbá teszi Istennel szemben, és egyre jobban lehetővé teszi Isten jóságának láthatóvá válását. A Biblia kiritikálja olyan vallási tartalmak ellen irányul, amelyek éppen ezt fordítják a visszájára. Kiritikája azért irányul befelé, mert számol azzal a veszéllyel, hogy a hit az Istentől való elidegenedést kifejező vallássá lorzulhat. A Biblia valláskritikája alá ezért mindig az egyháznak és a hívő embernek kell odaállnia.

Verasztó Sándor

DISZKUSSZIÓ

Jézus és a törvény

Vita helyett

Műfaja szerint ez az írás: teológiai esszé. (Esszé: „egyéni hangvételű és jellegében inkább irodalmi, mint tudományos tanulmány.”) Van ugyan az itt következő gondolatok mögött némi tudományos kutató munka is, de tudván tudom, hogy nem „tudomány”, az, amit előadok, hanem személyes hitvallás: én így értem Jézust, így hámoztam ki az Ő gondolatát az Írásokból, én ezt hiszem. Ezt azért hangsúlyozom, mert a Theologiai Szemle 1986. évi 4. számában ugyanerről a témáról ugyanilyen címen tanulmány jelent meg és bizony érdemes volna megvitatni a szerzőnek a más véleményen levőket főként lecke, mármár „csalatközhatatlan” állításait. Erre én nem vállalkozom több okból. Kettőt azonban mégis megemlítek az okok közül.

Először: úgy tűnik, a tanulmány szerzője a verbális inspiráció, illetve ahogyan ezt mostanában nevezik: a fundamentalizmus hitét vallja. Ennek értelmében: ha Máté evangélista szerint Jézus valamit mondott, akkor azt biztosan mondta és úgy mondta Jézus. Nem szabad feltenni a kérdést: Valóban mondta és így mondta Jézus? Például: a tanulmány idézi a Máté 23-ból ezt a mondatot: „Amit parancsolnak nektek (az írástudók és a farizeusok), *mindazt* megtartsátok és megcselekedjétek!” Ezt így el kell fogadni és nem szabad fölteni a kérdést: Ha Jézus ennyire elfogadta az írástudók és a farizeusok tudományát, akkor miért mondott oly sok kemény jaj-szót ellenük és miért állította, hogy az általuk misszionált pogányokat „a gyeheña fiaivá teszitek kétszerte inkább magatoknál”? Ha ilyen nagy volt a tanításheli egység, akkor miért feszítették keresztre Jézust? Fundamentalistákkal nem lehet vitázni (ha lehetne, már nem lennének fundamentalisták!), de azon el kellene gondolkozni: kívánatos-e az, hogy egyházainkban eluralkodjék a fundamentalista teológia.

Másodszor: az alább idézendő egyetlen mondat lehetetlenné teszi a részletekbe menő vitát. A szerző szerint Jézus nagyon komolyan vette a szombatot. Arra intett — nyilván minket, nem zsidó keresztyéneket is —, hogy „imádkozzatok, hogy a ti futásokatok

ne szombaton legyen!” Igaz, Jézus szombaton is gyógyított, de egy alkalommal például ezt mondta a meggyógyított betegnek: „ma — bár szombatnap van — felvetted az ágyadat, jelül a gyógyulásodra, *máskor azonban megtartsd a szombatot, nehogy megkövezzenek a megtöredése miatt!*” (Ján 5,14). A szerző veszi magának a bátorságot, hogy egyenesen Jézus szájába adja ezeket a szavakat. Eszerint tehát 1. meg kell tartani a szombatnapot és 2. azért kell megtartani, „hogy meg ne kövezzenek”. Volt Jézusnak egy tanítványa, aki vállalta a megköveztetést — éppen a szombatnap, a templom és a zsidó kultusz ügyében elkövetett „bűneiért”. Eszerint István vértanú félremagyarázta azt, amit Jézus tanított? A Jézus-Messias tanításaival ellenkező eretnekségeket hirdetett és így talán meg is érdemelte az eretnekeknek kijáró megköveztetést? Ahol a megköveztetéstől való félelem teológiai rangot kap — még hozzá úgy, mint Jézus direkt tanítása — ott nincs helye a vitának.

Hitvallásom kifejtése előtt el kell mondanom néhány teológiai közhelyet. Azt bizonyítom ezzel, hogy hitemmel nem járok egyéni, külön utakat. A gondolkodó és a történelem-tudomány módszereivel dolgozó teológusok többsége nagyjából úgy gondolkodik, ahogyan én teszem — nem csoda, tőlük vettem a „tudományomat”.

Közhely az, hogy az evangéliumok Jézus földi munkássága után legalább egy, de inkább két nemzedékkel később jöttek létre mostani megszövegezésükben. Megvolt az oka annak, hogy csak ilyen későn gondoltak arra, hogy az akkor már hatalmasan áradó Krisztus-ügynek a Názáreti Jézusban való kezdődését írásban rögzítsék. Maga Pál apostol is kendőzetlenül beszél erről: „Mi ezentúl senkit nem ismerünk test szerint: ha ismertük is Krisztust test szerint, most már Őt sem *így* ismerjük” (2Kor 5,16). A „dicsőséges” Krisztus még Pálnál is legyőzte a „szegény” Názáretit. A teljes igazság kedvéért persze hozzá kell tenni ehhez azt is, hogy éppen Pál volt az, aki az immár elvisel-

hetetlenné lett túlzások (gnosztikus dualista tanítások, „Jézusnak csak látszat-teste volt azért, hogy végig tudja játszani az isteni üdv-drámát” stb.) láttán viszaparancsolta a keresztyéneket a gólgotai kereszthez. Odáig igen, de nem tovább! Például: a Hegyi Beszédhez már nem. (Ismerem a „kimagyarázásokat” — nem sok bizonyító erőt érzek bennük.)

A Jézus-történet után következő évtizedekben anynyira széthullott a Jézus Krisztusról szóló tanítás, hogy — hitem szerint Isten Szentlelkének indítására — elkezdődött valamiféle „kollektív” eszmélődés és ez oda vezetett, hogy „menjünk vissza a kezdetekhez, mert igenis fontos az, hogy ki volt az a Názáreti Jézus. Mit tanított, mit cselekedett, miért feszítették keresztre”. Ha pontosabban akarunk fogalmazni, így kell mondani: a Jézushoz közel álló körökben, gyakorlatilag a zsidókeresztyének körében — a hetvenedik év utáni nagy szétszórás idejéig főként Galileában — volt leginkább fontos a Názáreti Mester élete és tanítása. A tragikus zsidó katasztrófa, Jeruzsálem pusztulása után, az egész zsidó néppel együtt ez a közösség is szétszóródott és ha a zsidókeresztyének igyekeztek is a diaszporában élő és működő zsinagógákkal továbbra is úgy tartani a kapcsolatot, ahogyan — Lukács írása szerint — a jeruzsálemi templomi kultuszban résztvettek, a konfrontáció egyre élesebbé lett és egyre inkább elkerülhetlenné lett: vagy visszaigazodnak egészen a zsinagóga életébe, vagy beigazodnak a hellénista gyülekezetek világába. Ezekben a hellénista gyülekezetekben, a feltámadott és dicsőséges Krisztust hirdették. Bizonyára beszéltek ott is Jézus földi útjáról, de a hangsúly kétségtelenül a feltámadással kezdődött dicsőséges Krisztus-ügyre esett.

Természetesen más okok is késleltették a „Jézus-történet” írásba foglalását. Például az, hogy az első évtizedekben teljesen bizonyosak voltak a keresztyének abban, hogy Jézus *hamarosan* visszajön. Hitték — először maga Pál is ezt hitte és hirdette —, hogy nem fognak meghalni. A dicsőségében visszajövő Krisztus élve fogja őket elragadni a mennyei világba. De hát akkor miért kellene leírni azt, amit (most még!) mindenki tud és ha továbbiakat akar megtudni, élnek meg a szemtanúk, őrölküljék mindent meg lehet kérdezni.

Témánkhoz közeledve: közhely az is, hogy nem modern értelemben vett történelem-kutatók írták az evangéliumokat (Lukács első mondatait sem szabad így értelmezni), hanem olyan hívő keresztyének, akik mélyesen hittek a feltámadott és most már dicsőséges Krisztusban. E hitükről tekintettek vissza Jézus földi életére. E hitük természetesen belejátszott a visszaemlékezésükbe és színező elemként belekerült az evangéliumot rögzítő írásaikba. Pontosabban: ez a „színezés” megtörtént már annak a szóbeli hagyománynak a kialakulásában, amelyből az evangélisták válogattak, szerkesztettek.

Közhely az is, hogy egyik evangélista sem volt közvetlen „szemtanú”. Egy bizonyos „kollektív visszaemlékezésbe” tagolódtak be az első vagy a második nemzedékben és ennek felhasználásával szerkesztették írásművüket. Mindegyik evangélista a saját hite és nem utolsó sorban a konkrét „kontextus”, tehát az akkori és ottani egyházi, gyülekezeti problémák és feladatok szerint fogalmazta meg a kollektív visszaemlékezést. Így mondják az újszövetségi tudósok: a már meglevő, közzsájon forgó, itt-ott már bizonyos szerény írásos alakot öltött anyagból, az élő, tehát még mindig formálódó, kristályosodó hagyományból merítettek az evangélisták és azután meglepő szabadsággal dolgozták fel az átvett örökséget.

Ez is közhely, de fontossága miatt külön fejezetbe foglalom: a „történeti Jézus”, az „ipsissima vox Christi” számunkra hozzáférhetetlen. Paradox módon az *egész* Krisztus-ügyről szilárdabb bizonyosságaink vannak, mint ez úgy bármely kicsi részletéről. Igaz ugyan, hogy *Bultmann* óta („egyetlen szó, egyetlen történet és a feltámadás eseménye sem bizonyítható, nem bizonyos”) nagy utat tettünk meg visszafelé („több részlet mégis csak bizonyos és szinte-szinte bizonyítható történeti tény”, lásd *Stauffer, Käsemann, E. Schweizer* stb. stb. munkáit), de a tudományos igényű kutatás ma is azt állítja, hogy Jézust csak „tükröződésekben” át közelíthetjük meg. Egyébként hitünkben is ezt valljuk: minél inkább mennyei valóságokról van szó, annál inkább érvényes az, hogy „rész szerint van bennünk az ismeret” és hogy „tükör által homályosan” látunk. Jézusban „az istenségnek egész teljessége lakozott testileg” (Kol 2,9), természetes tehát, hogy senki nem tudta őt egészen befogni a tudatába. És amennyit befogadott valaki Őbelőle, az is elszíneződött az emberi létforma „edényében”. Gyakorlatilag: bármennyire hiteles valakinek a Krisztus-élménye, megtapasztalása, mindenki csak a saját életében előzetesen összegyűjtött információk hálózatában tud róla számot adni. A zsidó zsidóul, a görög görögül, a tudós tudósul, az asszony asszonyul és így tovább. Még a Szentlélek inspirációja sem uniformizál. A Szentléleknek jó az az „ember-edény”, amelyet megtölt isteni tartalommal és úgy tűnik az Istent nem zavarja a róla szóló bizonyágtételek pluralizmusa.

Amikor ezt a problémát tanulmányozzuk: „Jézus és a törvény”, akkor természetesen először a Máté írása szerinti evangéliumhoz nyúlunk, mert ebben találjuk a legközvetlenebbül értékesíthető adatokat a probléma megválaszolására. Ámde nem szabad megfeledkeznünk arról, hogy Máté is csak *tükrözi* a valóságot. Nem szabad tehát elhanyagolni a „tükör” lehető legpontosabb megvizsgálását: ki volt ez a Máté, aki ezt az evangéliumot egybe szerkesztette a rendelkezésére álló gazdag információs hagyatékából és élő anyagból. Mikor élt, kiknek írta írását, mi volt a célja írásművével?

Az a körülmény teszi elkerülhetetlenül szükségessé ezt a vizsgálódást, hogy — például — Pál apostol fel-tűnően másként beszél a „törvényről”, mint Máté. És már Pál előtt is sokan másként gondolkoztak Jézusról és arról, hogy mit vallott Jézus a móesi törvényrendszerről, mint Máté és a gyülekezeteknek az a csoportja, amelyeknek Máté szánta írását.

Közhely az is, hogy már az első gyülekezet sem volt olyan ideálisan „egy akaraton”, mint ahogyan azt Lukács írja az Apostolok Cselekedeteiről írott könyvében. De még az ő sorain is átszillan a történelmi valóság. Egy helyen például ezt olvassuk: „Nagy üldözés indult a jeruzsálemi gyülekezet ellen, és az apostolok kivételével mind szétszóródtak...” (ApCsel 8,1). Hogyan? Mindenki szétszóródott, csak éppen az üldözöttek *vezérei* maradtak Jeruzsálemben? Elképzelhető olyan üldözés, amely támadja a jelentéktelen „közkatonaikat”, de egy újjal sem érinti a „vezérekart”? Ilyesmí nem volt és nem is lesz. A helyzet világos: nem bántották a móesi törvényekhez hűséges zsidókeresztyéneket és nem bántották az apostolok kollégiumát, amelyet akkor már nem a Jézus által kijelölt Péter vezetett, hanem a Törvényhez nála is hűségesebben ragaszkodó Jakab, az Úr testvére. De menekülni kellett az agyonkövezett István barátainak, lelki testvéreinek, a „diakónusokká” minősített

máshitű hellénistáknak, a partikularizmusból kinőtt univerzalista Krisztus-követőknek. Nem tudom elfogadni azt a koncepciót, amely szerint a „Jézus és a törvény” ügyben hűségesebben követte Jézust a tizenkét apostol, Jakab és a nem üldözött jeruzsálemi zsidókeresztyén gyülekezet, mint a „radikális” István vértanú, Fülöp „diakónus” (lásd. ApCsel 8,4 sköv) Pál apostol és az igehirdetésük nyomán keletkezett, pogánykeresztyén gyülekezetek sokasága, a törvénytől szabad evangélium népe.

Ez már egy kicsit történelem-filozófia, de megemlítem ezt is: nem véletlen az, hogy a Pál apostol által hirdetett szabad evangéliumból és az azt valló gyülekezetekből a század végére „Frühkatolizismus” lett, azaz visszatért a törvényeskedés, a partikularizmus, megszületett a hierarchia, a mágikus sakramentalizmus, a Szentlélek-erők helyett a betű-tekintély és így tovább. Visszatért — most már keresztyén köntösben — az, ami ellen Jézus harcolt Isten szeretetének tágassága és szabadsága nevében. A történelem nemcsak a *Teilhard de Chardin* szívében megálmodott felfelé ívelés, tisztulás, előre haladás módján zajlik az ómega pont felé. Van benne lejtés, van elrendetlenedés is és ez érvényes a Jézus Krisztus, történelemben zajló ügyére nézve is. Már az Ő földi köztük léte idején sem értették Őt igazán a tanítványai és a püünkösöd sem hozott csodát ezen a területen. Lásd Péter partikuláris értetlenségét (ApCsel 10) és Pál keserű vitáját Péterrel ugyancsak a mózesi törvények érvényessége kérdésében (Gal 2). Az *első* keresztyén nemzedéktől fogva érvényes az „ecclesia semper reformanda” elve.

Koncentráljunk most Máté evangélista személyére, korára és írásművére. Nem idézem az e tárgykörben megjelent szakirodalmat, csupán összefoglalom azt a belső meggyőződésé lett képet, ami olvasmányaim nyomán bennem kialakult. Nagy a valószínűsége annak, hogy Máté az első század utolsó negyedében írta evangéliumát azoknak a zsidókeresztyéneknek, akik a nagy szétaszóratás után északi irányba, Szíria felé, leginkább Antiókhia és környékére sodródtak. (Sokan feltételezik, hogy valahol itt született a Máté evangéliuma is!) Ezek a keresztyének és a belőlük szerveződött gyülekezetek sokféle szállal kötődtek a templom lerombolása után is a zsinagógákhoz. Nem egy helyen a zsinagógák szervezeti kötelékén belül próbálták megélni keresztyén hitüket. Ezekben a diaszpora-zsinagógákban a politikai államhatalom megsemmisülése után a hatalom gyakorlását mindenestől átvették az írástudók és a farizeusok. Ez a „hatalom” az új helyzetben elsősorban szellemi hatalom volt, de — legalább is a zsidó kolóniák gettó-határain belül — külső hatalmi eszközök alkalmazását is jelenthette (megkorbácsolás, kizárás a közösségből, feljelentés a római államhatalomnál stb.) A hazájukból elűldözöttek hamarosan maguk is üldözöttek lettek (ezt később az államvallássá lett keresztyénség is megismételte!) és az atyáik hitéhez ragaszkodni kívánó zsidókeresztyének ilyen módon rendkívül súlyos helyzetbe kerültek. Elsősorban ezekhez az atyafiakhoz szól Máté az evangéliumában. Teológiai koncepciója ebben az irányban ez: igazodjatok bele — de keresztyénül! — a zsinagógákban gyakorolt kegyességi életstílusba, vegyetek részt a zsinagógai kultuszban (imádkozás, alamizsnálkodás, bőjt s ha önálló a gyülekezet, vegyetek részt a zsinagógákban gyakorolt fejelemly eljárások foko-

zatait: Mt 18,15—18). stb. A kulcs-szó azonban ebben a koncepcióban nem a mózesi törvényeknek az utolsó jotáig való pontos betöltése (elgondolkoztató tény az, hogy egyetlen Jézus-logionban sem találkozunk ezzel a szóval: „engedelmeskedjete!”), hanem a „több”: „Ha a ti igazságotok nem több az írástudók és farizeusok igazságánál, semmiképpen nem mehetnek be a mennyeknek országába” (Mt 5,20).

Ez a „több” formálisan az „Isten akaratának” teljesítése, tartalmilag pedig az Isten szeretetének továbbadása — leginkább „lefelé”, a „kicsinyek” felé. Ezek a „kicsinyek” lehetnek valóságosan a kicsi gyermekek, de lehetnek a gyülekezet hitben erőtlén, kezdő, vagy megtántorodott, esetleg már el is távolodott tagjai is. A 18. fejezetet általában a keresztyén gyülekezet életének szabályozását célzó rendelkezések gyűjteményének tekintik az exegeták. Máté szerint tehát lehet keresztyén életet élni a zsidó zsinagógákban is és szerinte azok számára, akik ebben az életformában élnek keresztyén életüket, az „üdvösség útja”, a Jézus „követése” az, hogy még hűségesebben, még aldozatosabban kell betölteniök Isten akaratát, mint ahogyan azt az írástudók és a farizeusok teszik — akiknek tanítására egyébként figyelniök kell. Itt van a „Sitz im Leben” a Mt 23,2—3 mögött. Ebben a két versben már messze vagyunk Jézusnak a farizeusokkal vívott életre-halálra kiélezett vitáitól. Itt a „modus vivendi” keresése áll előttünk a nagyon megváltozott külső körülmények között. (Ennyiben ez az Ige is „krisztusi”! Arra tereli az atyafiakat, hogy nem kell mindjárt „robbantani”. Ameddig csak lehet, alázatosan bele kell igazodni az adott „kontextusba”.) Van tehát közös nevező a keresztyének és a farizeusok között, nevezetesen „az Isten akaratának” betöltése. Itt kell a keresztyéneknek valami többletet felmutatni.

Jól értsük a dolgokat. Nagyon történetetlen lenne a gondolkodásunk, ha ilyesmin problémáznánk: Máté tehát „meghamisította” Jézus eredeti gondolatát? Hozzátette ahhoz a saját gondolatát? Ha ezen problémáznánk, ezzel azt árulnánk el, hogy nem értettük meg: kiknek és miért írta Máté az evangéliumát. Talán nehéz elfogadni azt, hogy Máté nem akart az „örökkévalóságnak” evangéliumot írni, hanem csupán az ő szeretett gyülekezeteit akarta eligazítani az akkor felvetődött problémák tekintetében. De éppen ez a gyülekezetek iránti féltő szeretete jogosította fel őt arra, hogy az élő Krisztus szellemében szabadon bányon az előtte felhalmozódott Jézus-információkkal és — paradox módon — éppen azért, mert mindenestől „időszerű” akart lenni (a saját nemzedékének akart szolgálni), azért méltatta Isten az írását arra, hogy „örökkévaló” evangélium legyen. Nem kétséges, hogy Máté a Krisztus szellemében gyűjtötte, válogatta, rendezte, csoportosította, „célirányosan” szerkesztette össze a rendelkezésére állott „Jézus-hagyományt”. De fel kell ismernünk ezt is: ahogyan mindez egybeszerkesztődött az evangélium mostani szövegében, az mégis csak egy bizonyos konkrét „tükröződése”, annak az ügynek, amit Jézus hozott közénk. Mint már említettem, az adott helyzetben Máté nem kívánt „robbantani”, nem kívánt új egyházat alapítani. Meggyőződése szerint a zsinagóga miliójében is lehet Jézus tanítványaként élni, de csak akkor, ha — új bibliafordításunk szavával élve — „messze felülmúlja” a tanítványok „igazsága” az írástudókékat az Isten akaratának teljesítésében.

Van azonban egy másik front is, ahol Máté megvívja harcát, a Krisztus egyházán belül egy másik csoporttal. Amiként nem lehet bemenni a mennyek országába Isten akaratának teljesítése nélkül, akként a túlmé-

tezett, eksztatikus vallásosság sem visz be oda. A másik front, ahol Máté harcol: a karizmatikus hívők tábora. Ezek „Uram, Uram”-ot mondanak, Jézus Kúriusz-voltát tehát ők is hittel vallják, győzelmes csodákat is tudnak felmutatni, de hiába minden hitvallás, vagy csoda, ezek sem fognak bemenni a mennyeknek országába. Miért nem? Jellemző, hogy mi a bűnük: anomia (Mt 7,23). Azaz: a „nomosz”-hoz, a Törvényhez való engedetlen viszonyulásuk. A búza és a konkoly példázatának a magyarázata szerint is az anomia elmarasztaltak kerülnek a tüzes kemencébe (Mt 13,41). Máté szerint cselekedetek által lehet üdvözülni (lásd pl. Mt 25,31 sköv, ahol ismét előkerülnek a „kicsinyek”, de még inkább: „az embernek Fia eljő... és akkor megfizet mindenkinek az ő cselekedetei szerint” Mt 16,27. lásd még: Mt 12,36–37 stb.) és a törvény nem-cselekvése által lehet elkárhozni.

Bizonyosnak tekinthetjük, hogy a nagy világvárosban, Antióchiában többféle keresztyén gyülekezet élt egymás mellett és a zsinagógák mellett. E közösségeken belül is vegyes volt a hívők közössége. A hellénista többségű gyülekezetekben is voltak zsidókeresztyének és a zsidókeresztyének között is voltak olyanok, akik nyitottak voltak a hellénista eszmék iránt. Az bizonyos, hogy Antióchiában született meg a jeruzsálemi első „anyaegyház” teljes szétszóródása után (70 után) a második „anyaegyház”, amely már tipikusan hellénista teológiát vallott és hirdetett. Itt lépett a zsidó partikularizmus helyébe a földkerekség perspektíváiban gondolkodó univerzalizmus, amelynek gyakorlati kicsengése volt az, hogy innen küldték szét a pogány világba a misszionáriusokat, első renden Pál apostolt és munkatársait. Ámde amiként ennek az „egyetemes” egyháznak a tagjai aggályoskodva és ezzel együtt nyilván ítélkezve gondoltak a zsinagógában vagy azon kívül („házanként”?) összegyülekező zsidókeresztyénekre, akik továbbra is azt vallották, hogy Mózesen át szólal meg az „Isten akarata”, nem csodálkozhatunk azon sem, ha ezek viszont (Máté evangélista és az ő gyülekezetei) a „szabad” keresztyénekre néztek aggályosodva és ítélkezve. Hiszen ezek a hellénista keresztyének olyasmint állítottak, hogy a mózesi törvény betűi „ölni” tudnak (2Kor 3,6) és hogy az a Jézus Krisztus, akit a zsidókeresztyének is nagyon szerettek, megváltotta az emberiséget a törvény *átkától* (Gal 3,13). Itt húzódtott a második frontvonal és Máté evangélista meglepő hevességgel vívta harcát a hellénista táborban élő keresztyének ellen.

Tárgyilagosan szemlélve a történelmi valóságot: ezek a hellénista „karizmatikusok” bizonyára minden tekintetben hűséges keresztyének voltak. Imádkoztak, szerettek, szolgáltak, esetleg életüket adták Krisztusért, csak éppen Mózeset és az ő törvényrendszerét nem tekintették elengedhetetlenül szükségesnek az üdvösséghez, mint ahogyan azt Mózes népe gondolta. Az evangélista szerint ez az engedetlenség kárhozatos bűn.

Abban a történelmi helyzetben született meg tehát a Máté írása szerinti evangélium, amikor még nem fixálódtak a dolgok. Még nem dőlt el végérvényesen az, hogy megmaradhat-e a keresztyénség a zsinagóga kötelékén belül, vagy ki kell szakadnia onnan. Az sem dőlt el még végérvényesen, hogy a Krisztus evangéliuma magába foglalja-e a mózesi törvényeket, főként a kultikus rendelkezéseket, például az étel-ital szabályokat, a szombatnap megünneplését, vagy pedig ezektől teljesen függetlenül és szabadon kell hirdetni az Isten szeretét.

Nem megyek bele most már a további részletekbe. De ezt még el kell mondani: sajátos kettősség jellemzi

Máté munkamódszerét. Egyfelől hűségesen átvette azt az információs anyagot, amit a különböző mértékben kikristályosodott Jézus-hagyományokban kapott. (Akkor is hűségesen írta le a szavakig menően pontosított hagyományt, ha az ütközött az ő saját teológiai koncepciójával.) De másfelől az élő Krisztus uralma alatt tudta magát és élt azzal a szabadsággal, amelyet Krisztus Lelke ajándékozott neki. Szabadon alkalmazta az örökséget a konkrét egyházi helyzet problémáira és Jézus érvényes Igéjének vette azt, amit a Krisztus Lelke diktált neki a gyülekezetek építésére. Közhely az is, hogy nem ő egyedül cselekedett így. Elfogadott gyülekezeti gyakorlat volt ez akkor: előállott az istentiszteleten valaki és így szólt: „Ezt mondja az Úr...”. Amit ilyen módon hirdetett, az a hallgatókban teljesen egyenértékű volt azzal, amit a szemtanúk hirdettek Jézus „hiteles” örökségeként. Esetleg nagyobb hatása volt az eksztatikus erővel hirdetett „Ezt mondja az Úr...”-nak, mint a tárgyilagosan közölt Jézus-logionoknak. Pál levelei és még az evangéliumok keletkezése után is az első század egyháza sokkal inkább az élő Lélek és nem az írott betű egyháza volt! Ha ezt nem vesszük komolyan, nem tudunk eligazodni az Újszövetség iratai között. Hamarosan keveredett ugyan a tiszta és a tisztátalan „Lélek”, az evangélium és a „más” evangélium (Gal 1.), de nem kétséges, hogy amikor valóban a Jézus Krisztus Lelke szólalt meg a „prófétákon” át, akkor az a kérügma, amit ezek hirdettek, valóban egyenértékű volt azzal a beszéddel, amit a Földön járt Jézus mondott annakidején. Ilyen értelemben aztán helytelen sétválasztani a Biblia betűit és szövegét „eredeti” és „nem eredeti” Jézus-szavakra, vagy eleve megbotránkozni azon, hogy ilyen folyamatban született meg a Biblia. Nagyobb probléma az, hogy azok a „hamis próféták” (Mt 7,15 sköv, 24,11 sköv), akiktől Máté óva inti a gyülekezeteket, nagy valószínűséggel azok a karizmatikus „próféták” voltak, akik a Pál teológiája szerinti szabad evangéliumot hirdették. Egyik exegeta, H. J. Schoeps, egyenesen Pál apostolt véli fölfedezni a példázatbeli „echtrosz anthróposz”-ban, aki konkolyt hint a búza vetésbe. Továbbá: a kétszeresen átok alá helyezett „más evangélium” kifejezéssel Pál apostol valójában a törvény prédikálásával eltorzított evangéliumra utalt. Ilyen megrendítően súlyosak voltak a feszültségek az első keresztyének között.

Eddigi vizsgálódásainkból az derül ki, hogy két pregnáns „tükröződésből” tudunk valami módon vissza következtetni arra, hogy miként viszonyult Jézus a mózesi törvényekhez és a rájuk épülő „atyai hagyományokhoz”. Ha ebben a szövevényes problémában el akarunk igazodni, átfogóbb kérdést kell feltennünk és annak részeként kell értelmeznünk mostani szűkebb témánkat. Ez az átfogó kérdés így hangzik: Mit vallott az üdvösség útjáról az akkori zsidó teológia és mit vallott Jézus? Ugyanaz a tanítás hangzott mindkét oldalon, vagy az egyik szöges ellentétben állott a másikkal? Hitem szerint ez utóbbi eset forog fenn. Olyan elviseletlen volt az ellentét a két koncepció között, hogy Jézusnak életével kellett fizetnie „eretnek” üdvvtanáért. A zsidó teológia — ha jól értem, mind máig — ezt vallotta és vallja: az Isten bűnöket gyűlölő szent Isten. Számon tartja a népek és egyének bűneit és igazságot szolgáltat. A Törvényben kijelentette akaratát és aki üdvözülni akar,

annak magára kell vennie a Törvény „igáját”. Amilyen szentségi fokot ér el az ember a Törvény betöltésében, olyan jutalmat kap érte a nagy leszámolás napján. És amilyen mértékben áthágja valaki az Isten parancsolatait, olyan mértékben éri utól őt Isten igazságos büntetése. A Törvény megbonthatatlan zárt rendszer. Nem szabad benne változtatni, különbséget tenni, redukción végezni. A legkisebb jótát ugyanolyan komolyan kell venni, mint bármelyik „nagy parancsolatot”. A szigorúbb rabbik már azt is bűnnek tekintették, ha valaki különbséget tesz a parancsolatok között is keresi a legfontosabbat. A jótáig menően minden parancsolat egyforma értékű és egyformán kötelező. Ha különbséget teszünk kultikus-vallási és erkölcsi törvények között, a Jézus korabeli kegyességi gyakorlatban egyértelműen a kultikus-vallásos szabályok voltak fontosabbak. Csak utánuk következtek az erkölcsi szabályok. Ezzel szemben félreérthetetlen Jézus állásfoglalása: lásd a Korbán-problémát (Mk 7,11).

Jézus „teológiáját” így lehet summázni: Elközelített az Isten országa és pedig nem úgy, mint valami Szuper-Törvény, hanem úgy, mint valami felfoghatatlan Szuper-Szeretet. Isten szeretetének hatalmasan szétáradó „erőtere” jelent meg e világban — elsősorban éppen Jézusban és Óáltala. Mivel Isten szeretete Jézusban hatékony erővel megjelent, azért most lehet megtérni, most könnyű megtérni, de most kell is megtérni. Most nagyobb bűn, mint eddig volt, ha valaki Jézus közelében nem tér meg, ha valaki a belülről segítő Szentlélek ellen vétkezik. Az üdvösség útja egyszerű: el kell fogadni, be kell fogadni a Jézusban megjelent bűnbocsánatot, Istenszeretetet. Nem a vallásos teljesítmény, nem a „Leistung” üdvözít tehát, hanem éppen ellenkezőleg: a „lelki szegénység”, az az állapot, amikor az ember koldusként áll Isten előtt és elfogadja Isten gazdag ajándékait. A tékozló fiú hazatérhet tépetten, rongyosan, ünnepi lakomát készítenek neki. Az ember szorongásosan zárt rendszerét meg kell nyitni az őt kereső Pásztor-Isten előtt.

„Mi szeressük Őt, mert Ő előbb szeretett minket”. Ez Jézus „moráljának” a lényege. Amikor befogadom Isten szeretetét, Szentlelkét és így az isteni *erőket*, akkor kezdődik a morális kivételése az ingyen elnyert üdvösségnek. Aki meggyógyult Jézus csodatevő ereje által, annak szól a parancs: eredj el és többé ne vétkezzél. A mindent megelőző isteni segítség nélkül nem lehet nem vétkezni. Az emberből csak az a vallásosság telik ki, ami szükségszerűen farizeus viselkedésbe torkollik: úgy tesz, mintha tenné az Isten akaratát.

Kibékíthetetlen feszültség van a Tóra vallásrendszere és a Jézus Krisztus evangéliuma között. Ezt a feszültséget hitelesen tükrözi az az értelmezés, ami Pál apostol teológiájában szólal meg a törvény jelentőségéről, éles fogalmazásban: a törvény leírásán égbe jutni próbálkozás gyilkos kockázatáról. „A törvény cselekedeteiből kaptátok-e a Lelket, vagy a hit hallásából?” „Elszakadtatok a Krisztustól, akik a törvény által akartok megigazulni, a kegyelemből kiestetek” (Gal 3,2; 5,4). Ez a tükrözés is érvényes a törvény szerepét illetően, nem csupán az, amit Máténál olvasunk. De akkor — ehhez viszonyítva — hol van a Máté igazsága? Már említettem: akik kegyelmi erőket vesznek, azok képesek arra, hogy a Jézus által követelt „többet” megvalósítsák. És azt meg is kell vállalniuk! Azt a közeget, amiben a Krisztus népe él, nem robbantani kell (akkor: a zsinagógát, vagy a római Imperium társadalmi szerkezetét — lásd Pál levelét Filemonhoz —, ma a népegyházat), hanem benne kell valóra váltani az isteni „többet”. A zsi-

naogóból nem kell kimenni a hitvallások összeférhetlensége címén, de békességesen ki kell menni, ha kiközösítenek onnan valakit. Ebben a krisztusi szellemenben végezte Pál apostol a missziói szolgálatokat. Jellegzetes példa erre: ApCsel 13,44—49.

Az alapvonalakat megrajzoltam, most kezdődhetne a szálak meghúzása a konkrétumok világá felé. Az eddigiekből talán kiderült az, hogy az eredetileg fölvetett problémára csak komplementárisan érvényes feleletet lehet adni. Befejezésül elmondom még, hogy miként hiszem és fogalmazom meg ezt a komplementáris megoldást.

A Máté evangéliumát exegetáló tudósok nagyjából egyet értenek abban, hogy Jézus számára középponti jelentősége volt ennek az Igének: „Tanuljátok meg, mit jelent ez: irgalmasságot akarok és nem áldozatot” (Mt 9,13; 12,6). Az Isten irgalmas és az embereknek azt parancsolja, hogy „legyenek olyanok, mint az Isten”: fogadják el maguk üdvösségére és adják tovább embertársaiknak javára Isten irgalmasságát — elsősorban a bűnbocsánst örömeiben. Ez a Hóseás prófétától idézett Ige erőteljes kritika az embertelenné lett vallásos kultusz felett. Jézus alapvetően ezzel a kritikával közeledett korának a Tórát tisztelő kegyességéhez. Itt találjuk meg a végső feloldást a sokat vitatott textusra nézve: „Ne gondoljátok, hogy azért jöttem, hogy érvénytelenné tegyem a törvényt, vagy a próféták tanítását. Nem azért jöttem, hogy azokat érvénytelenné tegyem, hanem hogy betöltssem” (Mt 5,17). A „ne gondoljátok...” arra utal, hogy igenis vannak, voltak olyan keresztyének (Pál apostol és a hellénisták), akik azt „gondolták”, vallották, hirdették, hogy Jézus eljövételével befejeződött a Tóra történelmi időszaka. „A törvény vége Krisztus” (Rm 10,4). Máté mást „gondol”, mint a hellénisták. Szerinte a törvény változatlanul érvényes az utolsó jótáig menően. Hitem szerint mindkét álláspontban van igazság, de csak komplementáris egységben igazak a részigazságok:

A Tóra változatlanul érvényes a világ végezetéig, mert a Tóra: a végső REND, Isten teremtő, megváltó és gondviselő örök szeretetének TÖRVÉNYE. Az Isten szeretet. Ez a Szeretet-Isten teremtette a világot. Ő rendezi folyamatosan a „tohuwabohu”-t, a káosz-erőket a szép REND, a „kozmosz” irányába. Isten szeretete van az ember teremtése mögött: partnert teremtett Isten, akivel beszélhet. Isten szeretete vállalta a szabadság kockázatát és Isten szeretete munkálja a bukott ember megváltását. Isten szeretete a végső TÓRA, a végső magyarázata az egész világfolyamatnak. Hitem szerint Jézus nem csupán az elburjánzott „hagyományokkal” szemben appellált Mózesre. Ő Mózesről is tovább appellált: arra az egy végső Tórára, amit Ő Isten egyetemes szeretetében ta-meg és hirdetett földi szolgálatában.

Nyitott kérdés: Jézusnak ezt a „nagy ugrását” az akkor kicsinyesen értelmezett Tórától a végső Tóráig, Isten világot teremtő és megváltó szeretetéig, mennyire értették meg a tanítványai? Meggyőződésem szerint Máté egy kissé túlexponálta Jézusnak a Tóra iránti hűségét, Pál apostol pedig egy kissé túlexponálta Jézus Tóra-kritikáját. Valahol a kettő között van a keskeny út, Jézus engedelmisségének útja. Ezt azonban tudományos pontossággal senki nem tudja definiálni, meghatározni. A Tóra végső titkát és a belőle következő emberi cselekedetek isteni rendjét Isten jelenti ki az Őt szeretőknek. *Farkas József*

A diszkusszió útján

Folyóiratunk fel-felelevenedő hagyománya diszkussziók közlése. A fentiekben fontos reflexiót olvashattunk Jézus és a törvény kapcsolatáról: a jézusi törvényértelmezésről. Az ilyen természetű írásoknak — úgy véljük — tárgyukon messze túlmutató jelentősége van, jóllehet az egy kérdésben való tisztánlátás vagy legalábbis tisztában látás önmagában eredmény. Mégis a folyamat maga, amely ilyen írások kapcsán elindulhat, vagy el is indul, talán minden kézzelfogható eredménynél többet ér. (Arról nem is beszélve, hogy a Theologiai Szemle profiljánál fogva olyan kérdésekkel foglalkozik, amelyekkel kapcsolatban végső, ne adj Isten, lezárt „eredmény” aligha érhető el.)

A fontosnak tartott folyamat főbb jellemvonásainak egyebek között a következőket tartjuk: teológusok, gyülekezeti lelkipásztorok személyes véleményüket mondják el — nyilvánosan, az írott szó elkötelező felelősségét vállalva; e vélemények sok ponton, néha alapvetően eltérnek egymástól — s ezt ki lehet bírni, írónak és olvasónak egyaránt, anélkül, hogy valamely, köreinkben nem létező „tanhivatalnak” döntést kellene hozni, egyfajta „mai napra” szóló perdöntő igazság kimondásával; remélhetőleg valódi kérdések vetődnek fel és az előbbrejutás jószándéka vezeti a tollakat — a teológiának mint tudományának örök kísértése a *l'art pour l'art* elmékedés,

rádásul egy olyan szakzsargonral megfogalmazva, amelyet már kevesen sem értenek; ezekből az írásokból az üres udvariaskodás és az örök „kereket-mondani-akarás” szükségszerűen hiányzik — a sokszor szándékosan sarkított állítások provokatív ereje vitathatatlanul gondolatébresztő. E néhány kiragadott szempont alapján is úgy véli szerkesztőségünk, hogy a diszkussziókra rendkívül nagy szükségünk van.

Az alábbiakban következő két tanulmány mintegy „történeti” előzményeként számot kell adnunk arról, hogy 1986. október 24-én az Ökumenikus Tanács tag-egyházai vezetőinek ajánlása alapján a szerkesztőség megbeszélésre hívott több fiatal lelkipásztort, akik már eddig is érdeklődést mutattak a teológia művelése iránt. Huszonkét fiatal barátunk tudta elfogadni a meghívást és a megbeszélés érdemi voltából — úgy gondoljuk — az alábbi írások jó izellőt adnak. A most olvasható gondolatok e megbeszélés alkalmával is előkerültek, s az a szándékunk, hogy úgy a személyes találkozásokat, mint a folyóiratunk hasábjain való diszkussziót a jövőben is szorgalmazni fogjuk.

Kérjük tehát, hogy minden olvasó érezze ezeknek az írásoknak kapcsán is, hogy tróvá, diszkussziót igénylő és diszkutálni akaró emberekké kell válnunk — a magunk és önként vállalt feladatunk érdekében. (A szerk.)

A Theologiai Szemle megújítása és református egyházunk teológiai megújulása

„Nem fogok tetszeni minden olvasónak, de nekem sem tetszik minden olvasó. De én nem tetszeni, hanem használni akartam.”

(Berzeviczy Gergely)

„Igaz — mondhatnánk Maeterlinck-kel — előbb a »legégetőbb« kérdéshez kellene nyúlnunk. De a »legégetőbbhöz« nyúlni nem mindig a legokosabb cselekedet.” És már megtanulhatná egyszer nemzedékünk, hogy az „égető kérdéseket érinteni” nem vall bölcseségre, mert ez gyakran tetszést arathat, más-kor meg nemtetszést vált ki, de a legkisebb esélyünk éppen arra van, hogy használhassunk vele.

Gondolatainkban meg kell tartanunk bizonyos távolságot az „égető kérdésektől”, hogy túl közel ne részkedvén, a megoldások lehetősége — tehát hogy használhassunk — hamvába ne haljon. Mert gyakorta megesis, hogy néhány minden hasznosság nélkül valónak látszó ember révén lesz majd egy bizonyos számú hasznos ember, és a bölcsesség néha éppen annak ellentéte, amit a legbölcsőbb állít (Maeterlinck).

A távolságtartás lehetőséget ad arra, hogy ismereteink saját lelkesültségünk, szenvedélyeink és szenvedéseink tüzeiben tisztuljanak gondolattá az „égető kérdésekkel” kapcsolatban is. Mert ahol ez a lelkesültség elbágyad, a szenvedélyek kialszanak és a szenvedések megszűnnek, ott nem futja erőnkéből másra, mint arra, hogy *legfeljebb ellenkezőképp* gondolkozzunk. Lényegileg azonban minden marad a régiben, de immár a megszokás és csömör negatív érzésével. Így még igazmondásunk is a hazugság egyik fajtájává válik: olyan igazságaink vannak, melyek ellenkezője

is igaz. S kérdéses: többet érnek-e ezek ama hazugságoknál, melyeknek az ellenkezője is hazugság. Távolságot tartani tehát azt jelenti, hogy nem a problémák ragadnak el minket, hanem mi mozdítjuk el azokat, mi veszünk erőt a nehézségeken; *nem mi ütközünk beléjük, hanem azok ütköznek belénk.*

Valamikor ezt mondták: az egyháznak figyelnie kell a világ hívásaira és kihívásaira, hogy életben maradhasson. Meg kell felelnie a kor szellemének és követelményeinek, hogy egyáltalán megszólalhasson. Figyelemmel kell kísérni a világ igényeit, s nehézségeit Krisztussal és az egyházzal, s Krisztust és önmagunkat a világhoz kell szabni, hogy eltüntessük a kínos érzést, mely abból fakad, hogy idegenek és vándorok vagyunk a földön... és jobb után vágyakozunk.

Most ezt mondjuk: az egyháznak Isten hívására és „kihívására” kell figyelnie, hogy életben maradhasson; mert Isten az, aki Krisztusban „kihívott minden népből egy lelki népet itt”. Ezért az Ő szellemének és követelményeinek kell megfelelnie az egyháznak, hogy egyáltalán megszólalhasson. Arra kell tehát figyelmeznünk és figyelmeztetnünk, hogy Krisztusnak mi az igénye velünk szemben, s milyen nehézségei vannak velünk és a világgal, melyhez nem szabhatjuk magunkat sohasem, mert nincsen itt marandó városunk, hanem a jövődőt keressük.

Az egyház hivatásának lényege nem az-é, hogy „kihívás” legyen a világ számára: „Nem rejtethetik el a hegyen épített város”!; és hogy benne és általa Isten hívása, „kihívása” nyilvánuljon a világ felé?

Krisztus egyháza hívás, „kihívás” volt a környező világ felé; előbb a zsidóságnak, aztán a római világ-

birodalomnak. Dönteni kellett. *Mellette* — vagy *ellene*. Az az egyház, mely a maga valóságával nem jelent hívást és „kihívást” erre a döntésre, látszategyház csupán. Számos intézménnyel és intézkedéssel a *lát-szat* fenntartására. Az erő látszatát előbb az erőlködés, majd az erőszak tartja fenn. A valóságos tevékenységek helyére póttévékenységek kerülnek. Szellemi életünkben, teológiai gondolkodásunkban, szolgálatunkban mérhetetlen beszűkülés és sorvadás tapasztalható. Krisztus szeretetének felmutatása intézmények falai közé szorul, teológiai gondolkodásunk ismereteket leltározó-nyilvántartó papirosteológia csupán. Olyanokká lettünk, mint az a „tudós”, aki csodálatos megfigyeléseket tesz a mágneses vas „viselkedését” illetően, de sohasem jut odáig, hogy egy hajón iránytűként alkalmazza. A mágnes *alkalmazása*, nem pedig a tulajdonságait leltározó-nyilvántartó ismeret változtatta meg a világ képét. Teológiai gondolkodásunk deficitje éppen ennyi: az hiányzik belőle, amitől a mágnes iránytűvé lesz — *kevés*; és mégis... egy egész *világ*.

*

Mi lenne a Theologiai Szemle szerepe ebben a helyzetben? Lehetőséget adni arra, hogy megszűnjék ez a „deficit”. A rossz teológiai közérzetet felszámolni, hogy a teológiai ismeretek ne a mi fejünkben váljanak alkalmatlanokká és alkalmazhatatlanokká. Mert milyen szerepet szánunk a Theologiai Szemlének? Hogy tükörkép legyen teológiai ismereteinkről; arról, hogy hányadán állunk. Ezt a szerepet viszont nagyon jól betölti.

Hát igen... tükrözi. Mert a szerkesztői munka abban merül ki, hogy az ötvenes évekből ismert, máshol már feledésbe ment „kényszerbeszolgáltatás” módszerével szervezi a folyóiratot. A szerkesztő „bevasal”, „kiprésel”, „könyörög”, begyűjti, behajtja a tanulmányokat, mesterségesen éleszti, megrendezi a vitákat. Kinkeservvel születik egy-egy szám. De az sem segít már, ha az „önkéntes felajánlások” útjára lépünk. A retusálás mit sem változtat a képen. Féltő, hogy *sok mindent hajlandók vagyunk megváltoztatni annak érdekében, hogy lényegileg semmi meg ne változzék...*

*

A Theologiai Szemle megújítása csak egyféleképpen valósítható meg. *Az egyházi teológiai megújulás szolgálatába kell állítani a folyóiratot*. Nem új témákra van szükségünk, hanem új, jobb, más *gondolatokra* a régi témákkal kapcsolatban. A megújult gondolkodás azt jelentené, hogy egyre többen gondolkoznának *magukról a dolgokról*, és nem elégednének meg azzal, hogy csak könyvekről, másoktól mondottakról gondolkozzanak. Többen lennének a „teológusok”, s kevesebben azok, akik beérik a főleg külföldi teológusok gondolatairól való *leltározó-nyilvántartó* beszámolóval.

Természetes, hogy a megújult gondolkodás nem jelenti a mindenáron való újatmondást, valamiféle kényszeredett „eredetiséget”. A nagy és — főleg — igaz gondolatok ritkán „eredetiek”, és nagyon *rövid ideig* „újak”. Herder többször is így kiált fel: „*Két vagy három gondolat hegyén lebeg minden!*” — „Az igazság jól elrendezett, jól elhatárolt birodalma kicsi. Csak a balgaságok és tévedések, a szeszélyek és hülyeségek vadona megmérhetetlen és feneketlen. Olyan emberekkel szemben, akik valami egészen újat mondanak, legyünk bizalmatlanok; mert ez majd mindig

hazugság” (Egon Friedell). Blaise Pascal ezt írja a „*Gondolatokban*”: „Ne mondják, hogy nem mondtam semmi újat; új az anyag elrendezése; a labdajátékosok is ugyanazzal a labdával játszanak, csak éppen az egyik jobban helyezi, mint a másik. Akkor inkább mondják rólam azt, hogy a régi szavakkal éltem. Mintha az azonos gondolatok másként elrendezve nem eredményeznének ugyanúgy más szöveget, mint ahogyan az azonos szavak is más gondolatot fejeznek ki megváltozott elrendezésben.”

A jó gondolatokat, az életrevalókat és termékenyeket sohasem egyes ember eszeli ki, hanem mindig egy egész korszak kollektív tudatának művei. A kérdés az, ki fogalmazza meg legélesebben, ki világosítja meg legtisztábban, minden lehetséges alkalmazásában ki követi legmesszebbre (E. Friedell). Az igazi teológusnak soha nincs kifejezett akarata az eredetiségre — „ez az irodalmárok sajátja”. Mert ha valakinek nincsenek „eredeti” és „saját” gondolatai, akkor nekünk tényleg nincsenek. Munkáink legfeljebb olyan gondolatokat tartalmaznak, amelyeket nem „*kitaláltunk*”, hanem amelyekre „*rátaláltunk*”, és azóta — sokszor több esztendeje — velünk élnek, megszoktuk őket, sajátunkká lettek. Fontos azonban, hogy rátaláljunk néhány „*hasonlóan hangolt lélekre*”, akikkel megoszthatjuk észrevételeinket és sejtelmünket, vizsgázásul pedig tőlük is elvárjuk értékesebb gondolataikat és tanításait, ha tovább jutottak nálunk, mert minden jóérzű ember sokkal inkább örvend annak, amit másokban ébreszt, mint amit maga mond (Herder).

A Theologiai Szemle ezt az *egymásratalálást* segíthetné; *integrálhatná* a szellemi erőket, a szerzőket nem témák és személyek, hanem *életképes gondolatok köré* gyűjtené, és ezzel *bizalmat ébresztene* bennünk egymás iránt, és a küzdelmet nem kicsinyes emberi hiúság irányítaná; nem *indulatok* feszülnének indulatok ellen, hanem *gondolatok* harcolhatnának gondolatokkal „*ad maiorem Dei gloriam*”. Mert nem mindegy, hogy gondolatokkal segítem a másikat vagy gondolkozom helyette. Gondolataimban mások gondolatai kifejezésre juthatnak, de nem helyettesíthetik őket.

*

„*Rosszul alkalmazott, hibás szavakkal gondolkodni annyi, mint hamis súlyokkal mérni*” — írja André Maurois a „*Gondolkodás művészetében*”. Nem hasonlít-e egész teológiai műveltségünk egy olyan piacra, ahol azt szeretnénk elhíttetni egymással, hogy *sokkal többet gondoltunk és sokkal mélyebben gondolkoztunk*, mint azt valójában tettük? Erőszakolt és nehézkes fordulatokkal, újonnan teremtett szavakkal, ködös és terjengős stílussal, sokat sejtető, de mit sem mondó nyelvi cicomákkal igyekszünk a mélyértelműség látszatát kelteni. Óriási tudományos apparátussal (jegyzetek, könyvcímek tömkelegével) azt a benyomást szeretnénk tenni az olvasóra, mintha hegyek vajúdnának („*parturiunt montes*”), és ha valaki netán végiggondolja a dolgot, menten kiderül, hogy lapos, bárgyú, egészen „szimpla vagy triviális ötletéről van szó” (Schopenhauer). A kínlódás és terjengősség csak arra való, hogy minél később derüljön ki a valóság: „*nascetur ridiculus mus*” (nevetségés egér születik csak — Horatius).

Hajlandók lennének szellemi „napszámosokká” sülyedni, akik óriási erőfeszítéssel, fáradságot sem kímélve igyekeznek arra, hogy *szavakat adjanak el gondolatok helyett* és mindenféle új vagy más értelemben használt kifejezések, fordulatok és összetételek segít-

ségével a gondolat látszatát idézzék fel (Schopenhauer).

A Theologiai Szemlének lenne a feladata az, hogy elősegítse a magyar teológiai nyelv (és gondolkodás) tisztulását, hogy véget vessen az idegenből importált „játék a szavakkal”-szerű teológia „csalás a szavakkal” jellegű átültetésének.

Schopenhauer azt írja: „Elégséges egy szerző művéből néhány lapot olvasnom, hogy körülbelül tudjam, mennyire lehet hasznomra... A stílus a gondolatnak képe: homályosan vagy rosszul írni annyi, mint homályosan vagy zavarosan gondolkozni.”

„A szaktudós kitűnően «tudja» a maga kicsiny helyét a világban; de sejtelve sincs mindarról, ami e kicsiny helyen nem fér el.” — írja J. Ortega y Gasset. „Az az igazi tudós, aki minél szűkebb helyre dugja a fejét?” — kérdezi Németh László.

Szükség lenne a teológiában is arra, amit Németh László Arisztotelésznel figyelt meg, és annyira csodált: „az egyetemes érdeklődés tartózkodására”. Mert a szakok nálunk is „szakokat fiadzanak”, a „részletek bogarászása” megoltja az egyetemes érdeklődést, és a „parcellák parcellázása”, a „munkamegosztás” az igazság szeretetét („erősz”) a tudomány tiszteletévé züllesztí. Már nem emberek beszélnek, hanem meg személyesített szakok nyilatkoznak: „a bibliai teológia ezt meg ezt mondja”, az egyháztörténet, dogmatika, pszichológia, szociológia megint mást és mást „nyilatkozik” egy-egy kérdésről. A „szakszerűség” lett a legfőbb tekintély az „igazság” helyett.

A teológiában is van műveltségi értékhierarchia. Legfontosabb a Szentírás, az atyák (patres ecclesiae), a reformátorok, a hitvallásaink „általános” ismerete, „ahol az általános nem sokfélé, hanem összefüggőt jelent”, mert a sokféle tudás nem tanít meg arra, hogy valakinek gondolata is legyen („polümáthié noon ekhein ou didaszkei” — Hérakleitosz).

A Theologiai Szemlének nevelő szerepet is szánok. Enciklopédikus ismeretek megszerzésére neveljen, és tanítsa meg ezeket alkalmazni az egyházi teológiai

megújulás érdekében. Az egészről, az egészben és az egészért gondolkodni... minél többen — ez lenne a cél...

*

Végül szeretném egy rossz szellemi beidegződésre felhívni a figyelmet. Az emberi gondolkodás a felvilágosodás óta hajlik arra, hogy dichotomikusan szemlélje-periodizálja a történelmet. A felvilágosodott racionalizmus úgy értelmezte önmagát, mint a fejlődés csúcsát, mint beteljesedést, és ami korábban volt, azt mind tudatlanságnak, sötétségnek, boldogtalanságnak bélyegezte (hasonlóan cselekszik az iszlám is, amikor az iszlám előtti kort — sokkal több joggal — *dzsáhilljának*, „vadság, barbárság” korának nevezi). Számunkra legfeljebb az idők teljességében megjelent Krisztus tagolhatja a történelmet az értékelés szempontjából — de még akkor sem feledve: Őbenne az jött el, „akit a szent atyák vártak”. Minden egyéb dichotomikus periodizálás erendően hamis és értéktelen. Sem Constantinust, sem Ágostont, sem a reformátorokat, sem pedig Barth Károlyt nem tehetjük meg negatív vagy pozitív értékelés kiindulópontjává. Mert bár a barthianizmus teológiai redukciója, amely a kultúra jelrendszer jellegének és nyelvi természetének fel-nem-ismerése következtében sokszor kényszerült paradoxira és tautológiára (vagy igaza lenne Kierkegaardnak: „Mégis a tautológia volt és marad a legfőbb elv, a gondolkodás legfőbb alapelve”) — és ezáltal szellemi aszkézisre nevelt, s számos teológiai beidegződést — „görcsöket” — eredményezett, mégsem válhatik teológiai értékelésünk alapjává.

Sőt arra lenne inkább szükségünk, hogy a barthianus teológiai izomgörcsöket kilátsuk, hogy újra megindulhasson a szellemi vérkeringés.

Befejezésül álljon itt egy gondolat B. Pascaltól, aki Ágostonról mondotta, de Barth Károlyra is érthetjük: „Ha... ma eljönne közénk, s oly kevés tekintélye lenne, mint védelmezőinek, akkor semmire sem menne. Isten bölcsen vezérli az Egyházát, mert annak idején, mikor elküldte, tekintélyt is adott neki.”

Németh Pál

Mondolat: aktivisták és apologeták

Az aggodalom kora

Ebben a rövid dolgozatban arról a két nagy vonulatról szeretnék beszélni, amely a mai keresztyénséget összefogja, de egyúttal meg is osztja: az *aktivizmusról* és az *apologetikáról*, a múlt századi liberális keresztyénség e két nagy örökséről. A két vonulat azonban nemcsak öröksége szempontjából egymásra utalt, hanem úgy is, hogy mindkettő ugyanabból a problémából fakad, és ugyanannak a megoldására is vállalkozik.

E probléma bemutatása rendkívül nehéz feladat, különösen is okainak feltárása, mégis kísérletet kell rá tennem a továbbiak megértése és néhány szükséges elhatárolás miatt. Röviden tehát: a keresztyénség — vagy itt most sajátosabban: az Egyház — többszörös válságba jutott. A keresztyénség mint *Corpus Christianum*, mint „*establishment*” többé nem a világ cementje. József Attila kifejezésével élve: a „Krisztushabarc” elporlott, s a világ (mint „kozmosz”, a szó jánosi értelmében) nem „keresztyéni alapokon” rendezett. Más oldalról, a világ minden korábbinál mé-

lyebb és tartósabb válságban van, s ebben az eresz-
teikeiből kifordult világban a keresztyénség talán még idegenebbül, otthontalanabban érzi magát, mint a múlt századok magabiztos, fejlődés-elvű világában. Egykor úgy tűnt: a kor, a világ idegenedik a keresztyénségtől; ma pedig úgy lünek: a keresztyénség is idegenedik a világtól. Es végül: az autoritás háza is összeomlott (E. Farley), értve ezen, hogy a keresztyénség — e fenti két gondtól függetlenül is! — súlyos belső válsággal küzd. Ez a többszörös, egymásra halmozódó, megrázkódtató élmény: „alapot megrendítő” tapasztalat (P. Tillich). A keresztyénség, mely egykor — nem is keveset földelva önmagából — otthonossá tudta tenni önmaga számára a világot, s talán önmagát is otthonossá tudta tenni a világ számára, most „világ-idegenként”, de a világ közönytől is bénítva, nem találja a helyét és maga sem tud hely lenni (mint a „megbánás helye”, Zsid 12,17). Másképpen fogalmazva: a keresztyénség mai nyugtalansága nem eszkatológiai eredetű, mégcsak nem is teológiailag meghatározott nyugtalanság, hanem kozmológiai, naturális vagy szorosabban véve: civilizá-

ciós nyugtalanság, ennek az aion-nak a nyugtalansága. Nem az Isten Országára való várakozás, hanem a világban való helykeresés és helyezkedés adja meg a keresztyénség mai feszültségét. Nem a virrasztók várják sóhajtva a virradatot, hanem a „vakok tapogatták délben a falat” (Ézs 59,10). Ha szó is esik az Isten Országáról, akkor ez a sóvárgás: a várakozás állapotának eljötté utáni vágyat jelenti. Beszédés tény már az is, hogy teológusok, pl. *Moltmann, Panenberg*, azt javasolják, hogy a teológia artikulusai között az első hely az eszkatológiát illesse meg. Sürgetésük ellenére azonban talán mégis Carl *Braaten* amerikai teológusnak van igaza, amikor azt mondja, hogy a XX. század teológiatörténetének vejeje: eszkatológia eszkatológia nélkül (*Eschatology and Ethics*, 8.1.). Ezt az állapotot már a „keresztyén társadalom” (*S. Neill*) pozíciója, befolyása, tekintélye sem rejti el, nem is rejtheti el. Ez a tapasztalás mint pillanat (a szó kierkegaard-i értelmében) világtörténeti jelentőséggel bír, amennyiben a keresztyénségnek a világtörténet egészét is (1) illető reménysege van. A pillanat azonban több száz éve tart: az instant a keresztyénség lét-állapotának konstansává lett! A keserű átélésben már csak az a nyomasztóbb, hogy a keresztyénség nem ismer rá ennek a világuidegenségnek a lehetőségére, arra ti., hogy eszkatológiai horizontján mozogva az Isten népe „zarándok gyülekezésként” él. Ennek az állapotnak a megfogalmazása nem a keresztyénség pillanatnyi helyzetének megteológizálását, ideologizálását jelenti, hanem az egyház látható és láthatatlan valóságára közti feszültség felismerését. (L. erről különösen is: *Tavaszy Sándor, Református Keresztyén Dogmatika*, 54. §.) Mindig bosszantott pl. az a pironkodó kimagyarázkodás, ahogy igyekeztünk elkenni, hogy az első keresztyének nem szerették a világot (vö. 1Jn), s hogy nem csináltak közvetlen etikát az Isten Országára való várakozásból.

A keresztyénség e lehetőség felismerése helyett gettófalakat húzott maga köré vagy barrikádokat emelt az eszmeharcok utcai küzdelmeiben azokból az elomlott kövekből, melyek egykor a mindenséget átfogó és befogadó gótikus katedrális díszítették. Mára azonban a gettófalak is leomlottak és a barrikádok köveit is széthordták a vonzóbb eszmék élcsapatái. Az aktivista és az apologeta pedig ott maradt leplezetlenül mindabban, ami már eleve kudarcra ítéltetett. Talán a legjobb jele ennek a leplezetlenségnek, mikor ujjongva és ujjmutogatva ismerünk rá régi dolgaink egy-egy emlékére valahol másutt és valami másban: a politikai liberalizmusban az ősgyülekezetek nyitottságára és pluralitására, a marxizmusban a próféták társadalmi érzékenységére, a demokráciában az egyetemes papság elvére, a filológiában a keresztyén egzegézis szabályaira, a művészetben a keresztyénség szimbolikájának gazdag továbbélésére.

Az aktivista és az apologeta megfosztottsága a „régiség” illúziójától kiegészül a világ közönyével. A világ nem hálás és nem is kényszeríthető hálára azért, mert szekularizálhatta (visszavehette magának) a világot. (A keresztyénség nem szekularizálható!) Túrelmetlen és elutasító minden olyan sürgetéssel szemben, amit olykor a keresztyénség támaszt, hogy ti. ismerje el vagy méltányolja a keresztyénség hozzájárulását ehhez a történelmi folyamathoz.

Eszkatológia és eszkatosz logosz

Hogyan mozdítható ez a közönyös világ? — kérdezi az aktivista. Pontosabban: hogyan mozdítható a világuidegenné lett keresztyénség ebben a rendkívül

gyorsan mozgó világban? Az aktivista semmiképpen sem tud beletörődni abba, hogy a *minister Verbi Dei*, a próféta méltósága és hitele elveszett. Ezért a keresztyénség lényegét a *praxisban* láttatja; ez az ő végső szava, eszkatosz logosza, amely egyben jelszó is. A *praxis* középpontba állítása itt nem más azonban, mint aktivitás kvázi-keresztyén ügyekben: a keresztyénség ügyé csökkentése, a teológia ügy-teológiává, téma-teológiává szűkítése (s e témák közt talán lehet az egyik az Isten-téma, az Isten-ügy is!), a *praxis* pedig az egyik vagy másik ügyben való szervezkedést és önérvényesítést jelenti. Minden korábbinál inkább „mozgalom-keresztyénség” a mai (a mozgalom azt a rossz értelmében). És éppen ez a mozgalmasdi vagy pontosabban ennek eredménytelensége és csődje leplezi le azt a nárcisztikus intenciót, mely megszülte ezt. Hol vannak már a nagyszerű álmok a világméretű keresztyén egységről a világméretű keresztyén misszió érdekében? Meglehet, pár évtized múlva ugyanolyan ideológiai, politikai flörtként ítélnék majd az egyháztörténészek e mai mozgalmakról, miként mi ítélünk ma a keresztes háborúkról. Ezek csődjét *Hegel* fogalmazta meg szépen, máig szóló tanulsággal: az az üres sír, amit a keresztesek Jeruzsálemben találtak: fordulópont — mondja *Hegel* — „a sírban tűnik el az érzéknek minden illúziója... Ebben az üres sírban kellett elenyésznie a keresztyén világ ama illúziójának, hogy egy érzéki létezésben megtalálhatja azt, ami a végső az ő számára... újra azt a választ kapta, amit a tanítványok; a keresztyénség az üres sírt, nem pedig a világnak és az öröknek kapcsolatát találta... Ekkor kezdődik el az önbizalom és öntevékenység korszaka... a keresztyénség soha többé nem lépett föl mint egész” (*A világtörténet filozófiája*, 672. l.).

A mai mozgalmak, noha mozgatórugójuk ugyanaz, egymással is szembekerülnek, nemcsak az apologetákkal, és így kisugárzásuk, vonzásuk hamis ellentéteken, hamis polémiákon, ideológiai kisajátításokon vagy egyszerűen illuzorikus célokra törik meg. Lásd: ökumenikus mozgalom versus világmisziói szövetség, békemozgalom versus ébredési mozgalmak, karizmatikus mozgalom versus liturgiai mozgalom stb. A mai keresztyén aktivisták két oldalról is a liberalizmus örökösei. Egyrészt örökösei az újkor *voluntarizmusának*: szívesen élnek többségi érvekkel, feltétlenül bíznak az emberi akaratban, vagy legalábbis annak szándékbeli tisztaságában, az emberiség keresztyén-morális reformjában vagy a keresztyénség humánus-morális reformjában (pl. feminista, felszabadítási teológiák, világteológiája stb.). Szívesen élnek az Őszövetségből vett „exodus” szimbolikával, de ez sok esetben csak a keresztyénség szorult helyzetből való kivonulását jelenti, vagy a társadalmi-politikai változások „novum”-értékének feltétel nélküli elfogadását, olykor bizony fölmagasztalását is. Másrészt párhuzamot találunk a múlt század morális keresztyénségéhez is. Erre jó példa a *históriai Jézus* vita továbbélése, vagyis a jesuológia (Krisztus emberi természetének) fölénybe kerülése a szoteriológiával szemben. A múlt század egyik nagy kérdése az volt, hogy miképpen állítható oda a vallásos apriorival bíró ember, továbbá az erkölcsi reformokra szoruló keresztyénség és civilizáció elé az erkölcsös és vallásos Jézus (vö. *A. von Harnack: Jézus szeretet-etikája és Atya-tudata. A keresztyénség lényege*). *J. Weiss* és *A. Schweitzer* megsemmisítő kritikája után (ti. az evangéliumok célja nem az, hogy történelmileg dokumentált és verifikálható képet, „életrajzot” nyújtsanak a „tisztá és abszolút embereszmény Jézusról”), a mai mozgalmak inkább lemondanak a történeti Jézus ilyen értelmű eszmé-

nyúl állításáról. Azonban amit eldobtak az egyik kezükből, azt felveszik a másikkal. Ma a „Jézus-mozgalom” (a palesztinai tanítvány-közösség és ösgyüleket) nem kevésbé képzelt és ideologikus rajzával igyekeznek maguknak öngazolást szerezni. A jesuológiát felváltja a *protoekkléziológia!*

Az *apologeták* létformája ezzel szemben a logoszörökségből táplálkozik. Az apologeta a mai világ közönyét nem annyira mozdíthatatlanságként, mint inkább sötétségként éli át. S megfordítva: keresztyén-ségkritikájában sem annyira a lemaradásról, mint inkább a szellemi restségről, sötétségről beszél. Így számára a világ elhatárolódása a keresztyénségtől inkább ellenségeskedést, szembenállást jelent a keresztyénséggel szemben. Mégpedig nem alkalmi, hanem vétő értékű szembenállást. Az apologeta, a logosz embere, nem viselheti el a szótlan alávetettséget, s ezért meg akarja győzni a világot. (Az aktivista inkább arra törekszik, hogy utolérje és ha lehet, meg is haladja a világot.) Az apologeta eszkatosz logosza a végső szóra benyújtott igényt jelenti. Neki tapsolni kell, számára ez az elismerés jele. Az aktivistának szóló taps: fenséges harci ritmus, s ha nem kapja meg, akkor ellenszervezkedéssel kipótolja azt, hogy esetleg ő kezd el másnak tapsolni. Nem így az apologeta, aki taps híján elvetettnek érzi magát. Ő a keresztyén aufklärer, aki jóságosan hiszi, hogy a gettóból a szellem fátylóját magasra tartva kell kivonulni, s hogy a gettó sem más, mint a szellemi meg nem becsültség, bátortalanság, restség és kiskorúság. A történelem sem más, mint pedagógia Dei. Az apologeta szándéka abban rokon a múlt századi liberalizmussal, hogy miközben a keresztyénség, vagy a keresztyén hagyomány védelmére vállalkozik, aközben éppen ebből a hagyományból hagy el a maga és az érvelése számára kellemetlen dolgokat. Pl. egyre többször hallani, hogy a „bűnt” ki kellene hagyni a teológiai beszédből, mert a szó kellemetlen és terhes a mai fülnek, s a mai ember egyébként is tudja, hogy mi a bűn és mélyen át is éli azt, ne fokozzuk hát fölöslegesen bűntudatát. Ezzel azonban az apologeta elfedezi azt, hogy a bűn rettenetes valóságához hozzátartozik az ignorancia is, a bűn nem ismerése és be nem ismerése, nevének nevezetlenségét. Egy korábbi apologetával szólva: „Isten ismerete a magunk nyomorúságának ismerete nélkül kevélységet szül” (*Pascal, Gondolatok, 527.*) A múlt század apologetáihoz az a második analógia, hogy amikor a „keresztyénség lényegét” vagy „abszolút voltát” (*Troeltsch*) keresték, éppen ebből a „lényegből” sikkasztottak el olyan dolgokat, melyek nélkül a keresztyénség nem is érthető. Így pl. a keresztyénség lényegét kijátszották egy bármilyen tartalommal föltölthető aprioria, valamely fejlődő vallásos adottságra. Sok hittankönyv kezdődött így egykor: „Azok hisznek a legjobban, akik Istenben hisznek!” Mintha bizony a hit nem az Istenrel való „rendezett kapcsolatot” jelentené, mintha lennének a hitnek minőségileg megkülönböztethető stádiumai. Ma pedig sokszor halljuk apologetáink szájából: „mindegy hogy miben, csak higgyen az ember!”. Mintha bizony a hitet (*fides qua creditur*) nem határozná meg a hit tárgya (*fides quae creditur*).

A helyzetet tovább bonyolítja az, hogy az aktivista és az apologeta egymással szemben is polemizál. Az aktivista azzal vádolja az apologetát, hogy okos akar lenni ott, ahol egyszerűnek kellene lenni, s hogy ott keresi a tetszést, ahol vállalni kellene a skandallumot. Az apologeta viszont azt veti az aktivista szemére, hogy ott is radikális, ahol csak Isten lehet az, s hogy ott keres politikai, ideológiai kompromisszumot, ahol

Isten már kimondta ítéletét, hogy mozgalommá fokozza le a szeretet nagy küldetését a világban, hogy igazsága szeretet nélküli. (Lásd ehhez a kérdéshez *Bonhoeffer* Etikájában a „radikális” és a „kompromisszumos” etika dilemmáit.

Végeredményében: mindegyik óva inti a keresztyén-séget a másiktól. A két létforma önérvényesítési harca ma is tart, s amennyire célkitűzéseik meghatározói a mai keresztyénségnek, annyira megosztói is ebben a harcban. Ez a megosztottság a teológiai viták iszapbirkózásán túl hat az egyházkormányzati, gyülekezeti életben is. Pl. A gyülekezetek gyanakvóak a „hitetlen” teológusokkal szemben, a teológusok panaszkodnak a szellemi restségbe züllött gyülekezetekre. Az egyházkormányzati kérdésekben az „egyházi proletariátus” szemben áll az egyházvezetéssel, nem részesedhet abban, vagy szerepe formális. Másutt viszont az egyházvezetés teljesen kiszolgáltatott a „laikus” érdekeknek. A bázisközösségek néhol a hierarchia ellenegyházaként jelennek meg, másutt a Klérus jelenléte az Egyház jelenlétének feltétele. Az orthodoxia és az orthopraxis kölcsönösen óvja híveit a másiktól: pl. kurrens egyházi ügyek kijátszása a hagyománnyal szemben és viszont. S mindez, hol árnyaltabban, hol nyersebben megjelenik abban a vitában, hogy hol van az Isten, kinél és kivel van az Isten.

Kétkedés és kérkedés

A célok és szándékok visszajára fordulása teológiai-lag szólva az ősbűn két dimenzióját fejezi ki. Az egyház is lehet egyszerre igaz és bűnös (*simul justus et peccator*), bár helyesebb azt mondani, hogy egyszerre *szent és profán*. (Simul sancta et profana. A gondolat *Lutherig* megy vissza, s *Tillich* alkalmazta szívesen.) Az ősbűn e két dimenzióját fejezi ki a két szó: kétkedés és kérkedés. (*Infidelitas, superbia*). Az aktivista ősbűne a kérkedés (*superbia*). A mozgalmi és a hitet praxisra szűkítő — a Lélek dolgait testben bevégző — keresztyénség úgy kíván fölzárkózni a világhoz, hogy kérés, azaz küldetés, missziói megbízatás nélkül veti bele magát az általa jónak, hasznosnak, mi több: üdvösnek tartott tevékenységekbe. Éppen az hiányzik hát belőle, amivel a leginkább szeret hivalkodni: a prófétikusság. Mikor pl. a világgal vállalt szolidaritásával kérkedik, elfeledi, hogy ez a szolidaritás olykor nem lehet más, mint sírás a világ felett, ahogy Jézus is sírt Jeruzsálem felett, mert az nem ismerte meg meglátogatása kedves idejét. A kérdés: magamutogatás és erőfitogtatás — gőg; a szuperkeresztyének és a produkcionista teológiák örök kísértése. Sok egyházi, ökumenikus gyűlésről ma már csak annyit tudunk, hogy nagy demonstráció volt. A pünkösdista ébredés pl. hívei számának állandó növekedésével kívánja igazolni magát. Evangélistárok gondosan nyilvántartják, hogy mikor, hol, melyik stadionban hány tízezer embernek prédikáltak, és hány ezren emelték fel kezüket Jézushoz hívó szavukra. Számok, számok, számok. Egyházunkban megszokássá lett, hogy a temetések számából következtetnek vissza a gyülekezet, vagy a helység reformátusainak számára. Természetesen így mindig megnyugtató adatok jönnek ki. Engem azonban ez a gogoli holt lelkekkel való kereskedésre emlékeztet. Hogy teljes legyen a kép, tegyük hozzá, hogy az aktivista éppen a gőg elől menekül. A gőgös keresztyénséget, a püspökgyűrűt csókolgató, pásztorbotos, magasmellényes, elkülönböző, fenségeskedő, patriarchális elit-egyházat, a kevesek közönyös és kelletlen klubját senki sem gyűlöli jobban, mint ő. Azonban ez bűnössége természetének titka: ami elől menekül és ami elől menti a keresz-

tyénséget, abba esik vissza, máshol és más formában. Pl. nagy kérdés, hogy a klasszikus demokráciák szervezeti, elvei alapján lehet-e teológiai vagy egyházszerkezeti, egyházvezetési kérdésekben dönteni? Nem az Egyház és a demokrácia kettős karikatúrája sül ki ebből? Az alapvető kérdés végső soron itt is az, hogy vajon lehetséges-e teljes következetességgel megélni a keresztyénség „lényegét” a keresztyénség „itt és most”-jában? Nem lenne-e méltóbb becsülettel fölállalni, nem elhallgatni a magunk korlátait, ahelyett, hogy egy-egy általunk döntőnek tartott részletet emelnénk föl, mint egészet, vagy lényegét? „Az egyháznak meg nem szűnő krízise abban leli magyarázatát, hogy a földi egyház a lehetetlent lehetségesíti; azt, ami mennyei, földivé teszi, emberi szóval Isten tulajdon szavát szólja, elmúló eszközökkel az örökkévaló Isten szolgálatában áll, az idői lét kategóriájában az örökkévaló Isten kijelentését hirdeti... minél jobban szenved a látható, földi egyház eme permanens krízisének ítélete alatt, annál bizonyosabb, hogy a benne elrejtett drága evangéliumi kincset nem fogják elrabolni a gazdasági és szociális, a világnézeti és politikai bajok.” (Tavaszy S. Ref. Ker. Dogm. 226–227.)

Az apologeta ősbűne a kételkedés (infidelitás). Vagyis pontosan az, ami elől menekül. Az apologeta számára éppen az a bűn területe, ami az aktivista számára az élet tere: a történelem. A történelem: a két-értelmű, két-elyekkel, két-ségekkel terhes határhelyzetek világa, ahol végzet és szabadság egymást üldözi, de „hiányzik az összhangzó értelem” (Madách). A logosz hiányzik. Az apologeta ettől a kétségbe, kettősségbe eséstől menekül. (Bűnbeesés — kétségbeesés). Ebből próbálja kivezetni és egy-értelműsége, egy-ügyűsége (Bonhoeffer) eljuttatni a keresztyénséget. Ám nem teheti. „A hit a nem látott dolgokról való meggyőződöttség” (Zsid 13,1). Csak az győzhet meg, Aki az ígéretet adja és beteljesíti. Minden más meggyőzés a hitre: esélyek közti lavírozás, pozíciókeresés. Az apologeta meggyőzési módszere ezért nem lehet más, mint ellenfele álláspontjának megkérdőjelezése, hitelének megingatása, lejáratása. Tehát ő aki a kételkedés elől menekül, úgy győz meg, hogy kételkedést ébreszt az ő tételét kétlő állításokkal szemben. Legvégső esetben nem tehetne egyebet, mint följájanlaná Pascal hírhedt fogadását, ám ez ritkábban történik meg. Ehelyett inkább pártokra szakítja a teológiát, ahogyan az aktivista pártokra szakítja a keresztyénséget. De az Úr nem szereti a pártos házat.

E ponton szükséges emlékeztetni mindkettő közös tévedésére. E tévedés a *bírói szék* metaforájához kapcsolódik. Jóllehet, mind az aktivista, mind az apologeta úgy ítéli meg, hogy a keresztyénség jelenlegi válsága elsősorban is a keresztyénség belső válsága, végső fórumul mindkettő mégis a világot (kozmosz) idézi meg. Az aktivista számára a világ folyó ügyeinek állása, az adott situáció a végső verdikt a keresztyénség fölött. Jó példa erre, hogy a legtöbb ún. „kontextuális teológiában” a kontextus, a kor, az adott környezet és helyzet elnyeli a testust, a konkrét teológiai üzenetet. Ily módon lesz a jobb világra váró világ keresztyénség bírója, az Eljövendő Úr és Bíró helyett. Az apologeta számára pedig az emberi szellem jelenlegi állása és eredményei, a világ adott tudományos paradigmarendszere a végső fórum. (J. Barr nagyszerűen mutatta ki a biblicista fundamentalizmusról, hogy a szentírási helyek hitelességének bizonyítása mindig a pillanatnyi tudományos világképéhez és metodikájához kötődik.) Lényegében véve tehát mindkettő számára antropológiai a végső kritérium, mindkettő világleképe „ptolemaioszi” (J. M. Gustafson, *Ethics from*

Theocentis Perspective, ch. 1.). Ha azonban a keresztyénség itt-létét nemcsak az teszi válságossá, hogy itt van a válságban levő világban, hanem az is — és elsősorban az, hogy a keresztyénség transzcendens „eredetű”, akkor a keresztyénség krízise nem az aktivista maga- és képmutogatása (*hypokrízis*) és nem is az apologeta szórszálhasogatása (*diakrízis*), hanem csak egyszerűen *Krízis*, a szó kettős értelmében. A keresztyénség krízise az, hogy a világban van, noha nem a világból való. Így a krízis egyrészt ítélet: a teológiai ítélete az antropológiai fölött, másrészt pedig válság: a transzcendens korlátai az antropológiai előtt.

Honnét jó az én segítségem?

Az eddigi, talán könnyűnek és könnyelműnek tűnő ítélezkés mellé hadd tegyem oda, hogy az aktivista és az apologeta, minden vétkessége és végessége ellenére is elősegítője lehet a keresztyénség reformációjának. Nem úgy, hogy a kettő finom és jól elegyített keveréke, vagy az egyik és a másik kellő idejű alkalmazása vezethetne el minket a hasznos megoldáshoz. Ez azért sem történhet így, mert az egyház válságára nézve mindkettő meghatározása antropológiai. Ilyen értelemben azonban az Egyház a maga földi története során mindig deficites lesz, vagy ahogy a *Barmeni Hitvalló Nyilatkozat* 2. pontja mondja: az egyház a bűnbocsánatot nyert *bűnösök* közössége. A reformáció pedig mindig teológiai belátásból fakad. Nem abból a szociológiailag, pszichológiailag, politikailag mérhető, rögzíthető, kísérhető értékelésből, mely az egyház empirikus valóságát valóban tudja mérni, hanem abból a belátásból, hogy az egyház nem birtokosa annak a valóságnak, amely őt konstituálja, az egyház nem birtokosa és ura önmagának, önmaga identitásának, hanem Krisztusban részesedve részese és megajándékozottja annak. Ez a konstituáló valóság pedig nem a világ, még akkor sem, ha az egyházra nyomasztó teherként nehezedik a világért való felelőssége. Az egyház sem mint intézmény, sem pedig mint karizmatikus csoportosulás nem birtokolja önmaga identitását. Méltósága, szabadsága, szolgálata elhivatásában, Krisztusban való részesedésében van. (Vö. *Luther, A keresztyén ember szabadságáról*). Az aktivista és az apologeta kudarcaik ellenére vagy éppen azokon keresztül, éretté tehetnek erre a belátásra, de ez a belátás túl van az ő stádiumaikon.

A reformáció szükségéről szólva, néhány elhatárolást kell tennem. Ennek jórészt az az oka, hogy a reformáció kifejezés egyháztörténetileg terhelt, teológiaiilag pedig nehezen indokolható a használata. Az első elhatárolás az, hogy a reformáció ma a mi számunkra lemondást jelent arról a triumfalizmusról, amellyel a mai protestantizmus a XVI. századi reformációt taglalja. E megdicsőülő értekezésmódban a reformáció mindannak jobb folytatása volt ami *Augustinusnál* abbamaradt. Eszerint az Egyház ezer esztendeje *Augustinustól Lutherig* csak az átvezetést biztosította az óegyház és a reformátorok között. Ez a triumfalizmus romantikus is, vagyis azt is tudni véli, mégpedig *Luthernél és Kálvinnál* is jobban, hogy mit is akart *Luther és Kálvin*. Jeles példa erre egyik ismert teológusunk állítása, miszerint azért volt igaza *Kálvinnak Szervéttel* szemben, mert *Kálvinban a Szentlélek* lakozott, *Szervétben pedig az antilélek*. Gondolom, *Kálvin* iszonyodna a leginkább ettől a kimagyarázástól. A másik elhatárolást a „*semper reformari*” elvvel kapcsolatban kell megtennünk. Nem gondolhatunk úgy a reformációra, mint a folytonos előrehaladás motorjára. Sem abban az értelemben, ahogy azt a múlt század liberális keresztyénsége tette, hogy ti.

a reformációból nem maradt más rájuk hátra, mint egy egyház- (azaz: tekintély-) mentes kegyesség megvalósítása; sem pedig abban az értelemben, hogy az egyház folyamatos és állandó megjobbodásáért folytatott harcban nekünk még van adósságunk a reformációval szemben. Az egyház Urával és az evangélium igényeivel szemben van adósságunk — ezt értették meg a reformátorok is, és ezt fejezi ki a semper reformari elv is. Summa: reformációról beszélve nem tehetjük meg kiindulási pontul magát a XVI. századi reformációt, ez progresszív konzervativizmus lenne. Azt az éber en őrködést és mélyeséges hűséget tanulhatjuk tőlük, mellyel készek voltak minden körülmények között „a hit szabálya” szerint járni. (Jó példa erre egyébként a mai reformátusság készsége arra, hogy új és új hitvallásokkal adjon számot erről a hitéről, vö. „Reformed Witness Today, ed. Lukas Vischer, 1982. A gyűjtemény 34 különböző hitvallást vagy hitvalló nyilatkozatot tartalmaz, melyek 1954–1981 között születtek az öt világrész református egyházai-ban.)

A reformáció ma szükségszerűen annak megvizsgálásával kezdődik, hogy nem romlott-e meg az Isten népe és az Ő Istenének szövetségi kapcsolata. Ez banálisan hangzik, de nem az mégsem. Egyrészt azért nem, mert ma az egyház szívesebben vizsgálja azt, hogy nem romlott-e meg, vagy nem javult-e meg az egyház és a világ kapcsolata; ennyiben tud teret nyerni magának mindig az aktivizmus és az apologetika. Másrészt azért sem banális ez a kérdés, mert bár a személyes kegyesség területén számtalanszor elhangzik a kérdés, az utóbbi évtizedek sok ébredési mozgalmának egyik keserű tapasztalata az, hogy a megújult lelkek közömbösek az egyház megújulása iránt, vagy sokszor az egyház elesett állapotával igazolják privát kegyességüket. (Az egyházon most nem egy-egy gyülekezetet, vagy ekkleziológát értek!) Ha a vizsgálatot elmulasztjuk, akkor az egyház létét kegyelmi evidenciának tételezzük és elsikkasztjuk, hogy sem a kegyelem, sem az egyház léte nem evidens. Sokszor hozzák föl érvül és megnyugtatósnak a láthatatlan egyház örök valóságát, de ebben a vonatkozásban ez többnyire sem nem vigasztaló, sem nem megnyugtató. Szemben az aktivistával és az apologetával, aki az egyház és azon keresztül a maga önérvényesítéséért küzd, az egyháznak azért kell küzdenie, hogy engedje önmagából kibomlani azt, ami őt konstituálja. Ez magával vonja, hogy ez a teológiai (és nem pusztán teológusi) vizsgálat és eredménye visszaáramlik abba a közösségbe, melynek, válságos állapota létrehívta e vizsgálódás szükségét. Azt is jelenti ez továbbá, hogy az egyház-kormányzati döntések is azok közül születnek meg, akikre hivatkozva ma egyáltalán egyház-kormányzat van. (Sok laikus panasolja, hogy az ő szerepük az egyház-kormányzásban formális, a lelkészek köre már megtárgyalta és készre megfogalmazott javaslatokat bocsát szavazásra. Így eshetett meg nemrég, hogy egy egyházmegyei gyűlés kezdő- és záró-énekekkel együtt mindössze huszonöt percig tartott; a lelkészek egy korábbi napon már megtárgyalták a bizottsági jelentéscsoket, a világiak részvételével megtartott gyűlésre már csak a gépies szavazás maradt.) A mai válság legszembevetőbb jele, hogy az egyházi lét „megtermelt javai” igazságtalanul kerülnek felosztásra. (Elnézést a terminológiáért.) Van teológiai proletáriátus is, mely nem részesedik a teologizálás javaiból, pedig az rájuk hivatkozva történik. Van egyház-kormányzati proletáriátus is — lásd a fentebbi példát. És a kegyességi életnek is van proletáriátusa, sokszor éppen a gyanakvással körülvevett egyházvezetők és teológusok.

Mintha kötelező vagy szükségszerűség lenne, hogy a teológus elszakadjon a gyülekezettől (olykor még a lelkész is elszakad), vagy hogy az egyházvezetés mellőzze a teológiai megfontolásokat, vagy hogy csak ideológiai jelleget tulajdonítson azoknak, és mintha szükséges lenne, hogy a gyülekezetek ekkleziológába szoruljanak vissza, hogy lelkészeik és presbitereik elzárkózzanak a közegyházi kérdésektől (hamis kongregacionalizmus). Fortélyos félelem igazgat bennünket?

A fenti értelemben a reformáció előkészítése a mai egyház részéről kettős értelmű várakozással történhet meg:

a) várakozás: kritikai várakozás. Az egyház körében és azon kívül feltűnő reformigények kritikai vizsgálata. Ez bizonyos helyzetekben luxusnak tűnhet, de néhány szomorú példa megtaníthat ennek a jogoságára. A 60-as évek némely (de nem valamennyi!) teológusa odáig igyekezett menni a teológiai nyelv szükséges, modern igényeket kielégítő megreformálásában, hogy javasolta az „Isten” szó törlését. Az Istenhalott teológia pedig készségesen celebrált a modern világ ateista önistenítéséhez. De jó példa erre a „szolgáló egyház” teológiája körül kialakult némiképp hamis kép is. A diakóniának, mint az igaz egyház ismeretelőjének felmutatása (nota ecclesiae) teljesen helytálló; amikor azonban „nyugati testvéreink” számára követendő példaként ajánlgatjuk, nem szabadna elfeledkeznünk arról, hogy az ő diakóniájuk nélkül nem nagyon létezhetne a miénk. Ha ezt elfeledjük, csak hamis önbecsülésünk lehet. A várakozás tehát a kényszerű sürgetősség távoltartása és távoltartás a modernitás mítoszával szemben. Szükséges lenne ilyen értelmű „mitológiátlanítási” kísérleteket is tennünk.

b) várakozás: várakozás Isten Teremtő Lelkének kiadására. Belátása annak — mégpedig boldog belátása —, hogy az egyház a Lélek Teremtő munkájában létezik, az Ő váltságunkról meggyőző igazságában és istentiszteletre hívó erejében. VENI CREATOR SPIRITUS SANCTUS!

*

E rövid dolgozat megírásához két helyről vettem az ötletet. A tipológia ötletét W. A. Clebsch „Christianity in European History” (New York, 1979) c. könyvének utolsó fejezete adta. A másik, mélyebb motívumot az a szeminárium érlelte, melyen Vályi Nagy Ervin vezetésével Franz Overbeck múlt századi bázei egyháztörténész liberalizmus-kritikájával foglalkoztunk (Overbeck könyvének címe: *Über die Christlicheit unserer heutigen Theologie*, Basel, 1873.) Overbeck gondolatainak, tünethatásainak pontossága és mai érvénye érlelte bennem azt a belátást, hogy a múlt századi liberalizmus két ágon él tovább a keresztyén-ségben és ma is jelentős tényező, mert szinte megkettőződve hat a gyülekezeti életben és teológiai gondolkodásban. Nem hagyhatom említés nélkül azt sem, hogy mindazt, amit fentebb leírtam csak, mint ötletet tartom értékesnek. Egyrészt ismereteim korlátozottasága miatt nem részletezhettem, pontosítottam a fenti tételeket; innen a sokszor felületes, elnagyolt fogalmazás is. Másrészt a magam közép-kelet európai helyzete sem teszi lehetővé, hogy egyetemes igényeket jelentsek be a keresztyénséget illetően. Igaz, nem is akarom eltolni magamtól ezt a korlátozottaságot, mint ahogy erényt sem akarok faragni belőle, ahogyan azt egyébként oly divatos ma az ún. „bennszülött teológiákban”. Azonban azt is hiszem, hogy a keresztyén-

ség általános és primér tapasztalata mindenütt és mindenkor ugyanaz: Isten a Jézus Krisztusban. Az erről való számadás és gondolkodás kérdése vezette ezt a tünődést is. A tipológia sosem adhatja vissza a feltérképezhetetlen valóságot, legfeljebb magyarázó-

lag pótolhatja (*Gadamer*). Remélem, hogy amit megérteni és magyarázni igyekeztem, továbbsegíthet minket a Krisztus Egyháza iránti felelősségünkben.

Bogárdi Szabó István

A FELEKEZETTUDOMÁNYI INTÉZET TANULMÁNYA

Rendkívüli szinódus – rendkívüli eredmények?

Rómában 1985. november 24. – december 8. között tartották meg a II. rendkívüli püspöki szinódust, melynek kifejezett célja volt, hogy megünnepeljék a II. vatikáni zsinat befejezésének 20. évfordulóját. Mint ismeretes, rendkívüli püspöki szinódust a pápa akkor hív össze, ha az egész egyházat érintő kérdésben kell döntést hozni. Az első ilyen jellegű szinódusra 1969. október 13–28. között került sor, VI. Pál pápa egyházfőisége idején, melynek a kollegialitás volt a témája.

E formális jegy mellett miben is állott a szinódus rendkívülisége? Szakértő vélemények nem találtak semmi olyan vonást, amelynek alapján ezt az összejövetelt új áttörésnek vagy egyháztörténeti jelentőségű ülésnek lehetne minősíteni. A rendkívüliség tartalmi vonatkozásának hiánya miatt inkább olyan „külső” jellemzőkben ragadható meg, mint pl. abban, hogy a 165 jelenlevő püspök nagyobb része az ún. harmadik világból jött. Rendkívüli volt a püspökök egyetértése a II. vatikáni zsinat pozitív eredményeinek elemzésében. Szokatlan volt továbbá az is, hogy a kéthetes ülésorozatot nem annyira a konzervatív és progresszív erők ellentéte jellemezte, hanem az a feszültség, ami „a történelem feletti egyház” nézetének képviselői, valamint „a történelemhez állandóan alkalmazkodó, abban testetöltő egyház” nézetének hangsúlyozói között áll fenn. Rendkívüli volt az is, hogy a felszabadítás teológiájának kontroverz témáját mindössze csak kétszer említették.¹

A vatikáni Kúria bíborosaiból, a Rómával egyesült keleti egyházak pátriárkáiból és a nemzeti püspöki konferenciák elnökeiből álló „csúcstalálkozót” II. János Pál 1985. január 25-én hirdette meg azzal a céllal, hogy a II. vatikáni zsinatot ünnepeljék, hatását megvizsgálják és további recepciójához megtegyék a szükséges lépéseket. November 24-én a pápa által ünnepélyesen koncelebrált misével nyílt meg a rendkívüli szinódus. Ekkor mondott *homíliájában* rámutatott arra, hogy „a következő két hét során a szinódus valamennyi tagja, köztük sokan olyanok is, akik személyesen megtapasztalták a zsinat szellemének kegyelmét, együtt menetelnek a zsinattal, hogy újra megéljék annak a rendkívüli egyházi eseménynek lelki légkörét, és hogy az akkor megszövegezett dokumentumok fényében, és a húszéves tapasztalat erejében elősegítsék az új élet kibontakozását, amelynek csiráit a zsinat alatt a Szentlélek ültette el Isten nagyobb dicsőségére és országa eljöveteleért”.²

Némi csalódást keltett az első munkanapon az a bejelentés, ami a korábban kiküldött kérdőívekre vonatkozó válaszokat érintette. A Szinódusi Főtit-

kárság Tanácsa ugyanis minden nemzeti egyháztól azt tudakolta ezeken a kérdőíveken: hogyan valósították meg a zsinat határozatait; melyek voltak a nehézségek és jelenleg milyen problémákkal kell szembenézniük? A válaszokat szeptember 1-ig kellett visszaküldeni a szinódusi főtitkárságra, ám a kitűzött határidőre csak 18 válasz érkezett meg, a várt 136-ból. November 20-ig összesen 95 válasz futott be, vagyis kb. 70%.

Zsinati élményeiről

tartott beszámoló a 84 éves G. M. Garrone bíboros, felemlítve, hogy a II. vatikáni zsinat megbeszéléseinek középpontjában az egyház állt belső élete és a világgal való kapcsolatai szerint. Az „Isten népe” fogalom használata újdonság volt a zsinaton. Ez a dinamikus, bibliai kép segítette az atyákat abban, hogy olyan, addig homályban hagyott szempontokat fedezzenek fel, mint az üdvösségre és az életszentségre való meghívás egyetemessége, továbbá mindaz, ami pl. az Istennek a történelemben vándorló népe gondolat-körben az ökumenizmusra vonatkozott.³ Ezen a ponton nem hagyható említés nélkül az, hogy ez a fogalom protestáns eredetű, amire egy korábbi előadásában („A II. Vatikáni Zsinat ekkleziológiája”) maga Ratzinger bíboros is rámutatott, kiemelve Ernst Kaesemann kutatási eredményeit, aki ezzel a fogalommal tett különbséget az egyház tökéletlensége és eszkhatológiai karaktere között.⁴ Jóllehet a zsinat ezzel a fogalommal Isten népének belső egységét kívánta hangsúlyozni, Garrone bíboros mégis visszatért ahhoz a klasszikus-katolikus és kontroverz megállapításhoz, hogy „a pápa személye az egyház egységének látható jele”.

Az egyház identitásának

keresése hatotta át a főbeszámolót, amit G. Danneels belga bíborosprímás terjesztett elő. A mostani szinódus feladatát abban jelölte meg, hogy az a zsinat munkáját mélyítse el, ne pedig revidálja. A kérdőíveken beérkezett válaszokat tartalmilag értékelte, pozitív és negatív reflexiókra osztva azokat. A *pozitívumok* között említette: a liturgiai megújulást általában kedvezően fogadták; a bázisközösségek, ha valóban egyháziak, nagy reményt jelentenek a jövő szempontjából; az egyház fokozottabban elkötelezte magát az emberi jogok, az igazságosság és a szabadság melletti tanúságtételben, nagyobb érzékenység mutatkozik a szociális problémák iránt; elkötelezte magát az inculturatio-ra, a hit és a kultúra összehangolására; megnőtt a kollegialitás pozitív értékelése minden

szinten, s fokozatosan felfedezik az egyházat, mint közösséget. A zsinat utáni egyházi élet *negatív* jelenségei változatosak: van, ahol elhanyagolják az imádat, az Isten tisztetét, a gyónás, mint a kiengesztelődés szentsége válságba jutott. A népi vallásosság számos formája eltűnt. Fontos probléma az erkölcs és az Egyházi Tanítóhivatal kapcsolata, mivel nehézségek mutatkoznak az objektív erkölcsi normák (= tanhivatali előírások) elfogadásában, ennek következtében terjed az erkölcsi szubjektivizmus. „*A krízis magvát az ekkleziológiában kell keresnünk*” – állapította meg a bíboros. Ez összefügg a *Lumen gentium* helytelen értelmezésével, főként az „Isten népe” fogalom egyoldalú, felületes használatával. Szembeállították az egyházat mint intézményt és mint misztériumot, ill. Isten népét és a hierarchiát. Megoldásra váró kérdések: az egyetemes egyház és a helyi egyházak kapcsolata, a kollegialitás kiterjesztése, a püspöki konferenciák mivoltának teológiai értelmezése. Ezeket a kérdéseket nem lehet megoldani sem egyházfegyelmi, sem bürokratikus eljárásokkal. „A Szentlélek iránti bizalom hiányáról van szó” – mondotta Danneels, hozzátéve: „Még csak a kezdetén vagyunk a zsinat megvalósításának”. Ezután a legfontosabb 4 témakört jelölte meg, amire a diskuszióknak irányulniuk kell: 1. az egyház misztériumának elmélyítése az életszentségre szóló meghívás szempontjából; 2. visszatérés a forrásokhoz: a Szentírás, az élő hagyomány és a Tanítóhivatal autentikus interpretációjának követése; 3. az egyház mint *communio* gazdagságának újrafelfedezése; 4. nem csak az egyház belső kérdéseire kell koncentrálni, hanem a *modern világgal való párbeszédre*.⁵

A helyi egyházak gondjai

fejeződtek ki azokban a felszólalásokban, melyekben a szinódusi atyáknak nyolc perc állott rendelkezésre. Az *afrikai és ázsiai* püspökök főként az inkulturáció (= hit és kultúra viszonya) fontos kérdését feszegették. Egy ghanai püspök azt hangsúlyozta, hogy a Szentszék nagyobb mozgásteret adjon számukra és támogassa az inkulturáció folyamatát, hogy ezáltal a fiatalabb egyházak is érettebbé válhassanak, s kulturális identitásukat az életkérdésekben és az istentisztelet alakításában megőrizhessék. Egy másik felszólaló annak fontosságáról szökött, hogy szorgalmazni kell a családias egyház kialakítását, melyben a közösség szelleme és köteleke a trinitárius modellből nyeri ösztönzéseit, s a legnemesebb afrikai hagyományokat is magába olvasztja. Ez a családias egyház a laikusok, szerzetesek és papok *communio*jára épül, s közösen vállal felelősséget az evangelizálásért. Csádban a háború, szárazság és éhínség mellett az egyház nagy paphiánnyal küzd, ezért misszionáriusokat kérnek.⁶ — J. Cordeiro bíboros Pakisztánból M. Gandhit idézve hangsúlyozta, „hogy a tiszta és hamisítatlan evangéliumot kell hirdetni. . . ahhoz, hogy e kultúrkörben az emberek elfogadják Krisztust”.⁷

A *latin-amerikai* püspökök között egyetnemértés mutatkozott a bázis-gyülekezetek és a nép egyháza értékelésében.⁸ „A jövő egyháza a szegények egyháza lesz” — állapította meg Lorscheiter brazil bíboros. Nem csak a szegényekhez fordul, hanem teljes mértékben azonosítja is magát velük, miként a szegény Krisztussal. Ezt az egyház Braziliában nem ideológiai megfontolásból teszi, hanem az evangélium iránti hűségéből és a Zsinat ellenében! A bíboros a pozitív kritika hangnemében azóta is sok helyütt idézett kijelentést tett: a Zsinat legyen fény, de ne határhó

— *lumen, non limen?*⁹ Voltak, akik a Zsinat gyümölcsének nevezték a bázis-gyülekezetek kialakulását. Ezekben a közösségekben a felnőtt katekézis segítségével sokan fedezik fel Isten Igéjének jelentőségét, ami által személyes kapcsolatra jutnak Krisztussal. Átélik a testvér-létre támaszkodó közösséget, s megtanulják, hogy a világ megváltoztatása Isten országa szellemében a misszió keresztül is történik.¹⁰ E véleményekkel szemben *Primatesta* argentin bíboros veszélyeket látott és láttatott a bázis-közösségekben és a nép egyházában: „rá kell mutatni azokra a veszélyekre, melyek abban a módban vannak, ahogy egyesek a nép egyházáról beszélnek, különösen ha egyesek a marxista pozíciókhoz közelednek, s a hierarchikus struktúrákat, mint emberi találmányokat támadják”.¹¹ Ezt az irányvételt támogatta E. de Araujo Sales Rio de Janeiro érseke is: „Az egyházban jelenleg súlyos tévelygések is tapasztalhatók, amiket még tanítanak is a fakultásokon és a szemináriumokban. Az is előfordul, hogy bizonyos püspökök gyengék, s még támogatják is ezeket a tévelygéseket, s azokat támogatják, akik a hamis tanokat terjesztik.”¹² Kevesebb figyelmet szenteltek a szinóduson a

felszabadítás teológiájának

megvitatására, mint ahogy azt sokan várták. Ennek feltételezhetően egyik oka az volt, hogy a nyilvánvalóan kontroverz témával nem kívánták megterhelni, esetleg nemkívánt irányba „elvitetni” a szinódust. A kiszabott keretben így is ellentétes vélemények jutottak kifejezésre. I. Lorscheiter brazil bíboros védelmébe vette a felszabadítás teológiáját, amiben a „latin-amerikai egyház különleges körülményeihez alkalmazott teológiát” lát, a Zsinat pozitív gyümölcsét. Nem az erőszak teológiája ez, s nincs köze — miként azt a Hittani Kongregáció első instrukciója állította — a marxista ideológiához, amelyet sem magába olvasztani, sem igazolni nem akar. Ez az irányzat abból a keresztény tapasztalatból született, hogy a hívő ember szegény embertársaiban találkozik Isten hívásával. Ez pedig a szegényekhez való odafordulást követeli meg, s az elkötelezettséget felszabadításukra. Az egyház teljes felszabadításra törekszik, amely az evilági értelemben vett felszabadítástól az Istennel a halál után történő teljes egyesülésig terjed. Ennek alapjául szolgál az az új felfogás, mely összefüggést lát a nép jelenlegi elnyomása és a hitből fakadó felszabadítási mozgalmak között.¹³ Másképp szökött a témáról a CELAM (= Latin-Amerikai Püspöki Tanács) főtitkára: D. C. Hoyos¹⁴. E teológiai irányzat megítélésénél külön kell vizsgálni az egyes szerzőket és tételeiket. Az egyház sosem fogadhatja el az erőszakot vagy a fegyveres harcot. (Az idén, március 22-én nyilvánosságra hozott ún. második instrukcióban a szabadságról és a felszabadításról a Hittani Kongregáció *végső eszközként* akceptálja a *fegyveres harchoz* való folyamodást, amennyiben véget kell vetni „egy nyilvánvaló és tartós zsarnokságnak, amely súlyos károkat okoz az ember alapvető jogainak és veszélyes mértékben árt egy országban a köz javának”).¹⁵ Hoyos óvott továbbá attól, hogy az Iglesia Popular (= a nép egyháza) fogalmat európai módon értelmezze bárki is. E megnevezés mögött szerinte olyan katolikus csoportok állnak, akik elvetik a pápai tekintélyt, s az egyház számára elfogadhatatlan harci eszközöket akarnak alkalmazni. Mindenesetre ez a két vélemény pregnánsan érzékeltette az „odafenn” (Róma, Tanítóhivatal, a centralizmus hívei) és az „idelelen”

(felszabadítási teológusok, a decentralizált egyház-értelmezés és a bázisközösségek) egymásnak feszülő értelmezési különbségeit.

*Az európai és észak-amerikai püspökök
feszüléseiben az egyház mint misztérium
és kommunió*

állt a középpontban, ami tehát nem pusztán látható társaság, szociológiai jelenség, hanem titok és szeretetközösség, amelynek forrása a Szentháromság. F. Wetter bíboros (NSZK) a vallási tudatlanságot tette felelőssé azért, hogy szélesebb körökben nem hat a Zsinat szelme. A mai felületen, külsőséges egyházképpel szembe kell állítani azt, amit a Zsinat az egyház misztériumáról tanít, s ennek érdekében erősíteni kell a hitoktatást, melynek jó példája az új felnőtt katekizmus, amit az NSZK-ban adtak ki. K. Berg salzburgi érsek szerint a kollegialitás és a pápai primátus viszonyáról szólt, s megállapította: a primátus lelki természetű, az egység biztosító. A pápa személyes primátusa körül a püspöki kollégium közössége épül ki. J. Ratzinger bíboros szerint az egyháznak arra kell törekednie, hogy leküzdje a Zsinat után támadt gyanút és bizalmatlanságot a hívők körében. A gyanú oka az, hogy az egyház intézményként él sok keresztyén tudatában. Ezért mutatkozik az egyházi közvéleményben ugyanolyan bizalmatlanság az egyházzal szemben, mint más nemzeti szervezettel szemben. Eppen emiatt újra meg kell tanítani és tanulni az egyházat misztériumként látni, s minden olyan gyanút el kell oszlatni, miszerint az egyház emberi mű. A szinóduson ne az egyházon belüli hatalmi megosztásról beszéljenek, vitázzanak, mert „az az egyház, mely túl sokat beszél önmagáról, túl sokat foglalkozik önmagával, nem helyesen fejezi ki az igazságot magára vonatkozóan”.¹⁶ Az egyház misztikus dimenzióját hangsúlyozta Meisner bíboros (NDK) is: „az egyházra mint misztériumra és nem mint apparátusra van szükségünk az embereknek, akik a tömegtársadalmakban emberi méltóságuk tekintetében érzik magukat veszélyeztetve”.¹⁷ A felszólalások a II. vatikáni zsinat ekklziológiai körül kristályosodtak ki, váltakozó módon hangsúlyozva az egyháznak misztérium és kommunió-jellegét. Danneels bíboros ideiglenes mérlegében rámutatott a hiányosságokra is: „a zsinati dokumentumok egyháztanának központi eszménye az egyház mint kommunió, de ezt a misztériumot még nem fejtették ki kellőképpen”.¹⁸ Még el kell mélyíteni a Zsinat tanítását, hogy így az a III. évezred felé tartó egyház „Magna Chartája” lehessen. — A 10 nyelvi csoportban tovább folytatódott a „variációk egy témára”-jellegű megbeszélés. A „circuli minores”-nek nevezett csoportokból most csak a kritikussabb hangvételűeket emeljük ki. A német munkacsoport inkább pesszimista volt az egyház jelenlegi helyzetét illetően. Mivel a világi kategóriák, értékképzetek és mértékek akadálytalanul beáramolhattak az egyházba, ez akadályozta a Zsinat döntéseinek gyakorlati megvalósítását. Sajátos feszültségek terhelik meg az egyház jelenlegi helyzetét. A tényekkel való reális szembesülés sürgeti a zsinati dokumentumok még mélyebb és átfogóbb recepcióját. A francia munkacsoport szerint a szekularizáció veti fel a legsúlyosabb problémákat. A negatív kritikával szemben fontosabb

a Zsinat által megvallott keresztyén értékekről történő bizonyágtétel. — Az angol nyelvi csoport azt javasolta, hogy a kommunió tükröződjék az egyházi struktúrákban és kapcsolatokban. Az inkulturáció összefüggésében hangsúlyozták, tanulmányozni kell azt, hogyan lehet a fiatal egyházak népének kultúráját a legmegfelelőbbben kifejezésre juttatni a liturgiában. Javaslatot tettek arra, hogy 1990-ben kezdjenek az egyházban 10 éves evangelizációs programot. A „Gaudium et Spes” kezdetű zsinati dokumentum szélesebb körű alkalmazását javasolták a szekularizáció okozta „hibák” orvoslására. Szinte valamennyi csoport hangot adott a kívánságnak, hogy ki kell dolgozni egy „konciliáris katekizmust”, ami az egész római katolikus egyházban mint egységes alap szolgálhatná a különböző területek szerint színezett katekizmusok kidolgozását.¹⁹

A nem-katolikus megfigyelők nevében az anglikán H. Chadwidge professzor értékelt a rendkívüli szinódust. Rámutatott arra, hogy az egységtörekvésekben fontos a hívők imádsága, amelynek becses alkalmát a keresztyén egység imahete. A párbeszéd előmozdítására az EVT-val közös munkacsoportot hoztak létre. A párbeszéd létfontosságú mind a teológiai bizottságok, mind a helyi és plébániai együttműködés szintjén. A meglévő tanbeli különbségek ellenére ma más összefüggésben vizsgáltnak sok problémát. A megosztottság okai csak részben teológiai természetűek. Az ökumenizmus olyan folyamat és növekedés, amely inkább a közösségek és az egyházak, semmint az egyének kiengesztelődése felé mutat.²⁰

A pápa a december 6-i ülésen mondott záróbeszédet, melyen bejelentette: közzéteszik a szinódus két gyűlömlését, az üzenetet és a zárójelentést. Mivel a zárójelentés az üzenet bővített és mélyebb változata, ezért most csak erre koncentrálnunk, s a 13 oldalas dokumentum fontosabb megállapításait emeljük ki. Az

Ecclesia sub verbo Dei

mysteria Christi celebrat pro salute Mundi (=Az egyház Isten Igéje szerint ünnepli Krisztus misztériumait a világ üdvösségére) feliratú „relatio finalis” két fő részből áll: 1. a II. Vatikáni Zsinat ünneplése, megerősítése és továbbfejlesztése; 2. a szinódus részleges témáinak kifejtése 4 pontban, úgy mint az egyház misztériuma, az egyház életű forrásai, az egyház mint kommunió, s az egyház küldetése a világban.

Az egyház misztériuma tekintetében mint akadályozó tényezőt említi az irat a szekularizációt, amelyről korábban úgy beszéltek, mint a misztérium elvont dimenzióitól megfosztott szemlélet az emberről és a világról. Ma ehhez járul még az immanentizmus, mely visszaterés az embernek mindentől elvonatkoztatott szemléletéhez, melynek következménye, hogy új bálványok és struktúrák foglya lesz. Ugyanakkor mutatkoznak a szakrálishoz való visszatérés jelei. Felteszi az irat a kérdést: „A szekták szaporodása ez elé a kérdést elé állít: vajon megtettünk-e mindent, hogy kialakuljon az emberben a szent dolgok iránti érzék?” Sokkal hitelesebb lesz az egyház tevékenysége, ha kevesebbet beszél önmagáról, s többet a megfeszített Krisztusról. Az egyoldalú egyházkép ellen tiltakozik a záródokumentum, az ellen, amelyik hierarchikus vagy szociológiai meghatározását kínálja az egyháznak. Az egyház misztériuma az, hogy egyszerre szentháromsági és Krisztus-központú. Ebből származik az a feladata, hogy az embereket létszentségre hívhatja, hogy győzelmet vegyenek a belső kiüresedés és a lelki krízis felett. A papnevelő intézetekben tehát nemcsak

intellektuális képzést kell nyújtani, hanem mélyreható lelki képzést is.

Az *egyház éltető forrásai* sorában az irat egyenértékűen említi a Szentírást, a hagyományt és a Tanítóhivatalt. Az *evangelizáció* fontosságára is rámutat, mivel manapság az egész világon veszélyben van az evangéliumból eredő hit és az erkölcsi értékek átadása, különösen a fiatalok számára. Gyakran lehet találkozni a *hit minimális ismeretével* és az erkölcsi normák elutasításával. A nem hívők evangelizálását meg kell előznie a megkeresztelték „őnevangelizálásának”. Ennek előmozdítására tartják szükségesnek egy *katekizmus* kidolgozását, mely magában foglalja a katolikus hitről és erkölcsről szóló összes doktrínát.

Az *egyház mint kommunió* szempontjából a keresztség belépésnek minősül ebbe a közösségbe, csúcsa pedig az eucharisztia. „A *kommunió egyháztanát* nem lehet beszűkíteni egyházszerkezeti kérdések körébe, sem olyan kérdéskörbe, ahol csupán hatalmi vonatkozások szerepelnek. — Ugyanaz az egységes egyház van jelen a részegyházakban, amelyek együttes képében jelenik meg a világegyház. „Ebben lelhetjük fel az egységen belül megvalósuló változatosság és sokféleség teológiai principiumát. De vigyáznunk kell, hogy ezt a sokféleséget ne tévesszük össze a tiszta pluralizmussal. Amennyiben a sokféleség gazdagítja és elmélyíti az egységet: az az igazi katolicitás. A tiszta pluralizmus viszont az alapvetően szembehelyezkedő pozíciók révén megosztást, destruktív teremtést, és az identitás elvesztését jelenti”. A kommunió ekkleziológiájában lelhető fel a *kollegialitás szentségi alapja*. A kollegialitás eszméje több, mint jogilag meghatározható kapcsolat. Ennek az eszmének a konkrét alkalmazása valósul meg a püspöki konferenciák intézményében. Az új „bázisközösségek” — ha azok valóban együttélnek az egyházzal — eredeti kifejezései lehetnek a kommuniónak.

Az *egyház küldetése a világban* c. rész visszautal a *Gaudium et spes* lelkipásztori konstitúció időszűréseire, s az egyházat, mint közösséget a világ üdvössége szentségének minősíti. Az *aggiornamento* körül felmerültek olyan könnyed adaptációk, melyek elősegítették az egyház elvilágiasodását. Missziós nyitással kell elősegíteni a világot az üdvösség útján. — Az *inkulturációról*: ez nem valamiféle külsődleges alkalmazkodás, hanem az credendő kulturális értékeknek átlényegítése és befogadása a keresztyénségbe, ugyanakkor a keresztyénség értékeinek beoltását is jelenti a különböző emberi kultúrákba. A nem-keresztyén vallásokban fellelhető lelki, erkölcsi és szociokulturális értékeket becsülni kell, s párbeszédet kell folytatni képviselőikkel. — Az egyház üdvözítő tevékenysége elsősorban a lélekre irányul, de az egyház általános küldetéséhez tartozik az ember evilági boldogulásának előmozdítása is. Ezért az egyháznak prófétikus erővel kell fellépnie a *szegénység és az elnyomás minden megnyilvánulása ellen*. Meg kell vizsgálni, hogyan valósítható meg a gyakorlatban az egyház szociális tanítása az emberi fejlődés előmozdítására a folyton változó körülmények között.

A záródokumentum külön fejezettel szentel az *ökumenikus közösség* kérdésének (C/7.). Megállapítja, hogy a katolikus egyház, támaszkodva a kommunió-ekkleziológiára, a II. Vatikáni Zsinaton „ökumenikus felelősségének tudatára ébredt”. Húsz év elteltével is megerősítették, hogy „az ökumenizmus ügye mélyen belevésődött az egyház lelkiismeretébe”. Kifejezi azt a kívánságot, hogy „a ma még nem teljes kommunió a nem-katolikus egyházakkal és vallási közösségekkel Isten kegyelméből mielőbb teljessé váljék”. Ennek

érdekében folytatni kell az ökumenikus párbeszédet, különböző módokon és szinteken mind a részegyházakban, mind a világegyházban, mind pedig a helyi szervezetekben. „A *párbeszéd legyen spirituális és teológikus*”. Akkor hiteles és termékeny, ha az igazságot az egyház iránti szeretetben és hűségben tárja fel. „Így mutatkozik meg tisztábban, hogy az *egyház az egység szentsége*”. A szakasz így zárul: „A katolikusok és más keresztyének közötti kommunió még nem teljes ugyan, de éppen ez követeli meg, hogy mindnyájan és különböző területeken működjünk együtt a teljesség érdekében. Ez lehetőséget ad számunkra, hogy együttesen tanúságot tegyünk Isten üdvözítő szeretetéről abban a világban, melynek annyira szüksége van az üdvösségre”. — *Willebrands* bíboros, a Keresztyén Egység Titkárságának elnöke később erre a szakaszra vonatkozóan tette fel a kérdést: „Mire is gondoltak, amikor a még nem teljes kommunióról írtak?”²¹ Mindenesetre biztos, hogy a bíboros ismerte azokat a tanulmányokat, melyek az ökumenizmus kérdésében nemrég napvilágot láttak (pl. H. *Fries* és K. *Rahner* 1985. februárjában megjelent téziseit az egyházak egységének reális lehetőségéről, továbbá L. *Boff* könyvét, mely az Egyház: karizma és hatalom címmel jelent meg, aki szerint Krisztus egyháza nem csak a római katolikus egyházban létezik). Ennek alapján megállapítható, hogy a *szinódus nem volt differenciált teológiai modell* kidolgozni az *ökumenikus kérdésekre vonatkozóan a kommunió-ekkleziológia alapján*.²²

Eltérő értékelések

A *Neue Zürcher Zeitung* kritikus kemény hangú bírálatában azt írja, hogy a szinódus „a Zsinat leg súlyosabb félreértése”, mivel ez nem rögzített ki- és lezáró tanításokat, miközben a szinódus azon fáradozott, hogy kimutassa azokat a határokat, ahol a katolikus tanításnak meg kell állnia a mai időkhoz való alkalmazkodásban. — Más összefüggésben, ám hasonló eredményre jut a *Süddeutsche Zeitung* tudósítója, aki szerint a rendkívüli szinódus „az elbizonytalanodott egyház állapotáról” adott számot. Ezzel okolja meg az a hiányt, ami abban mutatkozott, hogy a szinódus nem vette sorra azokat a kemény tényeket, melyek az egyház mai helyzetét meghatározzák (a fiatalabb nemzedékeket alig éri el az egyház, feltűnő az asszonyok hiánya a szolgálatokban, a hívőknek csak töredéke látogatja a vasárnapi miséket, a gyónási gyakorlat a nulla felé tendál). A krízis elérte a gyakorlati életet: „A katolikusok életgyakorlata — házasság előtt, alatt, után; válás után — nem a Rómától előírt tanítások szerint alakul”. A centralizmus és a kollegialitás ellentéte szélcsendhez, mozdulatlansághoz vezet, nem pedig az egyház megújulásához. Végkövetkeztetése: „Az exodusnak tovább kell folynia, mindaddig, amíg a legmagasabb hierarchiában is felfogják, hogy a krízis gyökere nem kizárólag a külső világban van, hanem az egyházon belül is”. — Kiegyenlítőlen feszültségről írt a szinódussal kapcsolatban a *La Stampa* (Torino) szemléirője, aki szerint ez az aggodalomtól áthatott lelkiség összefügg azzal, hogy távolmaradtak a püspökök az aktuális történelmi helyzet konkrétságától.²³

Hazai visszhangok közül megemlíttjük azt a sorozatot, amit az *Új Ember* hasábjain szinódusi jegyzetek formájában *Magyar Ferenc* tett közzé. Bölcsen kritikus mérlegelése szerint a szinóduson egyetértés mutatkozott az ecclesia semper reformanda elvében. Ugyanakkor fehér folt mutatkozott azért, hogy nem minden püspökkari konferencia küldte el az előzetes

számvetést. „Ezt látva, beszélhetünk-e arról a kollektivitásról, amit a Zsinat az egyház egysége alapfeltételeként jelölt meg?” — teszi fel a kérdést a szerkesztő.²⁴ Mindenesetre elgondolkodtató a kritikus katolikus keresztyének lapjának, a *Publik-Forum*-nak szinódust elemző cikke, melynek címe így jellemzi a kéthetes rendkívüli ülést: „*Behúzott fékkel előre.*”²⁵ Hogy mennyire volt előrevívő ez a rendkívüli szinódus, erre legkorábban az 1987 őszi tartandó „laikus szinódus” ad majd feleletet.

Emlékeztető

A püspöki szinódus intézményét VI. Pál pápa hozta létre 1965 decemberében, kevéssel a II. Vatikáni Zsinat bezárása előtt. Célja az volt, hogy a püspökök állandó tanácsával szorosabbra fűzze az egységet a pápa és a püspökök között. A szinódus háromféle lehet: általános, rendkívüli és különleges. — *Az általános vagy rendes szinódus* a szabályzat szerint akkor ül össze, ha a tárgyalandó téma természete vagy fontossága megkívánja a világ valamennyi püspöke tanítását és véleményét. Eddig hat általános szinódust tartottak. Az 1967-es első szinódus megtárgyalta a kánonjogi kódex revízióját, a katolikus tanításban felmerült hamis nézeteket, a szemináriumok megújítását, a vegyes házasságok kérdéseit és a liturgiai reformot. Az 1971-es — második — két témával foglalkozott: a szolgálati papsággal és az igazságossággal a világban. A harmadik 1974-ben a mai világ evangelizálását tárgyalta meg, ennek eredménye volt VI. Pál 1975-ben közzétett „Evangelii nuntiandi” kezdetű apostoli buzdítása. Az 1977-ben tartott negyedik összejövetel korunk katekezisét tárgyalta, ennek eredménye II. János Pál 1979-ben kiadott „Catechesi tradendae”

kezdetű apostoli buzdítása. Az ötödik rendes szinódus 1980 őszién a család problémáival foglalkozott, ennek gyümölcse az 1981-es „Familiari consortio” kezdetű apostoli buzdítás. A hatodik összejövetel 1983-ban volt, a kiengesztelődés és bűnbánat témakörében. Erőről 1984-ben jelent meg apostoli buzdítás. — *A rendkívüli szinódusra* akkor kerül sor, ha az egész egyház javát érintő kérdésben gyors döntést kell hozni. Eddig kettőt tartottak. Az első 1969-ben a Szentszék és a püspökkari konferenciák kapcsolatairól, valamint a jelenleg tárgyalat. — *Különleges szinódus* összehívására akkor kerül sor, amikor egy-egy részegyház vagy vidék fontos egyházi problémáját kell megtárgyalni. Eddig egy alkalommal került rá sor, 1980-ban, amikor a pápa a holland egyház problémáinak megvizsgálására hívta össze.

Békefi Lajos

JEGYZETEK

1. Marc Reuver: Die ausserordentliche Bischofssynode, Ökumenische Rundschau, 1986. ápr., 2. füzet — 2. Megnyílt a rendkívüli püspöki szinódus, Magyar Kurir, 1985. nov. 25. — 3. Magyar Kurir, 1985. nov. 27. — 4. Marc Reuver, id. 1. pontban — 5. Lásd az 1. pontban, valamint Magyar Kurir, 1985. nov. 27. — 6. Magyar Kurir, 1985. dec. 3., valamint id. az 1. pontban — 7. Magyar Kurir, 1985. nov. 28. — 8. Id. 1. pontban — 9. Magyar Kurir, 1985. nov. 29. — 10. Id. az 1. pontban — 11. Ib. — 12. Leo Scheffczyk: Bilanz des Konzils — Zur Bischofs-Sondersynode, Forum Katholische Theologie, 1986/2. füzet — 13—14. Magyar Kurir, 1986. jan. 7. — „A felszabadítási teológia a rendkívüli püspöki szinóduson”. — Bischofssynode '85: Erfahrungen oder Worte?, Orientierung, 1986. jan. 15. — 15. Hittani Kongregáció: Tanítás a keresztyén szabadságról és felszabadításról, L'Osservatore Romano német nyelvű kiadása, 1986. ápr. 6. — 16. Magyar Kurir, 1985. dec. 5. — 17. Ulrich Ruh: Konzilsbilanz nach 20 Jahren, Herder Korrespondenz, 1986. jan., 1. szám. — 18. A szinódus ideiglenes mérlege, Magyar Kurir, 1985. dec. 4. — 19. Id. az 1. pontban — 20. Magyar Kurir, 1985. dec. 9. — 21. Id. az 1. pontban — 22. Id. az 1. pontban — 23. Id. a 12. pontban — 24. Új Ember, 1986. jan. 12., „Fények és árnyak” c. cikk, továbbá „A zsinati út nehéz szakasza”, jan. 19. — „Kelj fel és járj!”, jan. 26. — 25. Monika Kemen, Nach der Bischofssynode, Publik-Forum, jan. 1. szám.

KULTURÁLIS KRÓNKA

Két könyv, egy film, öt könyv

Olykor gereblyézni kell, hogy legyen miről írni két hónap kulturális krónikáját, máskor meg még a papír is kevés hozzá. Most kevés.

Legalábbis két könyvről szeretnék írni, közülük azt veszem előbbre, amelyik könnyebb feladatnak, mert könnyebb olvasmánynak látszik. *Fehér Klára* könyve ez, a

Narkózis

— helyesebben ez csak a cím első sora, mert a kötet három kisregényt tartalmaz, s közülük ez az első. A teljes cím: *Narkózis — Négy nap a paradicsomban — Sárgaláz*. „Utolsó szavam is hazugság volt” — így kezdődik az első elbeszélés, ami természetesen fölcsigazza az érdeklődést. Címéhez illően a kisregény egy narkózis leírása, azoknak a gondolatoknak, álmokképek-

nek a felsorolása, amelyeket a főszereplő, súlyos műtét alatt, narkózisban lát és újraél. Közhely már az a hiedelem, hogy halálunk előtt pillanatok alatt lejátszódik egész életünk; meglehet, valóban így van. Ez a narkózis azonban Fehér Klára számára inkább alkalom arra, hogy egy élet hordalékát megvizsgálja, mérlegelje és olvasóival is mérlegeltesse. A műtőasztal valójában különleges, kitüntetett helyzet, a súlyok megnehezednek, a lét, minden drámai esemény punctum saliensé nagyobb, súlyosabb, az emberéletben a legfontosabb: *maga az élet*. Ilyenkor aligha hazudik az ember, legföljebb a narkózist közvetlenül megelőző mondatról vallja be: „Utolsó szavam is hazugság volt”. Persze. Kevéssel utóbb, már az elalvás határán eszébe jut: „Hiszen én általában azt mondom, amit várnak tőlem...”

Azt gondolom, hogy ez a mon-

dás igen fontos és megszívlelendő. Még akkor is, ha csak az író-szülte regényalak ajkán hangzik el. Ezt azonban nem hiszem. Nem bocsátkozom bele annak vitatásába, vajon az író maga mennyire van jelen művének szavaiban, mert ezt íléstelennek találnám; hiszen úgyis tudjuk, hogy valamirevaló író mindig azt írja, amit maga is valamilyen mértékben megélt. Ezúttal sokkal fontosabbnak tartom, hogy *én magam* szembenézzek ezzel a két mondatokkal. Belefoghatnék most egy hosszabb elmélkedésbe, hogy hol kezdődik és hol végződik a hazugság. Jól tudom, hogy erre is ráillik: „szóval és cselekedettel, tudva és tudatlanul, sokszor és sokféleképpen” elkövethető, kimondva, vagy elhallgatással, netán *csak* hallgatással, noha szólni kellene. Író-féle, mint magam is, sokszorta inkább beleeshet a hazugság hűnébe, mint más.

Nem mentegetem sem magamat, sem másokat, hogy nemcsak hazudni lehet, hanem fülleneni vagy tódítani is — lényegében ugyanarról van szó.

Akkor hát kérdezem meg magamtól, kérdezzük meg magunktól, hogy utolsó szavunk, a legutóbb mondott, s az életünk utolsó percében kimondott ugyan nem hazugság-e? S akárhogy gondolkozunk is erről, most próbáljunk meg nem hazudni, hiszen érezzük és éljük át a műtőasztalon, narkózisra várva, az életből búcsúzkodó önmagát elkötelező vallomását: „Utolsó szavam is hazugság volt”.

És ne mentegezzük magunkat azzal, hogy „általában azt mondom, amit várnak tőlem”. Micsoda szép mentegetőzés ez! Ráfoghatjuk, azért mondjuk ezt vagy azt, mert várják tőlünk, és így juthat előbbre útján az ember; vagy mert azt kívánják hallani, hiszen valaki éppen ezzel a szóval tud vigasztalódni, mindenesetre felmentést kapni valamire. Felmentést azonban csak *magá az igazság* adhat. Így néz életére, így éli át újra eddigi életét a súlyos betegséggel műtőasztalon fekvő, amikor még nem tudja, mert nem tudhatja, hogy élve vagy holtan viszik-e ki a műtőből. Esik szó halálról a könyvben, máséről: a műtőasztalon fekvő anyjáról például, aki betegségével dacolva — ha úgy tetszik, betegségét meghazudtolva — beszédessé válik, noha világéletében hallgatag volt, és enni-inni ad, szinte mítoszi erővel, az övéinek. „Négy óra múlva halott volt” — fűzi hozzá csendesén és szűkszavúan a kisregény. (Drámaian? Tragikusan?) Kíséreljem meg ezután rövidre fogni az elbeszélés tartalmát? Megteszem, legalább ízelítőt adok belőle, hiszen nem titkolt céloom, hogy *kedvet ébresszek* a három kisregény elolvasására. Ebben az elsőben egy sikeres és egy sikertelen ember élete elevenedik meg. Az asszony fekszik a műtőasztalon, s próbálja megérteni saját életútját. Emlékeit. Mulasztásait. Önzéseit. A másik: a férje, tehetséges vegyész, találmánya is van, és ráadásul, ami életreszóló galibát okoz: becsületes. A főnöke, Solti, csak akkor segítené, ha ő meg kisegítené Soltit valami bajból. De ezt nem engedni a becsület, elveszíti tehát a megbecsülését, és találmányát is ellopják tőle.

Vannak természetesen kisebb szerepek is a regényben. Az asszony barátnője például, aki egy napon zavartan, összetörtén elmondja a főszereplőnek: a főnökét, mert imperialista ügynök volt, elvitték, őt

magát meg kitették az állásából. És akkor ez az utolsó szava, nem hazugság utolsó szava: „Ha egyáltalán érdemes... ha érdemes tovább élni...” Noha mellékszereplő mondja ezt, s noha mindennek ellenére él tovább (egy ideig) úgy ahogy, ez kulcsmondata a könyvnek. Mert azt kérdezi Fehér Klára önmagától és mitőlünk, én azt kérdezem most önmagamtól: érdemes élni? érdemes tovább élni?

A kérdés persze ostobaság, mert a válasz a lényeges, az ugyanis, *hogyan* érdemes élni és *miért*. Nyelvünknek ez a szava kettős értelmű, de itt helye csak az egyiknek van: *mi célból*, minek vagy kinek a *javára* érdemes élni? Például azért, amit a főszereplő elmulasztott, hogy *segítsünk* egymáson. Ha másképp nem, hát azzal, hogy meghallgatjuk őt. „Holnap már késő” — mondja szomorúan a régi barátnő, és másnap őhelyette a telefon szólal meg: „Borzasztó dolog történt... felfoghatatlan... felfoghatatlan”.

Ez a második halál a könyvben.

A szerteágazó cselekményből meg egy mozzanatot ragadok ki, csakugyan abban a reményben, hogy az egész olvasása iránt kedvet kelthetnek. Mielőtt azonban erre rátérnék, olyasmit kell idejegyezmem, ami ennek a könyvnek, mindhárom kisregénynek jeles mozzanata és az irodalomnak-művészetnek általában is fontos módszere. Elbeszéléseihez Fehér Klára szívesen választ különleges helyzeteket, olykor többszörösen is. Említettem már, hogy a műtőasztal az élet kapuja is, vagy a halálé; mennyé vagy pokolé, így is írhatnám. *Önnét* másképp lát az ember mindent, mint bárhonnán máshonnét. Ilyen lehetőség az utazás, vagy a messziről jött rokon. A távolság olyasmi, mint a teleszkóp vagy a mikroszkóp. Szabad szemmel máskor nem látható dolgokat hoz közvetlenül a szemünk elé, vagy oly apróságokat, amelyek előtt-fölött máskor elsiklik a tekintetünk.

Ebben a kisregényben egy japáni utazás kicsi epizódjáról esik szó (ezt a magyarázatot nem feledhetem). Miért, miért nem, lényegtelen; az egyik turista megkérdezi a tolmácsot: mi az *on*? „Az *on* az adósság, amellyel születésünk pillanatától kezdve tartozunk. Anyánknak szenvedéséért, tiszteletre méltó őseinknek és az isteni kegyelemnek, amely megengedte, hogy éljünk” — válaszolja Cseresznyevirág, a tolmácsnő (aki ezúttal nemcsak Japánról, de érzelmekről és gondolatokról is „fordít”). A turista tovább érdeklődik: „És hogyan kell ezt az adósságot megfizetni?” Cseresz-

nyevirág arca, írja Fehér Klára, udvarias maradt, de mosolya eltűnt. „Boldog, aki az életével megfizetheti” — válaszolja. Megelégedhetnek ennyivel is, hiszen, vélem, ez is éppen elég megrázó. Mégis ideillesztek a könyvből még egy mondatot: „— És akinek nincs gyereke, az hogyan szabadul meg az *on*-tól?”

És még valami. A tehetsége révén sikeres feleség és a főnöke, Solti gazságából kudarcról kudarcra élő férje között kicsi szóváltás keletkezik, s ekkor mondja, lámpaoltás után, mintegy lelke legmélyéről s legnagyobb titkát, azt mondja a férj: „...kell egy hely a világon, ahol ünnepnek számít, ha odamegyek. Ahol időnként még megkérdezik, hogy mi van azzal a kitűnő gyógyszerrel, amit feltaláltam. Hát ez a titkom. Jó éjszakát”. Igen. Mindenkinek kell (kellene) egy hely a világon, ahol fölveszik a segélykérő telefonját, ahol nem halasztják másnapra a segítséget, ahol nem kicsinyelik le a tudását, ahol ünnepnek számít ha jelen van. Mert, paradoxona ez az életnek, így is lehet érteni azt a mondatot: „Hiszen én általában azt mondom, amit várnak tőlem”. Várhatnak, persze, hazugságot és igazságot, várhatnak szétszórt figyelmet, de, és ez életbevágóan fontos, várhatnak jelenléteket, cselekvő, méghozzá jót cselekvő jelenléteket.

Ennyi. Sapientli sat. Hiszen a kötet másik két kisregényéről is illő írnom, habár rövidebben. A második címe: *Négy nap a paradicsomban*. A paradicsom: Korzika. Fogjuk rövidre a szót: négy évized után ott találkozik egymással két sirig hú barát, mert az egyik, aki *maquis* volt, ellenálló a háborúban, ottmaradt Franciaországban, sebészorvos, és egy imperatív levélben látogatásra hívja meg régi barátját a feleségével. Elmennek. Milyen nehézségekkel megküzdve, mindenki tudja, aki utazott már. Csakhogy ott, a paradicsomban, ami persze csak feliben-harmadában az, senki nem törődik egymással. Végül még a szállodaszámlát is a vendégeknek kell megfizetniük. Nem kell mindig Korzika, mondhatná erre valaki, és igazza volna, mert önző, csak magukkal törődő, erőszakos emberek *mindenütt* akadnak, itthon is, családban, munkahelyen, baráti körben, s egy-egy látogatásnak ezernyi nehézsége lehet, nem kell ahhoz útlevel, vízum, megymás. Csakhogy ezek fölnagyíthatják a bajokat. Aki lekési a tihanyi kompot, mehet másnap. Aki lekési a korzikai kompot, ugyan mit tehet? (Nem

ebben, az előző kisregényben szerepel egy „jelentéktelen” esemény. Földközi-tengeri hajóúton vannak a szereplők, rossz az idő, változik a program, Afrikában nincs idő kiszállni. „Kár” — mondja egy idegen utas. — „Majd megnézem legközelebb. Next time”. És a Narkózis-beli férj? — „A fene egye meg. Ezeknek van *next time*, nekünk nincs”.)

A harmadik regény egy kiküldetés története. Kisember a főszereplője, véletlenül hull ölébe a megbízatás, hogy egy afrikai munkahelyre mehet négy évre. Ez igen, ez paradicsom, vagy inkább eldorado: négy évet bárhogyan ki lehet bírni, de közben megszedi magát az ember, mert ott jól fizetnek és igazán nem nehéz takarékoskodni. A részleteket ismét mellőzném, csak a keretező, a lényegre utaló történet-törvényt. Háromlányos szülők vállalják a kiküldetést, hogy illően kiházasíthassák gyermekeiket. Addig is rájuk marad a lakás, majd ha hazajönnek, lesz annyi megtakarított pénzük, hogy jusson mindenkinek. (Keret itt is van, a repülőgép késik mert rossz az idő. Végül hirtelen kell rohanni, végre indulhat a gép, de négy fiatalember lelassít mindent, nem szokták a korai ébredést. Az ösztökélésre egyikük azt válaszolja az idősebbeknek: „Könynyű maguknak. Maguk bírják, maguknak volt mitől megedződniük. Maguknak volt egy világháborújuk”.)

Födjem föl a keserű zárómondatot: „Most már azért jobb...” „Talán, valamivel. Reméljük”, födjem föl közvetlen előzményét? Azt, hogy a hazahozott pénzen mindhárom lánynak jut lakás, „csak századszorra döbönt a szívembe” — mondja a férfi főszereplő — „te Ilonka, nézd csak, itt minden lakást megterveztek, de csak hármat. Minkeg kifejejtettek”. Visszalapozok az első kisregény közepére. „Ha csak a tegnapi délutánt tudnám újból visszavarázsolni.” Majd „És mit adtam én a többi embernek?” Végül: „Ha én most meghalok — fog-e valami hiányozni a világból?”

*

Egészen más az a könyv, amelyről ugyancsak írnom kell, hogy föl-hívjam rá a figyelmet. Bor Ambrus könyve, a

Szakadatlan jelen

igazán közel áll a szívemhez. Előre kell bocsátanom: nem könnyű olvasmány. *Fekete doboz*. Fekete doboz, amely be van építve, operálva egy emberbe, s ezúttal teljesen kö-

zömbös, hogy ebből az emberből mennyi az író, mennyi az a sok más, akivel találkozott, akit megélt, akit elszenvedett, akinek örült élete során. A lényeges ugyanis az, hogy ez a fekete doboz *mibélnék* van elhelyezve, ha nem volna, hát *most* helyezi el bennünk Bor Ambrus. Nincs kizárva, hogy közülünk ki-ki sok részletben másként élte meg az életet, de a huszadi század közepén, s itt, Középkelet-Európában *valahogy* így, ehhez hasonlóan élünk mindnyájan.

A könyv hőse (hőse?) Á., nevevesztett-e, vagy csak azért Á., hogy magunkra ismerhessünk? Értse ki-ki, ahogyan akarja. Ez az Á. *tűnődő* lény, s ezzel nemcsak az én szívemhez áll közel, ezzel olyan mint napjaink, mint *korunk embere*, vagy legalábbis amilyennek *lennie kell*. Zsúfolt ember (mi mindent nem éltünk meg!). „...egy este”... „eszébe jut, hogy újabban némely egyszerű, gyakorlati teendőjét is csak halogatja, így például azt a dolgot, hogy átnézzon egy halom félretett cédulát, jegyzetet. Csak gyűlik a terhes kacat, s ez nyugtalanító. Még nyugtalanítóbb az a sok levél és levélmásolat, amelyet értelmetlen pedantériával halmoz dossziékba és borítékokba”. Frivol, ha azt írom: akinek nem gyűlnek föl a fiókjában és a lelkében ilyen kacatok, az nem is ember igazán? Dehogyan mondom, nem vagyok ilyen merész. Csak megállapítom, hogy a ma — s ez a ma fél évszázada? hatvan éve? hetvenhárom éve? nyolcvanhét, százhusz esztendeje vagy még régebben kezdődött? — embere: ilyen.

Véletlen csupán, hogy van ebben a könyvben is egy mondat, egy szó, amely odakapcsolja az előbb méltatottához? „... Á fölöslegesen leltároz (vagy ki tudja, fölösleges-e ebben az esetben a leltározás, hiszen lehet egy ember számbavétele...)” — igen, Bor Ambrus ezt teszi, *leltároz* korunk emberének életében, *számba vesz bennünket* s aligha tévedek, ha szerintem azért teszi ezt, hogy *mi is* leltározzunk, *mi is számbavegyük magunkat*. Ennél nehezebbet, ennél felelősségteljesebbet persze aligha kívánhatna tőlünk, s már ezért sem könnyű olvasmány a Bor Ambrusé. Címével ugyan arra utal, hogy a jelen szakadatlan, vagy amint később írja: „Á. azok közé tartozik, akiknek egyre nehezebb saját magukról beszélniük. Az ön-életraaj az önmegsemmisítés reménytelen kísérlete is lehet, a folyamatos jelen eszelős átalakítása befejezett múlttá, és ha nem az, akkor is egyre jobban kell vigyázni, árnyalatokra is”. Bizony nem szere-

tünk a múltra gondolni, vagy ha igen, az ócska sláger szerint: csak a szőpre emlékezem, a csúnyát vagy megszípitjük vagy elfelejtjük. Pedig nem átka, hanem *áldása lehetne* az embernek, hogy életét, múltját újragondolhassa. Sajnos, arra nincs lehetőségünk, hogy kései eszünkkel *újra kezdhesük* az életet. De amint sok gondot könnyebbíthet az ember azzal, ha beszél róla (gondoljunk csak arra, hogy bánatot, gyászt mindenáron megosztunk mindenkivel, aki hagyja, meséljük egyszer, tízszer, százszor, mert amíg nem *meséltük ki* magunkból, addig éget, mint egy bensőnkben viselt Nessus-ing).

A történet — mese? — végigjárja évszázadunk csaknem valamennyi jelentőségteli időszakát. Szó esik az első világháborúról, természetesen a másodikról is, a kettő közötti évekről, az azután következőkről, amelyeket a „személyi kultusz” éveinek szokás eufémisztikusan nevezni, érinti a tágabb értelemben vett jelent (hiszen maga a regény, ha 1986-os évszámmal jelent is meg, nyilvánvalóan legalább három-négy évvel korábban íródott, és, sajnos, ma, legalábbis akkor, amikor ezeket a sorokat írom, fájdalmasan tudjuk, hogy korántsem mindegy, ha valamit 1984-ben vagy 86-ban tekintünk-e jelennek, hát még ha esetleg további egy-két évvel visszamegyünk a „múltba”. Nehéz lenne „elmesélni” a regény „történetét”, mert nem egybefüggő, nem lineárisan fölépített, hanem a gondolkodás csapongása szerinti, egyvalamiről Á. eszébe jut másvalami, olykor csak egy-egy gondolatnyi villanásra, máskor néhány lapos kitérőre. Hőse megjárja az évszázad csaknem minden tisztítóüzét vagy poklát, kissé révetegen, s most, amikor eltűnődik az időn, a tapasztaltakon, most hasít belé egy-egy valami, amikor talán másképp élt és értelmezett. Ez egyébként nem az ő hibája csupán, hanem a *kor velejárója*: ugyan ki az, aki minden esztendőről pontosan tudja, mi történt akkor, s nemcsak tudja, hanem helyesen tudja erkölcsi értelemben is értékelni?

Tudja Bor, hogy vannak *kucorgók*, akik „végigfélik az időt”; az ő hőse nem ilyen, de bátornak, mégkevésbé vakmerőnek sem nevezhető. Bármilyen „nyomasztó, hogy ugyanaz kifejezhet merőben mást is”, ez jellegzetessége évszázadunknak. Egy negyvennégyes élmény kelte éppúgy lehet október 23., mint egy ötvenhatosé, s ez bizony „kifejezhet merőben mást is”, sőt, suttogva teszem hozzá, csupán csak egyikük önma-

gában is kifejezhet valami merőben mást is. Az, amit mi átélünk (merhetem-e azt írni: végigélünk? még az átélünk is kételkedőknek látszik, pedig a *túlélni* sem ritka kifejezés manapság), az tehát, amit mi átélünk, olyasmi, aminek „vége nincs, de végére kell járni”. Így hát beszélni kell róla (vagy írni, egyremegy, csak épp az utóbbihoz írói véna, képesség, mi több: tehetség is kell), hiszen „a felgyúlt élet elviselhetőbb, ha fennhangon lehet róla beszélni”. Talán még azt is hozzá lehetne tenni, hogy többnyire csak elviselhetőbbnek vélhető, valójában szorongató, szívszorító és szorongásra kényszerítő. Az az ember, aki sosem kételkedik, aki soha nem tűnődik, nem tépelődik, nem vívódik, nem veti alá magamagát önvizsgálatnak, nincs mit megbánnia, az az ember a legjobb esetben is félelber csupán. De hallgatni nem lehet. Beszélni kell, fennhangon szólni, másoknak, vagy csak magunknak meghitt magányban, szemlehungyva vagy szemlesütve, csöndben, befeléfordulva?

Az ember, írja Bor Ambrus, ha minőségi értelemben is ember, elmondhatja s el kell mondania: „Szakadatlanul ott vagyok ... önmagammal szemközt vagy a hátam mögött” (Úristen, micsoda gyönyörű hasonlat ez, gyönyörű és kétségbeejtő, hogy ott vagyok magam, a saját „hátam mögött”, figyelem, mit csinálók, és konstátálom magam körül mindenféle alak, arc, hang, tárgy, tett jelenlétét” — s milyen döbbenetes, hogy ez nem figyelem kérdése, hanem a félsz megnyilvánulása, az önellenőrzésé, a történelem negatív tanulsága, a közöny melegágya és még mi minden!). „Az agykéregben... minden jelen van” — nincs feledés, nincs megbocsátás önmagunknak, ha egyszer van lelkiismeret — „a személyi számítókéregből, a memóriából nem lehet nullázni a betárolt információteget”. Pedig minden „holnap reggel nulláról kellene kezdeni” és ez: „lehetetlen”.

Borzasztó igazságokat mond ki, vagy inkább szavak közé ejt Bor Ambrus, mint aki nemcsak átélte, nagyon is mélyen átélte az életet, nem az övét, vagyis nem csupán az övét, hanem mindazt, ami körülvette és körülveszi. „A tömeg apolitikus”, mondja az egyik szereplő, „mert ha más lenne, akkor többet vesztethetne a láncainál”, meg hogy „nálunk mindig meg kell várni a krízist, azt az időpontot, amikor már tömegméretben elviselhetetlen a helyzet”, különben meg kell elégedni azzal, hogy „legalább vala-

miféle üdvös passzivitás vesz erőt a sokaságon, de még akkor is hány embert furdal a lelkiismeret” — ez, persze, nem titkolja a könyv, veszélyes is lehet, de hiszen nem olyan évszázadot élünk-e, amikor minden veszélyes lehet és nagyon kell vigyáznunk magunkra, hogy nyugodt lehessen a lelkiismeretünk, ha *egyáltalán* lehet egészen nyugodt...?

Voltaképpen azt is írhatnám, hogy ez a kitűnő könyv a lelkiismeret háborgása, a tépelődés, igen, de az önvizsgáló, olykor talán éppen önvádoló tépelődés, vívódás önmagunkkal és a korral, eredményekkel és kudarcokkal, egyszóval mindazzal, ami ott van, jelen van, *szakadatlan jelen* van az életünkben, mert ha nincs, akkor bizony sok minden lehetünk, közönyös senki, ártékony drakula, önző és embertelen, csak épp *ember*, igazán ember nem lehetünk.

Könyvről, könyvekről lesz még szó ebben a krónikában, most hadd hívjam föl a figyelmet egy filmre, abban a reményben, hogy még szerepel majd a műsoron, mire ez az írás megjelenik. Az

Ahol a zöld hangyák álmodnak

különös mű. Rendezője, Werner Herzog (ismertebb művei Magyarországon, mozból vagy tévéből: *Kaspar Hauser*, *Nosferatu*, *Woyzeck*, *Fitzcarraldo*) világszerte vitákat kavart minden munkájával, s jellemző rá a róla szóló könyv mottója: „Én nyugodtan elmegyek a valótlanág határáig, hogy az igazság egy intenzívebb formáját megmutassam”. Világosan következik ebből a mondból, hogy keményfejú, csak a maga lelkiismeretére hallgató, föltárukozó művész. Éppen ezért nem meglepő, hogy az *Ahol a zöld hangyák álmodnak* első megtekintésre ugyan csak kemény diónak bizonyul. A helyszín: Ausztrália (területe 7,7 millió négyzetkilométer, vagyis mintegy nyolcvanszorosa Magyarországnak; lakosainak száma viszont nagyjából ugyanannyi mint Magyarorszáé. Felületének nagy része kietlen pusztaság. Az ország — kontinens! — belsejében mintegy ötvenezer őslakos él, gyűjtögetők és vadászok). Szereti a különleges helyszíneket Herzog, időben és térben egyaránt, de játszódjék filmje bármelyik korban, mindig a modern világ kommunikáció-képtelenségéről szól, az egymás iránti türelmetlenségről, a civilizáció fonáságairól, sőt: ártalmairól. Gondolatait, még inkább az érzelmeit nem annyira az elbeszélés fordulataival közli, mint inkább a zenei motívumként is értelmezhető képfolyamokkal. Egyszer-

smind elismerően ábrázolja a lehetetlent is megkísértő emberi akaratot, a látszólag értelmetlent vagy céltalant, az egyszerűt és természetet (szó szerinti értelemben is).

Filmjének meséje voltaképp nagyon egyszerű. Valami pusztai vidéken kísérleteket végez egy vállalat, abban a reményben, hogy a föld mélye uránércet rejtget (vagyis a magenergia bármilyen célú fölhasználásának alapanyagát). Csakhogy ez a terület az őslakosoké (sajnos a magyar szinkron nem tesz különbséget az eredetiben kifejeződés megkülönböztetett „benszületett” és „őslakos” között), ők pedig ragaszkodnak ahhoz, ami az övék, amihez még egy mítosz is köti őket (a mítosz ugyan Herzog leleménye, de ez a lényegesen nem változtat, értékét emeli, hogy a filmen is szereplő őslakosok elfogadták, magukénak tartották). Ez a föld a zöld hangyák földje, itt álmodnak, de ha megzavarják őket, eltűnnek, s akkor vége az életnek, vége a világnak. Őrt ülnek hát az őslakosok, hiába rohannak rájuk földgolyalival, hiába fenyegeti őket a kísérleti robbantás (lehet, hogy ez a szó jelképes melléközöngéjű?), hiába a szép szó, hiába mutatják meg nekik a bányavállalat modern székházát, konokul ragaszkodnak a földhöz is, a mítoszhoz is, amint az ABC-áruházban is ott üldögélnék az egykor kivágott életfa helyén. Egyszer aztán észrevesznek egy óriási zöld hangyát, egy ócska zöld repülőgépet: ez kell nekik. A pilóta: félvér, az őslakók közé keveredik, s végül fölszáll a hangadókkal, de a gép lezuhan, jöhet a világvége. Helyette más történik: a tehetséges fiatal geológus megcsömörlik a modern civilizációtól s ottmarad egy másik fehéremberrel, aki már korábban félrelépett a fejlődés oly igen kezes útjából.

Megannyi kifogást ejtethet az ember a filmmel szemben, neves kritikusok is megtették; de ha jelképesse emeljük a történetet, értékei szembeötlők. Meglehet, belemagyarázás: a film végén forgószélet látni, tájfunt — amely ilyen távolságból a „klasszikus”, a „hagyományos”, az első atombomba gombájára emlékeztet. S ha jelképes értelmet keresünk, erőltetés nélkül, akkor a „csodatevő” modern civilizáció, s egy, a lélek mélyén rejtőző, racionálisan megérthetetlen kultusz, mítosz, gondolkodás ellenétére is fölfigyelhetünk. Énekelnek, táncolnak az őslakók, de nincs „konceptiójuk”, nincs tervük a pusztai vidék „hasznosítására”, szemben a nagy cég „haladó” tervével. Ne szaporítsam a szót: vajon

nem arról szól Werner Herzog, hogy az emberiség javára rendszerint olyasmi szolgált a történelem hosszú folyamán, ami önmagában haszontalan? Például a mese, a mítosz, a művészet? Elhat valónkbe, szívnkbe, lelkünkbe: valódibb s főként igazabb a kézzelfoghatónál.

Végül olyan könyvről szeretnék szólni, ami nem is könyv. A címe szerint mégiscsak könyv a

Biblia

bár rádiójáték a műfaja (adhatnám magam azt a címet is ennek a résznek, hogy *Pentateuchos*, mert Bozó László rendező hangjátéksorozata Mózes öt könyvéből, a *Tórából* készült. Megvallom, kicsit nehéz helyzetben vagyok: amikor ezeket a sorokat írom, éppen csak megkezdődött a sorozat, az előjátékát hallottam (így, két szóban, kötőjellel), és néhány percet az első, a kezdő részből — mire azonban e sorok az Olvasó szeme elé jutnak, régen véget ért az öt rész (előzetes vélekedésem, remélhetően nem előítelem egyezik-e majd a tudós professzor kritikájával, amely a Theologiai Szemle következő számában jelenik meg?).

Úgy tetszik, mostanában divatba jött a Biblia. A rádióban sem ez az első sorozat: könyvalakban is megjelent (1978-ban a Minerva gondozásában) *Rapcsányi László beszélgetés-sorozata Beszélgetések a Bibliáról* címmel, s ebből néhány szakaszt, az időközben meghalt Hahn István professzor néhány mondatát most is fölidézte az előjátékban Rapcsányi. Ebben a mostani sorozatban azonban nem beszélgettek (most még jövő idő ugyan) a Bibliáról, hanem részleteket adtak elő hangjátékká alakítva a Bibliából, közelebről, mint már említettem, Mózes öt könyvéből. Az előjáték, amelynek alapján elmélkedem most, természetesen bibliai részletekkel illusztrált beszélgetés volt. De hadd folytassam a Biblia divatba jöttéről frottákat. Emlékeztethetek bibliai ihletésű színművekre, kivált *Sütyő* Andráséira, novellákra és regényekre (még ha viharokat arattak is némelyek, mint *Ördög* Szilveszter egyik-másik írása), közöttük Rónay Györgyére, és így tovább. (Ne feledjük a Vizsolyi Bibliából készült hanglemez-válogatást, *Bánffy György* előadásában!) Természetesnek fogadható el, hogy az előjátékban hangsúlyozták: ez *hangjáték*, nincsenek vallásos céljai, de még ismeretterjesztők sem. Ha hangjáték: műalkotás. Milyen műalkotás, ennek megítélése a jövőbeni kritikus osztályrésze lesz, én most a Penta-

teuchos megelevenített alakjáról *előzetesen* mondottakhoz fűzném vélekedésemet.

A rendező Bozó László a Biblia mindmáig legnevezetesebb fordítását választotta a hangjáték alapjául: a „*Cároli Gáspár*” fordításaként ismert, Göncön és környékén fordított, Manskovits Bálint betűivel Vizsolyban nyomtatott *Vizsolyi Bibliát*, amely, ezt se feledjük megemlíteni, 1981-ben megjelent *hasonmás* kiadásban a Helikonnál, *Szabó András* irodalomtörténeti és *Szántó Tibor* tipográfusi jegyzeteivel — huszonnolcezer példányban. (Említenem illik Fra Angelico festményeinek *A Názáreti Jézus története* címmel Vas István prózájával az ugyancsak a Helikonnál megjelent gyönyörű könyvet, valamint a *Biblia* címmel ugyancsak Vas István változtatásában az Európa Kiadónál megjelent kötetet, amely azonban e sorok írásakor még nem volt a kezében.)

A hangjáték előadásában sok szó esett arról, miért épp a Károlyi-fordítást választotta ki Bozó László. Mert a kollektív nemzeti emlékezet nagy könyve, valami ilyesmit választott, s azt, hogy ez a fordítás ma már klasszikus mű. Esett szó a Káldi-fordításról, Heltairól — és parázs vita kerekedett a rendező, a vitavezető Rapcsányi — és a hangjáték két főszereplője: *Sinkovits Imre* (Beszélő), valamint *Mensáros László* (az Úr) között. Részt vett a beszélgetésben a zeneszerző *Victor Máté* és a későbbi hangjáték-részekből idézett szakaszokban szerepelt *Bánsági Ildikó*, *Garas Dezső*, *Hegedüs D. Géza*, *Szilágyi Tibor*. Magánügy, nem illik firtatni, hogy a két főszereplő maga is vallásos ember, annál meglepőbb, hogy szavaik szerint igen nehezen birkóztak meg a feladattal. Egyikük kifejezetten azt mondta: őt taszította a Károlyi-Biblia avitt szövege, szerinte népszerűbb fordítást kellett volna választani. A rendező kérésére egyikük — szándékkal nem vezetem meg az idézettek — amúgy „paposan” is elmondott-főlolvasott egy rövid részletet. A rendező védekezett, hivatkozott a Toldira, a Vizsolyi Biblia sikerére, arra, hogy a „hangjáték” rendezése idején azon kapta rajta magát, hogy frögépén is archaikus szavakat kopog le, a színészek nehézségeiket sorolták mégis. Noha, ismétlem, magát a sorozatot még nem hallottam, mert még nem hallhattam, az előjátékba „bevágot” részletek valóban azt bizonyították, hogy nehéz feladat volt megbirkózniuk Károlyi szövegével.

Valóban? Én nem hiszem. Érvelnem azonban nehéz, nem leírni, kottázni kellene, hogyan mondták, hogyan hangsúlyozták (legalábbis az idézett részletekben) a hamarosan négyszáz esztendő szöveget, s azt is, hogy lehetett, hogy hogyan kellett volna. (Nem a Tóra szólal meg ugyan *Bánffy György* hangján, de példa ő is.) Szükségtelen hangsúlyozni az az névelőt, annál is inkább, mert a modern fordításokban is ritkán esik hangsúly a névelőre. Hasonló a helyzet a *vala* használatával; ez gyakran az ironizálás eszköze. Pedig valaha nagyon is eleven szóhasználat volt, s ma sem okvetlen bántó, kivált, ha a szükségesnél erősebb hangsúly nem esik rá. A *Vizsolyi Biblia* nem ezek miatt nem könnyű olvasmány, még csak nem is az időközben értelmük-változott szavak — mint az „asszonyi állat” — miatt. Az *isa* sém közkeletű szó, mégsem akadályozza a *Sermo super sepulchrum* ízes elmondását. Számomra az volt a meglepő, hogy a magyar színészet két nagysága, kiválósága ugyan miért nem talált rá a helyes ejtésre? Vagy a rendezés akarta így?

Szívesen mondanám, tessék elővenni az eredeti Károlyit, és tessék főlolvasni belőle egy-egy részt. Elsőre talán nehéz, de ha rátalál valaki a kellő és illő hangra, esztétikai élvezetben is része van. Ez a szöveg: gyönyörű. Igen, gyönyörű. Lehet, első olvasásra, első hallásra talán nem. Ennek kapcsán szeretném fölhívni a figyelmet egy igen-igen csekély példányban megjelent, és emiatt elég nehezen hozzáférhető kütűnő kiadványra, amely *Z. Szabó László* szerkesztésében, a győri *Kazinczy Ferenc* gimnázium és *Egészségügyi Szakközépiskola* gondozásában 1985-ben jelent meg *Vallomás* címmel és *Költők az anyanyelvről* alcímmel. Itt olvasható *Nyerges András* szép írása, *A régi magyar nyelv*. Bevallja: „annak idején csaknem meggyűlölttük” vele az iskolában a régi magyar nyelvet. „Érthetetlen nyelvgyötrés volt számomra Bornemisza, Balassi, Zrínyi és a többiek művészetével ismerkedni” — írja. De azt is: ez a régi magyar nyelv „ma már egyike szerelmeimnek”. „Időről időre megmártózom szavaikban, ámukok romolhatatlan nyelvi építményeik látán.” És: „...akinek az életéből kimarad a régi magyar nyelv kincseiből gyarapodás élménye, úgy él, mintha születésétől fogva tej helyett tejporon, cukor helyett szaharinnal, hús helyett vízzel kevert szójababon, gyümölcs helyett szintetikus gyümölcszen tartották vol-

na". Vallomásának summázata: „Nyelvünk múltjának, régi ízeinek ismerete nélkül védtelenek vagyunk a nyelvrontással szemben, ízlésünk, ítéletünk a rosszul alapozott, ingatag házra emlékeztet. Ez pedig az élő irodalmat is fenyegeti. Olvasóiról van szó”.

Ezek meggyőző szavak, mégis szükségét érzem, hogy egyet-mást hozzátégyek. Élvezetes, szép, föl-emelő, megigazító élménynek tartom a Vizsolyi Bibliát, noha tudom, hogy borsos ára miatt csak keveseknek (huszonnyolcezer, ez valóban kevés? Ennyi példány, s hány lehetséges olvasó?) adatik meg ez az élmény. Emlékezetbe idézem, hogy nagyjából egyidőben jelent meg a Biblia új fordítása, egy protestáns Biblia és egy római katolikus. Akkoriban jónéhányan írtak is róla, számomra a legemlékezetesebb *Páskándi Géza* írása volt, amely emlékezetem szerint sem elég veretesnek, sem elég élőnek nem tartotta az új fordítást. Nem is az. Kár, nagy kár: bizonyítandó, hogy lehet *veretes* bibliai nyelvvezetlenség ma is élvezhetően írni, elegendő *Sütlő* Andrásra, *Székely* Jánosra, *Kovács* Istvánra utalnom. Más kérdés, hogy elkelve egy izig-vérig *mai* biblia is. Majdnem ez *Beliczay* Angéla kivonatos gyűjteménye, az *Örökéletnek beszéde*. Sokan ismerik az Újtestamentum új-ságnyelvű német fordítását: *Die gute Nachricht*. Ez ugyan nem fordítás, inkább *átirat*. Nem is titkolja ezt. Bevezetőben és utószavában egyaránt elmondja, törekedett ugyan a szövegűsőségre, de legalább ennyire a *mai* érthetőségre is. Hadd említsek erre egy — éppenséggel nem ótestamentumi, nem is a Pentateuchosból vett példát. Ez a *Miatyánk*. Oly közismert, oly bevett, hogy hallottam már a mi Atyánk megszólítás helyett is *Miatyánk-ot*. mondani. Nyilvánvaló, hogy szövegéhez vagy egyáltalán

nem szabad hozzányúlni, vagy leg-főljebb a restaurátor óvatosságával. Pedig a közismert és közkeletű magyar *Miatyánk* jónéhány sora kevésbé érthető, félreérthető, netán egyáltalán nem érthető. Ha valaki betéved egy templomba, és azt hallja: „Szenteltessék meg a Te neved” — mit ért belőle?

Példaképp hadd másoljam ide a *Die gute Nachricht* *Miatyánk* fordítását. Máténál: Unser Vater im Himmel! Du bist heilig! Bring alle Menschen dazu, dich zu ehren. Du bist der Herr! Komm und vollende dein Werk. Was du willst, soll nicht nur im Himmel geschehen, sondern auch bei uns. Gib uns, was wir heute zum Leben brauchen. Vergib uns unsere Schuld, wie auch wir jedem verzeihen, der uns Unrecht getan hat. Lass uns in die Gefahr kommen, dir untreu zu werden, sondern schütze uns von der Macht des Bösen. Dir gehört alle Herrschaft und Macht und Ehre in Ewigkeit. Amen.

Lukács: Vater! Du bist heilig! Bring alle Menschen dazu, dich zu ehren. Du bist der Herr! Komm und vollende dein Werk. Gib uns jeden Tag, was wir zum Leben brauchen. Vergib uns unsere Schuld, wie auch wir verzeihen, die uns Unrecht getan haben. Lass uns nicht in die Gefahr kommen, dir untreu zu werden.

Elismerem, ez a másik véglet, amely jobbadán inkább missziós célzatú lehet. De miért kellene lemondanunk a régi fordítás élményadó szépségeiről? Az elő-játék érdekes példát adott erre. Elhangzott *Victor Máté* zenéje 5Móz 32 szövegéhez. Előbb *mai* énekes énekével, majd *Szilágyi Tibor* (*Mózes*) prózamonddásával. Mindkettő elevenen hatott. Gyanítom, az ének, a dallam, a zene áthidalja a korokat. Talán senki sem róttá volna föl a hangjátéknak, ha egyszer-kétszer, a legkír-

vóbb vagy a legnehezebben érthető szavakat revideálja. De meggyőződésem, hogy helyesebb a régi, az ősi *Károlyit* meghallani sora meghallgattatni. Nemcsak azért, amit a rendező mondott: ez megismertet a kor kultúrájával is. A többi között azért is, mert ez *veretes szép nyelv*. Igaza van *Nyerges* Andrásnak, nem tud szépen beszélni magyarul az, aki sosem ízlelte meg a régi magyar nyelvet. Meggyőződésem — ha tévednék, majd helyreigazít a professzor —, hogy a Biblia vallásos élményéhez, egyáltalán: a Biblia élményéhez hozzátartozik az egy kicsit fenntebb stíl, egy csöppnyi archaizálás. Sok érvet sorakoztathatnék, de csak egyet ragadok ki közülük. A Biblia, vagy hogy konkrétan szóljak: a *Genézis* olvasása, értése, hite nem lehetséges másképp, csak ezzel a kissé emelkedettebb stílussal. (Vagy teljes átköltéssel.) Az eredeti szöveg, amely csakugyan az egész emberiség kulturális kincse is, csak akkor él, ha érzékelhető az a kicsi távolság, amely az egykori és a mai világlátás foglalatata: az élő nyelv és a *veretes* szó között van. Ne tévesszük össze: nem ásatag, nem avított, nem „papos”, nem is „Kanzelton” az, amire ezt mondtam: *veretes*. A régi nyelv *érzékletes* is.

Röstellem, hogy ebben az utólagos előzetesben ilyesmiket írok. Szeretném, ha mindenki arra gondolna, hogy az élő *prédikáció*, a *mai* szószerk nyelvéről, nyelvvezetéről írtam, s nem (csak) a hangjátékról. Hiszen remélem, a *Pentateuchos* szép szövege, *Károlyi* és fordítótársai izes nyelve valóban magával ragadta a közreműködőket, s eltűntek a századok, évezredek, s valami örökkévaló szólalt meg a rádióban. Nemcsak betűk és sorok: a *lelkük* is.

Zay László

Hogyan üldözzük boszorkányainkat?

Félezer éve jelent meg a „Malleus maleficarum”

Nem „háztáji” boszorkányokról lesz szó, akikről oly szívesen élcelődnek férfiak, hanem kevésbé megfoghatókról, ám jóval izgalmasabbokról és veszélyesebbekről. Igézetüknek egyaránt ki vannak téve férfiak és nők, ifjak és öregek. Nem tisztelik a józan észet és a műveltséget sem, sőt még ezekbe is képesek befurakodni. Tettenérésük hallatlanul nehéz, ugyanis legfőljebb árnyékuk

sötét lobbanását látjuk, ám azt is csak a mások boszorkányainak esetében. A saját boszorkányaira mindenki vak. S ez az igazi gond! A címet sem annyira tréfásnak, mint inkább ironikusnak szántuk.

Főlöttébb valószínű, hogy a középkorban főként olyanok kerültek a boszorkányság gyanújába, akiknek — egyéni adottságaik miatt — az átlagnál jóval nagyobb volt

az érzelmi-indulati fűtöttsége, s ezt nehezen tudták levezetni, talán mert nem volt meg hozzá a kellő életterület. A lefojtott emóciók így kerülő útra kényszerültek, s például olyan furcsa tünetekben jelentkeztek, amelyeket ma hisztérikusnak nevezünk. Mivel pedig a nők hátrányos helyzetben voltak, s érvényesülési területüket bizony szűkre szabták, nagyobbreszt közülük kerültek ki a

„boszorkányok”. *Üldözőik* pedig elsősorban olyan vezető férfiakból verbuválódhattak, akiknek indulati világa szintén túlfűtött volt, s erős ösztönelfojtásokban szenvedtek, gátoltságuk feltorlasztotta belső feszültségeiket, tehát hajlamosak voltak *másokban észrevenni azt, amivel őnmaukban nem tudtak szembenézni*. Nemrég olvastam egy 1738-as községi boszorkányper eredeti jegyzőkönyvét, amelyből nyilvánvaló: a szerencsétlen vádlott válaszai sokkal normálisabbak voltak, mint az esküdtek kérdései. (Pl.: „Gyalog ment-é amaz éjszaka a kertbe, avagy repült?”) A kínvallatás hatására aztán az asszony „beismerte”, hogy szövetséget kötött az ördöggel... Nyakát a hóhér kitekerte, s hátrafordított fejű holttestét égették el. A jegyzőkönyv Ciceró felkiáltásával zárul: „Ó idők, ó erkölcsök!” S az egyhangúan halálra szavazó esküdtek — tizenkét megszállott ember — aligha sejtették, hogy gyilkosok voltak, nem bírák.

A lélektan *projekció* (kivetítés) néven ismeri azt a jelenséget, amikor az ember *nem* szándékosan másokon „érzékeli” azt, amit őnmagán nem mer, vagy nem képes észrevenni. Ilyenkor az elfojtott, a lélek *tudattalan* mélységeibe, leszorított vágy, félelem, indulat, tulajdonság, esély stb. magától rávetül az arra alkalmas személyre. Nem veszem észre a saját önzésemet? Annál jobban felháborodom majd azon, a ki nekem az önzése szinte kapóra jön nekem, hogy ösztönösen rávetíthessem a sajátomat, mely így „suba alatt” hozzáadódik az övéhez, és csakis ő lesz az „önbő”, én meg az „önzetlen”. Mintha maszatos szem-

üvegem miatt a világot látnám még maszatosabbnak, mint ami-lyen. Ezt Petőfi egy bibliai mondás nyomán így fogalmazta meg: „Más szemében ő a szálkát / Megleli, / S az övében a gerendát / Feledi.” Népi szólások régóta ismerik ezt az életünket ezernyi formában megkeserítő jelenséget: Bagoly mondja a verébnek, hogy nagyfejű. Az beszél, akinek a háza ég. Aki mondja, magára gondolja.

„Boszorkányos” dolog ez, mert ha a címet úgy értjük, hogy miként is szoktuk mi ezt csinálni, akkor azt felelhetjük rá: Saját boszorkányainkat sajnos, nem érzékeljük. A másokéit bezzeg buzgón üldözzük — kis és nagy közösségi szinten is. (Ez társadalmi és politikai feszültségekben komoly szerepet játszhat.) *Egy jó bűnbak sose rossz*. Árnyékkivetítésről beszél a pszichológia, mert az egyén vagy közösség saját árnyoldalát borítja rá a másikra, anélkül hogy tudná — amire sokszor ugyan-ez a válasz. Szűnni nem akaró civakodások, ádáz ellenségeskedések végső háttérében többnyire ott lapul a kölcsönös projekció. Minél fanatikusabban üldözi valaki a „boszorkányokat”, annál biztosabb, hogy a saját személyiségén belüli súlyos megoldatlanságot akarja kívül, másokon rendbehozni. De hát lehet kint pótolni azt, ami bent hiányzik?

Ha a címet tanácskérekként értjük, akkor így válaszolhatunk: Boszorkányainkat a gondolkozásunk, a látásunk „mögött” keressük, s rájuk legyen gondunk. Hogy miből eredtek? A legálcázottabbak, legalattomosabbak csaknem mind gyermek- és ifjúkori konfliktusainkból, például a túl rideg vagy kényez-

tető nevelésből, a hiteles, vonzó, szép példa hiányából, a meg nem becsülttség érzéséből, elhanyagolt-ságából, s bármiféle — többnyire szülői — túlzásból stb., amelyek egyéni természetünkkel folyamatosan ütközve idült lelki horpadásokat okoztak, melyekre aztán még emlékeznünk sem illett. (Ha súlyos az ilyen „meghorpasztottság”, azon pszichoterápiás segítséggel enyhíthet, változtathat a lelki sérült — s ilyen sok van.) Igen nehéz, nem egyszer félelmetes szembenézni krónikus belső ficamainkkal — a legtöbben nem is akarnak tudni róluk. Ám apránként és szakember vezetésével el lehet kezdeni ezt a nagy munkát, melyben ha előrehaladunk, akkor ki kell ugyan állnunk egészséges szenvedéseket, de nagyot segítünk magunknak és környezetünknek. (Különben örülj szenvedésekre ítéljük főként magunkat.) Egyébként boszorkányaink nem arra valók, hogy üldözzük őket, hanem hogy megismerkedjünk velük, s elkezdjük magunkhoz békíteni őket. Ha ugyanis nem vagyunk hadi-állapotban velük, akkor az általuk lekötött lelki energiák lassan visszaterhetnek hozzánk.

Hogyan barátkozunk meg őn-magunk boszorkány-oldalával? *Béketűrően*, igazságszeretettel, hiszen belőlünk valók, csak elvadultak. *Fokozatosan* — mert első látásra bizony nem tetszünk egymásnak. *Egyenként*, mert egyszerre mindet aligha győzzük. *Reménységgel*, mert idővel sokra vihetjük: jóval embe-ribbek leszünk. És *alázattal*, mert így is marad még egypár boszorkány a bőrünkön belüli háztájiban.

Bodrog Miklós

KÖNYVSZEMLE

Az eleve elrendelésről

Kálvin János; *Kónya István utószavával Európa*
Könyvkiadó, Budapest 1986. 203 l.

Az Európa Könyvkiadó méltóképpen emlékezett meg Kálvin János Institutiója első kiadásának 450. évfordulójáról. „Nagyon fontos feladatra vállalkozik az Európa Könyvkiadó, amikor az európai kultúra jelentős gondolkodóinak alapműveiből közread olyan szemelvényeket, melyek az adott gondolkodó legjellegzetesebb nézeteit mutatják be a mai olvasónak. Ez a mostani szövegkiadvány is ebbe a sorba tartozik. A XVI. századi reformáció egyik legmarkánsabb alakjának, Jean Calvinnek — vagy ahogy a magyar reformáció folyamatában köznyelvünkben meggyökeresedett néven közismertté vált: Kálvin Jánosnak —

fő művéből, az Institutióból, új fordításban jelenteti meg a kálvini eleve elrendelésről szóló fejezeteket” — írja Kónya István utószavában. A könyv 1—150. lapjain az 1559-ben megjelent ún. „nagy Institutióban” (Institutio religionis christianae) a III. könyv XXI—XXIV. fejezeteiben kifejtett eleve elrendelésről (De praedestinatione) tant közli Szabó Piroska új fordításában. Az új magyar fordítás az 1559-ben megjelent Institutio latin szövegének hű fordítása, szép mai magyar köznyelven, figyelembe véve az 1910-ben megjelent Czeglédy—Rábold fordítás református teológiai szakkifejezéseit is. A könyv kiadói nagy szolgálatot tettek a szöveg közrebocsátásával, amely a régi „Református Egyházi Könyvtárban” már igen nehezen hozzáférhetővé vált.

A könyv 153—183. lapjain Kónya Istvánnak, a neves marxista vallásteoretikusnak és Kálvin-kutatónak

a tanulmánya olvasható: „Kálvin János és Predestinációs tana” címen. Kónya István méltatja az Institutio egyházi, politikai és gazdasági jelentőségét a reformációban és az azt követő századokban, majd ráter a predestináció klasszikus marxista elemzésére. Ezt az elemzést Engels nyomán, de saját Kálvin-kutató munkája alapján végzi el.

Kónya István a predestinációról, pontosabban Kálvin kettős predestinációról szóló gondolatait „Kálvinizmus és társadalomelmélet” c. átfogó művében (255–328) már részletesen kifejtette. Ez az értékelés azonban mégsem egyszerű ismétlése vagy összefoglalása az 1979-ben megjelent mű idevágó fejezetének. Kónya István Kálvin predestináció tanát a kegyelemről szóló tanítása nagyobb összefüggésében szemléli. Az „egyetemes kegyelem” tana felszabadítja a hívő embert a világi cselekvésre, mert ott minden ember Isten segítő kegyelme alatt munkálkodhat a társadalmi és a gazdasági élet területén. A speciális kegyelem ezzel szemben az ember üdvösségére vonatkozik. Ezt fejti ki Kálvin a „kettős predestinációról” való tanításában. Engels szerint Kálvin „predestinációs tanítása annak a ténynek volt vallási kifejezése, hogy a konkurrencia világában a siker vagy a kudarc nem egy ember tevékenységétől vagy ügyességétől függ, hanem számára ellenőrizhetetlen körülményektől. Nem attól függ, aki akarja, nem is attól, aki fut, hanem az ismeretlen gazdasági hatalmak könyörületétől.” Az így értelmezett predestináció tanát Kónya István végsőképpen pozitívan ítéli meg világtörténeti kihatásában. „És mégis: az egyetemes és a különös kegyelem kálvini szétválasztása nem hirdetett fatalizmust, nem sugárzott pesszimizmust, nem nevelte passzivitásra a korai polgárságot...” (173). „Kálvin az abszolút szuverén Isten fogalmára épített kegyelemtanában — az általános vagy egyetemes kegyelemről szóló fejtegetései segítségével — az evilági cselekvést felszabadította a feudális megkötöttség béklyói alól. Ezáltal szorgalmas munkára, aktivitásra, szabad cselekvésre ösztönözte az embert földi életében...” (173). „A kálvini tanítás tulajdonképpen megkezdte a földi világ és a túlvilág szétválasztását. A vallási rítusokat visszazorította az egyház keretei közé... Az üdvözülés kérdését, amely a feudális világ emberének a mindennapjait is betöltő gondolata volt, átutalta a túlvilág szférájába, amelyhez a földi emberi tevékenység semmilyen módon nem járulhat hozzá, hiszen az egyes ember üdvössége vagy elkarhozása már *eleve el van döntve*” (174). „A »horribile decretum« tehát — mivel az ember által nem változtatható meg, sőt nem is kutatható, mert hittitok — a XVI. század embere számára nem is volt olyan szörnyű végzés. Paradoxnak tűnik, hogy éppen a vallás adta meg számára ezt a „világ felé való fordulást” (174). A szerző párhuzamot állít a „Soli Deo Gloria” és a jezsuita „Ad Majorem Dei Gloriam” jelszavai között. Megjegyzi, hogy a tridenti zsinat után fokozatosan átalakuló katolikus egyház is a világ felé fordult: „A reformált egyházak lendületesebben, radikálisabban, merészebben a római egyház pedig — az ellenreformációs utóvédharcok miatt — lassabban, következetlenebbül, ellentmondásosabban.” (175).

Kónya István végső konklúziója az, hogy a XVI.

század „legmerészebb polgárságának ideológiája” — Engels szavaival szólva —, a kálvinizmus a maga korában segítette a feudalizmussal szembeni küzdelmet, megnyitotta az utat a polgári fejlődés előtt és végig elkísérte azt egész történelmi útján. „Kálvin tehát — sajátos módon — a maga imponáló méretű teológiai elméleti és gyakorlati egyházszerző tevékenységével odasorolható a reneszánsz nagyszerű szellemóriásai közé... A magyarországi történelmi fejlődésre a kálvinizmus jelentős hatással volt... a XIX–XX. századi magyar kulturális fejlődés legnagyobb alakjai között — olykor számarányukat is meghaladó módon — ott voltak a kálvinizmus magyarországi képviselői.”

(166–177). A kötet végén (188–196) Király László tömör és a legújabb Kálvin-kutatás eredményeit is figyelembe vevő összefoglalást közöl Kálvin életrajzi adatairól. A könyvet névmagyarázat egészíti ki. Az egyes fejezetekhez csatolt jegyzetek pontosak és a további kutatásokhoz segítő megbízható adatokat közölnek.

Mivel a mű nem csupán szövegkiadás, hanem magyarázat is, úgy véljük, hogy az ismertetés kapcsán tartozunk az olvasónak röviden összefoglalni a predestináció egyháztörténeti útját és speciális református értékelését a reformáció után következő korokban és napjainkban: A bibliai monoteizmusból szükségesszerűen következik Isten szuverenitásának gondolata, szuverenitásából az ingyen kegyelemből való megigazulás, amely Pál teológiájának központi gondolata. Az ingyen kegyelemből való megigazulás, ill. megigazítás Isten eleve elrendelése szerint történik (Ef 1,11). Ezt a hittapasztalatot Augustinus emelte teológiai tanítássá a Pelagiuszal folytatott vitában. Ebben a vitában Augustinus győzött a cselekedetekből való üdvözítést tanító Pelagiuszal szemben. A középkori skolasztikában részben a semipelagianizmus jutott érvényre Aquinói Tamás teológiájában, amelyben Augustinus és Pelagius tanítása ötvöződik. Másrészt Gottschalk szerzetes révén szélsőséges determinista irányba tolódik el. A predestinációt maga Luther is vallotta, de csak annak pozitív értelmezésében. Mi lehetett az oka, hogy Kálvin a „kettős predestinációjában” a negatív oldalt is kibontakoztatta, annak minden logikai konzekvenciájával. Ennek társadalmi vetületéről Kónya István meggyőzően érvel. A kettős predestinációban a korai polgárság világtapasztalata fejeződik ki vallásos formában. De meggyőződésünk és az egyháztörténet tapasztalata szerint volt a kettős predestinációnak egy sajátos egyházi oka is. Ezt így nevezi egy modern teológus: „a próbák közt élő gyülekezet istendicsérete”. A reformáció kezdettől fogva szorongatott és üldözött híveinek minden próbát legyőző erőt és küldetés tudatot adott a predestináció, de főként annak legkonzekvensebb formája, a kettős predestináció kálvini megfogalmazása. Kálvinnak ezt a tanítását kikezdte az idő, de maga a református teológiai is Barth Károly inspirációja folytán csak az üdvösségre való eleve elrendelés tanát tartotta meg. Hogy Kálvin predestináció tanának lesz-e még jövője, arra a következő korszakok adnak majd választ.

Kocsis Elemér

Kálvin és Magyarország

Calvin et la Hongrie. Genf 1986.

Genf reformációjának 450. évfordulója alkalmából a Genfi magyar protestáns gyülekezet kiadásában jelent meg ez a 114 oldalas kis könyv. Bővebb címe: *Kálvin (tanításának) kisugárzása Magyarországra a XVI. századtól napjainkig*. Az előszót a felelős kiadó, L. A. Vermes írja, a rövidebb bevezetést a Genfi Egyetem teológiai fakultásának dékánja, J. M. Chappuis, a hosszabbat pedig Gabriel Mützenberg történész, a *Certitudes* (Bizonyosságok) folyóirat szerkesztője. Mützenberg párhuzamot von a reformáció terjedését befolyásoló földrajzi és antropológiai körülmények között Nyugaton és nálunk, Magyarországon. Megállapítja, hogy míg ott a klimatikus és faji tényezők szerepe volt a meghatározó, addig nálunk sokkal inkább a hatalmi viszonyok, a lelkészek minőségi felkészültsége, de főként a tömegeknek az evangélium utáni éhsége és a szabadság utáni vágya volt a döntő jelentőségű.

A könyv anyagát a következő történések és lelkészek francia nyelvű tanulmányai alkotják, ebben a sorrendben: *Bucsay Mihály, Makkai László, Benda Kálmán, Bolyki János, Zsindely Endre, Farkas József* és a Svájciak Idegenben Intézet vezetője, J. R. Bory.

A reformátorok falánál: Egy nagy magyar hazafi és református: Bocskay István — a címe J. R. Bory írásának. Elmondja benne, hogy az 1909–1917-ben épült emlékmű „négy nagy alakját”, Kálvint, Farel, Bézát és Knox-ot jól ismeri mindenki, már kevésbé ismert a lentebb álló Frigyes Vilmos, Orániai Vilmos, Coligny Gáspár, Roger Vilmos és Cromwell Olivér, a hatodik, Bocskay István szobra előtt viszont gyakran megkérdezik a turisták: Kicsoda ő? A szükséges és kívánatos információt pótlendő Bory röviden elmondja hazánk történetét Géza fejedelem korától kezdve, majd részletesen foglalkozik a Bocskay István nevéhez fűződő eseményekkel. Hivatkozik Heltaira, Honterusra, Dévai és Szegedi István munkásságára. Ez utóbbinak Bézával folytatott levelezésére is kitér.

Bucsay Mihály: Kálvin hatása Magyarországon. Hét alcím alatt mondja el a reformáció, illetve a református egyház történetét napjainkig. Kálvinnak kevés direkt kapcsolata volt Magyarországgal, csak az 50-es évektől kezdve jelentkezik hatása. Nagy jelentőségűnek tartja Bucsay Mihály Schulek Tibor felfedését. Ez Kálvin kátéjának néhány lapját tartalmazza, melyet Mélius fordított le magyarra 1562-ben. Az Intitutiót csak 1624-ben fordította le *Szeneci Molnár*, de latinul sokkal előbb olvasták azt, ahogy azt *Thury Pál* (mgh. 1574-ben) epigrammája mutatja.

Részletesen beszámol a tanulmány „az ortodoxia és az ellenreformáció” és a „felvilágosodás koráról”, majd a „romanticizmusról” (1791–1867). Ebben megemlíti *Kun Bertalan* Kálvin teológiájával és ekkleziológiájával foglalkozó munkáit és *id. Révész Imre* ma is helytálló Kálvin életrajzát. A „liberalizmus győzelme” fejezetben szól a „kiegyezésről” és az annak a nyomán elkezdődött gazdasági fejlődésről, majd a vallásos élet hanyatlásáról, az ébredési mozgalom jelentkezéséről. *Nagy Károly* ekkor fordítja le az Intitutio editio princepsét és írja meg „Kálvin teológiája” című munkáját. Az 1909-es Kálvin jubileumot követően valóságos „Kálvin reneszánsz”-ről beszélhetünk nálunk is. Megalakul a *Kálvin Társaság*, az Intitutiót újra lefordítják, több munkája jelenik meg magyar nyelven. „A két világháború között” cím alatt szól a szerző a *Sebestyén Jenő* nevéhez fűződő „történelmi kálvinizmus”-ról, majd *Barth Károly* teológiájának hatásáról és a Kál-

vinével való összefüggéséről. Megemlíti *Victor János* Intitutio fordítását, *Niesel Vilmos* „Kálvin teológiája” című munkájának magyarra fordítását. Kitér a *Soli Deo Gloria Szövetség* egyházi és társadalmi jelentőségére.

Magyarország a szocializmus és a kommunizmus felé vezető úton (1945–78). Ebben a fejezetben az ébredési mozgalmakról beszél részletesen. Ennek vezetői értették meg, hogy a végbement társadalmi változásokat teológiaiul kell értelmezni. A próféták szellemében: Isten kegyelmes ítéletének képletében gondolkodtak, bűnbánatra hívják az egész egyházat, hogy ezt vállalva találhassa meg küldetését a megváltozott viszonyok között. Részletesen szól azután a *Bereczky Albert* által meghirdetett „keskeny útról” (*le chemin étroit*), amely „a steril vallásosság és a dolgok új rendjével való elietett azonulás között” vezet. Megemlíti a „kulák kérdés” fájdalmas elintézését, mely a presbitériumok eddigi tagjainak tömeges visszavonulását eredményezte. Az egyház új vezetése, a pontosan körvonalazott „szolgálat teológiájában” találta meg a követendő utat. Ebben az időben Kálvin újabb munkáit fordítják magyarra. Tanulmányok jelennek meg tanításáról (Jegyzetben felsorolja ezeket). Marxista részről is foglalkoznak a kálvinizmus jelentőségével, mindenekelőtt *Kónya István. Siűtő* András szenzációt jelentő drámájára is kitér a szerző és a marxisták és keresztyének közt folyó dialógusra. Majd így fejezi be Bucsay Mihály tanulmányát: „A keresztyén és marxista reménységi típusok természetesen alapvetően különböznek. De ez nem indítja arra a keresztyéneket, hogy mereven szembe állítsák a saját reménységeiket a marxistákéval. Egy keresztyénnek sem kell nyugtalankodnia Kálvin marxista kritikája miatt sem. Az állam tiszteletben tartja az ország alkotmányát és az egyházakkal kötött egyezményeket, biztosítja és védelmezi a keresztyén vallásgyakorlatot. A marxisták kritikája Isten egyik ajándéka volt és az is marad, amelynek minket, keresztyéneket és Kálvin örököseit mélyebb öntudatosságra és bűnbánatra kell indítania szüntelen, és arra, hogy másképpen és kimondottan Krisztushoz illően éljünk”.

Makkai László: A vallások koegzisztenciája a történelmi Magyarországon. A pogány magyarok 896 körül érkeztek a Kárpát medencébe és a X. század második felében tértek keresztyén hitre, részben római, részben pedig bizánci szertartást követő szerzetesek munkája nyomán. István király úgy döntött, hogy a római egyházhoz csatlakozik, de a bizánci szertartásokat gyakorlókhoz is türelmes maradt, és csak a XIII. század elején „latinizálták” az ilyen kolostorokat a pápa rendelkezésére. A bevándorló népek, románok, rutének és később a szerbek is szabadon gyakorolhatták pravoszláv szertartásaikat, sőt a mohamedán és zsidó kereskedők is a magukét, jóllehet Róma megtérítésüket vagy kiűzetésüket szorgalmazta.

Luther tanítása elsősorban II. Lajos felesége, *Habsburg Mária* köré csoportosuló „erasmisták” útján terjedt. A magyar nemesség a lutherizmust „németnek” tekintette és terjedését azonosnak vette a Habsburg behatolással, innen magyarázható az 1523-ban hozott rendeletnek a szigorúsága, hogy a lutheránusokat máglyára kell vetni. A főként anabaptisták által támasztott ellenszegülést vérbe fojtották. A vesztes mohácsi csata után elkezdődött török uralom idején megváltozott a nemesség véleménye a reformációról. Az elesett II. Lajos király helyébe *Szapolyai Jánost*, a leggazdagabb magyar mágnást választották királlyá, és csak

egy kisebbség választott ellen-királyt *Habsburg Ferdinánd* személyében, aki buzgó katolikus volt. A János király körül tömörülő közép- és kisnemesek ettől kezdve a Habsburgok elleni védelmüket látták a reformációban. A Wittenbergben tanult lutheránus lelkészek ígihirdetését azért fogadták el ez időtől kezdve nemcsak a német ajkú városok, hanem a magyarok lakta városok is, sőt a nemesség és mágnások egy része is, jobbagyaikkal együtt. A reformáció terjedését nagyban befolyásolja az a tény, hogy Buda elfoglalásával az ország hosszú időre három részre szakadt.

A szerző ezután az egyes országrészekben található vallási állapotokról számol be. A Habsburgok kormányozta részen az ellenreformáció pusztított kezdettől fogva. A keleti részen János uralkodása alatt nem üldözték tovább a lutheránus prédikátorokat. Fia, *János Zsigmond*, amikor Erdélybe tette át székhelyét, megenykedte a szászoknak, hogy a lutheri elvek szerint szervezzék meg egyházukat (1543). A magyarokra vonatkozóan a *status quo*-t szentesítette. Erdélybe való visszatérése után szabadnak nyilvánította az új szertartások gyakorlását (1557), így megvalósulhatott először a katolikusok és lutheránusok koegzisztenciája, a helvét irányú reformáció megerősödésével pedig az akkor egyedülálló vallási pluralizmus.

Debrecen városa volt valójában az ország három részének ajtaja, amelyen keresztül a helvét reformáció behatolhatott a királyság keleti részébe. Itt alakult meg a helvét hitvallású református egyház *Mélius Péter* fáradozása nyomán. Az újonnan szervezett egyház Erdélyben elkülönült a lutheritől, és 1563-ban nyert elismerést, az unitárius és az antitrinitárius pedig 1568-ban. Ettől kezdve beszélhetünk a „négy bevett” vallásról. Ezek tagjai mindegyike előtt nyitva állt az út a világi méltóságokra. A Habsburgok uralma alatt itt is kezdetét vette az ellenreformáció. A protestáns templomokat a király katonáival foglaltatják vissza. Ekkor kelt fel a nemesség és köznép egy akarattal 1604-ben. *Bocskay István*t Erdély fejedelmévé választották. Ő erőszakolta ki a bécsi békét (1606), ebben mondják ki a szabad vallásgyakorlást a két protestáns felekezet részére a királyság területén is. *Bethlen Gábor* részt vett a harmincéves háborúban a protestáns hatalmak oldalán. Ő még jobban kiszélesítette a türelmi rendszert Erdélybe, amikor engedélyezte a jezsuiták visszatérését és püspököt nevezett ki a katolikus egyház részére. Az anabaptisták visszatérését is megengedte. Így lett Erdély igazán a „multi konfeszionizmus” országává. A fejedelemség meggyengülésével itt is újra kezdődött az ellenreformáció pusztítása. Papok százait üzték el parókiájukról, a templomokat katolikusá festették át, több tucat lelkeszt a gályákra adták el. A hollandok által kiszabadítva Svájcban találtak ezek otthonra. A *II. Rákóczi* Ferenc vezette szabadságharc leverése után a rekatalizáció az előbbinél rafináltabb módszerekkel folytatódott. Így történhetett, hogy az egy időben többségben levő protestánsok száma a népesség egyharmadára csökkent.

Benda Kálmán: A kálvinizmus hatása az ellenállási jogra Magyarországon. A magyarországi rendek és a Habsburg dinasztia között folyó ellenségeskedést tárgyalja itt a szerző, amely 1604-ben fegyveres összeütközéssé fejlődött. Felveti az érdekes és jelentős kérdést, hogy a rendek sérelmeik orvoslását keresve az *Aranybulla* 31. cikkelyére hivatkozva cselekedtek-e, ahogy *Eckhart* Ferenc és részben *Révész* Imre is állítják, vagy pedig befolyásolta őket a jogalap megtalálásában az, amit Kálvin az *Institutio* utolsó fejezetében a hívők engedelmisségéről, illetve passzív rezisz-

tenciájáról mond; majd pedig ha olyasmint parancsolnának nekik, ami hitükkel összeegyeztethetetlen, akkor az áll, hogy „Istennek kell inkább engedelmeskedni, hogy nem embereknek” (Inst. IV. 10.32). Megemlíthetjük, hogy még *Erasmus* inkább csak hízeleg a fejedelmeknek, addig Kálvin keményen figyelmezteti őket, hogy „*audiant principes et terrentur*”! Az *Institutio*ban óvakodik minden forradalmi tett ajánlásától, de kommentárjaiban nem lehet félreérteni valóságos fogalmazását. A Dániel kommentárjában (6,22) például ezt mondja: „A világi fejedelmek olyankor félredobják hatalmukat, amikor Isten ellen láznak és érdemtelenekké válnak arra, hogy az emberiség tagjai közé számíttassanak. Nekünk ilyenkor inkább meg kell vetnünk őket (szó szerint: a fejükre kell köpnünk), mint engedelmeskedni nekik”.

Benda Kálmán, nagyon helyesen, nem magáról Kálvinnról, hanem a kálvinizmusról beszél. Mert közismert, hogy Kálvinnak az ide vonatkozó tanítását az „alkotmányos ellenállásról”, melyet a „*magistratus populares*”-re és a „rendekre” alapozott, tanítványai tovább fejlesztették (*Du Plessis Mornay*, *Ponel*, *Hotman*), kimutatva, hogy ezek joga és tekintélye éppen úgy Istentől származik, mint a királyoké (vö. *Kanadai Tóth Kálmán: Kálvin és a korai kálvinizmus az engedelmisségről és ellenállásról*). Benda Kálmán elődeivel ellentétben úgy látja, hogy Kálvin és követőinek a befolyása megállapítható *Bocskay* és a hozzá csatlakozók elhatározásában, igaz, nem közvetve, hanem inkább a prédikátorokon keresztül. Maga *Bocskay* „Istentől küldött szabadító” (*un libérateur envoyé par Dieu*) tekintette magát és így hitték azt követői is. Nem tartja döntőnek azt a tényt, hogy amikor 1562–63-ban Kelet-Magyarországon elfogadták *Béza* hitvallását, akkor abból kihagyták az „Istentől ihletett szabadító” vonatkozó szakaszt, ezzel jelezve, hogy a XVI. századi református egyház nem értett egyet Kálvin több fontos eszméjével. Teljes joggal tételezi fel Benda Kálmán, hogy a kihagyás inkább a *Rákócziak* abszolutista felfogásából következik. Az a tény sem döntő szerinte, hogy az *Institutio*t csak hatvan évvel Kálvin halála után fordította le *Szenci Molnár*. A prédikátorok tudtak latinul és eredetiben olvashatták. „*Bocskayt* tehát úgy tekintették a kortársak, mint Istentől küldött szabadítót, az igaz ortodox hit védelmezőjét” a szarnok ellen, aki megfedelkezik isteni jogáról. Vele szemben *Bocskay* állítja helyre az Isten által kívánt rendet. Kérdés, hogy ez a rend mennyiben felelt meg az Isten által kívánt rendnek és nem csupán a rendek aspirációinak megvalósítása volt-e? Benda Kálmán elismeri, hogy a *Bocskay* fölkelés nem vált vallásos tendenciájú mozgalommá, hanem mindvégig politikai küzdelem maradt.

Csak megemlíthetjük, hogy újabban Kálvinnak azt a megállapítását, hogy Isten az ilyen „szabadítások” esetén „egy kisebb hatalom egy nagyobb hatalomtól (Istentől) nyeri el büntetését” megkérdőjelezzik újabban. „Nehéz belátni, hogy ezeknek a szabadításoknak legitim volta hogyan volt felismerhető, ha csak nem sikerükből... Az ellenállás törvényessége így — legalábbis részben — csak *post facto* megállapítás lehetett”. (*Walzer*, *The revolution of the saints. A Study in the Origins of Radical Politics*. Harvard 1965. p. 63.) Mi magunk Benda Kálmán látását a „prófétai szó csalhatatlanságára” való hivatkozással támasztanánk alá, amely a prédikátorok ajkán hangzott el.

Bolyki János: Kálvin és a természettudományok. Ebben a tanulmányban a doktori disszertációjában részletesen tárgyalt témát foglalja össze röviden. Örülünk, hogy vizsgálódásainak eredményei most francia nyelv-

ven is hozzáférhetőek lesznek. A téma aktualitását három pontban foglalja össze: 1. Kálvin fel akarta szabadítani a természettudományokat az egyház és a teológia gyámkodása alól és ezzel hozzájárult a tudományos gondolkodás fejlődéséhez. (Ezt a *direkt* szándékot talán sokallni fogják egyesek.) 2. Saját teológiai tanításának kifejtésében felhasználta a tudományfilozófia kategóriáit. Ezek a kategóriák segítséget jelentettek a XVI. és XVII. század tudományos gondolkodásának a kifejlődésében, amit az olyan kálvini inspirációjú tudományos munkák bizonyítanak, mint amilyenek *Kepleréi*. 3. Megtaláljuk Kálvinnál azoknak a filozófiai fogalmaknak egyikét, amelyek ma az elméleti fizika alapját képezik. Ez a *komplementaritás* (kiegészítés), amely — ha más elnevezéssel is — úgy tekinthető, mint Kálvin teológiai rendszerének legfontosabb strukturális eleme.

Bolyki János nyilván Kálvin gondolkodásának azt a feltűnő jellegzetességét próbálja itt megvilágítani, hogy sok esetben egyfajta ellentmondásosságban oldja meg az „istenismeret”, az *imago Dei*, sőt a sacramentológia emberi értelmet felülhaladó kérdését is. Ezek a sokak által észlelt *antinomiák* Kálvinnál. *Doumergue* ezt a „*contrariété*” elv *Pascalt* megelőző előfordulásának mondja Kálvinnál. Kálvin-kutatásunkban mi magunk is több alkalommal „*kettős optikát*” találtunk Kálvinnál, és ennek jelentkezését Kálvin „kétfrontos” küzdelmével (Róma ellen — anabaptisták ellen) magyaráztuk. A chalcedoni formula hatását mi is döntő fontosságúnak tartjuk Kálvin „párokban beszélő” módszerében (vö. *Milner*, *Calvin's Doctrine of the Christian Church*. 1970), de a „platonizmust” nem szívesen vesszük be a játékba, hiszen éppen Kálvin volt az, aki „filozófiátlanítani” akarta a teológiát (vö. *Reuter*, *Das Grundverständnis der Theologie Calvins*, 1963). A jellegzetes kettősséget, a „*duplex loquendi modus*”-t, ahogy azt Kálvin nevezi, jellemzőnek tartja a Bibliára és onnan származtatja (CR 50.222). Ez tűnik ki abból a szakaszból is, melyet Bolyki János idéz (Inst. II. 2.16).

Kálvin hatását a természettudományok fejlődésére, így a magyar teológus tudósokéra is elismerjük, sőt a *komplementaritást* is elfogadjuk egynek (nem az egyetlennek) és a „Kálvin probléma” megoldására ajánlott legújabb javaslatok egyikének. Örülünk neki. Nyilván ezt teszik Kálvin francia honfitársai is, amikor elolvassák a tanulmányt.

Zsindely Endre: Bullinger, Kálvin és a magyarországi reformáció. Tanulmányában Zsindely Endre is felvázolja a történelmi helyzetet, amelyben a reformáció megindult hazánkban. Ebből következőn, mint új missziói terület, no meg a török ittléte miatt is, Magyarország az európai érdeklődés középpontjába került. Azután felsorolja rendre azokat, akik személyesen felkeresték Bullingert vagy leveleztek vele (*Macarius* János, *Belényesi* Gergely, *Fejérhoy* János, *Szikszói* Lukács, *Thuri* Mátyás és *Kaprophontes* Ferenc) és ebből vonja le azt a következtetést, hogy Bullinger személyes kapcsolata Magyarországgal *intenzívebb* volt, mint Kálviné. Leveleinek száma 27, munkái közül legalább 15 ismert volt, 1567-ben pedig egyházunk a *Confessio helvetica posteriori* hivatalos hitvallásának fogadta el. Nagy volt a befolyása, de 1550 után Kálvin erősen megnövekedett.

Legnagyobb tisztelettel és megbecsüléssel Zsindely Endre maradandó munkássága iránt meg kell állapítanom, hogy ha egyfajta „*bullingerizmust*” tételez fel Magyarországon, abban nem tudok vele egyetérteni. Ezt nem tettem volna szóvá, ha a Debreceni Kálvin kongresszuson Fritz *Büsser*, Zsindely Endre főnöke,

annyira nem ment volna ezen a vonalon, hogy egyenesen azt javasolta, hogy világviszonylatban hagyjuk el a „kálvinista” elnevezést és fogadjuk el helyette a „református protestáns” nevet, melyben Zwingli és Bullinger belefoglalható. A javaslat — némi kivétellel — általános ellenkezést váltott ki. Nem hiszem, hogy levelezésen és néhány szívélyes vendégfogadáson fordult meg a reformáció ügye hazánkban. Abban sem vagyok biztos, hogy a *II. Helvét Hitvallás* elfogadása pillanatnyi szolgálatán túl — gyülekezeti szinten — összemérhető lenne az Institutio és a kálvini ihletésű *Heidelbergi Káté* együttes hatásával. Vitán felül áll, hogy Kálvin tanításának világformáló jelentősége van, és ezt Bullingeréről nem mondhatjuk el. A „*hatástörténet*” itt a döntő. *P. Sprenger* szerint Kálvin történelmi jelentőségét két dolog bizonyítja. Egyfelől az a rendkívüli hatás, amit a nem német nyelvű országok kulturális és politikai fejlődésére gyakorolt, másfelől pedig azoknak az eszméknek a kialakulása, melyeket együttesen kálvinizmusnak nevezünk. Visszatekintő értékelése summájaként kimondja: „Kálvin teológiája világtörténelmi jelentőségre jutott”. A „*Helvét hitvallást*” Bullinger írta, kétségtelen, de egyházunk régi elnevezésében a „helvét” jelző nyilván nem Bullingert jelentette elsősorban.

Még két értékes történelmi epizódot is közöl a kiadvány. Az egyiket *Bucsay* Mihály mondja el arról, hogy *Károly Emmánuel*, Szavoya hercege hogyan fenyegette háborúval a kis Genfi köztársaságot (1589–98 között) és hogyan kért Genf támogatást Angliától, Hollandiától és Délkelet-Európától. Ez utóbbira, köztük Magyarországra is, *Liffort* Károlyt küldte el a Genfi tanács. *Liffort* hosszú utat bejárva (1592–1593-ban) a protestáns német városokban, Lengyelországban, Magyarországon és Erdélyben több, mint 8000 arany forintot gyűjtött össze Genf megsegítésére. Ez abban az időben jelentős összegnek számított.

A másik, eddig teljesen ismeretlen epizódot *Benda* Kálmán mondja el francia források alapján a hugenották történetéből. Arról tudósít, hogy a *Nantes-i* ediktum visszavonása után Languedoc provinciában a hugenották fellázadtak a vallási elnyomás miatt és *Jean Cavalier* vezetésével egy ideig győzelmes gerilla harcot folytattak a Cevennekben. Kamisárdoknak nevezték akkor őket. *Benda* Kálmán hiteles okmányokat közöl azokról a tárgyalásokról, melyeket *II. Rákóczi* Ferenc megbízottai folytattak a francia udvar illetékeseivel arról, hogy a fejedelem kész 6000 hugenottát befogadni, földet juttat nekik és biztosítja számukra a szabad vallásgyakorlatot. De eközben csatát vesztenek a kamisárdok, vezérük meghal, és végül maguk sem akarják elhagyni hazájukat. Ezt többen érdeklődéssel olvassuk, akik annak idején Montpellier-ben tanultunk ösztöndíjjal. Bejártuk a Cevenneket is, de ezt a történetet nem ismertük.

Farkas József: A kálvinista gyülekezetek megújulása Magyarországon. Érthető, hogy a könyvben utoljára következik *Farkas* József írása, amely végül is nem Kálvinról és nem is a kálvinizmusról szól, hanem mi magunkról. A mi ellentmondásos történetünket mondja el, ahogy azt a két világháború között és azután máig átéljük. Sok hiteles adat van benne összegyűjtve, de alapjában véve szubjektív beszámoló, egy „átélő naplójának” kell inkább tekintenünk, mint tárgyilagos történetírásnak. Messze kezdi a történetet. *Radán Balázs* beregszászi lelkészt említi elsőként, aki evangelizálás közben egyik hallgatója golyójától találva lelte halálát. Az ok az volt, hogy a tettes nem értett egyet az előtte szólóval, és ennél hatásosabb argumentumot nem talált. Ez kis túlzással paradig-

mának is tekinthető. Éles véleménykülönbségek a megújulás során is jelentkeztek, de ilyen véghez — hála Istennek — azért nem vezettek.

A *huszadik század vége* cím alatt beszél a szerző hazánk ipari elmaradottságáról, a „három millió koldusról”, és arról a szörnyű vérvesztéséről, amelyet a kivándorlás okozott. A gyülekezetek zömét a parasztság alkotta. Az egyház nem vette észre sem a szegény-parasztság, sem a felnövő ipari proletariátus problémáit. A papság az „urak” pártján állt. A külföldön tanuló ösztöndíjasok nem hoztak haza mást, mint lélekölő racionalista teológiát.

A *megújulás szükségessége* címszó alatt beszél a szerző az ennek a kielégítésére támadt belmisszióról. Ez eleinte a szegények közti szolgálatra korlátozódott, és csak később szélesedett evangelizálássá. Megemlíti Szabó Aladár, Biberauer Tivadar, Szilassy Aladár és a Victor család szolgálatát, ez utóbbit a Brit- és Külföldi Bibliatársulat munkájával kapcsolatban.

Az *első világháború* című szakaszban szól az őszirózsás forradalomról, majd az azt követő terrorhullámról. Megemlíti, hogy a trianoni békeszerződés következtében 3,5 millió magyar rekedt kívül az új határon. A 2073 gyülekezetből elvesztettünk 1012-t. Az egyház — evangéliumi üzenete nem lévén — hazafias sirámokkal próbálta megtölteni a templomokat. A „magyarok Istenétől” várta igazságát.

Az *aratás ideje* cím alatt szól arról a két ellentétes, de egyformán megújulást munkáló mozgalomról, amely *Sebestyén* Jenő „történelmi kálvinizmus” és az amerikai eredetű *CE* (Christian Endeavour) munkáról, más néven *Bethánia* szövetség keretében ment végbe.

Vallási és nemzeti öntudat címen beszél a sárospataki teológusok falujárásáról, a *Soli Deo Gloria* Diákszövetségnek a történelmi valósággal számoló progresszív törekvéseiről, a Filadelfia Diakonissza Egyesület áldott szolgálatáról. A további szakaszban — a *második világháború után* — *Bereczky* Albert történelmi jelentőségű szolgálatáról, a Jeremiás 29. fejezetéből kapott üzenetről beszél, később a fokozatosan kialakuló *szolgálat teológiájáról*. Talán a legjellemzőbb, amit a tulajdonképpeni témáról, az egyházban végbement *ébredésről* (réveil) mond. Idézzünk ebből: „A megtértek kis gyülekezeteket, konventikumokat alkottak, követve lelkészeik diplomatikus rátermettségét vagy kulturáltságát. Beilleszkedtek a gyülekezetek hagyományos életébe, de csak úgy, hogy közben izolálták magukat és csak az evangelizációs kapcsolatot tartották fenn a népegyházban levő hittestvéreikkel. Végül is: a hit megújulásának nem volt teológiai visszhangja. Ahogy Pál mondja: „Istentől való buzgóság van ben-

nük, de nem megismerés szerint” (Róm 10,2). Így a megtért hívők maguk is különböző csoportokra szakadtak, ilyen vagy olyan lelki vezetőnek dinamikusabb vagy agresszívebb ideológiáját követve. A két legvonzóbb pólust a fundamentalista bethánista képezte a maga konzervatív és merev hittételeivel egyfelől, másfelől pedig a karizmatikus rajongás a Biblia elfelejtett hangsúlyai, ígéretei és lelki ajándékai iránt. Mi, magyarok egy szenvedélyes kis nép vagyunk. Itt is ez mutatkozott meg. A két rivális tábor nem volt képes tárgyilagosan megvitatni és választást tenni tévedések és a sok közös igazság között egyik részen is, a másikon is. A legkönnyebb utat választották: kölcsönösen átkot szórtak egymásra és átadták egymást a Sátánnak, a másik fél teológiáját is az ő munkájának minősítve. A hosszú évek során — egészen máig érve — nem jutottak el a kiengesztelődésre, hanem — egyformán kimerülve — egyfajta hamis koegzisztenciára jutottak, amelyből hiányzik a Szentlélek ereje. Az ébredés hasznos volt az egyház számára is, de a mérleg legalább annyi vérvesztést mutat (a szabadegyházak javára), mint amennyi friss vér ömlött a gyülekezetekbe”.

Az igazi megújulásnak „alulról”, a gyülekezetekből kell kiindulnia, a Szentlélek feltámadó ereje által. Csak megkérdezzük: Nem jobb lett volna bizonyos dolgokat megtartani magunknak az ébredés negatívumaiából és az ékes francia nyelven valami építőbbet elmondani a pozitívumaiából? Mert voltak ilyenek is. Sok gyülekezet abból él még ma is, amit akkor nyert a Lélek által.

Három rövid megjegyzést teszünk a tanulmányokra általában:

1. Jobban össze kellett volna hangolni a tanulmányokat. Vannak dolgok, amit hárman, sőt négyen is elmondanak.

2. A magyar puritánus mozgalmat senki sem említi érdemben. Talán ezek nem voltak kálvinisták? Akkor miért mondta *Medgyesi* Pál, hogy Kálvin Intitutióját „bűn nem olvasni”?

3. Hogy van az, hogy egyházunk történetéről még mindig csak úgy tudunk beszélni, mint egymással rivalizáló, veszekedő királyok és fejedelmek, no meg néhány kiemelkedő püspök történetéről és közben a gyülekezeteket, ahol az egyház tulajdonképpen „történik”, szinte meg sem említjük? Pedig ez a „belső történet” biztosan érdekelte volna a francia nyelvet beszélő hittestvéreket. A „kegyesség történetre” gondolok, amely mindennél jobban tükrözné a kálvini lelkületet.

— ba —

DOCUMENTS of the General Assembly of the Ecumenical Council of Churches in Hungary on December 10, 1986: Resolution on the Abdication of Its President, Bishop Dr. Tibor Bartha — *Ernő Otlyk*: Greetings to Bishop Dr. Tibor Bartha — *Károly Tóth*: For a New Christian Spirituality (Introductory Address)

STUDIES: *Zsolt Kozma*: The Image of God in Man and the Question of Natural Theology with Karl Barth and in the Protestant Theology of Transylvania — *János Pásztor*: Calvin and the Renewal of the Life of Worship in the Reformed Church — *Miklós Szarka*: Preaching the Word of God in Second Person Singular — *Ernő Otlyk*: Reformed-Lutheran Fraternity — *Leonard Swidler*: The Decalogue of the Dialogue — *Zoltán Lőrincz*: Calvin and the Iconolatry — *Sándor Verasztó*: Criticism of Religion in the Bible —

DISCUSSION: *József Farkas*: Jesus and the Law — On the Way of Discussion: *Pál Németh*: The Renewal of Theological Review and the Theological Renewal of Our Reformed Church — *István Bogárdi Szabó*: Thought: Activists and Apologists

THE INSTITUTE FOR CONFESSIONAL RESEARCH: *Lajos Békefi*: An Extraordinary Synod — Extraordinary Results?

CULTURAL CHRONICLE: *László Zay*: Two Books, One Film, Five Books

REVIEWS OF BOOKS: *Miklós Bodrog*: How Shall We Persecute Our Witches? (The book "Malleus Malificarum" was published 500 years ago) — *Elemér Kocsis*: On Predestination (About a book on John Calvin published by the Hungarian Publishing House "Europa") — *ba*: Calvin and Hungary —

DOKUMENTE der Generalversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen von Ungarn am 10. Dezember 1986: Resolution über die Abdankung des Präsidenten, Bischof Dr. Tibor Bartha — *Ernő Otlyk*: Begrüssung des Bischofs Dr. Tibor Bartha — *Károly Tóth*: Um eine neue christliche Spiritualität (Einleitende Ansprache)

STUDIEN: *Zsolt Kozma*: Die Geschaffenheit des Menschen zum Bilde Gottes und die Frage der Naturaltheologie bei Karl Barth und in der protestantischen Theologie Siebenbürgens — *János Pásztor*: Calvin und die Erneuerung des gottesdienstlichen Lebens in der Reformierten Kirche — *Miklós Szarka*: Die Verkündigung des Gotteswortes in Einzahl zweiter Person — *Ernő Otlyk*: Reformiert-lutherische Brüderlichkeit — *Leonard Swidler*: Die Zehn Gebote des Dialogs — *Zoltán Lőrincz*: Calvin und die Bilderverehrung — *Sándor Verasztó*: Religionskritik in der Bibel —

DISKUSSION: *József Farkas*: Jesus und das Gesetz — Auf dem Weg der Diskussion: *Pál Németh*: Die Erneuerung der Theologischen Rundschau und die theologische Erneuerung unserer Reformierten Kirche — *István Bogárdi Szabó*: Gedanke: Aktivisten und Apologeten

KONFESSIONSKUNDLICHES INSTITUT: *Lajos Békefi*: Eine ausserordentliche Synode — ausserordentliche Ergebnisse?

KULTURELLE CHRONIK: *László Zay*: Zwei Bücher, ein Film, fünf Bücher

BÜCHERRUNDSCHAU: *Miklós Bodrog*: Wie sollen wir unsere Hexen verfolgen? (Das Buch "Malleus Malificarum" ist vor 500 Jahren erschienen) — *Elemér Kocsis*: Über die Prädestination (Ein Buch über Johannes Calvin wurde von dem ungarischen Europa-Verlag veröffentlicht) — *ba*: Calvin und Ungarn —

A REFORMÁTUS SAJTÓOSZTÁLY KIADVÁNYAI:

Zsoltárok Könyve — Berki Viola illusztrációival	57,— Ft
Zsebméretű Károli Biblia	135,— Ft
Képes Újszövetség	300,— Ft

Könyveink közül ajánljuk:

Dr. Tóth Károly: Gyökerek és távlatok	95,— Ft
Juhász Zsófia — Satory Gabriella: Zöld füvecske a mezőben	94,— Ft
Geschichte und Gegenwart der Reformierten Kirche in Ungarn	319,— Ft
Komjáthy Aladár: A kitántorgott egyház	112,— Ft
Szénási Sándor: Kálvin emberi arca	47,— Ft
Takács Béla: Református templomaink úrasztali terítői	200,— Ft
Csuka Zoltán: Bizonyosságul	64,— Ft
Bódás János: Számadás	85,— Ft
Kincsesláda I.	135,— Ft
Kincsesláda II.	100,— Ft
Kiss Géza: A lélek harangja	95,— Ft
Bereczky Albert: Van-e út Istenhez?	61,— Ft
Komjáthy Aladárné: A Szentföldön jártunk	198,— Ft
Szentmihályiné Szabó Mária: Lorántffy Zsuzsanna	125,— Ft
Szentmihályiné Szabó Mária: Örök társak	120,— Ft
Kálvin János: Tanítás a keresztyén vallásra	150,— Ft
Budai Balogh Sándor: Vad vizek futása	84,— Ft
Tótfalusi Kis Miklós: Apologia Bibliorum (A Biblia védelmében)	199,— Ft
Nagy Zsuzsa: A huszonegyedik óra	170,— Ft
Kálvin János: Kik a boldogok?	37,— Ft
Bottyán János: Hitünk hősei	98,— Ft
Tóth-Máthé Miklós: Nábót szőlője	91,— Ft
Muraközy Gyula: Késő vallomás	84,— Ft
Budai — Herczeg: Az Újszövetség története	130,— Ft
Dr. Tóth Kálmán: A régészet és a Biblia	115,— Ft
H. V. Morton: Pál apostol nyomában	160,— Ft
Szénási Sándor: Mandulaág (versek, műfordítások)	135,— Ft
Hozzád kiáltok, Uram! (imáságos könyv)	73,— Ft

Kaphatók: A Protestáns Könyvesboltban (hétfőn szünnap) Budapest IX., Ráday u. 1. (a 15-ös autóbusz megállójánál), valamint a debreceni Református Könyvesboltban, Debrecen, Vörös Hadsereg útja 4–6.

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

THEOLOGIAI SZEMLE

MAGYARORSZÁGI EGYHÁZAK ÖKUMENIKUS TANÁCSÁNAK FOLYÓIRATA

ALAPÍTVÁ 1925

A TARTALOMBÓL

A Bibliabarátok Társulata

Az ószövetségi próféták szolgálata

Szemponatok
a gyülekezeti ifjúsági munkához

Teremtés és/vagy fejlődés?

Személyi számítógép alkalmazási
lehetősége az egyházban

Karl Barth és a sárospataki
kollégium eszmevilága

Modernizmus
a magyar protestantizmusban

Kinek kell meghalnia?

Hangbiblia

Tér, idő és az Ige

A kéksisakosok

ÚJ FOLYAM (XXX)

1 9 8 7

2

THEOLOGIAI SZEMLE

1987 március—április

Felelős szerkesztő:

D. Dr. Ottlyk Ernő
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



A Theologiai Szemle szerkesztő bizottsága:

D. Dr. Bartha Tibor, elnök
Dr. Görög Tibor, előadó
D. Dr. Berki Feriz
Hecker Frigyes
D. Dr. Káldy Zoltán
Kovács Attila
Kürti László
Viczián János
Dr. Nagy Gyula
Dr. Szakács József
D. Dr. Tóth Károly

Társ szerkesztő:

D. Dr. Pákozdy László Márton
D. Dr. Tóth Károly

Olvasószerkesztő:

Tarr Kálmán



 Egyetemi Nyomda — 87.5558
Budapest, 1987.

Felelős vezető:

Sümeghi Zoltán Igazgató

Terjeszti a Magyar Posta. Előfizethető bármely hírlapkézbesítő postahivatalnál, a Posta hírlapüzleteiben és a Hírlapelőfizetési és Lapellátási Irodánál (HELIR) Budapest V., József nádor tér 1. — 1900 —, közvetlenül vagy postautalványon, valamint átutalással a HELIR 215—96 162 pénzforgalmi jelzőszámára.

Előfizetési díj egy évre: 390,— Ft,
egyes szám ára: 68,— Ft.
Megjelenik kéthavonként.

TARTALOM

TANULMÁNYOK

RUDOLF KOŠTIAL: A Bibliabarátok Társulata — Institutum Philo-Biblicum	65
MAROSI LAJOS: Az ószövetségi próféták szolgálata	68
SZARKA MIKLÓS: Szempontok a gyülekezeti ifjúsági munkához	74
TOM BETHELL: Teremtés és/vagy fejlődés?	81
HORVÁTH GYÖRGY: Személyi számítógép alkalmazási lehetősége az egyházban	86
OTTLYK ERNŐ: A pietizmus és az egyházi mozgalmak ...	87
JUHÁSZ ZSÓFIA: A Magyarországi Református Egyház gyülekezeti diakóniájának hajszálygyökerei 1867-től a századfordulóig	92
BARCZA JÓZSEF: Karl Barth és a sárospataki kollégium eszmevilága	99
LENDVAI L. FERENC: Modernizmus a magyar protestantizmusban	102
HIECKER RÓBERT: A teológiai etika problémája korunkban	104
BOLYKI JÁNOS: Czeglédy István emlékére — Halála 20. évfordulóján	107

HAZAI SZEMLE

JÁNOSSY IMRE: In memoriam Lukács József (1922—1987) 110

KULTURÁLIS KRÓNIKA

ZAY LÁSZLÓ: Kinek kell meghalnia?	112
TÓTH KÁLMÁN: Hangbiblia	115
SZIGETI JENŐ: Tallóztatás teológus szemmel	117

KÖNYVSZEMLE

A humanitás etikai következményei (Huszti Kálmán)	122
Gaál Botond: Tér, idő és az Ige (Bolyki János)	124
A kéksisakosok (Fórisné Kalós Éva)	125
Gombos Gyula: Szabadságalapítók (Zsigmond Gyula)	127

A kézirat nyomdába adásának ideje: 1987. március 5.

A SZERKESZTŐSÉG KÜZLEMÉNYE

Kérjük kedves munkatársainkat, hogy lapunknak szánt kéziratokat két példányban (egy másolattal) és a szabványnak megfelelő gépeléssel (oldalanként 30 sor, soronként 60 leütés) küldjék be. Kéziratokat, amelyet nem mi kértünk, vagy előzetesen meg nem beszéltünk, nem őrünk meg és nem küldünk vissza.

A Bibliabarátok Társulata – Institutum Philo-Biblicum

MAGYAR BIBLIATÁRSULAT

I.

A szlovák evangélikus nép használatára szánt Biblia kiadásáról régen egyes emberek gondoskodtak: Daniel Krman és Matei Bely (Hallei Biblia 1722, 1745, 1766), hazai területen Michal Semian (1787) és Juraj Palkovič (1808). Ezeket előbb Kysek-ben adták ki (1840, 1842, 1845, 1851), majd Tranoscius, mint kereskedelmi társulat (1899) következett. Rendszerint a kiadó előbb feljegyezte az előfizetők kellő számát, akiknek a neveit a Biblia utolsó oldalán ki is nyomtatta. El tudják képzelni, milyen nehézségekbe került a bibliakiadás és milyen drágák voltak a Bibliák. Ezért a Biblia nyomtatása és terjesztése céljából jött létre Canstein Bibliatársulata Halléban 1710-ben, majd a Brit- és Külföldi Biblia Társulat Londonban 1804-ben, amelynek alapító tagja volt a londoni német evangélikus lelkész, dr. Steinkopf is. Ez időben fordították le a Bibliát 72 nyelvre, a 150. évfordulóra pedig az alapítás óta 1127 nyelvre. Ezután csaknem minden országban létrejöttek bibliatársulatok: Németországban (Nürnberg 1804, Berlin 1805, Stuttgart 1812, Drezda 1814), ahol 32 bibliatársulat működik együtt; Skóciában 1809-ben, Hollandiában 1814-ben, Norvégiában 1816-ban, Finnországban 1812-ben, Dániában 1814-ben, Svédországban 1815-ben jött létre bibliatársulat. 1946 óta mindezek együtt képezik az Egyesült Biblia Társulatot.

A bibliatársulatok alapításának eme időszakára esik a XIX. század elején a Magyar Biblia Társulat alapítása is Pozsonyban (Pressburg), 1811-ben, tehát az elsők között volt a világon. Csak hogy erről nálunk nagyon keveset tudnak és ezért levéltári dokumentumok világánál próbáljuk fölmutatni a munkásságát, s pontosítani és helyesbíteni az eddig publikált szerény adatokat (Juraj Potúček: *Biblický inštitút v Bratislave*, lásd: *Evanjelický posol spod Tatier* 1950. 346–348. lap), amelyek B. Černoorský sokszorosított füzetére támaszkodnak: „Střpky z dějin biblických společenství” (13. oldal).

A Magyar Bibliatársulat – Institutum Philo-Biblicum keletkezése

Ján Kollár azt írta, hogy az ő pesti gyülekezetében a 800 egyháztagnak körében csak 10 biblia van. Falun még rosszabb volt a helyzet. Ezért egyházi munkásaink elgondolkodtak e körülmény megjobbításán, de a közmondásos szegénység miatt tehetetlenek voltak. Akkori állapotunk ismert volt idegenben is, s ezért az éppen létrejött Brit- és Külföldi Bibliatársulat bizonyos összegű pénzt ajándékozott egy vásári kereskedőnek, a nürnbergi Joh. Tobiasch Kieslingnek, hogy

vásároljon keresztyén irodalmi műveket és olcsón, vagy ingyen adja tovább ezeket parasztnak, lelkészeknek és tanítóknak. Ez viszont lényegében nem járulhatott hozzá a hiány megszüntetéséhez. Rendszeresebb és szisztematikusabb módon járt el Friedrich Leo lelkész, a Traktatus-Társaság párizsi székely írattejesztője, aki bibliákat hozott Pozsonyba. Itt lelkes fogadtatásban részesült, amiképpen erről hamarosan írt: „Soha az életben nem találkoztam olyan kitörő örömmel, mint mikor Pozsonyban megjelentem, Bibliával a kézben. A Bibliákat és az Újszövegeket, amelyeket akkor ott letettem, mindjárt másnap mind eladták, azok kivételével, amelyeket a legszegényebbek között teljesen ingyen osztottunk szét”. (A Brit- és Külföldi Bibliatársulat 8. jelentése, 1812. 236. l.)

Leo Pozsonyban találkozott a mi Líceumunk öt professzorával, akiknek személyében intelligens, energikus férfiakat talált a Biblia lelkes terjesztésére. A Líceumnak ez az öt professzora volt az, akik az egész bibliatársulatban fő szerepet játszottak: Daniel Stanislaides, aki korábban a Soproni Líceum rektora volt, Juraj Palkovič (1769–1850), Ján Gross (1759–1839), Pavel Bilnica (1773–1834), a Dunáninneni Egyházkerület első szuperintendense, a pozsonyi gyülekezet lelkésze, aki az Ágostai Hitvallás 300. évfordulója alkalmából, 1830. június 25-én Göttingában tiszteletbeli teológiai doktorrá lett, valamint Fábri István (1751–1814). Ennek az öt líceumi professzornak az indíttatásáról John V. Eibner így ír: „Egyfelől természetes érdekük volt a protestáns egyház védelmének erősítése, amikor törvényesen elismerték náluk a szabad vallásgyakorlatot az 1781-es Türelmi Rendelet alapján és az 1791-es 26. Törvénycikkely szerint, másfelől olyan fokozódó korlátozásokba ütköztek, amelyek az ellenreformációra emlékeztettek, mégpedig a Francia Forradalomra való protestánsellenes reagálásokat követeztében a Habsburg országokban. A másik indíték a közép-európai különböző nemzetiségi csoportok kulturális öntudatra ébredése volt, amiért is a pozsonyi professzorok elő kívánták mozdítani a jó irodalomnak a nép nyelvén való olvasását ebben az országban”. (Eibner: *A brit protestantizmus és Magyarország 1800–1852-ig*, *The Journal of the United Reformed Church History Society*, 1983. októberi szám, 39–42 l.) Kartársai nevében akkor Stanislaides professzor segítséget kért a Pozsonyi Bibliatársulat létrehozásához. Ezt támogatta a párizsi Friedrich Leo is, aki a következőt írta: „A magyarok bibliatársulatot és saját nyomdát akarnak alapítani a Bibliának magyar és más nyelven való nyomtatása végett. Aláírásokat kezdeményeztek

önmaguk között azon feltételezéssel, hogy őket segíti és támogatja a londoni anya-társulat. Nagy reménységgel biztattam őket, mikor láttam, mily sokat tett már a Brit- és Külföldi Biblia Társulat és mennyi segítőkészséget mutat. Emlékezzenek tehát és hirdesék, amilyen hangosan csak lehet, hogy Magyarországon már másfél millió protestáns él és alig van egy pár bibliájuk.” (1811. aug. 2.) Erre a londoni bibliatársulat megígért 500 fontsterlinget azzal a feltétellel, hogy Pozsonyban formailag is megalakul egy bizottság a Líceum említett öt professzorából. Ezek még abban az évben eleget tettek és elnökül választották Ján Jesenák bárót, patrónusul pedig özv. Zay Lajosné, szül. Amália von Calis grófnőt.

Stanislaides levele, melyet Pozsonyban 1811. febr. 15-én németül írt, a Londoni Levéltárban található és fordításban így szól: „Főtisztelendő Uram! Tulajdonítsa merészségemnek, hogy bátorkodom Önt testvéremnek szólítani; amennyiben csakis egy számomra ismert személyt szerethetek, s vehetek körül atyafiságos tisztelettel, akinek lelkében ily kitűnő törekvések iránt teljes odaadás lakozik. Az én számomra ez a kellemetes körülmény buzdítást jelent az isteni gondviselés magasztalására, hogy alkalmat adott megismerkedni Önnel és sok oly dolgot megtanulni, ami értelmemet a legmélyebb hálával tölti el. Mert a hírek, amelyeket szóban és írásban közölt velem a londoni bibliatársulat munkájáról, olyanok, hogy azokban Isten munkáját látom. Semmit sem lehel fontosabbnak tartani, mint a Jézus Krisztus vallásának, s az üdvösség tudományának terjesztését, vagyis az igaz kegyesség érdekeinek segítségét, hogy végül is az embereket boldogokká tegyük és felkészítsük az örökkévalóságra. Ez okból a legkegyesebb érdeklődéssel követvén a londoni bibliatársulat munkáját, mindjárt ama kívánságra buzdultam, hogy bárcsak e munka terjedne ki az én országomra is, mert meg vagyok győződve, hogy egyetlen országnak sincs ma nagyobb szüksége a Bibliára, mint Magyarországnak. Ez ország számára, ahol a keresztyén vallás különböző felekezeteinek tagjai és úgyszintén a nyelvek sokaságai vannak jelen, semmi sem lehet kívánatosabb, mint-hogy minél több személy kaphasson Bibliákat, amelyekből megtanulhatná ösmerni a Jézus Krisztus váltóságát, megnyerhetné a türelmességnek lelkét azok iránt, akik másképpen gondolkodnak és így egyesülnének az igaz kegyességnek keresésében. A saját anyanyelvű Bibliára legnagyobb szükségük van azoknak, akik magyarul és szlovák nyelven beszélnek, mert vallásos honfitársaim a mi időnk megpróbáltatásai miatt elszenvetdék a legborzalmasabb vallásüldözést a saját hitükért, de nem örvendhetnek saját nyomdájuknak. Csupán azokat a kinyomtatott Bibliákat tudják behozni, amelyeket magán személyek adtak ki, s így ezekből kevés is van, meg drágák is. Ezek a körülmények nagy akadályok voltak és maradtak a szlovák és a magyar Bibliák előtt: hogy juthassanak a szegények kezébe? Pedig ezeknek kell hirdetni az evangéliumot, amiképpen Jézus Krisztus mondja. Ez a hiány csak megsokszorozódott a mi esztendeinknek már említett próbatételei miatt, hogy ti. sok ezer példányt erőszakkal vettek el és gyakran tűzre vetettek. Azt azonban el kell ismerni, hogy a protestantizmus Magyarországon a Bibliához való ragaszkodásnak köszönheti a maga fennmaradását. Ennek okáért minden jó emberek kívánják, hogy szlovák és magyar Bibliák nagy sokaságban nyomtassanak és a legalacsonyabb áron forgalmaztassanak. Nem is remélhetjük, hogy másképpen gyarapodhatnék a vallásos érzés és a kegyesség a mi országunkban. Evégből

teljes szívvel kérem Istent és buzgóságosan könyörgöm, hogy igazgassa a londoni bibliatársulat figyelmét Magyarországra, hogy így adassék meg a legnagyobb jótétemény. Barátaim és testvéreim nem lesznek tételebbek nálamnál és hozzá fognak járulni kegyes törekvésekkel és illő fáradozásaikkal a hasonló társulat létrehozásához, s a nyomda behozatalához a szlovák és a magyar Bibliák nyomtatása végett. Azt gondolom ugyanis, hogy ez a legbiztosabb módja a hiány és a drágaság megszüntetésének. Ámbár nem titkolhatom, hogy eme célt nem könnyen fogjuk elérni, hacsak a londoni bibliatársulat nem lenne készséges és bőkezű irányunkban. Mert meg kell vallani, hogy a mi országunkban megfigyelhető, hogy az igaz keresztyén vallásosság érdekeinek megtartására irányuló buzgóság úgy meghidegült, hogy ezt a bibliatársulat fénylő példájával kell megeleveníteni. Továbbá mint-hogy egyházainkra és iskoláinkra nehezedik a szegénység, ezért még saját lelkészeiket és tanítóikat sem tudják eltartani, nemhogy a Biblia kiadására vállalkozzanak. Tehát azt reményelem, hogy Ön, szeretett atyámfia, aki minden bizonnyal Isten rendeléséből jött el hozzánk, a mi ügyünket a leghatásosabban fogja képviselni a londoni bibliatársulatban (bár adja Isten, hogy örökké viragozzék!) és így nyitja meg a Jézus Krisztus evangéliumának útját a mi országunkban.”

A londoni bibliatársulattal való levelezésben jelentős helyet foglal el az öt líceumi professzor 1812. január 18-án kelt levele, amelyben jelentik a Magyar Biblia Társulat megalapítását, ha németül írtak; illetve a Biblia-Barátok Társulatának (Institutum Philo-Biblicum) megalapítását, ha latinul írtak. Az öt professzor levelének fordítása így szól:

„Nagyságos Uram! A legkegyesebb érzésekkel kaptuk meg levelét, együttesen dicsőítvén az isteni kegyelem gondviselését, amellyel kegyesen rátekintett a mi szükségünkre, előkészítvén az utat a mi Urunk Jézus Krisztus evangéliuma hathatósabb terjesztésére a szegények között. Egyszersmind a tisztelet és hála érzése hat át bennünket, amelyet sohasem szűnünk meg tanúsítani, hogy az Önök híres-nevezetes bibliatársulata készséges a segítségre a mi igyekezetünkben 500 font bőkezű adomány felkínálásával annak érdekében, hogy a Szentírást magyar és szlovák nyelven olyan olcsón lehessen kinyomtatni, hogy sok ember könnyen beszerezhesse és hogy a legnyomorultabbak ingyen megkapják. Ennek okából rögtön örömmel indultunk annak megfontolására, hogy miként és mely eszközökkel tudnánk teljesíteni az Önök tiszteletreméltó Társulatának kívánságait a lehető leggyorsabban és leghatásosabban. Az összes körülmény és helyzet kellő mérlegelése után első lépés gyanánt a legjobbnak azt tartottuk, hogy létrehozzuk a Biblia-Barátok Társulatát, és pedig mindnyájunk közös és egységes vezetése alatt, akik alulírottak vagyunk. Rögtön hozzá akarunk fogni a munkához és másokat is hívunk segítségül hogy dolgozzák ki a minél készsegebb, annál értelmesebb tervét a mi elibéjük tárt vállalkozásunk végső sikerre juttatásának. Amikor e levelet írjuk, éppen szerencsém volt megkapni Zay bárónő fölvilágosult levelét, amelyben kifejezi készségét arra, hogy a mi Társulatunk patrónusa legyen és minden illő buzgósággal segítse a tervünket, és hogy tájékoztatni kívánja az Önök híres-neves Társulatát erről a döntésről.

Annál is nagyobb a bizodalomunk, hogy Isten áldásával elérjük célunkat. A múlt esztendő végefelé Isten méltóztatott a mi legkegyelmesebb császáruk és királyunk szívét a magyarországi protestánsok javára fordítani, akik az ágostai hitvallású egyházba tar-

toznak és olyan privilégiumot adott nekünk, amilyen-
nel soha azelőtt nem bírtunk, hogy fölállítsuk saját
nyomdánkat Pressburgban, ami nagyban segít Biblia
Társulatunknak. Szándékozunk is felállítani ezt a
nyomdát Pressburgban és úgy kapcsolni egybe
a mi Társulatunkkal, hogy a mi Bibliáink nyomtatá-
sára használjuk és így távoztassuk el a mi szükségün-
ket, s amint az célszerű volna, sztereotípiákat hoz-
zunk be. Ám hogy ne sok időt vesztegezzünk azzal,
hogy ki építi föl a nyomdát, ezért úgy döntöttünk,
hogy vásárolunk 1800 szlovák kiadású Biblia-pél-
dányt, amit szeretett atyánk fia, Palkovič adott ki.
Ezt olcsó pénzért megtehetjük, szándékozván ezeket
eladni a bibliatársulat nevében és így adni bizonyágot
honfitársainknak a mi bibliatársulatunk létező mun-
kájáról.

(Megjegyzés: ez a kiadás semmilyen kommentárt
nem tartalmaz, csupán magát a szöveget. Kivétel
egy-két rövid megjegyzés, a különböző olvasási
mód magyarázata, melyek előfordulnak a Szentírás
néhány bekezdésében a szlovák változatú külön-
böző kiadásokban.)

Egyben őszintén megvalljuk, hogy aligha vihetjük
végebe összes tervünket, ha nem kapjuk meg az Önök
Társulatától kedvesen megígért támogatást, az 500
fontot a mi napi árfolyamunkon. Ezért kérjük, ne
vonják meg tőlünk segítségüket, amelyre oly igen
szükségünk van. Ünnepelesen ígérjük, hogy szigorú
elszámolást adunk az Önök pénzéről és lelkiismerete-
sen teljesíteni fogjuk az Önök kívánságait a Szent-
írás elosztásában. Kérjük, hogy Isten, aki elkezdte
ezt a jó dolgot az Önök Társulata által, vigye is végbe
és tegye eszközzé ama tanítás terjesztésében, melyet
a szent könyv tartalmaz, hogy ily módon sok honfi-
társunk jusson el a mi Urunk Jézus Krisztusban való
üdvösségre. Daniel Stanislaides, Ján Gross profes-
szor, Pavel Bilnitza prédikátor és professzor, Stefan
Fábrí professzor, Juraj Palkovič professzor.”

A levél ama megjegyzése, hogy elhatározták a Pal-
kovič kiadásában megjelent Biblia 1800 példányának
azonnali megvásárlását (kiadás éve: 1808), némelyeket
arra a meggyőződésre juttatott, hogy ez meg is tör-
tént. (B. Černohorský, J. Potúček). De a levéltári
dokumentumok másról tanúskodnak. A Biblia-Barátok
Társulata, a Magyar Biblia Társulat nem tudta,
sőt nem is tudhatta megvásárolni ezeket a példányo-
kat. Egyrészt azért, mert a Bibliának ez a kiadása a
racionalizmus szellemében írott előszóval jelent meg,
másképp a jegyzetek miatt sem. (Közelebbit e kiadásról
olvashatunk a Čirkevní Listy 1986. 5. számában.)
Palkovič ugyan sokat tárgyalt az ügyben a Társulat-
tal, de teljesen eredménytelenül. Végül a Brit- és
Külföldi Biblia Társulat bizottsága 1816. december
30-án így döntött: „Felolvastattott R. Pinkerton nagy-
ságos úr Berlinben, 1816. október 5-én kelt levele,
melyben jelentést tesz a Palkovič-Biblia, a Pressburg-
ban nyomtatott cseh Biblia ügyében tett vizsgálatá-
ról. Határozat: Amint a fenti jelentésből kiviláglik,
az említett Bibliát ez a társulat nem forgalmazhatja.
Jelen bizottság nagy elégtétellel konstatálja, hogy
ebből a Bibliából egyetlen példányt sem osztott szét
a pozsonyi Magyar Biblia Társulat.”

Palkovič a Magyar Biblia Társulat, a Biblia-Barátok
Társulata kezdetétől fogva harcolt ennek az 1800 Bib-
lia-példánynak az eladásáért, ami eladatlanul maradt
raktárában, és amibe bizonyítan nem kis tőkét fekte-
tett. Erről tanúskodnak a levéltári bizonyágok: Pal-
kovič hatoldalal levele 1815. január 2-i majd 1816.
április 20-i kelettel, vagyis még a bizottság 1816. de-

cember 30-a előtt meghozott döntése előtt, amelyben
megtiltják a Palkovič-féle Biblia terjesztését.

Palkovič hosszú leveléből feltüntetjük a fontosabb
pontokat:

„Nagytudományú Nemzetes Uram! Ámbár Nem-
zetességedhez már nagyon sokszor írtam, mindhiába
volt (ily sok levelek útközben sehol sem vesztek el),
mégis azonban von Kopitar császári és királyi könyv-
tári hivatalnok úr tanácsára, akivel nemrégiben be-
széltem Bécsben, és aki azt mondotta, hogy neki Lon-
donban azt jelentették Önök, hogy az én cseh – szlovák
Bibliám ügyében közvetlenül Önökhöz forduljak:
Még 1813. október 1-én egy levélben közvetlenül Önök-
höz fordultam és egyben Th. Leohoz Párizsban és
ismét a kancellárián keresztül Teignmouth lordhoz,
amikor városunkban volt, f. évi március 10-én küld-
tem levelet.

A többi professzor urak, mint a Biblia barátai Tá-
rsulatának tagjai várakozásom és bizonyítan Nemzetes
Uram várakozása ellenére nem akarják megkötni az
adásvételi szerződést a Brit- és Külföldi Biblia Társu-
lattal a cseh – szlovák Biblia 1800 példányára. Rettegés
fogott el, úgyhogy kimondani sem tudom, mikor az
Önök nagylelkű 500 fontsterling adományozott tá-
mogatásának elfogadása után most más hangnemben
beszélnek; mindenféle kifogást keresnek a szerződés
ellen és elkezdtek a főbb pontok értelmezésének félre-
magyarázását. Ennek a társulatnak a létrejöttében
nekem kellett a legnagyobb erőfeszítést kifejtennem, én
dolgoztam ki a tervet annak tetemes részében, amit
közös átvizsgálás után mindnyájan sajátkezűleg alá-
írtak és így nyújtották be excellenciájának, Balogh
egyetemes felügyelő úrnak, amelynek egy példánya
saját kezemben van, egyet pedig magam is aláírtam.
Én magam dolgoztam ki a szerződések, melyeket
Önöknek megküldtek, javasoltam sokféle tervet, ja-
vasoltam napló vezetését minden indítványunkról,
tárgyalásainkról és határozatainkról a kezdet kezdeté-
től fogva, sőt ezeket az én professzor kollégáimat is irá-
nyítottam mind szóval, mind példaadással és buzdít-
tottam a gyors eljárásra. Most pedig ily nagy csalódást
kell tapasztalnom az ő részükről!

Három összejevetelen, 1813. ápr. 29-én, máj. 3-án
és 4-én elég keményen vitatkoztam a témáról, és nem
értem el semmit. Eleinte felhozták, hogy a mi papír-
pénzünk növekvő árfolyama nagy kárt okozhat és
ebben az esetben csak ártanánk magunknak egy deval-
vált tallérral egy nyomtatásért. Sőt, azt is mondták,
hogy tulajdonképpen nem vagyunk kötelesek betar-
tani a szerződést, mert az nem lett megerősítve. Én
ugyanis teljes bizalommal vagyok ezeknek a férfiak-
nak becsületessége és hűsége iránt és ilyen fontos,
nyilvános ügyben nem kértem, hogy a Brit- és Külföldi
Biblia Társulat erről úgy nyilatkozzék, mint valóban
megkötött szerződésről.

Csak a professzor urak ragaszkodnak ahhoz, hogy
1200 példányt tartsak meg a magam terhére és kocká-
zatára mindaddig, amíg nagyrészt majd eladattatnak.
Ily módon a rizikó és a veszteségek az én oldalamon
volnának, az összes előny ellenben a társulat oldalán.
Én pedig az egészet át akartam adni a társulatnak,
mint az ő tulajdonát. Mindezt újra meg újra megfon-
toltam, ámde minden eddigi törekvésem hiábavaló volt
a professzor urak megindítására, egyetértésére; hiába
ismételgettem és nyomatékosan kértem, hogy csupán
teljesíteni akarom a szerződés feltételeit, hiszen a szer-
ződés megrontása ártana a társulat jó nevének, hírének
és igazmondásának, ha rossz hírbe kerülne, hogy a tár-
sulat egy ilyen vásáron csak nyerni akarna (a Biblia
árát 3 arany, 60 garasra csökkentettem, amikor az ár-

folyam 140–145 volt) és így a vásárlási ár (szokásos árfolyamú birodalmi tallér) messze meghaladja az értéket. Csak ha a Biblia csökkenne, s ha nehányat ingyen osztának, akkor érné el az anya-társulat a fő célját.

Mikor semmi reményem sem maradt arra, hogy a professzor urak egyetértsenek és különösen amikor már szenvedélyek korbácsolódtak fel, akkor folyamodok az utolsó hatásos eszközhöz. Elmentem Stanislaides professzorhoz, hogy megmagyarázzam neki, hogy eddig a kiegyezésre irányuló minden kísérlet csődöt mondott, s hogy a Magyar Biblia Társulatnak semmiféle példányt nem adok át és ki akarok lépni a társulathoz. Úgy véltem, hogy ez a kijelentésem biztosan megmáztja gondolkodásukat. De tévedtem. Hiába vártam augusztus 2-ig a nyilatkozatukra. Végül ismét elmentem Stanislaides professzorhoz, megemlítettem neki az egész ügyet, hogy ezek az egyenetlenségek rossz visszhangot válthatnak ki az anya-társulatnál. A magam részéről elhatároztam, hogy valamit engedek; a kár felét elviselném, ha valami szerencsétlenség (tűzvész, egyéb) történe. Stanislaides professzor ígérte, hogy ezt megbeszéli a többi kollégával.

1800 példány most is itt fekszik és amint hallom, 500 font meg érintetlenül ott fekszik Stanislaides professzornál. Eddig semmi döntő dolog nem történt.

Kérem Nemzetes nagy jó Uramat a mielőbbi válaszadásra. A posta most akadály nélkül jár. Hiszem, hogy teljesíti hön óhajtott kérésemet, fölveszi ügyemet és maradok teljes tisztelettel Nemzetes nagy jó Uramnak alázatos tisztelő híve és szolgája, Juraj Palkovič, a Csehszlovák Irodalmi Intézet professzora, a császári és királyi cseh–szlovák újságok tulajdonosa.”

A másik levelet Palkovič Steinkopfnak írta 1816. április 20-án.

„Tiszteletes és tudós Lelkész Úr! Március 21-én kelt

levelét tegnap rendben megkaptam és sietek Nagyságodnak jelenteni, hogy ma az úti postával elküldtem az én szlovák Bibliám kért példányát Ledeboer kereskedő úr címére Rotterdamba.

Egyébiránt az itteni Biblia-Barátok Társulata elküldte a maga véleményezését Nagyságodnak már 1812. január 21-én:

„Addig az ideig, amíg valaki felállítja a nyomdát (és mostmár a nyomdáról szó se essék; Palkovič megjegyzése), bizonyos feltételek mellett a még szeretett Palkovič kollégánk rendelkezésünkre bocsátja a saját Biblia kiadását. Ezt a kiadást össze lehet hasonlítani más közismert kiadásokkal, némely olyan megjegyzésektől eltekintve, amelyek az olvasónak megvilágosítják az értelmet; nincs benne semmiféle kommentár, csak maga a szöveg és a parallel helyek; az ár alacsony, amit Leo úr is észrevett.”

Ez a levél, vagy legalábbis másolata megvan Leo úrnál is — egyéb írással együtt — és remélem, hogy megvan Nagyságos Uram táskájában is.

Ami az én bevezetésemben föllelhető jegyzeteket illeti, azok akár el is maradhatnak a példányokból, ha akadályt jelentenének a Brit- és Külföldi Biblia Társulat számára. Ámbár a Biblia végén néhány szó magyarázatának mindenesetre meg kellene hagyatnia, hiszen hasonló jegyzetkék a Halléban kiadott német Bibliában is elfogadtattak és megtalálhatók a 8^o formátumú Bibliában, amelyet az Önök bibliatársulata terjeszt.

Egyébiránt megismételek a legtiszteletteljesebb kéréseimet, melyeket előző levelém tartalmaz és teljes bizodalommal vagyok köteless tisztelettel Nemzetes Nagyuramnak odaadó őszinte barátja és szolgája Juraj Palkovič professzor.”

(Folytatása a következő számban.)

Rudolf Košťál
Ford.: Huszti Kálmán

Az ószövetségi próféták szolgálata

A prófétizmus nem kimondottan csak izraeli jelenség. Prófétákkal már az Izrael előtti időkben és a körülötte élő népek között is találkozunk. A régi keleti népek vallásaiban voltak olyan tisztségviselők, akik látnoki, tanácsadói tisztelet töltötték be a királyok mellett, vagy a különböző szenthelyeken. A pogány területen működő prófétaságnak több írásos emléke is ismeretes. Az ószövetségi feljegyzések is említik az Izrael megátkozására elhívott Bálamot, vagy az Illéssel szembenálló Baál próféták seregét.¹ A Mari levelek, a Ras Schamra-i leletek, a Byblos-i ásatások tanúsága szerint a prófétaság már a Kr. e. XVIII. században ismeretes volt. Különböző formákban való előfordulása nyomon követhető egész a bibliai időkig.² Ezek a különböző formájú és tartalmú prófétamozgalmak hatással voltak Izrael népére is. A külső hatások, és néha egyező megjelenési formák ellenére azonban a helyes tartalomban gyökeres, alapvető különbség van.

Az ószövetségi hitvilág számára a prófétaság olyan fontos jelenség, hogy Izrael „prófétai vallásáról” sokszor beszéltek és írtak.³ A próféták szolgálatának fontossága, döntő jelentősége kétségtelenül tagadhatatlan. Az ószövetségi írások sokszor nevezik őket Isten szolgálóinak. Az EBED főnevet a prófétákkal kapcsolatban huszonhét alkalommal találjuk az Ószövetségben. Ilyen értelemben ez a szó főleg csak az ószövetségi

Kánon által prófétainak minősített könyvekben fordul elő. Mózes könyveiben nincs meg és a Szentiratokban is csak négyszer található.⁴ A próféták „szolga” elnevezése főleg a deuteronomiumi történetírás szóhasználatára jellemző.⁵

Régebben a prófétát jelentő NÁBI’ főnevet a NB’ gyökből vezették le, melynek igei jelentése: prófétai önkívületben lenni, prófétákkal beszélni — viselkedni, jövendölni.⁶ A Koehler—Baumgartner szótár bizonytalan eredetű szónak tartja.⁷ Az újabb kutatások általában az akkád NABU szóval hozzák kapcsolatba. Ennek jelentése: nevezni, elhívni, megbízni, valamire kijelölni.⁸ Eszerint a próféta Isten által elhívott embert jelent. Mások az arab NABA’A szót veszik alapul, melynek jelentése: hirdetni. A próféta eszerint a rábízott üzenet hirdetője. A magyar próféta szó a görög profétész szóból alakult át.⁹ Nyitott és vitatott kérdés, hogy a próféta szónak cselekvő: beszélő, hirdető — vagy pedig szenvedő: elhivatott, természetfölötti által vezetett jelentése van-e?

A NB’ igét és a NÁBI’ főnevet azokkal kapcsolatban használja az Ószövetség, akik nagyon különböző módon „prófétai” beszédeket mondtak, vagy cselekedteket vittek véghez.

Prófétává csak Isten elhívása alapján lehet valaki. Az elhívó lehet ember is — mint pl. Elizeus elhívásánál

Illés.¹⁰ Az elhívás azonban mindig Isten döntése alapján történik. A prófétai szolgálatot — tisztaságának biztosítása érdekében — nem lehet örökölni. Ennek a szolgálatnak a fennmaradását nem lehet semmiféle emberi eljárással biztosítani. Létezését Isten szava és hatalma tartja fenn, aki soha nem akarja vezetés, útbiztosítás nélkül hagyni népét.¹¹

Az elhívó megbízással a próféta Istentől Szót, Igét — DÁBÁR — kap. A próféta első feladata ennek a Szónak a meghallása. Az Úr Igéje sokszor akarata ellenére ragadja meg a prófétát és készletti szolgálatra.¹² Isten szavának elnévelése a prófétai szolgálat végét jelenti.¹³ Az Úr beszéde a próféta számára nemcsak gondolat vagy elmélet, hanem történés. Ezt példázzák a prófétai cselekedetek.¹⁴

Döntő jelentősége van annak, hogy az Úr szava továbbadásának kezdeményezése magától Istentől, vagy pedig valaki mástól indul-e? Előfordul, hogy a tanácstalan, vagy a szükséghelyzetben levő ember megy a prófétához és általa megkérdezi az Urat. Ekkor a próféta közvetít Isten és az ember között: szószólója Izraelnek és Isten beszédének eszköze. Gyakoribb eset az, amikor Jahveh nem kért várt üzenettel küldi a prófétát egy emberhez, vagy Izrael népéhez.¹⁵

A prófétai szolgálat sokrétűségét az ószövetségi szóhasználat is mutatja. Istennek ebbe a csoportba tartozó szolgálóit nevezik nézőnek, látónak, prófétának, Isten emberének.¹⁶ Ebben a szolgálatban fennállásának több évszázadra terjedő ideje alatt lényeges átalakulások következtek be. Ennek a változásnak a vallástörténeti vonatkozásait itt mellőzzük. Ezek helyett a külső és belső, a formai és tartalmi változásokat foglalkozunk össze.

A prófétai szolgálat formai változásai

A prófétai szolgálatban a külső ismertetőjelek és változások alapján három nagy korszakot lehet megkülönböztetni.¹⁷

1. A kezdeti időkben a próféták neve látó vagy néző: RO'EH, HOZE.¹⁸ Az ilyen ember — amint a neve is mutatja — többet lát, mint más, közönséges halandó. Többet — de nem annyira a jövőből, mint inkább az elrejtett dolgokból.¹⁹ A látókat Isten emberének is nevezik:²⁰ 'IS HÁ'ELOHIM. Külső megjelenésükben és eszközeik használatában sokszor hasonlítanak a pogány prófétákhoz. De a külső forma más eszmék és más célok szolgálatában áll és azt új tartalom tölti meg.²¹

A különböző elnevezések mögött különböző hagyományok állnak. A „látó” elnevezés a nomád, pusztai hagyományokhoz tartozik és ez a név az arab kahinhoz hasonlítható. Ez egy személyben papot, varázslót, törzsfőnököt — mai szóval karizmatikus vezetőt jelentett. Olyan rendkívüli képességekkel megáldott embert, aki többet lát a közönséges embernél, mert kapcsolatban áll a mennyei világgal. Ilyen látnoki segítséget keresett Saul Sámuelnél, ilyen képessége volt Ahijának, Elizeusnak. Ilyen látnokokról a Biblián kívüli irodalomban is lehet olvasni.²²

A külső egyezések ellenére nagy és fontos különbség az, hogy az izraeli és pogány próféták különböző célok szolgálatában állottak. Izraelben a látók mindig Isten éppen érvényes üzenetét hirdették. Fő feladatuk a Mózes által adott örökség megőrzése és az ennek megfelelő istentiszteletnek a pogány hatásoktól való védelmezése volt.²³ Isten és kiválasztott népe között óvták és erősítették a szövetségi kapcsolatot. A látók által Isten szólott és ő tartotta fenn a szövetségkötés által megalapozott közösséget. A látók Isten uralmának

hirdetői, akaratának és időszerű parancsának a tolmácsolói voltak. Izrael népét az Isten akaratára szerinti állapotban, a szövetségi hűség útján vezették. A látók munkálkodásának ideje nagyjából a bírák korának a végén zárul.

2. A próféták későbbi neve NÁBI'. Az elnevezés mögött honfoglalás utáni hagyományok állnak.²⁴ A történelmi könyvekben ez a megjelölés az egyes próféták neve után áll és akkor élethivatást jelent. Ezek a próféták általában együtt, közösségben éltek. Cselekvésüket a NB' ige fejezi ki — kivétel az 1Kir 22. része. Tetteik azonban sokban különböznek egymástól. Ilyen próféta pl. Gád és Nátán, akik Dávid király környezetéhez tartoztak. Ennek ellenére a királytól mégis függetlenek voltak, bűneit keményen megítélték.²⁵

A két prófétacsoport közötti különbségről először Sámuel 1. könyve tesz említést,²⁶ — ez azonban a két csoport közötti kapcsolatot is mutatja. A látókkal szemben itt nagy jelentősége van a csoportos önkívületi állapotnak.²⁷ Ezt az állapotot kiválthatta zene, ritmikus mozgás, vagy a szent körtáncban való részvétel. A pogány prófétákkal ellentétben nem használtak kábítószert.²⁸ Az elragadott, önkívületi állapot egyeseket képessé tett arra, hogy Isten nevében eligazítást adjanak.²⁹ A próféták elragadtatott állapotban hallott hangját, beszédét kijelentésnek tekintették. Szent személynek tartották — de gyakran le is nézték őket.³⁰

Ezeknek a prófétáknak a tartózkodási helye rendszerint valamelyik szentély volt.³¹ A Jahveh tisztelet helyein laktak: Rámában, Silóban, Gilgáiban. Vezetőjük egy-egy tekintélyesebb próféta volt, az ún. Atya, pl. Sámuel, Illés, Elizeus.

A prófétákra Isten Lelke hatott és ő munkálkodott általuk.³² A Lélek — RUAH — Istentől jövő erő, hatalom. Legyőzi, hatáskörébe vonja a prófétákat és a mindennapitól eltérő, rendkívüli beszédekre és cselekedetekre készíteti őket.³³ Ezért a próféták karizmatikus emberek — bár néha külső eszközökkel idézik fel a prófétálás lelkiállapotát. Ez az elragadtatott lelkiállapot azonban nem cél, hanem a Jahveh nevében történő eligazítások közlésére tesz alkalmassá. Isten és a próféta közötti kapcsolatot igen jól érzékeltetik a kifejezések, melyeket a Lélek munkájával kapcsolatban használ az Ószövetség. Ezek mind Isten Lelkének uralkodó hatalmát, befolyását hangsúlyozzák. A karizmatikus ajándékok, a Lélek munkájának hangsúlyozása jelentős különbség a papság örököl, hivatali tisztségével szemben.³⁴

Az Ószövetség történelmi könyveiben a NÁBI'-nak nevezett próféták négy különböző csoportjáról van tudósítás.

I. A bírák korának végén és a királyság kezdetének átmeneti idejében ez az elnevezés az előbbieken említett elragadtatott, önkívületi állapotban szóló és cselekvő prófétákat jelenti. Ezek rendszerint csoportosan jártak. Hatásuk néha kívülálló embereket is megérintett — ha egy ilyen prófétacsoporttal kapcsolatba kerültek.³⁵ A Lélek munkálkodásáról velük kapcsolatban általában azt olvassuk, hogy reájuk szállt és ez idézte elő a sajátos, elragadtatott lelkiállapotot.³⁶

II. A királyság korának közepén több száz próféta élt a királyi udvarban. Ezeket időnként összehívták, hogy kijelentést adjanak a királynak. Ezeket a király prófétáinak hívták.³⁷ Vezetőjük volt a szóvivő, aki által a király Isten akaratát tudakolta. Ezeknek a prófétáknak a munkálkodását is a Lélek irányította. Az előbbi csoporttal szemben viszont róluk azt olvassuk, hogy a Lélek nem reájuk szállt, hanem szájukba adott.³⁸

III. A harmadik csoportot a templomi próféták rendje alkotta. Ezek is a királyság idejében éltek. A Krónikák könyve templomi énekeseknek is nevezi őket. Első képviselőjük a Veres-tengeri átkelés után éneklő Mirjám nevű prófétaasszony lehetett, akitől a Sámuel próféta könyvéből ismert zenélő prófétákon és az énekelés hatására prófétáló Elizeuson át vezet az út ezekhez a templomi énekesekhez.³⁹ A templomi próféták szolgálatához tartozhatott az istentiszteleti liturgiában való részvétel, és az olyan közbenjáró könyörgés, amilyent Jeremiás vagy Dániel könyvében találunk.⁴⁰

IV. A negyedik csoportban az ún. próféta fiak, vagy próféta tanítványok tartoztak. Ezek családjukkal laktak és nagyobb közösségben éltek együtt. Különböző istentiszteleti helyeken gyűltek össze, hogy mesterük — akit atyának neveztek⁴¹ — oktassa őket, vagy ennek szolgálatára legyenek, megbízásait teljesítsék. Közülük egyesek szintén továbbadhatták az Úr beszédét.⁴²

Ezeknek a prófétáknak a szolgálata igen jelentős volt Izrael népének az életében. A próféta szolgálata mindig Isten kegyelmesen nevelő és vezető jelenlétének a bizonyossága volt. Ezek a próféták védelmezték népüket. A prófétai mozgalomban a Jahveh hit védőinek az izraeli lélek és élet kanaánizálásának minden eljárásával szembeni erős ellenállása mutatkozott meg. Más szóval: a prófétai szolgálat Jahveh Kijelentésének olyan új és nagy előretörése volt Izraelben, amilyen Mózes óta még nem volt. A próféták munkálkodását különösen hatássá tette a mozgalom csoportos jellege. Isten egyes, magános szolgálói nem tudtak volna ilyen széles körben és ilyen magas fokon hatni Izrael népére. Ez a csoportos jelleg is hozzájárult ahhoz, hogy Isten választott népét szorosabb egység felé vezette.⁴³

A próféták a tiszta Jahveh hit védelmezői voltak. Nemcsak a pogány — kanaáni és más — vallások fertőzései ellen kellett hogy harcoljanak, hanem minden olyan belső változás és átalakulás ellen is, amely a tiszta jahvizmust, a szövetség hiteles formáját veszélyeztette vagy éppen megrontotta. Szembefordultak a népi és vallásos intézményeknek a Jahveh hit eredeti jellegét megváltoztatni akaró próbálkozásaival. Ilyen volt pl. a királyság bevezetése és az államképződés következtében beállott több változás.⁴⁴ Szemben állottak a papsággal, amely a királysággal szövetkezve eltávolodott eredeti szolgálati megbízatásától.⁴⁵ A próféták keményen küzdöttek minden olyan próbálkozás, vagy törekvés ellen, amely Izrael életének bármilyen megnyilvánulása, vagy erkölcsi szabály és mérték Jahveh uralma alá helyezését kérdéssé tette és az Úr iránti maradéktalan engedelmisségét akadályozta.⁴⁶

A próféták határozottan küzdöttek a kultusz, az istentisztelet pogány értelmezése vagy gyakorlata ellen. Az Úrral való szövetség megsértésének minősítettek minden olyan törekvést, próbálkozást, amely a nép életét — vagy annak csak egy részét is — ki akarta vonni Isten mindenkor érvényes rendelkezései alól. Küzdöttek az ellen az irányzat ellen, mely az Istennel való kapcsolatot az áldozati szertartások, vagy az ünnepek szűk területére akarta korlátozni. A próféta hatékony eszköz volt Isten kezében, hogy Kijelentésének alapjellegét a letelepedett, egyre inkább nagykorúvá lett, politikailag megváltozott körülmények között élő népe számára és javára ismételten érvényre juttassa.

A próféták korábban, a kezdeti időkben tapasztalható határozott magatartása később megrendült, meggyengült. A Sámuel, Nátán, Illés módján szolgáló próféták helyett kényelmesen élő, saját hasznukat kereső, Izrael iránt felelőtlen tisztviselőket, hivatalnoko-

kat lehet találni. Ezek az Úr szolgálata helyett az uralkodó csoportok szolgálatába szegődtek. Ezért a hatalmi szándékok és a társadalmi kérdések tekintetében tanácstalanok voltak, nem tudtak helyes útbaigazítást adni. Sokszor csak a külső formát hangsúlyozták — minél feltűnőbbben, de elvesztették a belső tartalmat. Sámuel próféta után két és fél évszázaddal változásra volt szükség és új korszak kezdődött a prófétai szolgálatban.

3. Ebben az új korszakban kialakult a klasszikus prófétáknak nevezett szolgálattevők csoportja. Ezek és az előbbi csoportba tartozó próféták között nincs hirtelen átmenet. A klasszikus prófétaaságnak kapcsolatai vannak a nábiizmussal. A nagy írópróféták elődeik környezetéből nőttek ki.⁴⁷ A klasszikus próféták is a Jahveh hit tisztaságáért harcoltak. Élesen bírálták a királyság és a kultikus élet minden olyan törekvését, amely az Istentől való függetlenítés gondolatát hordja magában és így megrontja a szövetség rendjét.

Az előző korszakokhoz viszonyítva a nagy különbség az, hogy az egyéni vagy csoportos önkívületi állapot megszűnik. A klasszikus prófétáknál nem találunk külső eszközöket. Előtérbe kerül a próféta egyénisége, magános szolgálata. Ebben az időben megszűntek a próféta csoportok is.⁴⁸ A próféták ihletése nem alkalmoszerű. A próféta az elhíváskor egyszer s mindenkorra szóló megbízást kapott.⁴⁹ A prófétai szolgálat egyetlen eszköze az elmondott és egyre inkább leírt szó lett.⁵⁰

A klasszikus prófétaaság képviselőinek a szolgálata is kiterjedt Izrael népe életének minden területére. Az egész életet Jahveh uralma alá helyezték. Tovább folytatták a népies vallásoskodás bírálatát.⁵¹ Az előbbi két prófétai csoport tagjainál sokkal átfogóbb módon vettek részt népük életében. Munkásságukat mindig meghatározta az a történelmi helyzet, amelyben éltek. Népetük mindig a szövetségi hűség felé irányították.⁵² Erősen hangsúlyozták a hitélet etikai oldalát. Követelték a jogi és társadalmi igazságot — rámutattak ennek az igaz hittel való és attól elválaszthatatlan összefüggéseire. A politikai kérdéseket Isten Kijelentésének fényében értelmezték és a legrészletesebb, legidősebb tanácsokat adták.⁵³ A klasszikus prófétaaság alapvető jellemvonása az, hogy a szövetség következtetéseit levonva, Izrael népének Istennel való kapcsolatát és életét a szövetség rendjében újra akarta értelmezni és így akart Isten kizárólagos uralmának a nép életében érvényt szerezni.

A prófétai szolgálat tartalmi változásai

A prófétai szolgálat belső változásaival kapcsolatban az a kérdés, hogy a prófétaaság mennyiben és hogyan szolgálta a szövetségi hűséget.

Az igazi próféták mindig reformátorok voltak. Szolgálatuk teológiai értelemben a szentségnek, Jahveh tiszteletének olyan leszűkítése elleni tiltakozás, amelyen koruk kegyességében és templomi vallásosságában nyert kifejezést. Követelték az Úr nevének az időben és a történelemben való megszentelését.⁵⁴ A próféták nem elméletileg foglalkoztak a hitélet kérdéseivel, hanem a megszólított embertől mindig idősebb és cselekvő engedelmisséget követeltek Isten iránt. Igehirdetésük a mindenkorra jelenre irányult és helyes döntéseket, állásfoglalásokat követelt. Értékmérőjük nem elvont erkölcsi követelmény volt, hanem a hitben való engedelmisség a szövetségi hűségben.⁵⁵

A próféták nem általános igazságokat hirdettek, hanem Isten határozott igazságát, amely beleavatko-

zik a hétköznapi életbe is. Ennek alapján hoztak új etikát. Felfedték és megítélték a társadalmi visszaéléseket. Leleplezték a hamis, képmutató istentisztelet hiábavalóságát. Igehirdetésük szerint Isten az egész élet Ura.⁵⁶

A következőkben összefoglaljuk, hogy ezek az alapvető szempontok hogyan valósultak meg a prófétai szolgálat tartalmi változásai között.

A szövetségtörténet kezdetére az jellemző, hogy Isten igazi szövetségi hűséggel vezeti Izrael népét ígéretei beteljesedésének útján az önálló élet, a szabadság, a megígért haza felé. A prófétai szó ekkor — Isten szövetségi ígéretei alapján — buzdítja a népet. Sikert, eredményt, győzelmeket ígér. Az eschatologia jó váradalmakról beszél. De az ígéretek tartalma ekkor sem feltétel nélkül jó, hanem csak akkor, ha Izrael népe hűségesen megtartja a szövetség feltételeit.⁵⁷

A szövetség története állandó válságokkal van tele. Ez már a kezdeti időkben is tapasztalható.⁵⁸ Később, Kanaán elfoglalása után, jelentkezik a pogány vallások fertőzése.⁵⁹ Izrael sok dologban elpártol élete Urától. A prófétai felfogás szerint a szövetségi hűtlenség legnagyobb megnyilvánulása a királyság felállítás volt. Ennek következtében elszaporodtak a hatalmi és társadalmi visszaélések.⁶⁰ A kultusz elfajul és etikai következmények nélküli pogányos cselekménnyé válik Izraelben.

A szövetségi kapcsolat válságának jele és következményeként megszólal az ítéletet hirdető, veszedelmet jövendőlő prófétai igehirdetés.⁶¹ Ez magával hozza az eschatologia módosulását. A kezdetben csupa jót ígérő „ama nap”, az Úr napja most már nem világosság és nem öröm az engedetlen Izrael számára, hanem sötétség és súlyos ítélet. Ennek a változásnak az oka pedig Izrael élete, magatartása.⁶²

A próféták rámutatnak a megoldás lehetőségére is. Isten az ítéletben sem hűtlen szövetségéhez, vállalt elkötelezéséhez és nem semmisíti meg Izrael népét. Inkább választott népe megtérítésével lehetőséget és utat kíván készíteni a szövetséges kapcsolat rendezéséhez. Ismét megjelenik a prófétai igehirdetésben az Isten ígéreteire épülő üdvösség várása.⁶³ A teljes megoldás pedig abban az új szövetségben lesz, melyet Isten kegyelme tesz lehetővé.⁶⁴ A választott és megkegyelmezett nép akkor majd szíve szerint engedelmeskedik Urának és a szövetség etikai következtetéseit levonva, azt vállalva fog élni.⁶⁵

A külsőségeiben az ókori kelet pogány prófétáival nagy hasonlóságot mutató izraeli prófétaiség belsőleg száznyolcvan fokos fordulatot tett. A régi próféták Isten szövetségére hivatkozva oltalmazták a Jahveh hitet és a klasszikus próféták szolgálatában megváltozik az igehirdetés tartalma: arról beszélnek, hogy az Úr megbünteti Izrael népének a hűtlenségét. Jahveh elhagyja bűnei miatt ezt a népet, visszaviszi Egyiptomba, visszavonja ígéreteit.⁶⁶ A prófétai szó, amikor az emberek által várt jó helyzet veszedelmet, ítéletet, pusztulást hirdet, akkor egyben belső hasadást is szenved. Élesen elválik egymástól az igaz és hamis prófétaiség, elkezdődik a kettő küzdelme.

Ez a küzdelem azért indul meg, mert Izrael népe az Úr szövetségéhez hűséges prófétákat nem fogadta el. Izrael azt várta, hogy emberi vágyait, törekvéseit, elképzeléseit hagyják jóvá a próféták és támasszák alá Isten szavával. A meglevő gonosz és ítéletes állapotot szolgálja ki a próféta. Ebben a felfogásban az volt a baj, hogy a kiválasztottságot végzetesen helytelenül értelmezték. Izrael népe számára felfoghatatlan és érthetetlen volt az a jövendölés, hogy az Úrtól jön veszedelem, romlás Jeruzsálemre, vagy általában az or-

szágra és népére.⁶⁷ Ez a kérdés nagyon érdekes módon vált teljesen kielezetté, ott fokozódott a képtelenség, hogy míg Izrael népe kiválasztottságára és a szövetségre hivatkozva elutasította az ítéletet — addig az Istentől rendelt próféták éppen a kiválasztottság helyes értelmében, ugyanerre a szövetségre hivatkozva hirdettek ítéletet.⁶⁸

Másfelől azonban voltak olyan „próféták” is, akik hajlandók voltak Izrael vágyai, kívánságai és — a szövetség szempontjából egészen helytelen — elgondolásai alá „teológiai” alapot rakni.⁶⁹ Ezek hazugsággal vigasztalták és vezették félre Izraelt. Azt állították, hogy Isten és népe között a szövetséges kapcsolat rendben van és hamarosan rendeződnek a külső körülmények is, mert a pogányokra rászakad az Úr ítélete. Az öncsalás másik területe a fogság időtartamának és a pogány elnyomásnak a kérdése. A hamis prófécia ezzel kapcsolatban csak rövid időről beszél.⁷⁰ Az igazi prófécia ezzel szemben mindig feltárta a valóságot. Időszzerű lelkigondozói tanácsokat adott Izraelnek ebben a kérdésben is.⁷¹

A klasszikus próféták mindig elítélték azokat, akik hazugsággal megnyugtatták a népet.⁷² A meghasonlott prófétaiség két ágának a képviselői mindig határozatlan szembefordultak egymással. Prófécia próféciával — éspedig az Úr nevében mondott prófécia az Úr nevében mondott próféciával állott szemben!⁷³

Az igazi és hamis prófétaiség megkülönböztetése nagyon nehéz. Mikeás próféta még az Úr végzésében látta a kettő közötti különbség okát.⁷⁴ A későbbi prófétáknál nem lehet ilyen határozott állítást, fogalmazást találni. Annyi bizonyos, hogy az igazi és a hamis próféta között fennálló különbség nemcsak formai. A valódi különbség a prófétai beszéd és a magatartás tartalmában van. Az Istentől jövő prófécia igazságát és valóságát az mutatja, hogy ez beteljesedik.⁷⁵ De még ez sem csálthatatlan és mindenkor biztos mérték, mert Isten vizsgáló próbája megengedheti a hamis próféta szavának a teljesedését is!⁷⁶ Az emberi értelem számára mindenkor elérhető és kézzelfogható bizonyíték, mérőeszköz nincs ebben a kérdésben. Itt is a hit döntése szükséges.

Ennek ellenére van néhány utalás az Ószövetségben, amelyek valamennyire megvilágítják ezt a kérdést. A hamis próféta ismertetőjelei közé tartozik az, hogy bálványimádásra csábít, házasságtörő, megnyugtatta az istentelent.⁷⁷ A hamis próféták nem védtek népüket, nem építettek köréje valóságos védőfalat, hanem inkább a nép maganyugtató kísérleteit álcázták és tüntették fel várfalnak.⁷⁸ A hamis próféták életéből hiányzik az igazság, a hiábavalóság és hazugság szolgálatában állanak.⁷⁹

A hamis próféták fölött a legsúlyosabb ítéletet maga Isten mondja ki: nem én küldtem őket!⁸⁰ Amit mondanak, az nem Isten igaz és érvényes szava, hanem emberi akaratnak és szívük vágyának a kifejezése. A szívnek — LÉB — az Ószövetségben nemcsak érzelmi, hanem értelmi és akaratni jelentése is van. A szív itt az ember belső világát jelenti, az életközpontot. Azt az irányt, amely felé az ember egész tevékenysége mozdul, vagy mozdulni kíván.⁸¹ Ezt az emberi törekvést hirdetik Isten szavaként a próféták. Erkölcsei minőségükre jellemző, hogy az alapvető emberi igények gyökeréből sarjad ki egyéni érdekük és ez ad indítást mondanivalójuk kialakításához.⁸²

A hamis próféták munkája Isten megállapítása szerint Izrael népének nem használ semmit.⁸³ A hitben gyenge izraeli nép azonban mégis elfogadja csaláskat — Isten hűséges szolgálói, prófétái pedig népszerűtlenek lesznek. Hazaárulóknak tartják őket. Sokszor

szenvedniük is kellett, mert a népszerűség kedvéért nem hamisították meg Isten Igéjét.⁸⁴ Valójában ezek a próféták szerették igazán népüket — nemcsak emberi szempontok, hanem Isten értékelése szerint: szövetségi hűségben.

Az ószövetségi prófétai szolgálat, igehirdetés tartalmát a következő pontokba lehet összefoglalni:

- leleplezi a bűnt és Jahveh nevében elítéli Izrael életében: egyéni és közösségi vonatkozásban egyaránt,
- bírálja az igazságtalan társadalmi viszonyokat,
- megítéli Izrael kultikus életét,
- a valóságos élethelyzettel való kapcsolat alapján állást foglal közösségi és nemzetközi kérdésekben,
- Jahveh-ről hirdeti, hogy a történelem örök Ura, és — ítéletet hirdet idegen népek felett.⁸⁵

Az ószövetségi prófétaság rövid, összefoglaló ismeretése után tegyük fel a kérdést: mi a sajátos szolgáltonás az izraeli próféták életében és munkájában? Az alábbiakban azoknak a textusoknak az alapján keressük a feleletet erre a kérdésre, amelyek a prófétákat szolgálóknak nevezik.

A legelső hely, ahol a szolga szó prófétával kapcsolatban előfordul, ennek a szolgálatnak a kiindulásáról és alapvonásairól szól. Isten megszólítja Sámuel, ő pedig kéri: szólj, mert hallja a te szolgád.⁸⁶ A prófétai szolgálat kezdeményezője tehát az Úristen. Megszólítja azt, akit prófétának választott, erre a szolgálatra rendelt.⁸⁷ Itt két ige (BV' és QR' I.: eljött és megszólította) is kifejezi azt, hogy Isten a kezdeményező. Ismeri választottját — nevéen szólítja, ő teszi az első lépést. A megszólított ember pedig akkor szolgálhat, akkor szólhat és cselekedhet, ha kijelentést kap. Ezért hangzik a kérése: Szólj, Uram, mert hallja a te szolgád! — Isten szava, Igéje szabja meg a tennivalót, jelöli ki a feladatot. Csak ha ezt hallja, megismeri, csak ennek alapján cselekedhet, szolgálhat a próféta.

Sámuel szolgának vallja magát és ezzel elismeri Isten élete Urának. Szolgai állapotából következik az, hogy hallgat Urára. Ez a hallgatás azt jelenti: valóban hallja, meghallja a hozzá intézett beszédet és engedelmeskedik annak.⁸⁸ A SM' ige qal participiuma kifejezi azt a képességet, hajlandóságot, mellyel a próféta mindenkor folyamatosan, kitartóan hallgat Istenre — a hallott Igét pedig megfogadja, megcselekszi.

A prófétai szolgálat kezdete tehát Isten részéről megszólítás, kijelentés — parancsadás, megbízás. Az ember részéről pedig az Isten szavára való figyelés, annak meghallása és a neki való engedelmeskedés. Az Úr és szolgálója között kapcsolat, összeköttetés van, amit Isten megszólítása létesít, a kettőjük beszélgetése folytat és a próféta folyamatos engedelmeskedésében marad fenn. Csak az lehet próféta, akit az Úristen megszólított és aki képes, hajlandó arra, hogy az ő szavát meghallja és megtartsa.⁸⁹

A prófétai szolgálatra elhívott ember a megszólításból, a hozzá intézett beszéd alapján ismeri meg Istent. Tudja, hogy az Úr az Isten egyedül. A próféta feladata ezt az ismeretet továbbadni, egész Izraelhez eljuttatni. Illés próféta azért szólítja döntésre, állásfoglalásra a kétféle sántikáló népet. Ezért kéri az Urat: mutassa meg hatalmát. Mutassa meg elpártolt népének, hogy meghallgatja az imádságot és népe tapasztalja meg újra az ő közelségét. — Illés azért szolgálja Istennek, mert, azt tette, amit az Úr parancsolt neki.⁹⁰ Isten önmagát kijelentő tette és a próféta engedelmissége következtében jutott el Izrael népe ismét annak megvilágítására, felismerésére, hogy csak Jahveh az Igaz Isten egyedül. A prófétai szolgálatban döntő dolog az Úr szavának megfelelő cselekvés. Az igazi engedelmisség mindig tett, cselekedet, amit Illés esetében az oltár-

építés, az áldozatbemutatás szemléltet. Prófétaaként az szolgálja Istennek, aki nemcsak hallja az Igét, hanem cselekszi is azt.

Isten szava Izrael egész népéhez szól. Az Úr egész választott népét akarja magával összekapcsolni és megtartani. Izrael azonban nagyon sokszor elpártolt Urától. A prófétai szolgálat ezért megtérésre, Istenhez való visszatérésre hívta Izraelt. Ebben a hívásban a gonosz utak elhagyása, a törvény megtartása, helyes cselekvésre, az idegen istenek elhagyására való felhívás szólal meg.⁹¹ A próféta azért szolgál, mert Isten útján jár — egyébként nem hívhatná ide vissza azokat, akik eltértek más utakra. A prófétai szolgálat a törvénnyel szabályozott szövetséges életet védi. Határozottan és kitartással harcol az idegen istenek tisztelete, szolgálata, a bálványimádás ellen. Ezzel az Isten és népe közötti kapcsolatot kívánja helyreállítani, fenntartani — hogy Izrael valóban Istennek szolgáljon, Őt tisztelje.

A prófétai szó nem egyszerű kérés, felhívás. Nemcsak a tarthatatlan helyzetre való rámutatás, hanem egyes parancs. Az Istentől kapott, hallott parancsnak a közvetítése, továbbadása.⁹² Az igazi prófétát az különbözteti meg a hamistól, hogy az előbbi mindig Isten parancsának értelmében szól és cselekszik. Az utóbbi pedig a megbízó küldés, az Úr parancsának a felhatalmazása nélkül jövedől és ámitja hallgatóit. Sőt — nemcsak az Úr parancsa nélkül, hanem kifejezetten annak ellenére beszél és tesz.⁹³

Az Ószövetségben többször lehet olvasni ezt a kifejezést: szolgáim, a próféták: ABÁDAJ HANNŌ-BI'M.⁹⁴ Ez a többszámú megjelölés a prófétákat Isten követőinek tekinti. A próféta Isten követségében jár. Nem saját gondolatait hirdeti — mint a hamis próféta — hanem az Úrtól kapott Szónak a közvetítője: Szól hozzám az Úr Igéje és én hirdetem néktek!⁹⁵ A próféták küldésével Isten keze nyúlt vesztébe rohanó népe után, hogy megtartsa azt.⁹⁶ A követekre bízott üzenet a Jahveh-val való kapcsolat és együttélés lehetőségének a hirdetése. Nem az áldozati szertartás döntő, hanem az Isten szavára való hallgatás, szófogadás és az Ő útján való folyamatos megmaradás, járás.⁹⁷ Ez az Isten útján való járás nem a nép akaratától, hangulatától függ, hanem ez Isten határozott, kifejezett parancsa. Fordításaink (Károlyi: utasítottak, új fordítás: mutatok) elveszik a héber ige jelentésének élét.⁹⁸ A folyamatosan, szüntelenül és idejében küldött prófétákra mégsem hallgatott Izrael népe.⁹⁹ A számára kellemetlen, zavaró üzenetektől sokszor úgy próbált szabadulni, hogy elnéfítette: megölte a prófétákat.¹⁰⁰ Isten azonban nem felejtette el hűséges szolgálóit és vérüket számonkérte a gyilkosoktól.¹⁰¹ Az igazi próféták olyan szolgálói az Úrnak, akiknek még az életük sem drága, csakhogy teljesíthessék megbízatásukat. Szükség esetén életükkel pecsételték meg küldetésük, a reájuk bízott üzenet igazságát.

Istennek a próféták által parancsolt üzenetei és rendelkezései mindig beteljesedtek. Utolérték, elérték Zakariás nemzedékének atyáit és azok az Ige beteljesedését tapasztalva elismerték annak igazságát és megtértek.¹⁰² Isten Igéje elől nem lehet végteljesen elrejtőzni. Isten szava éppen a prófétai szolgálat által utána megy az embernek, megkeresi tévutain, helytelen tettei között és utoléri. Az eltévedt embert visszahívja az Istennel való együttjárás közösségébe. Istennek csak az a próféta volt igazi szolgálója, aki csak ezt az Igét hirdette.

Próféta szolgálóinak Jahveh kijelentette titkait.¹⁰³ Mielőtt tenne valamit, felfedi titkait, közli tervét szolgálóival. Ezt azért teszi, hogy a kijelentett dolgot a pró-

féták mondják tovább és választott népe így értesüljön szándékáról. Isten minden cselekvését: a kegyelmezést és az ítéletet egyaránt — megelőzi ez a tudtuladás, kihirdetés. A próféta olyan szolga, aki annyira közvetlen és bizalmas közösségben van Urával, hogy ezt a kijelentést meghallhatja, tudomásul veheti. A szolga szó itt Jahveh és a próféta különösen szoros kapcsolatát fejezi ki.¹⁰⁴

A prófétáknak a szó eszközével végzett szolgálata sokszor hiábavalónak tűnt. Izrael népe nem hallgatott mindig rájuk.¹⁰⁵ Az Isten törvényének útján való járásra figyelmeztető üzenet mellőzéséért, a más utakon, a tekervényes ösvényeken való járásért¹⁰⁶ sokszor érte büntetés ezt a makacs népet. Ezért következett be a látszólagos istentisztelet központjának, a templomnak a pusztulása. A babiloni tájak teljesen idegen utaira került nép nevében Dániel könyve alázattal vallja: Izraelt azért érte a súlyos büntetés, mert nem hallgatott az Úrnak a próféták által hirdetett szavára.¹⁰⁷ Az engedetlenség abban mutatkozott meg, hogy Izrael eltért az Isten törvényétől, nem járt együtt Istennel, hanem más utakat keresett és követett.

A prófétai szolgálat feladatai közé tartozott az engedetlenségre következő ítéletnek és büntetésnek a hirdetése.¹⁰⁸ Ez az ítélethirdetés mindig az Úrtól való elpártolás, a neki való szolgálás elmulasztása miatt szólt meg. Jeroboám bűne az, hogy nem Jahveh-t követte, hanem bálványokat készített, tisztelt: szolgált. Akháb és Jézabel bálványimádó. Manassé szintén. Nyomukban Izrael népe sem hallgatott Isten szavára, vétett a törvény ellen, gonosz úton járt.¹⁰⁹ Az ítélethirdetés az Istentől kapott hatáskört, megbízást túllépő, az Izrael megmaradását veszélyeztető idegen országok, hatalmak ellen is megszólalt.¹¹⁰ A prófétáknak az ítélethirdető szolgálata is arról beszél, hogy Jahveh az egyetlen Úr. Ő az Isten egyedül, mindenki engedelmisséggel tartozik neki, akarata ellen nem lehet büntetlenül vétetni.

A prófétai szó a jövőre is vonatkozhat. Jónás próféta által győzelmet, az elveszített területek visszaszerzését ígérte Isten.¹¹¹ Jahveh hatalmát és kegyelmét mutatja az, hogy jó ígéretét még a vétkes, hozzá nem teljesen hűséges király által is meg tudja valósítani. Az ő kezében bárki eszköz lehet választott népe javára végzett munkájában.

A prófétai szolgálathoz tartozott az Izrael népéért való könyörgés is.¹¹² Dániel próféta közbenjáró imádságában elismeri népe bűnös voltát. Megérdemeltnek és igazságosnak tartja Isten büntetését. A megszabott idő elteltével pedig Isten kegyelmét kéri, hogy ez állítsa helyre Izrael életét.

Egyes esetekben nemcsak szóval kellett hirdetni Isten akaratát, üzenetét, hanem cselekedettel, tettel kellett kiabrázolni, példázni azt. Ilyen cselekedet volt Ézsaiás rabruhában való járása, Jeremiás földvásárlása, Ezékiel várostroma.¹¹³ Ezek a cselekmények mindig csak az igehirdetés segédeszközei. Ezeket azonnal követi a jelképes tettek magyarázata, a bennük rejlő kijelentésnek a feltárása. Ezeknek a cselekedeteknek nincs mágikus ereje, hanem csak azt hirdetik, amit Isten Izrael tudomására akar hozni.¹¹⁴ Ezek a tettek a prófétának az Úr iránti engedelmisségét is kifejezik mindig.

Az 1Sám 3,9—10. versei alapján érthető a próféták „szolga” elnevezése, ami a deuteronomikus történetírásban elég gyakori dolog. A szolga elnevezés mindig szoros kapcsolatban van az Úr Igéjével. A próféták azért Jahveh szolgái, mert az Ő szavát hirdetik. Gyakran azért nevezik őket Jahveh szolgálóinak, mert egy meghatározott eseményt szavuk beteljesedéseként ér-

tékelnek.¹¹⁵ Másol kifejezetten az áll, hogy Jahveh megcselekszi azt, amit szolgái által hirdetett.¹¹⁶ A babiloni fogság idején a törvény hirdetőinek és közvetítőinek is tekintik őket.¹¹⁷

Az ószövetségi prófécia az Ige próféciája.¹¹⁸ A próféta az Isten kegyelmi ajándéka, a szövetség szerve és eszköze. Formái lehetnek különbözőek, de tartalma és lényege mindig egy: Isten és kiválasztott népe között a szövetséges kapcsolat ápolása és rendben tartása. A prófétai igehirdetés vonja le és alkalmazza a szövetségszöveget mindig időszerű következtetéseit. Tartalmilag csak Istennek a Kijelentésben adott ígéretei és üzenetei alapján állhat, csak ebből merítheti mondani-valóját. Az ígérek megvalósulásával kapcsolatos üzenethirdetésben a szövetség feltételei érvényesülnek. A prófétai szolgálat végső feladata és célja: Isten örök uralmának képviselése a választott nép életében. A prófétai szó érvényességét az bizonyítja, hogy az Úrtól ered és az Ő üzenetét hirdeti.

Az ószövetségi próféták szolgálata az Újszövetség szerint — különösen amikor eschatologikus ígéretek-ről beszél — előremutat Jézus Krisztusra. Jézus Krisztus az ószövetségi prófécia folytatója és az általa hirdetett ígéretek beteljesítője. Isten szövetségében a legfőbb Próféta szolgálatát tölti be. Ő van a legkövetlenebb és legteljesebb kapcsolatban az elküldő Úrral. Ő közvetíti legtisztábban és hiánytalanul az örökkévaló Isten választott népéhez szóló üzenetet. Nemcsak hirdeti az örök Igét, hanem az Ige benne valóságosan testté lett: megvalósult. Tettei a hirdetett Ige legteljesebb példázata, kiabrázolásai. Személye és élete — de szenvedése és halála is, mely az Ószövetség prófétai sorsának és szolgálatának a betöltése — az ószövetségi próféták szolgálatát igazolja.

Marosi Lajos

JEGYZETEK

1. 4Mózes 22—24. — 1Királyok 18. — 2. Zimmerli: Grundriss der alttestamentlichen Theologie 85. — 3. Deissler: Die Grundtatschaff des ATs, 97. — 4. 1Sámuel 3,9—10. — 1Királyok 14,18. — 16,29. — 18,36. — 2Királyok 9,7—36. — 10,10. — 14,15. — 17,13—23. — 21,10. — 24,2. — Ézsaiás 20,3. — Jeremiás 7,25. — 26,5. — 29,19. — 35,15. — 44,4. — Ezékiel 38,17. — Amos 3,7. — Zakariás 1,6. — Dániel 9,6. — 10,17. — Esdrás 9,11. — 5. Riesner: Der Stamm BD im AT 177. — 6. GHAH 478., 480. — KBLVTL 586. — 7. KBLVT 588. — 8. THAT II. 7—8. — Lohse: Martyrer und Gottesknecht 167. 9. Hirdsd az Igét! 90. 10. 1Királyok 19,19—20. 11. THAT II. 8—9. — 12. Jeremiás 20,7. — Kaiser: Einleitung in das AT. 169. — 13. Mlkeás 3,6—7. — 14. Ezékiel 4,1—3. — 1Királyok 11,30—31. — Zimmerli i. m. 88. — 15. THAT II. 18—19. — 16. Zimmerli i. m. 85. — 17. Az ismertetés főleg Aranyos Zoltán tanulmánya alapján készült. — 18. 1Sámuel 9,9. — Zimmerli i. m. 95. — 19. Eichrodt: Theologis des. ATs. I. 195. — 20. 2Királyok 6,9. — 21. Eichrodt i. m. I. 196. — 22. Hirdsd az Igét! 90—91. — 23. Eichrodt i. m. I. 196. — 24. Hirdsd az Igét! 91. — 25. 2Sámuel 2,4. — THAT II. 12. — 26. 1Sámuel 9,9. — 27. 1Sámuel 10,5. — 19,20. — 1Királyok 18,29. — Eichrodt i. m. I. 204. — 28. Eichrodt i. m. I. 205. — 29. Eichrodt i. m. I. 206. — 30. 2Királyok 9,11—13. — 31. Eichrodt i. m. I. 205. — 32. 1Sámuel 10,6. — 19,23. — 1Királyok 18,12. — 2Királyok 2,9. — 2,15. — 33. Bírak 14,6. — 15,14. — Ezékiel 37,1. — 34. Eichrodt i. m. 219—220. — 35. 1Sámuel 19,23—24. — 36. 1Sámuel 10,6. — 19,23—24. — THAT II. 11. — 37. 1Királyok 22,22. — 38. 1Királyok 22,23. — 39. 2Mózes 15. — 1Sámuel 10. — 2Királyok 3. — 1Kronika 25. — 40. Jeremiás 14. — Dániel 9. — 41. 2Királyok 2,12. — 6,21. — 13,14. — Schmidt—Delling: Wörterbuch zur Bibel 444. — 42. 2Királyok 9,1. — THAT II. 12. — 43. Eichrodt i. m. I. 218. — 44. Eichrodt i. m. I. 219. — 45. Eichrodt i. m. I. 219. — 46. 1Sámuel 15. — 47. Zimmerli i. m. 159. — 48. Eichrodt i. m. I. 228. — 49. Ézsaiás 1,1. — 6,9. — Jeremiás 1,5kv. — 50. Jeremiás 36,1—27. — 45,1. — Eichrodt i. m. 228. — 51. Eichrodt i. m. I. 229. — 52. Jeremiás 11. — Amos 7. — 53. Jeremiás 27. — 54. Taschenlexikon Religion und Theologie II. 127. — 55. Taschenlexikon Religion und Theologie II. 203. — 56. Kraus: Reich Gottes: Reich der Freiheit 120. Theologie für Nichttheologen 300. — 57. 2Mózes 19,5. — 5Mózes 28,1—14. — 58. 2Mózes 32. — 4Mózes 11. — 14. — 16. — 59. 1Királyok 11. — 18. — 2Királyok 16,10—18. — Ezékiel 22,3. — 60. Ezékiel 22,27. Amos 5,11,12—15. 4,1. — Mlkeás 3. — 6,11. — 61. 2Sámuel 12. — 1Királyok 13,21—22. — Jeremiás 6,19. — 8,18. — 8,11. — 15. — Hóscás 1,8. — Amos 3,6. — 62. Ézsaiás 2,11. — 13,6. — 61,2. — 63,4. — Ezékiel 7,12. — Joel 2,11. — 4,14. — Amos 5,18—20. — 63. Jeremiás 16,14. — 24,5—7. — 31,31. — Ezékiel 36,26. — Ézsaiás 40. — 64. Jeremiás 31,31. — 65. Jeremiás 7,5. — Ezékiel 36,26—27.

— Mikeás 6,8. — 66. THAT II. 19—21. — 67. Ámos 3,6b. — 68. Ámos 3,2. — 69. 1Királyok 22. — Jeremiás 6,14. — 8,11. — 23,17—32. — 28,11. — Ezékiel 13,10. — Mikeás 3,5. — 70. Jeremiás 28,11. — 71. Jeremiás 26,1—7. — 29. — 37,17. — Ezsaiás 9,8—11. — 72. Jeremiás 27. — 1Királyok 22. — 73. Hirdesd az Igét! 94. — 74. 1Királyok 22,35. — von Rad: Theologie des ATs. II. 221—222. — 75. Jeremiás 28,9. — 1Királyok 22,28. — 76. 5Mózes 13,1—5. — 77. 5Mózes 13,2. — Jeremiás 23,14. — 7,22. — 29,23. — Zimmerli I. m. 90. — 78. Ezékiel 13,10. — von Rad. I. m. II. 247. — 79. Ezékiel 13,7. — 80. Jeremiás 23,21. — 28,15. — 81. von Rad I. m. I. 167. — Nagy A.: A válság gondolata az OT-ban. — 82. Ezékiel 13,19. — Mikeás 3,5—11. — 83. Jeremiás 6,14. — 8,11. — 23,22. — 84. 1Királyok 22. — Jeremiás 37. — 85. THAT II. 19—21. — 86. 1Sámuel 3,1—10. — 87. Jeremiás 1. — Ezékiel 1. — Jónás 1. — 88. SM: hallani, engedelmeskedni, GHAA 845. — 89. Rlesner I. m. 198. — 90. 1Királyok 18,36. — 91. 2Királyok 17,13. — Jeremiás 35,15. — 44,4. — 92. Esdrás 9,11. — 93. Jeremiás 14,14. — 23,32. — 94. 2Királyok 9,7. — Jeremiás 7,25. — 25,4. — Ámos 3,7. — Zakariás 1,6. — 95. Jeremiás 25,3—4. — 96. SLH II.: elküldeni, kinyújtani, KBLVTL 975. — 97. Jeremiás 7,23—24. — 98. CVH: elrendelni, parancsolni, meghagyni GHAA 676—677. — 99. Jeremiás 7,25—26. — 100. 1Királyok 18,4. — 2Kronika 24,20—21. — 101. 2Királyok 9,7. — 102. Zakariás 1,6. — 103. Ámos 3,7. — SZOD: titkos tárgyalás, bizalmas beszélgetés GHAA 537. — 104. Rlesner I. m. 178. — 105. Jeremiás 26,5. — 106. Bírák 5,6. — 107. Dániel 9,6—10. — 108. 1Királyok 14,10. — 15,29. — 2Királyok 9,36. — 10,10. — 17,23. — 21,10—12. — 24,2. — Jeremiás 29,17—19. — 109. 1Királyok 14,8—9. — 21,25—26. — 2Királyok 17,17—23. — 21,3—7. — Jeremiás 29,19. — 110. Ezsaiás 10,5—19. — Ezékiel 38. — 111. 2Királyok 14,25. — 112. Dániel 9. — 113. Ezsaiás 20,3. — Jeremiás 32. — Ezékiel 4. — 114. Hirdesd az Igét! 91. — 115. 1Királyok 14,18. — 15,29. — 2Királyok 9,36. — 14,25. — 21,10—15. — 116. 2Királyok 10,10. — 117. 2Királyok 17,13. — Rlesner I. m. 198—199. — 118. Molnár Dezső: Az Ige szolgálata az Újszövetségben 20.

Megjegyzés: Az idézett helyek az ószövetségi Kánon rész- és versbeosztásának felelnek meg.

FORRÁSMUNKÁK:

- Deissler, Alfons: Die Grundbotschaft des Alten Testaments Freiburg, 1973.
- Eichrodt, Walter: Theologie des Alten Testaments I—II. Stuttgart, 1968.
- Gesenius, Wilhelm—Buhl, Frantz: Hebräische und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament. Berlin—Göttingen—Heidelberg, 1962. Rövidítve: GHAA.
- Hirdesd az Igét! Az Igehirdetők kézikönyve. Budapest, 1980.
- Kaiser, Otto: Einleitung in das Alte Testament. Berlin, 1973.
- Koehler, Ludwig—Baumgartner, Walter: Lexicon in Veteris Testamenti Tibros. Leiden, 1953. Rövidítve: KBLVTL.
- Kraus, Hans Joachim: Reich Gottes: Reich der Freiheit. Grundriss Systematischer Theologie. Neukirchener Verlag, 1975.
- Lohse, Eduard: Martyrer und Gottesknecht. Göttingen, 1963.
- Molnár Dezső: Az Ige szolgálata az Újszövetségben. Kézirat. Kolozsvár, 1968.
- Nagy, András: A válság gondolata az Ótestamentumban. Kolozsvár, 1945.
- Von Rad, Gerhard: Theologie des Alten Testaments. I—II. München, 1968., 1961.
- Rlesner, Ing rid: Der Stamm 'BD im Alten Testament. Berlin—New York, 1979.
- Schmidt, Werner—Delling, Gerhard: Wörterbuch zur Bibel. Hamburg, 1971.
- Taschenlexikon Religion und Theologie. Herausgegeben von Erwin Falbusch, Göttingen, 1971.
- Theologie für Nichttheologen. ABC protestantischen Denkens. Herausgegeben von Hans Jürgen Schultz. Stuttgart—Berlin, 1968.
- Theologische Handwörterbuch zum Alten Testament. Herausgegeben von Ernst Jenni und Claus Westermann. I—II. München, 1971., 1975.
- Zimmerli, Walther: Grundriss der alttestamentlichen Theologie. Stuttgart, 1972.

Szemponatok a gyülekezeti ifjúsági munkához

Szociológiai, családlélektani, missziói, ekkleziológiai és homiletikai szempontok

Egy megfogalmazott cím, a téma pontos megjelölésén túl mindig konkrét véleményalkotást, állásfoglalást is kell, hogy tartalmazzon. Így e fenti cím is igyekszik ezen feladatát betölteni. Lássuk tehát mindenekelőtt e tanulmány címének „üzenetét”, hogy ez segítsen bennünket témánk megközelítéséhez.

E fenti címmel e sorok írója mindenekelőtt azt szeretné megvallani, hogy nem törekszik teljességre. Inkább hozzászólni igyekszik e témához, hogy hozzászólásával másokat is véleményalkotásra bírjon, semhogy normatív tanítást téve közzé másokat tanítson. Elsősorban ezért fogalmazódott meg így e fenti cím: Szempontok a gyülekezeti ifjúsági munkához. De ezzel, hogy szempontok foglaltatnak írásba, kifejeződik a differenciált gondolkodásra törekvés igénye is. Az egyes szempontok alatt — szociológiai, családlélektani, ekkleziológiai, metodikai, homiletikai — próbáljunk meg differenciáltan elmélkedni, elmélyedve a részletkérdésekben is. Ugyanakkor ez, hogy az alábbiakban szempontokat rögzítünk, ismeretelméleti megfontolásból is történik, hiszen e szempontok sorra vétele nem más, mint azoknak a missziótant segítő tudományoknak segítségül hívása melyek elengedhetetlenek a korszerű missziológiában. Így próbáljuk vizsgálni az ifjúsági munka társadalmi kontextusát, és ehhez a szociológiát hívjuk segítségül. Így próbáljuk keresni témánk családlélektani hátterét, és ehhez a pszichológia, és a neveléstan nyújt segítséget. Így kíséreljük meg felvázolni a probléma ekkleziológiai színterét, és ezért foglalkozunk némi ekkleziológiával is. Így kutatjuk az ifjúsági munka missziói módszereit, és ebben vezetéseméleti módszerek segíthetnek. Végül így kíséreljük meg körvonalazni az ifjúság előtt elhangzó autentikus igehirdetés kritériumait, hogy ebben a homiletika jöjjön segítségünkre.

Végül címünkben kiténik, hogy igyekszünk témánkat gyülekezetszerűen megközelíteni. Tehát, ez esetben kevésbé a gyülekezeten kívüli ekkleziológiai csoportjelenségekről lesz szó, hanem szigorúan a gyülekezeten

belül folytatott, és folytatandó ifjúsági munkáról. Fontos ez azért, mert élő gyülekezetet feltételezve az ifjúsági csoport szakis a gyülekezet szerves részeként élheti életét. Így élhet a gyülekezeten belüli ifjúsági közösség a tiszta Ige, a hitvallások, és a református tanítás kontrollja alatt, hogy abban növekedjék „aki a Fő, a Krisztusban”. Az ifjúsági munka gyülekezetszerűségének vizsgálatá azért is égető kérdés, mert az ifjúsági munka sok esetben nem gyülekezetszerű, még hozzá abban az értelemben, hogy bár az ifjúsági csoport a gyülekezet földrajzi-szervezési keretei között él is, mégsem integrált része a gyülekezet szellemi egészének. Nem integrált része, mert sok esetben nem figyel oda a gyülekezetben hallható gyülekezeti igehirdetésre; vagy a gyülekezeti igehirdetés nem alkalmas arra, hogy az ifjúsági csoport tagjait megszólítsa, vagy pedig az ifjúsági csoport tagjai figyelnek olyan mértékben másfelé, hogy még a dinamikus igehirdetés sem képes megszólítani őket. Hangsúlyozandó tehát, hogy a gyülekezeti ifjúsági munkával kell foglalkoznunk, hogy az ifjúsági csoport életterét a gyülekezetben lássuk. Hiszen akkor lesznek az ifjúsági csoport tagjai a gyülekezet felelős teherhordó tagjaivá, ha a gyülekezet életére nézve neveljük őket.

A fentiek értelmében, az alábbi felosztás látszik célravezetőnek: 1. A gyülekezeti ifjúsági munka szociológiai kontextusa. 2. A gyülekezeti ifjúsági munka pszichológiai-pedagógiai háttere. 3. A gyülekezeti ifjúsági munka ekkleziológiai színtere. 4. A gyülekezeti ifjúsági munka módszerei. 5. A gyülekezeti ifjúsági munka homiletikai követelményei.

A szociológiai kontextus

Mivel Chr. Lasch szerint a „társadalom benyomul az ÉN-be”¹ meg kell vizsgálnunk azt a társadalmi közeget, közérzetet, melyben napról napra benne él a tizenévesek nemzedéke, és ahonnan ifjúsági közösségbe jár

a mai fiatal. Pontosabban azt kell megvizsgálnunk, hogy az a társadalmi közeg melyben élnek alkalmas-e arra, hogy szocializációs élményfolyamatot váltson ki bennük. Mi a szocializáció? A szocializáció az egyén és társas környezete aktív, kölcsönös érintkezésén alapuló folyamat, melynek során az ember történetileg és társadalmilag konkrét társas lényé válik, személyisége közösségileg tartalmas alakot ölt. Egyrészt fejlődnek tulajdonságai, készségei, másrészt elsajátítja a társadalomban való részvételhez nélkülözhetetlen normákat, értékeket, viselkedési szabályokat. Ha a szocializáció folyamatát valami megzavarja, akkor az egyénben nehezen kezelhető érzelmi-indulati feszültségek halmozódnak fel, melyek gátolják a felnőtt reagálást az élet különböző helyzeteire. Kérdés, hogy a társadalom, annak írott vagy íratlan normái, a kapcsolatok rendszere, közösségek, vagy közösség-kezdemenyek elősegítik, vagy gátolják-e a szocializáció folyamatát? Mintegy fél évvel ezelőtt a Kossuth Kiadó gondozásában tekintélyes tudóscsoport tollából fontos és idevágó könyv jelent meg „*Társadalmi beilleszkedési zavarok*” címmel. A tekintélyes szerzőgárda — *Andorka R., Buda B., Donga Katalin, György I., Kolozsi Béla, Moksony Ferenc, Münnich Iván, Pataki Ferenc, Vág András*² kevésbé beilleszkedési lehetőségekről, inkább beilleszkedési zavarokról beszél. „Az elmúlt két-három évtized átrétegződési, migrációs átalakulásainak egyik legszembetűnőbb következménye az, hogy a korábbi nagy viselkedésszabályozási rendszerek, vallások problematikussá váltak vagy elveszítették érvényüket”... „ám az üresen maradt terepet igen gyakran nem vette hirtokáiba új érték-, — szokás- és normarend”.³ E válság filozófiai gyökerű: „... A szocializmus eszmeköre, társadalmi céljai és értékei — számottevő térhódításuk ellenére — ma még túlságosan elvont-deklaratív alakban, túlnyomóan ideologikus formában léteznek, és nem tudják befolyásolni a mindennapi létformákat, érintkezési és életviszonyokat, életmód-alakítási tendenciákat.”⁴ Ennek a filozófiai gyökerű válságnak pedig a társadalmi együttlés makro- és mikrovilágában számtalan következménye, velejárója van. Mindenekelőtt az *anómia* jelensége, ami nem más, mint a társadalom, és az együttélés szabályozatlan, vagy nehezen szabályozható állapota, a közösségi cselekvés irányjelzőinek hiánya miatt. „Meglazultak az embereket egymáshoz fűző kötelékek, és gyengült a társadalom összeforrtasága, integráltsága.”⁵ Ebből következik a *társadalmi közérzet, és közhangulat depresszív jellegű beállítottsága*. Ugyanis a társadalmi közegnek nemcsak rendje, integráltsága vagy dezintegráltsága, hanem hangulata, közérzete, közhangulata is van. Így a közhangulat az a milió, melyen a társadalmi folyamatok nem verbálisan mérhetők, érzékelhetők. Évtizedünkben a társadalmi közhangulat neurotikus-depresszív beállítottságú. Neurotikus, mert évtizedünk embere lát maga előtt új önkifejtési lehetőségeket, hogy ezeknek megvalósítására felgyorsított élettempóval igyekezzék; ugyanakkor depresszív ez a társadalmi közhangulat, mert az önkifejtési lehetőségek megvalósításának vágya ütközik egy másik jelenséggel, a jövőkép beszűkülésével, a perspektívák csökkenésével. Neurotikus ez a közhangulat, mert egy hedonisztikus-fogyasztói társadalom ideáljának ábrándképe után fut évtizedünk embere, ugyanakkor depresszív ez a közhangulat, mert ennek a konzum társadalomnak az ábrándképe egyre távolabb kerül évtizedünk emberének látómezejétől. Ez a neurotikus-depresszív beállítottság önpusztító tendenciák elterjedéséhez vezet, indirekt módon hedonisztikus életvitelbe, az alkoholizmus terjedéséhez, ká-

bítószerelevetthez, direkt módon pedig az öngyilkosságok számának növekedéséhez. Témánk komolyanvétele szempontjából különösen feltűnő, hogy pl. 1982-ben a 4659 öngyilkosnak 26%-a fiatal vagy serdülő volt, a 15—39 évesek korosztályából került ki.⁶ Nem mintha a jegyzetben található statisztikai adatok tükrében kimutatható jelenségek direkt módon kihatással lennének az ifjúsági munkára, viszont tükrözik azt a közhangulatot, melyből fiataljaink a gyülekezet ifjúsági közösségébe járnak. E ponton elméledésünknek feltétlenül foglalkoznia kell egy olyan fogalommal, amit eddig nem vettünk figyelembe a lelkigondozási-missziói gyakorlatban: ez pedig a *veszélyeztetettség* fogalma, a veszélyeztetett helyzetben levő fiatalok kontextusában. Ennek a jelenségnek pásztorálszichológiai feldolgozása azért nagyon fontos, mert a „kallódás” problémájának vizsgálata mellett segít a differenciáltabb gondolkodásban, ha az ifjúsági munka témakörén elméledünk. Nem beszélve arról, hogy a gyülekezeti gyakorlatban kevésbé kallódókkal inkább a kallódás küszöbén levőkkel, veszélyeztetett fiatalokkal találkozhatunk. Társadalomlélektani szempontból „veszélyeztetett fiatal az akinek oktatását, nevelését, tartását, testi, értelmi és erkölcsi fejlődését bármilyen ok károsan befolyásolja”.⁷ Veszélyeztetett serdülő tehát az, aki akár a szülők, vagy szülő alkoholizálása, rendezetlen életvitel, válási traumája miatt maga is, ha átmenetileg is, depresszív marginális helyzetbe kerül, és veszélyeztetett az a fiatal is, aki a szülők házassági krízise miatt érzelmszegény közegben él.⁸ Egyesek szerint a veszélyeztetettség fogalma kiterjeszthető annyiban, hogy a serdülés kora veszélyeztetett kor olyan értelemben, hogy a serdülő különösen válhat veszélyeztetetté.

Úgy tűnik, mintha eredeti címünktől nagyon messze járnánk, pedig nem! E fenti szociológiai-statisztikai tényeket azért tártuk fel, hogy témánk jelentőségét jobban lássuk. A fenti szociológiai kép nem pesszimiztikus, hanem realiztikus. Ezt a képet nem teológusok, hanem szociológusok és pszichológusok rajzolták meg, kiütkeresés céljából. A teológus pedig azért adoptálja e fenti képet, hogy szolgálatának szociológiai kontextusát és szolgálatának irányát még jobban lássa. Ezt a szociológusok által feltárt képet nem egy marginális perem alapállásból szenttelenül, hanem a lelkigondozó empátiájával kell szemlélteni. E fentiekből nyilvánvaló, hogy milyen társadalmi alapállásból, milyen társadalmi közhangulatot hordoznak a mai tizenéves korosztályok. Így az alábbiak veendőik figyelembe:

E korosztályok közösségi integrálása és integrálódása nehéz feladat, nem kis mértékben a közösségi modellek, és közösségi viselkedésformák hiánya miatt. E korosztályok verbális megszólítása és szóra bírása is nehéz és izgalmas vállalkozás. E korosztályok lexikális ismeretanyaga a keresztyén hitről keresztyénségről, Szentírásról minimális, viszont e korosztályok a keresztyén üzenettel szemben már előítélet mentesek, és ezért könnyebben megszólíthatók. Végül is le kell szögeznünk, hogy témánk szociológiai kontextusa tükrében társadalmi válságtüneteket és fejlődési ellentmondásokat kell felfedeznünk, és ennek kapcsán a szakteológus a társadalmi jelenség krízishelyzeteit kénytelen észlelni. Mindez pedig két zárókonklúzió kimondására készlet. Az első: hosszútávú vagy átmeneti missziói eredménytelenség esetén az ifjúsági lelkigondozó eredménytelensége miatt a társadalmi kontextus-közeget soha ne okolja! A második: a társadalmi kontextust felmérve az ifjúsági missziót végző lelkigondozó-igehirdető fáradhatatlanul kell, hogy végezze

az ember- és lélekmentést tudván azt, hogy „Isten azt akarja, hogy minden ember idvezüljön, és az igazság ismeretére eljusson” (1Tim 2,4).

A pszichológiai-pedagógiai háttér

A serdülő fiatal az ifjúsági bibliára a családból érkezik. Akár harmonikus teljes, akár diszharmonikus, csonka a családi élet, otthon; a család élete hat rá legközvetlenebbül. E ponton pedig ki kell mondanunk azt a tételt, hogy a fiatalok az esetek 90–95 százalékában nem keresztyén családból érkeznek a gyülekezetbe. A család pedig — figyelembe véve a fiatalok 0–16 éves életkorát — általában annyira keresztyén, amennyiben a szülők házassága az. Keresztyén házasságnak pedig azt a házasságot nevezhetjük, mikor úgy a férj mind a feleség keresztyének, akik házasságkötésükkor Isten kezéből ajándékként fogadták el egymást, és akik azóta is az Ige vezetése alatt gyülekezetben élnek, és szülői hivatásukat úgy gyakorolják, hogy Krisztushoz való tartozásuk gyermekeik számára személyiségformáló modellül szolgál. Ennek a házasságnak a gyermekek számára olyan atmoszférája van, mely számukra egyszerre biztosít *rendet és szabadságot*. Ennek a rendnek az alapja: a szülők összehangolt és egyeztetett nevelési attitűdje, a szabadságot pedig a szülők szeretetének toleranciája biztosítja. Ha ez a fenn vázolt keresztyén házasság képezne az ifjúsági munka számára hátteret, és ha e keresztyén házasságok a gyülekezet élő sejtjei lennének, akkor a családi élet erőcsatornáin át felvett krisztusi erőhatások, és a gyülekezeti életben ifjúsági bibliakörben felvett ugyanazon erőhatások kölcsönösen tennék teljesebbé egymást a fiatal serdülő személyiség számára. Ez esetben „komplex” ifjúsági misszióról beszélhetnénk. Természetesen megjegyzendő itt, hogy keresztyénné nem általánosan válik a serdülő, hogy „komplex ifjúsági misszió” erőhatásai alatt él, hiszen sem a szülők, sem az ifjúsági lelkigondozó hitet nem adhat; ők autentikus azaz verbális, és nem verbális bizonyágtételükkel bizonyágot tehetnek a hitről, de nem közölhetik a hitet. Mivel a hit ajándék; a hit Urának ajándéka.

De lépünk vissza a valóság talajára. Amellett, hogy az ifjúsági bibliára érkező fiatalok 90–95 százaléka nem keresztyén családból érkezik, a család mint élő organizmus válságokon megy át, és nagyon kevés esetben tölti be az élő sejt szerepét otthon úgy, mint összehangolt nevelési attitűd, a gyülekezetben pedig úgy, mint szolgáló életközösség. Jóllehet, legdöntőbbnek látszik az, hogy a szülők érzelmgazdag, kongruens életvezetése mennyiben jelent *identifikációs modellt* a családban növekedő fiatal számára, mégsem ezt venném alapul. Inkább a házasságok minőségéből, és a szülők nevelési intelligenciájából következő nevelési elvekre és gyakorlatra érdemes pillantást vetni, mert ebben rejlik az identifikációs kapcsolat minősége is. Azt vizsgáljuk meg tehát, hogy milyen a nevelési kultúra, a nevelési attitűd a mai magyar családban, mely attitűd meghatározza a család és a serdülő kapcsolatát, mely kapcsolatrendszerből a serdülő az ifjúsági bibliára érkezik.⁹

A szülők kiegyensúlyozott kongruens kapcsolata, és összehangolt nevelésmódja képezi az alapot a *harmonikus* neveléshez, melyre a rend, és a szabadság harmóniája jellemző. Ez esetben a szülői követelmények egyértelműek, de a gyermek képességeihez és lehetőségeihez igazodók. Ezek a családok képezik a legjobb pszichés hátteret az ifjúsági munkához, hiszen ezen családokból érkező gyermekek jó önkontrollal rendel-

keznek, kapcsolatokban nyitásra készek, de kapcsolataikban mégis igényesek, kommunikatívok, könnyebben megszólíthatók és szóra bírhatók; ezek a fiatalok felelősségvállalók, és magukban hordozzák az etikus személyiség csiráit, amely személyiség szocializációs élményfolyamatokban készséggel részt vesz.

A szülők érzelmileg elhidegült, gazdasági szerző- és érdekközösséggé degradált kapcsolata képezi az alapot a *hanyagoló neveléshez*. Ez esetben a szülő érzelmi, fejelemzési és szeretet támasza nélkül a gyermek magárahagyatottan küzd a frusztrációkkal. Otthoni kapcsolatszegénységéből következnek, hogy nem tud másokhoz sem kapcsolódni. Mivel pedig otthon nem beszélgettek, vagy keveset beszélgettek vele, ezért verbálisan nagyon nehezen szólítható meg, és még nehezebben bírható szólásra. A hallgatásba burkolózó, fél-szeg vagy éppen agresszivitásra hajlamos ifjúsági bibliára tagok ilyen „hanyagoló” nevelési attitűd gyümölcsei. Ez a nevelési magatartás még egy „gyümölcsöt” terem; az autív személyiséget, azt a típust, aki már úgy vesélyeztetett helyzetben levő fiatal, hogy a kallódás lehetőségeit hordozza magában. Ő a befelé forduló, zárkózott, nyugtalan vagy éppen agresszív magányos fiatal, aki vagy nagyon sajátosan kapcsolódik az ifjúsági közösség vezetőjéhez, amennyiben az számára referencia személy vagy nem kapcsolódik senkihez, és az ifjúsági közösségből elmarad. A hanyagoló nevelésnek van egy igen szomorú és elszomorító „áldozata”: a vallásilag, hitbelileg elhanyagolt fiatal. Ő az, aki egyedül jár a gyülekezetbe; szülei nem törődnek vele, hogy jár vagy nem is tudják hogy jár. Ő az, aki saját konfirmációjára is egyedül jön el. Az ifjúsági órák ezek a tagjai majd minden esetben feltűnnek: vagy zárkózottságukkal, vagy azzal, hogy „líz körömmel kapaszkodnak” a keresztyén üzenetbe, olykor megtévesztő módon, vagy pedig mindent fenntartással, bizalmatlanul szemlélnek.

A szülők kifelé másképp és befelé másképp megvalósított életvitelének a nevelési kultúrában lecsapódott következménye a *kettős nevelés*. Mikor magán-szférában más és társadalmi szférában más a tekintély, és a serdülőt mindkét, szögesen ellentétes tekintély elfogadására készítik. De e „kettős nevelés” nem is ebben a két ellentétes tekintélynek való hódolásban realizálódik fájóan, és mindenekelőtt! Még inkább elevenbe vágó a kettős nevelés ott, ahol házassági krízisek talaján, nemhogy a nevelési elvek egyeztetése nem történt meg a szülők között, de esetleg tudatos, vagy tudattalan egymás ellen hangolás áldozata a serdülő; sőt még sajátságosabb a kettős nevelés „monodramaszerű” formája, mikor ugyanattól a szülőtől verbális csatornákon át vonzásban, nem verbális csatornákon át taszításban van része. Ez a „kettős információ”, mely a „kettős kötés” kínjához vezet. Nem csak nevelési kultúráinkban, hanem általában a hétköznapi kultúrában nagyon sok a „kettős információ”. Ebben nem az tragédia, hogy többféle kommunikációs csatorna közvetít más és más „adást”, hanem az, hogy ugyanaz a kommunikációs csatorna „ad le” ugyanabban a kérdésben más és más adást. Nem az a tragédia, hogy más hall a szülő az iskolában és más hall otthon; a tragédia az, ha anyjától és apjától, ugyanabban a kérdésben más és más hall. Vagy egyháznak papjától más hall a szószékről és más hall magánbeszélgetésben. A tragédia az, hogyha ugyanaz a kommunikációs csatorna identitásélmény hiányában szenvedve, ugyanabban a kérdésben, különféle helyzetekben más és más közvetít a serdülő felé. Ennek eredménye a kettős információt közlő személyekkel és intézményekkel szembeni bizalmatlanság, érdektelenség és közöny. A végered-

mény pedig a mindennel szembeni közöny, hiszen ha a tettek és a szavak mást és mást „üzennek”, sőt a szavak üzenete más és más, a szavak jelentéstartománya fellazul, és kialakulhat a „minden mindent jelenthet” vagy a „sok minden nem jelent semmit” szemléletmód.¹⁰ A gyülekezetben gyakran találkozunk a kettős nevelés „áldozataival”, akik már évek óta gyakorolják a nem elvekben való gondolkodás vagy a hallgatás, vagy a mellébeszélés álművészetét. Mindez pedig, egy skizoid kultúrához vezet, az egyetemes emberi értékrend általános devalvációjához.

„Keresztyén” szülők, a keresztyén üzenetet bibliai törvénykódexként értelmező és alkalmazó nevelési magatartása a *drilles nevelés*. A gyermek cselekvéseit és a szülők döntéseit nem az irányítja, hogy mit szabad cselekedni, hanem az, hogy mit muszáj, mit kell tenni. Az ilyen serdülő nem fészekben él, ahová messziről is hazavágyik, hanem börtönben vergődik, ahonnan elvágyik, és ahonnan az első adandó alkalommal ki is lök, vagy ahol „börtönlakóvá” torzul. Ha pedig sikerül szabadulnia, akkor nemcsak a szülőktől menekül, hanem a törvényként értelmezett evangéliumtól is. Ezek a serdülők szoktak korán házasodni, és fordítanak hátat a számukra nem kívánatos evangéliumnak is. Az ifjúsági órán is találkozhatunk egyszer-egyszer ilyen drillben nevelt gyermekkel, aki vagy nagyon jó gyermek — ha még nem tört ki, vagy „lázdó” — ha éppen kitörőben van. Nagyon hangsúlyozandó, hogy nagyon ritkán található tiszta megjelenési formájában akár a „drilles” akár a „hanyagoló” nevelési magatartás. Ezek a nevelési magatartásformák keveredve lehetők fel a nevelési gyakorlat mindennapjaiban. Az ifjúsági lelkigondozónak feltétlenül ismernie kell ezeket a nevelési magatartásformákat, a mindennapok nevelési kultúráját.

Az ifjúsági munka pszichés-pedagógiai háttere a család, illetve a szülők tudatosan kialakított nevelési magatartása. Jó esetben, ez a nevelési magatartás kiegészíti, segíti a missziói munkát, a legtöbb esetben azonban nem segíti, de az is lehet, hogy egyenesen zavarja. Ki kell mondanunk, hogy ifjúsági gyülekezeti munka csakis családgondozás-családmisszió mellett, azzal párhuzamosan képzelhető el. Az ifjúsági lelkigondozó lehetőleg ismerje meg azokat a szülőket, azt a családi miliót, ahonnan az ifjú ember gyülekezetbe jár. Vagy azért fontos ez, mert ismerve a „háttérsugárzást”, együtt tudjon munkálkodni az arra kész, alkalmas szülőkkel, vagy pedig e „háttérsugárzás” ismeretében végezze a lelkigondozói munkát. Nem is beszélve arról, hogy e sorok írójának személyes tapasztalata szerint fiatalokon keresztül elérhetők a szülők is, hogy a keresztyén üzenet számukra is hallható legyen. Arra a kérdésre, hogy vajon „negatív háttérsugárzás” esetén a gyülekezeti ifjúsági munka során közölt evangéliumi erőhatások kompenzálják-e az esetleges családi nevelői hatásokat, azt kell válaszolnunk, hogy a Szentlélek csodája által igen. Ha ez történik, akkor a „kövekből elhívott fiak” csodájával állunk szemben, azzal, hogy az anyaszentegyház ma is — élő történet.

Az ekkleziológiai színtér

Meg kell vizsgálnunk azt a gyülekezeti-ekkleziológiai „színteret” is, ahol a gyülekezeti ifjúsági misszió történik. E tanulmány írása közben, e sorok írójának legérdekesebb tapasztalata egy „közvéleménykutatással” függ össze. Gyülekezeti, baráti szálakon keresztül több tucat, gyülekezeti ifjúsági közösségbe járó ser-

dülő fiatalot kérdezhettem meg arról, hogy hogyan érzik magukat a gyülekezetben ahová járnak, milyen élmények és hatások érik őket a gyülekezet, és a gyülekezetben folyó misszió és igehirdetés felől, és általában mi a véleményük az „egyházról?”¹¹ Azok a fiatalok érdekeltek, akik az evangélium hallgatásáig, értékeléséig már eljutottak, de az evangélium melletti döntésig és annak cselekvéséig még nem jutottak el.

Az első kérdéscsoport arra irányult, hogy milyen az ifjúsági bibliaórai csoport és a gyülekezet kapcsolata? Ilyen kérdések szerepeltek itt: az ifjúsági óra tagjai milyen mértékben látogatják a gyülekezeti alkalmakat? Milyen mértékben ismerik az ifjúsági óra tagjai a felnőtt gyülekezet tagjait? Az ifjúsági óra tagjai milyen mértékben vesznek részt a felnőtt gyülekezeti tagokkal együtt, közös szeretet szolgálati feladatok vállalásában és végzésében? A válaszok tükrében, a százalékarányban tükröződő konklúzió a következő: az ifjúsági bibliaórát rendszeresen látogató fiataloknak mintegy 10–20%-a látogatja átlagosan, nem teljes rendszerességgel a gyülekezet egyéb alkalmait, a többi, 80–90% csak az ifjúsági csoport alkalmaira jár.¹¹ Ezt a képet még tovább színesíti az a tény, hogy az ifjúsági órára járók között vannak más felekezethez tartozó fiatalok, sőt vannak olyanok, akiknek semmiféle konfesszionális előéletük sincs. Ez azt jelenti, hogy az adott ifjúsági csoporthoz való tartozandóságukon kívül, semmiféle más gyülekezetnek nem tagjai. Az ifjúsági bibliaórára járó fiatalok néhol elvétve, néhol figyelemre méltó odaszánással, időszakiságosan esetleg rendszeresen végeznek diakóniai szolgálatot a gyülekezet keretein belül, de inkább kívül, de a gyülekezet szervezésében. Első konklúzióként megállapítható, hogy ha ifjúsági csoport van is, de az nem integráns része a gyülekezetnek. Az ifjúsági csoport összességében és jelentős módon nem része a gyülekezetnek. Kérdés itt, hogy a gyülekezeti istentisztelet liturgiájának, a gyülekezetben hallható igehirdetésnek van-e olyan vonzása, amihez a fiatal nemzedék kapcsolódhat? Kérdés itt, hogy az igehirdetésért tusakodó lelkipásztor, vajon tusakodik-e azért is készülés közben, hogy a gyülekezeti istentiszteleten elhangzó igehirdetés a jelenlevő fiatalokat is megszólítsa? Vajon szerveződnék-e olyan gyülekezeti alkalmak, ahol fiatalok és idősebbek találkozhatnak egymással? Ha a gyülekezet életének, az igehirdetésnek, nincs ilyen vonzása, akkor jó esetben földrajzi közelségben egymás mellett él az ifjúsági csoport, és a felnőtt gyülekezet, de nem él közösségben egymással. E ponton pedig fel kell vetnünk azt a kérdést, hogy vajon a gyülekezet intézményes határain belül meglevő ifjúsági csoport valóban a gyülekezet és a lelkipásztor missziói munkájának gyümölcse-e? Ha igen, akkor az ifjúsági közösség a gyülekezettel szervezettebb szellemi-lelki közösséget kell hogy vállaljon. Ha pedig a fenti kérdésre nem kell válaszolnunk, akkor az ifjúsági közösség megléte, a „gyülekezet perifériáján” kevésbé a missziói munka gyümölcse, hanem az ifjú ember közösség utáni vágyakozásának általános manifesztációja. Nem mint-ha a gyülekezet missziója számára nem lenne egyszerű lehetőség ez a közösség utáni vágyakozás. Amennyiben ez a közösség utáni vágyakozás adott, márpedig adott, akkor a gyülekezetben hangzó igehirdetés el kell hogy érje a fiatalokat. Ez esetben az ifjúsági bibliaóra nem marginális része többé a gyülekezet életének, hanem annak szerves része. Amennyiben viszont a gyülekezeti igehirdetés ezt a feladatot nem képes betölteni, az ifjúsági közösség külön éli a maga életét, melyre áll Brunnernek az a mondása, hogy „das alles ist kümmerlicher Ekklesia-Ersatz”.¹²

Az ifjúsági munkát végző lelkipásztor és gyülekezeti munkás nem mondhat le arról az igényéről, hogy az ifjúsági közösség az a műhely a gyülekezetben, mely műhelyben a holnap gyülekezeti tagjai, presbiterei, őrállói formálódnak. Kálvin mondja: „az egyház nemcsak azért akarja keblére gyűjteni fiait, hogy annak segítségét és szolgálatát igénybe vegyék addig míg csecsemők és gyermekek, hanem hogy az egyház az ő anyagi gondozásával igazgassa őket míg fel nem serdülnek, s míg végre hitűknek célját el nem érik.”¹³ E Kálvin idézetnél gondoljunk arra, hogy a reformáció századában nem tanítottak fejlődéslelektant és mégis, Kálvin már akkor látja azt, amit századunkban a pedagógia és fejlődéslelektan alapvetőnek tart.

A második kérdéscsoport arra irányult, hogy vajon milyen az ifjúsági csoport és az egyház mint intézmény kapcsolata? Ilyen kérdések szerepeltek itt: mit tudnak a fiatalok az egyház szervezetéről, szervezeti felépítéséről, az intézményes egyház közéleti szolgálatáról, és az egyház felelős őrállóiról? A válaszokból az derült ki, hogy e kérdésekben még nagyobb a tájékozatlanság. A megkérdezettek 90–95%-a számára az egyház mint intézmény fogalmi körébe sorolható jelenségek — egyházszerkezet, ennek közéleti, és egyházak közötti manifesztációi — teljesen ismeretlenek.

Külön és újra megemlítendő egy elgondolkoztató jelenség, mielőtt az ekkleziológiai szintérről kapcsolatos következtetéseket levonnánk. Ez a jelenség pedig a konfesszionális-intézményes egyházakon kívül, és azoktól távol létező, és a konfesszionalitás iránt közönyös közösségek jelensége. E közösségek jobb esetben teológiailag-biblikusan képzettebb vezető irányítása alatt élnek, rosszabb esetben ennek hiányában tanbeli-dogmatikai tévutakra kerülhetnek mint szellemi, „spirituális szabadcsapat”. E dolgozat keretei és célja nem teszi lehetővé e (bázis)közösségek szociológiai-ekkleziológiai mérlegretételét. Ez az értékelés várhat magára. De a jelenség itt van — mint figyelmeztetés, felhívás, az egyház felé. Alapos, átgondolt, szakszerű értékelés hiányában óvakodjunk minden elhamarkodott értéktételestől.

Az ekkleziológiai szintérről kapcsolatos zárókonklúziók: az ifjúsági közösség a gyülekezet élő részeként élhet, méghozzá olyan gyülekezet részeként, mely dinamikus és református igehirdetés fegyelme és kontrollja alatt él. Ha ez nem így történik, akkor a református gyülekezetnek nem lesz ifjúsága-ifjúsági csoportja, és az ifjúsági csoportnak nem lesz olyan élettere, mely tanbelileg védelem, és szociológiailag közösségformáló műhely számára. Ha pedig ez nincs így, akkor igaz van annak a fiatalnak, aki a fent említett kérdésköteg egyikére — „milyennek látod azt a gyülekezetet, melyben ifjúsági órára jársz?” — ez a válasz érkezett: „A gyülekezet fűtött helyiséget biztosít, de nem nyújt otthont.” Ez a válasz pedig egy negatív jelenség summája, de a legsóvárgóbb felhívás, ugyanakkor a legélesebb ítélet is. A lényeg az, hogy az ifjúsági munka a gyülekezetben élő történet legyen, mert ha mindkettő élő történet, akkor válik a két történet egy eseménnyé, az anyaszentegyház eseményévé. Amíg mindkét jelenség — a gyülekezet és az ifjúsági csoport nem válik eseménnyé, addig e témakörön belül fikciókkal játszunk csupán, és annak leszünk tanúi, hogy vagy az ifjúsági csoport nem talál helyet magának a gyülekezetben, vagy pedig a gyülekezet nem fogadja be az ifjúsági csoportot.

A fentiek miatt szükségeltetik a gyülekezetben élő, az evangéliumot értő és élő, és azt a fiatalok felé továbbmondani tudó ifjúsági munkások beállítása a gyülekezeti ifjúsági munkába. Ezekre a munkásokra a

lelkipásztor nem áthárítja az ifjúsági munkát, hanem együtt végzik azt. Szükségeltetik továbbá az ifjúsági munka eredményes végzése érdekében egyházmegyei ifjúsági missziói előadók beállítása, akik az ifjúsági misszió szakembereiként a gyülekezeti lelkipásztorok válláról nem levénnék e missziói munkaág terheit, hanem együtt, összehangoltan végeznék azt. Ezek a missziói előadók úgy biblikusan, mint pedagógiailag képzett szakemberek kell hogy legyenek, akik az evangélium üzenetét tizenévesek számára lefordítani képesek. Ezek az egyházmegyei missziói előadók ezért teológiailag jól alapozott igehirdetési anyaggal segítenék az egyházmegye gyülekezeteinek ifjúsági munkáját, látogatnák a gyülekezetek ifjúsági alkalmait, és gyülekezetek közötti ifjúsági alkalmak-konferenciák szervezésében, összekötő kapcsot jelentenek. Ugyanakkor e missziói szakemberek a nyári egyházkerületi ifjúsági konferenciák számára tapasztalataikkal, szolgálat közben kitudakolt módszereikkel rendelkezésre állnának. Szükségeltetnék továbbá a gyülekezetben olyan alkalmak szervezése, melyekben több nemzedék lehet együtt, és ahol a nemzedékek közötti párbeszédre, találkozásra alkalom nyílik.

Így mozdulhatunk, majd léphetünk annak érdekében, hogy egyházunk ifjúsági missziója szakmailag korrekt és szervezett missziói ág legyen.

A missziói módszer

Arra a kérdésre, hogy hogyan vezessük az ifjúsági közösséget, és hogyan végezzük az ifjúsági munkát, úgy kell választ adnunk, hogy megvizsgáljuk: *a)* milyen legyen az ifjúsági munkát végző munkás személyisége, milyen személyiségjegyekkel rendelkezék. Továbbá *b)* azt kell megvizsgálnunk, hogy milyen vezetői stílus-attitűd mellett, milyen legyen az ifjúsági csoport belső struktúrája?

Az ifjúsági missziót végző missziói munkás a szolgálat Ura által elhívott, és a szolgálatba elküldött ember kell hogy legyen, olyan ember, aki identitásélménnyel rendelkezik, és olyan szolgáló, aki sajátosságosan ifjúsági lelkigondozásra kapott Urától megbízást. Az identitás, a személyiségnek egészét átható azon meggyőződés, élmény és akarat, hogy Ő krisztusformájú ember és Krisztushoz tartozik. Ez az identitásélmény fogalmazódik meg a Gal 2,20-ban és a 2Kor 3,18-ban is. Ez az identitásélmény, és az ennek nyomán rendeződő keresztyén személyiség az, aki alkalmas arra, hogy hiteles identifikációs modell legyen fiatal serdülők számára. Minél őszintébb, minél mélyebben Krisztus-élményt tükröző az ifjúsági munkát végző személyisége, azaz minél inkább éli Krisztust, annál alkalmasabb arra, hogy modell legyen. Modell, de nem egy elérhetetlen ideál, hanem egy közvetlen, párbeszédet folytató társ és testvér formájában. Mivel tudja, hogy feladata nem több, és nem kevesebb mint Keresztelő Jánosé, ezért Ő sem akar sem több, sem kevesebb lenni, mint egy Urára mutató mutatóujj. Ha pedig megpróbál más és több lenni ennél, akkor vagy „fogó” akar lenni, aki megfogja a fiatalokat, vagy pedig „akasztóvá” akar válni, akin csüngenek a fiatalok. Ha „fogó” akar lenni az ifjúsági munkás, akkor jellemezheti rejtett vagy nyílt agresszivitás, ha pedig „akasztó” szerepet próbál betölteni, akkor úgy „csüngnek” rajta a fiatalok, hogy személyiségének varázsával elaktarja a serdülő elől azt a Krisztust, akihez éppen el segítenie kellene a rábizottakat. Úgy az agresszivitás, mint a szolgáló személyiségének lenyűgöző varázsa egyet akadályozhat: a pásztorolt és lelkigondozott fia-

tal személyes, önálló döntését Krisztus mellett. Annál is inkább, mivel az ifjúsági munkát végző lelkigondozó-igehirdető empátiás személyiség kell hogy legyen. Az empátia a személyiségnek az a készsége, melynek segítségével a másikkal való közvetlen kommunikációs kapcsolat során beleléli magát a másik helyzetébe annak érdekében, hogy a másikat elsegítse oda, ahol a másik számára a megoldás van. Ez azt jelenti, hogy az ifjúsági munkás a serdülő szemével néz, a serdülő fülével hall, és a serdülő szívvel érez. Nem leereszkedik, hanem odahajol. Nem atyáskodik, de nem is hajol oda úgy, hogy ez az odahajlás referenciaszemély voltának kárára történnék. Odahajol, mert tudja, hogy mennyi kint, harcot, gyötrelmet jelent serdülőnek lenni, és odahajol, hogy méginkább tudja, hogy mit jelent egy konkrét adott fiatal esetében serdülőnek lenni. Ez az empátiás magatartás segíti elő, hogy az ifjúsági lelkigondozó úgy „hajoljon oda” a rábízott életéhez, hogy egyrészt átélje: mit jelent „ott lenni” ahol a másik van, másrészt pontosan lássa, hogy miben van a másik.

Végül pedig az ifjúsági munkát végző szolga párbeszédre kész, nyitott személyiség kell hogy legyen. Ez annyit jelent, hogy a Szentlélek vezetése alatt kell állnia, hogy elsőként ne Ő szólítsa meg a rábízottat, hanem elsőként a Szentlélek kell, hogy Őt megszólítsa. De ez a párbeszédre való készség azt is jelenti, hogy ha ő megszólítja a másikat akkor ez nem lehet azonos egy revelációval, kizárva azt, hogy a másik az elhangzotakra rákérdezzen. A megszólítás soha nem lezárja, hanem megnyitja a beszélgetést.

A másik kérdés pedig, hogy milyen vezetői stílus mellett, milyen legyen az ifjúsági bibliaórai közösség belső struktúrája? Itt rögtön megjegyzendő, hogy az alábbi megállapításoknak csakis annyiban van létjogosultsága az ifjúsági munkában, amennyiben az ifjúsági csoport szerves része a gyülekezetnek. A másik tény, ami létjogosultságot ad az alábbiaknak, hogyha tisztán látjuk: a „csoport” mint csoportdinamikai jelenség önmagában nem terapeutikus jelentőségű. A megoldás nem a csoporttagok egymáshoz való viszonyában van, hanem abban az Evangéliumban, mely a csoport számára megszólal, hogy „veséig, velőig hatoljon”. E megjegyzések figyelembevétele mellett a következő vezetői stílusokat különböztethetjük meg.

Mindenekelőtt a *demokratikus-dialogikus* stílus. Ez esetben a vezető kezében marad az irányítás, de befolyását minimális szinten tartja annak érdekében, hogy azt az igazságot melynek megfogalmazását fontosnak tartja — együtt fogalmazzák meg. A csoport vezetőjének problémafeltáró biblikus bevezetője a beszélgetéshez kedvet adó, a másik véleményének teret engedő, sőt, a másik esetleg ellenvéleményét a cél elérése érdekében használni is kész. A csoport vezetője tudja, hogy igazi célhoz érkezés ott van, ahol vállalják a dialektika mellékösvenyeket, esetleg zsákutcának tűnő útjait. Ilyen csoportban szólalhatnak meg őszinte kértelők, kaphatnak hangot emberi fenntartások, a hitlenség vagy kísértettség őszinte bevallásának hangjai, hogy annál nagyobb öröm legyen a maga helyén megtalált igazság, aki nem elv, nem szempont, hanem élő személy. A beszélgetés során a csoport vezetője csak arra vigyáz, hogy azt a célt ériék el a beszélgetés végére, amely célt maga az Ige feltár. Így az ifjúsági missziói munka nem az igazság revelációként való meghirdetése egy monológ keretében, hanem az Igazság együttes keresése és megtalálása. Így az igazság keresése közben felejtik el szinte a csoport tagjai, hogy a csoport vezetőjének már régóta birtokában van az, ami után ők csak vágyakoznak, de ugyanakkor belső

biztonságot jelent számukra az a tény, hogy érzik — a csoport vezetője tudja, hogy milyen irányba vezesse a rábízottakat. Mindez egy olyan kapcsolatot biztosít a csoport vezetője, és a csoport tagjai között, mely paradox kapcsolat: egyrészt egyik vezetője a többinek, de ugyanakkor testvérei Ők egymásnak. Egyrészt egyik többet tud a csoport többi tagjainál, de a vezetőnek ez a többet tudása nem gátolja a többi véleménye megfogalmazásában és a beszélgetésben. Így a vezető szinte feledteti, hogy ő többet tud, a csoporttagok pedig elfelejtik, hogy ők kevesebbet tudnak. Akinek volt már része abban a csodában, hogy így nyíltak meg egymás előtt vezető és vezetettek, hogy együtt közösen nyíljanak meg az ÚR előtt — az tudja, hogy mindaz, ami ilyenkor történik az ifjúsági órán, az a Szentlélek csodája; nem reprodukálható és nem utánozható, de elkérhető és elnyerhető. Csakis állandó vezetés alatt álló, személyiségét az Ige kontrollja alatt tartó vezető lehet így a Szentlélek eszköze az ifjúsági munkában. Ha a Szentlélek jelenléte nem adott, akkor minden módszer kialakítása emberi erőlködéssé torzul és eredménytelen marad.

A hagyományos vezetői stílus a *tekintélyelvű-monologikus* vezetői stílus.¹⁴ Ez esetben az ifjúsági gyülekezet vezetője nem megfogalmazni segíti az igazságot, hanem kijelenti azt. Eleve nem is készül és gondol arra, hogy az általa megtalált, majd kijelentett igazságot bárki megkérdőjelezze, vagy az elhangzotakra rákérdezzen. Az általa elmondott, kijelentett üzenetben nem hagy sem kerygnatikus, sem homiletikai „hézagokat”, hogy bárkinek alkalma, lehetőségére volna arra, hogy az elhangzotokra rákérdezzen, és az elhangzotok után részletesebben érdeklődjék. A tekintélyelvű-monologikus stílus „táptalaja” lehet a csoport vezetőjének teljességre törekvése, vagy a csoport vezetőjének személyiségéből adódó intoleranciája. De az is meglehet, hogy a csoport vezetője mint szószéki igehirdető annyira megszokta a monológ formájában közölt Evangélium hirdetését, hogy bibliaórai csoport előtt is „prédikál”. Miközben pedig talán e fentiek miatt a monologikus stílust teljes jószándékkal gyakorolja nem gondol arra, hogy bizonyágtétele nem hogy kapcsolópontot teremtené a csoport tagjai, és az igehirdetés Őrá között, hanem szakadék keletkezik a csoport vezetője és tagjai között. A csoport vezetője ez esetben úgy válik referencia személyé, hogy egyben elérhetetlenné és követhetlenné magasztosul. Hiába hangzik el az indirekt közlés, hogy „legyetek az én követőim, mint én is a Krisztusc” — képtelenek követni Őt. Ahelyett, hogy követnék Őt, inkább „csak” felnéznek rá. Természetesen meg kell jegyeznünk azért, hogy az igehirdetés Őrá lehet eszköze a tekintélyelvű-monologikus stílus is — ezt kétezer év homiletikatörténete fényesen bizonyítja. Csakhogy a tekintélyelvű-monologikus stílus képviselője elfelejti, hogy a serdülő ifjú kísérletező ember, aki az igazság „fzlelgetése” közben kérdezni akar, hogy kérdésére választ kapva újra kérdezhesen. Nagyon hangsúlyozandó, hogy az ifjúsági munkában elhangzó írásmagyarázat, vagy bizonyágtétel különösen kezdetben monologikus beszéd kell, hogy legyen, de később dialógussá szélesedhet a csoport tagjainak önálló döntésre segítése érdekében. E fenti sorokat nagyon félreértene az, aki a monologikus-tekintélyelvű stílus elvetését olvasná ki e sorokból. Ez távol legyen. A tekintélyelvű-monologikus stílus igenis használható stílus, de e stílus használata ne egyoldalúan a csoport vezetőjének személyiség-jegyeiből következzen, hanem alapos megfontolás eredményeként váljon módszerré.

Másik vezetői stílus a „laissez-fair” — hagyjuk a dol-

gokat a maguk útján haladni” stílus. A vezető passzív és engedékeny; abból indul ki, hogy majd csak kibontakoznak a produktív erőik. De nem ez történik. A csoport hangadóbb, de nem produktív tagjai önkénytelenül esetleg önkényesen átveszik az irányítást, a verbálisan félszegebbek pedig hallgatni kezdenek. A csoport közösséggé formálódása helyett kialakul a pseudo-csoport: a klikk és a csoport maga szétesik. A laissez-fair vezetői stílus oka, egy „laissez-fair mentalitás de nem egy pluriform légkört biztosító magatartás értelmében. A laissez-fair magatartás képviselője alapján véve érdektelen, nem érdekli őt a rábízottak üdvössége, sem pedig a csoportban levők előbbrejutása. Aki pedig a tekintélyelvű vezetői stílus híve, szinte igazoltnak látja saját vezetői elveit. Pedig nem a tekintélyelvű-monologikus stílus vezet egyértelműen eredményre az ifjúsági munkában, hanem a demokratikus-dialogikus stílus: mert ez segít hozzá ahhoz, hogy a csoport tagjai előlépjenek csoportbeli anonimitásukból és személyes lelkigondozói kapcsolatba kerüljenek a csoport vezetőjével.

Homiletikai követelmények

A homiletika normatív tudomány — tökéletességre törekszik, hogy az igehirdetés műalkotássá legyen. De a normatív igehirdetés nem abban tökéletes, hogy kizárja a rákérdezés minden lehetőségét, hanem ellenkezőleg: arra készíti, hogy a hallgató válaszoljon, azaz kérdezzen, valljon és döntsön. Péter pünkösdi igehirdetése nem azért volt tökéletes igehirdetés, mert zárt egészet képezett formai szempontból, hanem azért, mert egy hallgató részéről feltett kérdéssel folytatódott, és a Jordán partján a hallgatók megkeresztelésekor egy döntésben teljesedett ki. Vagyis az igehirdetés akkor tölti be küldetését, ha párbeszédre ihlet és hitvallástételben, döntésben éri el célját. Így, az igehirdetés interaktív folyamat. Ez pedig alapaxióma legyen most, mikor az ifjúsági misszió homiletikumát próbáljuk körvonalazni. De e ponton, e sorok írója elbizonytalanodik, hiszen olyan „bozótos” területen próbál csapást vágni, utat keresni, ahol kevesen vagy alig jártak még. Milyen az ifjúsági misszió homiletikája? Az alábbi néhány szempont inkább felhívás további gondolkodásra, kevésbé kísérlet egy homiletika körvonalazására.

Az ifjúsági missziói igehirdetés titka nem az, hogy „konkrét”, „korszerű”, „személyes” sőt: „modern” — és sorolhatnám a közhelyeket — az igehirdetés. A titok az, hogy tud-e az igehirdető tematikus premisszákból kiindulva biblikus konklúzióig eljutni? A tematikus premisszák, lényegileg azoknak a téma- és problémahalmazoknak az összessége, sokfélesége, melyek a serdülő fiatalt foglalkoztatják és égetik. Konkrétabban: a tematikus premissza az a téma és probléma, mely a serdülő fiatalt foglalkoztatja, és melyre választ keres. Ilyen tematikus premissza lehet a nemiség, szerelem, közösség, párkeresés, élet értelme, hivatás, szenvedés, öröm, vereség, győzelem stb. E témák akkor válnak az igehirdetés kiindulópontjává igazán, hogyha a témafelvetés kapcsán bemutatjuk, hogy az illető kérdés megoldatlanságának ténye egzisztenciális szükséglet jelent, megoldása pedig egy teljesebb élet megélésének feltétele. Az igehirdetés témája lényegileg az, hogy megmutatkozik: a kiindulásként felvetett kérdésben Isten igéjének konkrét eligazító üzenete van, egészen odáig, hogy az ige nemcsak ajánl egy utat, hanem rábír, döntésre készíti az irányban, hogy az ajánlott úton el is induljon az ember. Nézzük így alaposabban az ifjúsági missziói igehirdetés három

alkotórészét: a) a tematikus premisszát, b) a tárgyalást, ahol a probléma megoldására lényegül, c) a biblikus-etikus konklúziót.

a) A tematikus premissza akkor valóságos, hogyha konkrét életproblémát tükröz. Konkrét életproblémát pedig akkor tükröz, hogyha egy-egy ilyen téma konkrét lelkigondozói beszélgetések során bomlik ki az igehirdető-lelkigondozó számára, az a konfliktushelyzet, melynek okozója az illető életprobléma. Az ifjúsági munkás így minél intenzívebb lelkigondozó, és minél több beszélgetést folytat, annál könnyebben látja meg azoknak a kérdéseknek, és konfliktushelyzeteknek a halmazát, melyek a serdülő fiatalt érintik. Ha egy csoporton belül, lelkigondozói beszélgetések tükrében többször hasonló konfliktushelyzet bomlik ki, az igehirdető biztos lehet afelől, hogy azt a konfliktust Isten igéjének fényébe kell helyezni. De a lelkigondozói beszélgetés során feltárt konfliktushelyzet akkor válik homiletikai premisszává, hogyha az igehirdető a Szentírás valamelyik locusában, vagy a Szentírás valamelyik alakjának életében ugyanazt a konfliktushelyzetet felismeri. Lényegileg így találjuk meg az ifjúsági bibliaóra textusát is. Ifjúsági órára való textuskeresés kínja tehát nem áll másból, mint abból, hogy egy feltárt konfliktushelyzetben rejlt kérdést „neki-szegezzük” a Szentírásnak. Válaszképpen meglátjuk ugyanazt a konfliktushelyzetet az Igében, majd lassan megértjük a Szentírás teljes üzenetét, megoldó válaszként az adott konfliktushelyzetre nézve. Ha a megoldás lehetősége is felvillant, akkor bizonyosak lehetünk, hogy az a textusunk, arról kell üzenetet hirdetnünk. Ha valaki azt kérdezné, hogy a homiletikai meditációnak ez az első lépése miben különbözik a felnőtt gyülekezet elé való készüléstől, a válasz így hangzik: az ifjúsági missziói igehirdetésre való készülést, az ifjúsági lelkigondozás kell hogy megelőzze.

b) Az igehirdetés tárgyalását illetőleg izgalmas ponthoz érkeztünk. Amennyiben az igehirdetés bibliaóra-csoportkeretben történik, az igehirdetőnek számolnia kell azzal és készülnie kell arra, hogy az üzenetet ne monológ formájában, hanem dialógus keretében bontsa ki. Természetesen a dialógus módszernek segítségülhívása semmiképpen sem törvény. Még akkor is nyitottnak kell lenni a dialogikus-interaktív igehirdetés iránt, ha jelenleg nagyon kevés a dialógust folytató tudó ifjúsági közösség. A dialogikus igehirdetés bemutatás győző esetek az Actában rögzített missziói igehirdetések, melyeknek kifejtése közben mindig történt egy olyan váratlan fordulat, elhangzott egy kérdés a gyülekezet részéről, mely az igehirdetőt semmiképpen sem zavarta meg, sőt, az igehirdetést még konkrétabban irányította afelé a cél felé, ahová végül is meg kellett érkeznie.¹⁵ E ponton, az ifjúsági missziói igehirdetés az előzetes készülés mellett és talán rögzített prédikációs szöveg ellenére kész arra, hogy a monológ dialógussá legyen; azaz az igehirdetés mondása közben feltett kérdések, fenntartások, hangosan nyilvánított kételyek, segítsék elő az üzenet még konkrétabbá tételét, és az igehirdetőt semmiképpen sem zavarják meg. Az igehirdetés „története” közben tehát ha az igehirdetés a Lélek vezetésével és alatt történik, akkor az igehirdető két irányba figyelhet. Részben arra, hogy a textustól ne térjen el, figyelve, hogy hová kell megérkeznie, ugyanakkor emellett tudjon választ adni „menetközben” feltett kérdésekre is. Ily módon kétféle harc folyik: részben harcol azért, hogy elérje igehirdetésének célját, részben pedig a közben feltett kérdésekre próbál választ adni. Így válik igehirdetése dialogikus igehirdetéssé. Ha bárki azt kérdezné e ponton, hogy miben különbö-

zik az ifjúsági missziói igehirdetés más igehirdetéstől, a válasz így hangzik: az ifjúsági missziói igehirdetés, a serdültöt érintő, és érdeklő kérdéskomplexummal kapcsolatban dialógus folytatni kész igehirdetés. Méghozzá dialógus abban az értelemben, hogy e dialógus kimeríti az igazság közös keresésének kritériumát, miközben a vezetőt és a vezetettet az igehirdetőt, és az igehallgatót igazságkereső testvérré formálja. Márpedig, ha egy ifjúsági közösséget az igazság közös keresése, és az igazságra való rátalálás közös öröme formálja, akkor ott történik valami, ami az egyház misztériuma felé mutat.

c) Az ifjúsági missziói igehirdetés biblikus konklúziója mindig etikai imperatívust tartalmazó konklúzió kell hogy legyen. Méghozzá úgy, hogy világossá tegye: nem egy etikai lépés vagy döntés az előfeltétele az új életben való járásnak, hanem a Jézus Krisztusban való új élet következménye az etikai lépés vagy döntés.

Az ifjúsági misszió szociológiai kontextusa, család-életi háttér, ekkleziológiai színtere, missziói módszerei és homiletikai követelményei mind keret, amelyben az ifjúsági misszióknak történnie kell.

Szarka Miklós

JEGYZETEK

1. Christopher Lasch: Az önmádat társadalma. Ford.: Békés Pál, Európa Kiadó, 1984. 13. old. — 2. Társadalmi beilleszkedési zavarok Magyarországon. Kossuth Kiadó, 1986. Készült a Minisztertanács Tudománypolitikai Bizottsága albizottságaként működő Társadalmi Tudományi Albizottság felkérésére. Szerk.: Pataki Ferenc. — 3. T. b. z. Mo.-on, 86. oldal. — 4. T. b. z. Mo.-on, 87. old. A társadalmi viselkedésszabályozó rendszerek átalakulása c. fejezetben. — 5. T. b. z. Mo.-on 67 old. A társadalom makrostrukturális folyamatai c. fejezet. — 6. T. b. z. Mo.-on Az öngyilkosságok demográfiai és területi különbségei c. fejezetet. 29. old. Egyébként e tanulmánykötet által idézett idevágó statisztikai adatok figyelemre méltóak. Lásd 26. old. Az öngyilkosságok hosszú távú tendenciája c. fejezetet. Innen idézet, a magyarországi statisztikából: 1938-ban: 2684 öngyilkosság, 1948-ban: 2178 öngyilkosság, 1958-ban: 2312 öngyilkos, 1968-ban: 3457 öngyilkos, 1978-ban: 4610 öngyilkos, 1979-ben: 4770 öngyilkos, 1980-ban: 4809 öngyilkos, 1983-ban: 4911-en kö-

vettek el regisztrált öngyilkosságot hazánkban. E statisztikai táblázat legfeltűnőbb adata: 1944-ben a II. világháború legdrámább évében kevesebb öngyilkosság történt hazánkban (4294) mint 1980 után bármelyik évben! Pontosabban, már 1978 óta bármely évben több öngyilkosság történt hazánkban, mint 1944-ben! — 7. T. b. z. Mo.-on A veszélyeztetett helyzetben levő fiatalok c. fejezetet. 48—49. old. 1961-ben végezték el először a veszélyeztetett kiskorúak felmérését hazánkban. Ekkor 27 000 volt a veszélyeztetett gyermekek száma. 1974 óta e célra rendszeres nyilvántartólap van a közoktatási Intézményekben. 1982-ben a 0—18 éves korú népesség 4,5%-a veszélyeztetett (120 885 gyermek, ill. serdülő). A tényleges szám azonban ennél feltehetően lényegesen nagyobb. Hazánkban a veszélyeztetett fiatalok létszáma is, korcsoportjukban képviselt arányuk is növekszik. Feltűnő — noha számszerűleg pontosan ki nem mutatható a kiskorúak körében a neurózisok, a magatartászavarok, a lelki bajok, az elmagányosodás, és a csavargás különféle formáinak terjedése. Lásd utóbbit: 49. old. — 8. Bognár—Telkes: A válás lélektana. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest, 1986. 94. old.: Wallerstein és Kelly vizsgálták elsőként, hogy milyenek a gyermekek válásra adott reakciói. Id. „a gyerekeknek a válásra adott kezdeti reakcióit minden egyéb változásnál erősebben meghatározta a gyermek életkora”. 95. old.: elvált vagy válófélben levő szülők gyermekeknél ha alkalmazkodási zavarok mutatkoznak, akkor e tünetek korcsoport szerinti megjelenése a következő: 3—5 éves gyermekeknél: depresszió, ágybavizelés. 6—8 éves gyermekeknél: koncentrációs zavarok, depresszió. 9—12 éves gyermekeknél: romló iskolai teljesítmény, elszélteledés vagy agresszió a korcsoportban, depresszió, alacsony önértékelés. 13—18 éves serdülőknél: éretlen szexuális kapcsolatok vagy a szexualitás teljes elutasítása, és szoros viszony az egyik szülővel. — 9. Az említett „harmonikus”, „hanyagoló”, „drilles” nevelési fogalmat lásd bővebben: Dr. Bagdy Emőke: Családi szocializáció és személyiségzavarok c. könyvét, Tankönyvkiadó, Budapest, 1986. 77—80. old. A „kettős nevelési magatartás” következményeivel e sorok írója többször találkozott már a mindennapi gyermekmissziós szolgálata nyomán. Ezért emelte ezt ki. Megjegyzendő, hogy az egyes nevelési attitűdök egymással keveredve fordulnak elő a leggyakrabban, tehát ritkán találkozunk „tisztán” a hanyagoló vagy drilles, nevelési attitűddel. — 10. Lásd: Dr. Bagdy Emőke: uo. „A kettős kötés jelentősége” c. fejezetet. — 11. Ennek a dolgozatnak, illetve felmérésnek az elkészülte után értesültem arról, hogy hasonló, de szakszerűbb, átfogóbb egyházgyülekezet szociológiai felmérést végeztek már többször a német lutheránus egyházban. H. Hunger E.-Rajna-Westfálában, Hessenben, Pfalzban. A megkérdezett fiatalok 14%-a rendszeres gyülekezet-, templomlátogató. E felmérésnek egyik tanulsága: minél nagyobb a település, annál kisebb a gyülekezethez fűződő kapcsolat esélye. Lásd: Walter Jens: Handbuch der Jugend- und Seelsorge. Teil III. Gütersloh Verlag, 1973. 278—279. old. Megjegyzendő, hogy vannak egyházközösségek, ahol ez az arány sokkal jobb, de ezen egyházközösségek száma csekély. Ugyanakkor vannak egyházközösségek, melyeknek esetében, egyáltalán nem beszélhetünk ifjúsági misszióról. — 12. Emil Bruner: Dogmatik III. Band 8 Kap. Die Welt nach der Suche nach Gemeinschaft c. fejezet. 134. old.: „das alles ist kümmerlicher Ekklesia-Ersatz...” — 13. Kálvin: Institutio Negyedik könyv 1. fejezet. 295. old. Paroch. Könyvt. Pápa, 1910. — 14. Tobias Brocher: Csopordinamika és felnőttoktatás. Tankönyvkiadó, Budapest, 1979. 34—36. old. — 15. Acta: 14,7—18 vagy Acta 14,28—32. Vagy Acta 17,16—30. Ezen perikópák, mint igehirdetési analízisként való feldolgozás rendkívül figyelemreméltóak.

Teremtés és/vagy fejlődés?*

Immár több mint egy évszázada igyekeznek Charles Darwin elméletét megcáfolni azok, akik vallási meggyőződésüket féltik. Kevésbé köztudomású, még kevésbé világos az a vita, amely maguknak a tudósoknak a körében zajlik. Szerzőnk, Tom Bethell áttekinti a darwinizmus-ellenes „kihívásokat”, beszámol annak az új biológiai iskolának az álláspontjáról, mely szerint noha a fejlődés elmélete bizonyára igaz, jórészt ez is csak valamiféle „hiten” alapul.

Tom Bethell, aki jelenleg az evolúcióról szóló könyvén dolgozik, a The American Spectator washingtoni szerkesztője, valamint a Harper's és a National Review külső főmunkatársa.

A közvélemény szemében a darwini evolúciót érő támadások a (bibliai) teremtésben hívők képzetivel azonosulnak; ők azok, akik időnként kiveszik gyerekeiket azokból az iskolákból, ahol azt tanítják, hogy az „ember a majomtól származik”. A legtöbben azonban nem is értesültek arról, hogy századunkban, főképp az utolsó esztendőkből, maguk a természettudósok között is vita dúl Darwinról és teóriájáról.

Jórészt az ő közösségük okolható azért, hogy a nyilvánosság kirekesztődött ezekből a „belső”, „házi” nézeteltérésekből. Hajlamosak ugyanis arra, hogy ha a tudomány bástyáját megostromolják, akkor félretegyék véleménykülönbségeiket és egyesült erővel verjék vissza a „pogányokat”. A külső szemlélő csak a szigorú hadrendet látja. Jelenleg, amikor a kreacionizmus szemmel láthatóan „meghúzza magát”, ha nagyon fűlelünk, akkor kihalljuk a tudomány várfalain belüli csatározások fegyvercsörgését. Ezek a polémiák valószínűleg sokkal bonyolultabbak a régi „tudomány kontra vallás” ellentéténél, ám olykor éppen olyan hevesek, ráadásul érdekesebbek is.

Alig lattunk azonban a darwini fejlődélmélet — következetességével, mélységével és szélességével egyaránt meglepő — azon kétségbe vonásáról (és még kevésbé értjük), amely a „kladistáknak” nevezett taxonómusok [rendszerezők] egyik iskolájának részéről tapasztalható. (A kifejezés a görög *kladosz* szóból ered, ami ágat, gallyat jelent.) Különösen izgalmasak — vagy inkább bosszantóak (a fejlődésbiológusok sze-

* © 1985 by Harper's Magazine. Minden jog fenntartva. Engedélyezett újraközlés az 1985. februári számból az USA nyomán. A magyar változat Raáb György munkája.

rint) — azok az érvek, melyeket az ún. „módosított” vagy „újkladisztikai” irányzat művelői hangoztatnak; őket akár agnosztikus evolucionistáknak is tekinthetjük. Mint általában azokat, akik szakítottak valamely hitvallással és kihívták maguk ellen az ortodoxiát, a neokladistákat is ellenfeleik kritikájával jellemezhetjük a legjobban — s válasszuk ki az utóbbiak közül Beverly Halstead angol biológust. Arra a kérdésre, hogy miként vélekedik a „módosult kladisztikáról”, Halstead így válaszolt: „— Nos, én kifogásolom! Úgy értem, *Arisztotelész*-hez nyúlnak vissza. Darwin óta tisztában vagyunk az időtényező létezésével; már kezdtük megérteni az evolúciót. Az újkladisták azonban azzal biztatnak, feledkezzünk meg a fejlődésről, a folyamatokról, csupán a mintázatokkal törődjünk.”

A darwinizmus kezdeteitől a biológusokat mindig lebilincselték a folyamatszempelés kérdései: Honnan származunk? Hogyan lett a természet azzá, ami? Hogyan változik majd a jövőben? A neokladistákat (aki-eket olykor „mintázat-kladistáknak” is neveznek) elsősorban nem az idő vagy a processzus foglalkoztatja. Ennek magyarázata (részint) abban rejlik, hogy gyakorlatukat a taxonómia terén szerezték: lelkiismeretes, aprólékos rendszerezők. Taxonómusokként az a feladatuk, hogy megjelöljék és elnevezéssel ruházzák fel a természetben található élőlények csoportjait — a Biblia szerint ezzel először Ádámnak kellett megbirkóznia, Isten parancsára —, azután pedig osztályozzák őket. A rendszerezők nem annak a megállapítására törekednek, hogyan jöttek létre a csoportok, hanem hogy melyek léteztek, illetve léteznek élő, továbbá az őselejtekből ismert szervezetek közül. Ha elfogadjuk, hogy a kladisták meggyőződése szerint előbb erre a tudásra van szükségünk, és csak ezt követően vehetjük próba alá a fejlődésről alkotott eszméinket, máris magától értetődő az egyfelől a taxonómusok, másfelől a fejlődésbiológusok között fennálló feszültség.

A neokladisták nem riadtak vissza az ellentétek kiélezésétől. A negyvenes-ötvenes években, amikor a fejlődésbiológiai fölfogás eluralkodott, a taxonómusok — úgyszólván — némi „költői szabadságot” engedélyeztek maguknak. Részint azért, mert a rendszerezés tudományát ekkoriban unalmasnak és divatjammúlnak tartották — főleg az olyan evolucionisták, mint Sir *Julian Huxley* (Darwin egykorú fegyvertársának és népszerűsítőjének, *Thomas Henry Huxley*-nak az unokája), aki szerint ugyancsak eljött az ideje annak, hogy ne „ragadjunk bele a szemantikába és a definíciókba”. Más szóval, a taxonómusokat afféle könyvelőknek minősítették, akikre ráfér egy kis lazítás. 1959-ben írott könyvében, a *Nature & Man's Fate*-ben (A természet és az ember sorsa) *Garett Hardin*, az antropológiai ökológia professzora a Santa Barbara-i University of Californián (K.-i Egyetem) idézte egy zoológus tanácsát: „Aki szigorú szabályokat akar mereven betartani, mondjon le a taxonómia üzéséről. A természet túl rendetlen és rendezetlen ehhez.”

Az újkladisták másként gondolják, és rajta vannak, hogy a rendszertan egzaktságát visszaállítsák jogaiba, s eközben rájöttek, hogy a baj nem velük, hanem a fejlődésmélet híveivel van — pongyola metodikájuk miatt. *Colin Patterson* angol paleontológus, a „módosult kladisztika” egyik vezéralakja fogalmazta meg a csatakiáltásukat: „A leszármazás konceptusához nem férközhethetünk hozzá a rendelkezésünkre álló eszközökkel.” *Patterson* és eszmetársai azt hangoztatják, hogy a közös ős csupán föltevés, amelyet nem igazoltak a fosszilis leletek. Összehívhatjuk az embereknek egy csoportját egy „családi(as) összefüggéssel” születési bizonyítványai, a sírfeliratok vagy az egyházi anya-

könyvek alapján — mind a folyamat, a változás tényadatai, mondhatnánk. Csakhogy a természetben nincsenek anyakönyvek, csak maradványok. Ezek pedig — ahogy *Patterson* egy ízben kijelentette nekem — „zürzavaros kupacok a földben”. Sem az idő, sem a változás, sem a folyamat(osság), sem az evolúció nem olvasható ki belőlük — a kladisták szerint.

Ami kihámozható a természetből — állítják — az csupa mintázat: a dolgok, és nem a korok közti összefüggés. Nem vezet visszafelé egyenes nyomvonal. A szülő — utód kapcsolat mindig esetleges. A maradványokból csak következtetéseket vonhatunk le. A kladisták szemében a fejlődéstudomány nagyrészt hit kérdése — másfajta hité, mely azonban nem különbözik nagyon a kreacionistákétól. *Patterson* azt is elmondta nekem, hogy a fejlődés tanát „gyakran fölöslegesnek” találta a biológiában. Mégis, magyarázta, úgy találják fel a tankönyvekben, mintha „a biológia egyetemes elmélete” volna, az egész diszciplína váza. — Ha pedig valami erre a rangra emelkedik, hasonlóságot lesz a valláshoz.

A kladisztika „alapító atyja” bizonyos *Willi Hennig* nevű entomológus volt. Ő a mai NDK területén született, ott is élte le életének javát (a legyek tanulmányozásának és osztályozásának szentelve); 1976-ban halt meg az NSZK-ban. Fő művének „bővített és javított” angol fordítását 1966-ban jelentette meg a University of Illinois Press egyetemi könyvkiadó az Egyesült Államokban *Phylogenetic Systematics* (A törzsfajlás rendszertana), címmel. Nehezen követhető ez a könyv, ugyanakkor roppant befolyásosnak bizonyult. A hetvenes évekre, ahogyan azt a kiváló fejlődésbiológus, *Ernst Mayr* írta *The Growth of Biological Thought*-jában (A biológiai gondolkodás előrehaladása), valóságos kultusza alakult ki *Hennig*-nek. A *Willi Hennig Society* (W. H. Társaság) 1980-ban alapították s ez öt év múlva útjára bocsátotta negyedévi folyóiratát, a *Cladistics*-t első számával. *David Hull* tudományfilozófus szerint „a fejlődésbiológusok berkeiben mindenki a kladisztikáról beszél”.

A kladisztikának két központi konceptusa van: a „pleziomorfiáé” [plesiomorphia] és a „parafüliáé” [paraphylia]. Valamely tulajdonság akkor pleziomorfi, ha az élőlények vizsgált csoportjánál nagyobb egységben található meg. Például míg minden főemlősnek van szőrzete, ez szintén jellemző az állatoknak egy sokkal kiterjedtebb (az előbbi tartalmazó) osztályára, az emlősökre. Amit *Hennig* a pleziomorfiá eltévelyedéseként említett az az a tétel, hogy valamely ismertetőjegy (mint amilyen a szőrzet) segít azonosítani egy bizonyos állatfajt (vagy rendet), hozzájárul a meghatározásához — miközben egy nagyobb csoport sajátja.

Hennig ugyancsak támadta a biológiának azt a mindmáig általános gyakorlatát, hogy az állatvilág csoportjait egyes ismertetőjegyek hiánya alapján jelöli ki. (Érvelése *arisztotelészi*; *Az állatok részeiről* című művében a görög bölcset azt írta, hogy a tagadásnak nem lehet specifikus formája, tehát nincs „tollatlan” vagy „lábatlan” úgy, mint ahogy van „tollas” vagy „lábas”). A pontatlanság ingerelte *Henniget*: a „tollas” állat egyvalami (madár); a „tollatlan” állat pedig bármi (ami nem madár). Ezt az elhibázott gondolkodásmódot nevezte *Hennig* „parafületikusnak”.

A parafületikus jegyekre való figyelemföhlívással *Hennig* nagyot tett annak a szigorúságnak az újjáélesztéséért, mellyel egykor a rendszertan büszkélkedhetett. *Patterson* és más neokladisták ezután kezdték elemezni — majd vitatni — azt a döntő fontosságú

szerepet, amelyet a parafületikus csoportok és fajok játszanak a fejlődésben. Az American Museum of Natural Historyban (AMNH, Amerikai Természet-tudományi Múzeum), 1981-ben tartott előadásában például Patterson szolt a gerinctelenek „témájáról”. A gerinctelenek teszik ki az állatvilág két alapvető csoportja közül az egyiket. Így az állatok roppant, és gyakran zavarba ejtően változatos fajai kerülnek egy kalap alá, a legprimitívebb egysejtűtől kezdve a rovarokig, a kagylóig, a férgekig és a rákokig. Minden iskolásgyerek megtanulja, hogy az élőlényeknek e tömkelegét azért sorolják egybe, mert közös vonásuk az, hogy nincsen gerincük. Pattersonnal az élükön a kladisták erre azt kérdezik, hogy miért kell őket így csoportosítani? Mi ennek az értelme? A „gerinctelenek” kifejezés nem szolgál semmiféle tudományos célt; ehhez túl homályos, körülíratlan. (Elvégre ugyanúgy vonatkozik, mondjuk, az eperre és az asztra is.) Voltaképpen csupán retorikai fogás: lehetővé teszi annak — tankönyvi — kinyilvánítását, hogy „a gerincesek a gerinctelenekből fejlődtek ki”. A kladista értelmezés szerint e kijelentés második állítása egyáltalán nem hordoz olyan információt, amely ne szerepelne tényként az elsőben; az, hogy „a gerincesek kifejlődtek”, egyszerűen annyit jelent, hogy a legelső gerinces „szülei” gerinctelenek voltak. Vagyis az újkladista interpretációban „a gerincesek a gerinctelenekből fejlődtek ki” tétel álcázott önismétlés tautológia.

Múzeumi előadásában Patterson hangsúlyozta: a pusztán negatív ismérvekkel jellemzett csoportok „nem léteznek a természetben, ez a fajta leírás nem nyújt nekünk semmilyen valódi tudásanyagot, bár első hallásra ezt még nem ismerjük föl. A fejlődésbiológusok viszont kifejtik, hogy a negatívan meghatározott csoportoknak igenis van értelmük és céljuk; ők azzal a váddal illetik a kladistákat (amiként közülük valaki nemrégiben tette a *Science* tudományos ismeretterjesztő folyóiratban), hogy „szavakkal büvéskednek”. Mire Pattersonék visszamutogatnak az evolucionistákra; ő maga a parafületikus csoportokat a „semmi tokjainak” bélyegezte.

A fejlődésmélelet tulajdonképpen — így a kladisták — olyasmit tüntetnek föl valóságosnak, ami nem mutatható ki a maradványok tanulmányozásából. Hozzáteszik: a törzsfejlődés fája elágazódó — [parafületikus] (vál)fajaival — nem más, mint merő hipotézis, racionális sejtés.

Nem is fogja többre futni a fejlődésben — szerintük. Egy beszélgetés során Patterson kimondta: „— Nem hinném, hogy valaha is szert tennék olyan »fára«, amely tényszerű.” Mire megkérdezték tőle: „— Vagyis úgy hiszi, hogy nincs benne realitás?” „— Hát nem furcsa, hogy a végén ide lyukadunk ki: meg kell kérdeznem tőlem, miben hiszek, mintha ez számítana valamit. Egyébként, ezt hiszem. Csakhogy így máris kiviláglik: ez az egész hit dolga.”

A kladisták nem arra pazarolják idejüket, hogy előadássorozatokon „lázítsanak” a darwinizmus ellen. Néhányuk nagyon meg lenne elégedve, ha nem esne annyi szó a fejlődésről. Az evolúció vajmi kevésbé vonatkozik arra a munkára, amit ők végeznek: a különféle fajok pozitív és hiteles sajátosságainak megállapítására, egymáshoz való kapcsolódásaikra az állatvilágban — azaz a természet mintázatának a földéítésére. Az foglalkoztatja őket, ami *itt és most* van, nem pedig a kialakulás mikéntje.

Nemrégén módomban volt megfigyelni a múzeum két kladista munkatársát. Közülük az egyik Gareth Nelson, akit 1982-ben neveztek ki az ichtyológiai

[„haltudományi”] részleg vezetőjévé. Nelson, meglehetősen, a heringalakúak közé tartozó szardíniafélék és szardellák egyik első tudora a világon; elárulta nekem, hogy összesen hárman-négyen foglalkoznak ezzel a területtel, ezeknek a halaknak legalább 150 ismert fajuk van és Nelson szerint még több ismeretlen. Egyébként valamely tudomány téma „nagysága”, jelentősége és a rá szakosodó tudósok száma közti aránytalanság mindennapos a biológiában. A laikusok úgy képzelik, hogy a szakértők jószerivel már feldolgozták a Föld bioszféráját, noha épp hogy megbizgálták azt.

Nelson gondolataiból a következők jutottak tudomásomra: ahhoz, hogy valóban megértsük ismereteinket, először is a fejlődésbiológusok bizonyosságként hirdetett állításait kell vizsgálat tárgyává tennünk. Hivatkozott egy olyan népszerű főiskolai tankönyvre, mint amilyen a *Vertebrate Paleontology* (A gerincesek paleontológiája) Alfred Romer-től, melyet 1966-ban jelentetett meg a University of Chicago Press, és azóta már három kiadást ért meg. Ebben olyan kijelentéseket találunk, mint például: „Az emlősök a hüllőkből fejlődtek ki.” (Rendkívül ritka jelenség, legalábbis a mai szakirodalomban, hogy valamely adott faj eredetét egy másiktól vezessék le.) Az ilyen általános „szöveggel” Nelson szerint az a baj, hogy az „ősi csoportok taxonómiailag művi termékek”. E csoportoknak „nincsenek egyedülálló, meghatározó ismertetőjegyeik, tehát nem is valódi csoportok”. Kérdésemre Nelson felsorolt ilyen (állítólag) „irreális” kategóriákat: a gerinctelenek, a halak, a hüllők, az emberszabású majmok.

Kifaggattam Nelsont a fosszilis leletekről. Vajon ezek nem bizonyítják-e a fejlődésmélelet érvényességét? Mint a legtöbb avatatlan, én is úgy véltem, hogy a természettudományi múzeumok már jócskán „megemésztették” az őskori leleteket.

— Többnyire csak néhány elemet, töredéket találunk — válaszolta Nelson. — Szétszórva, illetve egymásra hányva, nem pedig logikus sorrendben.

Ő úgy vélekedik, hogy túlzott fontosságot tulajdonítanak a maradványoknak. — Nem nehéz megérteni, miért. Rengeteg energiát fektetnek be tanulmányozásukba, a megtérülés pedig igen szerény. Ezért az ember rábeszéli magát, hogy minden egyes apróságot lényegesnek tartson.

Nelson szerint a paleontológusok gyakran tömémentelen fáradtsággal ásnak ki maradványokat, s közben nem jut eszükbe, hogy ezeknek (vagy az ilyen állatoknak) a példányai ma is élnek. — Tegyük fel, kiásol egy ötvenmillió éves rovar. Megállapítod, hogy föltehetően ehhez és ehhez a családhoz tartozik, csakhogy ennek van, mondjuk, 30 ezer faja. Mihez kezdesz? Végigmegy mindegyiken? Ez képtelenség, tehát adsz neki valami jó hangzású nevet, például elkereszteléd *Eocoleoptera*-nak. Amennyiben a lelet egy olyan faj egyede, amely már 50 millió éve létezik, ezt valaki más fogja megállapítani, hiszen neked nincs rá elég idő. Odakinn, a természetben tárod föl a leleteket, nem a múzeumi rovargyűjteményeket böngészed át.

S ami az ő területét, a heringalakúak leszármazását illeti? Ez meddig nyúlik vissza? — Nos, Lance Grande, aki nálunk tanult, vizsgálta ezt a kérdést, rájött, hogy a szardellákként leírt maradványok nem is azok. Tehát akik tanulmányozták őket, éppenséggel nem végezték jól a dolgukat. Holtpontra érkeztünk. Volt azonban valami a British Museumban, ha jól emlékszem, Patterson hívta föl rá Grande figyelmét. Ezt a miocénkori leletet Cipruson fedezték föl, lehet úgy tízmillió éves. Ez tényleg szardellaféleség: az egyetlen hiteles

anyag. Részletes leírása még várat magára; valószínűleg épp olyan, mint amilyenek ma benépesítik a Földközi-tengert.

Néhány héttel azután, hogy összehaladtam Nelsonnal, vallatára fogtam Norman Platnick-et, a rovar-tani részleg kurátorát, aki „pókszakértő”, egyébként Nelsonnal együtt társszerzője a *Systematics and Biogeography: Cladistics and Vicariance*-nak (Rendszertan és biogeográfia — Kladisztika és vikariancia [helyettesítés, leletmegfelelés]).

A pókok, amelyeknek legkorábbi maradványai a földtörténet devon-korszakából valók, mintegy 400 millió évesek; az *Arachnida* [vagy *Arachnoidea*] osztályához, és az *Arthropoda* törzséhez tartoznak. Azaz a „gerinctelenek” közé; fosszilis ősök nemigen akad. Fajaik közül mintegy 35 ezret azonosítottak, ámde — mondja Platnick — „akár háromszor ennyi is lehet a világon”. Szerinte az Egyesült Államokban talán négy főhivatású rendszerező foglalkozik velük „és esetleg még egy tucatnyian, akik az oktatás mellett kutatómunkát is végeznek”. Szakmai szervezetük az American Arachnological Society (Amerikai Arachnológiai Társaság), amelynek a világ minden tájáról összesen 475 tagja van, köztük amatőrök is.

Kérdőre vontam Platnicket, hogy mi ismeretes a pókok leszármazásáról.

— Szinte semmi. — Azt sem tudjuk, milyen fajú volt a legelső pók „szülője”. Csak azt, hogy nem pók. Az állítólag 400 millió éves leszármazási lánc — esetleges — szemével sem vagyunk tisztában. — Sohasem állítottam azt, hogy ez vagy az a pók valamely másiknak az őse — szögezi le Platnick.

— Más sem?

— Egyetlen ilyen kijelentéssel sem találkoztam a modern szakirodalomban.

Néhány pók jó állapotban maradt fenn borostyánkő-zárványként. — De még így is csak olyan kevés lelet maradt ránk, hogy a fajtaazonosítás lehetetlen. — Kis szünet után még azt mondja: — A leletekből nem tanulhatunk sokat.

Kíváncsi voltam, hogy ezek után mit gondol egy széles körben használt középiskolai tankönyv, a *Life: An Introduction to Biology* (Az élet — Bevezetés a biológiába) — szerző George Simpson és William S. Beck — alábbi szemelvényéről:

„Valamely példányt nem sorolunk a pókok közé azért, mert négy vagy öt pár lába van, és nem három. Ezt csak akkor tehetjük, ha leszármazása azonos az osztály más tagjaival, és különböző az egyéb rovarokétól az évek százmilliói során a két csoport különféle ismérveinek és nagyszámú leletanyagainak bizonyítottai szerint.”

Mire Platnick hátravetette magát a széken, úgy nevette.

Ebben az idézetben a szerzők oly módon büvészkednek a szavakkal, ahogyan ez szokásos a fejlődésbiológiában a negyvenes évek óta. Hiszen csak annyi biztos, hogy a szervezeteknek van egy olyan csoportja (esetünkben a pókszabásúaké), amely — mivel némely jellemző ismertetőjegyeket mutat fel — kategóriaként azonosítható. Az ide tartozóknak mind van (példának okáért) fonómirigyük a hálószövés céljára, tehát kijelenthetjük: minden olyan rovar, amelynek ilyen mirigye van, az pók. (Természetesen más közös jegyekkel is rendelkeznek.)

Ha viszont megmagyarázni igyekszünk, miért lehetők meg valamely csoport ezernyi tagjánál ugyanazok a sajátságok, az egészen más dolog. Nincs akadálya annak az elméleti föltevésnek, hogy létezett egy „őspók”, amely e tulajdonságokat átörököltette utódaira. Ponto-

san így tett Darwin az *On the Origin of Species*-ben (*A fajok eredete*.) Csakhogy amit Simpson és Beck művel, az nem ugyanez. Ők kijelentik, hogy az *Arachnida* osztály nem a pókok ismérveinek, hanem a származásuknak az alapján definiálható. Ez azonban tudománytalan, és nemcsak a pókoknál...

A kladisták a következőt hangsúlyozzák: csak akkor vehetjük fontolóra a leszármazást, ha tisztában vagyunk a taxonómiai kapcsolatokkal (azzal, hogy valamely szervezet miért sajátlagos, miért tér el a többitől). A természetben itt és most tapasztalható előbb a rendszertani összefüggések szerint kell „rangsorolnunk”, és csak ezután kísérlelhetjük meg, hogy helyet találjunk annak a „törzsfán”. Tehát a fejlődésbiológusok spekulációit („van-e X-nek és Y-nak közös őse?”) alá kell rendelnünk a taxonómia megállapításainak („X-nek és Y-nak olyan tulajdonságai vannak, amelyek másutt nem találhatóak meg”).

Az egyik ok, mely miatt a laikusok olyan készségesen fogadják el az evolúciót tényként, az, hogy megjelenik szemük előtt a rengetegszer látott, híres ábrason a ló „fejlődéséről”. Mindnyájan jól emlékszünk erre. Az idők múlásával a ló egyre nagyobb lesz — s ez a közhely közel áll a tankönyvírók szívéhez Amerikában, részben azért, mert ott látható az AMNH-ben. A múzeum munkatársai elég kényszeredett képet vágnak, ha erről faggatják őket. Niles Eldredge azonban, a gerinctelen állatok részlegének kurátora, aki Stephen Jay Gould-dal együtt az egyik kezdeményezője a szakaszos ugrás teóriájának (mely szerint a fejlődés nem egyenletesen fokozatos, mint ahogy Darwin vélte), egy ízben eképpen nyilatkozott meg:

„A »mesék« tömkelege szólt és szól az élet történetének jellegéről, hol képzeletdúsabban, hol kevésbé.

A leghíresebb példa, a »ló sztorija«, még mindig ott látható a földszinti kiállításunkon, pedig ezt még jó öt évtizeddel ezelőtt hozták össze; »szentírásként« köszön vissza a tankönyvekből. Azt hiszem, ez sajnálatos, főként azért, mert maguk a »mesemondók« is tisztában vannak vitathatóságával.”

Amikor erről beszélgettem Platnickkel, ő azt mondta, hogy a lovak maradványait még nem osztályozták kellőképpen, sőt nem is vizsgálták tüzetesen. Ki akartam szedni belőle, hisz-e ebben a fejlődési vonalban. Azt válaszolta, hogy igen. Ám a bizonyító anyag után a természet létező hierarchikus struktúráján belül kell kutatni. Ugyanis minden szervezetet be kell rakni a folytonosan nagyobbodó „dobozokba”. A „gazellák” címkéjű skatulya befér a „patások” feliratú nagyobba, amely viszont a „négy lábúakéba”, ez pedig a „gerincesek” ládikájába. A taxonómia rendeltetése — mondja Platnick —, hogy pontosan leírja ezt a hierarchikus elrendeződést, és ezen belül meghatározza az egyes „dobozok” határoló síkjait képező tulajdonságokat.

Hogy vajon a taxonómia valaha is kitölti az e mintázatban tátongó hiányokat, olyan kérdés, amelyre senki sem felelhet, Platnick sem. Az egyik nehézség (szerinte) abból fakad, hogy kevés a rendszerező. Az anyagi támogatást zömmel a molekuláris és a biokémiai kutatások nyelik el, így sok intézményben a taxonómiai munka „fedezete” egyre kisebb.

Méltányossághól arról is akartam információt szerezni, miként viszonyulnak mindehhez az „ellenfelek”, a fejlődésbiológusok és a paleontológusok. A könyvespolcra lettem napjaink egyik tekintélyes darwinistájának, Michael T. Ghiselin-nek 1969-es *The Triumph of the Darwinian Method* (A darwini módszer diadala) c. művét, belelapoztam, és íme: ő fölveszi a kladista kihívás eldobott kesztyűjét:

„Ahelyett, hogy kinyomoznánk a természet min-lázatait, és szembeütőségük következtében fontosnak tekintenénk azokat, a természeti jelenségek között rendet teremlő és alapvető mechanizmusokat kutajuk fel (akár meglátjuk ezt a rendet, akár nem), és ennek megértéséből eredeztetjük osztályozási rendszerünk szerkezetét.”

Ezután Stephan Jay Gould természettudományos esszékötetébe, a *Hen's Teeth and Horse's Toes*-ba (Tyúkfog és lóujj) [lásd 45. számunkat] pillantottam bele. „A fejlődésbiológiában egyetlen polémia sem volt élénkebb az elmúlt évtizedben annál, amelyet a kladistáknak a hagyományos osztályozás ellen felhozott érvei lobbantottak fel” — írja ő. Gould nem rokonszenvezik a kladisztikával („vezető amerikai reprezentánsai a legellentmondásosabb tudósok közé tartoznak, akikkel én valaha összeakadtam”), de *What, If Anything, Is a Zebra?* (Mi a zebra, ha egyáltalán?) című írásában beismeri, „hogy a gúnyolódás és a kötekedés mögött fontos elvek sora húzódik meg”. Ezeket csupán azért fejtí ki, hogy elutasítsa. Nem cáfolja, hogy a szigorú taxonómiai megközelítés eltörölné az olyan csoportokat, mint az emberszabású majmoké és a halaké. Ám amikor a kladisták ilyen messzire mennek, „sok biológus fellázad, és azt hiszem, jól teszi”. Mint Edward O. Wilson, Gould is a formák „általános hasonlóságának bevallottan ködös és kvalitatív, azonban ettől még nem lényegtelen eszméje” mellett voksol.

Úgy döntöttem, érdemes lesz egy olyan biológussal is beszélnem, aki szilárdan hisz a fejlődéselméletben; ezért Bostonba utaztam, hogy beszéljek Richard C. Lewontin genetikussal, a Society for the Study of Evolution (Társaság az evolúció tanulmányozására) elnevezésű tudományos testület volt elnökével, a jól ismert tudományos szakíróval, aki ez idő szerint a zoológia professzora a Harvardon. Tőle kölcsönözte Douglas Futuyma *Science on Trial*-jének (A perbe fogott tudomány) egyik fejezetcímét: „A fejlődés tény, nem teorizálás. A madarak a »nem madarakból«, az emberek a »nem emberekből« származnak.”

A kladisták elégedetlenségét citálva, mintegy szembeítem őket Lewontinnal.

Egy másodpercig hallgat, csak azután szólal meg. — Mi tagadás, gyöngé lábón áll ez a kinyilatkoztatás. — Majd mondott valamit nagyon szabatosan, ilyen világossággal ritkán fogalmaznak az evolúcióról. — Mindez abból a föltevésből fakad, hogy minden szervezetnek vannak közvetlen felmenői. Tapasztalati megfigyelés ez, hiszen minden élő szervezet élőktől származik. A második empirikus tétel szerint Földünkön volt olyan idő, amikor nem léteztek emlősök. No már most, a kettő összevetéséből arra következtethetünk, hogy ez emlősök a nem emlősökből alakultak ki. Ez dedukció két tapasztalati tényből. Többet azonban nem ér. Vagyis nem szűrhető le az az empirikus bizonyosság, hogy az emlősök a nem emlősöktől erednek.

Nekem úgy tetszett, Lewontin konklúziója egy anyagelvű tudósé. — Csak az a baj, hogy az állítólagos bizonyítékok a leleteken alapulnak — érvelek. — A kladisták szerint ez nem hiteles információ.

— Persze, hogy nem — válaszolja Lewontin. — Mindabban, amit én a kreacionizmusról írtam (nem éppen sokat), ezt készsággal elismertem. Rengeteg tapasztalati tény tanúsítja a világegyetemben, hogy ha csak nem tulajdonítjuk természetfölötti okoknak, a madarak nem támadhattak a sárból semmiféle természetes folyamat során. Ha pedig ez így van, akkor

csak a „nem madaraktól” származhatnak. Ennek az alternatívája, hogy mégis a sárból keletkeztek — mivel Isten ujjával megérintette azt. Vagyis egy nem természeti processussal. S ez a dolog velege.

Előveszi 1982-es könyvének, a *Human Diversity*-nek (Az emberi változatosság) példányát, kinyitja. — Nézzé, én magam állítom, hogy semmit sem tudunk az emberi faj őseiről. — A 163. oldalon ez áll: „Egyes paleontológusok minden derűlátó és izgatott bizonygatása ellenére egyetlen előemberi maradványról sem sikerült kimutatni, hogy közvetlen ősrünk...” Feláll, és a táblához lép. — Adva van a *Homo sapiens*, és adva van ez a lelet is, amaz meg ott... Ez az időkoordináta... Tessék, úgy húzhatjuk meg a vonalat, ahogy kedvünk tartja. Csakhogy a valóságban ez nem jelent semmit. Alig hiszem, hogy bármelyik az ember egyenes felmenője volna. Mi indokolja, hogy éppen ezt szemeljük ki?

— Csak úgy bizonyosodhatnánk meg arról, hogy valamely maradvány a közvetlen ősrünké, hogy olyan emberi jellegűnek tűnik, ami már-már tényleg emberi. Itt az ellentmondás, ugyebár? Amennyiben ugyanis eléggé különbözik az embertől ahhoz, hogy fölkelte érdeklődésünket, már nem tudjuk, hogy az ősrünk, avagy sem. Ha pedig olyan közel áll az emberhez, hogy az már „emberi”, akkor mit kezdünk vele?

Lewontin gondolkodásában az a figyelemre méltó, hogy nagyrészt abból a föltevésből indul ki, hogy minden élő szervezetnek vannak közvetlen elődei. Ebben beleértendő a fejlődéselmélet igazsága. Ő kitart amellett, hogy premisszája „empirikus”, ám ez csupán egy (kétségtelenül lényeges) értelemben van így: legjobb tudásunk szerint tapasztalataink hamisítatlanok. Még soha nem lertünk olyan szervezetre, amelynek ne lett volna szülője vagy szülei. Ez az evolúció elméletének legsokszor mondóbb evidenciája.

„Hitünk”, hogy „minden élő szervezetnek vannak közvetlen elődei”, végső fokon materialista fogantatású. Ma nehezen tudjuk elképzelni (oly soká és olyannyira beleygőkerezett a materializmus a nyugati gondolkodásban): ez a világnézet nem uralkodott mindig. Az *Ever Since Darwin* (Amióta csak Darwin...) című kötetébe Stephen Jay Gould beiktatta azt az esszét, amelyben azt fontolgatja, lehetséges-e, hogy Darwin halogatta a természetes kiválogatódás vezérelte evolúció elméletének közreadását, mivel — talán tudatlanul — várt, amíg a materialista felfogás teret nyer. 1838-as *M Notebook*-jában [jegyzetfüzetében] így írt: „Azt elkerülendő, hogy kijelentsem, mennyire hiszek a materializmusban, elég annyit mondanom, hogy az érzelmek, ösztönök, a táltum fokozatai azért örökletesek, mert a gyermek agya a szüleiére emlékeztet.” Darwin akkor jött rá, hogy eljött az idő — az evolúció „a levegőben lóg” —, amikor 1858-ban megdöbbenve olvas(hat)ta Alfred Russel Wallace dolgozatában a fejlődéstani mechanizmusának az övéhez nagyon hasonló kifejtését.

Az evolúció teóriája sohasem folyamodott csaláshoz. Az is igaz, hogy az azt alátámasztó pozitív bizonyítékok sokkal gyöngébbek annál, ahogyan az avatatlank elképzelik, és ahogyan azt sok természettudós elképzeltetné velünk. Talán Patterson helyesen állítja, ilyen pozitív evidencia egyáltalán nincs. Az emberi elem azonban aligha képes elviselni ezt a kétértelműséget. A legtöbb — ilyen vagy olyan — bizonyosságra áhítoznak; a darwinira, illetve a bibliaira. A Patterson és a Nelson formátumú fejlődéstani agnosztikusok, a kladisták készek belenyugodni az „eldöntetlenségbe”. Igaz(i) tudósokhoz méltóan.

Tom Bethell

Személyi számítógép alkalmazási lehetősége az egyházban

Huszadik század végi kultúránk egyik legjellemzőbb eszköze a számítógép. A társadalom életének újabb és újabb területeit hódítja meg. Gyülekezeti tagjaink és gyermekeink a mindennapi élet szintjén találkoznak a számítógéppel. Alkalmazási területe egyre szélesedik. Ott vannak az iskolákban, gyárakban, bankokban, menetjegyirodákban, kórházakban, kutató központokban stb. Napjainkban válik életünk olyan tartozékává, mint a rádió, televízió, telefon, személygépkocsi.

Felmerül a kérdés: van-e lehetősége a fejlett technológia alkalmazásának az egyházban és a teológiában? Járhat-e ez haszonnal az egyház szolgálata szempontjából? A feltett kérdésekre igennel felelhetünk! Az egyház sem mondhat le a személyi számítógép alkalmazásából származó előnyökről. Ez hátrányos lenne növekedése és egészsége szempontjából. A fejlett ipari országokban minden 100–150 egyháztagot számláló gyülekezet rendelkezik már számítógéppel. A Pennsylvanai Egyetem Theológiai Karán pedig a lelkészi képzés megszerzésének egyik feltétele — 1984-től kezdve — a számítógép kezelésének ismerete.

Hazánkban lelkészeink jó része, az igehirdetésen és a pasztorális munkákon túl, sok más feladatot is végez pl. adminisztráció, számvitel, renoválások gondja. A nagy lelkészhiány miatt egy-egy lelkész két vagy több gyülekezetet is gondoz, segédlelkész, munkatársak, adminisztrátor, pénztárnok, de még harangozó alkalmazása — gyakran másodállásban is — megoldhatatlan. Ilyen körülmények között nem nehéz megtalálni a számítógépben rejlő új lehetőségeket.

A számítógép megkímélhet a fásasztó, időt emésztő rutinmunkától, így időt szabadíthat fel a lelkész önképzésére és az emberekkel való személyes foglalkozásra. A ma egyháza szükségét érzi, de látja lehetőségét is annak, hogy kreatívabb legyen, növelje spiritualitását, akár a fejlett technológia alkalmazásával is.

Korábbi mindennapos eszközeink, a ceruza, a könyv, az írógép, a számviteli könyvek stb. jelek rögzítésére alkalmasak. A számítógép mindezen túl alkalmas a tárolt jelek (adatok) tetszés szerinti variálására, feldolgozására is. A jeleket (adatokat), azaz a beírt információt a számítógép kívánságaink szerint felismeri, tárolja, sokszorosítja, csoportosítja stb. s mindezt hihetetlenül gyorsan teszi. Használatához nem kell matematikusnak lenni, vagy elektrotechnikai ismeretekkel rendelkezni, kb. annyi műszaki érzékre van szükség, mint az autóvezetéshez vagy a mosógép kezeléséhez. A számítógépkezelői kézikönyv és egy megfelelő ismeretekkel rendelkező ismerős segítsége elegendő a működtetéshez és az esetlegesen felmerülő problémák tisztázásához.

Természetesen némi alapismeretre is szükségünk van ahhoz, hogy egy ilyen sokoldalú segítséget igazán kihasználhassunk. Egy ilyen cikknek nem lehet feladata ezen alapismeretek teljesszerű leírása, de ehhez ma már számos könnyen hozzáférhető irodalom áll a rendelkezésünkre. Nézzük azért vázlatosan a legfontosabbakat.

Legegyszerűbb esetben a következő gépegyüttesre (konfiguráció) van szükségünk: alapgép, lemezegység vagy kazettás egység, tv-képernyő vagy monitor, nyomtató.

A számítógép, azaz alapgép az adatok bevitelére, ill. a tárákból való előhívására és a képernyőn való megjelenítésre alkalmas.

A számítógép áramköreit és egyéb fizikai részeit az angol nyelvből átvett, a szakma által elfogadott szóval hardvernek (hardware = vasáru) nevezzük. Nagyon fontos tudnunk, hogy ez a hardver rész önmagában

nem sokkal többet ér, mint az autónk benzin nélkül, vagy a mosógépünk víz nélkül. A számítógép a megfelelő programok segítségével a továbbiakban felvázolt feladatok összességét képes elvégezni. Ezeknek a programoknak szintén az angoltól meghonosodott neve szoftver (software = lágyáru).

A számítógép lelke a gyártók készítette, s már a gyártáskor rögzített ún. operációs rendszer — ami tulajdonképpen egy nem változtatható alprogram. Az operációs rendszer segítségével tudja a számítógép mindazt amit szeretnénk tőle, s írja ki, pl. a hibauzeneteit, ha erre van szükség.

A feladatok elvégzéséhez szükséges programjaink (szoftvereink), valamint adataink, eredményeink tárolását végezhetjük hajlékony mágneslemezen (ez gyorsabb, kényelmesebb) vagy közönséges magnókazettán.

Feltétlenül szükségünk van egy képernyőre, mert ezen keresztül tudunk „társalogni” a géppel.

A nyomtató használatával pedig a hagyományos adathordozóra a papírra írathatunk bármit a számítógép tárából.

Mire használhatjuk egyházon belül? Legkézenfekvőbb módon számadás, pénztár vezetésére. Minden könyvelés a pontos adatbejegyzéseken áll vagy bukik, ez a számítógépre is érvényes. Mentésit azonban az értékelés fásasztó munkája alól, gyorsan, pontosan és naprakészen végzi azt. A bankrendszerben való alkalmazása bizonyítja előnyét és alkalmasságát.

Jól használható egyházközségi statisztikák és nyilvántartások vezetésére. A változásokat könnyen át lehet vezetni, és a szükséges információkhoz gyorsan hozzá lehet jutni a kívánt szempont szerinti csoportosításban. Pl. ha beírom a név, születési idő, keresztnév, házasságkötés, konfirmáció dátumát megfelelő program segítségével, kérhetjük a listáját azoknak, akiknek pl. esedékes a konfirmációja.

Jól alkalmazható címlisták készítésére pl. presbiterekéről, gyülekezeti tagokról, a listáról öntapadós címkékre kinyomtathatja a neveket és a címeket, melyeket a borítékokra csupán fel kell ragasztani.

Gyülekezeti vagy lelkészi kézikönyvtárak katalógizálására is felhasználható. Nagyon megkönnyíti egy könyv vagy cikk, esetleg textusról szóló mű megkeresését egy nagyobb gyűjteményben. Kívánságra bibliographiát is képes összeállítani egy kívánt témához.

Nagy segítséget jelenthet a prédikációkészítésben is. Kezddheted a vázlat kiírásával a képernyőre. Majd kitöltheted a vázlatpontokat. Illusztrációk, új gondolatok, később is beszúrhatók és helyére tehető. Ki lehet emelni szövegrészeket és áthelyezni máshová. Nagyszerű szövegszerkesztő programok alkalmazásával, a képernyőn javítgatva, nem agyonfirkált anyagból új és új tisztázatot készíthetünk. Különböző formai utasításokat is adhatunk, ha kellemes jól áttekinthető formában akarjuk kiíratni.

Nagy szolgálatot tehet imák, litániák, responzorikus szövegek készítésénél, különböző gyülekezeti alkalmakra. Az eddig említett tevékenységeket a lelkész eddig is elvégezhette hagyományos módon, de a számítógép alkalmazása mindezt megkönnyíti és pontosabbá teszi.

Számtalan új lehetőséget is tartogat, a különböző rendszerezések lehetősége végtelen. Jó szolgálatot tehet a családlátogatási adatok összegyűjtésénél, könnyen és gyorsan kimutatja az elhanyagolt területeket. Felhasználható az egyháztanítói szolgálatában is, presbiterek vagy lelkésztestületek távoktatására.

Gyermekek, fiatalok részére tesztek, játékprogramok készíthetők. Alkalmazhatók számonkérésnél, zenét szolgáltat szintetizátorával, grafikai egységével térképek, rajzok készíthetők. Akik rendelkeznek számítógéppel, állítják, hogy újabb és újabb alkalmazási területeket fedeznek fel.

Mire ügyeljünk a számítógép vásárlásánál? Két probléma szokott előfordulni. Vagy az hogy a számítógép nem elég nagy a vele szemben támasztott igény kielégítésére, vagy túl nagy és a kapacitása nincs kihasználva. Ezért meg kell ismerkedni a számítógép lehetőségeivel és korlátaival. Nagyon sok olyan alkalmazási területe van, melyre az egyháznak nincs szüksége. Ezért vásárlás előtt három dolgot mérlegeljünk:

1. Mérjük fel az egyház életének azokat a területeit, ahol igényt tartunk segítségére.

2. Tájékozódjunk arról, mely típus képes eleget tenni a vele szemben támasztott követelményeknek.

3. Tájékozódjunk milyen szoftverek állnak készen rendelkezésre, ill. kisebb munkával alkalmassá tehetjük-e speciális igényünkre. (Ilyen gyülekezeti igényeket kielégítő programokat készíthetne a Református Gimnázium Számítógépes Szakköre).

Napjainkban a számítógép megvásárlása nem elérhetetlen egyházközségek számára sem. Áruk egyre esőkken, egyre több kerül magánhasználatba is.

A fent elmondottak csupán kezdetét sejtetik a számítógép alkalmazási lehetőségeinek az egyházban. Meggyőződésem, hogy amint a könyvnyomtatás nagy hatással volt az egyházi életre és az egyéni kegyességre is az által, hogy lehetővé tette egyre többek számára is a Biblia birtoklását, ugyanúgy a számítógép is forradalmi változást hozhat. Általa a keresztyén hagyomány kincsesbányája jobban feltárulhat az érdeklődők előtt és a lehetőségek új távlatla nyílhat meg.

Fontos lenne már most megalapozni egy adatbankot, mely fokozatosan kiépülve egyre hőségesebb információval tudná ellátni a terminálok tulajdonosait. Elképzelhető, hogy a Kerületi Nagykönyvtárak a jövőben nemcsak könyveket, hanem számítógép lemezeket vagy szalagokat is tárolni fognak, melyek kikölcsönözhetőek lesznek gyülekezeti használatra. Az alkalmazási terület szélesítése érdekében további kutatásokra van szükség, pl. lelkigondozásban, misszióban, evangelizációban.

Horváth György

A pietizmus és az egyházi mozgalmak

Az ökumenikus mozgalomban állandóan jelentkezik a pietista hang és befolyás. A legkülönbözőbb irányokból jön ez a hatás, mivel nem egy egyházra jellemző forrásból eredezik ez az erő, hanem a felekezeti határoktól függetlenül át meg átszövi a teológiai gondolkodást és eszmecserét. Bonyolultabbá teszi a helyzetet az is, hogy többféle irányzat kavargó a pietista beállítottságú áramlatokban. Érvényesülhet benne a hit és a cselekedetek egészséges összhangja is, amikor a hitből fakadó emberszeretet, szociális és társadalmi felelősségűtűdát a jellemzője, de van olyan ága is a pietizmusnak, amely kegyes göggel elzárkózik a világ dolgaitól, illetve konzervatív törekvések szószólójává lesz. Mindkét irányzatra bőven van példa, hiszen háromszáz éve jelentkeznek az egyháztörténelemben pietista megnyilvánulások. Ha visszatekintünk a múltba, világosabbá lesznek a mai jelenségek is.

Spener

Spener Jakab Fülöp Elzászban született 1635-ben, ahol apja városi tanácsos volt. Már a szülői házban kedves olvasmánya volt a Szentírás mellett Arndt és a misztikusok. A strasbourgi egyetemen végezte a teológiát, ahol tanulmányai mellett sokat imádkozott és elmélkedett. Különösen a vasárnapokat ülte meg nagy áhítattal. Egy évi genfi tartózkodása 1660-ban nagy hatással volt rá, mert itt ismerte meg az egyházi fegyelem erkölcsi jelentőségét és a presbitériumokban a világi elem szerepét. Ugyanitt tanulmányozta az angol puritánok aszketikus irodalmát is. Rövid strasbourgi lelkészkedése után 1666-ban Frankfurtba hívták, ahol 31 éves létére már esperes is volt.

Frankfurtban Spener hűséges lelkipásztorkodása és biblikus beszédei igen mély benyomást tettek. 1670 óta vallásos összejöveteleket is (collegia pietatis) tartott imádsággal, írásmagyarazattal, és építő iratok olvasásával. Nagy buzgósággal végezte a katekézist és a konfirmációi oktatást.

„Pia desideria” című műve 1675-ben jelent meg. Ebben kora egyházi állapotának romlottságát támadva, és a javulás lehetőségeiről szólva, teszi meg indítványait, amelyeket a következő 6 pontban jelölt meg. — 1. Szükséges a Szentírás alaposabb megismerése, de nemcsak az addigi intellektuális módon, hanem a bibliaórai tanulmányozás bensőséges módja által is. 2. Meg kell valósítani az egyetemes papság elvét: a világiakra az egyházi szolgálatban és kormányzatban nagyobb szükség van, szerepet kell kapniuk a házi istentiszteleteken is. 3. A keresztyén tanítás nem merülhet ki csupán az ismerctáadásban, hanem azt gyakorlati hitbeli tevékenységnek kell kiegészítenie (praxis pietatis). 4. Mellőzni kell a szenvedélyes hitvitákat, s az ellenfelet szeretet által kell meggyőzni. 5. Kívánta a lelkészképzés reformját, hogy a dogmatikai tanítást erkölcsi neveléssel és gyakorlati lelkészkedésre vonatkozó útmutatásokkal egészítsék ki. 6. Az igehirdetés reformjának szükségességét is hangoztatta, hogy a lelkész ne a tudományát fitogtassa, hanem hitébresztő és hitépítő igehirdetést tartson.

„Das geistliche Priestertum” (A lelki papság) 1677-ben megjelent könyve nagy hatással volt az evangélikus egyházalkotmány fejlődésére. Spener reformjait igen sokan örömmel üdvözölték, sőt az ortodox teológusok közül a wittenbergi Calov (Calovius) is helyeselte. Mások azonban, akik túlzásnak tartották Spener irányát, mert találva érezték magukat, meggyanúsították és rossz hírbe keverték. Már Frankfurtban kezdtek Spenert és társait pietistáknak nevezni.

Húsz évi szolgálat után III. János György szász választófejedelem 1686-ban Frankfurtból Drezdába hívta Spenert udvari lelkésznek. Hasonló irányban működött ott is. Megkezdte az ifjúsággal való rendszeres foglalkozást. Többen megütköztek szolgálati módszerén és hangoztatták, hogy a fejedelem udvari szónokot akart és iskolamestert kapott. Spener magvetése azonban már másfelé is kezdett gyümölcsöt teremni. A lipcei egyetem három fiatal magistere, Francke, Anton és Schade 1686 óta az egyetem egyik termében német nyelvű bibliaórákat tartott. Spener

nagy örömmel értesült erről és személyesen is meglátogatta őket. Spener indítványára az egyetemen újra felkarolták a szentírási könyvek eddig elhanyagolt egzegézisét és kötelezővé tették. Francke, mint tanár, kiváló ezegetikai előadásokat tartott, amelyeket nagy számban látogatott a hallgatóság.

Carpow és a konzervatív tanárok a fiatal pietisták újjátartását azzal vádolták, hogy elhanyagolják a teológiai tudományokat, megvetik a gyülekezeti istentiszteletet és rajongó szektás irányban haladnak. A megindított vizsgálat során a három fiatal tanár kénytelen volt Lipschét elhagyni 1690-ben. Az itt történtek miatt Spenernek is mind több lett az ellensége.

1691-től Berlinben I. Frigyes porosz király udvari lelkésze lett. Amikor a király az evangélikus és református uniót előkészítő egyházpolitikát folytatott. Halléban 1694-ben új egyetemet alapított, a célból, hogy Lipsce és Wittenberg ortodox irányát ellensúlyozza. Spener tanácsára hívta meg ide Francke, Anton és Breithaupt pietista tanárokat. Ettől fogva Halle lett a pietizmus igazi székhelye. Az új irányzat nagy érdeklődést váltott ki az ifjúság körében, s a hallei egyetem csakhamar annyira látogatott lett, mint a reformáció korában Wittenberg vagy Genf.

Halle fellendülése a lipcsei és wittenbergi egyetemet szenvedélyes támadásra ingerelte. Deutschmann, wittenbergi tanár 283 téves tant igyekezett kimutatni a pietisták irataiból. Személyesen vitatkozott a pietistákkal a lipcsei Carpow, valamint Löscher, wittenbergi tanár is könyvet adott ki a pietisták ellen. A támadások keresztjébe került Spener 1705-ben halt meg. Egész élete fáradhatatlan munkában telt el, az evangélikus egyház tanításához azonban mindig hí maradt. Jelentőségét az adja meg, hogy az elméleti ortodoxiával szemben a hit és cselekedetek gyakorlati összefüggésére épített. Ő volt az alapvetője annak az új egyház- és teológiatörténeti időszaknak, amelyet pietizmussal jelölnek.

Francke

Francke Hermann Ágoston volt Spener leghűségesebb tanítványa és munkatársa. 1663-ban Lübeckben született. Mint a lipcsei egyetem tanára ismerkedett meg Spenerrel. 1687-től számította megtérését, amely Lüneburgban történt, ezért ezt a várost mondta második szülőhelyének. Lipsce után Erfurtban volt lelkész, majd Berlinbe menekült a viták elől Spenerhez, aki besegítette 1694-ben az újonnan alapított hallei egyetem tanárává.

A hallei árvaház tette Francke nevét halhatatlanná, amelyet mustármagnyi kezdetből emelt fel a nevelés történetében páratlan nagysággá. 1698-ban kezdte el az építést és 1701 húsvétjára készült el vele. Művében ő maga is a hit alkotó erejének diadalát ünnepelte. Pedagógiai intézetein kívül a külső és belső misszióknak megalapítója evangélikus egyházunkban. 1710-ben Halléban megalapította az első Bibliaterjesztő Intézetet.

A pietizmus történelmi értékelésében két irányt kell követnünk. Az egyikben el kell ismernünk a pietizmus érdemeit. Ez egyháztörténetileg abban jelentkezett, hogy a konzervatív váló és a gyakorlati élettől elidegenedett ortodoxia hibáival szemben lépett fel. A pietizmus megpróbálta a kor társadalmi problémáinak megoldását a maga eszközeivel segíteni. Ennyiben értékelhető pozitívan a hallei árvaház. Az egyházi élet gyakorlatában a pietizmus a nép felé fordult, annak nevelésével is törődött, nagy hangsúlyt tett a konfirmációi oktatásra, értékelte a világiak

szerepét, mégpedig nemcsak a nemesekét, hanem a városi középrétegeket, az iparosokét, kereskedőket is. A belmisszióban jelentkeztek a szociális segítségnek a vonásai is. A távoli vidékekre irányuló külmiszió pedig a szélesebb távlatú egyházi gondolkodást jelentette. Spener és Francke közvetlen tanítványai voltak Bél Mátyás és Bárány György, akik a pietizmus termékeny irányát képviselték.

A pietizmus második vonását főleg az epigonok képviselték. Elsősorban rájuk érvényes a kritika, amit már kortársaiktól is bőven megkaptak. A vád az volt ellenük, hogy elhanyagolták a teológiai tudományt, az evangélikus hitvallási iratok iránt közönyösek voltak, s azokat kegyes szólamokkal helyettesítették. Összejöveteleiket rajongással és szektáskodással is vádolták. Tanáikban és magatartásukban a legfőbb tévedés a kegyes gőg volt, amely szerint a megtért ember már e földi életben is tökéletes. Sok támadást kaptak azért, mert az igazán megtért és újjászületett lelkész szolgálatára tették a hangsúlyt, s ezzel lenézték a többieket. A Szentírás utolsó dolgokról szóló tanítását is nemegyszer szektás irányban elferdítették és Isten gyermekeinek uralmában bizakodtak. Ezekért a hibákért állandó támadásnak voltak kitéve.

Zinzendorf és a herrnhutiak

A hallei pietizmus és a régi cseh—morva testvérek tradícióinak hatása alatt új felekezet is alakult, amelyet Zinzendorf alapított.

Zinzendorf 1700-ban grófi családban született Drezdában. Mint gyermek is kegyes nevelést kapott, tízéves korában pedig Francke hallei nevelőintézetébe került, ahol társaival 1715-ben „Mustármag” nevű egyesületet alapított. Ezt a kifejezést azóta is gyakran használták pietista körökben. Jogi tanulmányait Wittenbergben végezte, majd egész Európát beutazta. Eközben arra a meggyőződésre jutott, hogy minden kegyességnek a Jézus iránt való szeretet a magva, a felekezeti eltérések emellett mind eltörpülnek és lényegtelenek. Elhatározta, hogy a Jézus igazán szerető hívekből egy új nagy gyülekezetet fog alapítani. Ehhez az alkalmat az adta meg, hogy a cseh—morva testvérek egy csapata bevándorolt Szászországba. 1722-ben Dávid Keresztély nevű morva ácsnak a vezetése alatt a bevándorlók Zinzendorf birtokán telepedtek le, ahol Herrnhut néven új várost alapítottak. Zinzendorf látva a kínálkozó alkalmat, egész életét e bevándorlók vallási egyesítésére szentelte. A régi cseh—morva formákat megtartva, egyházi rendszabályokat dolgozott ki számukra, s 1727-ben a telepen létrehozott egyházat megújított testvéregyháznak (unitas fratrum) nevezte el.

Zinzendorf letette a papi vizsgákat, és Jablonski berlini református lelkész által a herrnhutiak püspökévé avattatta fel magát. Haláláig (1760) védője, vezetője és éltető szelleme maradt felekezetének. Gazdag írói munkássága mellett kiemelkedő külmisziói szolgálata volt, hogy kétszer átutazott Amerikába, egyházlátogatói, missziói körútra.

Zinzendorf és a herrnhutiak az Ágostai Hitvallást elfogadták, de emellett sok más sajátosságuk is volt. Krisztust olyan mértékben emelték ki, hogy az első és harmadik hitágazat háttérbe szorult. Jézus Krisztus művében értünk kiontott vérének jelentőségét emelték ki. A Krisztus vérenek kihangsúlyozása azóta is jellemzője a pietisztikus mozgalmaknak. Tanításukban a Jézus iránti odaadó szeretet az egy szükséges dolog, emellett a hitvallási különbségek lényegtele-

nek, ezért bármelyik felekezeti elíteltet is felvette maguk közé.

Istentiszteletük célja is a szeretet felkeltése. Erre szolgált szentimentális éneklési módjuk, érzelmes liturgiájuk, a felújított szeretetvendégség (agapé), a lábmosás gyakorlása és a testvéri csók felújítása. Egyházalkotmányukban a püspököknek inkább csak a neve volt meg, az egyház vezetői inkább a presbiterek. Erkölcsi életük tiszta, munkás, békés jellegű volt, a népet a kézműves szakmákra tanították, ezért tagságuk szociológiailag többnyire az iparosok, kézművesek, kereskedők sorából került ki. Olykor külső ruházattal is megkülönböztették magukat, ez az elzárkózásnak, elkülönülésnek volt a jele. Küzdöttek a szórakozások és élvezetek ellen is. Túlzásaik jó részétől szabadította meg őket Spangenberg püspökük (mh. 1792), akit a herrnhutiak második alapítójuknak tekintenek. A herrnhuti tanítást „Idea fidei fratrum” című művében fejtette ki.

A testvérek közössége (Bruder-Unität)

A herrnhutiak legújabb állásfoglalásukat az 1957-ben az Amerikai Egyesült Államokban tartott zsinatukon fejezték ki. Négy világrészből gyűltek össze a „testvérek”, hogy meghatározzák a maguk közösségének teológiai alapjait. Ennek első mondata így kezdődik: „Az Úr Jézus Krisztus teremti és egybehívja gyülekezetét, hogy az őt szolgálja a földön, amíg csak Ő vissza nem tér”. Jézus Krisztus személye és a hozzá való tartozás áll a középpontban. „Az egész keresztyén-séggel együtt hiszünk Istenben, az Atyában, a Fiúban és a Szentlélekben” — hangzik a bizonyágtétel folytatása. Ezzel széles körű ökumenikus bázist építettek ki, ami majd fontos lesz a missziói tevékenység folytatásánál. A „tévntánítások elkerülése végett” megjelölik azokat a dokumentumokat, amelyek a Szentírás értelmezésénél fontosak számunkra. Ezek magukban véve is azt tükrözik, hogy nem akarnak kizárólag valamelyik történelmi egyház hitvallásaira sem építeni, hanem tudatosan képviselnek egyházközi, felekezeti álláspontot. Ezek a következők: a három egyetemes hitvallás, Luther Kis Kátéja, az Ágostai Hitvallás, a Cseh Hitvallás (Confessio Bohemica, 1575), a Berni Hitvallás (1532), az Anglikán Egyház 39 tétele, és a Barmeni Teológiai Nyilatkozat (1934).

Angol nyelvterületen a szokásos nevük „Moravian Church”, ami eredetükre utal. Zinzendorf a morvaországi menekült „cseh testvéreket” telepítette le grófi birtokán, Herrnhut-ban („az Úr az én menedékem”), Oberlausitz tartományban (ma az NDK-hoz tartozik). Német nyelvterületen „Herrnhuter Brüdergemeinde” a nevük. Lutheránusok, reformátusok, katolikusok, baptisták és minden áramlathoz tartozó pietisták vannak a gyülekezetükben. Az egység a Jézus Krisztushoz való tartozásban áll. Őt fedezik fel újra meg újra, mint életük megváltóját és megmentőjét. „Jézus Krisztus a mi személyes üdvözítőnk. Nélküle egyik teológia sem ér semmit. Ez a testvér-gyülekezet alapítása” — olvassuk az egyik igehirdetésükben.

Missziói tevékenységük eleven. A misszionáriusokat azzal küldik ki, hogy Jézus Krisztushoz vezessék az embereket. Nem akarják egy bizonyos egyházba téríteni őket. Ezzel a célkitűzéssel mintegy 500 000 tagjuk van négy kontinensen, főleg Dél-Afrikában, Tanzániában, Dél-Amerikában. Az NSZK-ban és az NDK-ban, a németül beszélő Svájcban összesen sincs több mint tízezer emberük.

Az egyházak közötti helyzetükre jellemző, hogy tagok az EKD-ben, a Német Evangéliumi Egyházak

közösségében is, és a Szabadegyházak közösségében is. Közvetítő, azaz „híd-szerepet” akarnak betölteni az egyházak között. Kezdetből fogva tagok az Egyházak Világtanácsában is, az Európai Egyházak Konferenciájában is. Részt vesznek az NSZK-ban is, az NDK-ban is az ottani Ökumenikus Tanácsok, azaz Egyházak Munkaközösségében is.

Herrnhut híres alkotása a „Losung” (napi jelszó) című kiadvány, amely az esztendő minden napjára kijelöl bibliai igéket. Ez német nyelvterületen évről évre 1 millió példányban jelenik meg, hazánkban a magyar fordítása igen népszerű. Ez is mutatja a viszonylag kis közösség lelki kisugárzásának jelentőségét.

Az úrvacsora tanításában sajátos álláspontot követnek. Az ún. nyitott kommunió minden egyházhoz tartozót fogad, minden előfeltétel nélkül. A döntő a bűnök bocsánata, és az odaadó hit Jézus Krisztusban, a testvérek közösségében való hívő magatartás.

Az evangélikálok

Angol nyelvterületen ennek a kifejezésnek hosszú története van, még Wyclif idejére nyúlik vissza. Azután „Evaungelicalles” volt a nevük az angliai reformáció idején azoknak, akik az evangélium szerint hittek és éltek. A XVIII. századi angliai ébredési mozgalmak idején azokat nevezték így, akik nem léptek át az akkor alakuló methodista egyházba, maradtak az anglikán államegyházban, de annak keretei között törekedtek az elevenebb hitéletre.

Teológiaiilag ez az arány mérsékelt kálvinizmust jelentett, gyakorlati ébredési következményekkel. Valamennyi angliai egyházra hatást gyakoroltak az evangélikálok ébredési törekvései. Ennyiben egyházközi jelentőségük is volt. Tudatosan kerültek minden egyházszervezeti típust, egyházi adminisztrációt, vagy éppen bürokratizmust. Teológiai ismertető jegyük, vagy sajátosságuk a következőkben nyilvánult meg.

Szükségesnek tartották a személyes megtérést, a Krisztus-hitben való újjászületést a Szentlélek által. Hangsúlyozták a Szentíráshoz való abszolút kötöttséget a hit, az életfolytatás és a tanítás területén. Az evangelizációt és a missziót minden nyelven, minden népnek Jézus megbízása alapján kell terjeszteni. Ebből az álláspontból fakadtak azok a kezdeményezések, amelyek az egyetemes imahét elterjesztése, valamint a missziói világkonferenciák, egyházközi evangelizációk (Billy Graham) vonalán valósultak meg. Jézus Krisztus visszajövetelét erőteljesen hangsúlyozzák, de kikerülnek minden olyan kísértést, amely Isten országba földi megjelenülését képzeli, vagy éppen a „szociális evangélium” utópiáját hirdetné. A Biblia Jézus Krisztusát várják az Újszövetség utolsó mondatával: „Maranatha!”

Európában főleg a második világháború után nőtt az evangélikálok száma holland és német nyelvterületen. Minden egyházban otthon érzik magukat. Legjelentősebbek az NSZK-ban, ahol sokféle mozgalomban érvényesül a hatásuk, elsősorban az evangelizáció és a misszió területén. Legnagyobb befolyásuk azonban ma is angol nyelvterületen van. A „New York Times” Amerika legfontosabb vallási erejének nevezte őket, mivel áthatják az egyházi közgondolkodást és közvéleményt.

Fundamentalizmus

Az evangélikálok mozgalmán belül a konzervatív irányt nevezik fundamentalizmusnak. Magát a kifejezést először C. L. Laws baptista lelkész használta

1920-ban. Ehhez az irányhoz is felekezeti konzervatívok tartoznak. A fundamentalizmus angol nyelvterületről indult el, s noha európai képviselői is vannak, tömegi mégis Amerikában és Angliában működnek. Ez az irány elsősorban a liberális teológiával és a modernista irányzatokkal szemben akarja érvényesíteni a keresztyén hit fundamentális alapigazságait.

Lényegében három alaptételük van. a) A történetkritikai írásmagyarázat változataival szemben tiltakoznak a Biblia tekintélyének relativizálása ellen. A Szentírás tévedhetlenségét képviseli minden relációban, olykor a „verbális inspirációig” menően. b) Tiltakoznak Jézus Krisztus művének redukálása ellen, mintha csak a történeti Jézus, vagy az ember Jézus lenne a fontos. Kiemelik nemcsak teljes megváltói művét, hanem erősen hangsúlyozzák visszajövetelét, a teljes eschatológiát. Szándékuk az ember gyors megmentése, mielőtt az Úr visszatér. Ebben a vonatkozásban indítást adtak az amerikai adventizmus erősítéséhez. c) Az ember teremtése és a világ teremtése vonatkozásában éles támadást indítottak a darwinizmus minden válfaja ellen. A liberális „eretnekség” elleni harcukban kiemelkedő állomás volt az amerikai Tennessee államban folytatott „majomper”, amelyben az evolúciós elméletekkel szemben nemcsak teológiai, hanem jogi, törvényszéki eszközökkel is felléptek.

A fundamentalista evangélikusok ma is éles harcot folytatnak a „liberális tévtanítók” ellen az amerikai rádióban, televízióban. A konzervatív, sőt nemegyszer jobboldali nézetek terjesztésében nagy szerepük van. Az ökumenikus mozgalmat is bírálják, mert tőle az alapigazságok fellazítását féltik. Az Egyházak Világtanácsát is sok bírálat éri a fundamentalisták részéről.

Alliansz

Már a XVIII. századi angol ébredési mozgalmak során felvetődött az a gondolat, hogy nem az egyes egyházak és felekezetek számára kell az embereket megtéríteni, hanem magához Jézus Krisztushoz. Hosszas előkészítés után 1846-ban Londonban 900-an gyülekeztek egybe az egész világból, főleg Amerikából, Európából, hogy kifejezzék Jézus Krisztusban való egységüket. Az alliansz-alapítók tudatosan nem akartak egy-egy egyházat képviselni, kerültek minden egyházi tekintélyre való hivatkozást, de egyek akartak lenni a keresztyén hit alapigazságaiban, a Szentírás tekintélyének abszolút elismerésében, a hit által való megigazulásban, a Szentháromságról szóló tanításban, a Jézus Krisztus által való feltámadásban és az eschatológiában. Az Egyházak Világtanácsa 1948-ban való megalakulása után az alliansz-egységmozgalom legyengült, mert az egyházak közötti közösség jobb megvalósulást talált ott, ahol gyakorlatilag az összes protestáns és ortodox egyház együttesen fáradozik az egységért, nem olyan parttalan és rendszertelen formában, mint az alliansz-mozgalom. Mégis kiemelkedő maradandó eredménye volt az alliansznak az egyetemes imahét elterjesztése.

Angliából indult el az egyetemes-ökumenikus imahét gondolata. 1857-ben alakult meg „a keresztyének egységét előmozdító egyesület” (Association for the Promotion of the Unity of Christendom). P. Wattson anglikán lelkész, aki később római katolikussá lett, időpontként azt javasolta, hogy Péter apostol „trónralépésének” ünnepén, január 18-án kezdődjék és Pál apostol megtérésének ünnepén, január 25-én fejeződjék be. Ma a világ 70 országában tartják évről évre

az egyetemes-ökumenikus imahétet, aminek előkészítő szövegét 1966 óta a vatikáni egységittkarság és az Egyházak Világtanácsa közösen dolgozza ki.

Az ébredési mozgalmak

A lelki ébredés kifejezése a Bibliára utal, ahol Isten igéje alapján a Szentlélek új életet teremt. Lényegében azt fejezi ki a német „Erweckung”, az angol „revival”, a francia „réveil” is. A Krisztus-követés elmélyültebb útjára vezeti a Szentlélek a „felébredteket”, az evangélikusok által, a személyes megtérés, az odaadó Krisztus-tanítványság jellegzetességével.

Német nyelvterületen a XVIII. századi pietizmus jelentette az indulást, ami azután a belmisszió, a diakónia és az intenzív gyülekezeti élet területén hozott lelki gyümölcsöket.

Angol nyelvterületen Wesley és Whitefield, a nagy metodista evangélikusok jelentették az indítást. Amerikában egymásután alakultak a missziói és bibliaterjesztő társaságok. Az ifjúsági mozgalmat az 1855-ben alapított világszövetség, a CVJM lendítette fel. Nagynevű evangélikusok, többek között Ch. H. Spurgeon és D. L. Moody szolgálatán keresztül százazrek jutottak megújult Krisztus-hitre.

A finn ébredési mozgalmak

A felvilágosodás és a racionalizmus kora a finn egyházi élet elsőkélyesedését jelentették. Az egyház számos állami funkciót vett át, a gyülekezet és a község határai egybemosódtak, a helyi főlelkész, aki „az egyház ura” elnevezést kapta, egyúttal az állami anyakönyvi hivatal, a közoktatás, a szegénygondozás vezetője is volt. A legtöbb helyen a főlelkész volt a legnagyobb gazda is, akit gazdasági, földművelési, erdőgazdálkodási problémák is lekötöttek. Számos lelkész írt ebben az időben gazdasági könyvet. A főlelkész mellett a kisjavadalomú káplánok és segédlelkészek végezték a tulajdonképpeni lelkészi munkát. Ez a lelkészi kart kis létszámú, de nagy jövedelmű „clerus major”-ra és nagy létszámú, de kis jövedelmű „clerus minor”-ra osztotta.

Az egyháznak a világgal való összekeveredése, az egyház elvilágiasodása, a lelki munka elsőkélyesedése ellen indultak meg a különböző finn ébredési mozgalmak, amelyek a racionalizmus nélkül önmagukban nem érthetőek meg. Nem véletlen, hogy az ébredési mozgalmakhoz nagyrészt a „clerus minor”-hoz tartozó rétegek csatlakoztak, akik a maguk bőrén érezték a sivár egyházi helyzet tarthatatlanságát. Az sem véletlen, hogy éppen a „clerus major” részéről próbálták elnyomni az ébredési mozgalmakat s igyekeztek fenntartani a nékik nagyon kedvező helyzetet.

Az ébredési mozgalmak a XVIII. század végén és a XIX. században a racionalizmus által megüresített egyházi életet akarták felvirágoztatni.

Történelmileg a legrégebb az „imádkozók” irányzata. A XVIII. század közepére nyúlik vissza a keletkezése. Legnevesebb vezetője Renquist (1789–1866) lelkész volt. Az irányzat onnan kapta a nevét, hogy a legnagyobb hangsúlyt a buzgó, gyakori, térden álló imádságra helyezik. Ma már kicsi a mozgalom hatása, az ország délnyugati vidékén, Satakunta területén kívül nincs számottevő ereje.

A „felébredtek” mozgalma Ruotsalainen volt a megindítója (megh. 1852), Malmberg lelkész (megh.

1858) pedig a teológiai megalapozója. Tőlük az idősebb Malmivaara (megh. 1922) vette át a mozgalom vezetését, akit azután fia, Väinö Malmivaara, Oulu püspöke (megh. 1958) követett. Jelenleg Kares kuo-pioi püspök az irányzat vezéralakja. Főleg Közép-Finnországban terjedt el a mozgalom.

Az „evangélikus” irányzatot Hedberg (1811–1893) lelkész indította el, olykor „hedbergianizmusnak” is nevezik. A többi irány pietizmusától eltérően, az evangélikus egyház tanítására, mint objektív alapra, nagyobb súlyt helyez. Ennek ellenére az egyik ág kivált a finn egyházból és szabad egyházzá szervezkedett.

A svéd származású Laestadius (1800–1861) Észak-Finnországban végzett szolgálata nyomán alakult ki a „laestadianizmus” néven ismert irányzat, amely különösen erősen hangsúlyozza a gyónás, feloldozás, bűnbocsánat-hirdetés jelentőségét. Johansson püspök 1893-ban polémikus könyvet adott ki ellenük s szektának nevezte őket. A mozgalmat belső viszályok is gyengítették, utóbb két részre szakadtak, de a finn egyházból egyik irányzat sem vált ki. Szigorú, néha aszketikus életfolytatásukkal komolyságra intő hatást gyakorolnak.

A finn egyház életének e belső mozgalmi nélkül nem lehet érteni ennek az egyháznak a sajátos lelkületét. Ugyanilyen fontosak a külső, történelmi események is, amelyek sajátosan színezték a finn egyház életét.

A karizmatikus mozgalom

Az Újszövetség sok helyen szól a kegyelmi ajándékokról (karizmákról), amelyeken keresztül a Szentlélek megújítja az egyes embert és a gyülekezetet egyaránt. Ebből az alapvetően helyes, mert bibliai, tanításból indulnak a karizmatikus mozgalom és a vele összefüggő „pünkösdi” mozgalom lépései. De jellegzetességüket mégis az amerikai independens mozgalmak adják meg, amelyek az egyházaktól elkülönülő, extrém, szeparatikus vonásokat tartalmaznak. Az egyházakhoz való tartozással nem sokat törődnek, katolikusok, protestánsok, evangélikálok, pietisták egyaránt csatlakoznak gyülekezeteikhez. Az egyház-szervezetet tudatosan kerülnek. Az egyházi bürokráciát pedig élesen támadják. Viszont új tekintély alakul ki azokból az „elit-keresztyénekből”, akik különleges kegyelmi ajándékok birtokában vannak, különleges Isten-élményeik vannak, „nyelveken szólnak”, extatikus révületbe esnek, imádsággal gyógyítanak, s a „Szentlélekkel való keresztség” ajándékát vették.

A pünkösdimussal kevert változatuk a harmadik világban terjed, ahol „proletáregyháznak”, „szegények vallásának” tekintik őket, s ahol a fehérek „észvállása”, intellektuális teológiája helyett sokkal fontosabb a vallási élmény, az érzelem, az elragadtatás, a kultikus tánc, a néger spirituálé, a felfokozott lelkesedés.

Európában 15–20 éve terjedt el a karizmatikus mozgalom. Évi nagygyűlésekre szoktak összejönni az érdeklődők. Ebben az évben Kölnben volt összejövetelük, ahová 1400-an jöttek el. Az egyházi élet megújulásán fáradozók mellett voltak olyan értelmű negatív hangok, amelyek a hivatalos egyházakat támadták, mintha azok lelkészei akadályoznák a Szentlélek munkáját s csak a maguk bölcsességét hirdetnék az evangélium helyett. Az alázatosság hiánya önteltségre, önhitre vezet, mintha csak a karizmatikus irányhoz tartozó lenne a Szentlélek kizárólagos birtokosa.

Elsősorban a katolikus egyháznak okoznak gondot a bázisközösségek, bázisgyülekezetek. A kánonjog rendelkezéseit nem veszik figyelembe. Ez különösen két ponton ütközik ki. a) A hierarchikus egyház bíráló. Nem tartják magukat sem a püspöki tekintélyhez, sem a plebánosi jogkörhöz, sem az egyházjogi előírásokhoz. b) Hitítéleti területen messzire mennek a többi keresztyénekkal való együttműködés területén, például közös úrvacsorát tartanak a protestánsokkal, amit a Szentésék eddig nem engedélyeztek, dogmatikai okokból. A katolikusok és protestánsok közös összefüvetleit és együttműködését nem a hivatalos egyházközi intézkedések keretei között tartják, hanem a saját elképzeléseik szerint. A laikusok olyan funkciókat is átvésztnek, amelyeket a kánonjog a klerikusoknak tart fenn.

A protestánsok számára a bázisközösség akkor jelent problémát, amikor az elkülönülés jelei mutatkoznak. Kiszakadnak a saját egyházuk közösségéből, ellenzéki magatartást folytatnak, külön úton járnak, s az ökumenikus törekvésekben nem veszik tekintetbe a saját egyházuk álláspontját, felláztítják a hit és élet kialakult útját.

A megújulásra való törekvés jószándékú célkitűzés. A Szentírás alapos tanulmányozása, az imádkozás elmélyült végzése és az igaz keresztyén életre való törekvés — feltétlenül tiszteletre méltó. Ez azonban nem szolgálhat szeparatistikus célokat, az egyházak és a gyülekezetek köréből kiszakadó, „külön utas” szándékokat.

*

A pietizmus és az egyházközi mozgalmak nem tekintik magukat egyháznak, tudatosan van felekezeti jellegük, a szervezeti formákat nem sokra tartják, vagy éppen elutasítják. Nincs taglétszámuk, nagyságukat sem lehet pontosan tudni. Egyszerre több egyházra is akarnak hatni. Mégsincs ökumenikus jellegük, mert az egyházak közötti párbeszédben nem vesznek részt, nincs képviselőjük sem. Parttalan, szervezeten mozgalmat jelentenek.

Jó vonásuk, hogy kihívást jelentenek az egyházak számára, a megújulás érdekében. Biztatnak a személyes megtérésre, elmélyült hitéletre, a keresztyén erkölcsön alapuló életfolytatásra, mindenekelött a Szentírás alapos tanulmányozására. Az egyházak feladata, hogy a mozgalmakat behívják gyülekezeteikbe és integrálják saját kereteik közé. E mozgalmak létezése magában véve is kritikát jelent a hivatalos egyház merevsége, vagy éppen bürokratizmusára felett.

A probléma gyökere azonban mélyen van. Hibás az egyházzal szembeni felfogás, amely lenézi a „hivatalos” egyházat, a „tömeg” egyházat, nem érti a Szentírás tanítását az egyházzal, mint a Krisztus-testéről, hanem azzal foglalkozik, miként tudja a saját mozgalmát „igaz” keresztyén közösségnek tekinteni, miként tud „elit” keresztyénséget alkotni, a többiek lenézni, és önmagát megtenni mértéknek és normának. Mind ebbe sok emberi önzés, feltűnési vágy, idegzeti rendellenesség (extrém jelenségek, extázis, én-középpontúság) is belejátszik. A mozgalmi keresztyénség sokszor lejáratja „az egyházat”, közrejátszik az egyház gyengítésében, megosztásában, vizálly keltésében. Ott jár a szakadék szélén, hogy a kegyeskedés szektás elzárkózást és elkülönülést jelentsen kora egyházától is, de kora nagy kérdéseitől is, az emberiség és az emberiség nagy problémáitól is.

A másik nagy hiba a Szentlélekről szóló bibliai tanítás zavaros fejtegetése. A Szentlélek az Atyának és a

Fidnak a Lelke, nem mond mást, mint ami a Szentírásban van, nincs egyéni kinyilatkoztatás, nem terjeszt önhitét, külön utat, kegyes gőgöt. A farizeus sorolja fel önmaga vallási érdemeit, s tetszeleg, büszkélkedik önmagával („megtertem, nem vagyok olyan, mint a többiek” stb.).

Ma befelé forduló és elzárkózó kegyesnek lenni, az Isten által elének tárt feladatokat általánosságokkal elintézni: nyilvánvalóan zsákutcát jelent. A szeretet által tevékeny Krisztus-hit viszont ma is és minden időben is, sok jó gyümölcsöt terem.

Ottlyk Ernő

A Magyarországi Református Egyház gyülekezeti diakóniájának hajszálygökerei 1867-től a századfordulóig

Mostanában igen sokat beszélünk, mert beszélünk kell a tipikus diakóniai tevékenység — az intézményes diakónia mellett a gyülekezeti diakóniáról. Nem elég a 16 intézet arra, hogy az egyház itt és ebben gyakorolja a szeretetét. Nem elég a több mint 1000 ágy a betegek, a szenvedők, a tehetetlenek, az öregek számára — mert többen vannak ennél.

Egyre jobban kell hogy értse a gyülekezet-közössége feladatát, szolgálatát — a kicsinyek, a tehetetlenek felé. Kell hogy minden módon törlessze adósságát — mert igaz az Ige: „tartozunk mi erősek”... (Róm 15: 1L).

Egyre jobban érlelődik korunkban, hogy a gyülekezet nemcsak hitvalló, nemcsak liturgiális közösség, hanem szeretetközösség is. Kihívja az élet! Kell hogy készenlétben álljon, lásson, érezzen. Kell, hogy értse az elesettek jaját, a félholtra vertek némaságát, kell, hogy kezét ott tartsa a betegek pulzusán.

Hítközösség, szeretetközösség — emlegetjük most — de van-e egyik a másik nélkül? Melyik a fontosabb, következik-e egyik a másikból? Törvényekhez, szokásokhoz kötött elménk ebben a ritmusban gondolkodik: misszió — diakónia! Nos — ebből a szempontból rendkívül érdekes ez a korszak. Egy hitben elesett, reménytelen, megkeseredett, mozdulatlanak vélt és tartott egyházban a gyülekezetek figyelnek a bajra, érzik egymás szenvedését, s küldik szeretetük jeleit az elhagyottak felé.

Talán érdemes elolvasni e néhány adatot, e tudatlan és tapogatózó jelzéseket, melyek spontán megnyilatkozásai az atyafiúi szeretetnek! Motivumai elérnek hozzánk s minket is mozgatnak.

Korántsem lépünk fel a teljesség igényével — csak tapogatózunk a hajszálygökerek között, csodálásához továbbgondoló szív és látó szem szükséges. Ezt adja meg Isten minden olvasónak!

*

„Cselekedjünk jót mindenekkel, kiváltképpen a mi hitlünk eselédével” (Gal 6,10)

A sajtóságon magyar református diakónia, ami a gyülekezetek részéről nyomon követhető a fenti idézetben foglalható össze. Mint ahogy a reformáció korának, a puritán ébredésnek nagy tevékenysége a tanítás, az iskolaalapítás, a nép között valóban az „igaz világosság” meghirdetése, terjesztése — úgy 1867-től is a magyar református gyülekezetek diakóniája ehhez a sajtóságon területhez van kötve. Ez az az „örökség” ami meghatározza szeretetét.

Az 1858-as népszámlálás szerint Magyarországnak 1 300 000 református lakosa van. Anyaegyháza: 1973, leányegyháza: 1351, lelkész: 1989, segédlelkész: 300, tanító: 2617 — ez az az „örökség” — mit egy siker-

telen polgári forradalom utáni korszakban — mikor is a forradalom okozójának zömében épp a protestáns papokat, tanítókat tekintették; és tudjuk Haynau fejével kezeskedett, hogy száz esztendőre elveszi azok kedvét a forradalomtól, akik ezt csinálták — nos — űk, ezek a „rebellisek” azok, kik öröksége az 1867-es MRE-nak, a templomokkal, az iskolákkal, a lelkész-lakásokkal együtt — kik valóban a „hit cselédei”.

A korabeli feljegyzések szerint a 6–12 éves gyermekek közül:

	Iskola- köteles	Ebből jár	Nem jár
Szatmár megyében	6 229	5 285	943
Békés-Bánát megyében	14 495	11 445	2950
Heves-Nagykunság	13 846	10 930	2934
Hajdú megyében	11 223	7 934	3279
Nádudvar városa	916	294	622
Tiszaföldvár	330	146	184
Debrecen	4 951	2 413	2538
Balmazújváros	815	450	365
Hajdúböszörmény	2 444	1 661	783

(Közli a PEIL 1872. évf. 22. sz.)

Ha csak ezeket az adatokat vizsgáljuk is — látjuk mögöttük református népünk helyzetét, azokat a pontokat, hogy hol is szükséges a gyülekezeti diakónia. A sajtóságon magyar gyülekezeti diakónia — ahol körüláptapinthatjuk — a szegény gyerekek iskoláztatását, megsegélyezését, a közöttük és értük munkálkodó tanítók, papok, s azok árváinak és özvegyeinek a megsegítését, eltartását célozza. A főrangú egyházi vezetőkön kívül, kiket még a reformáció korából s a puritán mozgalomból ismerünk — s kik ebben a korban is vannak és mutatják felelősségüket — Pálóczy Horváth Mária és Simon, báró Vay Miklós, Dessewffy, Teleki és Károlyi grófok — feleségeikkel — és még sorolhatnánk az ismerős és híres neveket — de rajtuk kívül is, tehetősek és kevésbé tehetősek, ismeretlen, közönséges gyülekezeti tagok is — adnak, adakoznak, bejegyzik nevüket sok-sok gyülekezet létező és nemlétező „Arany-könyvébe” azzal, hogy valamelyik iskolának, „képezdének” „fő vagy altanodának” — rektornak, vagy tanítónak, szolgadiáknak vagy árvadeáknak karácsonyra vagy „exámenek alkalmával” küldenek, adnak azt ami tőlük telik. Meg kell jegyezzük, mielőtt az adományok, a megajánlások összegéről szó esnék, hogy zömében kicsiny, kevéske adományról van szó, de pontosan ez benne a megindító és eligazító is. Mikor a gyülekezetek ilyen természetű diakóniájáról beszélünk három területen mozgunk:

1. az iskolák, a szegény tanulók megsegítése,
2. papok-tanítók fizetésének az ügye,
3. a pap-tanító özvegyek, árvák sorsának megoldása.

Nézzünk néhány korabeli tudósítást:

Tekintetes Turi Sámuel helvét-hitvallású, Békés-Bánati Egyházmegye elnöke, Szoboszló szülötte, az iskola árváinak 1867. jan. 27-én 50 forintot adott, miből lábbelit és frászereket vásároltunk volna. Közli: Szívós Mihály lelkész (PEIL 1867. januári szám).

Halász Gedeon úr, a gyönki egyházban szegény gyerekek ruha és könyvekkel való segélyezésére alapítványt tett (PEIL 1868 70. o.).

A Debreceni Református Egyház tanácsa bejelentette, hogy Pávai József 100,— Ft-ot hagyományozott az árva és szegény iskolás gyermekek számára.

Makó István az ingyenes iskoláztatás alapja növeléséhez járult hozzá (PEIL 1870. január).

A Mezőtúri Református egyház jegyzőkönyve így örökíti meg ezt a kérdést:

„A Mezőtúri Szabó és Szürszabó-céh a tápintézetre öt év alatt öt részletben befizetendő 200,— Ft-ot ajánlott meg 1859. nov. 6-án.

A helybeli ács-molnár-kőműves egyesült céhek az alumneumra (alumneum = bentlakásos iskola) 20,— Ft-ot adnak 1860. május 2-án.

Az 1871-es PEIL Figyelmezőből egyházmegyéinként részletesen felsorolva találjuk azokat, kik ilyen célból adakoztak: Dömsödön Takács Jánosné 9,— Ft-ot adott szegény iskolás gyermekek tanszereire.

Szigetszentmiklóson özv. Simon Péterné Végh Mária asszony 40,— Ft-ot adott, hogy annak kamatja szegény iskolás gyermekek megsegítésére fordíttassék.

Gout Sándor felsőbéri lelkész megírta és kinyomatta a helybeli egyház történetét és annak összes jövedelme a szegény gyermekek tandíj-alapjához csatoltatott.

1860. máj. 6-án Mezőtúron Papp Ferenc főgondnok úr így terjeszti elő a mezőtúri alumneumra — pénzben, természetben és más élelemben összegyűlt kegyes adományokat:

készpénz:	609,— Ft
búza	41 köből
paszuly	1 véka 19/fél icce
kása	2 köből 1 véka

Persze így lehetett ez más iskolákban is, hisz több tudósítás szól arról, hogy a „szolgadiákok házról-házra” járva gyűjtik össze élelmiszereiket. És hogy mennyire hozzátartozott a „szolgadiákok” sorsa a gyülekezetekhez, álljon itt most egy „reklamáció” mit a PEIL 1873-as számában olvasunk: Sass Károly református lelkész írja: „Olvastam a Figyelmezőben, hogy a protestáns intézetekben tanuló szolgagyerekek erkölcsi kiképzésére nincs kellő gond fordítva, holott a papság leginkább ezen erkölcsileg alant álló osztályból szokott kikerülni. Törültsék el a szegény tanuló gyermekekre nézve a szolga nevezet — és „jótéteményeseknek” vétetnének fel a tápintézetekbe...”

Szinte minden gyülekezetnek megvan a maga „szegény iskolás gyermekek pénztára”, melyből értelmes tanulók jutalmakat, szegény tanulók fél vagy ingyenes diák kedvezményeket kapnak. Tudjuk persze, hogy mind ez csak jel, jelzés — csepp a tengerbe, mert nem jut el minden szegény gyerekhez, nem kap jutalmat minden jó tanuló, nem lett helye mindenkinek az alumneumokban — de jel, melyen tájékozódni lehet.

A szomorú helyzetet a prófétákhoz illő őszinteséggel tárják fel némelyek: Nagy Sándor a Somogy megyei ágai lelkész a következőt közli: „Ha azt akarjuk, hogy az írásmagyarzatnak sikere legyen, meg kell tanítani a népet írni-olvasni. Egész családok vannak falukon és városokon, kiknek egy tagja sem tud írni és

olvasni s az évvégi vizsgán 116 gyerek közül 42 már nem jelenik meg az elfoglaltság, s szegénység vagy közöny miatt.” (PEIL 1868. 1497. old.)

Szeremlei Sámuel is kimutatja az 1848 utáni Magyarországról szóló híres munkájában Szeremlei S.: Valáserkölcsei állapotok Magyarországon 1848 után 88. oldal: az 1870-es népszámlálás alkalmával a királyi Magyarország területén a lakosság 51%-a nem tud írni és olvasni. Láthatjuk hát mennyire egzisztenciális az ezzel a területtel való törődés. Jól érzi az, aki ezt érzi és cselekedni is akar ennek érdekében. Persze ezek az adatok nem mindenkinek fájnak. Szintén a PEIL lapján olvassuk (1869. nov.) hogy Dr. Palló Sándor az ország különböző részeiből 200 előkelő családot akar felhívni, hogy segítsenek és tegyenek alapítványt a szegény gyerekek iskoláztatására, de mint olvassuk: „...igen-igen eredménytelennek mutatkozott”.

Továbbmenve nézzük csak Nagy Gyula érmelléki tanácsbíró székfoglalóját 1872 júliusában: „Az Írás 12 apostolról emlékezik, kiket Jézus Krisztus küldött, hogy tanítványokká tegyenek minden népeket, az én hitem szerint az apostolok nem haltak ki, itt járnak közöttünk de nem méltányoljuk őket annyira mint érdemelnék” (PEI Figyelmező 1872. jún.).

Papok és tanítók iszonyatos nyomoráról értesülhetünk, ha azokat az apró jeleket figyeljük, mik a megoldásra irányulnak. Ismeretes Bíró József tanulmánya a MRE történelme c. könyv 360. oldalán:

„Vannak olyan szegény egyházak, hol a lelkész fizetése csekélyebb egy alföldi kisbérésénél. 1858-ban volt lelkész, aki 180 lélekbeli álló gyülekezetben fizetesként évi 7 Ft-ot kapott.”

Nézzük a PEI Figyelmezőből (1874. 31. szám) a felső-borsodi Tanítóegylet kérését:

„...a közértekezlet arra kéri az egyházmegyét, hogy hasson oda, hogy az egyházakban a tandíj fizetésébe megmaradása mellett legalább 1 forintra emeltetnének fel. A temetésekért járulni szokott 10-12 krajcár — más felekezetek példájára 50 krajcárba állapították meg. Általában arra kéri az egyházat a megyét, hogy a fizetésének határnapját András nap helyett nov. 1-ben méltóztatnék elrendelni.”

A lelkészek és tanítók, de különösen özvegyek, árvák helyzetének a megoldását veti fel 1864-ben Dunamelléken előbb szűk majd egyre táguló körben Ballagi Mór, mikor lelkész és tanító „Gyámegyletről” beszél. Az egyházmegye egymásután tárgyalják és akarják ezt az igazán „üdvösnek” mutatkozó mozgalmat, ami az egyéni és az alkalmi megoldás helyett egységesebb, legalább kerületenként jelentkező gyökeresebb megoldást szeretne. 1866-ban a Dunamelléki Egyházkerület megalkotja a szabályzatot is: „A segélyegylet évente 300 Ft-ot ad lelkésznek és tanárnak 10 Ft évi befizetése ellenében. Vannak egyházmegyék mik nem foglalkoznak ezzel az ügygel, de — mégis egyre jobb és nagyobb visszhangja támad.” 1867-ben a Debreceni Egyházmegye is tárgyalja: „Eddig a lelkész özvegyek évente 30-30 Forintokat kaptak s most pénztárunk oly szépen megnövekedett, hogy egy küldöttség neveztetett ki, mely tervet készítené, nemcsak az özvegyek, hanem lelkészárvaik ezutáni segélyezésére is lépéseket tesz.”

Tudósítások szólnak arról, hogy a különböző egyházmegyékben szép összegek gyűlnek mind a lelkész, mind a tanító özvegyi és árva alapra. A belső-somogyi egyházmegye arról tesz jelentést, hogy az első súlyos évben 1000 Ft gyűlt össze készpénzben. (PEIL 1867. 14. sz.)

A nagy hírű, de igen sok kellenetlenséggel járó Baldácsi alapítvány is ebben az irányban szándékozik hatni: Farkas József a Pesti Református Egyház 101 éves története c. munkájában így ír a Baldácsi alapítvány célját illetően: (246. old.).

- a) A pusztuló egyházak megmentése, inséges egyházak segélyezése, építkező egyházak gyámoltása,
- b) Superintendens úrnak illő díjazása, csekélyebb fizetésű lelkészek javadalmazása,
- c) A lelkészek özvegyei és árvái inséges sorsának némi enyhítése.

Arról is tudomásunk van, hogy a baldácsi birtok Bélafi-kastélyát özvegy papnéknak akarják berendezni azok helyzetének megoldására. Hogy mennyire égető és valóban mennyire el nem kerülhető ennek a kérdésnek a rendezése, olvassunk most néhány hiteles adatot, ami a különböző sajtókban látott napvilágot.

PEIL 1870. jún. szám: „Esdő szózat az emberbarátokhoz” címen ezt írja: „Egy szegény özvegy asszony él közöttünk, ki a szó valódi értelmében az éhhalálnak néz szembe s kinek kétségbeejtő nyomora mint páratlan méltatlanság kiált a Magyar Református Egyház ellen. Férje előbb a kecskeméti Papnevelde jeles tanára s később pedig pap volt s néhány év előtt elhalván őt a legnagyobb nyomorba hagyta.”

De hogy van „reflex” s hogy valóban él a református egyház, hogy mozdulnak a gyülekezetek, azt újra az újság hasábjain olvashatjuk: „Tomori Szabó Sándor özvegyének itt küldök 1 Ft., de meg nem foghatom, hogy egy fényes és dúsgazdag kecskeméti egyház mint tűrheti el, hogy egykori jeles tanárának és lelkésze özvegyének ily iszonyú helyzete legyen — írja Kerecsenyi János református lelkész Körmenről.

Szívós Mihály Hajdúszoboszlóról: Megütközésemet és csodálkozásomat fejezem ki afölött, hogy hogyan történhetik ilyesmi a XIX. sz.-ban — bárminéven nevezhető társaság vagy testület körében — és — 2 Ft adományt küld az özvegynek.

Hosszú ideig elevenen tartja a felháborodást és az érdeklődést ez a hírközlés és egyre nagyobb hullámokat ver: Tomori Szabó Sándor özvegyének adakoznak volt kecskeméti diákjai: Sipos Pál főti, Szilágyi Antal Jászkiséri, Silling Károly Cservenkai lekipásztorok — közli Fördös Lajos kecskeméti lelkész — A PEIL 1881. márc. sz.-ból: „Hihetetlenül hangzik, de igaz, hogy egy hajdani fővárosi lelkész özvegye hosszú ideig kalács sütőgetéssel tengette életét.”

És nézzük tovább az idevonatkozó tudósításokat: „Le a kalappal a Ceglédi egyházközség előtt, mivel elaggott szolgájának Dely —, nyugalomba vonult tanítójának az 53 évi tanítóskodás után egy évre 1000 Ft, s az utána való években 490 Ft nyugdíjat szavazott meg. Valóban irigyelhetik sorsát a ceglédi tanítónak az akadémia és főgimnáziumi tanárok is, kik vénségükre csak 200—300 nyugdíjakat kapnak” (PEIL. 1870. 4. szám).

A kunhegyesi református egyház a városban 40 éve működő tanítójának fizetését hivataloskodásának 40. évfordulóján 40 véka étellel és 40 Forinttal javította meg. Ugyancsak ez az egyház egyik régi tudósbajban szenvedő tanítóját saját költségén helyettesítette s mivel nem javult betegsége — bár csak öt éve tanítóskodott „tisztességes nyugdíjjal látta el”.

A Gyomai református egyház egyik pásztora számára a régi és alkalmatlan lakás helyett egy, a város legszebb pontján fekvő kertes házat adományozott.

Van híradás a PEIL 1867-es számaiban a „keresztesi papárvák számára” tett adományról, a „feketehegyi papárvák megsegítéséről”. A Makói egyház 8,35 kraj-

cárt küld a „fertős-almási leégett tanító és családja” részére. „Tiszteletes Márk Mózes szászkúti lelkész úrnak a nagybereg egyházból mint többek adománya 7,30 krajzár — küldve Ferge József református lelkésztől.”

A Bihari Egyházmegye gondnoka a papi és tanítói gyámolda alapjára 100 Ft-ot ad — olvassuk a PEIL 1879. jan. sz.-ban.

Gyülekezetek, kisebb-nagyobb csoportok foglalkoznak a papok és tanítók s különösen árváik és özvegyeik sorsával. Ennek érdekében jönnek létre az egyházi magtárak is. „A tanítói magtárakról: Míg az országos segélyezés ügye törvénné válik, míg a törvény végrehajtatik, addig száz meg száz tanító család éhen halhat, hacsak maguk a tanítók nem gondoskodnak önmagukról és egymásról. Az ada-mohaiak Bács megyében úgy gondoskodtak, hogy belátták ezt a nagy szükségét és magtárt létesítettek, melynek célja az elaggott vagy hivatal képtelenné vált tanítók valamint ezek özvegyei és árvái nyugdíjazására” (PEIL 1873. 150 old.).

Mátészalkán Papp Artúr alapított magtárt 1878-ban s célját így határozta meg: „Az itteni lelkész s tanítók életnemű fizetésének pótlására, amennyiben a rendes fizetés ki nem telnek a hívek túlterhelése nélkül” (A mátészalkai Ref. Egyház története, írta Papp Artúr ref. lelkész).

A tatai egyházmegyében 1870 nyarán a református tanítók takarékmagtárt létesítettek az elaggott, a szolgálatra képtelenné vált tanítók s azok özvegyei számára, mely alaptólke gyarapításának minden tanító tartozik jövedelme arányában fizetni, hogy szükség esetén mindenki jövedelme arányában részesüljön.

A Bicske-vidékiek 1870-ben Mányon üléseztek erről — s majd 1872-ben újra, mert azt vették észre, hogy a magtár veszélyben van s így az özvegyek és árvák sorsa felettébb nehezzé tétetett” — írja a PEI Figyelmező 1872. aug. száma.

Török Pál 1874-es püspöki jelentése is nagy szegénységről, nyomorról számol be — különösen ami a lelkészek és tanítók sorsát illeti:

„Az Úr öldöklő angyala kiváltképpen a kolera által nagy pusztítással ment keresztül egyházkerületünkön. Így Baranyában, Szlavóniában, Kórógyon — a nép nyolcadrésze elhullott. Pest megyében, különösen Fóton, Kosdon, Palotán a kolera eddig nem tapasztalt módon dühöngött, a halottak száma a szülöttek felett volt. Áldozatul estek az Úr szolgálói közül a hódmezővásárhelyi, harsányi, monori, óbudai, szadai, cecei, decsi lelkészek. A Gondviselés a múlt évben szűken juttatá ki számunkra a természet áldásait is — minélfogva nyomasztó viszonyok nehezédtek népre és egyházra egyaránt (PEIL 1874. július).

A PEI Figyelmező 1871-es júliusi számában Menyhart Mihály nagyvarsányi lelkész így kesereg: „Nincs kenyer, Jézus isteni vallásának sáfára ma-holnap kol-dusbotra kerül”.

Szárazság, ragály, inség, közöny között fel-fel csil-lannak azok a jelek, mik éppen ennek a kornak a saját-ságos diakóniáját jelentik és jelenthetik. Persze nem újkeletű ez a tanítóját és papját féltő szeretet az egy-ház életében. Azon a nyomon jár — amit a reformá-ció gyülekezete is csinált. Dr. Herpay Gábor az Ispo-tályról szóló híres munkájában leírja, hogy Debrecen városa hogyan gondolkodott 1573-ban Méliusz özvegyé-nek és két árva lányának esetére nézve, majd 1647-ben Kismarjai Veszelin Pál árváiról, továbbá 1667-ben Tornai István püspök özvegyéről, 1617-ben Tán-czos János elnyomorodott református lelkész támoga-tásáról. Az örökség kitaposott de újra felfedezett

nyomán van az egyház, s vannak a gyülekezetek akkor, mikor ebben az elesett, keserű, halottnak vélt korban — felfedezik a szeretet útját-módját a „hit cselédei” iránt, mikor szeretnek, éreznek és felháborodnak a közönyön!

Ezen a nyomon haladva jut el az egyház a még gyökeiresebb megoldásig: a lelkészek, tanítók, egyházi munkások nyugdíjazásának kérdéséhez. Ekkorra már — Franciaországban, az angliai takácsok között, a Skandináv államokban — s Európa többi országában is egyre nagyobb hangsúlyt kap a nyugdíjrendszer bevezetése. Tőlünk Molnár Aladár — egy széles látókörű református lelkész svájci tanulmányútja során találkozik ezzel a kérdéssel és hazaérve felveti és egyre szélesebb körben terjeszti. 1872-ben megjelenik: „A néptanítók nyugdíjazása, özvegyek és árvák gyámoltatása külföldön és hazánkban” címen (Pest 1872 Atheneum). Ő a tanítók, papok nyugdíjazását az államtól sürgetné. Leírja könyvében hogy Magyarországon 18 000 tanító van és 8200 tanítói állás nincs betöltve, részint tanítók hiányában, részint az elöregedés miatt, ami az oktatás nagy kárára van. (Innen tudjuk, hogy évi fizetése egy tanítónak 208,60 Erdélyben 180 Ft, miközben egy jegyzőé 400 Ft). Ő — mint Deák-párti képviselő is — a nép oktatását, a fejlődés szempontjait nézi és sürgeti a megoldást. Kimondja, hogy fizetésemet az állam anyagi állapota miatt nem lehet kieszközölni és amennyire lehetséges egy közös pénztár felállítását akarja, ami a szükséges esetekre segítséget biztosít. Ennek a gondolatnak az érdekében cikkezik, utazik, — de sem a papok sem a tanítók nem nagy bizalommal fogadják, pedig a helyzet égető: A PEIL 1873. 39. sz.-ban olvassuk: „Egy szegény református tanító 12 éves, egészséges, jó nevelésben részesült leánya egy ember-szerető családba — örökbe vagy díj nélkül — szolgáltatásra jelentkezik. A leány jelenleg Cegléden tartózkodik Dobos János református lelkésznel és felvilágosítással szolgál a szerkesztőség”.

Ez a majdnem „rabszolga-vásárt” felidéző híradás mutatja azt a nyomort — aminek a megoldásához persze kevés az egyház, a gyülekezetek akármilyen buzgó diakóniája is. Egy alapjaiban meggyengült, megingott társadalmi rendszer agóniája az, aminek a szenvedéseit a MRE, s a gyülekezetek is, a gyülekezetek tagjai is szenvedik, viselik — de a diakónia próbálkozásai, a szeretet jelzései prófétai jelek — melyek a gyökeres megoldást sürgetik, s az egyház őrállói feladatát mutatják — ha sajátos módon is!

„Kétszer ad, aki gyorsan ad”

A gyülekezetek szeretete és diakóniája nem merül ki az ő „hite cselédei” felé való gondoskodásban. Diakóniáját továbbá úgy is regisztrálhatjuk, mint amivel a hirtelen fellépő veszélyekben, a nem várt csapásokban siet a felebarát, kisebb vagy nagyobb közösségek megsegítésére. Tűzvész, vihar, árvíz, kolera támad meg sokszor egész falvakat, gyülekezeteket, családokat és a testvéri szeretet felfigyel erre, sőt meg is mozdul. Ebben az időben különösen sok a tűzvész. 1872-ben leégett: Kovácsvágás, Sarkad, Vereb, Balsa, Csaholc. Árvízújtott lett: Szeged, Mád, Sály, Miskolc. Vihar pusztította Tápét. Volt hely, hol sokszor 10-20, vagy akár 110 ház is leégett s áldozatul esett. A sajtó, a PEIL, vagy a PEI Figyelő hozza a hírt, s mindig van visszhang, s mennek a forintok, bár sokszor csak krajcárok, de mögötte ott van a testvéri szeretet fellobbanása, felelőssége. A PEIL 1867. ja-

nuári száma írja: „Hosszabb ajánlat helyett arra kérjük vagyonosabb olvasóinkat, hogy a hosszas farsang örömei között emlékezzenek meg hitrokonaiukról. A PEIL 1867. 6. számában ezt olvashatjuk:

„Nagytiszteletű Szerkesztő úr! — tárcájában olvasván, hogy tűz pusztított Abaúj megyében s 110 család mindenétől megfosztott s miként siettek nagyok és kicsik a kesergők vigasztalására, sietek én is egyszerű köröm, csekély jövedelmem szerint a kártvalottakkal szeretetem éreztetni. 2 Ft adományt küld Szokolay József lelkész.” Ugyancsak erre a célra — 1867 márciusában — Molnár Pál református lelkész kajatái híveivel együtt 2 Ft 90 krjt.

A Filkeházai postamester	2,— Ft
Péchy Manó	50,— Ft
Gönc városa	8,— Ft
Baskó gyülekezete	4,— Ft
Hernádbüd-Golop	3,— Ft

Gibart, Perc, Bózsva, Pálháza, Radvány, Vily — gyülekezetei, Korniss Klára grófnő ruhát osztott ki, Pálfa község szűkölködőinek Gróf Apponyi Károly 9 mérő árpát osztatott ki — írja Pál János református lelkész, és köszönetet is ő mond a segélyezettek nevében. Kolerában elhunyt család fő éhhalállal küzdő özvegyének és gyermekének Békási József református lelkész 1 Ft-ot küld Somogyból.

Persze nem csak a természet csapása sújt, nagyon sok még ekkor az 1848—49-es harcokkal kapcsolatos szenvedés, a seb, a szó legszorosabb értelmében. Ezt is nagyon szívén viseli a protestáns sajtó. A gyülekezetek is tudják kötelességüket.

A PEIL 1867. áprilisi számából: Beleváry Ferenc úr Táncsics Mihály szegény világtalan honfitársunknak 5 Ft adományt küld s egy szűkölködő honvédtisztnek 2 Ft-ot.

Égig kiáltó inségben sínylődd s a szabadság nagy harcában 3 sebet kapott férfi és családja számára Falusi János galamboki lelkész segítyt küld. (PEIL 1867. 36. sz.)

„Olvasóink jóltevő és szerető szívéhez fordulok esdő szózatommal egy nagy inségre jutott volt honvédtiszt hitsorsosunk érdekében. Ő mindig meg tudta szerezni azt amivel mérsékelt szükségleteit fedezte, de most pár hó előtt elbetegesedett és hogy a pohara a csordultig teljék, neje mind két szemévilágát elvesztette s a kegyes adományokat akár hozzám, akár a lap szerkesztőjéhez kérem beküldeni” — közli Kovács Albert képezdei tanár a PEIL 1870. febr. sz.-ban.

Szintén a PEIL 1867. — 1154. oldalán:

„Egy férfi aki 1848 előtt egyik gimnáziumunkban mint tanár működött, a szabadságharc alatt hadnagy lett és három sebből vérezve jött haza — most éhhalállal küzd.

Csuka István újvárosi harangozó, tekintve 33 éves hű szolgálatát és a szabadságharcban történt elnyomórodását élete végéig 2 köből búza, 2 köből árpa és 5 Ft készpénzzel menjen nyugdíjba”.

Hozhatnánk még több példát is arra, hogy egyházunk papjai és tanítói de a gyülekezet tagjai is mennyire érzékenyen reagálnak ezekre a híradásokra és az sem véletlen hogy később az 1848-as honvédeknek menhelyét is nyitottak Pest városában. És nézzünk még e „reminiscenciára” egy érdekes híradást: Turkeiben elhunyt Hajdú Imre földbirtokos 1000 Ft-ot hagyott a Debreceni Akadémiára, 200 aranyat pedig Kossuth Lajosnak. Az elhunyt öccse ezt küldte Turinba s Kossuth azt felelte, hogy „az élőtől ugyan nem fogad el semmit de egy halott hagyományát nem utasíthatja vissza.” (PEIL 1873. 7. sz.)

Az 1868-as évben a következő cím alatt érkeztek adományok:

Szilvási egyházra
Szőlősdárdói egyházra
Főiskolai tápintézetekre
Honvédeink számára
Miskolci kórházra
Több égett községre
Vándorlók és ínségesek számára
Közönséges koldusoknak
Főiskola épületeinek fenntartására
Szűkölködők pénztárába
Pap-tanító özvegyeinek és árváinak
Tanítóképezdére
Három ünnepi követnek
Bartók Gábor tanár úrnak
Az aradi vértanúk emlékére

(PEIL 1869. jan. sz.)

Ilyen sokirányú és sokszínű az a diakónia, ami a MRE gyülekezeteiben, a gyülekezeti tagok között történik.

Nézzük azonban most azt a mozgást, ami egy-egy gyülekezet közösségén belül történik. Tudjuk, hogy a gyülekezet tagjai nem egyforma helyzetben vannak, koruk is különböző, állapotuk is más és más — a tagok azonban felelősek egymásért. Ezért van az, hogy a gyülekezet a maga szegényeiről gondoskodik. Erre már a reformáció korától példa a Debreceni „Ispotály”, hogy egy-egy gyülekezet saját szegényeit, sínylődőit, koldusait hordozza és segíti. A koldulás, vagy koldusság szegény egy falu közösségén belül. Valami mély bibliai kényszer termi ezt az „iratlan törvényt” és motiválja mind a gyülekezet, mind a közösség előjáróit, rendelkezéseit. Segítettek ebben az érzésben a külföldről hazakerült lelkészek is. Szeremlei Sámuel így tudósít zürichi tanulmányútjáról a PEIL 1867. számában: „A templom ajtóban lármás és toladó koldusok nem voltak mint nálunk — miután itt a nyomorultakról egy-egy község maga gondoskodik” 1859-ben állami rendelkezés van a koldulás eltörlésére. A járványok elleni védekezés értelmében is tiltott a „házalás” és szinte minden falu vagy város igyekszik menhelyet vagy gyámoldát építeni beteg, elhagyott tagjai számára. Persze a koldulás megszüntetése nem sikerül „parancsra” s nem megy olyan könnyen, mint ahogy ezt a „császári parancs” gondolni véli 1859-ben. Emiatt nem éppen a gyülekezetek vagy a gyülekezeti tagok vonhatók felelősségre — ezt ma már világosan látjuk. Mindenesetre a Debreceni Ispotály története is, de egyéb adatok is arra engednek következtetni, hogy egy-egy gyülekezetnek komoly mozdulatai voltak a koldusok, a nincstelenség helyzetének megoldására. Ha nem is tudták minden gyülekezetben egy helyre, a „szegény házba” összegyűjteni őket, az biztos hogy valamilyen módon mégis számontartották őket. A Mezőtúri Ref. Egyház jegyzőkönyve így ír erről: „az egyházi szegények írassanak össze és jelöljék meg számukra, hogy mely napokon kéregessenek”... vagy: „1863. márc. 22-én Török Zsuzsanna elnyomorodott szegény 4 Ft segélyt kapott ruhanemű vásárlásra.” Vagy: „Magyar Mihály részére szerencsétlen sorsa miatt részvéteiből Csáki Sándor hagyatékából 42 Ft adatik”. A PEIL hasábjain olvashatjuk, hogy: 1872 augusztusában öfelsege József főherceg azon örvendetes alkalomból, hogy az ég fiú gyermekkel áldotta meg, az alcúti református szegények és szűkölködők számára 100 Ft-ot tett le a helybeli lelkész-nél — melyért igen hálás köszönetet mondott a szegények nevében Mészáros Károly református lelkész.

Porzolt Ferenc lelkész a „Régi Tizsaszentmárton” címen a falu életét dolgozza fel s abban kiderül, hogy valami „fél lábú-asszony” sorkosztzon él a gyülekezet arra vállalkozó tagjainál, s ugyanígy egy vak asszony is. Az 1881. évi zsinati jegyzőkönyv 183. száma ki-mondja, hogy minden egyházközségben kell választani egy-egy dékányt, kinek támogatására kell dékánynők és diakonisszák is alkalmazhatók. Céljuk, hogy a saját területükön gyűjtött pénzügyadományt rendezzék, miből 1/4 rész az iskoláé, 1/4 rész a szegény egyházközségek támogatására van, 2/4 rész pedig a helybeli szegények megsegítését szolgálja. Az 1899-es missziói jelentésben így olvashatunk erről a problémáról:

„Az erdődi hegyen elhalt Györfi Ferencnek 6 kis-korú árvája maradt, kiket saját híveink között elhelyeztem és iskolába járnak és a gyámtól és a megyei tanácstól havi 2-2 Forintot kapnak.” „Meghalt Kincses Zsigmond — semmivel sem bíró szolgál. Három gyermeke maradt, a legnagyobb 6 a legkisebb 1 éves. Elhelyezésükről gondoskodtam, segélyért a Nagytiszteletű egyházmegyéhez folyamodtam, a tekintetes főszolgabíró úr által is de még választ mind ezideig nem kaptam — de gondom kiterjed a gyermekekre” — írja Papolczi Károly református lelkész Endrédről. (Zsinati Levéltár Missziói Jelentések 1881.)

Hódmezővásárhelyen 1887-ben alakul egy „Jótét” egyület a lelkész Szeremlei Sámuel vezetésével — a szegény gyerekek megsegítésére — miután a vízár és egyéb okok miatt igen megszorodtak az ínségben levők. Árvaházat akarnak állítani, de addig is az árvák magánházaknál vannak elhelyezve — írja a PEIL 1888. januári száma.

Büdszentmihályon 1882 újévben a református egyház 57 szegénye között 50 Ft-ot osztottak ki, mely összeget a nevezett célra Szabó Ambrus buzgó egyház-tag végrendeletileg hagyományozta” (PEIL 1882. jan.)

1884-ben Debrecenben Piros Józsefné szül. Jámbor Zsuzsanna 1000 Ft-ot tett le az utcánvaló koldulás megszüntetésére a szegényeknek.

Szolnokon is az alakult nőegylet különösen az elhagyott gyermekek gondozását tűzi ki célul.

Mind ezek alapján is láthatjuk, hogy a gyülekezetek valahol és valahogy végzik a szeretet munkáját saját portájukon. Ki tudná felsorolni az erről tanúskodó sok-sok jegyzőkönyvet s még a jegyzőkönyvbe sem kerülő darab kenyeret, pohár vizet, — mit ez a kor keresztyénisége nyújtott és ivott maga is, mert ebben épp az a legcsodálatosabb hogy nem a nagyság, a gazdagság gyakorolja zömében a felebaráti szeretetet, hanem azok kik maguk is rá vannak szorulva az irgalomra. Befejezésül hadd álljon itt egy korabeli névtelen püspök verse:

„Ébredj Isten bennünk erőddel
a szeretet alvó tüzét,
hogy a részvétnék — szent örömmel
összük gyűmölcset szerte szét.
S ha egy tag fájdalmi nagyok
gyógyítsák az összes tagok!”

De — ki az én felebarátom?

Tovább vizsgálva a MRE gyülekezeteinek diakóniáját ebben a korban, még azt is megfigyelhetjük, hogy a titkos hajszálcsövesség elvénél fogva távolabbi területre is eljut az az erő, mit valóban jól látnak azok, kik reménységgel néznek a testre. Futja a felfakadt erő — mert Forrás táplálja — itt is, ott is. Az alig-alig mozduló hit felelősséget érez és eljut olyan területekre is ami meghaladja a gyülekezetek, a szűken

vett egyházi határokat. Ebben a korban a falu, a város — az egyház, a gyülekezet nem határolható el élesen egymástól, hanem át meg átszövi egymást. Nem lehet sokszor világosan látni, hogy egy-egy folyamat honnan is indul el és ki vagy kik adnak egymásnak impulzust. Így vagyunk Molnár Aladár életével is aki 1870-ben Balatonfüreden Szeretetházat alapított. Ki volt Molnár Aladár? Pápán végzett teológiát, utána a Vallás és Közoktatásügyi Minisztériumba kerül s lehetősége van külföldi körutakat tenni és összehasonlítani a viszonyokat. Így hozza magával a tanító és lelkész nyugdíj gondolatát is, de svájcból a javító intézet fogalmát is. „Nem volna-e épp úgy keresztyén mint hazafias kötelesség az elhagyott gyermekek ügyét felkarolni? Ha Svájc 3 millió lakosából 3117 elhagyott gyermeket nevelnek, nem lehetne-e a 13 millió magyarból egy pár százat vagy ezret megmenteni és munkás cselédekké vagy iparosokká nevelni őket? Meg kell előzni a bajt és nem lehet engedni, hogy egy gyermek is csavargó legyen. (PEIL 1870. nov.)

E cikk, e felhívás megjelenése után sorban jönnek az adományok kisebb nagyobb tételekben a gyülekezetektől, gyülekezeti tagoktól s papok, tanítók is szívesen adakoznak erre a célra. A sajtókból nyomon követhetjük az intenzív érdeklődést s a kapcsolatot a Balatonfüredi Szeretetházzal. A Mezőtúri gyülekezet jegyzőkönyve így tanúsítja ezt a kapcsolatot: „1875-ben a XVII. számú esperesi körlevélben a balatonfüredi Szeretetház gyámolítására megkerestetnek az egyes hívek, mert az egyház a jelen nehéz körülmény miatt adakozásra képtelen”.

Újra és újra felbukkannak a hírek, a különböző közlések. 1880-ban jelenik meg a 3. értesítője az otthonnak a közegyház előtt. Az intézet akkori igazgatója Nagy Áron számol be az intézet működéséről s kimutatja, hogy a 60 gondozott közül 47 róm. kath., 11 ref., 2 evangélikus, 1 görög. „Bízást mondhatjuk, hogy alig van jótékony intézetünk mely oly szépen sikerült volna mint a Balatonfüredi” — jegyzi meg a PEIL dec. száma.

Molnár Aladár halála után arról kapunk értesítést 1887-ben — hogy az intézet 60 gyerekkel nagy nyomorral küzd. 1887-ben a Füredi temetőben síremléket állítanak Molnár Aladárnak, hol a sírbeszédet a füredi református lelkész mondja. Molnár Aladár munkájával kapcsolatban még azt is meg kell jegyeznünk, hogy mikor a Debreceni Zsinatnak 1881-ben ő készíti elő az oktatási és nevelési terveket, ő a tervezetekbe a „Keresztyén felebaráti intézetek” cím alatt beszél árvaházak, szeretetházak, siketek-vakok-kretinek (értelmi fogyatékosok) intézetéről is. Nagy tervei kibontakozásában megakadályozza korai halála. (49 éves volt mikor meghalt.)

Ez az ő kretinre vonatkozó terve az első egyházi terv, mely foglalkozik és érinti az értelmi fogyatékosok sorsát. Meg kell jegyezni, hogy az egyháznak elég kicsi az „affinitása” efelé a terület felé. Mélységes csend van az egyházban és szinte félelem és iszonyat is feljük és velük kapcsolatban. Miközben az egyház iskoláit tartja, a népoktatást akarja és szorgalmazza — aközben velük — korabeli kifejezéssel élve: a hülyékkel nem foglalkozik. Érdekes megjegyezni ezzel kapcsolatban a PEIL 1887. márciusi számában Nagy Sándor ágyai lelkész „Önigazolás” c. cikkét: 1870 óta csak azok nem járnak iskolába akik testileg vagy szellemileg nem alkalmasok arra, hogy iskolába járjanak... a vizsgákról csak azok hiányoznak, kik betegek vagy nyomorékok”. Ezt az egészet arra nézve mondja Nagy Sándor, hogy mennyire eredményes munkát végzett a gyülekezet iskolájában, de közben arról is

vall, hogy a fogyatékosokkal és a nyomorékokkal nem volt szándéka foglalkozni. Valami megmagyarázhatatlan viszolygás van ezzel a kérdéssel kapcsolatban. 1883. januári számában így ír a PEIL: „Megrendítő eset történt Sopron megyében. Ludvig János locsmándi lelkész fia — ki előbb a Schwarzer féle otthonban volt — de mivel a szülő nem bírta a költségeket fizetni, gyermekét hazavitte. A szerencsétlen fiú egy napon meggyújtotta az ágyában levő szalmazsákokat és a bezárt szobában megfojtotta a füst.”

Nézzük azonban a legilletékesebbet, Frim Jakabot — ki az első intézetet alapította számukra 1875-ben. „A hülyeség és a hülye intézetek” c. könyvében így ír: ... mély megindultsággal lehet csak hülyéink nagy nyomorát és még nagyobb részvétlenségét előadni! Egyház és állam majdnem egyformán hagyja őket nagy nyomorukba. Az egész ország egyházai — sem a kathólikus, sem a református, sem az evangélikus egyház hülye gyerekeiről még a legcsekélyebb gondoskodást sem tanúsítja. Az egyházak nagy sokasága, melyek iskolájukban a vallásoktatásra felügyelnek — tudomásom szerint sem zsinat, sem prezsbitérium nem kéredezett sem papot, sem tanítót: gyermekeik közül hányan nem hallgatják a vallásitanítást, mert ők mint hülyék általatok észrevétlenül és szeretet nélkül maradtak. És a zsinatok, községek, prezsbitériumok még ha annyit dikcióznak is a nép nyomoráról, a hülyék érdekében senki sem nyitja ki száját.”

Az első népszámláláskor 1870-ben a következő a helyzet:

vakok:	13 243	
siketek:	14 396	
elmebetegek:	9 556	
hülyék:	12 003	1880-ban: 16 690

Meg kell említeni ennél a kérdésnél, hogy valamilyen oknál fogva külföld példája sem hat ránk. Frim Jakab is megállapítja a már imént említett munkájában, hogy: Németországban az első gyakorlati tevékenység a hülyeképzésben a papoktól indul el. A hülyék ügye a prot. egyházban a belmisszió tárgya lett és így Bajorországban Neuendettelsau városában Lóhe lelkész által és 1859-ben Disselhoff fáradozásai által Gladbachban... intézetek jöttek létre. Ezen protestáns törekvést már 1852-ben megelőzte Probs József kathólikus lelkész Bajorországban Ecklesbergben. Hollandiában is a papságot illeti a legfőbb érdem a hülyék nevelésében — írja. (72. o.)

A PEIL 1882-es augusztusi számában látunk reflexiót ezzel az ügygel kapcsolatban. „A hülyék neveléséről és ápolásáról írt könyvet Rill József Magyarországon ezidő szerint 9913 hülye férfi és 7577 nő van, kik közül 2421 református, 1322 evangélikus, 94 unitárius és a többi kathólikus. E munka élén Frim Jakab — a magyar hülyék nevelőjének arcképe áll”.

Szinte húsz év sajtótermékében ez az egyetlen tudósítás az egyházban az értelmi fogyatékosokról. Még az 1859-ben alakult Országos Protestáns Árvaház felvételi szabályzata is élesen elhatárolja magát minden testi és szellemi fogyatékosról. Hogy aztán — az imént említett 2421 református és az 1322 evangélikus értelmi fogyatékos hol található, kik is ők és hogy élnek és hogy halnak, arra nézve legfeljebb csak fantáziánkra támaszkodhatunk s nem irigyelhetjük sorsukat. Ők azok — akikre valahogy mégis csak rátalál a „kegyelem” s kikkel 1930-ban — az alföldi tanyákon istállóban akad össze Kiss Ferenc és megnyitja számukra a Tiszafüredi Szeretetotthont. S ha az imént említett külföldi példákra gondolunk vagy a magyar állami kezdeményezésre (1875) — egy kicsit későinek tűnik egyházunk mozdulása.

Megtaláljuk az egyház tevékenységét, diakóniáját ebben a korban az óvodákban is. Dr. Herpay Gábor Ispotályról írott könyvében bukkanunk rá arra az értékes adatra, hogy Debrecenben az első óvoda keletkezése kapcsolatos az Ispotály történetével. (Dr. H. G. A 400 éves Ispotály... 115 old); Zagyva Imre indítványt tesz az egyház tanácsához az Ispotályban ápoltt 25–30 teljesen szüülőtlen árva részére egy kisdédóvó intézet felállítására. Az egyházi tanács az indítványt elfogadja és 1843-ban az óvoda felállítását elkezdte 1844-ben „óvónak” megválasztott Fodor Sándor VI. éves deák, kit szakismeretek szerzése okából Pestre küldtek. Fodor Sándor halála után 1885-ben Kálmán Vila, Tóth Zsuzsanna lett az egyházi tanács által óvónőnek megválasztva — és — 1898-ban Szűcs Etelka és a kifejezetten egyházi jellegű óvodát, melynek akkor Nagy Ida volt az óvónője, 1913-ban veszi át a város”.

A debreceni példa minden bizonnyal hat, mert eleven az egyház érdeklődése az óvodák tekintetében. 1868-ban Hódmezővásárhelyen is egy kisdédóvó felállításáról gondolkodnak és a lelkész saját lakását adja át erre a célra. (írja a PEIL 1868. évf. 359 o.) Karcagon Madarász Imre lelkész szorgalmazza a „Gyermekkert” felállítását. Sok helyen csak nyárra akarják bevezetni. A PEIL 1887-es évfolyamában is találunk tudósítást hogy több gyülekezet és lelkész szorgalmazza a „gyermekkertet”, hogy a „kisdédok az elemi veszélytől védve legyenek míg a szülők az aratás nagy munkájával vannak elfoglalva.”

A Váci Királyi Siketek Intézetének nem nagy híre van az egyházsajtóban. Alapítója pedig protestáns, sárospataki kapcsolatokkal. Az egyetlen nagyobb alapítvány a Pálóczy Horváth Mária és Simon alapítványa, ami hagyatékából ezt a nemes célt szolgálta. Néhány gyülekezet is adakozik számukra, pl. a mezőtúri jegyzőkönyv így örökíti meg: „1872-ben Vakok, siketek és tébolydák részére a perselyben 2 arany találtatott.” (Jegyzőkönyv 1872)

Poor József református lelkész és vallástanár a PEIL 1870. júniusi számában nagy lelkesedéssel számol be a Vakok József Nádor Királyi Országos Intézete vallásvizsgájáról. Persze elenyésző a beiskolázott vakok száma — a 13 000 körüli vakból csak 121 volt beiskolázva, ebből kb. 30–40 a református. Az intézet szabályzata biztosítja a hitoktatók bejárását és arról is olvassunk hogy naponta van katolikus istentisztelet amelyen a vakok énekkara minden alkalommal szerepel.

Fegyházak: 1869-ben a Váci Országos Fegyházban összesen 171 protestáns fegyenc volt, ebből református 144, evangélikus 27. Bűntényre nézve a protestáns fegyencek a következőképpen oszlanak meg:

tolvaj	89
emberölő	22
gyilkos	13
rabló	16

életmódjukat nézve a következő a megoszlás:

földművelő	46
napszámos	61
cseléd	19
kézműves	18
pásztor	12
hivatalnok	4
kereskedő	3
fogl. nélküli	8

(Az elítélt gonosztevők közül — írja Szeremlei Sámuel a már többször idézett könyvében — 1855-ben oktatás nélkül nőtt fel 65% és 1860-ban 71%).

A váci Fegyintézetnek három református lelkésze

van, ezek közül Sziládi János az aki behatóan tanulmányozza ezt a nehéz területet. 1869. novemberben „A fegyenc ügyről” c. cikkében így ír: „Papokról, tanítókról már van gondoskodva, de még javító intézetek nincsenek. Hanem aki -a-t mond, mondjon -b-t is...” És hogy milyen lehetett az a segítség amit egy lelkész adhatott erre nézve, olvassuk a PEI Figyelmező 1870. márc.—ápr. számából: (A Munkácsi fegyház életéből!) „A bibliai történet és hitelemző oktatásban haladás ez évben kitűnő eredményt mutatott fel. Tizenegy hajlottkorú s huszonkét ifjú fegyenc köztük különösen a 15 éves Frecska gyújtogató — okos, világos és folyékony előadásokkal az erkölcsi javulás kétségtelen jeleit mutatták...”

Ez évben a népmozgalmi adatok a következők:

régiak	115
újoncok	58

Kiket a legújabb miniszteri szabályzat értelmében magánzárkai erkölcsi oktatásban részesítettem, önmagukkal szigorú számvetésre, lelkiismeretüket önmagukkal való találkozásra vezetem — bennük az elveszett emberi beleérzetet a vallás szelid igéjével felelevenítettem. A szabadultaknak sorsukhoz mért élettanácsokat adtam: szülők, rokonok s általában az emberi társadalommal kibékülést, henyéségtől való óvakodást, a szesz italok mértéktelen és szenvedélyes élvezetét, önmaguk szomorú sorsára utalva szívükre kötöttem az intézetben tanult mesterségük folytatását, mellyel magukat és szűkölködő családjaikat fenntarthatják.” — közli: Literáti János fegyint. ref. lelkész.

Debrecenben Csiky Lajos theologiai akadémiai tanár volt a börtön-ügy jeles képviselője. Amint erről munkájában ő maga vall a „Képek a börtönügy történetéből” c. könyvében (Bp. 1892).

Mint külföldi — svájci diák ismerkedik meg 1877–78-ban ezzel a munkával, ami igen nagy hatást tett reá. Itthon — mint a Gyakorlati Theologia tanára felszólítást kapott a Debreceni Királyi Ügyészségtől, hogy vállalja el a Törvényszék fogházának lelkigondozását, legyen börtönlelkész. Így került ő és így lett ennek az ügynek lelkes szószólója. Tőle jelent meg a „Hit, remény, szeretet” c. imádságos könyv is mely tartalmaz imádságokat a foglyok számára. 1892-ben egy nagy előadást tartott a Magyar Jogászok Egyesülete Börtönügyi Bizottsága előtt — hol Howard Jánosnak — az angol börtönügy nagy apostolának az életrajzát ismertette.

Ugyancsak börtönlelkész volt Gergely Antal is — a későbbi mezőtúri fiatalon elhunyt lelkész — ő mint a Lorántffy Zsuzsanna Egyesület munkatársa — különösen a Tolonc- és fogházban a fiatal bűnözőkkel foglalkozott. A Hajnal c. folyóirat 1897. évfolyam 10. számában beszámol arról a megdöbbentő adatról, ami meg kellene hogy rázná a Magyar Református Egyházat: „A fővárosi tolonc- és fogházban naponta 300 kisebb bűnös fordul meg s évente több mint 20 000! Húszezer apró bűnös, akikről eddig csak a statisztika beszélt. Húszezer — a bűnben mégcsak gyermek ember, kik a keresettségéből csak a vizet kapták” Méltán mondja ugyan ő a Dunamelléki Egyházkerület értekezletén 1899. okt. 23-án: „Tényleg úgy áll a dolog, hogy dacára korunk nagymértékű humanista törekvésének, sohasem volt ekkora a nyomor, sohasem bántóbb az ellentét jólét és szegénység között, mint napjainkban.” (Megjelent: Gergely Mihály írott munkái, Mezőtúr 1912.)

Ezt a fejezetet bezárva boldog örömmel állapíthatjuk meg, hogy a gyülekezetek diakóniája, szíve, érdeklődése nyitott. Túllátnak a szoros egyházi kerete-

ken — s ott vannak ahol csak lehet! Valóban igaz: ... vajon a forrás ugyanabból a nyílásból árasztja-e az édes és a keserű vizet? (Jak 3,11). A szeretet felfakadt forrása folyik — mindenki felé. Így éri el a gyülekezetek szeretete a különböző bajban, betegségben, bűnben szenvedőket! Isten feszítő munkája cselekszi ezt! Kiáltunk fel a zoltáriróval:

„Milyen drága a te szereteted Istenem,
Szárnyad árnyékába menekülnek az
emberek” (Zsolt 36,8)

*

A Magyar Református Egyház gyülekezeteinek diakóniája 1867-től a századfordulóig — volt a cím és megpróbáltuk a kor diakóniáját megkeresni s mai diakóniánk hajszályókerit felkutatni.

Egy alvó, megkeseredett, megnyomorodott, hitetlen, mozdulatlan egyház életében lehet egyáltalán diakóniáról beszélni — tehetjük fel a kérdést. Bár a diakónia fogalma is, a misszió és a gyülekezet fogalmai nagy változáson mentek keresztül napjainkig — mégis bátran kimondhatjuk, a diakónia, a felebaráti szeretet jelen van és az egyház életét jelenti. „Nem halt meg, csak aluszik” — mondtuk már annyiszor és mondták ebben a korban is a felelősök, a lelkesek, kiket küld Isten mindig — felháborodni, akarni, szólni, tenni, történelmet írni. Talán nem nagy emberek, nem nagy tettek, nem égre csapó lángok ezek — de nyomon kö-

vethetjük ez apró, kezdetleges, de szívbeli megnyilatkozásokban a sajátosan magyar református gyülekezetek diakóniáját. Sőt azt is megsejthetjük — e hajszályókerit kutatva —, hogy van idő mikor a diakónia ébreszt, ráz, serkent, akar — ezekben a jelekben egyház az egyház, gyülekezet a gyülekezet. E jeleket várja tőle a történelem, a társadalom, de maga az egyház Ura is!

Sajátosan magyar református gyülekezeti diakónia — mondtuk már többször. Ezzel nem akarjuk egyházunkat elszakítani — mint ahogy nem is lehet — a külföldi hatásoktól. Mint láttuk, dikákók, papok, tanítók jönnek és mennek Európa-szerte, hozzánk vagy tőlünk — látnak, hallanak, hatnak, akarnak. Ha nem is sikerül mindent megvalósítani, gondolatuk, tervük, lépéseik benne vannak mint „kötő-anyag” az alakuló történelemben. Ennek alapján ki is mondhatjuk, hogy a MRE diakóniájának a történetét két tollal lehetséges írni 1867-től. Az egyik ez a sajátosan magyar református, útkereső, tapogató, fel-fel jajduló, spontán, szervezetlen diakónia. A másik a skót—német belmisszió hatására és a század végére szervezeten is kialakuló, egyletekben élő és ható „intézményes” diakónia. Ennek történetét már többen és többször megírták. Ahhoz nem is szeretnék de nem is tudnék semmi újat hozzátenni — viszont — egyre jobban izmosodó gyülekezeti diakóniánknak talán nem árt ha ismeri e néhány adatot. Aki olvassa értse meg!

Juhász Zsófia

Karl Barth és a sárospataki kollégium eszmevilága*

„Az évszázad teológusa” címmel a Reformátusok Lapja 1986. 41. számában hosszabb ismertetés jelent meg a Barth születésének 100. évfordulója alkalmából Sárospatakon tartott, jó visszhangra talált tudományos ülésről. Rendezői a keresztyén—marxista párbeszéd jegyében kértek előadásokat a „Karl Barth és a XX. század protestantizmusa” témakörből. A konstruktív légkörű, felszólalásokban, sőt vitákban gazdag ülés sikerének elvi feltételét az a jól átgondolt koncepció biztosította, amely az általánostól a speciális felé haladva kívánt foglalkozni a témával. Ennek megfelelően két-két előadás hangzott el Barth történeti, politikai és teológiatörténeti szerepéről, jelenőségéről. Egy-egy a magyarországi vonatkozásokkal foglalkozott, végül egy-egy kifejezetten Sárospatakhoz kapcsolódott „Karl Barth és a sárospataki Kollégium eszmevilága” címszó alatt. Amit az a tény indokolt, hogy a magyarországi református egyház egészében belül századunk legjelentősebb református teológusát elsőként a Tiszáninneni Református Egyházkerület és annak nagymúltú Kollégiuma részéről érte hivatalos elismerés — a tiszteletbeli teológiai tanári cím felajánlásával.

A Comenius Tanárképző Főiskola egyik tanára azt vizsgálta, hogy mennyiben hatott Barth három pataki professzorra: Vasady Bélára, Nagy Barnára és Koncz Sándorra. Előzőleg pedig én kísérhettem meg a tartalmilag jellemzett kerettörténet felvázolását. Ezt szeretném most némileg kibővítve megismételni.

I.

A legfontosabbnak vélt és tudatosan előre vett bővítést készülés közben tett egyik megfigyelésem indokolja. A szakirodalmunkban való tájékozódásnak már a kezdetén szembeötlött, hogy Barthról elsőként Kolozsváron, nyomban utána Pápán, kevés idői lemaradással Sárospatakon — majd Debrecenben jelentek meg ismertetések, tanulmányok. Budapest csak később „fogadta be” őt. A sajtódokumentumok szerint tehát Barth hatása az ország centrumához viszonyítva a perifériákról indult befelé. Nemcsak azért teszek itt kitérést, hogy (kutatásokra való ösztönzést remélve) sajnáljam-sajnáltságom a magyarországi Barth recepció feldolgozásának még korántsem befejezett voltát, hanem azért is, mert úgy érzem, eleget kell tennem egy hálátlannak, sőt számomra ezen a helyen akár kifejezetten előnytelennek tűnhető belső kötelességemnek.

Az egyháztörténelem „méltatlan bár, de hivatalos” művelőjeként gyakorta találkoztam — és előre félek, az 1988-as jubileumi ünnepségek kapcsán többször fogok találkozni — egy hibás szemléletmóddal párosult tárgyi tévedéssel, amely a jelenlegi helyzetet vetíti vissza a múltba. Azaz: a Debreceni Református Kollégiumnak, mint „az ország iskolájának” egyedül álló jellegét-jelentőségét hangsúlyozza, a múltra nézve mintegy mércéként állítva a többi felé és differenciálatlanul kimagasló módon értékelve a többi

* A Debreceni Református Teológiai Akadémia félévkezdő csendesnapján, 1987. február 6-án elhangzott előadás.

főlött. Ennek a Kollégiumnak a közel 450 éves múltja során valóban voltak egyes professzorai, vagy korszakai, akikkel és amelyekkel kapcsolatban bizonyosan mondhatjuk: „az élen jártak.” Ez azonban nem volt mindig és mindenben így. Lásd Barth hazai fogadtatásának folyamatát. Félreértés ne essék! Mi sem áll tőlem távolabb, mint a lekicsinylés, vagy az ünneprontás szándéka. Sőt vallom, hogy 1660-tól, tehát a Martonfalvi Tóth György vezette váradi iskola beolvasásától kezdve a magyarországi református egyház iskolahálózatában ennek a Kollégiumnak volt a legnagyobb súlya. Mindössze annyit szeretnék tudatosítani, hogy máshonnan is indultak el korukat megelőző kezdeményezések és máshol is akadtak kiváló koponyák. Mint amilyen volt pl. Erdélyben Szathmári Pap Mihály (1737–1812), akinek 4 nemzetközileg kitűzött dínyertes pályaműve nemcsak latin, hanem holland nyelven is megjelent és akit „a hágai tudós társaság” 1788-ban tagjává választott. De ha már Erdélynél tartunk: miután a pápai református egyház kollégiumát 1797-ben átvette a Dunántúli Egyházkerület, az ún. konvent az ország iskolájának minősítette éppúgy, mint ahogyan egy időben az Erdélyi Református Egyház kebelében működő kollégiumokat is ilyeneknek tekintette. A korábbi évszázadokban „az ország iskolája” elnevezés megilletett minden, valamely egyházkerület által fenntartott (és egyházszervezetileg közvetlenül ellenőrzött) kollégiumot. Azt az előnyt jelentette ez, hogy diákjaik minden egyházkerületben szupplikálhattak saját maguk számára.

Ilyen hosszúra nyúlt „előzetes” után térjünk azonban témaszerűen az ország egy másik iskolájára, Sárospatakra. Tehát: Karl Barth és a sárospataki Kollégium eszmevilága.

Előre bocsátom egy mondatba sűrített végső eredményemet: Barth és a Sárospataki Református Kollégium eszmevilágának gyökérzete azonos volt, még a törzse is, csak az ágak helyezkedtek különböző irányokba az eltérő történeti-földrajzi szituációk adta különbözőségeknél, egyben a belőlük fakadó kötelezettségeknél megfelelően.

II.

1931. szeptember 10-én, a 400 éves jubileumára készülő Sárospataki Református Kollégium Teológiájának tanári kara magáévá tette Mátyás Ernő helyettes igazgató javaslatát: „az ünnepekkel kapcsolatban jeles, magyar barátságunknak és a főiskola iránti rokonszenyünknek különösebb támogatással is kifejezést adó külföldi professzoroknak, ill. egyházi méltóságoknak a sárospataki református teológiai akadémia tiszteletbeli tanári címe ajánltassék fel”, mivel „a fakultásnak nemcsak kötelessége, de érdeke is a külföldi testvérintézetekkel való lelki kapcsolatoknak lehető legszorosabbra fűzése”. Azon a kari ülésen hat név hangzott el, de Barthé még nem volt közöttük.¹ A névsor azonban bővült és a Tiszáninneni Református Egyházkerület közgyűlése „a legnagyobb készséggel és örömmel hagyta helyben” az igazgatótanács előterjesztését, amely szerint tíz külföldi notabilitásnak ajánltassék fel a fenti cím, köztük Karl Barthnak is.²

Miért? És eseményszerűen hogyan alakult a Kollégiumhoz fűződő kapcsolata? Ezekre a kérdésekre szeretnék felelni, hogy utána figyelmet keltsék egy szervesen kapcsolódó probléma iránt.

1. A teológiai tanárok szeptember 10-ét követően október 27-én tartották legközelebbi ülésüket Vasady Béla igazgató elnöklété alatt, aki az előzőn nem volt

jelen. A jegyzőkönyv 6. pontja szerint: „Theol. igazgató részint ama prófétikus és tudományos munkásságra való tekintettel, amellyel világtávlati viszonyokban a teológiai gondolkodást oly áldásosan és a tiszta református elvek érvényrejuttatásával oly meggazdagítón befolyásolja, amely áldásos hatás a mai magyar teológiai gondolkodásban is mind fokozottabb mértékben jelentkezik: részint pedig arra való tekintettel, hogy a magyar református teológus diákok (közelebbről sárospataki ifjak is) tudós katedrájánál eddig is gyakran tapasztalták és a jövőben bizonyára még fokozottabb mértékben fogják tapasztalni hit-testvéri és nevelő szeretetét és a magyar teológusok iránti meleg érdeklődését, javasolja, hogy Barth Károly bonni professzort a főiskola 400 éves jubileuma alkalmából teológiai akadémiánk tiszteletbeli tanári címmel ruhazza fel.”³ Javaslatával a kar jelenlevő tagjai — Marton János, Mátyás Ernő, Trócsányi József, Szabó Zoltán, Ujszászy Kálmán — egyetértettek. Nem mintha ők ún. „barthianusok” lettek volna. Hanem azért, mert ez a Kollégium mindig nyitottan és finom érzékkel reagált az új tudományos eredményekre, irányzatokra, — a pataki diák, Révész Imre szavai szerint — nem az ablakon kipipálva várja meg a tavasz elérkezését, hanem „eléje megy a tavasznak”. Ez itt tradíció volt, amely lényegéből következően nem merev hagyományokat őrzött a maguk eredeti formája szerint, hanem a bennük levő impulzív erővel élt a mában, arccal a jövő felé. Múltja szerint asszimilált és asszimilálódott. Éberen figyelte mindazt, ami számára új vagy ismeretlen. Mindent elültetett, és ápolt, ami vulkanikus talaján még tudott foganni. Kívülről azonban nem lehetett rákényszeríteni az újat, azt — ámbár külső indítástokra, így külföldi hatásokra is — mindig önmaga termelte ki önmaga számára. Az említett professzorok teológiai gondolkodását meggazdagította a Römerbrief megjelenésével kezdődő, újreformátorinak is nevezett irányzat anélkül, hogy Barth bővületébe estek, őt abszolutizálni, vagy vakon követni, „egy az egyben átültetni” akarták volna.

Jellemző adalékként: az előző esztendőben olyan magántanári habilitációs előadás hangzott itt el, amely kellőképpen méltatta a dialektikai teológiai iskolát, hangsúlyozta, hogy „a krisztocentrikus teológiából folyó szempontoknak döntő fontosságú jelentősége van az újszövetségi tudományok művelésére” — de azzal fejezte be mondanivalóját a 28 éves szerző, hogy „az Újszövetség tartalmával foglalkozó tudomány fejlődésén átment és fejlődésben levő tudomány és azt nem állítottuk sehol, hogy ennek a fejlődésfolyamatnak a végén már ott áll a befejezettség pontja”.⁴

Visszatérve az eseményekre: Barth 1931. november 13-án kelt levele szerint igen nagy örömmel és meglepetéssel fogadta az értesítést. „Minden tekintetben rendkívüli megtiszteltetésnek veszem azt — írta —, hogy a régi magyar református egyház egyik teológiai fakultása felajánlotta nekem a tiszteletbeli tanári címet. . . egy magyarországi út már régi kedves vágyam. Azonban fölötte kétséges az, hogy vajon erre az útra vállalkozhatom-e a közeljövőben. Miután nekem ott sok ismeretlen ismerősöm van, utam bizonyára nem lenne rövid ideig tartó.” Hivatkozva egyetemi előadásaira és arra, hogy a nyári szünidőben dogmatikáján kell dolgoznia, valamint anyagi gondjaira — látogatását későbbre halasztotta.⁵

Nem érdektelen azonban emlékeztetbe idézni egy baráti körben később tett vallomását. Lejegyzése szerint „midőn Németországból távoznia kellett s Bázél még nem hívta meg professzorául, oly gondolata is

volt, hogy Sárospatakra jön s mint tiszteletbeli tanár egy-két féléven át ott fog előadásokat tartani".⁶ A Kollégium bizonnal nyitott szívvel fogadta volna és számára sem lett volna idegen az a sokat emlegetett genius loci, amely szellemben pl. Mátyás Ernő közgazgató az 1933/34. tanévben (I) ezeket mondta: „Új világ van kialakulóban... nemcsak az emberi civilizáció és kultúra alkotásai, de az egész emberiség sorsa kockán forog. Mély örvények, szörnyű pusztulás jelképei rajzolódnak a lelkek előtt. Csak egy új ember-típus biztosíthatja a jobb jövőt. Egy izmosabb, munkásabb, életrelöbbs. mindenekefelett pedig újjászületett lelki generáció... Nagyon veszedelmes ütvészto be tévedünk, hogyha minden korlátozás nélkül átadnók magunkat világunk sokszor zavaros és káros eszmeáramlatainak. Ha valaha szükség volt arra, hogy kritikai szemmel szemlélődjünk világunkban, akkor ma mindenekefelett szükséges ez... Egyre élénkebb lesz a vágyunk, hogy a magyarság népi erői minden vonatkozásban kifejlesztessenek és beléáradjanak nemzetünk életének vérkeringésébe. De hozzámérjük ezt a modern nacionalizmust a mi 400 éves múltunk legszebb megnyilatkozásaihoz s ezért látjuk és utasítjuk el annak sok veszedelmes tünetét. Zavarosan hömpölyög világunkban a vallásos élet árja is. Egyre szertelenebb megnyilatkozásaival találkozunk világszerte. Mi e tekintetben is főiskolánk ősi forrásaiból, az evangéliumnak tiszta edényeiből akarunk meríteni. De minél mélyebbre merítünk abból, annál mélyebben meggyőződünk arról, hogy e tekintetben is meg kell újhódni életünknek. A képmutató, látszatvallásosság idegen sallangjainak le kell hullaniuk életünkről, hogy helyet adjanak az őszinte, eleven és tiszta életet árasztó vallásosságnak.”⁷

2. Barth első pataki látogatására első magyarországi útja alkalmából került sor 1936. október 1—2-án. Az Akadémia — értesülve útitervéről — június 23-án feladott meghívólevele szerint „a mi sárospataki teológiánkon, mintegy tíz esztendő óta évről évre nagyobb mértékben és hálásabb szívvel fogadjuk el azokat a hatásokat, amiket professzor úr kifejít és amelyek világszerte megtermékenyítik teológiai gondolkodásunkat... eddig is kerestük az alkalmat a mélyen tisztelt professzor úr meghívására s most a legmélyebb tisztelettel meghívjuk... látogassa meg a mi nagymúltú főiskolánkat és tartsa meg szélfoglaló értekezését”. Gyorsan fordult a posta és a tiszteletbeli tanár július 6-án köszönettel elfogadta a megtisztelő felkérést, javasolva, hogy témája a népegyház, szabadegyház, hitvalló egyház legyen.⁸ Az is lett és október 2-án, délelőtt 10 órakor hangzott el az imateremben, amelyre meghívást kaptak a gimnázium felső osztályos és a tanítóképző intézet növendékei, a teológusok s az egyetemes tanári kar. A maga korában igen nagy jelentőségű és aktuális témájú előadás magyar nyelven 1937-ben jelent meg.⁹ Tartalmi összefoglalása helyett — eszmevilágról lévén szó — idézek Farkas István püspök leveléből, amelyben „kényszerű” távolmaradását kimentette. Időbeli ütközés történt ugyanis és ő konkrét gyülekezeti szolgálatát hivatásszerűen protokolláris kötelezettsége fölé helyezte, írván: „A generalis visitatio ideje már jóelőre úgy tűzetett ki, hogy szeptember 27-től október 4-ig várnak mindenütt örvendő lélekkel az előre kiértésített gyülekezetek. Nagyon szerettem volna megváltoztatni a látogatás idejét, hogy magam is tisztességet tegyek Barth Károly professzor testvérünk előtt, aki bizonyágtéve és hitvalló lélekkel éppen most tette magát előttünk vezérlő értékke, amikor a német hatalmi szó rendelkezéseinek nem engedelmeskedve inkább engedett most is

annak, akinek mindnyájunknak engedelmeskedni kell: az Istennek, hogysem az embereknek.”¹⁰

Barth előadása után az ifjúság kérdéseire felelt, időhiány miatt csak négyre. Az utolsó így hangzott: „milyen szerepe van a nacionalizmusnak az Isten országában?” Ezzel kapcsolatban „meggyőző erővel bizonyította be, hogy semmi szerepe nincs. Isten nem nemzetiségek szerint végezte el váltásmunkáját, Ő az embert, a bűnös embert váltotta meg.”¹¹

A tiszteletbeli tanár másodikán este szeretetvendégségen vett részt. Dr. Rózsai Tivadar visszaemlékezése szerint épp olyan oldott magatartást tanúsított a diákok körében, mint „a vérbeli” pataki professzorok és kifejezésre juttatta, milyen kár, hogy náluk hiányzik az ilyen bensőséges, családias légkörű viszony diákok és tanárok között. Másnap reggel „az egész theologus ifjúság kikísérte a távozó vendéget, aki — a Sárospataki Református Lapok tudósítása szerint — kedves emlékeket vitt magával Sárospatakról”. Mátyás Ernő december 12-én kelt levelében köszönte meg a Kar és az ifjúság nevében az előadást, különösen pedig az értékes megbeszéléseket, amelyek igen gyümölcsöző hatásúnak bizonyultak. Az ifjúság körében kézzelfoghatóan: „nemcsak a teológiai tudományos érdeklődés lendült fel meg sem sejtett módon, hanem hitünkben nőtt az a közös ügy, amelynek szolgálatába akarjuk magunkat állítani.”¹² Barth pedig a Kirchliche Dogmatik I/2. kiadásban soron következő kötetét első helyen Pataknak ajánlotta.

Második látogatásával kapcsolatban a közgazgatói naplóban ez a bejegyzés áll: „1948. március 23—25. Dr. Barth Károly a nagynevű svájci dogmatikus professzor meglátogatta főiskolánkat. Előadást tartott főiskolásoknak, Patak társadalmának és a környékbeli református lelkipásztoroknak. A mai ifjúság, öröksége és felelőssége címmel az imateremben 24-én délelőtt 10—12 óra között s délután fél négytől fél nyolcig a keresztyén gyülekezet az államrend változásai közepette; este pedig theologus ifjúságunkkal folytatott eszmecserét. Dr. Barth Károly fejtegetései rendkívül mély benyomást tettek a jelenlevőkre s felejtethetlen élmény marad mindnyájunk számára.”¹³ Tőlünk, akkori diákoktól tomboló vastapsot kapott, amikor arról beszélt, hogy ne féljünk. Élünk szabadságunkkal úgy, hogy a múltat kritikusan vizsgáljuk felül, de értékeljük, becsüljük meg és fejlesszük tovább. Idézte Kantot: „A felvilágosodás azt jelenti, hogy az ember kinő a saját hibája okozta kiskorúságból. A kiskorúság pedig az az állapot, amelyben az ember képtelen az értelmét úgy használni, hogy ne mások vezetésére hagyatkozzék. Ezért a kiskorúsáért az ember saját maga a bűnös... Sapere aude! Vedd a bátorságot ahhoz, hogy saját értelmre támaszkodj.”¹⁴ Vastapsot kapott, hiszen „a Bodrog-parti Athén” hagyományosan ebben a szellemben nevelt önállóságra, nagykorúságra.

III.

Karl Barth és a sárospataki Kollégium eszmevilága. Összefüggésben érdemes talán azt is megemlíteni, hogy ő a Kutter—Ragaz nevével fémjelzett vallásos szocializmustól indult a Römerbrief felé — és indulása idején a sárospataki Kollégiumot is hasonló irányzat jellemezte.

Debrecen ilyen szempontból már régóta felfedezte a maga Jánosi Zoltánját. 1952-ben Egyházunk rehabilitálta, később pedig vele kapcsolatban még vaskos doktori disszertáció is készült a Budapesti Református Teológiai Akadémián.¹⁵ Egyháztörténeti irodalmunk azonban még adós az 1920-ban állásától és palástjától

egyaránt megfosztott sárospataki teológiai tanár, Rohoska József kellő méltatásával, aki „evangéliumi szocializmust” hirdetett. Néhány kiragadott idézet tőle. 1901-ben a „Szabadság, Egyenlőség, Testvériség reményét tápláló evangéliumáról”¹⁶ szólt az ifjúsághoz. 1905-ben a reformáció emlékünnepén azzal vádolt, hogy „az emberek saját lelkük túlvilági üdvösségének megnyerésén fáradoznak és az egymás földi boldogságával nem törődnek; tétlenül, sóhajtozva néznek az után a Jézus után, aki az Atya jobbján ül s megfelejtkeznek arról a Jézusról, aki itt járt a földön. Hiszik azt, amit mások prédikálnak a Jézusról s figyelmen kívül hagyják azt, amit a Jézus prédikált; hirdetik az Isten Fiának csodálatos dolgait, de nem követik az Emberfiának fennsleges példáját... Azt mondják, hogy ez a vallás, pedig ez a legnagyobb istentelenség... Azt csak elhíheti akárki, hogy sokkal könnyebb az embereket szentelt vizekkel, olajokkal, illatos fűszerekkel a túlvilági üdvösségre preparálni, mint a földi életre jó és becületos emberekké nevelni”¹⁷ 1906-ban az aradi vértanúk felé fordulva hirdette: „Lesz még egyszer ünnep a világon s az lesz a ti szellemetek fényes koronája, ha igazi nemzeti büszkeséggel mondhatjuk el a jövőben, hogy nincs éhes, nincs rongyos ember e magyar hazában.”¹⁸ 1917-ben arról prédikált, hogy „a reformációnak folytatása következik; az új ég után új földet várunk, melyben lakozik az igazság. A régi hazugságoknak el kell tűnniök. El kell tűnnie a képmutatásnak. El kell tűnniök a kiváltságoknak, az elnyomó és kizsákmányoló rendszereknek és el kell tűnniök a fegyveres hatalmasságoknak”¹⁹ 1919. március idusán pedig annak örvendezett, hogy „Kossuth Lajos néppolitikája testet öltött a magyar Népköztársaságban... és a nép kiszabadítva magát a politikai és társadalmi elnyomás alól, im’ kezébe veszi saját sorsának intézését... a magyar földön szabaddá lett az ember, egy magasabb élet színvonalára emelkedett az ember — emberré lett az ember”²⁰

*

Az I. világháborút követően Európa-szerte válsághangulat uralkodott el, Patakon is. A Sárospataki Református Kollégium tanárai a megújulást szintén

abban az irányban keresték, amelyben azt a válságból kijött Karl Barth megtalálta és teológiailag messzehangzóan, sárospatakra is elhallóan megfogalmazta. Az újreformatori teológiának és igehirdetésnek pozitív hatásai, vagy következményei voltak a nemzetek életében. Például Németországban az egyházi harchoz vezetett, Sárospatakon a falu felé fordított, hiszen lényegi elemét képezte a reformatori teológiai társadalmi és politikai felelősségtudatának feléledése és az aktuális társadalmi-politikai kérdések közepette az elvű felelősségvállalás. Ez volt Karl Barth és a sárospataki Kollégium eszmevilágának közös gyökérfőzőre.

Barcza József

JEGYZETEK

1. A Tiszáninneni Református Egyházkerület Tudományos Gyűjteménynek Levéltára (továbbiakban TIREL) K. e. III. 129. Az akkor javasolt nevek: J. M. Webster, a Skót Egyház kontinentális titkára, August Lang hallei, Cramer utrecht, Bouman kampeni, George Bartlett philadelphiai, Leich daytoni professzorok. — 2. 159/1931. nov. 11. sz. határozatában a névsor így módosult: J. M. Webster, A. Lang (Halle), T. Hoekstra (Kampen), A. Nordtszij (Utrecht), D. F. W. Grosheide (Amsterdam), E. Cholsy (Genf), Georg Bartlett (Philadelphia), Leich (Dayton), E. Bruston (Montpellier), Karl Barth (Bonn). — 3. TIREL K. e. III. 129. — 4. Újszászy Kálmán: A protestáns theologia főbb irányainak hatása az újszövetségi tudományok művelésére. Sárospatak, 1930. — 5. TIREL K. k. III. 8. — Magyar fordításban — a Tanári Kar tiszteletbeli tanárságot felajánló levelével együtt — közölte a Sárospataki Református Lapok, 1936: 11—14. l. — 6. Igazság és Élet, 1936: 73. l. — 7. A Sárospataki Református Főiskola értesítője az 1933/34. tanévről. Sárospatak, 1934. 16—17., 47—48. l. — 8. A hívőtevéi Barth válaszával együtt TIREL K. k. IV. 3. — 9. Barth Károly — Révész Imre: Az egyház jelene és jövője. Debrecen, 1937. 5—18. l. — 10. TIREL K. k. IV. 3. — 11. Sárospataki Református Lapok, 1936: 219. l. Hasonló tartalmú kérdéseket tettek fel Barthnak Debrecenben, Kolozsváron és Nagyváradon. Részletes válasza megjelent Barth Károly: Isten kegyelmi kiválasztása. Debrecen, 1937. 37—42. l. — 12. TIREL K. k. IV. 3. — 13. TIREL K. d. III. — 14. Sárospatakon elhangzott előadásai megjelentek Karl Barth: Christliche Kirche im Wechsel der Staatsordnung. Zürich, 1948. 9—14., 30—46. l. — 15. Református Egyház, 1952. okt. 15-i sz.; Pásztor János: A svájci vallásos szocializmus és hatásai a magyar reformátusok között. Bp. 1968. — 16. Március tizenötödike — a nemzet ünnepe. Sárospatak, 1901. 6. l. — 17. A reformáció vallástörténeti jelentősége. Sárospatak, 1905. 8—9. l. — 18. Ünnepi gondolatok október 6-án. Sárospatak, 1906. 12. l. — 19. Új élet — A mi örökségünk. (Szerk.: Búza László) Sárospatak, 1918. 44. l. — 20. Ünnepi beszéd a népszabadság ünnepén 1919. március hó tizenötödikén a Sárospataki Református Főiskolában. Sárospatak, 1919.

Modernizmus a magyar protestantizmusban*

A „modern” szónek többféle jelentést is tulajdoníthatunk. Napjainkban különösen elharapózott a szónek egy olyan értelmezése, amely szerint modern az, ami újszerű, ami tehát merőben új minden eddigihez képest. Nyilvánvaló, hogy ez az értelmezés a „modern” jelentését valójában a „divat” jelentésével keveri össze, úgy, ahogyan erre már a fiatal Lukács is utalt egyik korai színikritikájában, mondván, hogy „mode” és „modern” csaknem ugyanúgy hangzik, s nyilván azért is tévesztik oly sokan össze. Ezzel szemben sokan mások nyomtatékkal és helyesen hangsúlyozták, hogy a „modern” jelentése sokkal inkább: „korszerű”, vagyis a kor színvonalának és követelményeinek megfelelő. De mit jelent ez konkrétan? Ha egyszerűen csak annyit, hogy beilleszkedés, hozzásimulás a kor szelleméhez, akkor persze ez sem jelent mást, mint divatot; s ha ráadásul a kor szelleme nem éppen követendő szellem, akkor ráadásul kifejezetten káros divatot. A har-

mincas években mondjuk nem az volt korszerű, aki a fasizmushoz csatlakozott, mint a „Deutsche Christen”, pedig az akkor ugyancsak a „kor” szelleme volt, hanem Karl Barth, aki szembenállt vele; s én nem hiszem, hogy például napjainkban csak az lenne modern, aki fönttartás nélkül behódol annak az egyre üzletelőbb szellemiségnek, amely előtt minden más eszme már elavultnak számít, s amely állítólag a „nap követelménye”. Ha az ember nem rendelkezik valamiféle szilárd eszmeiséggel, irányt szabó világnézettel, amellyel az éppen adott, kontingens tényeket értékelni tudja, akkor persze tehetetlenül fog sodródni a mindennapoknak hol ide, hol oda rángató, divatos vagy „kordivatos” jelenségei között.

Hogy a protestantizmusnak, ezen belül a magyar protestantizmusnak van ilyen elve, az világos, és az is világos, hogy mi ez: maga a protestáns hagyomány. De épp az lehet itt viszont az egyik legvitatottabb kérdés,

* A marxista szerző fenti írása előadásként elhangzott a sárospataki Barth-konferencián, 1986 októberében.

hogy nem tesz-e bennünket a hagyomány követése konzervatívvá, illetve, hogy milyen értelmű az a konzervativizmus, amelyet elfogadhatunk. Ha konzervativizmuson a múltba való begubózást, tarthatatlan és ártalmas viszonyok védelmezését érti valaki, akkor persze az ilyen „konzervativizmussal” szemben még a divatosan modern eszméáramlatoknak is igazuk lesz. Hiszen az ilyen „konzervativizmus” valójában már nem konzervativizmus, hanem filiszteri vaskalaposág és politikai reakció. De ahogyan a „modern” szó jelentésének sem voltunk föntebb kénytelenek valamely elsőre és úgymond kézenfekvően adódó értelmét elfogadni, éppígy nem vagyunk kötelesek rá ebben az esetben sem. A konzervativizmusnak lehetséges olyan változata is, mely nem elavult és túlhaladott limlombokat őriz, hanem azokat az értékes hagyományokat, amelyeket az emberiség az eddigi útja során megteremtett, s amelyeket bizonyos kár lenne a pusztaság kedvéért egyszerűen csak a padlásra, rosszabb esetben a szemétdombra hajítanunk. Egyszerű, közönséges tárgyakkal is úgy tették meg ezt manapság sokan, hogy azután később nosztalgiával gondoltak vissza a kidobott értékre, ha ugyan nem tragikusnak érezték korábbi cselekvésüket... Hagyományt őrizni tehát lehet és kell — de, fogalmazzunk paradoxul, modernül kell. Korszerű az a konzervativizmus, mely a kor színvonalának és követelményeinek megfelelően őrizi a hagyományt, vagyis egybeesik a jó értelemben fölfogott moderniséggel.

Van-e a magyar protestantizmusnak *ilyen* hagyománya a XX. században? A század elején, mint általában egész Európában, a magyar protestantizmus is a „fölvilágosult” és „liberális” teológiának hódolt, ami a gyakorlatban azt jelentette, hogy alkalmazkodott a fennálló polgári, illetőleg Magyarországon feudálkapitalista rendszerhez. Ellenzékesége csak abban nyilvánult, hogy az ún. függetlenségi pártokhoz csatlakozva, nemzeti, „kuruc” politikát folytatott, amivel kétségtelenül követte az annak idején Szapolyai János Zsigmond, Bocskai István és Bethlen Gábor által Erdélyben és a hozzá tartozó keleti „Részeken” győzelemre segített németellenes, nemzeti-vallási hagyományt. Tudjuk, hogy ez eredetileg az egész magyar rendiség hagyománya volt, melyet a királyi Magyarország rendjei csak azért adtak föl 1606 után, mivel rendi kiváltságaik — épp a Bocskai-fölkelés és Bethlen hadjáratai következtében — oly nagy mértékben biztosítva voltak, hogy már jobban megfelelt számukra a politikai — jogi ideológia, miközben simán megtehették az uralkodóháznak az ellenreformáció formális engedelményét. Messzire vezetne itt annak vizsgálata, hogy miért csatlakozott e politikai és szellemi vonalhoz az alföldi, főleg tiszántúli parasztság — csak utalni tudok rá, hogy az ország keleti felében nem alakult ki olyan nagybirtokrendszer, mint a nyugatin, s így e területeken a parasztság inkább csak a vele anyagilag sokszor egy színvonalon levő „hétszilvafás” nemessel való rendi egyenjogúsítását követelte; már a Dózsa-fölkelés idején, vagy később a hajdúk mozgalmainak idején is. Ez a parasztság, illetőleg választójoggal rendelkező rétege ezért kitartóan a függetlenségi pártokra szavazott a dualizmus időszakában.

Ez a fajta ellenzéki politika azonban 1905–1906-ban mint nyilvánvalóan csak látszat-ellenzékeség lepleződött le: abban a pillanatban tudniillik, amikor kiderült, hogy Fejérváry Géza és Kristóffy József többet képesek ígérni a magyar nép számára, mint Kossuth Ferenc és ifjabb Andrassy Gyula... A családás valójában szörnyű volt: ne feledjük el, hogy nemcsak a Szociáldemokrata Párt csatlakozott a „darabont”-

kormányhoz, de a radikális ellenzék legjobbjai is, köztük — és ez épp szinte hihetetlen voltánál fogva jellemző — Ady Endre... A bármily jóhiszemű „kuruc” politika sem jelentett tehát valójában szembenállást a dualista monarchia rendszerével, s mindez rövidesen ön maga ellentétébe is fordult át, amint ez az egyébként fanatikus-puritán, személy szerint nagy tehetségű és becsületes, karizmatikus vezéregyéniségnek, Tisza Istvánnak, Habsburg-barátságot nacionalizmussal ötvöző kormányzása alatt, illetve a világháborús sovíniszta hullám idején, ténylegesen meg is mutatkozott. Szabó Dezső — mint mondja, egy háromszáz éve keresztül-kasul kálvinista család fia — már 1913-ban éles szemmel vette észre és kemény szavakkal ostromozta a magyar protestantizmus „minden gyökérbetegségét”, vagyis azt a fajta hagyományörzést, amely csakis a múltba gubózik, s a jelen számára nincs semmi mondanivalója, amely nem arra használja meglevő értékrendszerét, hogy az új helyzet új követelményei közt megpróbálja azt valóban korszerű formák közt érvényesíteni, hanem elhúzódik a valóság elől; aminek következtében akciói negatívak, jelszavai frázisosan tartalomnélküliek lesznek. Ebből a megmerevedett állapotából a magyar protestantizmust a századfordulón csak a Szabó Aladár által elindított *belmissziós* mozgalom kísérte meg kimozdítani, amelynek gyökerei, illetve előzményei viszont — és erre érdemes odafigyelnünk — a *pietizmushoz* nyúltak vissza.

Az ellenforradalmi korszakban a fentebb vázolt helyzet csak még rosszabb lett. A nacionalista hagyomány még oly magas színvonalú megnyilvánulása esetén is, mint amelyet mondjuk Ravasz László képviselt, már végképp csak akadályozta a kibontakozást. Egy 1930-as előadásában például Ravasz úgy fordul „Tisza István hagyatéka” (ez az előadás címe) felé, hogy közben még mindig szükségesnek tartja bírálni és elutasítani Kossuth ún. Duna-konföderációs tervét, mondván, hogy ez a különben is kivihetetlen ábránd, ha mégis megvalósítják, a magyarság számára csak egy önkéntesen vállalt Trianont jelentett volna, megjuhászodó beilleszkedést a Kis-Antant rendszerébe. A dolog annyival is érdekesebb, mert nagyjából párhuzamosan a — tudjuk — sokat ingadozó Baltazár Dezső viszont épp a Dunai Konföderáció mellett érvelt, s hasonlóképpen az ország demokratizálása mellett is... És ebben az időben már jelentős hatása kezdett lenni az egyébként tényleg ellentmondásos ideológiájú népies iránynak, amelynek voltaképpen szellemi atyja, Szabó Dezső, ez a látványos indulatú, népe és nemzete javát kétségbeesett kapkodással akaró, östehetségű próféta 1926-ban így fordul a magyar protestantizmushoz: „Haladás és demokrácia nélkül éppen úgy nincs élő magyar kálvinizmus, mint Isten nélkül nincs valóság. A haladás pedig nem frázisok görgetege: hanem a világ mindennapi szelleme természetének megismerése és beillesztése a magyar élet építő erői közé. A demokrácia pedig azt jelenti, hogy a magyar kálvinizmus nemzeti és emberi feladatainak tárgyát és célját a magyarság három munkás rétegében: a parasztságban, a munkásosztályban és a középosztályban látja, s nem a kiváltságos és kizsákmányoló kevesekben... Ki kell égetni a magyar társadalom lelkéből a magyaryilkos, ragadozó és perverz ellenforradalmi ideológia minden nyomát, mely a középosztályt a magyarság kizsákmányolóhoz jobbagyftja a magyar faluval és magyar munkássággal szemben.” A *népies* mozgalom gyökereit a múltban nyomozva pedig a magyar *puritanizmushoz* jutunk.

Így érte a magyar protestantizmust, nagyjából a húszas-harmincas évek fordulójától kezdődően, a mo-

dern protestáns teológiának, közelebbről Karl Barth *dialektikai teológiájának* hatása. Jellemző, hogy ez a hatás Erdélyben kezdődött (mint tudjuk, elsősorban Tavaszy Sándor munkásságában), ahol a magyar egyházak nem voltak többé összefonódva az állammal — sőt... A kisebbségi helyzet tette fogékonnyá Tavaszyt és az erdélyi iskolát a dialektikai teológia iránt; de azért lassanként Magyarországon is, előbb a periferián, Pápán és Sárospatakon, majd Debrecenben és Budapesten is teret nyert a Barth-hatás, Vasady Béla, Török István, Nagy Barna, Mátyás Ernő, Új-szászy Kálmán tevékenysége révén. Barth hatása kettős volt: egyrészt a szorosabb értelemben vett teológiai hatás, másrészt társadalmi állásfoglalása (főleg a Hitvalló Egyházban) — ez utóbbinak viszont előzménye a svájci „lelkészek opozíciója”, tájékozódásuk a szocialista eszmevilág felé. Barth valóban modern gondolkodó. A XX. század kettős kihívás elé állította az egyházakat: egyrészt a modern szekularizált világ (ezen belül a tudományokra alapozott, következetes, „demitologizált” világkép), másrészt pedig a modern szociális problémák és feszültségek, osztályharcok és forradalmak kihívása elé. Barth teológiája mindkét kihívásra sikerrel adott választ. Joggal hangsúlyozza ezért, hogy Isten az ő teológiájában nem az ember által csinált és maga fölé emelt bálvány, és bár némi iróniával, elfogadja Feuerbach valláskritikáját, s hogy a természettudományok érvényességét elismerni még nem jelenti a hit területének föladását. Hasonlóképpen pozitívan viszonyul Barth a kapitalista „mammonizmust” meghaladni kívánó szocializmushoz is.

Mindez együtt: a pietista—belmissziós és a puritán—népi hagyomány, a barthiánizmus hatása, majd az a — sajnos, nem túl sok — hatás, ami az ún. „valóságos szocializmus” eszmeköréből Magyarországra eljutott, végül sajátos szintézist kapott Bereczky Albert ige hirdetői tevékenységében, Victor (II) János teológiai és Karácsony Sándor filozófiai munkásságában. Úgy vélem, a XX. század magyar protestantizmusának ez a vonal a leginkább haladó hagyománya, ebből a vonalból táplálkozhat leginkább egy magyar protestáns *modernizmus*. Tudjuk, hogy ez a vonal lett a kiindulása a felszabadulás után lassanként megfogalmazódó és kibontakozó, napjainkban pedig uralkodó szerepet betöltő ún. „szolgálat” vagy „diakóniai” teológiának is. Ez a teológiai irányzat, melynek hatása az utóbbi időben már a katolikus teológiai irodalomban, illetőleg nemzetközi méretekben is érezhetővé kezd válni, jelentős teljesítményt nyújtott elméletének számos területen való kidolgozásában. Még bírálói is elismerik, hogy az irányzat szociáletikai tanításának kidolgozása nagy és komoly elméleti teljesítmény. A magunk részéről (mert hiszen számunkra, marxista filozófusok számára ez talán a dialógusnak még igaz-

masabb lehetőségeit nyitja meg) még inkább érdeklődéssel fordulunk az egyéb, így például a teológiai-antropológiai területek kidolgozása felé. Hiszen a magyar protestáns teológia nemcsak Barhtól képes tanulni és elméletét továbbfejleszteni, de Bultmanntól, Tillich-től vagy Pannenberg-től is. Napjainkban a társadalom életében olyan változások mennek végbe mind a polgári, mind a szocialista országokban, amelyek az életmód radikális és korántsem mindig veszélytelen megváltozását hozzák magukkal. A negyvenes-ötvenes években kialakított reagálásaink ezekre a folyamatokra (és itt mind a keresztyénekre, mind a marxistákra gondolok) — egy nemzedékváltás közben vagy részben után is — ma nem mindig tűnnek adekvátoknak. Talán szabad itt egy híres filozófiatörténeti tételt úgy parafrázálni, hogy Barhtól igazán megérteni ma azt jelenti, mint túlmenni rajta — persze nem hátra, hanem előre.

Társadalmunk fejlődése ma olyan irányokban mozdul el, amelyek *nem* egyenesvonalúan a szocialista társadalom magasabb fejlődési fokai felé mutatnak. Ez feltehetőleg bizonytalanságerzetet kelt igen sok emberben, s talán még azt a kérdést is felveti, hogy helyese-e az egyházak egyértelmű elkötelezettsége a szocialista társadalmi rend értékei mellett. Továbbá olyan szociális és morális jelenségek, mint a pénz utáni hajsza, a bűnözés, a prostitúció és általában a deviáns magatartásformák, amelyekről régebben azt gondoltuk, hogy a mi társadalmunkban már csökkenőben vannak, most éppenséggel felerősödnek. S miközben a világ egyre inkább nem annyira nemzetközivé, mint inkább kozmopolitává lesz, újra felerősödnek a nemzeti identitás zavarai, melyek közül a nacionalizmus épp az elsőszámú. Ezeknek a folyamatoknak nem szabad az egyházak esetében valamiféle múltbaforduláshoz, bezárkózáshoz, esetleg csak az állammal, felső szinten történő politikai megoldáskeresésekhez vezetniük. A megoldásokat az állammal jó egyetértésben, de nekik maguknak kell kialakítaniuk, s nemcsak a szociális és politikai, de ma hangsúlyozottan az individuális és mindennapi etika szférájában is. A keresztyéneknek, ma még fokozottabban mint régebben, olyan magatartásformákat kell kialakítaniuk, amelyek a gyakorlatban igazolhatják hagyományörzésük jogosságát, világnézetük igazságát a modern világban. A marxisták sem tehetnek persze egyebet — így hát ebben a vonatkozásban ismét egybeeshet keresztyének és marxisták célkitűzése, gyümölcsözőbb lehet dialógusuk az alapvető emberi értékek védelméről. Mert, amint Karácsony Sándor mondotta, „forradalmat mindig azok okoznak, akik az emberi élet agyonmechanizált, bonyolalmas életviszonyai között visszaeszmélnék az ősfarmákra”.

Lendvai I. Ferenc

A teológiai etika problémája korunkban

Az etika jelensége

Mi az, amit tennem kell? Olyan kérdés ez, mely a teremtés óta foglalkoztatja az embert. Olyan kérdés, mely választ követel, mégpedig el nem odázható módon. De ez a tény már egyben jelzi mindazokat a problémákat is, melyek éppen a válasz megszületése körül adódnak. Hisz bizonyos; csak az fogja megkérdőjelezni saját cselekvésének helyességét, az általa elfogadott normák igaz voltát, aki felelősséget vállal. Ezáltal el-

ismeri azt, hogy nem tekintheti magát függetlennek környezetétől. Persze ez a függőségi viszony önmagában is rengeteg problémát hordoz. Milyen mértékben tekintsem általam kiváltottnak környezetem változásait? E kérdés megválaszolása motiválja a felelősségérzet alakulását. Ennek története jelöli azt az utat, melyen a mindenkor etika halad.

Persze ezzel korántsem áll előttünk világos kép az

etika jelenségét vizsgálva. Még ha a személyes, ill. közösségi felelősség bonyolult összefüggéseitől el is tekintünk; a cselekvés minősége iránti tudakozódás szükségképpen feltételez valamilyen tájékozódási pontot. De miért kell a jót felismernem és definiálnom? Lehetséges ez egyáltalán, figyelembe véve annak ropant relatív, helyesebben változó alakját?

Itt kell szót ejtenünk az emberi lét alapvető jellemzőjéről, a célközpontúságról. Lehet egyik pillanatról a másikra, minden különösebb „vezérfonal” nélkül élni. Ekkor azonban a lét már értelmét veszti. Feloldódik abban az ellentmondásban, mely végtelennek tartja az időt, ugyanakkor pillanatnyinak tartalmát. A célközpontúság tehát a téri, idői korlátok tudomásulvételéből fakad. A jó az, ami ennek az általam választott célnak megfelel. A felelősségem abból áll, hogy olyan célt válasszak, melynek hatása pozitív. Kétszeresen fontos tehát a jó lényegének megértése, ill. gyakorlati alkalmazása.

Tudnunk kell azonban azt is, hogy a jó iránti tudakozódás szükségességének felismerése egyáltalán nem természetes. Voltak idők, mikor ez az etikai kérdés mint kérdés egyáltalán, nem vagy alig létezett. A primitív kultúrákban ez ma is megfigyelhető; annak ellenére, hogy esetleg magasan fejlett morális értékrenddel rendelkeznek, mégis, az azzal folytatott dialógus olyannyira nem ismert, hogy ha mégis előfordul, akkor egyenesen lázadásnak minősül. Ebben a rendszerben az egyén problémáira a közösség válaszol. Persze ez nemcsak korunk fejletlenebb kultúráinak jellemzője; magasrendű kultúrák egész sorát jellemezte kezdve a kínain, folytatva a korai rómain, egészen a középkor fénykoráig. Nem „azok a régi szép idők” voltak ezek, hanem olyanok, melyekben az ember valamiféleképpen hordoztatott egy általános érvényű Rend által. Ezt a Rendet a mindennapokban hatalmi intézmények biztosították; az állam, a szokásjog, de főleg a vallás.

Az ezt követő korszak azonban már valami egészen másnak, mégpedig a szabadságnak jegyében születik. A szabadságtörekvés az, mely talán a legkifejezőbb módon jellemzi Európa utóbbi 400 évének szellemtörténeti fejlődését. Azonban ez se akárhogyan; szabadság, mint ezeknek a költöttségeknek ellentéte, vagyis mint emancipáció. Kezdődik mindez a reneszánsz megjelenésével, folytatódik a felvilágosodás áramlatában, majd hatalmasan kiteljesedik a francia forradalomban. Ezek a történések azok, melyek egy olyan fejlődést jelölnek, melynek csúcspontjában ott áll az emancipált ember, az, akinek önnön személyisége szolgál zsinórmértékül. Ez az önállósulási folyamat először a Rend hagyományos tartóoszlopait távolította el (pontosabban: azok állandónak vélt formáit), majd a független ember ideálját teremtette meg. Ez az utóbbi törekvés kulminált a 60-as évek diákmozgalmaiban; a generációs gát szétporladt, a fiatal ember véleményét is figyelembe kell venni politikaformáló tényezőként.

Jogosan vetődhet fel bennünk a kérdés e rövid áttekintés után; az ember önállósulása nem olyan esemény, melyet egyértelműen üdvözölnünk és támogatnunk kell? Nem kell-e örülnünk annak, hogy a régi Rend álnok formái helyett valami új van kibontakozóban? A kérdés ilyen módon történő felvetése túl általános, leegyszerűsített következtetésekhez vezetne. Gondoljunk csak azokra a sötét korszakokra Európa történelmében, melyekre éppen az önállósult ember megjelenésével szinte párhuzamosan került sor! Napóleon, Vilmos császár, Hitler, Sztálin... hogyan vált számukra lehetővé egy korban, mely az ember önállósulásától volt hangos, emberek millióit saját akaratuk jármába hajtani? Jól tudom: A kérdés ebben a formában

felületes, hiszen figyelmen kívül hagyja azokat a történelmi sajátosságokat, melyekben az emberiség eme sötét figurái éltek. Mégis az, hogy az emberi szabadság-akarat ellenére (vagy éppen amiatt?) tömegek válnak akarat nélküli bábokká, szükségszerűen megkérdőjelezi a képviselt szabadságszems helyességét. Vizsgáljuk meg tehát egyes alkotóelemeit, ill. azok kialakulását ahhoz, hogy számot tudjunk magunknak adni e problémáról.

Az egyik ilyen alkotóelem a liberalizmus volt, mely szorosan összekapcsolódott az emberi tudás középpontba állításával. Eszerint a különféle megkötöttségektől szabadulni az ész „nagykorúsítása” által lehet, vagyis úgy, hogy az emberi tudás válik hivatkozási alappá az igazság és az élet formálásának kérdéseiben. Ez nem egyszerűen azt a törekvést jelzi, mely a tudás kimunkálása, elmélyítése által a tudomány, a technika fejlődését akarja! Jól értsük: Nem másról van szó mint arról, hogy Isten helyébe a tudás lép. Ez a felfogás azonban megoldhatatlan konfliktusokba „rángat bennünket bele”, hiszen mindenki előtt világos, ha az a jó, ami nekem ésszerű, akkor az igazságnak nem lehetnek közvetítői! Legfeljebb arról lehet szó, hogy egyes emberek „bábaként” segédkezhetnek a mindennél rejtetten jelenlevő igazság felszínre hozásában, megszűlésében. A tanítói hivatal ezzel feleslegessé, mondhatni nevetségessé válik, hiszen a tudás (nem intelligenciát értve ezalatt!) tekintetében mindnyájan egy szinten vagyunk. A tudás ebben az elképzelésben mindenképpen mint valami általános dolog szerepel; ezért mondhatja ki a liberalizmus embere azt, hogy neki a tudás birtokában nincs szüksége semmire és senkire. Így válik az önálló ember először ön-zóvé, azután végtelenül magányossá. Így válik a liberalizmus embere foglya saját individualizmusának.

Egy másik komponense a modern ember szabadság-eszményének az antiautoritatív szemlélet. Ez a szemlélet szorosan összefügg a tanítói hivatal jogalapjának kétségbevonásával; ha nincsenek egyes emberek, akik a tudás letéteményeseiként, annak értelmezőiként elismert személyek, akkor a tekintély fogalma is feleslegessé válik. Hiába az állítás, hogy autoritással minden ember saját létezésének következményeként rendelkezik. Ennek az állításnak tarthatatlan voltára könnyű rámutatni; hogyan nevezhető tekintélynek az, aminek elismertetéséért, ill. megerősítéséért szüntelenül harcolni kell? És egyáltalán; miért kell a tekintély érvényesítésének szükségszerűen együttjárnia más emberek életterének beszűkítésével? Látjuk tehát, hogy az egyéni autoritás fogalmának felemlítése nem fedheti el aényt: Az egyén kizárólagos tekintélye egyenlő azzal, hogy nincs tekintély.

A modern ember szabadság-eszményének két legfontosabb összetevőjét röviden áttekintve mindjárt világosabb előttünk korunk etikájának dilemmája. Olyan rendszert kell megalkotnia, melyben még a látzata sincs meg annak, hogy valamilyen külső, nem az egyes ember lényéből fakadó dolgot kíván kortársaira ráerőltetni. Ezt azonban úgy kellett tennie, hogy közben mégsem adhatta fel azt az igényét; az általa képviselt nézetek általánosan alkalmazhatók. Ennek az ellentétpárnak áthidalására számos próbálkozás történt; ezek közül most a legfontosabbakkal ismerkedjünk meg.

Így kerül sor annak az etikai rendszernek a megalkotására, mely az erkölcsös cselekvés fogalmát az emberi önzés segítségével próbálja meghatározni. Eszerint az etika normái tk. mindannak megfogalmazásai, ami az emberi együttélés során hasznosnak mutatkozik. Ez az utilitarista megközelítési mód azonban csak arra

volt jó, hogy leleplezze a közerkölcs hamis voltát; helyesen jellemzett sok mindent, ami az etika örve alatt folyik, de az etikus cselekvésmódot nem volt képes körülírni. Ezért hamarosan meg is születik egy új irányzat altruizmus néven. A próbálkozás lényege az, hogy kísérlet történik az ember vágyainak és lehetőségeinek összeegyeztetésére. Eszerint az önzetlenség — mely mások érdekeit feltétel nélkül előrébb helyezi a sajátnál —, képes az etikai konfliktushelyzetek megoldására. Ez más szóval annyit jelent, hogy vágyaimat azonosítom környezetem elvárásaival. Csakhogy: Nem ott kezdődik-e az etika mondanivalója, ahol a „szeretném” és a „muszáj” között észrevehető ellentét feszül? Ez az etikai recept nem éppen az etika létjogosultságát teszi kérdésessé? Hiszen az etika jelentősége éppen abban áll, hogy kötelező erejű normákat képes szabni ott, ahol már az önzetlenség törvényesítése sem tud cselekvésre indítani!

Korunk etikai gondolkodása azonban nemcsak az emberi önzést alapul véve próbált az általánosan elismert szabadság-eszménynek megfelelő etikai rendszert kidolgozni. Már azért sem tehetette ezt meg, mert akár ezt, akár az önzetlenséget téve meg kiindulási alapul, nyitva maradt a kérdés: lehet a már meglévőből levezetni az etikai alapelveket? Ez a problémafelvetés bármely tudományos gondolkodást a feje tetejére állítani látszik. Hát lehet másképpen gondolkodni, mint a már létezőből kiindulva az amögött álló rendszerező elvet keresni? — vethetné fel joggal valaki. Csakhogy: Az etika esetében szembe kell néznünk azzal a ténnyel, hogy olyasvalamit próbálunk kategorizálni (ti. az emberi cselekvést), mely végeláthatatlan variációkban jelentkezik. Kézenfekvő tehát egy variációs bázis feltételezése, vagyis olyan variációs készleté, melynek egyes elemei végtelen láncolatban kapcsolódhatnak egymáshoz, így teremtve meg az emberi lét sokszínűségét.

Ezzel azonban egy olyan, mindennek kezdetén álló, szükségképpen öntörvényű világ áll gondolkodásunk homlokterében, melynek törvényszerűségeit nem tudjuk befolyásolni. Ez a jó ideájának világa, mely azonban korunk etikája szerint ugyanúgy az emberi ész tartozéka. Ezentúl tehát már az idealista racionalizmussal van dolgunk. Különös tragédiája ennek a fogalomnak az a kétértelműség, mely a jó eredetével kapcsolatosan a gondolkodásmódban jelentkezik. Mivel a jó ideáinak világa szorosan összefügg az emberi tudattal, ezért mindjárt kettős dilemma jelentkezik. Így lehetne röviden összefoglalni: Ha a jó eredete bennem van, akkor ez a rendszer hamis kell hogy legyen, hiszen oda visz vissza, ami ellen tulajdonképpen tiltakozott; a materialista racionalizmushoz. Ha azonban a jónak forrása nem bennem keresendő, hanem rajtam kívül, akkor megintcsak hamisnak kell hogy mondjam ezt az elképzelést, hiszen egy isteni akarat feltételezésével ignorálok az emberi tudat központi szerepét! Nincs más megoldás, minthogy e kérdést homályban hagyjam; így azonban én, az egyén soha nem leszek képes

világosan különbséget tenni a saját és az Isten akarata között.

A következőkben azonban így vagy úgy mindenképpen egy határozott kontúrok nélküli Isten-hit, ill. fogalom. Így válik a stoikus vallásfilozófia a keresztényen gondolkodás alkotóelemévé, ill. az azt bírálók kritikájának lényeges szegmensévé. Így kaphatott létjogosultságot ez az alapjában hamis mondat, hogy az ember belső lényege tudaldonképpen Isten maga. Ez volt a feuerbachi teogoniaelmélet melegágya is. És végül: Így kerülhetett sor az emberi lelkiismeret lealacsonyítására évezredek tapasztalatainak tárházává... hisz az ember jó, a bűn pedig? Nos, az a fentebb ismertetett „önfelszabadítási kísérletek” révén hatályát veszítette. Ha azonban egy-egy sorsforduló vérzivataros eseményei elkerülhetlenné teszik a bűn tényével történő szembesülést, akkor bekövetkezik az összeomlás. Nem is történhet másként, hisz e személytelen Isten-hit a szabadulás reménységétől, ill. munkálásának lehetőségétől fosztja meg alkotóját-foglyát. A szabadulás reménységétől azért, mert egy lénytől, melynek (kinek?) viszonya önnönmagammal nem tisztázott, hogyan várhatok segítséget? A szabadulás munkálásának lehetősége pedig azért nem adott, mert nincs hivatkozási alapom a tevékenység folytatásához. Egyedüli alapom az lehetne csak, ha sikerülne valamilyen módon a lelkiismeretre appellálnom; ez azonban az idealista racionalizmus talaján állva képtelenség. Mindaddig annak kell tekintenünk, amíg csak létezik, létezhet egy olyan gondolkodás: „nincs itt nagyobb baj, hisz alapjában véve jó vagyok.”

A „Jó” utáni tudakozódás tehát végül is felesleges? Nem erről van szó. A fentiekben vázolt gondolatok csak azt kívánták bizonyítani; azok az etikai rendszerek, melyek figyelmen kívül hagyják az ember cselekvő, akaró magatartásával szemben fellépő egyetemes igényt (mely lényegében mindig ugyanaz), hamis nyomon indulnak el. Ez azonban nem jelenti sem a felelősségérzet túlhangsúlyozását, sem pedig a dialógus szerepének lebecsülését az etikai normák kialakításában. A pontos válasz inkább ez: A dialógus folyik, de értékelése nem a mi dolgunk, hisz kötelező erejűvé sem a mi jelenlétünk által lesznek általunk igaznak el fogadott irányelvek.

Ezzel kimondtuk azt, ami egyben összefoglalója az etika jelenségvizsgálatának: Az etika lényegi funkciója az értékelés folyamata, megjelenési formája az igény és indíték (mint a cselekvések mozgatórugója) közötti dialógus, eredménye pedig a feladat (mint etikai norma) és erkölcsiség (mint létforma) közötti viszony. Ez a képlet azonban csak akkor igaz, ha következetes döntési láncolatként jelenik meg. A hűség a felismert igazsághoz nem lehet az ember önnön produktuma, hisz ez feleslegessé tenné a döntési kényszert. Ez a magyarázata a külső segítség keresésének; a keresztény etika akkor hű küldetéséhez, ha mondanivalója e segítséget feltételezi, és egyértelműen mutat rá annak forrására, Jézus Krisztusra.

Hecker Róbert

Czeglédy István emlékére

Halála 20. évfordulóján

Czeglédy István, a sokoldalú tudós, az Újszövetség tanára, teológus nemzedékek egykori nevelője öt talentumot kapott Istentől, annyit, amennyit csak nagyon kevesen. Ide tartozik, hogy a neves lekipásztor, pápai teológiai tanár, Kálvin- és az Újszövetség-fordító id. Czeglédy Sándornak volt a fia¹. Ide tartozik, hogy az otthonról hozott ajándékok mellé odakerültek a tanulás éve alatt szerzett szellemi kincsei. Ajándéka volt azonban az is, hogy a veszteségek, emberfeletti feladatok között meg tudott állni és tudott alkotni. Hogyan mondta 1957-ben a „Budapesti Theológiai Akadémia életéből”² című dékáni jelentésében? „Az erkölcsi megpróbáltatás az ép jellemnek erősödést és gazdagodást hozhat.” Nagyon jól tudta azonban, hogy az elnyert öt talentumot: kapta. Ezért sohasem dicsekedett vele. Öntudata és felelősségtudata egészséges egyensúlyban álltak egymással. Ha munkát követelt, akkor ő járt abban elől, s miközben szolgálatra való készséget vált tanítványaitól, a legnehezebb feladatok terhére ő maga hordozta.

A művelt és sokoldalú teológus

Emlékezőtehetségének, áttekintő képességének és sokoldalú érdeklődésének köszönheti átlagon felüli műveltségét, ezen belül átlagon felüli teológiai tudását. Holland nyelvű disszertációja tárgyköréről az egyház- és dogmatörténet korai szakaszát választotta. Ehhez járult melléktárgyként az Újszövetség. Választott témaköréből való Augustinusról, az egyházatya születésének 1600. évfordulójára írt nagyszerű tanulmánya.³ Azért tudott kitűnő történész és egzegéta lenni, mert mindent a rendszerré érlelt teológia koordinátaiban tudott elhelyezni és értékelni. Augustinusról szólva rámutat az egyházatya életrajzi adatai és szellemi tevékenysége kölcsönhatásaira. Felfedezi és kidolgozza az ágostoni kettős gondolatpárok feszültségeit, másként szólva az egyházatya tanítása kristályszerkezetét. Állást foglal áttekintetben, hogy mi volt az igazán új és mi bizonyult maradandó értékűnek Ágoston életművében.

Nemcsak a dogma- és egyháztörténet, az Újszövetség és a rendszeres teológia tárgyköreiben volt otthonos, hanem az Ószövetség világában is. Különleges hozzájárulásul Hollandiában doktori vizsgájához melléktárgyként felvehette az Ószövetséget. A gyakorlati teológiában olyan jártas volt, hogy egy ideig ő látta el a megüresedett tanszék óráit. Otthonos volt az ökumenikus életben. Megalakulásuktól kezdve résztvett mind a KBK mind az EEK munkájában. Ökumenikus tájékozottságának, világos látásának szép bizonyossága az első vatikáni zsinatról írt részletes tanulmánya, amely a második vatikáni zsinat egybehívása idején jelent meg.⁴

Sokoldalúsága a teológia területén kívül is megmutatkozott. Máig emlékezetes az első szovjet szputnyik Holdra lövése után tartott papi Népfőntgyűlésen a csillagász előadóhoz intézett kérdése, mely azonnal elárulta, hogy mennyire ért a fizikához. Kialakult a szellemi partnert talált csillagász és Czeglédy István szakszerű párbeszéde a ballisztika törvényeiről, kiindulási és becsapódási szögekről. Említsük még meg

elmélyült lélektani ismereteit és azt a gyakorlati képességét, mellyel egy-egy tanítványa jellemét megértette és jó irányba terelte. A felsorolást folytathatnánk.

A tanár

Elhunyt tanártársait méltató három írásában⁵ arról vallott, hogy milyennek látta az ideális teológiai tanárt. A felsorolt tulajdonságokat elsősorban önmagának állította tükörként. Eszerint a teológiai tanárral szemben az első követelmény a szakképzettség. „Csak az taníthat eredményesen, aki tud” írja. Legideálisabban, akinek enciklopédikus tudása folyton bővülő, s ami a tanulást illeti, maga is örökre diák marad, ugyanakkor bármely katedrán megállná a helyét. Második követelmény a közlőképesség. Ez több, mint retorika. Ez a szellemiség logikumából, rendezettségéből következik, áttekintőképesség a birtokba vett ismeretek fölött, utalni tudás a problémák elágazásaira, az összefüggésekre. Harmadik követelmény a lelkiület. Ebben meg kell lennie „a kálvini stílusú keresztyén férfi kötelességtudatának”. Ehhez a lelkiülethez tartozik, hogy a tanár legyen önfeledten tárgyilagos. Legyen tisztában azzal, hogy az emberi tudás viszonylagos, mégis törekedjék szüntelenül az újra. Ne ő uralkodjék anyaga felett, ne legyen rutinos, hanem az anyag uralkodjék felette. Higgye amit mond. Ne epigonokat akarjon nevelni, az legyen a célja, hogy az igazsághoz vigye közel a tanítványait.

E ponton kell megemlékeznünk Czeglédy István nevelési ideáljairól. Ez már a felvételi eljárásról írt soraiból kitűnik. Megkülönbözteti „az elsődleges és másodlagos indíttatású” jelentkezőket. Az előbbieket átértékelték a Krisztus követésére, majd a lekipásztori szolgálatra való elhívást. Az utóbbiak előbb már máshol is próbálkoztak, de sikertelenül, így került sor jelentkezésükre. Úgy látja, hogy az ilyen jelentkezőkből is lehet nagyon jó lekipásztor, de ne ezek legyenek túlsúlyban a felvételt nyertek között. Minden tanítványt komolyan kell venni. Szabadságot kell nekik adni az igazság követésében, a keresztyén értelem szabadságát. Minden tanítvány jelleme változhat, a bennük levő jót pedig meg kell ismerni és növelni kell.

Az Újszövetség professzora

Az újszövetségi teológia területén végzett munkáját szakbírálatai, számos akadémiai jegyzete (kurzusa), bibliafordítói tevékenysége, a Jubileumi Kommentárba írt bevezető cikkei, hazai és külföldi folyóiratokban megjelent egzegetikai meditációi alapján tárgyalhatjuk.

Bibliafordítói tevékenységéről volt munkatársai tudnának kellő módon beszámolni. Annyi biztos, hogy rendkívül komolyan vette ezt a tisztét, hiszen a bibliafordító édesapa emléke kötelezte. Az is biztos, hogy sok terhet vállalt magára az Újszövetségi Szakbizottságban.

Szakbírálatai. Kocsis Elemér: Jézus és a messiánizmus című disszertációja általa írt ismertetésében⁶ az Újszövetség kutatása történeti áttekintését és értékelő helyzetképét találjuk. Előadja a liberális Jézus-

életrajz csődjét. Ismerteti a formatörténeti módszer eredményeit. Így summázza értékelését: „E műfaji elemzés az Újszövetség igen sok részét egészen váratlan megvilágításba helyezi. Vele jár azonban egy fatális túlzás kísértése. Ez a kísértés az, hogy történeti és kérgügmát ellentétbe állítjuk egymással.” A Krisztus-realitásról nemcsak a görög szellem dogmaalkotó fogalmi alapján kell tájékozódni, hanem a történeti Jézust kutatva is. Jézus „asszociációs bázisa” az Ószövetség. Innen és az intertestamentális korból még sokat várhatunk. Ismertette a szerző által felhasznált irodalmat, megjegyzi: „Ebből az irodalomjegyzékből teológiai irodalmi tájékozódásunk sok mulasztásának ítélete néz ránk komoly arccal, de mégis sürgető biztatással.”

Groó Gyula: Jakab levele című művéről írt ismertetésében⁷ inkább a bibliafordítás, helyes egzegetikai módszerek, a tudományos és gyakorlati írásmagyarázat kapcsolópontjairól nyilatkozik. Tudott bírálni. Mintegy 20–25 helyen ajánl fordítási korrekciókat. De inkább dicsérni szeretett. Pl. így: „A 2,15. v.-ben a »betevő falat« szerencsés és pontos magyar idioma, fordítási telitalalat.” Groó könyvét a következőképpen értékeli: „Aki így érez, az nem vonul valamely teológiai téttlenség kikötőjébe, hanem bátran hajózik, pedig tudja, hogy vannak szellemi zátonyok; gyümölcsöt vár a fától s nem nyesi azt tövig, pedig tudja, hogy nem minden gyümölcs hibátlan; nem dobja kútba az aranyórát, pedig tudja, hogy az esetleg egy-két másodpercet siet vagy késik.” Kiemeli, hogy a szerző: „tárgya valóságátalmával akarja birtokba venni az olvasót. Ez pedig bibliamagyarázatnál... nem sok és nem kevés. Ez minden.”

Mivel a tudományos igemagyarázat alapján a bibliai nyelvek ismeretét tekintette, a tanulni vágyó teológusok és lelkesek „nagy kihívásának” nevezte dr. Varga Zsigmond bibliai görög nyelvkönyvét.⁸ A szerzőt, mint a klasszika-filológia doktorát, az összehasonlító indo-európai nyelvészet szakértőjét, nagy tapasztalattal rendelkező oktatót és igazi teológust értékelte. Műve erényének tartotta, hogy mind a száraz táblázatlanítást, mind pedig a „direkt módszer” antik nyelveknél lehetetlen alkalmazását elkerülve, a grammatikát jól kiválasztott szövegekkel „tetten éri funkciójában”, de szabályait meg is tanítja. Kisebb hibának tartja a „túlméretezettséget”, mint a „fukar minimalizmust”. „Maradandó értékű” műnek nevezi Varga Zsigmond könyvét, ami az utóbbi 3 évtized során valóban annak bizonyult. A szerkesztés technikai kivitelezéséért Semsey Klárát — akkori tanársegédet — dicséri meg.

Czeglédy Istvántól 9 akadémiai jegyzet található a Ráday Könyvtárban,⁹ 10 bibliai könyvről írt ezekben, 1953 és 1962 között, összesen 311 oldal terjedelemben. Egyetlen egyszer sem írt le olyan megállapítást, amit az újabb kutatások ne igazoltak volna, annál többet olyat, melyben az eljövendő fejlődést megsejtette. A következő bibliai könyvekről maradtak fenn jegyzetei: Mk ev., Jn ev. 1–4, Róm 6–9, a teljes 1 és 2Kor, Gal, Filem, Jak, 1Pét és 1Jn levele. Egy kivétellel mindegyik elé bőséges bevezetéstani tanulmányokat készített.

Különösen eredetiek az egyes szerzők stílusáról, nyelvi teljesítményeiről írt megállapításai. Pl. az 1Jn 1,1-et így kezdi: „Az introitus a szavak egyszerűsége ellenére is magasztos hangulatú. Jn a leírhatatlan fenség előtt áll, teljes alázattal és teljes örömmel.” Márk stílusát így jellemzi: „Szóanyaga jó értelemben vett közönséges.” Pál stílusáról ez a véleménye: „nagy szavakat mer használni, mert Isten nagy dolgokat cselekedett.”

Nemcsak stílári, de tartalmi vonatkozású megállapításai is nagyszerűek. Hangot ad annak a véleménynek, hogy Jn levelére a gnózis jobb megismerése irányából várható több világosság. Nem azért, mintha Jn gnosztikus lett volna, hanem mert konfrontálódott a gnózissal. A teológiai fejlődés igazolta Czeglédy István gondolatait. Kárhóztatja azokat a teológusokat, akik Pált a maguk evolucionista világképükbe akarták belekényszeríteni, ezért még a Galata levél szerzőségét is elvitatták tőle. Megkérde: „Hol került volna az apostolok utáni korban egy olyan szellemóriás, aki ezt a csodálatos művet létre bírta volna hozni?”

Czeglédy István munkásságára ráillik, amit ő másról írt: „Minden során a magas hőmérsékletű szellemi tevékenység tüze sugárzik át.” Öröme telt a tudományos tevékenységben. Erről ezt vallja: „Nemes és magasrendű öröm és páratlan kielégülés a szellem világát kutatni, újat fedezni fel, tanulni és a tudást közvetíteni.”¹⁰

Egyike volt a *textuskritikai apparátus* legjobb ismerőinek. Sokszor felhívta a figyelmet arra, hogy ahol sok a szövegvariáció, ott — úgy mond — „teológiai aknák”, azaz fontos kérdések vannak a szövegben. Kedves humorral „darált mák”-nak nevezte az apparátus apró betűit és sok érdekes magyarázatot fűzött hozzájuk. Érdekeltek az Újszövetségben található ószövetségi idézetek, egyezések vagy eltérések a M vagy LXX szöveggel vagy szövegtől. Rendel Harris angol teológus nézeteit osztotta, aki szerint Jézus korában egy népbiblia (idézetgyűjtemény?) volt forgalomban és némelyik újszövetségi szerző azt használta, amikor az Ószövetséget idézte.

S még nem szóltam a Reformátusok Lapjában megjelent „Apróságok a heti bibliai részhez” című sorozatról, mellyel külön rovatot és műfajt teremtett, a népszerűsítő magas színvonalú teológia miniatűrjeit.

A *Jubileumi Kommentár*nak nagy nyeresége, hogy legalább „Általános tájékoztató a Szentírásról” című, bevezető részébe Czeglédy Istvánnak két tanulmánya még belekerülhetett. Megjelenésüket már nem érthette meg, további közreműködését korai halála gátolta meg. Egyik tanulmánya hermeneutikai jellegű. címe: „Kijelentés, üdvtörténet, Ószövetség, Újszövetség, Szentírás és Szentlélek” (15–20.). Tisztázza az „Ige”, a Kijelentés és az üdvtörténet fogalmát. Részletesen foglalkozik az Ó- és Újszövetség egységével, különbségeik és egyezésük meghatározásával. Az Ószövetség védi meg a keresztyén olvasót attól, hogy a Bibliát elszellemiesítse, elegyéniesítse, hanem kontraszthatásiban érthetőbbé teszi az Újszövetséget. Az Újszövetség viszont kulcs az Ószövetséghez. A testté lett és írott Ige Ige-voltára csak a Szentlélek tanít meg. Czeglédy használja a hitvallások és Kálvin hermeneutikai elveit, kimutatja, hogy a reformátorok — az utánuk következő ortodoxiával ellentétben — nem a verbális inspirációt vallották. Jézus Krisztus kettős természetének a kalcedoni dogmában való meghatározása alapján Czeglédy István a reformátorok nyomán megkülönböztethetőnek, de elválaszthatatlannak tartja a Szentírás isteni és emberi oldalát. Emberi oldalát tekintve komolyan kell venni a Szentírás történeti jellegét. A legjobb módszernek tartja előbb a textus megértését, majd ránk való alkalmazását, az explicatio és applicatio egységét.

Másik, ugyanott megjelent hosszabb tanulmánya az „Újszövetség kortörténete” (51–64.). Anyagát előbb Nagy Sándor és utódai, római uralom, majd a zsidóság élete Jézus korában, a zsidó háború, Jézus és az apostolok korának vallásossága, Jézus Krisztus életének kronológiája, az apostoli kor legfőbb eseményei és

kronológiája altémák szerint tárgyalja, valamint időrendi táblázatot ad a nevekről és dátumokról. A kortörténet és a Biblia szövege összefüggését sok példán mutatja meg. A tények sokaságát nagyobb egységekre rendezi, egy-egy ritkán alkalmazott, de rendkívül találó jelzővel személyeket, eseményeket világít meg, tesz életközeli. Tanulmánya mindmáig a legjobban és legrészletesebben megírt magyar nyelvű újszövetségi kortörténetünk.

A *Göttlinger Predigtmeditationen* 1962–63-as évfolyamában a Jn 9 válogatott verseit dolgozta fel.¹² A vakon született meggyógyítása történetében olyan merevnek jellemzi a farizeusok hitét az erkölcsi világrendben, hogy abban már nincs helye a teremtő Isten tevékenységének. Eljárásuk, amivel a vakon születést megmagyarázták („te mindenestől bűnben születél” ezért vagy vak): regressio ad absurdum. Jézusé: progressio ad gratiam („hogy Isten tettei nyilvánvalóak legyenek benne”). Merészen azt állítja, hogy a vak hiányzó szemgolyóit Jézus sárból pótolta és teremtő aklussal (a Gen 2,6 megisméltéseként vagy továbbfolytatásaként) szemet alkotott neki. A Silóam lavában való megmosás a keresztségnek felelt meg, ami után a meggyógyított ember újra hitt, bizonyágot tett és vállalta a kiközösítést.

Ugyanezen folyóirat 1964–65-ös évfolyamában Mt 20,20–28-ról írt egzegézist.¹³ Ennek során idézi J. Jeremias, O. Cullmann, Fr. Hahn, Sjöberg és H. E. Tödt műveit, melyek közül három az írását megelőző két évben jelent meg, egyik sem volt azonban régebb 15 évnél. A legjobb és legújabb szakirodalmat használta, nagyon eredeti módon. Egyetért Sjöbergel a tudományos teológia határai kérdésében. El kell jutni egy pontig, ahol „befejeződik a kutatás és elkezdődik a hit – vagy nem kezdődik el”. Jézus egyik kijelentésével kapcsolatban ezt írja: „Ha e szavakat halljuk, Isten közvetlen jelenlétét érezzük.” Ezzel Czeglédy István a lehető legtöbbet adta nekünk. Mert többet vagy fontosabbat egzegéta nem adhat annál, minthogy általa meghalljuk Jézus szavait s azokban Isten jelenlétét megérezzük az Újszövetség olvasóiként.

A felelős őrálló

Lelkipásztori, közegyházi és főként dékáni munkája szembesítették az egyház közéleti, társadalmi feladataival. Nem kívánt egyházi vezető lenni, de vállalt minden olyan megbízatást, amivel a vezetők és a közvélemény közti bizalmat erősíthette, a megzavart vagy irányt tévesztett embereket járható útra segíthette. Bereczky Albert püspöknek németül megjelent tanulmánykötetéről írva¹⁴ a magyar protestantizmus sajátosságát abban látja, hogy ez a nyugati keresztyénség legkeletibb része, egyben a protestantizmus legkeletibb egyháza, mely a szocializmus társadalmi rendszerében él. Csak az, aki mindhárom tényezőft figyelembe veszi, az érti meg sajátos helyzetünket.

1957. június 28-án elhangzott dékáni jelentése¹⁵ őszinte (az elmúlt tanév „Megrázó történéseinek nemi egy emléke még most is idegeinkben remeg”); józan („az Akadémia életét földrajzi helyzete határozza

meg”); kegyeletes („derék és igyekvő növendékek”-nek nevezi a két meghalt teológust); a helyes döntést segítő („ilyen korszakok nemcsak a kölcsönös vádaskodást, de a katarzist, az erkölcsi emelkedést is meghozhatják”), végül pedig a *konzolidációt szolgáló* (nem lett volna helyes egyes más főiskolák példájára késleltetni a tanítás újrakezdését, mert „csak annak kell félni és szorongani, akinek nem tiszta a lelkiismerete”).

„A lelkészképzés gyülekezetszerűségéről” írt évnnyitó beszéde¹⁶ fényt derít arra, hogy az egyház és az isteni Kijelentés iránti szeretete képesítették a fentebb vázolt magatartásra. Ezzel a vallomással végzi: „Az egyházban, a gyülekezetek közösségében, Isten Szentlelke és Igéje által megszentelt valóságában élek és munkálkodom.” Valóban így élt és így munkálkoddott.

Emléke legyen áldott, tanításaiból¹⁷ okuljanak jelen és eljövendő nemzedékek!

Bolyki János

JEGYZETEK

1. Életrajzi adatai: Szamosközi István püspök temetési beszéde Czeglédy István felett (RE, XIX, 1967. — Dr. TK.) — Dr. Tóth Kálmán): A bátor kezdések embere (RE, XIX, 1967, 6–7.). — Dr. Pákozdy László Márton: Drs. theol. Czeglédy István, 1910–1966 (Th. Sze., X., 1967, 45–48.). Ebben Pákozdy László javasolja, hogy a Zsinati Tudományos Képesítő Bizottság adja meg Czeglédy Istvánnak halála után a doktori címet, hollandiai disszertációja és rigorosuma alapján, mondván: „Nem őt tisztelnék már meg vele, hanem magunkat.” Ez a javaslat most, 20 év elteltével is időszerű! — Legújabbban Molnár András budapesti lelkipásztor tartott emlékező előadást 1986. december 18-án a Budapesti Teológián a lelkipásztor-igehirdető Czeglédy Istvánról. — 2. RE, IX., 1957, 195 k. — 3. „Augustinus. Megemlékezés születésének 1600 éves fordulóján.” RE, VI., 1954, 24. sz. 12–16. — 4. „Az Első Vatikáni Zsinat 1869–70” Th. Sze., V., 1962, 62–69. — 5. „Victor János mint tanár” RE, X., 1954, 22. sz., 20–21. — „Dr. Cseky Sándor (1896–1956)”, RE, VIII., 1956, 109. kk. — „Teológiai tanáraink közös értekezletei cél”, RE, XI., 1959, 184. k. — 6. „Dr. Kocsis Elemér: Jézus és a messiánizmus”, RE, XVI., 1964, 251–255. — 7. „Groó Gyula: Jakab levele, Bpest, 1963. Ev. Sajtóosztály”. Th. Sze., VII., 1964, 382. k. — 8. „A bibliai görög nyelv igehirdetésünkben és teológiai akadémiáinkon. — Dr. Varga Zsigmond nyelvkönyvének II. kiadásához”, Th. Sze., VIII., 1965, 251–254. — 9. Akadémiai jegyzeteinek hozzávetőlegesen teljes listája a következő: 1. Korinthusi levél egzegézise. Előadta Czeglédy István ref. teológiai tanár az 1953/54. tanév 1. somesztében, 42. old. — Pál apostol Filemonhoz írt levelének egzegézise, 1954, 2. old. — Márk evangéliumának egzegézise. Kiadta Czeglédy István theol. prof. 1955, 71. old. — János evangéliumának egzegézise. Előadta Czeglédy István theol. prof. 1955, 33. old. — Exegézis a galata levélhez és a római levél 6–8. részéhez. Előadta: Czeglédy István theol. professzor. 1956, 26. old. — Jegyzetek Péter első leveléhez. Kizárólag akadémiai használatra készült kézirat. Bpest, 1959, 28. old. — Jegyzetek a második korinthusi levélhez, 1959–60. II. félév, IV–V. évfolyam, 28. old. — Rövid jegyzetek Jakab leveléhez. Teológiai hallgatók használatára összeállította: Czeglédy István teológiai tanár, 1962, 27. old. — János első levelének egzegézise. Teológiai hallgatók használatára. 1962, 36. old. — 10. Vö. 6. jegyzet. — 11. Jubileumi Kommentár. A Szentírás magyarázata. 1967. Szerk. Bartha Tibor vezetése alatt a Zsinati Bizottság. „Kijelentés, Udvörténet, Ószövetség, Újszövetség, Szentírás és Szentlelek”, 15–20. — „Az Újszövetség kortörténete” 51–64. — 12. GPM, 1962–63. 14. Sonntag nach Trinitatis, 243. kk. — Jn9,1–7,13, 17,32–39. — 13. GPM, 1964–65, Okuli, 105kk. — 14. „Die Entscheidung der Kirche und ihre Mission — D. Bereczky Albert németül megjelent tanulmánykötetéhez”, RE, XV., 1964, 54–55. — Vö. Bereczky Albert másik könyve ismertetésével: „Bereczky Albert: Hitben való engedelmség”, RE, XII., 1961, 359–60. — 15. Vö. 2. sz. jegyzet. — 16. „A lelkészképzés gyülekezetszerűsége.” Évnnyitó dékáni beszéd, elhangzott 1957. szeptember 22-én. RE, IX., 1957, 292. kk. — 17. Néhány igehirdetéshez írt egzegézise és meditációja, melyek ma is mély benyomást gyakorolnak az olvasóra és hasznosak a felkészülés során: Adventi vázlatok (4 igehirdetés), RE, XII., 1960, 330–331. — Lélekben szolgálunk Istennek. Vázlatok a pünkösöd előtti bűnbánati hétre és pünkösdre, RE, 1963, XV., 103–109. — O- és Újév, RE, X., 1954, 24. sz., 21–22. — Az elhengerített kő. Húsvéti, RE, VII., 1955, 141. k. — Szolgálva várnai az Urat. Adventi. RE, VII., 1955, 541. k.

In memoriam Lukács József

(1922—1987)

Ez év elején vettük a megdöbbentő hírt, mely szerint Lukács József akadémikus, tanszékvezető egyetemi tanár, az MTA Filozófiai Intézetének igazgatója, a Világosság című folyóirat főszerkesztője elhunyt. Benne nemcsak a marxizmus szakavatott művelője, a marxista vallásméлет jelentős továbbfejlesztője, a marxisták és a keresztények elvi dialógusának és gyakorlati együttműködésének elkötelezett képviselője, hanem egy valóban melegszívű és megértő jóbarát is távozott közülünk, akinek halála a népünk és az emberiség békés és kiegyensúlyozott jövődjéért elkötelezett marxisták és keresztények számára egyformán szinte pótolhatatlannak látszó veszteség. Ezért méltó, hogy mi, keresztények is — természetesen elsősorban a mi sajátos szempontjaink alapján — úgy mérjük fel a Lukács József halálával bennünket is ért veszteséget, hogy megkíséreljük áttekinteni szellemiekben rendkívül gazdag életének különösen az elmúlt kb. 25 év munkájával ránk hagyott örökségét. Szellemi gazdagsága arra kötelez bennünket is, hogy tovább folytassuk azt a keresztények és marxisták között megindult, tisztázott elvi alapokon folyó dialógust és az azon nyugvó felelős együttműködést, amit ővele együtt kezdtünk el és amit most már nélküle kell folytatnunk.

Ez a megemlékező írás természetesen nem tűzheti ki célul Lukács József gazdag szellemi hagyatékának részletes és alapos feldolgozását és értékelését. Azt azonban mindenképpen szükségesnek és méltónak tekintem, hogy néhány vonással felvillantsam annak a szellemi útnak, amit Lukács József végigjárt, több szempontból is hosszú távon érvényesnek tűnő megállapításait.

1. *Elsősorban* a marxista filozófusról, a marxizmus szakavatott interpretálójáról szeretnék megemlékezni.

Lukács József bátran feloldotta a marxizmus ama értelmezését, amely szerint a filozófiai irányzat klaszszikusainak egyes kijelentései és megállapításai a végleges igazságot tartalmazzák. Ezzel szemben bátran megfogalmazta a marxista tanítások korszerű alkalmazásának a lehetőségét és szükségességét. A Marx Károly halála 100. évfordulójára írt megemlékezésében így öntötte szavakba gondolatait a marxi tanítás és módszer *nyitottságáról* és ezáltal *korunkra* nézve is érvényes mondanivalójáról: „Marxot tolmácsolni annyira, mint kibontani az általa megformált elméletben rejlő lehetőségeket, és annyi, mint módszere segítségével alkalmazni ezt az elméletet olyan viszonyokra, amelyekre ő már nem alkalmazhatta. És mivel az elmélet és a módszer az alkalmazás során is változik, Marxot tolmácsolni annyira is, mint az ő forradalmi inspirációja szellemében, az ő logikája által sugalltan, a társadalom és a kultúra fejlődéséből tanulva, változtatni is elméletén és módszerén. Éppen ezért Marxot ünnepelni sem lehet másként, mint olyan igénnyel fordulni *saját korunk* problémáihoz, ahogyan ő fordult százada valóságához.”¹

Azt, hogy mi a jelentősége Marx — az előbbiekből

„nyitottan” értelmezett — tanításának és módszerének, Lukács József pár évvel korábban így fogalmazta meg: „Marx életművének egysége mindenekelőtt a *forradalmi világnézetében*, a nemcsak könyveit, de tetteit is átfutó forradalmiság tudományos megalapozásában van. ... Kritikus és forradalmi *materialista dialektika* ez, amely valóban összeegyeztethetetlen a polgári-kispolgári szemlélettel, noha maga is a polgári-kispolgári ideológiai fejlődés dialektikus tagadásaként, a korábbi értékek megszüntetőjeként és megőrzőjeként áll előttünk. ... Ebben a dialektikus materialista felfogásban kell Marx művének maradandó magvát látnunk.”²

Lukács József egyik első kötetének ezt a jellemző címet adta: „*Igent mondani az emberre.*”³ Ennek a mondatnak a lényegi mondanivalója azután végigkíséri a Lukács Marx-értelmezését. Ebben újra meg újra igyekszik megfogalmazni a marxizmus ateizmusának és humanizmusának az egymással összefüggő egységét. Egyik tanulmányában például rámutat, mégpedig hangsúlyosan, arra, hogy „Marx már 1844-ben azért utasítja el az istenhit *puszta* tagadását, mert az az ember afirmációjának még csak negatív meghatározása”.⁴ Majd pár oldallal később így folytatja: „A marxizmus pozitív-szocialista humanizmusa abból a felismerésből fakad, hogy az ember számára legfőbb lény, akinek a szolgálatában ő maga áll. ... csak maga az ember lehet, hogy az ember és csakis az ember tekinthető történelme egyetlen szerzőjének és szereplőjének.”⁵

Mindebből logikusan következik az összefoglaló, rendkívül frappánsan megfogalmazott következtetés: „Nem kell Marx ateizmusát másnak tekinteni, mint ami valójában: harcos humanizmusa aspektusának, olyan attitűdnek, amely az emberi erők kibontakoztatását gátló elidegenült társadalmi struktúrák ellenében az igazi emberi szabadság világának a megalapozására irányul.”⁶

2. Lukács József azonban nem csak a marxizmus legitim interpretálásában alkotott maradandót, de a mi számunkra is jelentős eredményeket ért el a *marxista valláskutatás* megalapozásában, különösen a *vallástipológia* kidolgozásában. Ennek a témakörnek szentelte az „*Istenek útjai*” című kötetét.⁷

E könyve bevezetőjében a rá rendkívül jellemző szerénységgel így ír: „(Ebben) a tanulmányban megkísértem áttekinteni az 'istenek útjait', azoknak a pályáknak a tipikus vonásait, amelyeket a nagy világvallások befutottak s e célból összevetni a nagy közép- és távolkeleti vallások és a nyugati vallások általános jellemzőit, hogy aztán ez utóbbiak elemzésébe kezdhessek. E téren a kereszténységet előkészítő görög-hellenisztikus és zsidó vallási fejlődés tipológiai vizsgálatát kell elvégeznünk, hogy a keresztényen vallás létrejöttét, típusát jellemeznünk tudjunk.”

Lukács József vizsgálódásai során figyelemre méltó marxista *vallásfogalmat* alkot a következő megállapításokban: „A vallás, amely általában nem más, mint

annak a viszonyoknak az *érzelemszülte* tudata, amelyben az emberek a *mindennapi életükön* uralkodó *idegen* erőkkkel szemben vannak, elsősorban az ember társadalmi tevékenységének történelmi *korlátozottságából* fakad, e viszonyok *szabályozó* elve, szellemi *önvédelme* s egyben e korlátozottság, e valóságos nyomorúság elleni *illuzórikus tiltakozás* formája is.” — „A vallás tehát olyan, a társadalom fejlődésének meghatározott fokán szükségszerűen fellépő szabályozó, amely a lét és így a tudat *mindennapi szférájából* emelkedik ki s az emberi viszonyokat lényegi vonatkozásaikban, viszonylag zárt norma- és követelményrendszerként befolyásolja — e *mindennapiság kritikájának* az igényével is.”⁸

Érdemes figyelemre méltatni a *Lukács József* vallástipológiai vizsgálódásainak ebben a kötetben elért, és számunkra is tanulságos módon megfogalmazott eredményét, amely szerint „a kereszténység (és részben az iszlám) expanzivitása — amely természetesen egy mélyebben fekvő expanzív gazdasági-politikai folyamat tükré — már maga is sejteti, hogy ennek a vallási típusnak olyan dinamikus sajátosságai vannak, amelyekkel Keleten csak kevésbé találkozhatunk. Ugyanekhez a sejtéshez juttat el a probléma történelmi megközelítése is: a kereszténység egyes irányzatai képeseknek bizonyultak vallási síkon kifejezni *több társadalmi-gazdasági formáció* szükségleteit az antik rabszolgaságtól a hűbériségen át a modern kapitalizmusig — s maguk is jelentős hatást gyakoroltak erre a fejlődésre.”⁹

A vallástipológiának ez a gondolata foglalkoztatja *Lukács József*et 1985-ben tartott akadémiai székfoglaltó értekezésében is, amely „*A mítosz ideje*” címen az MTA kiadásában jelent meg. Ebben a következőket írta: „Az ókori Kelet birodalmaiban, az *ázsiai típusú* társadalmakban, a csaknem autark közösségek mint tulajdonosok *Marx* szerint, 'magukat állandóan ugyanabban a formában termelik újra', s a reprodukciónak ez a típusa szolgáltatja a kulcsot változatlanúságuk titkához is. Feltehetően ez az azonos szintű *ciklikus* reprodukció lehet a háttere az *ázsiai* mitológiák körforgásszerű időmodelljének is.” — „A görög és még inkább római *antikvitás* már ettől eltérő képet mutat. . . A közösség nem a Keleten megszokott adottság, hanem, itt már *történelmi termék* — írja *Marx* —, nemcsak ténylegesen, hanem annak is tudják, tehát *kelekezett*.”¹⁰ — „A kereszténység egyrészt átvette a zsidó vallásból az idő linearitásának és folytonosságának a koncepcióját, miközben ezt partikulárisból univerzálissá tette és *Krisztus* megváltó cselekedetének a látószögéből értelmezte.”¹¹

3. Mindezeket el kellett mondanunk és látnunk kell ahhoz, hogy értékelni tudjuk azt a kitűnő tudomány-szervező, és szinte kezdettől fogva az elvileg tisztázott marxista—keresztény dialógus létrejötte és előkészítése érdekében végzett munkát, amit *Lukács József* a *Világosság* című folyóiratnál, annak 1960-ban történt megindulásától kezdve szerkesztőként, majd 1967-től főszerkesztőként végzett. Erről összefoglalóan csak annyit, hogy — bár a lap elsősorban nagyon magas szintű propagandát végzett a marxista filozófia és világnézet, a valláskritika és a dialógus érdekében — nem volt a magyar és az egyetemes emberiség szellemi életének olyan területe, amiről az eddig megjelent összesen 27 teljes évfolyamban ne adott volna irányt mutató értékelést, ismertetést vagy — ha erre volt szükség — nem vállalt volna komoly vitát. Mindezt olyan magas szellemi és tudományos szinten, és a figyelmet mégis lekötő érdekességgel, ami az országunkban megjelent folyóiratok között kiemelt helyet biztosított a *Világosságnak*.

4. Mégis: az eddig elmondottak ellenére is azt kell mondanunk, hogy *Lukács József* a marxista—keresztény dialógusok lehetőségének az eredményes munkálásában, e dialógusok fáradhatatlan szervezésében, azok rendkívül magas szellemi szintjének a biztosításában alkotta a legmaradandóbbat és halála talán itt hagyott szinte pótolhatatlan őrta maga után.

Itt elsősorban arra szeretnék rámutatni, hogyan — minden lehetőséget felhasználva — már 1967-től tevőlegesen részt vesz a marxisták és a keresztények dialógusában külföldön és belföldön egyaránt.¹² A *Világosság* című folyóirat hasábjait átengedi katolikus és protestáns szerzők írásainak — és maga is közül tanulmányokat, vitacikkeket a különböző egyházi folyóiratokban. Ő a szervezője — az MTA Filozófiai Intézetében mellette dolgozó munkatársakkal és más vezető marxista filozófusokkal együtt —, az 1981-es ún. „debreceni dialógusnak”, amely a marxista vallás-kutatók és protestáns teológusok között folyt. 1984 tavaszán oroszánrészt vállal az MTA által rendezett budapesti nemzetközi marxista—keresztény dialógus létrejöttében, amelyen 16 országból vettek részt keresztény teológusok, közöttük az azóta meghalt világhírű római katolikus teológus: *Karl Rahner*, aki az egyik főreferátumot tartotta. Figyelemmel kísérte azt az érdekes debreceni kezdeményezést is, amelynek eredménye a szocialista országokban működő protestáns rendszeres teológusok és marxista filozófusok dialógusa részben Debrecenben, részben az NDK-beli Güstrowban. Végül — talán éppen ilyen irányú munkássága betetőzéseként — 1986 októberében rendkívül értékes munkát végzett azon a szűk körű nemzetközi dialóguson, amit a római Gergely Egyetem, a vatikáni *Nem Hívők Titkársága*, valamint több ország vezető marxista tudósai országunk fővárosában rendeztek.¹³

Természetesen: ennek az ember szinte minden energiáját igénybevevő, a dialógus és az együttműködés érdekében végzett alapos munkának megvannak a *Lukács József* irodalmi tevékenységében is lecsapódó és a marxista valláselméletet gazdagító eredményei is. Valláselméleti munkásságának ezt az oldalát is — a teljesség minden igénye nélkül, inkább csak annak a szellemi irányynak a felmutatásáért, amely egyfelől az elmélettől a gyakorlati dialógushoz, majd ettől vissza az elmélethez vezetett — néhány vonás erejéig szeretném bemutatni.

1975-ben ezeket írja, mintegy a hazai helyzet felméréseként: „A marxisták és a vallások híveinek gyakorlati együttműködése, sőt bizonyos közösen elfogadott szocialista (politikai-erkölcsi) értékek megléte is megfigyelhető. Rendkívül figyelmenre méltó tény ez, amely nem csak az egymás iránt tanúsított kölcsönös toleranciát bizonyítja, hanem azt is, hogy viszonyaink között az emberek valóságos szükségletei mély befolyást gyakorolnak a különböző világnézetek megnyilvánulási módjára, hogy a kooperáció nemzetközileg is figyelemre méltó tényei figyelhetők meg a közös érdekekből fakadó közeledés menetében. A világnézeti különbözőség kétségtelenül a cselekvés eszmei motivációjának sokrétűségéről is tanúskodik, és az eltérések fennmaradásával még hosszú ideig számolni kell.”¹⁴

Szerinte ebből a helyzetfelmérésből azt a következtetést kell levonni, amit ugyanebben az írásban pár lappal később így fogalmaz meg éppen a dialógusra nézve: „Az olyan vita, amely figyelmen kívül hagyja a magyarországi hívők nagy többségének pozitív viszonyát a békéhez, a szocializmushoz, amely kizárja a párbeszéd szellemét, egyaránt árt történelmi céljaink megvalósításának és a marxista világnézet terjesztésének. Az olyan vita, amely nem a vallás, hanem a vallá-

szükségeik ellen (és nem öregettük), amely nem valódi szükségleteik megoldása és emberi kiteljesedésük érdekében folyik, csak szektás elzárkózáshoz juttatna, miközben megsértené szövetségi politikánkat, általános politikai elveinket is.”¹⁵

1982-ben abban a tanulmányában, amely ezt a jellegzetes címet viseli: „Marxisták és hívők — negyedik évszázad változásainak a tükrében” — és amely az MSZMP elméleti folyóiratában, a Társadalmi Szemlében jelent meg, így méri fel a helyzetet: „Ha a marxisták és a hívők, a szocialista állam és az egyházak viszonyának 25 éves hazai fejlődését mérlegre tesszük, nyugodtan állíthatjuk, hogy olyan minőségileg új, a korábbiaktól eltérő természetű kapcsolatok bontakoztak ki közöttük — az élet mindennapjaiban és az intézmények szintjén egyaránt —, amelyek jelentősége bizonyos értelemben túlmutat határainkon, s amelyek méltán vívták ki mind a hazai, mind a nemzetközi közvélemény figyelmét és elismerését.”¹⁶ Ennek a felmérésnek az alapján tisztán látja és megfogalmazza a marxisták és a keresztyének kapcsolatában, egyfelől a gyakorlati együttműködés, másfelől az elvi tisztázottság jelentőségét is: „Az ideológiai vitát és a gyakorlati együttműködést nem szabad egymással összekeverni. Ez vagy odavezetne, hogy ideológiai okok miatt kizártan tartjuk az együttműködést, vagy oda, hogy csupán a kérdés gyakorlati-politikai oldalát tartjuk szem előtt s így az egyházakkal, a napjainkban többé nem kifejezetten politikai intézményekkel szemben is elsődlegesen politikai kritériumokat támasztunk, nem figyelve a viszony bonyolult eszmei oldalára.”¹⁷

5. Aligha lehet ezt a Lukács József életművét rendkívül vázlatosan megvilágító megemlékezést lezárni anélkül, hogy — befejezésül — rá ne mutassunk a nagy műveltsége, rendkívül gazdag tudása és fontos

tudományos tevékenysége ellenére is igen szerény, melegszívű, másokon mindig segíteni kész, embertársai problémái és kérdései iránt mindig toleráns és megértő emberre, a hűséges barátira, akinek társaságában, a vele folytatott beszélgetések során mindig ott vibrált valami mélységesen igaz humanizmus. Jellemzőnek találok — és ezt a megemlékezést ezzel a gondolattal zárom —, éppen az emberséges emberre nézve, azt a néhány mondatot, amit egyik — talán a legutolsó — nyilvános felszólalásában így fogalmazott meg 1986 októberében rendezett budapesti dialóguson: „Emberrek vagyunk, képesek mindarra az emelkedettre, szépre és igazra, amit az emberiség már eddig is produkált, Homérosz, Shakespeare és Tolsztoj, Szókratész, Descartes és Hegel, Augustinus és Marx útjain. Emberek, akik, ha kellett, életüket is adták a többiekért, de nem haboztak a kufárokat is kikergetni a templomból. Emberek vagyunk: társadalmi lények és erkölcsi lények egy-szerre.”¹⁸

Azt gondolom, hogy ezek a mondatok hű képet adnak Lukács József emberi és szellemi nagyságáról, akinek elvesztését mélyen fájlaljuk és emlékét hűségesen megőrizzük.

Jánosy Imre

JEGYZETEK

1. Lukács József: Esmék és választások. Bp. 1983. — 7. 1. —
2. Lukács József: Történelem, filozófia, vallásosság. Bp. 1979. — 15. 1. — 3. Bp. 1973. 4. Tört., fil., vall. 65. 1. — 5. Uo. 71. 1. — 6. Uo. 81. 1. — 7. Bp. 1973. — 8. Uo. 30., 31. 1. — 9. Uo. 110—111. 1. — 10. Lukács József: A mítosz ideje. Bp. 1985. — 19., 20. 1. — 11. Uo. 28. 1. — 12. Világosság, 1967. 385. kk. 1. — „Christen und Marxisten im Friedensgespräch”. I—II. Wien, 1975, 1979. A köteteket ismertetem a Confessio 1981. 2. 111. k. 1. — 13. Erről a dialógusról az eddig megjelent publikációk a Világosság 1986. 12. és 1987. 1. számában olvashatók. — 14. Tört., fil., vall. 298. 1. — 15. Uo. 301. 1. — 16. Társadalmi Szemle, 1982. 3. — Esmék és választások 291. k. 1. — 17. Uo. 291. 1. — 18. Világosság 1986. 743. 1.

KULTURÁLIS KRÓNIKA

Kinek kell meghalnia?

Azóta három mondatra gondolok szüntelen. Az egyik csaknem kétezer esztendő, Márk evangéliumából való: „Az Ember Fiának sokat kell szenvednie... és megöletnie...” A másikat hatvanhárom esztendeje írta az ír Shaw, Szent Johanna ajkára adva: „Istenem, Istenem, aki a mindenséget megteremtette; ez a Te szép földi világod mikor fogadja már be a Te szentjeidet? Mikor? Sokára, Uram, sokára?” És a harmadik. Negyven éve sincsen, hogy a görög-ortodox Fótisz atya fölshajt: „Ez is hiábavaló volt, Uram. Majdnem kétezer év telt el, de azóta is újra meg újra keresztre feszítenek. Mikor jössz úgy a világra, Uram, hogy ne feszítsenek meg többé, hogy örökre közöttünk maradj?”

Egy kinyilatkoztatás, két kérdés. Válasz?

A könyvet, amelyből a harmad-jára idézettek valók, Nikosz Kazantzakis írta 1948-ban (*Az újramegfe-szített Krisztus* címmel), magyarul 1961-ben jelent meg Rubin Péter fordításában, *Akinek meg kell halnia* címmel. Ez idén harminc esztendeje, hogy a történetet a francia Jules Dassin megfilmesítette (a film címét kapta a könyv magyar fordítása: *Celui qui doit mourir*), műve sikert aratott Cannes-ban, egyetlen év sem telt bele, a magyar mozik is vetítették. Most a budapesti Operaház — más zenei feldolgozások után — bemutatta Szokolay Sándornak a regényre írott passió-operáját

Eece homo

címmel. A librettót is a zeneszerző írta, sőt, az előadások egy részét maga vezényli.

Kissé aggódva próbálkozom méltatásával. Nem csupán azért, mert zenekedvelő, sőt: zenebarát vagyok ugyan, de tanult zeneértő nem; miképpen kontárkodhatok bele a zenés színpadi mű elemzésébe? Kivált, hogy egyszer már tévedtem, alaposan méghozzá. Még kezdő filmkritikus voltam, amikor írhattam a filmről. A bemutatón tanítómesterem ült mellettem, és szünet nélkül ócsárolta a filmet. Én ugyan másképp éreztem, de azt véltem: ő jobban ért hozzá. Ostoba recenziót írtam bizony, nem is akarom tagadni, a beismerő vallomás is alig enyhíti röstellkedésemet. Mint mostanában mind gyakrabban, ezúttal sem ítéletet akarok mondani, hanem csak megosztani töprengésemet. És a kínzó kérdést, mondhatni lelkifurdalást: miért kellett meghal-

nia a regényben és a filmen, miért még mindig az operában Manoliosz pásztornak, miért váltott a passiójáték komolyra, és csakugyan: mikor fogadja be ez a szép földi világ a szenteket, meddig feszítik kereszt-re újra meg újra a Krisztust?

A mondottakból kiviláglik, hogy legelőbb a filmet láttam, ami — bármit írtam is akkor — maradandó élményt adott; némely jelenetére máig emlékszem. Jóval később olvastam a vaskos regényt, s ez a sorrend talán nem a legjobb. A film éppen torokszorító drámaiságával hatott oly erősen, a könyv ehhez képest sokrétűbb, bonyolultabbnak vélhető, részletekbe bocsátkozó elbeszélés. Az első magyar nyelvű kiadás 436 oldal. Nagyrealista mű, ami manapság annyit tesz: nehéz olvasmány. Legalábbis nem könnyű. Hát könnyű lehet-e három felvonásos operává sűríteni? Lepárlani?

A kritikusok jórésze kételkedett, ki gyöngé(de)bben, ki erős(ebb)en. Ritka eset, mondják, hogy a komponista maga írja a szöveggönyvet is (amelyik, még ha három felvonás is, negyede-ötöde egy prózai színműnek), bár ennek kétségkívül meg lehet az az előnye, hogy ő tudja, mit akar. Nem szívesen vitatkoznék arról, hogy Szokolay mint librettista mennyire segítette a zeneszerzőt? Tévedjek talán megint? Az aligha kétséges, hogy az opera — hosszú, azon lehet vitakozni, hogy hosszadalmas-e. A zene, a zenemű: arányos. A jelenetek sorára figyelve olykor mégis úgy éreztem: itt nem ártott volna még jobban sűríteni. A bemutatkozás, a szereplők jellemzése, a bonyodalom kibontakoztatása talán lehetett volna rövidebb is. Korábbi operáiban — ez a negyedik — Szokolay merészebben a téma közepébe vágott, *in medias res*. Most — legalábbis nekem az az érzésem — zenei kifejezés szabályait alkalmazta a szöveggönyv írásakor is. (Utánaszámoltak: az első felvonás a regénynek tizedrészét dolgozza föl, a második egyötödét, a harmadik a kétharmadát, vagyis az eseményeket valamiféle drámái „rövidülésben”, „perspektívában” — csak hogy a magyar kifejezés itt illőbb, mert nem a távolsággal jár együtt a rövidülés, hanem éppen a közelítéssel.)

Akkor írta könyvét Kazantzakis, amikor polgárháború dúlt hazájában (kevésbé később önakaratából elhagyta Görögországot), s a történetet egy világháborúval korábbra datálja. Itt török helytartó az úr, a görög menekülők török elől jönnek s görögök bocsátkoznak harcba

ellenük. A kenyérüket féltik, hogy meg kell osztani; a jólétüket, hogy föl kell adni. Az akkori, meg a regény írásakor helyzet adta, hogy akad a könyvben korhoz kötődő rész is bőven. Természetes, hogy a film is, az opera is az egyetemesebb, az időtállóbb mozzanatokot emeli ki szívesebben, bár egy-egy korábbi korabeli célzás megmarad.

A könyv a helyszínt és a méreteket tekintve szabadon csaponghat, hiszen bármi történjék is, bárkiről essék is szó, a terep mindig a *képzelt*. A film akkoriban készült, amikor már nem az számított szenzációnak és nem az különböztette meg a színháztól, hogy tetszőleges számú és eredeti helyszínen játszódhat, hanem az, hogy jobban figyelt és figyeltetett a lélektani ábrázolására, a jellemek jellemzésére. Ha úgy tetszik: költőibbé lett a film (legalábbis lehetősége támadt rá). Úgy gondolom, hogy az opera is erre törekszik. A zene, amely magában véve is hangokká alakítva át a valóságot, annak érzelmi rétegeit teszi hallhatóvá és átélhetővé, a dallam és a hangzás révén betekint és beláttat az ember bensejébe, az események lelkébe. Természetesen kiegészíti ezt a hatást a látvány és a mozgás (nem szívesen írnék cselekményt). Zene és látvány összhangja teszi a nézőre-hallgatóra a legnagyobb hatást Szokolay operájának élvezetekor is. Kiváltképpen a mozgalmasság és többnyire hatalmas kórus(oka)t megszólaltató jelenetekben erőteljes ez a hatás. (Szokolay azt a kockázatot is vállalja, hogy a történet egyik-másik elemét, mintegy a színen kívül történeteket elbeszéli, eléneklik s ez esetben az ének, a zene magára marad.)

Az opera címe eltér az eddigiektől, és talán nemcsak azért, mert „nemzetközi”. A megrázó történet végkifejletekor két ízben is hangot ad az opera az *Ecce homo*, vagyis: Íme, az ember! szónak. Az első eset az, amikor Manoliosz magára vállalja a mások bűnét, hogy megmentesen ártatlanokat. Ez utalás a bibliai párhuzamra (noha a másorfüzetben ez is olvasható: „Az opera fő mozgató rugója a hit, nem mint világnézeti vagy épp vallási fogalom, hanem mint az emberség megőrzésének — sőt: az emberség fennmaradásának — feledésbe merülő forrása és feltétele”). Másodjára az *Íme az ember* bírálóan, elmarasztalóan szólal meg, az egymásra támadó, egymást öldöklő emberek ostoba küzdelmekor.

Egyébként maga az opera is erre az ellentétpárra épül. A passiójáték Jézus szerepére kiszemelt pásztor

fokozatosan „beleéli” magát szerepébe, az önfeláldozásba, a jóságba. Etekintetben többé-kevésbé vele tartanak mások is. A másik oldal: a mások föláldozására készek. A helytartó, a falu „papifejedelme”, az uzsorások. Kifejeződnék ezek az ellentétek a zenei megvalósításban is, az egyik oldalt harmonikusabb, dallamosabb zene fejezi ki (s főként itt érződik a gregorián hatás), a másikat diszsonansabb, keményebb, mondhatni sértőbb zene. Egyébként, azt hiszem érthetően, a közönség akkor érzi magához legközelebb az operát, amikor a határos nagyjeleneteket látja és a kórusokat hallja; ebben igen nagy része van *Mikó* András rendezésének és *Forrai* Gábor díszletének. Különösen szép a kulcsjelenetekben a függönyre, illetve a színpadképre vetített Veronika-kendője-arc összhangja a zenével és a benne kifejezett mondanivalóval.

A bevezetőben említett mondatokhoz egy negyedik is járulhat: „Ninccsen senkiben nagyobb szeretet annál, mint ha valaki életét adja barátaiért”. Vagy épp az ellenségeiért. Továbbgondolásra nemcsak ez a kiegészítés kékelt, hanem más is, noha félek: profanizálásnak vehető, holott távol áll tőlem ez a szándék. Arra gondolok ugyanis, hogy az embert megszólító minden történetnek igazán megrázó és fölrazó erőt a halál ad. Így tekinthető a műalkotások között legmagasabb rendűnek az, ha a *tél* maga az élet. Vagyis a halál. Hedonista korunkban még sincsen elegendő tekintélye a műalkotások és bármi okból közéjük sorolható szavak-mondatok közül azoknak, amelyekben erről a végletes lehetőségéről van szó, ahelyett, hogy derű sugározza belőlük. Sokszor szálltam már vitába ezzel a szemlélettel, most nem teszem. Mindössze mérceként fogom alkalmazni a most következőkben.

Alig néhány nappal előbb, mint hogy Szokolay Sándor operáját láttam-hallottam, részt vettem az idei

magyar játékfilmszemlén,

amelyen a tavalyi szemle óta elkészült műveket mutatták be (sajnos, a párhuzamos szervezés következtében valamennyit csak az látta, aki az egy időben két helyen vetített filmek egyikét már korábban megtekinthette). Gyanúba keverhetem magamat, hogy erőszakosan próbálom egymáshoz illeszteni az eddig írottakat és a most következőket, pedig az a néhány film, amelyet a látottak közül kiemelnék, valóban valamiféle kapcsolatban áll a halál-

lal, legyen az bár véletlen, önkéntes, áldozatos — vagy éppenséggel kivédhető.

Ez utóbbival kezdem, mivel az általam látottak közül mindenképpen a legérdekesebbnek és a legjobban meggondolkozotatónak Kósa Ferenc filmjét tartom, amelynek címe *Az utolsó szó jogán*. Alcíme szerint ez *Portréfilm dr. Béres Józsefről*. Mindkettő igaz, mégis mindkettőt cáfolni próbálok. A film két részből áll: teljes vetítési ideje négy óra harmincnyolc perc. Ha azonban valaki azt hinné, hogy ennyi időt nem lehet moziban tölteni (legalábbis unatkozás nélkül), téved. A film rendkívül érdekes és tanulságos. A két rész nem fele-fele arányú; az első sokkal hosszabb — és kerekén *tíz évvel korábban* készült, mint a második. Annak idején, 1976-ban Kósa Ferenc nyomába eredt a Béres cseppek körüli viharok. A tét nem kicsiny: emberéletekről van szó. Híre járt annakidején, hogy a Kisvárdán élő Béres József biológus olyan szert talált, amely alkalmas a rákbetegség gyógyítására.

Természetesen itt egy percre meg kell állnunk. A rákbetegség: gyűjtőfogalom, sok és egymástól sok tekintetben eltérő betegség sorolódik a rák meghatározás alá. Nem csak aszerint, hogy melyik szervet támadja meg a betegség (tüdő-, gyomor- és más rák), hanem a sejtburjánzás vagy sejtelhalás természete szerint is. Ez azonban orvosi szakkérdés: a tény az, hogy a rák valamennyi alakja összesen az egyik legfélelmetesebb, legveszélyesebb, és sok esetben védtetetlenül halálos kór. Szakemberek dolga (lett volna) meghatározni, hogy a Béres cseppek mikor, melyik fajtát s mely stádiumában gyógyítják. A filmen, ha jól figyeltem, csupa olyan eset szerepel, amelyet az orvostudomány gyógyíthatatlannak tekintett. Bár szó esik a filmen a rák gyógyításának egy más vitatémájáról is. A megkérdezett orvosok egyike lándzsát tör egy olyan gyógyszer alkalmazása mellett, amely *lassítja* a rákos folyamatot. A szóban forgó módszerrel azonban nemcsak a rákos, hanem *egészséges sejtek is* elpusztulnak, így a gyógyulás kétséges vagy időleges. E gyógyszer alkalmazása elől némelyek kitérnek; a film viszont olyanokról szól, akik betegként vagy orvosként a Béres cseppeket alkalmazták. Bizonyos tekintetben jót tett a filmnek a tízéves kényszerű „láthatatlanság”: 1986-ban ugyanis Kósa újra fölkereste egykori interjú-alanyait — és majdnem valamennyiüket életben találta. Az élők mind olyanok, akiknek másfajta

gyógymód esetén is csak rövid idejük lett volna hátra, némelyeket pedig már tíz évvel ezelőtt gyógyíthatatlannak ítélték. *Majdnem* valamennyien élnek, irtam az imént: egy fiatal lány az orvosilag várható halál után még évekig élt Béres cseppeken, egyetemre is fölvetették, s csak amikor külföldi tanulója miatt abbahagyta a Béres cseppek szedését, halt meg aránylag hirtelen (akkor viszont körülbelül annyi idő alatt, mint az orvosi prognózis évekkel előbb jóslta). Egy másik beteg, idős férfi, hirtelen fölindulást követő agyvérzésben halt meg. Megrázó hatású viszont a pillanat, amikor a tíz évvel ezelőtt csak hónapokra számítható zentai asszony *tíz év után* nemcsak a maga egészségéről nyilatkozik, hanem szomszédját is tanúul hívja. Ez az asszony éppen akkor tudta meg, hogy hamarosan bele kell halnia a rákba, amikor az előbb említett másik épp Kisvárdán volt Béres cseppekért. Vesztenivalója nem lévén, ő is szedte a cseppeket. Azóta két szép, egészséges gyermeke született, ő maga pedig — makkegészségesen — a dízselőadás után ott állt a függöny előtt.

A film azonban nemcsak öröklük szól, nemcsak azokról, akik segítettek a Béres cseppek nyilvánosságát, vagy akik gáncsolták. A film — amint a szemle zsűrijének elnöke, *Nyers Rezső* mondta — *modellértékű*, vagyis az új elfogadtatásának lehetőségeit és nehézségeit mutatja föl. Általános érvényűen szól a film arról, milyen küzdelmet kell vívni egy — akárcsak *valószínűen*, vagy éppenséggel *talán* gyógyító eszközért az előítéletek és a prekoncepciók leküzdéséért. Ha tetszik: az életért. Vagy: a halál ellen. Remélem, hogy Kósa Ferenc nagyszerű filmjét adják majd moziban és tévében is, és lesz rá mód, hogy sokan megtekintsék, „izguljanak” a vetítés közben — és okuiljanak a vetítés után.

Szólnék két filmről, amelynek végső jeleneteiben ott a véletlen, s mégis kényszerű halál. Meglepő, hogy ezt a módszert többben is vitták, noha van rá példa a világirodalomban, hogy a látszólag véletlen halálhoz vezető utat tárja fel egy-egy műalkotás. Ezt teszi *Gyarmathy Livia is*, *Vakvilágban* című filmjében. Kezdjük a végén: egy keserű, megalázott ember — ittasan — az aluljáróból feljövét észreveszi — észrevenni véli — azt, aki nemrég egy mulató mellékhelyiségében összeverte és megalázta. Itt a perc, hogy rárontson. De a bosszú elvakítja, ama másikat a villamos elé taszítja. Lényeges-e, hogy *nem azt* az embert löki oda, aki rátá-

madott? Lényegtelennek tartom. Aki nagyon akar, vitatkozhat, hogy nemcsak ezt az embert érte a szóban forgó napon — s talán egész életén át — megannyi bántás, hogy a keserűség ennyire megerősödött benne, érdekes lehetne a pökhendi sértegető előéletét is szemügyre venni. Persze. Bár az egy másik film lenne, lehetne az is, de ez közbűbős. Elképzelhetőnek tartom, hogy Gyarmathy Livia egyszer egy ilyen pimasz életútját veszi szemügyre. Miért ne? De miért ne hozott volna most egy ártatlant a bosszúéhes ember útjába, hiszen ez, bármennyire hihetetlen, bizonyos értelemben mégiscsak fokozza az eset tragikumát. És egyszersmind föl hívja a figyelmet arra, hogy az a másik, aki „helyettes halált” hal, ugyancsak nem kedvező életút után bukkan föl itt, a Szent Lajos király járdaszigetén. Sőt, én úgy vélem, hogy ha az áldozat pimaszságát vetítené a halál elé a film, ereje gyöngülne; jóllehet a pimaszkodót sem kell villamos elé lökni, azt hiszem, a nézőben mégiscsak egy icipicit mocorogna valami efféle gondolat: kellett neki pimaszkodnia. De ez az ember, aki a *Vakvilágban* villamosa elé zuhan az ökölcsapástól, ez maga is szerencsétlen. Az ő baja az, hogy szeretik. Méghozzá nagyon, kegyetlenül szereti őt az anyja, aki, másfelől nézve, maga is szerencsétlen. Elveszítette a férjét, sokat szenvedett, ez az egy szeme fia van, felnőtt már, de nőszülni akar, vagyis elhagyni őt. S akkor ő egyedül marad. Ámbár egyedül marad így is, hiszen fia ölébe uccsukul — a hosszúra éhes ember ökle elé.

Természetesen véletlen halál az is, amelyikkel *Tolmár Tamás* filmje, a *Zuhanás közben* végződik. Ez a véletlen valóban megtörtént: emlékezetes, hogy a Dunába zuhant egy autó, az arra jött taxi sofőrje a vízbe ugrott, kimentette az autó utasait — de ő maga vízbefúlt. Aki akar, játszadozhat azzal: véletlen, hogy éppen ő ment arra, sőt: lehetett volna néptelen az éjszakai Duna-part. Mindegy, hiszen ez a halál részben ürügy (arra, hogy mai életutakat képzeljen az író-rendező az eset elé), részben pedig tétje, súlyos, a legsúlyosabb tétje mindannak, ami előzőleg történik. A film három élettörténetet mond el, három ember egy-egy napját. Érdektelen, hogy kitalált történetek-e ezek. Az autós fiatalember *seftel*, vagyis a video-maffia egyik geng-jének embere, a másik meg rátámad és elrontja az üzleteit. Nem kell seftelni — mondhatja a néző, bár okosabban teszi, ha a valószínűleg

elképzelt történetet megpróbálja tovább képzelni. Meglehet, a fiatalembernek megvolt a *maga oka* (ürügye?) arra, hogy ezt a nem éppen törvényes és rokonszenves életmódot válassza. Még jobb, ha a társadalom vizsgálja meg, mi minden vezethet valakit erre a végül is végzetes útra. Az autó utasa is keserű életutat zárna le, ha a hajóhídon át a vízbe hajtva a Dunába fúlna. Akit érdekel, nézze meg a filmet: a történetnek ez a fonala ugyan erőtlenebb, de az önvizsgálat okául elég. S a taxis? Nehéz napja volt űneki is. Hiszen már eleve azért hajszolja magát a taxival, hogy fölépüljön végre a háza. S ha a két ember kimentése után a vízben megáll a szíve, talán azért, mert — fáradt.

Múltat, jelent és talán jövőt kapcsol össze *Böszörményi Géza*nak majd biztosan vitákat kavargó filmje, a *Laura*. A meseszövése is fönnakadnak majd némelyek, hiszen a címszereplő körül két másik történet-féle is kavargog (ha nem több). *Laura* ugyanis egy fiatalasszony, meglehetősen szürke hétköznapi élettel. Egy nagy ember fia vette feleségül, a nagy ember emléktábláját most leplezik le, a férj pedig, *Laura* férje, a hős fia, az emlékből él, pontosabban élősködik. Aztán itt is van egy mama, a hős özvegye, jó állásban, jó összeköttetésekkel. *Laura* egy kórház személyzeti főnöke, így nehezedik rá az egyik főorvos váratlan nyugdíjazásának gondja. A főorvos jó erőben, mondhatni alkotó ereje teljében van, de elérte a korhatárt, mennie kell, kell a helye másnak. Ő azonban maradni akar, visszaperelni magának azt az öt évet, amit az ötvenes években a recski büntetőtáborban töltött. Mit tehet *Laura*? Az anyós elutasítja: ha az az orvos akkor büntetőtáborban volt, oka lehetett annak. Hát — kórkép ez bizony, nem is nyugtonhagyó. Csoda-e, ha *Laura* menekülne onnét? De hová? Előre. Előre — egy érdektelen, kilátástalan, majdnem azt írtam: semmirekellő — ám a szó szoros értelmében színes (sőt: tarka, csiricsaré) életet élő fiatal közösségbe, rock- vagy punkbandába. S ez jobb? — kérdezi a film.

Az ötvenes években s még előbb játszódik *Maár Gyula* filmje *Moldova György* regényéből: *Malom a pokolban*. A regény főszereplője, egy kicsit karrierista fiatalember, itt majdhogynem mellékszereplő. A főszerepet *Garas Dezső* alakítja, a megnyomorodott lelkű apát, s mellette a másik főszereplő a lánya. Az apa annakidején menedékből száműzte magát, hogy túlélje az emigrációt sújtó törvénytelenéseket. Felesége meghalt. Lányuk megbetegeedett, gyermekparalízis bénítja meg egyik lábát. (Őt *Ráckevei Anna* alakítja.) Az apa *egyfelől* mindent megtenne lányáért, s mert bíró, fiatal jogászokat csődítene mellé, hogy valaki elvegye. De a lány *azt* a fiút szereti, hozzá is megy, s végül, magára maradván, öngyilkos lesz. Úgy vélem, helyettesítő halálként: az apja ugyanis *másfelől*, noha saját életén érezhette a törvénytelenéseket annak idején, *most*, mármint a történet idején, az ötvenes években, idehaza maga is törvénytelen koncepciók perék bírása a lánya szerelmét — mert méltatlannak, rangon alulinak tartja — elfogatja, megvereti, szinte az életére tör. Magányába hal-e bele a lány, vagy a csalódásba, helyesebben a fölismerésbe, hogy az apa halálos bűnököt követ el s ezért *valakinek* bűnhődnie kell? El kell ezen gondolkodni.

Még egy történelmi korszakkal hátrébb lép *Szántó Erika* filmje, az *Elysium*, amelyet *Keszi Imre* regénye alapján írt. Az *Elysium* is kétfonalú történet. Egy tízéves kisfiú, sárگا csillaggal, gyümölcsért indul 1944-ben, de a gyűjtögető csendőrök elkapják, a téglagyárba hurcolják, onnét egy csupa-gyermek koncentrációs táborba kerül, végül meghal — hiszen az *Elysium* (a KZ neve egyébként) valójában pokoltornáca. A másik szál: a szülők és barátok, vadidegenek segítészándéka, mások gáncoskodása, embertelensége, közöny és együttérzés és még sokféle. Miről szól a film? Az árujáról? Az örületről? Az önbecsapásról? A tehetetlenségről? A tétlenségről? Arról, hogy aki másokat föláldoz, maga is áldozat lehet? Vagy legalábbis elveszíti emberi hitelét, elveszíti önbecsülését, egész

önmagát? Igen, minderről szól ez a film.

És még, legalább röviden, szólnom kell arról a filmről, amely a szemlén versenyen kívül szerepelt ugyan, de különdíjat kapott (s kézzel később Nyugat-Berlinben a fesztivál *Ezüst Medve* díját). Ez *Mészáros Márta* filmje, a *Napló szerelmeimnek*, vagy — mert alighanem a cím második szava *jelképes* és nem szó szerinti értelmű — amint gyakran nevezik: a *Napló II*. Csakugyan folytatása ez *Mészáros Márta* előző művének, amely *Napló gyermekeimnek* címmel nagyjából saját élettörténetét dolgozta föl 1945 és 1949 között. A folytatás 1956 őszéig tart, s benne pilléreként hordozza az elbeszélés íveit egy halál és egy temetés: Sztálin halála és Rajk László temetése. Ezúttal az egyéni történet valamivel kevésbé kötődik a történelemhez, mint az első részben, és ez természetes is. A főszereplő — akinek ábrázolását ismét önéletrajzi motívumok határozzák meg — filmrendező akar lenni, s ehhez nevelőanyjának akkori rangját és a maga ügyességét fölhasználva a moszkvai főiskolára iratkozik be. Ottani élményei és hazalátogatásakor tapasztalt benyomásai az elbeszélés mozaikdarabjai, amelyeket korabeli film- és híradórészletek hitelesítenek. Van a filmben egy halálos veszedelem is: az első rész végén koholt vádakkal bebörtönözött barát, aki a főszereplőt a törvénytörések idején eltűnt, meghalt édesapjára emlékezteti, súlyos betegen szabadul.

Úgy vélem, erre a filmre még vissza kell, vissza lehet térni. Beszámolóm befejeztével most már csak azt teszem hozzá az eddig elmondottakhoz, hogy életünk legfőbb meghatározója a halál: a magunké vagy másoké, helyettesítő és büntetéstátvállaló vagy épp büntetésképpen elviselt halál. Sokan mondták már, hogy az emberi élet értelmét az adja meg, hogy egyszer mindenkinek meg kell halnia (hiszen ez növeli felelősségünket: amit életünkben elmulasztunk, a halál véglegesíti), de hadd fordítsam meg befejezésül ezt a mondást: a halál hatalmát csak az élet — helyesebben: Élet — törheti meg. Zay László

Hangbiblia

Ezt a címet adta *Rapcsányi László* annak a rövid cikknek, amely a Rádió- és Televízió-újság múlt évi 52. számában előzetes tájékoztatást adott egy „meglepően izgalmas, gigantikus vállalkozásról”, Mózes

öt könyvének a rádióban való megszólaltatásáról. Természetes örömmel készültünk meghallgatására, még akkor is, ha hangsúlyozott volt, hogy *Bozó László*, a vállalkozás szerkesztője „a mózesi öt könyvet

kiemelte a vallástani normák és magyarázatok köréből, és világi műként szólaltatta meg.” Végre is a Biblia felolvasásának nem kell igazodnia vallástani normákhoz. Aki hallgatja (éppúgy, mint aki olvas-

sa), az a maga meggyőződése szerint figyel rá — mint Isten ígéjére, vagy mint a világirodalom egy jeles művére.

A Biblia újra előkerült nálunk. Igaz, sokféleképpen használják: iskolai tanításban, meséskönyvben, irodalmi alkotásokban, színpadon, operában, balettben, hűen, vagy átértékelő módon — és egyéni ízléstől függően — ábrázolva a leírtakat. Kétségtelen, hogy van is mindezek iránt (valószínűleg réteg-szerű) érdeklődés. Bizonyos, hogy a rádióban felolvasott Mózes öt könyvének is megvolt a hallgatósága. Azt hiszem, a bibliai embereken kívül elsősorban az irodalomkedvelők figyelhettek rá, minthogy Bozó László „a magyar irodalmi nyelv életrajzában meghatározó jelentőségű Károli-féle bibliafordítást választotta” felolvasandó szövegnek. „Károli Gáspár fordításával a lelkiség, az áhítat, az erkölcsi eszmék szó- és fogalomkincse került az élő nyelvbe, s ódon zamata az igazi magyarosság hangulatát kelti.” — „Élő nyelv ez, és mégsem teljesen az. Nem kirívók már a latinizmusok . . . Közéleti, mindennapi nyelv, amely mégis képes a mindennapok fölötti magasabb erkölcsi légkörbe vezetni.” (Az idézetek mind az RTV-újság előzeteséből valók.)

Nem közönséges megnyilatkozások ezek. Köszönettel tartozunk a Biblia és a Károli-fordítás értékeléséért. E fordítás szókészletének jó részét a magyar népnyelvből vette, s talán ezért is vált évszázadokon át a Bibliával kapcsolatban álló írók, költők inspirálójává. Hatása oly nagy, hogy egyetlen más régi vagy újabb fordítás sem versenyezhet vele. Bozó László és Rapcsányi László az előzetes beszélgetés során szinte lelkesülten dicsérte e négyszáz éves mű nyelvének szépségeit. Az előadóművészek ugyan bevallották, hogy birkózniuk kellett a régi szöveggel. Volt, aki ismételten hangoztatta, hogy ez az archaikus szöveg nehézkes, helyenként érthetetlen, sőt nevetségesen hat. A szerkesztők azonban megnyugtatták, hogy nem az információ, hanem az élmény a fontos; a hallgatók nem a gyötrődést, hanem az eredményt hallják.

Ekkor támadtak először kétségeim. Hogy félreértés ne essék, még egyszer hangsúlyozom Károli Gáspár 1590-es biblia-fordításának egyedülálló jelentőségét. Amikor azonban a Bibliát olvassuk, vagy halljuk — s ezt már mint egyházi ember, magunknak mondom, — akkor nemcsak emocionális élményszerzésről, kulturális passzióról van szó, hanem felelősen előtérbe kerül

a csaknem kétezer éves kérdés: Érted-e, amit olvasol? (ApCsel 8,30). Foglalkozásomból eredően gyakran feltehetem ezt a kérdést az 1908-ban revideált Károli-Biblia egyes szavaival, kifejezéseivel kapcsolatban, és bizony gyakran kiderül, hogy nem mindenki érti, amit olvas (át szokás siklani az ilyen szavak, fordulatok fölött). S hát még ha a Vizsolyi Bibliából emelünk ki egy-két szót: vajon ki érti a mai olvasók közül, hogy mi volt Károli szerint a „pogácsás ünnep”, vagy a „mezei majsorság”? Miért fejezi ki magát Károli az Ex 25,2 lapszéli megjegyzésében ilyen furcsán: „nem kell azt gondolnunk, hogy az Istennek állatja bérekesztethetnék”? — A Mózes 3. könyvéből hallottuk olvasni ezeket a neveket: eszterg, ökörbika, publikán madár, bűdös babuk — közülük legtöbbször az eszteragról tudják, hogy az gólya (de hogy miért eszterág, azt már aligha).

A bibliai nevekkal, kifejezésekkel nem egészen ismerős ember aztán könnyen ejt olvasási hibákat, amilyeneket hallottunk is a rádióban, pl. Elizár (Eleázár helyett, Lev 10,6), Annák fiai (Anák fiai h., Num 13,34), Eddom (Edom h., Num 20,21 stb.), midiniták (midianiták h., Num 31,2 skv.); Áron meghalt a Hóreb hegyén (Hór hegye h., Num 20,27). Alighanem a leíró számlájára írandó Num 11,8-nak az a részlete, hogy „a manna pedig omol vala . . .” — eredetileg: „kiomol vala a nép, és szedik vala a mannat.” Illetlenség volna tovább sorolni az ilyen olvasási hibákat, egyrészt mert vétek lenne sérteni az egészében véve nagy teljesítményt nyújtó előadókat, másrészt meg mert lehet, hogy nem is ők hibáztak, hanem a régies helyesírást feloldó átíró.

Mert hát nem olyan egyszerű feladat Károli *credeti* szövegét olvasni. Aki a rádióban meghallgatta a Mózes öt könyvét, az helyben hagyhatta, miszerint kissé ódon nyelv ez („teremté Isten az mennyet és az földet”), de különben szép és veretesen magyar. Csak az igazság az, hogy a rádióban olvasott szöveg sok helyütt *nem az eredeti* Károli-szöveg (1590) volt, hanem átdolgozás, majdnem mindeütt az 1908-as revideált Biblia szerint. Mintegy háromszáz eltérést jegyeztem meg a Mózes öt könyve olvasása során, s ezek az eltérések típusonként csoportosíthatók.

Érezhető volt, hogy az olvasók időnként belefáradtak a mással hangzóval kezdődő névszók előtti „az” névelő folytonos ismétlésébe, és beérték az „a” formával. Nem is

követtek el olyan nagy hibát: már a Vizsolyi Biblia nyomtatásakor előfordul az „a” névelő-írásmód (pl. a Tízparancsolatban négyszer), ami majd a későbbi Bibliákban következetesen a’ lesz. — Azután ott vannak a régies igealakok, amelyek közül nekünk általában csak a „vala” szokott feltűnni. Károli korában még négy igealak fejezhette ki a múlt idő különböző árnyalatait (pl. látam, láttam, láttam vala, látam vala), bár ez alighanem latin hatást is tükröz. A népnyelv biztosan nem volt ilyen differenciált. Minden bizonyny latin hatás a kötőmód (coniunctivus) használata is, főleg mellékmondatokban, ami azért idegenszerű, mert formailag hasonló a mai feltételes módhoz. Pl. Gen 7,17: „Mikor azért az özönvíz negyven napig volna a földön . . .” — Gen 12,10: „Aláméne Ábrám Egyiptomba, hogy ott élne . . .” (Descendit Abram in Aegyptum ut peregrinaretur illuc.) — Károlinál még igen gyakori a segédige nélküli, -and, -end képzős jövő idő: „Hogyha pedig hallgatandjátok ez ítéleteket, és őrizenditek és cselekedenditek azokat . . .” (Deut 7,12). — És végül gyakori a szenvedő igeragozás, mint az akkori irodalmi nyelv sajátja. Hallottuk a rádióban: „Ha felkent pap vétkezik . . .” (Lev 4,3.) Károli eredeti szövegében ez áll: „Ha az ki pappá kenetetik, vétkezendik . . .” (Si sacerdos ille, qui unctus est, peccaverit . . .) — Ha az ember egy latin Bibliát is szem előtt tart, sok „veretes” kifejezésnek az eredetét megtalálja. Deut 4,35 egy részletét így hallottuk: „(csak néked adatott) tudnod, hogy az Úr az Isten” — de Károlinál ez eredetileg így hangzik: „. . . hogy tudnád valóba az Urat egyedül Istennek lenni” (ut cognoscas Dominum esse Deum ipsum). — Mindezeknél a rádiós változat válogatott. Helyenként elmaradoztak a „valák” (pl. Gen 8; Ex 7 stb.), egyszerűsödtek a régies jövő idők, pl. eszterg — ejéndetek helyett (Gen 3,7), mutatok — mulatandok h. (Gen 12,1), ha azt kérdik — ha azt mondandják h. (Ex 3,13) stb.

Szövegváltoztatás a rádiós előadásban általában akkor történt, amikor elavult, értelmüket veszített kifejezések helyébe kellett újakat tenni. Ki értené ma már, hogy az „arany lámpa” (Lev 8,9) a főpapi fejdísz neve volt (latin *lamina*, *lamina* = lap, lemez). A jégesőt Károli még „kőesőnek” írta (Ex 9,18). Ő lefordíthatatlanul hagyta a héber *minhá* szót: át kellett fordítani „ételáldozat”-ra (Lev 2,1). A kérdő állat Károlinál még „ké-

rőt rág" (Lev 11,3), a halaknak pedig még „szárnyuk és héjuk" volt (úszószárnyuk és pikkelyük). A Tízparancsolatban meg lehetett hagyni azt, hogy „ne orozz!" — ezt még értjük: „ne lopj!" De már az nem elég világos, hogy mit jelent „nyilat vetni". Sajátos, felemás megoldással a rádiós változat a Lev 16,8-at így olvasta: „Vessen soros! Áron a két bakra" — aztán így folytatta: „az egyik nyilat..." (Károlinál az elején is az volt, hogy „vessen nyilat") — A rádióból értettük, hogy Noénak minden állatból kettőt-kettőt kellett bevennie a bárkába (Gen 6,19k), Károlinál még azt írta, hogy mindenből „felest" (= párost). A Bábel tornyánál változtatott szöveg mondja Isten szavaként, hogy „zavarjuk össze nyelveket" (Gen 11,7), az eredeti Károlinál szerint: „veszessük eszét az ő nyelveknek." — Az Ex 24,10 látomásában a rádiós szöveg ez volt: „(. . . lábai alatt) valami zafir fényű tárgy vala". Károlinál: „. . . úgymint safirus kőből csináltatott állat."

Van sok olyan szó, kifejezés, amelynek ma más a jelentése, mint négyszáz évvel ezelőtt. A terhes asszonyra akkor azt mondták, hogy „nehézkés" (Gen 16,11), a papi ruhát Károlinál „szoros ruhának" mondja (Lev 16,4). Nála a „megválaszt" kifejezés azt jelenti, hogy „különbséget tesz" (Lev 10,10). Azt, hogy a zűgölgődök nem mehetnek be az ígért földjére, „Kálebet és Józsuét kivéve", Károlinál így fogalmazza: „. . . Kálebtől és Józsuétól megválva" (Num 14,30). — „Illatozik" akkor még azt jelentette, hogy szagol (Gen 8,21), és így tovább. — Végül akadhatnak olyan teológiai jellegzetes fogalmazású textusok, amelyekről szintén el kellett térni, pl. Ex 3,14-ben a „Vagyok, aki vagyok" kijelentés Károlinál így szól: „Eheje nevem. mert én vagyok."

Mit szólunk ezekhez a változtatásokhoz, melyeknek túlnyomó része az 1908-as revideált Bibliából való? Ha a „Hangos Biblia" érthető is akart lenni (egyszeri hallásra!), akkor a változtatás logikus; a hallgatónak nincs ideje elgondolkozni egy-egy különös kifejezésen. Viszont kár, hogy a rádiós változat néha olyankor is követi a revideált Biblia szövegét, amikor az szükségtelen, vagy éppen visszalépést jelent az eredetihez képest. Mert míg — megengedhető módon — a rádiós szöveg Ex 2,22-ben Gersóm neve mellé odaveszi Károlinál lapszéli magyarázatát: „azaz kiűzetett jövevény", máshol (Gen 22,14-ben) a Károlinál által magyarrá fordított helynevet: „az Úr gondot visel" — visszaváltoztatja a revideált Biblia nyomán a héber „Jehova jire" alakra. Szükségtelemül „jehovázik" a rádiós szöveg Num 14,26-ban és 16,46-ban. A továbbibban megkérdezhetnénk, hogy hogy miért olvastak olykor Egyiptomot, máskor Egyiptust? Más esetekben — úgy tűnik — az eredeti nyelv „ódon zamata" nem tetszett. Károlinál pl. ilyen mondatokat fordít: „És legyen az az élés e tartománynak táplálására" (Gen 41,36), „rendelet József lakásra való helyet" (Gen 47,11), „víjj meg Amálekkel" (Ex 17,9). Helyettük az 1908-as revízió egyszerűbb szövegét hallottuk: „Legyen az élelem tartálékban"; „megtelepíté József"; „ütközzél meg Amálekkel". A példákat számolatlanul lehetne folytatni. — Mindezt nem tartom elítélendőnek, csak következetlenségnek és ellentétben állónak azzal a többféleképpen is megfogalmazott elvvel, hogy azért fontos ragaszkodni a négyszáz éves Károlinál-szöveghez, mert annak archaikus nyelve tartalmazza az igazi bibliai ízt. Nos, amint látszik a rádiós Biblia igen sok esetben feladta ezt az elvet, s olyasminek lehettünk tanúi, ami

már máskor is megtörtént, hogy valaki dicséri az „eredeti" Károlinál-szöveget, nem tudván, hogy a revideált Bibliát citálja. Ettől eltekintve ismét állítom, hogy az eredeti Károlinál-Biblia a maga nemében és a maga korához viszonyítva igen szép és egyedül álló értékű.

Kiegészítő jellegűek voltak azok a rövid beszélgetések, amelyek az egyes adások végén értékelték a Biblia történeteinek, törvényeinek jelentőségét. A legérdekesebb beszélgetés a legunalmasabbnak gondolható Mózes 3. könyve után hangzott el. Riporter, klasszika-filológus és zsidó hittudós együtt taglalta ezt a különös törvénykönyvet. A teremtésben Isten a maga képére és hasonlóságára formálta az embert; a „szentség törvényében" pedig a mai állapotában levő embernek kell törekednie önmaga magasabb értékűvé formálására. Rendkívüli jelentőségűek a társadalmi vonatkozású törvények: az öregek tisztelete, a tulajdon védelme, a családi élet tisztasága érdekében.

Az előadóművészek hivatásuk adta készséggel tettek eleget nem könnyű feladatuknak. (Nevük felsorolásától itt — bármilyen rangsorolás látszatát kerülendő — legyen szabad eltekinteni.) A nekik jutott „szerepek" megfelelő empátiával olvasták a Bibliát. Az előzetes beszélgetés során némi betekintést is engedtek műhelytitkaikba. — A kíséző zene szerzője, Victor Máté vállalta a szolid hangzású, egyszerű aláfestést, ritkán alkalmazva programzenei hatást (a sziklából fakadó víz csörgedezése, az oltáron felcsapó tűz lobogása).

Végül hatalmas és lelkes vállalkozás volt Mózes öt könyvének a rádióban való előadása. Sokkal több volt egy multat idéző stúdió-produkciónál. Köszönet érte!

Toth Kálmán

Tallóztatás teológus szemmel

„Gyűjtsétek össze a megmaradt darabokat, nehogy elpusztuljanak!"

Ez a bibliai íge (Ján 6,12) áll — természetesen a tudomány ékes latin nyelvén — az ír folklór folyóirat, a „Béaloideas" címlapján, ahonnan Voigt Vilmos, az Eötvös Lóránd Tudományegyetem Folklore Tanszékének vezető tanára kölcsön vette és mottóként annak a kötetnek élére állította, amely „Vallási néprajz"

címen jelent meg. A két — összesen közel 1000 oldalas — tanulmánykötet egy példamutató közös vállalkozás gyümölcse. 1981-ben, a debreceni marxista-protestáns dialóguson még csak óhajtozó módon esett szó arról, hogy néhány interdiszciplináris területen jó volna közösen kutatni és feltárni értékeinket. A „Vallási néprajz" első két kötetében egy ilyen közös vállalkozás gyümölcését tartja kezében az olvasó.

A két kötetben döntően a Református Doktorok Kollégiuma Egy-

háznéprajzi tagozatának szakkonferenciáin elhangzott előadásokat, és a tagozat tagjainak tudományos fáradozásait példázó dolgozatokat tart a kezében az olvasó. Az írásra indító szándék világos és tiszta: felmutatni népünk vallásos múltjának, szokásvilágának egyre jobban kopó ősi elemeit.

Az első kötet alcíme: „Református néphagyományok". Ezt a kötetet a szerkesztők Kálvin Intitúciója első kiadásának 450. évfordulójára ajánlották, 16 tanulmányt tartal-

maz. Először a református vallási néprajz fogalmát, a református egyházaknak a paraszti műveltségben elfoglalt helyét és a Doktorok Kollégiumában folyó munkát mutatja be a kötet, majd pedig az egyház különböző életjelenségeinek néprajzi vizsgálata következik; a Biblia szerepéről, Kálvinnak a népi tudatban elfoglalt helyéről, a konfirmáció néprajzáról találunk itt tanulmányokat. Néha egy, az istentiszteletben fontos szerepet betöltő tárgyakra, mint például az úrasztalának néprajzi vizsgálata tár fel olyan elemeket, mely a hívő ember hitének jobb megismeréséhez segítenek. Néha kellemetlennek, vagy értelmetlennek tartott régi szokások feltárása segít a gyülekezet jobb megismeréséhez. A templomi ülérend, a temetői rendje, a régi nemzeti rendi rendjei. Vajon a mai református emberek „látomásainak” mi a jelentősége egy mai gyülekezet életében? Ezzel a nehéz kérdéssel foglalkozik a kötet egyik tanulmánya, gazdag példaanyaggal illusztrálva azt, hogy hogyan lehet egy meglévő jelenséget kamatoztatni a gyülekezet jobb megismerése érdekében.

A temetés, a sírlelek kérdése az egyik legalaposabban feltárt része a református egyháznéprajznak. Mégis a kötetben erről található két tanulmány sok újat mond és tovább bővíti még mindig hiányosnak mondható ismereteinket. Vannak olyan elemek a református istentiszteleti életnek, aminek kutatására, megismerésére keveset szoktunk gondolni. Ilyen például a harangozás is, melyről a kötetben egy példamutatóan szép tanulmányt olvashatunk. Külön feladat feltérképezni hazánk egy-egy tájegységének népi vallásosságát. Erre is jó példákat találunk a kötetben. Egy-egy ünnephez, vagy életfordulóhoz is a szokások egész sora kötődik, ami mind jelentős mértékben színezi népünk vallásos gondolkodását. A hűsvéti ünnepekről és a lakodalmas szokásokról olvashatunk itt tanulmányt. Indítsanak ezek a szorgos, szép munkák további kutatásra.

A második, testesebb kötet, melyet dr. Illyés Endre emlékének ajánlottak a kötet szerkesztői, tagabb ölelésű. Témáját a kötet alcíme foglalja össze: „Protestáns egyházi forrású, kutatók és hagyományok”. A többi mint 550 oldalas tanulmánykötet első részében az egyes tájegységek — mint Harangod-vidéke, Karcsa, Hódmezővásárhely, a Hajdúság — néprajzi, történeti problémáival foglalkozó írások kerültek. Bennük egyháztörténeti, népi erkölestörténeti és ke-

gyességtörténeti adatok összegződtek.

A kötet második része a protestáns egyházi néprajz hajdan volt munkásaira emlékezik: *Baksay Sándorra*, *Harsányi Istvánra*, *Illyés Endrere* és *Szabó Zoltánra*. Kéziratban maradt írásaikból is ízelítőt kapunk.

A kötet harmadik szakaszában az amerikai magyarok, a kis vallási közösségek, az evangélikus szlovákok életéből épp úgy olvashatunk tanulmányt, mint az ünnepre való készülődésről, vagy a harangozási szokásokról, a temetési közvetítőkről, vagy a verses sírfeliratokról. Illesse köszönet végül a kötet szerkesztőit *Dankó Imrét* és *Küllös Imolát*, akik jelentős kezdeményezéssel gazdagították egyházaink múltjának feltárására törő fáradozásaink sorát. Munkájuk nem lesz hiábavaló.

Girolamo Frescobaldi igézetében

Karasszon Dezső, ifjú orgonaművészünk, a debreceni Református Kollégium zenetanára, legújabb lemezén, amelyet a Hungaroton adott ki (SLPD 12778) Frescobaldi műveket játszik. Aki egyszer meghallgatja ezt a kifogástalan technikájú lemezt, valami varázslatos szépség rabságába esik.

Zenei titán volt Girolamo Frescobaldi (1583–1643), aki nemcsak mint zeneszerző alkotott maradandót, hanem mint énekes és csembalójátékos is kiváló volt. Nem véletlenül nevezik ma is „a billentyűs zene Palestrinájának”. Már életében is titkok övezték különös személyét. Amikor 1608 nyarán a római Szent Péter székesegyház orgonistájának választották, a bemutatkozó hangversenyére az egykorú krónikák szerint 3000 ember jött el. Kortársai is csodálták benne a lobbanékony, fantasztikus művészi erővel improvizáló előadóművészt, „a hihetetlen intelligenciáról árulkodó zenei rejtvények extravagáns komponistáját” — mint ahogyan *Farkas Zoltán* írja a lemez borítóján. Ma már tudjuk, hogy két korszak határára utat kereső, korának minden ellentmondását megelőző nagy művész volt ő.

Ferrarában, Tasso és Guarini városában ringott a bölcsője 1583-ban. II. Alfonso d'Este herceg udvarában volt az iskolája, Luzzasco Luzzaschinak (1545–1607) a korai olasz monódia egyik legjelentősebb mesterének volt a tanítványa. A hercegi udvarban nemzetközi hírű énekes csoportot szervezett. Itt tanulta meg Frescobaldi a kései madrigá-

lok merész disszonancia-kezelését és kromatikáját. Innen került huszonegy éves korában 1604-ben Rómába, az „Örök Városba”, hogy orgonálni és énekelni tanuljon. Az Accademia di Sta Cecilia növendéke lett, itt készültek első orgonadarabjai. 1607 júniusától egy évig Guido Bentivoglio pápai nuncius kíséretében Németalföldön járt, Antwerpenben egy kötet ötszólámú madrigált adott ki. Utána, mint neves muzsikusi lett a Szent Péter-bazilika orgonása.

A lemezen a legkorábbi és legkésőbbi billentyűs darabjaiból, a canzonákból kapunk ízelítőt. A billentyűs hangszerek polifonikus formáinak a gyökere a vokális művekben megjelenő és virágzó polifónia. A canzona esetében a vokális, énekelni előkép a népszerű francia chanson volt. Ezek a hangszeres átiratok megtartották a francia chansonok szakaszos szerkezetét, imitációs szakaszkezdését és élénk ritmusát. Ennek a műfajnak lett a mestere az énekléshez és a billentyűs hangszerekhez egyformán értő Frescobaldi.

Az első sorozat, a „Canzoni francese fatte sopra diversi obliqui in partitura” művei Rómában készültek és 1615-ben jelentek meg. Népszerű zenedarabok voltak, hiszen a zeneszerző életében többször is megjelentek. Ezekben a darabokban az orgonaművészet új játéktípusát teremtette meg Frescobaldi, ami kifejező erőben, elevenségben és mozgalmasságában felülmúlta a reneszánsz muzsikát. Veterán zenekritikusunk, *Lószy János* a Népszabadságban ezt írja erről: „Lázás fantázia, a díszítésre való hajlam, nyugtalan és nagyvonalú teremtőerő hatja át e műveket. Jellemző, hogy kora egyik legvirtuózabb orgonistájaként, művei kiadásának előszavában ő maga is arra inti muzsikáját leendő tolmácsolóit, hogy őket „fantáziával, a rögtönzési ihletével közlétsék a hallgatókhoz.”

A chansonok másik gyűjteménye — melynek címe: *Canzoni alla francese in partitura. Libro quattro* — már Frescobaldi halála után jelent meg. Frescobaldi közben 1628–34 között hat esztendeig Fernando de Medici herceg firenzei udvaránál is járt, de az „Örök Város”, no meg „A templom” orgonája visszavárta. Nem is lett hozzá hűtlen sohasem. A harminc esztendővel későbbi második sorozat képet ad a nagy stílusváltásról és arról, hogy hogyan teremtette újjá ezt a műfajt a nagy mester. A reneszánsz muzsika belső fegyelmét szétrobbantja az ellentétekre épülő barokk stílusműve,

amit Farkas Zoltán így jellemzett. „A szakaszok végén toccata-szerű, virtuóz futamok jelennek meg; szélsőséges, hirtelen megtorpanásaik és nekirugaszkodásaik az addig objektívebb imitációs stílusba az előadó-művészes-zeneszerző szenvedélyes, összetéveszthetetlenül egyéni nyelvét csempézik be.”

Ez a stílus az orgonamuzsika művészi kibontakoztatása felé mutatott. Frescobaldinak volt egy tanítványa 1637 és 1641 között. J. J. Froberger, aki már akkor a bécsi udvar orgonistája volt és mégis elzarándokolt tanulni Frescobaldi kedvéért Rómába. Őrajta keresztül sugárzott tovább a nagy olasz mester hatása Bach és Händel művészetére. J. S. Bach Frescobaldi nagy csodálója volt. Néhány művét, például a Fiori Musicali című orgonaművet le is másolta.

Illesse köszönet Karasszon Dezsőt, akinek érdeklődése az orgonamuzsika legrégebb emlékeitől egészen Messiaen és Gárdonyi zenéjéig terjed. De a hangszerről, amelyen a szép muzsika megszólal, a sárbogárdi templom orgonájáról is kell néhány szót szólni. Ezt a nemes hangú hangszert Steinreich Lipót építette 1877-ben. A szépen éneklő magas hangú regiszterei különösen alkalmassá teszik a régi olasz orgonazene előadására. Az egymanuális, 10 változatos, mechanikus traktúrájú hangszer jól szolgálja a lemez tanúsága szerint Frescobaldi muzsikáját. Jól választott az orgonista.

Karasszon színes fantáziával, ihletetten játssza ezeket a kis remekket. A lemez akusztikai kivitele is kifogástalan. Ezért ajánlom minden kedves olvasónak ezt a nagyszerű lemezt. Nem véletlenül kapta ez a produkció a magyar hanglemezek ez évi nívódíját.

Egy Izisz-pap múmiakoporsója Pápán

Augusztus első napjától egy időre egy kiállításon még soha nem látott jeles műtárgy bemutatásával gazdagodott a budapesti Szépművészeti Múzeum nagyhírű egyiptomi kiállítása. Az előcsarnokban állították ki a Dunántúli Református Egyházkerület Tudományos Gyűjteményének tulajdonában lévő 198 cm hosszú múmiakoporsót, mely eredetileg egy Hori nevű Izisz-papnak a temetőt ővta és Akhmim temetőjéből került elő. A koporsó a XX. dinasztia idejében kb. i. e. 1150 táján készült. A késői korban, a XXIX–XXX. dinasztika uralkodása alatti zavaros időben – az i. e. IV. században – új múmia került a díszes

koporsóba, amely azóta is begöngyölt fején aranyozott maszkkal és kartonázs díszekkel ékesen fekszik. Az Újbirodalom idejéből a múmiák konzerválását különféle tartósító fűvek és esszenciák alkalmazásával érték el. A kései és a Ptolemaioszi kor évszázadaiban nehezebb idők jártak. A gazdagok is szegényebbek lettek és nem építettek minden előkelő személynek sírt, nem készítették drága művészi munkával új múmiakoporsót, hanem egyszerűen birtokba vették a korábbi halottak tulajdonát. Így történt ez Hori pap koporsójával is. Az eredeti múmia tömegsírba került. Az újabb múmia fejről készített röntgenképet dr. Tóvölggyi Béla székesfehérvári radiológus főorvos készítette el.

A koporsó első tulajdonosáról, Hori-ról csak annyit tudunk, hogy atyja Paifri is ugyancsak az Izisz szentélynek volt a szolgája, mint ő. Valószínűleg vagyonos ember lehetett, köztisztviselőként állt pap. Az istenek előtt ott látjuk az egyik képen Horit is, felemelt karral imádkozva éppen áldozati ajándékot ajánl fel. Hivatására a koporsón látható egyik jelenet – a víz-áldozatot bemutató Izisz képe is utal.

A koporsónak kiemelkedő szerepe volt az egyiptomi halottkultuszban. Már i. e. 3000 körül zsugorított tartásban, faladákba temették az uralkodó-réteg tagjait. Az Óbirodalom korában lassan tért hódított a nyújtott tartásban való temetkezés. A koporsók eleinte ház-formájúak, majd láda alakúak lettek. Belsejét és külsejét díszesen festették. A közép-birodalom temetőiben jelenik meg a bepótyált múmiahoz hasonló alakú koporsó, mely az Újbirodalom idején lesz általános. A fát gipszes réteggel borították és földfestékből nyert mézgéval kevert festékekkel díszítették.

A jeles műtárgy 1884-ben Markstein Károlynak, a kollégium egykori diákjának adományaként került a pápai Református Főiskola és Főgimnázium akkor alakuló gyűjteményébe. Markstein a koporsót a kairói Egyiptomi Múzeumban vásárolta. A kísérő okmány szerint a felsőegyiptomi Akhmim temetőjének ásatásából származik. Száz esztendővel ezelőtt, a múlt század 80-as éveiben a dél-egyiptomi Akhmim mellett – a várost később a görögök Panopolisznak nevezték – valószínű ásatási láz volt. A temetőre Gaston Maspero (1846–1916) a világhírű francia egyiptológus figyelt fel, aki akkor a kairói múzeum igazgatója volt. A munkálatok nagy erővel indultak meg és rengeteg lelet

került elő, hiszen az i. e. 3000-tól egészen a kopt korszakig használták ezt a temetőt. Hamarosan a rengeteg lelet nem fért a kairói múzeumba, amely hamarosan árusítani kezdte a raktárba nem férő tárgyakat. Így jutott ehhez a koporsóhoz Markstein Károly, majd pedig a Pápai Református Kollégium régészeti gyűjteménye.

A történelemből tudjuk, hogy ennek a környéknek Min az egyik főistene, aki termékenységet és bőséget adott – volt az uralkodó istene. De – mint ez a koporsó is bizonyítja – virágzott Izisz kultusza is az Újbirodalom későbbi szakaszában. A koporsó képein Izisz jelenik meg, mint szárnyas istennő vagy rangjejtve, mint egy úrnő, aki éppen áldozatot mutat be a Napistennek. Mellette több Oszirisz legendát is leolvashatunk a koporsóról, hiszen ő nemcsak az alvilág félelmes ura volt, hanem Izisz hitvese is. De megtaláljuk a földről elköltözés fontos szertartásának szinte minden szereplőjét a koporsó díszei között. Többször feltűnik a sakálfejű Anubisz, aki a halottakat balzsamozza és a túlvilágra elvezeti, de ugyancsak megtaláljuk a koporsó mindkét részén a négy múmia alakú „Horusz-fiút”, akik a mumifikálásnál kivett belső részek patrónusai voltak. A díszes koporsót össze lehetett vetni a gyűjtemény többi fakoporsóival. Ezek között különösen nevezetes az a három thébai Amnon papnő részére készült fakoporsó, melyeket a múlt század végén fedeztek fel egy rejtékelyen Deir el-Bahariban. Ezek a koporsók a XXI. dinasztia idejéből i. e. 1000 körül, tehát kb. egy évszázaddal korábban készültek (amikor Dávid király uralkodott Izraelben).

A pápai kollégium koporsóját az elmúlt száz esztendő alatt elkezdte az idő vasfoga, így hát restaurálásra szorult. A koporsó faanyaga megvetemedett, az értékes festés hámlani kezdett, a halottat ábrázoló múmialáda arcvonásai elhalványodtak, szakálla letörött.

A Központi Múzeumi Igazgatóság Módszertani Központjának szakértői júliusban végeztek a munkával. A koporsó farészeit Kovács Petronella, a maszkot Szalay Zoltán restaurálta. Közben e jeles műtárgyra vonatkozó újabbkori adatokat dr. László Péter veszprémi egyiptológus gyűjtötte össze, míg a tudományos publikációt dr. Varga Edit a Szépművészeti Múzeum osztályvezetője vezette el. Illesse köszönet érte őket.

Végül, miközben a több mint háromszáz esztendő remekbe készült

díszekben, az Isisznek, a szép istennőnek szolgálatában álló Hori pap koporsója szépségében gyönyörködtem, eszembe jut, amit Plutarkhosz (i. sz. 45-k.—120 után) írt az Isisz követőkről: „az az igazi beavatott, aki a szokásnak megfelelően átvéve mindazt, amit hinni és tenni kell ezeknek az isteneknek a kultuszával kapcsolatban, értelmével megvizsgálja az átvetteket és töpreng a bennük rejlő igazságon.” „Ők az istenekről szóló tanítást tisztán őrzik lelkükben, mint egy ládába rejtve, mentesen minden babonától és túlzástól” (Plutarkhosz: Isisz és Ozirisz Bp. 1986. 9.)

Talán ilyen embert rejthetett ez a sírláda, ilyen ember lehetett Hori pap Paifri fia, akit a koporsó fedele ünneplő díszben mutat be lótuszdíszes parókával, istenszakállal, gyöngyökből és rozettákból fűzött nagy gallérral.

Szenczi Molnár Albert eddigi ismeretlen műve

Néhány hónappal ezelőtt Gömöri György a brémai állami és egyetemi könyvtárban (Staats- und Universitäts Bibliothek) egy különlegesen érdekes nyomtatványra bukkant. Szenczi Molnár Albertnek egy eddigi ismeretlen versfordítását találta meg melyet egyetlen nagy alakú lapra nyomtattak 1617-ben Oppenheimben Hieronymus Galler nyomdájában. A heeses emlék eddig négyrét hajtva, egy vasos, főleg korabeli német nyomtatványokat összefogó kolligátumban lappangott. A lapon mindössze egy verset olvashatunk latinul és magyarul. A felfedezés híreről Gömöri György a Magyar Nemzet hasábjain számolt be a szövege körüli olvasóközönségnek. (Eddig ismeretlen Szenczi Molnár mű a brémai könyvtárban Magyar Nemzet, 1986. aug. 9. old.)

A mű Celanoi Tamás híres latin nyelvű himnuszának egyik variánsa. Címe: Meditatio vetusa de novissimo dicio — vagyis Szenczi Molnár magyarításában: „Az utolsó ítéletnek idvőséges megfontolattya”.

Celanoi Tamás (†1256 után) a XII. század vége felé született az Abruzzók közt fekvő kis városkában, Celanoban. Asszisi Szent Ferenc első 12 társa közé tartozott, aki különösen a rend németországi kolostorainak megszervezésében vette ki a részét. 1230-ban az Asszisi anyakolostorban visszatérve ő írta meg Szent Ferenc első életrajzát (Vita prima s. Francisci), majd újabb adatok gyűjtése után 14 év múlva 1244 táján újabb életrajzot írt a szentről — sikerrel, mert III. Sándor

pápa sz. Klára életrajzát is megíratta vele.

Ez a vers a késő középkori himnusköltészet egyik legjelesebb darabja, melyet „Ad Christum Iudicu” címen tartanak számon. Ennek az éneknek szövege számos rekviumen keresztül lett ismert.² Babits Mihály is lefordította és énekeskönyveinkbe is bekerült ez a szöveg (református 363, evangélikus 495 stb.), mely Csomasz Tóth Kálmán szerint „a késő középkor talán legmeggrázóbb éneke”.

Celanoi Tamás számos latin költeményt írt, de abban kételkedik az újkortörténet kutatója, hogy ennek a himnusznak is ő a szerzője. Albizzi Bertalan ferences történetíró (†1401) állította ezt először, de Celanoi Tamás kortársa, Salimbene (1221—1288), aki a jeles szerzetes után érdeklődött és több mindent feljegyzett, erről nem tett említést. Természetesen nehéz megállapítani egy közkedvelt, sokszor leírt és még többször énekelt himnusz eredetét, melyet a gyakorlat úgy csiszolt, mint kavicsot a hegyi patak. Igaza van Szerb Antalnak, aki a Világ-irodalom Története című munkájában felvillantja ennek az útnak az irányát. Minden bizonnyal igaza van, hogy a clunyi befolyás alatt működő Damiani Szent Péternek (1006—1072) a pokol kínjairól szóló, a kor zordon hangulatát kifejező himnusza, az „O quam dira” volt, az elődje Celanoi, több variációban ránkmaradt himnuszának.

Szenczi Molnár itt nem a középkorban leggyakrabban használt formáját adja a jeles himnusznak, hanem egy XVI. századi változatot, amely a „Quaesio anima fidelis...” szavakkal kezdődik. Gömöri György azt is kiderítette, hogy honnan ered ez a változat: a mantuai ferencesek ma már nem létező templomának faláról a német Nathan Chytraeus jeles humanista jegyezte le és közölte a Veriorum in Europa Itinerum Deliciae című szöveggyűjteményében. Szenczi Molnárnak bizonyára volt példánya ebből az először 1584-ben, majd pedig 1599-ben Hernbornban kiadott műből. Mivel forrást nem tüntet fel, ez csak a kutatók következtetése.

A szöveget „Albertus Molnar” testvéreinek, Benedeknek és Lukácsnak ajánlja és nótajelzést is ad hozzá. Ez az „Oh én kegyelmes Istenem...” kezdetű Balassi vers, ami egy kis problémát okoz. Mindkét vers ugyan nyolcas sorokban van írva, de Szenci Molnár Albert háromsoros versszakokban fordított, míg a Balassi vers négy soros versszakokból áll. Itt kell megjegyez-

nünk, hogy Szabó Géza a Magyar Nemzet 1986. augusztus 23-i számában annak a véleményének ad hangot, hogy a nyilvánvalóan téves nótajelzés Szenczi Molnár szerzőségét, inkább cáfolni látszik, hiszen „a szerző saját verse esetében nem hibázhatott ekkorát”. Gömöri vizontválasza (Magyar Nemzet 1986. okt. 4.) új érveléssel áll elő. Szabó Géza ezt a verset megtalálta Szenczi Molnár Albert 1621-ben Heidelbergben kiadott „Imádságos könyvecské”-je 342. lapján. Ennek ellenére Stoll Béla a Régi Magyar Költők Tára XVII. századi sorozatának 6. kötetébe Szenczi Molnár Albert költői művei közé. Az újonnan megtalált nyomtatványon viszont „a nyomdász mellett egyedül az ő neve szerepel (mégpedig ha más lenne a fordító, azt a lelkiismeretes Molnár mindenképpen feltüntetné), valamint azt is, hogy az 1621-ben kiadott Imádságos könyvecskében minden egyes magyar versfordítás az ő munkája, s ezeknél sem tünteti fel külön saját nevét, tehát az utolsó ítéletről írt verset zoltárfordításaival egyenrangú módon szerepelteti. Ami a nótajelzést illeti, az Imádságos könyvecskében közölt szöveghez Molnár már két különböző nótajelzést ad meg; a másik a „Jertec hozzám Christus mondgya...”, ami feltehetőleg jobban illik a szöveghez, mint az „Oh én kegyelmes Istenem...” Persze az sem lehetetlen, hogy Szenczi Molnár rosszul emlékezett Balassi említett versére, s azért adta meg korábban ezt a „tévés” nótajelzést.

A 63 soros vers szemmel láthatóan didaktikus célzatú. Ezzel az intellemmel kezdődik:

„Emlékezzél hív Keresztyén,
Hogy mikre felelned kelljen,
Krisztusunk az ítéleten?”

Ezután a mantuai szöveget követő három versszakot találunk, majd a voltaképpeni látomás a „Dies Irae” következik.

„Ez kemény haragnak napja,
Mindez világot felgyújtja...”

Gömöri György szerint különösen az ítélet napjának körülményeit tárgyaló résznél élénkül meg Szenczi Molnár nyelve. A „Tuba mirum spargeus sonum” kezdetű rész így hangzik:

„Trombitáknak nagy zengése
Elhat minden temelésre,
Mindent gyűjt tőlél székre,

•Csudája ez a halálnak,
Hogy emberek feltámadnak
S feleltre elbállnak.”

Az ítélet napjától, a kárhozottól szorongatott lélek félelmét így érzékelteti a fordító:

„Itt én szegény, mit feleljek,
Szószólnak kit keressek,
Hol az jók is félelmesek?”

A vers utolsó harmada — fohász-
kodás bűnbocsánatért az Atyához
és a Fiúhoz. Itt már Szenci Molnár
arra a verselői magaslatra emelkedik,
amelyet a zoltárfordításaiban meg-
csodálhatunk.

*Népednek szent ítélője,
Bűnöm legyen megengedve
Számadásonnak előtte.*

*Fohászodom keservesen,
Pirulj orcám bűneimen,
Könyörülj rajtam Úr Isten.”*

A verses meditáció azzal a remény-
séggel zárul, hogy az, aki ezt a him-
nuszt imádkozza — üdvösségre jut
és az Úr közelségét élvezheti az
„áldottak” és „igazak” társaságá-
ban. A vers után egy latin szentencia
zárja az egyleveles nyomtatványt:
„Ad finem qui se praeparat ille sap-
it” vagyis „Bölcs az, aki felkészül
a végre.” A versfordító a felkészít-
és szolgálatába állította ezt a ver-
set.

A fordítás Gömői György meg-
állapítása szerint valamikor 1617
májusa után készült. Ugyanis ápri-
lis legvégén nevezték ki az oppen-
heimi iskola rektorának és május
első felében költözött a városba.
Ekkor kerülhetett kapcsolatba Hie-
ronymus Gallier nyomdájával, ahol
még ugyanebben az évben egy másik
fordítását, a Scultetius — postillá-
kat is kinyomtatta.

Gömői rövid beszámolójából,
amit minden bizonnyal hamarosan
a lelet tudományos publikálása kö-
vet, az is kiderül, hogy ez a becses
emlék hogyan maradt ránk. A kut-
ató szerint — mint már említettük
— a brémai egyetem Goldas-
gyűjteményében maradt fenn. Ere-
deti tulajdonosa Melchior Goldas von
Haimnisfeld svájci születésű, de
főként Frankfurtban működő jo-
gász, történész, könyvgyűjtő volt,
aki talán személyesen is ismerte
a pfalzi tudósokkal levelező, jó kap-
csolatban álló Szenci Molnár Alber-
tet. Ezt erősíti az is, hogy jeles
gyűjteményében, mely nem sokkal
Goldas halála után még a XVII.

században a brémai városi könyv-
tár tulajdonába került, más Szenci
Molnár művek is vannak: a Hanau-
ban kiadott magyar nyelvű, a
Lusus Poetici, a Scultetius-posztillá-
lák, de más magyar vonatkozású
művek sem hiányoznak a szépen
gondozott könyvtárból. Igaza van
Gömörinek: „Ennek az utolsó ítélet-
ről szóló és eddig ismeretlen Molnár-
műnek a fennmaradását is végső
soron az ő bibliofil gondosságának
köszönhetjük — annak, hogy ezt a
könnyen elkallódható, egyetlen ver-
slapnyi nyomtatványt bekötötte
könyvtárának fehér kötésű,
M. G. V. H. monogrammal ellátott
köteteinek egyikébe.”

Jevtusenkó a Bibliáról

Egy nyugati lapban olvastam ezt
a megállapítást: a Szovjetunióban
Csernobil óta egy kommunikációs
forradalom folyik. Nem vagyok hi-
vatva arra, hogy ezt a forradalmi
megújulást méltassam, no meg en-
nek a rovatnak a műfajától is el-
térne egy változásokat elemző cikk.
Ebből csak egy érdekes színtörté-
tét kívánnék felvillantani: Lambert Gá-
bor a Magyar Nemzet 1986. decem-
ber 20-i számában, mint a lap moszk-
vai tudósítója, egy hosszabb cikk-
ben számol be „Ízlelések, pofonok
nélkül” címen a moszkvai ifjúsági
forum tanácskozásáról, ahol a mai
szovjet művészeti és szellemi élet
minden „rázós” kérdése előkerült.
A tudósításból megtudjuk, hogy a
vallás, a Biblia megismerésének és
megismertetésének kérdése is elő-
került a vitákban. Az okot a ná-
lunk is népszerű Csingiz *Ajmatov*
új könyve, a *Vérpad* szolgáltatta.
„A Komszomolszkaja Pravda még
július végén közölte erről I. Kriveljov
filozófus cikkét, miután e mű első
folytatása megjelent a *Novij Mir*
irodalmi folyóiratban.” Itt jegyezzük
meg, hogy I. Kriveljov „Könyv a
Bibliáról” című könyve 1960-ban
Hetényi Pál fordításában (az orosz
kiadás 1958-ban készült) magyarul
is megjelent, melynek általánosító
és több ponton frázisokra építő
megállapításai nálunk több kriti-
kát váltott ki. Most a Komszomolsz-
kaja Pravdában megjelent tanul-
mányában az irodalmi életben ta-
pasztható vallásos jelenségekről
szólt kritikai módon. Ehhez a cikk-

hez több mint 250 olvasó szólt
hozzá. Ezért a Komszomolszkaja
Pravda is visszatért a témához és
közölte Jevgenyij Jevtusenkó leve-
lét.

Az író többek között az alkot-
mányt idézi, amely világosan szól
a vallásszabadságról. „Az egyházat
nálunk leválasztották az államról,
s ez így helyes. De a törvényeink-
ben sehol sem írunk arról, hogy az
államtól elválaszthatatlan az ateiz-
mus.” Jevtusenko, mint az egyete-
mes történelem és kultúra részét
veszi védelmébe a vallást, amelyet
nem lehet „kidobni” — sem pozitív,
sem negatív tapasztalatait — az er-
kölcstörténetből, s írásos emlékeink,
így a Bibliának az ismerete nélkül
szerinte nem lehet megérteni Pus-
kint, Gogolt, Tolsztojt, Dosztojev-
szkijt sem. Véleménye szerint az
ateizmus önmagában még nem biz-
tosítéka az erkölcsnek, ennek for-
rása a kultúra — az emberi maga-
tartás és a lelkiismeret „tudományos
diplomához nem kötött” kulturált-
sági foka. E gondolatot kibontva
fejezi be levelét az író azzal, hogy
„semmiben sem hinni rosszabb a
tévhitnél”. De vannak változatlan
értékek, tiszteletre méltó hitek,
amelyek nem a fanatizmusra ala-
pultak, „hanem a küzdelem lénye-
gének a megértésére, amelyet az
emberiség folytat az igazságossá-
gért”.

A jeles szovjet író levele mellett az
újság helyet adott Szuren *Kaltahcs-
jan* filozófus terjedelmes válaszá-
nak is. „Sajnálkozással említi válaszá-
ban a filozófiai tudományok dok-
tora, hogy az „elvi elmosódottság
manapság nem ritka az irodalom-
ban”. Így hát, teszi fel a kérdést,
mi a „dogmatikus” abban, hogy
ismétlődő jelenségekkel szemben az
éppen az ezekre kidolgozott lenini
formulákat használják fel? Kaltahcs-
jan részletesen idéz a klasszikus hi-
vatkozási alaphoz, majd úgy fejezte
be cikkét: „Fiatalkorunk joga-
val reménykedik abban, hogy a kul-
turális területen dolgozók is jelen-
tősen hozzájárulnak az ateista neve-
lés korszerűsítéséhez és elterjeszté-
séhez, a kommunista erkölcs megszi-
lárdításához.”

Az érdekes tanulságokkal és mér-
legelésre alkalmas gondolatokkal
terhes vitára érdemes a jövőben is
odafigyelnünk.

Szigeti Jenő

A humanitás etikai következményei

Debrecen, 1986

Könyvismertetést általában könyvekről szoktunk írni. Az a füzet azonban, amelyet a református egyház Doktorok Kollégiuma, közelebbről Kocsis Elemér professzor adott ki, vitán felül megéri, hogy legalább rövid ismertetés formájában felhívjuk rá a hazai érdeklődők figyelmét. A kiadvány ugyanis német nyelven jelent meg és témájánál, tartalmánál fogva külföldön már igen nagy érdeklődésnek örvend. Keresletet tanúsítanak iránta az egyházi világszervezetek, különösen az Egyházak Világtanácsa, amelynek egyik jelentős tanulmányi csoportja a ma élő hitek, vallások és ideológiák közötti párbeszéd kérdéseivel módszereken is foglalkozik. Hasonlóképpen igyekeznek megrendelni egyházi és világi gondolkodók, közöttük teológusok és filozófusok német nyelvterületen, Keleten és Nyugaton egyaránt.

A „Die ethischen Konsequenzen der Humanität” című kiadvány 170 lapon teljes képet nyújt a szocialista országok rendszeres teológusainak II. nemzetközi konferenciájáról, amelyet 1985 májusában rendeztek meg Debrecenben.

Dr. Bartha Tibor püspök az előszóban hangoztatta, hogy negyven évvel a második világháború után a nemzetközi politikai együttélés érdekei mellett a modern társadalmi fejlődés azt az igényt is magával hozza, hogy a humanitás etikai következményeit felismerni és érvényesíteni szükséges. Mindenekelőtt ezt követelik meg az egész világon előtérbe nyomuló társadalmi követelmények, másfelől a vallásos, vagy nem vallásos szemléletmódtól függetlenül azok a negatív jelenségek is, amelyek az erkölcsök romlására mutatnak: A család patriarkális intézményének felzavulására, a szenvedélybetegségek elterjedésére, a fiatalok körében fokozódó deviáns jelenségekre stb. Dr. Bartha Tibor püspök előszava valójában előremutatás is, miközben tömör történelmi visszatekintéssel húzza alá a téma időszerűségét.

Kocsis Elemér professzor a címben jelzett főtémát fejtette ki a keresztyén teológusok és a marxista teoretikusok által egyaránt nagyraértékelt, s a jelenkor dialógusnak megfelelő dialektikus módszerrel. Előadásában, mint főreferátumban a következő kérdéskörök vázolódna fel és elevenednek fel az olvasó előtt: A humanitás értékrendje a mai protestáns teológiában. A modern protestáns teológiában az antropológia fejlődése, Marxista humanitás — keresztyén humanitás, A keresztyén és a marxista etika, illetve Isten humanitásának gondolata Barth Károlynál és más jeles gondolkodóknál. A főreferátumot jelentős jegyzetanyag egészíti ki.

Földesi Tamás az ELTE Jogi Karának filozófiaprofesszora „A humanitás és etikai konzekvenciái” címmel tartott előadásában előbb a megrázó kérdést vetette fel, hogy vajon van-e erkölcsi alapja annak, hogy a humanitás kérdéseiről ma komolyan és felelősségteljesen lehessen beszélni. Korunk világméretű szomorú jelenségei sajnos éppen e beszédeket teszik kérdésessé. Főképpen az, hogy az emberiséget teljesen elpusztító esetleges atomhalál egyáltalán nem irreális lehetőség. Földesi professzor arra a következtetésre

jut, hogy a téma felelős tárgyalása nemcsak a fenyegetettség ellenére, hanem éppen a közös fenyegetettség miatt is elengedhetetlenül szükséges. Az etikai konzekvenciákkal együtt olyan témához érkezett a rendszeres teológusok és a marxista filozófusok dialógusa, amelynél a partnerek egymással több kézenfekvő találkozási pontot fedeznek fel. „Úgy is mondhatnám: több olyan eszme van, mely bennünket egybekapcsol, mint olyan, ami szétválaszt.” A nézőpontok különbözősége mellett a professzor a tanácskozás fő célját a további közös együttműködés lehetőségeinek vizsgálatában érzékeli.

Helmut Fritzsche, a rostocki egyetem teológiai szekciójának dékánja „A személyiség humanizálása teológiai szemszögből” c. előterjesztése valóban német precizitással törekszik felölelni az önmagában is széleskörű témát. Kísérlete azért volt sikeres, mert mindjárt előjáróban tett néhány bevezető megjegyzést a fogalmak tisztázása érdekében. A probléma mai háttérét vázolja fel. „Sok ipari államban a tudományos-technikai forradalom gyors előrehaladásával egyidőben többé-kevésbé előtérbe nyomulnak az árnyoldalak is, amelyek miatt többféle módon kerül veszélybe az emberek életminősége. A technika elhatalmasodása, a civilizáció egyre tökéletesebb komputeralizálódása következtében növekednek a ránterhelődő stresszhatások, amelyek veszélyeztetik az emberek pszichikai és fizikai egészségét, épségét. Maga ez a tény is mélyen elgondolkoztat az embernek, mint olyan alanynak a szerepéről, aki saját maga alakítja életét és környezetét.” Ha például az élet minőségének jobbítását célzó sokféle pozitív lehetőségre tekintünk a fejlettebb technológiák segítségével és meggondolhatjuk, hogy ma már mi minden vált lehetségessé a tömegkommunikáció, vagy a szórakoztató elektronika terén, ugyanakkor az az aggasztó kérdés is szorongat minden embert, mint személyt, hogy miképpen élhet értelmesen a mai világ ilyen sokféle lehetőségével. Az alapvető kérdés idevágóan tehát az, hogy képes-e a személyiség igazán különbséget tenni a lehetséges lehetőségek és az értelmes lehetőségek között. Ilyen megvilágítás után H. Fritzsche professzor öt pontban fejti ki a témát: A személy, személyiség, humanitás és humanizmus fogalmak használata, A személyiség-elméleti interakciós modell és az ember, mint biopszicho-szociális egység, A személyiségproblémák teológiai megvilágítása, A keresztyén személyiség létmódjának adekvát érzékelése, Személyiség, mint a keresztyén—marxista dialógus témája. A szerző teológiai szempontból a személyiséget feltétlenül Istentől igenlett, kegyelemben elrejtett és áldásban felhatalmazott individuumnak látja, amikor kölcsönös türelemre van szükség a társadalmi praxis területén azokkal az ideológiákkal, amelyek a transzcendencia tagadásának előjelét viselik. Az előadást szintén gazdag jegyzetanyag követi.

A magyar marxista gondolkodók kiváló reprezentánsa, Ancsel Éva akadémikus megragadó előadása hasonlóképpen „A személyiség humanizálódásáról” szól és megmarad a téma belső logikával ékeskedő fejtegetésénél. Am olyan előadásmódban, amely az akadémikus asszonyt a szeretet filozófusaként, avagy a radikális emberség ideológusaként engedi bemutatkozni és megismerni. Szerinte a személyiség humanizál-

lása csupáncsak az emberek közötti kapcsolatok humanizálása révén gondolható el. Ezt a döntő tételt a valóság és igazság művészeti-költői és tudományos-filozófiai tükrözésének nagyszerű idézeteivel is alátámasztja. Még Ady Endrére is hivatkozik, akit pedig sokan csak a szubjektív életerzés eruptív lángelméjének tartanak. De hivatkozik Kant Immanuelre is, aki — különösképpen a kantianusok és neokantianusok számára — szinte kizárólagosan az individuális etika mestere volt. Thomas Mann és Bertold Brecht szintű hivatkozási pontok *Ancsel* Éva számára, éppúgy mint Kosztolányi Dezső, vagy Franz Kafka. Már-már szinte feltűnő, hogy Marx, Engels, vagy Lenin műveiből egy sort sem idéz szó szerint ez a nagyszerű marxista tudós, miközben mégsem hagy kétséget afelől, hogy mindenestől benne él a történelmi materializmus eszmerendszerében. Jézustól sem idéz semmit, de megvallja Jézus szeretetét: „Dionysost csodálni sőt elragadtatással imádni is lehet, de sohasem úgy szeretni, mint Jézust, aki éppen szenvedései által lett számunkra mélyen emberi. A szeretet cselekvésében formálódik mindig valami, amit radikálisan emberinek szeretnék nevezni.”

Protestáns szempontból közelíti meg a témát *Jánossy Imre* professzor írása: A társadalmi intézmények és struktúrák humanizálása. Fontosnak tartja újra meg újra hangsúlyozni minden etika ún. szituációs-etika jellegét. Ennélfogva éppen a szocialista országok rendszeres teológusainak nemzetközi konferenciáján az egész kérdéskört azzal igyekszik megvilágítani, hogy a keresztyén egyház számára milyen teológiai felismerések és érvelések teszik lehetővé a hozzájárulást a szocialista társadalom építéséhez, s az emberi élet humanizálását célzó feladatok teljesítéséhez. Jánossy tanulmányában végighúzódik Barth Károly teológiai reflexiója a keresztyének és az egyházak politikai felelősségéről. A következtetés pedig az, hogy egy szocialista társadalomban krisztusi módon élni és szolgálni, mégpedig teológiailag megalapozottan, lehetséges sőt szükséges dolog. Mindenesetre a keresztyén bizonyágtétel és szolgálat gondolatát és gyakorlását Jánossy könnyebbnek látja a megvalósult szocializmus társadalmában, minthogy a szocialista társadalom középpontjában az ember áll, s az ember szabad és felelősségteljes élete.

A társadalmi intézmények és a társadalmi rendszer humanizálása a továbbiakban is foglalkoztatja az olvasót *Orosz László* marxista ideológus fejtegetései nyomán. Csak első látszatra tűnik dogmatikusnak és merevnek az előadó alaptétele, miszerint a szocialista társadalom maga éppenugy, mint intézményei bizonyosan az eddig leghumánusabb formációk az emberiség máig tartó történelmében. E tétel nyilvánvalóan azt sugallná, hogy sem vita, sem párbeszéd tárgya nem lehet a társadalomnak, vagy a társadalmi struktúráknak humanizálása, hiszen a megvalósult szocializmus társadalmában már eleve a realizálódott humánium tündökölt. Az előadó mégis dialektikusan kezeli a témát, hiszen a történelmi fejlődés folyamatára és a társadalmi rétegződésre nagy gondot és árnyaltan mutat rá. Mindenesetre vitán felül áll számára is, hogy a szocialista rendszerek humanizálásának külső feltétele a béke, a szocialista intézmények folyamatosan történő dinamikus humanizálásának belső ismérve pedig a demokratizálódás, a szocialista demokrácia kibontakozása. Nyíltan mutat rá ennek szükségére a marxista-leninista pártokon belüli demokrácia és az összes társadalmi intézményeken, tehát a társadalmon belüli demokrácia gyakorlásán is. Szerinte a humanizmus révén, a hazaszeretet, a hivatásnak és

a munkának a szeretete révén a hívők jelentősen tudnak hozzájárulni a nem hívőkkel közös célkitűzéshez, a szocialista ország építéséhez.

Igor Kiss, a pozsonyi evangélikus fakultás docense „A nemzetközi kapcsolatok humanizálása a teológia szemszögéből” c. tanulmánya követi a sort. A sokat emlegetett új nemzetközi etosz szükségére teszi a hangsúlyt. Négy tételben közli mondanivalóját: Teológiai álláspontok történelmi áttekintése a nemzetközi kapcsolatok humanizálásáról, A humanizálás teológiai indoklása a nemzetközi viszonylatokban, Dehumanizáló tendenciák a nemzetközi viszonylatokban, A nemzetközi kapcsolatok humanizálása elmélyítésének lehetőségei.

A nemzetközi hírű *Kónya István* debreceni marxista professzor szintén a nemzetközi kapcsolatok humanizálását tette meg nagyszabású tanulmány tárgyává. Új fényben tünteti fel az ősi elvet: *salus rei publicae suprema lex* — miközben a kapitalista világ embertelenségével szembeállítja a szocializmus és béke alternatíváját. A tudós történelmileg hangsúlyozza, hogy a nemzetközi kapcsolatok fogalmával a tudományos kutatás valójában csak a XIX. században kezd operálni. Súlyos és tartalmas fejtegetései vezetnek el az atomkorszak nemzetközi felelősségéig. Sok jegyzettel alátámasztott írása végén megállapítja, hogy a marxizmus — leninizmus humanizmusa és a mai református teológia humanizmusa a szolgálatokra nézve az ember érdekében hasonló kicsengést hallat.

A marxisták és keresztyének együttműködésére nézve a humanitásnak csak egynemű etikai következményeiről kíván értekezni *Hans Lutter* professzor, marxista filozófus, a güstrowi filozófiai intézet professzora. A béke megőrzésének gondolata szerinte emberek millióinak elementáris és egzisztenciális kérdése: aggodalmakkal és reménykedésekkel tölti meg az érző és gondolkodó embereket. Hiszen a tömegpusztító fegyverek nem válogatják meg áldozataikat, hogy vajon marxisták, keresztyének, vagy nem keresztyének. A dialógus tehát a béke érdekében van. A humanitás első etikai konzekvenciája szolidaritás, és pedig egészen konkrétan a marxisták és keresztyének egymáshoz való viszonyulásában is. Másodsorban a gyakorlati humanizmus mindig harcos jelenség. Harmadszor a humanitásból mint etikai következtetésből származik a pártosság is, minthogy létezik az antihumanizmus. Ezért mindig nevének kell nevezni, hogy a humanista — akár filozófiai, akár vallási alapon — mi mellett és mi ellen harcol. Negyedszer, és ugyanilyen hangsúllyal a humanitás következménye az erkölcsi tolerancia is. A professzor a gyakorlati példákat érthető módon az NDK területéről mutatja fel.

Richard Schröder, a berlini teológiai szekció docense protestáns szemszögéből elemezte a keresztyén humanizmust. Beható etimológiai fejtegetései rendkívül sok gondolatot ébresztenek. Tudóskörök számára nagyon hasznosak, mert a sokféle dialógus folyamatában a fogalmi tisztázásokra mindig szükség van. Ezen túlmenően a protestáns teológia néhány klasszikus bibliai helyét világítja meg újszerűen az előadó: az értelmezések és a gyakori félremagyarázások szembeállításával, mintegy ütköztetésével.

Az ismertetett könyvecske, a Doktorok Kollégiumának olyan kiadványa, amely még hosszú időig nem veszít az időszerűségéből. Hiszen a dialógusnak folytatása következik és hasonló szinteken előzményei is voltak. A gyűjteményes kis kötet tartalmát kár lenne kihagyni a teológiai és filozófiai eszmecserék folytatásakor.

Husztai Kálmán

Tér, idő és az Ige

Az opus salutis vizsgálata, különös tekintettel Thomas F. Torrance teológiájára. Doktori értekezés. Írta: Gaál Botond. Debrecen, 1985. Kézirat.

Ez a doktori disszertáció csak szerzője agyából, szívéből és tollából születhetett. Nem is írhatta más, csak aki a fizikát és a matematikát egyetemi színvonalon tanulta, azután teológiát végzett, skót ösztöndíjjal Th. F. Torrance hallgatója volt, végül pedig a skót dogmatikus teológiájának értő tolmácsává érlelődött. Tudomásom szerint, a fenti feltételek egyike vagy másika lelkési karunk legtehetségesebb tagjaiból is hiányzik, az egy Gaál Botondon kívül, aki ezért lehetett ennek a disszertációnak a szerzője.

Mi az értekezés fő mondanivalója? Az, hogy a természetfilozófiával, majd a fizikával párhuzamosan a keresztyén teológia is, — a maga kétezer éves története során — legtöbbször a teret „tartály”-szerűnek vélte s az idővel együtt abszolútnak, tapasztalás előtti (a priori) kategóriának, az anyagtól független valóságnak fogta föl. Kivétel volt e tekintetben a nicea-konstantinápolyi ökumenikus hitvallást alkotó — főként keleti — egyházatyáknak, később Kálvinnak és az anglikánok egy részének gondolkodása, akik — a saját korukban mertek „korszerűtlen” módon beszélni a térről úgy, hogy az inkább a modern fizika „erőtér” fogalmához, mint a három kiterjedésű (dimenziójú) hagyományos „tartály”-szerű térfogalomhoz kapcsolódott. Th. F. Torrance azonban nemcsak a modern fizika téridő kontinuum képzetét használja fel a maga teológiai mondanivalója kifejtése során, hanem a modern tudományelméletek eredményeit is, melyek szerint minden igazi axioma-rendszer „felfelé” — azaz egy magasabb fokú összefoglalás irányába — nyitott és onnan nézve a valóság egy adott részére érvényes, de azon az adott részen kívül („felül”) csak részigazságot képviselő rendszert jelent. Torrance ezt egy olyan koordináta-rendszerrel szemlélteti, melynek egyetlen vertikális tengelye az Isten—ember kapcsolat Krisztus inkarnációja és feltámadása erejével, a Szentlélek által; két horizontális tengelye pedig a tér és az idő. A tér és az idő világában az ember — mivel teremtmény — az Istennel való kapcsolata megszületése után is benne marad, ez a kapcsolat nem is a tér és az idő, hanem az isteni hatalom kategóriája jegyében áll.

A doktori értekezés felosztása a következő: a rövid Előszó után, melyben a szerző célkitűzéseit, teológiai alapelveit és alkalmazott módszerét ismerteti, mintegy 40 oldalnyi Bevezetés következik. Ezt nem a „teológus”, hanem a „fizikus” Gaál Botond írta, de úgy, hogy az érdeklődő teológusok is megértsék, tehát inkább a természetfilozófia és az elméleti fizika, mint a matematikailag kifejezett fizika szaknyelvén. Négy részből áll: „A tér és idő fogalma a tudományban”, „A tér”, „Az idő”, „A téridő kontinuum”. Azért volna jó ezt minden teológusnak elolvasnia, mert leendő fiatal igehallgatói egy része az itt leírt tényeket már ismerni fogja.

Az I. fejezet: „A térrel kapcsolatos fogalmak problémája a niceai teológiában” (42—76. old.). Itt a szerző főként Th. F. Torrance gondolatmenete alapján bizonyítja, hogy a niceai atyák tudatosan visszautasították, hogy az inkarnációról a görög filozófia térszemlélete alapján szóljanak. Különösen Arisztoteleszel száltak szembe, Platontól csupán néhány mozzanatot vettek át. Szerintük Krisztus, a Logos „kívül” van minden dologon — így a téren is — lényegét illetően, de benne van minden dologban, hatalmát illetően.

A II. fejezet: „A térrel kapcsolatos fogalmak a reformációban és a modern teológiában” (77—154) két nagyobb egységre oszlik. Az egyik: „A térfogalom szerepe a reformátorok teológiai gondolkodásában”, a másik: „Az abszolút tér és idő korszaka.” Az első egység a skolasztika, Luther és Kálvin térfogalmát fejtegeti, a második azt a „klasszikus” fizikát, melyet Newton neve fémjelez. A fejezet elején azt a filozófiai-teológiai helyzetet írja le a szerző, mellyel a reformátorok, fellépésük idején találkoztak. A főként Aristotelesre építő skolasztika Isten jelenlétéről csaknem kizárólag térbelileg gondolkodott, mégpedig a tér tartályképzete értelmében. Kálvin térfogalma nem az Aristoteles—Aquinói Tamás, hanem a Platon—Robert Grosseteste—Duns Scotus vonal folytatása volt. Ez a szemlélet a teret nem hierarchikusan, hanem dinamikusan, az erőhatások szempontjából közelíti meg. Roppant érdekes Luther és Kálvin térszemléletének különbsége, hiszen ebből adódik a két reformátor eltérő tanítása: az ún. „extra Calvinisticum”, Krisztus testének a mennybemenetel utáni helye és az úrvacsorában valóságos jelenléte kérdéseiben. Kálvin ellezte, hogy az inkarnációval Krisztust, isteni természetét illetően is „a test börtönébe” zárjuk, mert isteni természetű a magára öltött emberi természetén kívül is létezik (ez az ún. extra Calvinisticum gondolata). Ebben Kálvin a görög egyházatyákat követi, akik Krisztus kettős természetéről és a két természet egymás közti kapcsolatáról szólva visszautasítják a lokális-térbeli elképzeléseket, s mondanivalójukat a „hatás”, „erőhatás” kategóriában fejezték ki. A lutheri teológia szempontjából a kálvini nézetek kettészakítják Krisztus isteni és emberi természetét, „nestoriánus” tendenciát mutatnak, kálvini szempontból viszont a másik fél hajlik a „monofizitizmusra”. Ezért a kálvini úrvacsorában Krisztus mennybemenetele nemhogy akadálya volna az úrvacsorai jelenlétének, hanem éppen feltétele annak, mivel nem lokálisan, a tér „tartály”-képzete szerint, hanem hatóereje (a Szentlélek) által van jelen az úrvacsorában. Luther hatása, különösen a német kultúra történetében, igen jelentős maradt és befolyásolta a fizikát is. Torrance nyomán Gaál Botond megmutatja a newtonista deizmus és a lutheránus eredetű természetfilozófia találkozásának hatását az európai gondolkodás jelentős áramlataiban, másfelől a kálvini erőhatás és a modern fizika „fizikai mező”, „erőtér” fogalma összefüggéseit.

A III., IV. és V. fejezetek „Inkarnáció, tér és idő” (155—173), „Feltámadás, tér és idő” (174—193) és „Tér, idő és az Ige” (194—207) már oly rövidek az előző kettőhöz képest, hogy bizonyos fokig az eddigiek summázásainak, illetve alkalmazásainak tekinthetők. Vigyázni kell azonban az elhamarkodott megállapítással, mert az előzőkhez képest lényegesen újat is hoznak ezek a tömör fejezetek, mégpedig a legmodernebb tudományelméletek (pl. Polányi Mihály, akire Torrance olyan sokszor hivatkozik, valamint Gödel) tételeinek alkalmazását a tárgyalt témára. A III. fejezet mondanivalóját így lehet összegezni: Nem Istent zárta be a tér önmagába az inkarnáció eseménye során, hanem Isten ölelte magához a térben és időben élő embert, meghagyva azt teremtményi mivoltában a térben és időben, de találkozva azzal a maga teremtmény mivoltában a térben és időben érvényesülő szeretete hatalmával. — A IV. fejezet lényege: mivel minden formális rendszer felfelé nyitott (Polányi és Gödel), nem pedig lefelé, tehát a gondolkodásnak egyetlen szintje sem képes magyarázatul szolgálni, ha azt lefelé vezetjük; ezért: Istennek Krisztus feltámadásában

végrehajtott tettéről sem szólhatunk földi kategóriában, csak a legemelkedettebb fogalmi rendszer „fel-felé” nyitott szintjén, s olyan nyelvezettel, amely ezzel a felsőbb szinttel valamiképpen rokon „metanyelv”. — Az V. zárófejezetből magát a szerzőt idézzük, aki így foglalja össze az előző 200 oldalon meg tett — nem könnyű — szellemi utat: „Semmi mást nem csináltunk, mint az emberi gondolkodás pillanatnyilag legmagasabb szintű összefüggéseit és kifejező erejét használtuk fel annak érdekében, hogy képesek legyünk megismerni, mi a szélessége és hosszúsága, mélysége és magassága a Krisztus minden ismeret felülhaladó szeretetének’ (Ef 3,18).”

Eddig a disszertáció gondolatmenetéhez igazodva igyekeztünk annak értékeit megmutatni. Befejezésül a disszertáció egészét tekintve hívjuk fel a figyelmet annak néhány különösen is jelentős értékére.

1. A szerző mind természettudományi, mind teológiai értelemben szakember.
2. A természetfilozófia kérdéseinek egyik legkorszerűbb összegezését volt alkalma megismerni Th. F. Torrance munkásságában, amit érdekesen és érthetően közvetít.
3. Elvileg és módszerében is elhatárolja magát mindenféle „fiziko-teológiától”, tehát természettudomány és teológia összekeverésétől, viszont a teológiai tartalmat a legújabb természettudományi fogalmakkal igyekszik visszaadni.
4. Rámutat a sajátosan református teológia néhány olyan időtálló értékére, melyeket — sajnos! — még a református lelkészek és teológusok egy jelentős hányada sem ismer.
5. Rámutat a református teológia és a görög egyházatyák gondolkodásának több rokon vonására, ami az orthodox-református párbeszéd során hasznosítható.
6. Segítséget ad a természettudományi szempontból nem szakember teológusoknak, ígéhirdetőknek, hogy a bibliai igazságokat ne elavult vagy csak részben helytálló, hanem a pillanatnyilag legszínvonalasabb természetfilozófiai, tudományelméleti és elméleti fizikai nézetek figyelembevételével tudják kifejteni.

Bolyki János

A kéksisakosok

The Blue Helmets. A Review of United Nations Peace-keeping. UN Department of Public Information — New York, 1985
Az Egyesült Nemzetek békefenntartó erőiről készített beszámoló

1985-ben, fennállásának 40. évfordulóján bocsátotta ki az ENSZ fenti cím alatt 336 lapon ismertetését. Az előszót Javier Pérez de Cuéllar főtitkár írta — az egyes témák feldolgozóit a kiadvány nem nevezi meg. Valamennyi szerző igyekezett pártatlan maradni és a lehető legvisszafogottabb hangon referálni — minden kommentártól tartózkodni. A kongói (zairi), ciprusi, nyugat-új-guineai (nyugat-irani) témák feldolgozóit a háttérrel (background), azaz a történelmi előzményekkel kezdik beszámolóikat, a gazdasági és kulturális szempontokat is figyelembe véve (pl.: „... A változás szele, amely a II. világháború után végigseper Afrika, Kongót érintetlenül hagyta. A belga kormányzat patriarchális politikát folytatott, a benn-

szülött lakosságnak a földrész egyik legmagasabb élet-színvonalát biztosította, ugyanakkor kevés haladást politikai és oktatási vonalon. A függetlenség elnyerésekor a 14 milliós országban csak 17 egyetemet végzett ember élt, nem voltak orvosai, ügyvédjei és mérnökei...”). Az „arab—izraeli konfliktus” feldolgozó „általános áttekintés”-e (general review) sem a fenti szempontokat, sem a lélektaniakat nem veszi figyelembe és bár a problémakör a könyvnek több mint felét teszi ki, rengeteg adatközlése ellenére sem nyújt igazán áttekinthető képet a térségről, hanem arra szorítkozik, hogy napra-óra pontosan beszámoljon az ENSZ-ülésekről, javaslatokról, vétőkről; a határozatok végrehajtásáról, időnkénti figyelmen kívül hagyásáról, ill. megtorpedózásáról.

Igaz: a könyv a kéksisakosok munkáját hivatott ismertetni és nem az elmúlt négy évtized történelmét, erőviszonyait és politikai koncepcióit — mégis, e rész nehéz olvasmány, tele kérdőjellel, azok számára, akik e 40 évet nem élték át s újságcikkekből, kommentárokból az események idején nem vonták le a maguk számára a következtetéseket.

Az „Előszó”-ban kimondott igazságot a világ a maga bőréen tapasztalta s tapasztalja — évezredek óta:

„Mint sok más politikai intézmény, az ENSZ is, fennállása óta, farkasszemmel néz a mély szakadékkal, amely az elmélet és a gyakorlat, az Alapokmány elveikéltűzései és a kor politikai realitásai között tátong. E szakadék áthidalása volt az ENSZ első 40 évének fő törekvése. Semmiben sem mutatkozik meg az elmélet és a gyakorlat közötti szakadék nagysága inkább, mint az ENSZ primer funkciójában: a nemzetközi béke és biztonság fenntartásában. ... Békefenntartási módozatot az Alapokmány nem is említ, nemhogy körülírná azt. ... Különösnek tűnhetik, hogy immár tizenháromszor folyamodtak ehhez az eljáráshoz és hogy éppen ez vált az ENSZ legsikeresebb újításává. ... Napjainkban számos a konfliktus és senki sem remélhet győzelmet ellenfele fölött. ... ilyen helyzetekből megaláztatás nélküli menekvést biztosít a szembenálló feleknek az ENSZ valamely békefenntartó egysége. ... A nukleáris fegyverkezés korában különösen fontos, hogy az érzékeny területek helyi konfliktusai a nagyhatalmak és esetleges nukleáris konfrontációjuk hatókörén kívül maradjanak. ... Hiszem, hogy az ENSZ békefenntartó tevékenysége nélkülözhetetlen, a lehető leghatékonyabb eszköz: fegyver, amellyel a világbékéért harcolunk.”

A kiadvány felosztása a következő:

A főtitkár előszava

Első rész: Áttekintés

Második rész: Az arab—izraeli konfliktus

Harmadik rész: India/Pakisztán ...

Negyedik rész: ... Libanon, Jemen, Dominika

Ötödik rész: ... Kongó (Zaire)

Hatodik rész: ... Ciprus

Hetedik rész: ... Nyugat-Új-Guinea (Nyugat-Irián)

I. Melléklet: Felépítés és szervezet

II. Melléklet: Tények és számok

III. Melléklet: Térképek

Amit itt helyszüke miatt kipontoztunk, jelzi, milyen-fajta ENSZ-műveletek folytak s részben folynak a felsorolt térségekben: így a „második rész”-ben (amely 6 fejezetből áll) előbb felállították a máig is működő Fegyverszünetet Felülvizsgáló Szervezetet (1948-ban, a Palesztina térségében kirobbant arab—izraeli konfliktus kapcsán alakult a „United Nations Truce Supervision Organization”, rövidítve: UNTSO), majd felállították az „Első ENSZ Sürgősségi Erők”-et (1956-ban, a Szezei-csatorna térségében, Egyiptom és Izrael

között, állomásozott a „United Nations Emergency Force”, rövidítve „UNEF I.”), ezt követte a „UNEF II.” (1973–1979 között, a szuezi térségben és a Golan-fennsík), majd ki kellett jelölni a csapatok szétválasztását megfigyelő erőket: a „United Nations Disengagement Observer Force” (rövidítve: „UNDOF”) 1973 óta látja el feladatát, Szíria és Izrael között. Libanonban 1975 óta állomásoznak az „Interim Erők” („UN Interim Force in Lebanon”, rövidítve: „UNIFIL”). A többi térségben (különböző időpontokban) általában „Megfigyelő Csoport”-ot állított ki az ENSZ. Ezek („Observer Group”, ill. „Observer Mission”) felügyeltek a csapatkivonásokra és a Nemzetközi Vöröskereszttel, valamint a Gyermekalappal karöltve végeztek csekély számukhoz mérten horribilis munkát.

A kéksisasokokról elmondhatjuk s el is kell mondanunk, hogy senket, emberfeletti tetteket és tesztet — és mégis kevés véglegeset produkálhatnak; rá kell mutatnunk kiszolgáltatottságukra: idegen terepeken, hadban álló népek között — gyanakvó, gyakran ellenséges nemzetek és elemek (primitív, vakbuzgó törzsek és terroristák, nem egyszer elszánt zsoldoscsapatok) ütköző pontjaként szolgálva. Feladatuk békeszerzés („peace-making”) lehetne, ha ez nem ütköznék ma még áthidalhatatlan akadályokba: a hadban állók ellentétes szándékába, hódító terveikbe, valós sérelmeikbe és félelmeikbe, sok-sok megoldatlan problémájába, továbbá az ENSZ Biztonsági Tanácsát képező hatalmas mindenkori politikai koncepciójába, valamint a Közgyűlés tagjainak váltakozó érzelmi és érdekszférájába. Ily módon a kéksisasokos missziója a békefenntartás, ill. békefenntartatás (peace-keeping”).

Kezdetből fogva alapelv: „A katonai megfigyelők fegyvertelenek, a békefenntartó egységek könnyű védelmi fegyverrel vannak felszerelve, ezt azonban kizárólag önvédelemre fordíthatják. Kulcsfontosságú határozat, hogy a hadviselőkhöz belülszféra nem avatkozhatnak bele és nem használhatók fel egyik fél érdekében sem olyan belügyi konfliktusok esetén, amelyek az ENSZ valamely tagországát bármilyen szempontból érinthetik.”

Példaként lássunk néhány döntő pillanatot 1948-ból: „A négyhetes fegyverszünet júl. 9-én járt le. Izrael ideiglenes kormánya elfogadta a Közvetítő („Mediator”), gr. Folke Bernadotte (Svédország) javaslatát a fegyverszünet meghosszabbítására, az arab országok elvetették. Ahogy a fegyverszünet lejárt, heves harcok lángoltak fel az arab és izraeli fegyveres erők között. Júl. 15-én a Közvetítő felkérésére a Biztonsági Tanács tűzszünet-parancsot adott ki s nyílt fenyegetéssel élt: amennyiben rendelkezését figyelmen kívül hagynák, az Alapokmány VII. fejezete szerint fog eljárni. A Közvetítő júl. 18-át jelölte meg (15^h GMT) a tűzszünet életbelépése időpontjául. Mindkét fél alávetette magát és a fegyverek a jelzett időpontra elhallgattak. ... Szept. 17-én a Közvetítő Jeruzsálemben zsidó terroristák (Stern-banda) legyilkolták. Utódja Ralph Bunche...” A fokozódó feszültség októberben újabb harcokhoz vezetett Jeruzsálemben, a Negev-sivatagban és kisebb mértékben a libanoni szektorban...

1956. novemberre: „A kulcskérdés az UNEF és minden későbbi békefenntartó erő számára az elhelyezkedés és a funkcionálás: ezek t. i. a hadban álló nemzet kormányának beleegyezésétől függenek. Minthogy az Alapokmány VII. fejezete Egiptom nem sértette meg, az UNEF csak az egyiptomi kormány engedélyével léphetett egyiptomi területre s fejthetett ott ki bármilyen tevékenységet” ... „Az UNEF 1956. nov.

12-én kezdett el Egiptom földjén működni és 10 1/2 évvel később vonult ki Egiptom kérésére.”

Amikor a kéksisasokosok legtöbbször voltak: számuk elérte a 7000-t. Ez a maximum csak rövid ideig állt fent, mert részben politikai, de főleg anyagi okokból az egyes országok visszahívták kontingensüket. A kéksisasokosokat mindenkor azon államoknak kell finanszírozniuk, amelyek ezeket rendelkezésre bocsátják. A Biztonsági Tanács tagjainak és a hadműveletek térségében bármely módon érdekelt nemzeteknek katonái nem viselhetik a (később missziója teljesítése közben repülőgép-szerencsétlenség áldozatává lett) Dag Hamarskjöld főtitkár által 1956-ban kreált egyenruhát: a kék sapkát és a kék sisakot. — Hogy milyen gigantikus munkát láttak el két háború között (1957–1967), az a következőkből tűnik ki:

„Az idegen csapatok egyiptomi területről való kivonása után az UNEF fő feladata az volt, hogy felülvizsgálja az Egiptom és Izrael közötti ellenségeskedések szüneteltetését. Információs ütköző sávként kellett szolgálniuk a Fegyverszüneti Demarkációs Vonal („Armistice Demarcation Line”, rövidítve: „ADL”) mentén és nemzetközi határt képezniük, hogy elhárítsák az incidenseket, megakadályozzák az illegális határátlépéseket, megfigyeljék és az ENSZ főtitkárának jelentsek a Vonal átlépését szárazföldön, vízen vagy levegőben.”

Ehhez 460 km (273 km Egiptom és Izrael között, plusz 173 km a Sínai-térségben) hosszú vonalat kellett megfigyelés alatt tartaniuk, mégpedig „zord terepet, elaknásított földeket” és „fel kellett tartóztatniuk az átszivárogni szándékozókat”. Az UNEF visszavonása (1967) nem jelentette egyben az UNTSO kivonulását. Így történhetett, hogy „1973. okt. 6-án meglepő mozdulattal az egyiptomi erők átlépték a Szuezi-csatornát és a keleti parton hamarosan az UNTSO megfigyelők háta mögé kerültek. Ugyanakkor koordinált katonai művelettel a szíriai csapatok megtámadták az izraeli állásokat a Golan-fennsík. Okt. 9-én Egiptom kérésére és a Biztonsági Tanács egyetértésével: az ENSZ a Szuezi-csatorna mindkét oldalán lezárta a megfigyelő helyeket és visszavonta megfigyelőit”. ... Ha el is hallgattak október végére a fegyverek, „a térségben nagy volt a feszültség”. ... Libanonban 1975 áprilisában robbant ki a polgárháború, — hivatalosan 1976 októberében ért véget Elias Sarkis elnökké választásával és az Arab Elhárító Erők („Arab Deterrent Force”) felállításával, de a harcok nem ülték el Libanon déli részén. (Itt talán érdemes megjegyezni, hogy a „deterrent” elsősorban nem „elhárító”-t, hanem „elrettető”-t jelent) ... Könyvünk részletesen számol be az eseményekről:

„... Amikor az Arab Elhárító Erők szíriai csapatait déli irányba vezényelték, az izraeli kormányzat ellenlépéseket helyezett kilátásba arra az esetre, ha a csapatok átlépnék a kelet–nyugati képzeletbeli vörös vonalat: a Zahrani folyótól délre. Hogy e fenyegetés hatására-e vagy más okból, a szíriai erők megálltak a vörös vonal előtt. A központi (:libanoni) kormányzat uralma délen nem állt helyre. Elszórt lövöldözések folytak a keresztény milicisták és a Libanoni Nemzeti Mozgalom fegyveres elemei között. A keresztény milicistákat Izrael támogatta; a Libanoni Nemzeti Mozgalom (=egy sereg muzulmán és balos csoportnak e laza szövetsége) a PFSZ támogatását élvezte. Abban az időben a PFSZ képviselte a domináns katonai erőt, igen sok támaszpontot épített ki, ezekről indította kommandótámadásait, rajtaütéseit, amelyeket azután intenzív izraeli megtorlás követett...”

Ettől kezdve a kéksisasokosok — kényszerű-kelletlen,

eredeti mandátumoktól eltérően — már nemcsak az illető hadviselő országok hivatalos és törvényes képviselőivel tárgyaltak, egyezkedtek (közvetlenül vagy az ENSZ főtitkára által), hanem számot kellett vetniük a „de facto” erőkkal is. — S ez nem korlátozódott Libanonra, de éveken át (1964—1977) jellemezte a ciprusi műveleteket is...

Ciprusban a központi kormányon és a vérségi kapcsolatok folytán érdekelt Görögországon és Törökországon túl, akikkel tárgyalásos módszerrel az ENSZ szót érthetett, a térségben tartózkodók nem hagyhaták figyelmen kívül a lakosságot. A görög és török ciprióták vezetőivel, a szeparatista csoportokkal való kapcsolattartás (kapcsolatfelvétel) akkor vált igazán kényessé és kritikussá, amikor a Nemzeti Gárda — görög tisztek vezetése alatt — megdöntötte Makarios elnök hatalmát.

És sorolhatjuk a kényes, veszélyes, hallatlan türelmet-tapintatot-bátorságot igénylő feladatokat. A kéksisakosok közül többen életüket vesztették fegyvertűzben, aknarobbanásban, oly háborúkban, amelyekhez semmi közülük nem volt, amelyekben még csak fegyvert sem foghattak. S miközben nyerni valójuk nem volt, sivatagban és dzsungelben ők keresték meg és szállították el a sebesülteket, szedték össze a halottakat; fáradoztak a polgári lakosság élelemmel, ruházzal, gyógyszerrel való ellátásán és a családok újraegyesítésén. Gondoskodtak a menekültekről és menekedőket nyújtottak a bujdosóknak. Elsősorban megfigyelők voltak és ebben a minőségben odafigyeltek idegen népek szükségére. Nem is lenne szabad mind ezt múlt időben mondanom — a Közkeletet illetően semmiképpen sem.

Helyénvaló a praeteritum pl. Nyugat-Új-Guinea (Nyugat-Irián) esetében. Ott is, miként Kongóban és egyéb volt gyarmatokon, a dekolonizáció a kezdeti szakaszban csak árnyakat vetett a gazdasági életre, életszínvonalra, egészségügyre és közbiztonságra. A szabadság önmagában nem áldás, ahhoz fel kell nőni. A 300 000 lakosú szigeten a hollandok kivonulása után hamarosan 3500 fő munkanélkülit számláltak, kolera-járvány tört ki, nem volt igazságszolgáltatás. A kéksisakosok jelentése nyomán az ENSZ Ideiglenes Végrehajtó Bizottsága (UN Temporary Executive Authority, rövidítve: „UNTEA”) a Világ Egészségügyi Szervezete (World Health Organization) segítségével kórházakat és klinikákat állított fel, hamarosan leküzdötte a járványt; gondoskodott élelmiszerimportról, megakadályozta az inflálódást, majd — holland és indonéz támogatással — konszolidált viszonyokat teremtett.

A könyv végig megtartja hűvös, tárgyilagos hangját, tartózkodik mindennemű állásfoglalástól, a kéksisakosokról sem mond egyetlen dicséret szót sem. Beszélnek helyette az általa vázolt események, tények, számadatok. Az olvasónak kell levonnia a következtetést. Így látom: a kéksisakosok áldozatos és áldásos tevékenysége — bevetésük esetén — a hadviselő felek egyetértése, a Biztonsági Tanács és a Közgyűlés szándéka szerint: eredményes. A kéksisakosok képesek zöld sávokat létesíteni, azokat kontroll alatt tartani, a polgári lakosságnak sokirányú segítséget nyújtani. Képesek, ha a békét nem is, de legalább a fegyvernagyvást tekintélyükkel biztosítani, amikor az ENSZ egésze szorgalmazza azt. Békét szerezni se jöhetnek, se módjuk. Efelé két út képzelhető: (1) nemzetek fölötti hadsereggé nőni a főtitkár fővezérsége alatt, ami nem lehet cél, mert visszaélésekhez, agressziókhöz, világhatalomná váláshoz vezethetne; (2) teljes egyetértés a nemzetek között, a Biztonsági Tanácson és a Közgyűlésen belül: a viták igazságos megítélésében,

a határok ésszerű, méltányos meghúzásában, az emberi jogok világszerte való érvényre juttatásában, — kényszerítés nélkül, a meggyőzés erejével. Erről az utópiáról, erről a földön megvalósuló Isten országáról a kéksisakosok talán mernek álmodni, amikor a 3-3 katonai megfigyelő és 1-1 civil politikai tanácsadó próbálja a rendelkezésére bocsátott csekély számú, könnyű védelmi fegyverzettel ellátott katonájával az iraki—iráni háborúban rendeltetését betölteni. Nem rajtuk múlik, ha mindmáig kevés sikerrel, mert — ahogy az Előszóban olvassuk — „az ENSZ öt nagyhatalmának bármelyike, mint a Biztonsági Tanács tagja, vétőjogával bármely elképzelést semmissé tehet. E hatalmak (Szovjetunió, USA, Nagy-Britannia és Írország, Kína, Franciaország) tartják ellenőrzésük alatt a Katonai Állomány Bizottságát („Military Staff Committee”), amely kizárólag saját képviselőiből áll. Következésképpen az ENSZ kollektív biztonsági rendszere, és különösen a katonai erő bevetésének alapfeltétele, a nagyhatalmak teljes egyetértése és együttműködése. Am éppen e lényegbevágó összhang az, amely sohasem létezett: röviddel az ENSZ megalakulása után az az együttműködés, amely fennállt a II. világháború alatt, azt követően, kevés idő múltán, összeroppant”. — A kéksisakosok ilyen körülmények között — ahogy már rámutattunk — sokat tettek és tesznek, de a gyökerekhez nem nyúlhatnak. Nem vizsgálhatják, hol az igazság s mi rejlik szövegek és ideológiák mögött. Állnak a vártán, cirkálnak a felületesre híztott frontvonalakon és gyámoltják a térségben szenvedőket. ... „Az egész teremtett világ egyetemben fohászodik és nyög mindidáig” (Róm 8,22), távol attól, hogy a közeli jövőre bízni merjen abban, miszerint „nép népre fegyvert nem emel és hadakozást többé nem tanulnak” (Mik 4,3b).

Fórisné Kalós Éva

Zarándokok vagy menekültek ?

Gombos Gyula: Szabadságalapítók;
Püski kiadás, New York, 1984

Hajdan volt KIÉ-sek és SDG-sek szemé ma is felragyog, ha Gombos Gyula nevét hallják. Hiszen fiatal kora ellenére egyik vezető egyénisége volt annak a pezsgő szellemi életnek, amely a 30-as évek derekától kezdve átjárta ezeket az ifjúsági szervezeteket. Az útkeresés lázas korszaka volt ez, az Ige szolgálata mellé a magyar sorskérdések felvállalásának korszaka. Gombos Gyula magvas cikkei, a népi irodalmat átfogóan ismertető és elemző könyve, az „Álom az ország-ról” máig maradandó emlékek kortársai szívében.

Az újabb olvasóközönség is megismerkedhetett a méltatlan börtön elől 1948-ban emigrációba vonult íróval. 1982-ben adta ki a Magvető Kiadó Gombos Gyula „Hillsdale” című könyvét, amely egy amerikai falu életét és történetét mutatja be.

Gombos Gyula már a „Hillsdale”-ben visszanyúl a kezdetek kezdetéhez, Észak-Amerika benépesedésének első korszakához. Új könyvét a „Szabadságalapítók”-at pedig az USA-ban honalapító ősként tisztelt zarándok (pilgrime) atyáknak szenteli.

A zarándok atyák mára már nemzeti legendává színeződött története a XVII. sz. elejére nyúlik vissza. VIII. Henrik reformját — az anglikán egyház megalapítását — Angliában sokan nem találták kielégítőnek. Ők a „sola scripta” elvet Luthernek és Kálvinnal is szigorúbban értelmezték: „amiről a Biblia nem be-

szél, mind emberi kitalálás". Nemcsak a pápaság, de az egész egyházi hierarchia jogosultságát tagadták. A szertartásokat, a sok ünnepet is emberi kitalálásnak minősítették, nem minden megkereszteltet tekintettek az egyház tagjának, csak az igaz hívőket, akik nem fogadják el az emberi kitalálásokat, és életvitelükkel igazolják megszentelt mivoltukat. Az őskeresztény egyház tisztaságát akarták visszahozni, ezért kapták az először gúnynévként, később öntudattal viselt puritán nevet.

Az elégedetlenkedők legradikálisabb csoportjának Robert *Browne* volt a szellemi vezére, akinek — bár többször megjárta a börtönt — az észak-angliai Scroobyban olyan gyülekezetet sikerült szerveznie, amely inkább a kivándorlást választotta, mintsem engedjen hitelveiből.

Hosszú és rögös út vezetett Scroobyból az Újvilágba. A 125 lelket számláló gyülekezet először Hollandiába települt át sok nehézség árán. Többször bebörtönözték, aljas embercsempészek mindenkiből kifosztották őket. 1608-ban érkeztek Hollandiába, de csak 1620-ban indulhattak tovább Amerika felé. Közben keményen dolgoztak, még könyvkiadással is foglalkoztak. A gyülekezet létszáma az újabb csatlakozók és a gazdag gyermekáldás révén közben ötszázra szaporodott.

Hollandiát mégis csak átmeneti állomásnak tartották. Egyrészt meg akartak maradni angolnak, másrészt az ottani életet sem találták elég puritánknak.

1620 szeptemberében indult el a gyülekezet első csoportja, 17 férfi, 10 asszony, 14 gyermek, összesen 41-en. A *Mayflower* rajtuk kívül 40 „idegent” is szállított, akik szerencsét próbálni keltek át az óceánra.

A *Mayflower* 1620. november 20-án kötött ki a mai Plymouth partjainál. Még a kikötés előtt született meg a hajón a jövő életük alapelveit tartalmazó „*Mayflower Szerződés*”, amelyben „Isten és egymás ünnepélyes és kölcsönös jelenlétében” kijelentik: „... magunkat egy polgári népközösséggé egyesítjük, jobb rendünkért és megmaradásunkért, ... és ennek erejénél fogva időről időre olyan igazságos és egyenlő törvényeket, alkotmányt léptetünk életbe és fogantositunk, amilyeneket a legjobbnak tartunk a gyarmat általános javára nézve, és amelyeknek illendő behódolást és engedelmességet fogadunk”.

A Szerződés — ahogy *Gombos Gyula* írja — „... meglepő tudatossággal mond ki három igényt: az önkormányzatot, a törvény uralmát és az egyenlőséget”. Abban az időben, amikor „az abszolutizmus Európában mindenütt terjedőben volt...” A Szerződést nemcsak a gyülekezet felnőtt tagjai írták alá, hanem az „idegenek” nagy többsége is. Egyidejűleg kormányzót is választottak a legidősebb utas *John Carver* személyében.

Kemény élet várt a megérkezőkre. Tavaszra a 81-ből csak 51-en maradtak életben, a hiányos táplálkozás, az örökös fázás miatt legyengült szervezetek nem tudtak ellenállni a betegségeknek. A nyomorúság összekovácsolta a hívőket és az idegeneket. A megérkezés első évfordulóján rendezett hálaadó ünnepen már „együtt ültek a kecskelábú asztalok körül a szabad ég alatt, a gyermekeik elkeveredve futkároztak körülöttük. Az ünnepre meghívták az indiánokat is”.

Az indiánokkal már a kezdeti időkben megállapodtak, „... ez voltaképp meg-nem-támadási szerződés volt, párosulva a kölcsönös segélynyújtással.” A felett államok hasonló szerződéseikhez képest az volt a különbség, hogy „a szerződő felek primitívebbek voltak, de tisztességesebbek is, ... így e szerződést sokáig be is tartották: 54 évig”.

Valamivel hosszabb időt élt meg a Szerződés alapján kialakult plymouthi önkormányzat. New Plymouth gyarmatot 1692 tavaszán kebelezték be Massachusetts. Addig élt a fokról fokra tudatosabban szervezett önkormányzat, amelynek 1636-ban megszületett alkotmánya is, *Fundamentálok* néven, az első frott alkotmány Amerika földjén.

A *Fundamentálok* főbb rendelkezései: 1. Törvényt hozni, adót kivetni csak a szabad emberek vagy választott képviselők hozzájárulásával lehet. (A „szabad ember” kifejezés nem a rabszolga ellentéte, New Plymouthban sohasem volt rabszolgaság. Kezdetben a Szerződést aláíró 41 férfi számított szabad embernek, később az akit a közösség annak nyilvánított. A szabad ember státus a közügyekbe beleszólást, szavazati jogot jelentett. A felnőtt férfiak mintegy 30–40%-a rendelkezett e státussal.) 2. Minden évben szabad választás útján kell a kormányzót és a segédkormányzókat megválasztani. 3. Mindenkinek joga van az egyenlő és pártatlan igazságszolgáltatáshoz. 4. Csak megfelelő törvényes eljárás útján lehet bárkit felelősségre vonni, és csak valamelyik törvény alapján büntethető. 5. Az igazságszolgáltatást 12 tagú esküdtszék gyakorolja. 6. Ítéletet csak két tanú vallomása vagy jogérvényes közvetett bizonyítékok alapján lehet hozni.

Gombos Gyula meggyőző érvekkel cáfolja a vallásellenes szemléletű történészeknek azt az állítását, mely szerint „a New Plymouthban kialakult politikai rendszer a teokrácia egy változata volt.” Hiszen magában a Szerződésben „nincs egy szó említés sem egyházzal vagy különösebb vallási vonatkozásról.”

A későbbiekben pedig pap vagy magasabb egyházi tisztség viselője nem viselhetett polgári tisztséget. A milícia parancsnoka viszont kezdettől fogva — 1656-ban bekövetkezett haláláig — az egyházon kívül álló *Myles Standish* volt, akit több ízben is megválasztottak segédkormányzónak.

Érdemben nézve a rendszert, ezt a megállapítást olvashatjuk: „... a New Plymouthban kialakult rendszer a többség érdekét szolgálta, a közakarat felvezetéséről gondoskodni tudott, s volt játékszabálya, melynek érvénye fölötté állt a legtekintélyesebb ember akaratának is.” És mindehhez „onnan merítették, amit a legjobban ismertek: önmagukból. Azokat a módszereket és elveket, amelyek egyházuk szervezésében és igazgatásában beváltak, vitték át ... a politikai rendszerbe is.” „Ez az egyházszerkezési módszer ... hordott magában előnyt és hátrányt egyaránt.” Előnye az volt: „... gondolkodásuktól idegen vagy elidegenedő felsőbbség nem rakódhatott föléjük, sem ennek védelmére öncélúvá válható hierarchia ... mint közösségnek viszonyuk Istenhez elemi volt.”

Hátránynak tekinthető, hogy „felfogásukban a gyülekezet maga volt az egyház. E kettő csak addig fedheti teljesen egymást, míg nincsen több, csak egy gyülekezet”. Az újonnan érkezők egyre távolabbi vidékeken települtek le, egyre több új gyülekezet alakult, s ezek már hitvallásban is különböztek az ősi gyülekezetektől.

A szabad társuláson alapuló egyházszerkezési elv az egyre inkább nyugat felé nyomuló lakosság körében „osztódás útján szülte az új felekezet-féléket, melyek további osztódással újabb és újabb felekezeti elkülönüléshez — a viszonylag önálló egyházak egész mozaikjához — vezettek.” „Én azt hiszem — írja a *folyamatról Gombos Gyula* —, jó több volt benne. Hiszen ez egyengette a vallási türelem útját, s végül óhatatlanul vitt a teljes vallásszabadsághoz...”

A fentiekből is kiderül, hogy a zarándok atyák mi-

STUDIES: *Rudolf Kostial:* Institutum Philo-Biblicum (The First Hungarian Bible Society Was Founded in Pozsony in 1811) — *Lajos Marosi:* The Service of the Old Testament Prophets — *Miklós Szarka:* Sociological, Family-Psychological, Missionary, Ecclesiological and Homiletical View-Points of the Congregational Work among the Young — *Tom Bethell:* Creation and/or Development? — *György Horváth:* The Possibility of the Application of Personal Computers in the Church — *Ernő Ottyk:* Pietism and Church Movements — *Zsófia Juhász:* Capillary Roots of the Congregational Diaconia in the Reformed Church in Hungary from 1867 to the Turn of the Century — *József Barcza:* Karl Barth and the World of Ideas of the College at Sárospatak — *Ferenc L. Lendvai:* Modernism in Hungarian Protestantism — *Róbert Hecker:* The Problem of Theological Ethics in Our Days (The Phenomenon of Ethics) — *János Bolyki:* In Memoriam István Czeglédy (On the 20th Anniversary of His Death)

HOME REVIEW: *Imre Jánosy:* In Memoriam József Lukács (1922—1987)

CULTURAL CHRONICLE: *László Zay:* Who Must Die? (On the Opera "Ecce Homo" by Sándor Szokolay) — *Kálmán Tóth:* The Talking Bible (About a Radio Play Presenting the Pentateuch in the Hungarian Broadcasting Company) — *Jenő Szigeti:* Gleaning with the Eyes of a Theologian

REVIEW OF BOOKS: The Ethical Consequences of Humanness (*Kálmán Huszti*) — Botond Gaál: Space, Time and the World of God (A Doctor's Thesis. The Investigation of Opus Salutis with Special Regard to the Theology of F. Torrance) (*János Bolyki*) — The Blue Helmets. A Review of United Nations Peacekeeping. UN Department of Public Information, 1985 (*Mrs. Éva Főris, née Kalós*) — Gyula Gombos: Freedom Founders. Pilgrims or Refugees? (*Gyula Zsigmond*)

STUDIEN: *Rudolf Kostial:* Institutum Philo-Biblicum (Die erste ungarische Bibelgesellschaft wurde 1811 in Pressburg gegründet) — *Lajos Marosi:* Der Dienst der Propheten des Alten Testaments — *Miklós Szarka:* Soziologische, familienpsychologische, missionarische, ekklesiologische und homiletische Gesichtspunkte der Jugendarbeit in der Gemeinde — *Tom Bethell:* Schöpfung und/oder Entwicklung? — *György Horváth:* Die Möglichkeit des Gebrauchs der persönlichen Elektronenrechner in der Kirche — *Ernő Ottyk:* Der Pietismus und die kirchlichen Bewegungen — *Zsófia Juhász:* Kapillarwurzeln der Gemeindediakonie in der Reformierten Kirche von Ungarn von 1867 bis zur Jahrhundertwende — *József Barcza:* Karl Barth und die Ideenwelt des Kollegiums von Sárospatak — *Ferenc L. Lendvai:* Modernismus im ungarischen Protestantismus — *Róbert Hecker:* Das Problem der theologischen Ethik in unserem Zeitalter (Die Erscheinung der Ethik) — *János Bolyki:* István Czeglédy zum Gedächtnis (Am 20. Jahrestag seines Todes)

HEIMATRUNDSCHAU: *Imre Jánosy:* In Memoriam József Lukács (1922—1987)

KULTURELLE CHRONIK: *László Zay:* Wer muss sterben? (Über die Oper von Sándor Szokolay: „Ecce Homo“) — *Kálmán Tóth:* Die sprechende Bibel (Über ein Hörspiel des Ungarischen Rundfunks, das die fünf Bücher Mose darstellte) — *Jenő Szigeti:* Ährenlese mit den Augen eines Theologen

BÜCHERRUNDSCHAU: Die ethischen Konsequenzen der Menschlichkeit (*Kálmán Huszti*) — Botond Gaál: Raum, Zeit und das Wort Gottes (Eine Dissertation. Die Forschung des Opus Salutis mit besonderer Rücksicht auf die Theologie von F. Torrance) (*János Bolyki*) — The Blue Helmets. A Review of United Nations Peacekeeping. UN Department of Public Information, 1985 (*Frau Éva Főris, geb. Kalós*) — Gyula Gombos: Freiheitsstifter. Pilger oder Flüchtlinge? (*Gyula Zsigmond*)

lyen komoly szellemi tőkével járultak hozzá az USA kialakulásához. A Fundamentálok elveinek egy része bekerült az országos alkotmányba, s ők voltak a lelkiismereti szabadság gondolatának elindítói. Nem csoda tehát, hogy annyi más kivándorló csoport közül őket tisztelik ma a legtöbb honalapítónak, s az Egyesült Államok legnagyobb nemzeti ünnepe, a Hálaadás Ünnepe (Thanksgiving Day) minden november 4. csütörtökén a Mayflower kikötésére emlékeztet.

Az első település önkormányzati önállóságát elnyelte a fejlődés. Az alapító atyák eredeti eszmevilága pedig elvész a rájuk aggatott dicomák mögött. Az emléküik ápolására alakult Öreg Gyarmat Klub már egy évszázaddal később reakciós nézeteket vall, és a király oldalán áll. Később, a függetlenség kivívása után a „kiszépitő anakronizmus burjánzik fel, ... elődeik dicsőségével csak önmagukat akarják dicsőíteni. Nagy ősök és törpe utódok viszonylatában ez elég sokszor előfordul mindenütt.”

Ekkor tapad a ma már zarándok értelmű pilgrim szó az atyákhoz, holott e szó annak idején vándort jelentett. Az atyák valójában nem zarándokok voltak, hanem vándorok, Gombos Gyula szóhasználatá szerint menekültek. Ez a tény ad alkalmat a szerzőnek, hogy könyve végén elmélkedjék a menekült sorsról. Szerinte „az emberiség történetében a menekülés — az egyéné, csoportoké, népeké, egész fajtáé — örökké visszatérő jelenség, oly gyakori, hogy inkább törvényszerű, mint kivételes. ...” Ezért a menekült sors „sem hulladék-sors, nem kevésbé emberi, mint a többi”.

Gombos Gyulát a menekültek, a plymouthiak sorsa azért foglalkoztatja, mert „ők voltak az első menekültek ezen a földön. Pontosabban a kezdeti magjuk”. Rokonszenvét viszont az kelti fel, hogy „ők voltak abban is első, mintegy utat nyitók, hogy szabadságot keresve ... keltek át a világ egyik feléből a másikba...” Nekik „azért kellett a szabadság, hogy vallásukat szabadon gyakorolják. Ez olyan indíték volt náluk, amit ma sokan különösebben nem becsülnek. Pedig a vallásszabadság lényegileg a lelkiismeret szabadsága... A modern korban viszont a lelkiismeret szabadsága a törzs, amiből a ma legfontosabbnak tartott szabadság-követelmények kihajtottak”. Gombos Gyula szerint a plymouthiak számára „a szabadság még nem eszme volt, csak belőlük fakadó igény. S a kettő nem ugyanaz, bár közülük lehet egymáshoz”.

Gombos Gyula az eszme-igény párosból az igényt tartja többre. „Az eszme kívülről vonz, szépségével és magasságával, az igény belülről ösztönöz, mert bennünk fogant meg. Az eszme vezethet, de ha fenntartás nélkül hiszünk benne, amire hajlamosak vagyunk, mert nem kíván gondolkodást, mindig félre is vezet, az igényben nem lehet hinni, csak hallgatni sugallatára.” „...eszme nélkül lehet alkotni, élő igény nélkül soha” — zárja gondolatmenetét Gombos Gyula. Elgondolkoztató megállapítás, hiszen talán az egyháznak is az volna a legfontosabb feladata, hogy minél több lélekben ébressze föl az igényt Krisztus követésére.

Zsigmond Gyula

A REFORMÁTUS SAJTÓOSZTÁLY KIADVÁNYAI:

Nagy családi Biblia	280,— Ft
Zsebméretű Károli Biblia	135,— Ft
Képes Újszövetség	300,— Ft
Angol—magyar Újszövetség	170,— Ft

Könyveink közül ajánljuk:

Dr. Tóth Károly: Gyökerek és távlatok	95,— Ft
Juhász Zsófia—Sátory Gabriella: Zöld füvecske a mezőben	94,— Ft
Geschichte und Gegenwart der Reformierten Kirche in Ungarn	319,— Ft
Komjáthy Aladár: A kitántorgott egyház	112,— Ft
Szénási Sándor: Kálvin emberi arca	47,— Ft
Takács Béla: Református templomaink úrasztali terítői	200,— Ft
Csuka Zoltán: Bizonyosságul	64,— Ft
Bódás János: Számadás	85,— Ft
Kincsesláda I.	135,— Ft
Kincsesláda II.	100,— Ft
Kiss Géza: A lélek harangja	95,— Ft
Bereczky Albert: Van-e út Istenhez?	61,— Ft
Komjáthy Aladárné: A Szentföldön jártunk	198,— Ft
Szentmihályiné Szabó Mária: Lorántffy Zsuzsanna	125,— Ft
Szentmihályiné Szabó Mária: Örök társak	120,— Ft
Kálvin János: Tanítás a keresztyén vallásra	150,— Ft
Budai Balogh Sándor: Vad vizek futása	84,— Ft
Tótfalusi Kis Miklós: Apologia Biblorum (A Biblia védelmében)	199,— Ft
Nagy Zsuzsa: A huszonnegyedik óra	170,— Ft
Kálvin János: Kik a boldogok?	37,— Ft
Bottyán János: Hitünk hősei	98,— Ft
Tóth-Máthé Miklós: Nábót szőlője	91,— Ft
Muraközy Gyula: Késő vallomás	84,— Ft
Budai—Herczeg: Az Újszövetség története	130,— Ft
Dr. Tóth Kálmán: A régészet és a Biblia	115,— Ft
H. V. Morton: Pál apostol nyomában	160,— Ft
Szénási Sándor: Mandulaág (versek, műfordítások)	135,— Ft
Hozzád kiáltok, Uram! (imádságos könyv)	73,— Ft

Kaphatók: A Protestáns Könyvesboltban (hétfőn szünnap) Budapest IX., Ráday u. 1. (a 15-ös autóbusz megállójánál), valamint a debreceni Református Könyvesboltban, Debrecen, Vörös Hadsereg útja 4—6.

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

THEOLOGIAI SZEMLE

MAGYARORSZÁGI EGYHÁZAK ÖKUMENIKUS TANÁCSÁNAK FOLYÓIRATA

ALAPÍTVÁ 1925

A TARTALOMBÓL

A Magyar Bibliatanács
ülésének anyagából

A Bibliabarátok Társulata

A dogmatika és az etika kapcsolata
századunk protestáns teológiájában

A Harmadik Világ teológiájának
jelentősége az ökumenikus
mozgalomban

A kínai keresztyénség

Háború és Béke az atomkorszakban.
Az Orosz Orthodox Egyház
Szent Szinódusának üzenete

Evangéliumi antijudaizmus,
talmudi antikrisztianizmus

A Békezsínat felé

Az Egyházak Világtanácsa
és a Római Katolikus Egyház

ÚJ FOLYAM (XXX)

1 9 8 7

3

THEOLOGIAI SZEMLÉ

1987 május—június

Felelős szerkesztő:

D. Dr. Ottlyk Ernő
1054 Budapest
Szabadság tér 2. 1.
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



A Theologiai Szemle szerkesztő bizottsága:

D. Dr. Bartha Tibor, elnök
Dr. Görög Tibor, előadó
D. Dr. Berki Feriz
Hecker Frigyes
D. Dr. Káldy Zoltán
Kovács Attila
Kürti László
Viczián János
Dr. Nagy Gyula
Dr. Szakács József
D. Dr. Tóth Károly

Társszerkesztő:

D. Dr. Pákozdy László Márton
D. Dr. Tóth Károly

Olvasszerkesztő:

Tarr Kálmán



 Egyetemi Nyomda — 87.5793
Budapest, 1987.

Felelős vezető:

Sümeghi Zoltán igazgató

Terjeszti a Magyar Posta. Előfizethető bármely hírlapkézbesítő postahivatalnál, a Posta hírlapüzleteiben és a Hírlapelőfizetési és Lapellátási Irodánál (HELIR) Budapest V., József nádor tér 1. — 1900 —, közvetlenül vagy postautalványon, valamint átutalással a HELIR 215—96 162 pénzforgalmi jelzőszámára.

Előfizetési díj egy évre: 390,— Ft,
egyes szám ára: 68,— Ft.
Megjelenik kéthavonként.

TARTALOM

DOKUMENTUMOK

A Magyar Bibliatanács ülése 129

TANULMÁNYOK

RUDOLF KOŠTIAL: A Bibliabarátok Társulata — Institutum Philo-Biblixum; Magyar Bibliatársulat II. 131
NÉMETH TAMÁS: A dogmatika és etika kapcsolata századunk protestáns teológiájában 136
TÓTH KÁROLY: A Harmadik Világ teológiájának jelentősége az ökumenikus mozgalomban 140
SHEN YIFAN: A kínai keresztyénség (teológiai reflexiók) ... 143
BERKI FERIZ: Háború és béke az atomkorszakban — Az Orosz Orthodox Egyház Szent Szinódusának üzenete ... 146
OTTLYK ERNŐ: Ötvenéves a Hit és Egyházszervezet Lausannei Konferenciája 152

DISZKUSSZIO

SCHWEITZER JÓZSEF: Evangéliumi antijudaizmus, tal-
mudi antikrisztianizmus — Hozzászólás Tamás Bertalan
tanulmányához a Theologiai Szemle 1986/3. számában ... 154
TÓTH LAJOS: „A Theologiai Szemle megújítása és reformá-
tus egyházunk teológiai megújulása” — Hozzászólás ... 158

VILÁGSZEMLE

A Békezsínat felé — Günter Wirth és Karl Henning beszél-
getése dr. Tóth Károly püspökkel, a Keresztyén Békekön-
ferencia elnökével, az Egyházak Világtanácsa Végrehajtó
Bizottságának tagjával 160
MARLIN VAN ELDEREN: Az Egyházak Világtanácsa és a
Római Katolikus Egyház 162

HAZAI SZEMLE

SEBESTYÉN JÁNOS: Budai Gergely, az újtestamentumi teo-
lógos. Megemlékezés a Pozsonyi úti templomban már-
cius 12-én tartott Ráday-esten 167

KULTURÁLIS KRÓNKA

ZAY LÁSZLÓ: Hármásírás 169
SZIGETI JENŐ: Tallóztatás teológus szemmel 172

KÖNYV- ÉS FOLYÓÍRATSZEMLE

Kérdőjelek a „kétforráselmélet” körül (Bolyki János) 176
Maunu Sinnemäki: Az egyházak béketörekvései (Koren Emil) 178
Hans Schaffert: Haladni a kitagadottakkal (Pázmándi Ágnes) 181
Új ökumenikus folyóirat (Bóna Zoltán) 182
Mitoszok anyaföldje (Bodrog Miklós) 184
Az öröm teológiájáról (Szathmáry Sándor) 184
Híradás az erdélyi unitárius teológia műhelyéből (Szigeti Jenő) 186
Walter Blankenburg: Egyház és zene (Szőnyi György) 188
A kamatozott fél táalentum (-i-ő) 189
Frye, Northrop: A nagy „szabály” a Biblia és a szépirodalom
(Pásztor Péter) 190
K. H. Ting: Keresztyén bizonyágtétel a mai Kínában (Ka-
rasszon István) 192

A kézirat nyomdába adásának ideje: 1987. május 6.

A Magyar Bibliatanács ülése

1987. április 15-én a Református Egyház Zsinatának épületében ülést tartott a Magyar Bibliatanács. A testület fontos személyi kérdésekben döntött, s megvitatta a soron következő feladatokat. A közgyűlésen részt vett dr. Ulrich Fick, a Bibliatársulatok Világszövetségének főttkára is.

Dr. Tóth Károly püspök, a szervezet titkára megnyitó beszédében a Magyar Bibliatanács feladatait ismertette, majd felolvasta dr. Bartha Tibor ny. püspök ügyvezető elnöki tiszteről való lemondó levelét. Megnövekedett elfoglaltsága miatt titkári tiszteről dr. Tóth Károly püspök is lemondott. Az ülés a Magyar Bibliatanács ügyvezető elnökévé dr. Kocsis Elemér püspököt, titkárává Tarr Kálmánt, a Református Sajtóosztály vezetőjét választotta.

Beszámolót tartott dr. Ulrich Fick, a Bibliatársulatok Világszövetségének munkájáról, s egyben bejelentette, hogy a Világszövetség Magyarországon rendezi meg soron következő nagygyűlését.

A Biblia 1985–86. évi kiadásainak és terjesztésének ügyéről Tarr Kálmán, az újfordítású Biblia revíziójának állásáról Németh Pál jelentést olvasott fel.

Tárgyalt a Bibliatanács a vizsolyi Biblia megjelenésének 400. évfordulója alkalmából, 1990-ben tartandó ünnepek előkészítéséről is.

Az alábbiakban dr. Bartha Tibor lemondó levelét, Tarr Kálmán és Németh Pál jelentését, valamint a határozatokat közöljük. (Szerk.)

Dr. Bartha Tibor püspök levele

FŐTISZTELETŰ ÉS FŐTISZTELENDŐ ATYÁK!

Amint az ismeretes a Testvérek előtt megrendült egészségi állapotomra való tekintettel nyugalomba vonultam és minden református egyházi, valamint ökumenikus tisztségemről lemondtam. Így ez alkalommal szeretném a Magyar Bibliatanács vezetőségének, tagjainak bizalmát is megköszönni és ügyvezető elnöki tisztemet letenni.

Isten iránti mélyesleges hálaadással fejezem ki afölötti örömemet, hogy hosszú esztendőkn át szolgálhattam az írott Ige gondozásának, kiadásának és terjesztésének ügyét. Tudvalevő, hogy az 1949-ben megalakult Magyar Bibliatanácsnak mindeddig legnagyobb vállalkozása az Újfordítású Biblia elkészítése volt és az én életem egyik legnagyobb eseménye is az volt, hogy híveink kezébe adhattuk 1975 karácsonyán az Újfordítású teljes Szentírást. Ismeretes előttetek, hogy milyen megfeszített munkával készült el ez a nagy mű, amiért egyedül Istené legyen a dicsőség.

Hálával emlékezem meg a Bibliatársulatok Világszövetsége sokoldalú támogatásáról, személy szerint is néhai dr. Olivier Béguin volt és dr. Ulrich Fick jelenlegi főttkár mindenkor megtapasztalt segítőkészségéről. A Bibliatársulatok Világszövetsége testvéri szeretete felbecsülhetetlen értékű támogatást adott munkánk végzéséhez.

Őszinte köszönetet mondok az Állami Egyházügyi Hivatalnak, elsősorban Miklós Imre államtitkárnak, hogy a bibliakiadás és terjesztés ügyét, mint egyházaink egyik legjelentősebb szolgálatát elismerte és határozottan támogatta. Ebben az összefüggésben nagyér-

tékű segítség volt számunkra, hogy az Egyetemi Nyomda vállalkozott bibliáink nyomdatechnikailag igen bonyolult feladatának folyamatos és minden igényt kielégítő végzésére.

A mindenható Isten gondviselő jóindulatába ajánlom a hazánkban és világviszonylatban is tekintéllyel bíró Magyar Bibliatanács további munkáját, szívből kívánom, hogy őrizzék meg a rátok bízott kincset (1Tim 6,20).

Budapest, 1987. április 13.

Atyafiságos köszöntéssel:
Dr. Bartha Tibor
ny. püspök
a Magyar Bibliatanács
ügyvezető elnöke

A Református Sajtóosztály jelentése

A Magyar Bibliatanács legutóbbi, 1984. december 28-i ülése óta is a Református Sajtóosztály, a Magyar Bibliatanács kiadójaként növekvő igényeket kellett kielégítsen. Az igényeket nemcsak mennyiségileg, hanem minőségileg is igyekeztünk kielégíteni azáltal, hogy a Károli-féle fordítású Bibliából még 1984-ben új szedést készítettünk, amelynek segítségével lehetővé vált a Károli-féle fordítású Biblia négy különböző méretben való előállítás. Örömmel adhatunk arról számot, hogy ilyen választék még sohasem állt rendelkezésre a Károli-féle fordítású Bibliából. 1985-től napjainkig az alábbi bibliák jelentek meg: 50 000 pld. standard méretű Károli Biblia, 20 000 pld. kis családi Biblia, 20 000 pld. zsebméretű Károli Biblia, 10 000 pld. nagy családi Biblia, 10 000 pld. újfordítású Biblia, 10 000 pld. Képes Újszövetség és 10 000 pld. Angol–magyar újfordítású Újszövetség. E kétnyelvű Újszövetség kiadásával mindenekelőtt a diasporában élő testvéreink szeretnénk szolgálni, de ugyanakkor figyelembe vettük azt a növekvő érdeklődést is, amely hazánkban tapasztalható az angol nyelv iránt,

Az elmúlt két esztendő során mennyi Biblia fogyott el? Az ún. standard Károli Bibliából 44 630 pld., a kis családi Bibliából 17 797 pld., a zsebméretű Károli Bibliából 13 720 pld., az újfordítású teljes Bibliából 9368 pld., a Képes Újszövetségből 12 682 pld-t juttattunk el gyülekezeteink tagjaihoz. Összesen tehát 98 397 pld. Bibliát forgalmaztunk az elmúlt két esztendőben; 1949–1986 között 615 440 pld. Biblia talált olvasóra. Hogyan alakult a Magyar Bibliatanács taggyházainak részesedése az elmúlt két esztendő bibliaforgalmából (az idő kímélése érdekében nem részletezzük bibliafajtánként az adatokat, hanem összességében ismertetjük.) 1985–1986-ban a Református Egyház 66 517, az Evangélikus Egyház 8300, a Baptista Egyház 15 338, az Adventista Egyház 6950, a Szabadegyházak Tanácsa 3907 pld. Bibliát juttatott el híveihez.

A legutóbbi bibliatanács ülés óta egy alkalommal került sor az Olivier Béguin Alapítvány kamataiból bibliák szétosztására (mint ismeretes a kamatok két-évente kapjuk meg a Bibliatársulatok Világszövetsé-

gétől). 1986. áprilisában 8400 fontot kaptunk (576 673,44 Ft-ot). Ebből az összegből 1515 pld. Képes Újszövetséget és 950 pld. Zsebméretű Károli Bibliát osztottunk szét a Magyar Bibliatanács tagegyházai között az ökumenikus kulcs szerint.

A jövőre irányuló terveink között mindenekelőtt a régóta várt gyermek-biblia megjelenését szeretnénk bejelenteni, amelynek anyaga most került nyomdába. 50 ószövetségi, s 50 újszövetségi történetet fog tartalmazni, lényegében az újfordítású Biblia szövege alapján. Mintegy 140 színes illusztrációt készítettünk ehhez a Bibliához. Örömmel jelenthetjük tehát, hogy a Bibliatanács legutóbbi ülésén, 1984. december 28-án elhatározott gyermek Biblia reménység szerint ez év végén, legkésőbb a jövő év elején meg fog jelenni. Ugyancsak ebben az évben várjuk 30 000 standard méretű Károli Biblia, 20 000 kis családi Biblia és 10 000 Újfordítású Biblia megjelenését is. Az igényeket figyelembe véve 1988-ban feltétlenül szeretnénk megjelentetni ismét az Újfordítású Újszövetséget. Eddigi megjelentetése azért húzódtott, mert abban reménykedtünk, hogy esetleg az Újfordítású Újszövetség revíziója hamarabb tud elkészülni, így már ezt tudjuk majd megjelentetni. A Bibliatanács mostani határozatától függően kerül sor tehát az Újfordítású Újszövetség jövő esztendei kiadására.

Jelentést kell tennem arról is, hogy 1985. szeptemberében a Tótfalusi Kis Miklós ún. „Aranyos Bibliája” megjelenésének 300. évfordulója alkalmából az amszterdami ünnepségek során a Református Sajtóosztály, mint a Magyar Bibliatanács kiadója, kiállítást rendezett az amszterdami Bibliamúzeumban. Kiállításunknak igen jó nemzetközi sajtóvisszhangja volt. Ugyancsak meg kell említeni azt a tényt, hogy Billy Graham 1985. szeptemberében tett látogatásakor 10 000 különböző típusú Bibliát vásárolt tőlünk, amelyet az általa végzett istentiszteleteken ingyenesen, vagy féláron osztottak szét a hívek között.

Jelentésem szíves elfogadását kérem.

Tarr Kálmán

Beszámoló az újfordítású Biblia revíziójának előkészítő munkálatairól

1. A Magyar Bibliatanács 1977. szeptember 27-i ülésén (6. pont) foglalkozott először az új bibliafordításhoz beérkezett „számtottvő mennyiségű kritikai megjegyzéssel”. Munkaközösséget alakított a megjegyzések kiértékelésére és „az esetleg indokoltak minőségű kisebb javítások ügyében javaslat készítésére.”

2. A Magyar Bibliatanács 1979. november 15-én „Felhívást” bocsátott ki, amelyben kéri „a lelkipásztor és a bibliaolvasó testvérek hozzájárulását”. Nyomatékosan felhívja a figyelmet arra, hogy „ne küldjenek a fordítás elvi kérdéseivel foglalkozó megjegyzéseket”.

3. 1981. március 1-ig összesen 1261 hozzászólás érkezett be. 403 az Ószövetséghez, 858 az Újszövetséghez.

4. A feldolgozás első fázisa a rendszerezés volt: a bibliai könyvek, részek, versek szerint a kánon sorrendjében. A/4-es lapokon egységesen nyilvánartva minden hozzászólás.

5. Az ószövetségi, ill. újszövetségi hozzászólások 1-1 példányát megkapták a revíziós bizottságok tagjai, hogy értékelő megjegyzésekkel lássák el az egyes lapokat. A teljes anyagot eljuttattam dr. Bottyán János néhai főszerkesztőhöz, dr. Makkai László professzorhoz, dr. Kövendi Dénes tanárhoz (OSZK) és Fűkő Dezső atyánkfiahoz, akik nyelvi szempontú értékelő megjegyzéseiket rávezették az illető példányokra.

6. A revízió előkészítéséről, az elvi és gyakorlati nehézségekről annak idején (1981–1983) rendszeresen beszámoltam a DC debreceni üléseinek plénuma előtt.

7. A DC nyári szekcióüléseinek (ÓSZ és USZ-i szekció) többször is elővették a revízió kérdését, de a megbeszélésre fordítható idő rövidege miatt nem lehetett szó érdemi munkáról. Az ószövetségi szekció ezért azt kérte a Bibliatanács elnökétől, hogy 1982 tavaszán tartasson 4-5 napos rendkívüli összejevetelt (Debrecenben vagy Budapesten) és ezen kizárólag a revízió előkészítésével foglalkozzék, hogy konkrét javaslatokat terjeszthessen a revíziós bizottság elé.

8. Az ószövetségi szekció munkaülésére 1982. május 17–18–19-én került sor Debrecenben (a munkaülésről részletes jegyzőkönyv készült).

9. Az Újszövetség revideált alapszövegének elkészítését a Bibliatanács elnöke 1983-ban dr. Varga Zsigmond kutatóprofesszorra bízta, s ezt a DC 1983. évi debreceni ülésének plénuma előtt nyilvánosan is bejelentette. (Erre a döntésre a kísérletszámba menő Varga Domokos-féle próbálkozás után került sor).

10. Az Újszövetséghez beérkezett értékelhető hozzászólások és javaslatok áttekinthető összegzését a Bibliatanács elnökének útmutatása alapján A/2-es ívekre ráveztettem, s az egyetlen példányt átadtam dr. Varga Zsigmondnak.

11. Jelenleg közel 2000 javítandó bibliai hellyel kell számolnunk (ebben benne vannak a sajtóhibák és az újrafogalmazandó teljes mondatok is). Ez a „nagy” szám abból adódik, hogy a tipushibákat [germanizmusok: pl. „nap mint nap”; a vonatkozó névmások helytelen (héberes) használata] minden előfordulási helyen javítani kell, nemcsak ott, ahol a hozzászólóknak szemet szúrt.

12. A revízió előkészítésének következő lépése az új alapszöveg elkészítése. Csak a hibák kijavításával kell foglalkozni, hangsúlyozzuk a revízió szöveg-korrektúra jellegét.

13. A korigált szöveg a revíziós bizottságok elnökeivel (dr. Tóth Kálmán és dr. Kocsis Elemér) szoros együttműködésben, az ő felügyeletükkel készüljön.

14. A tagegyházak vezetői és a revíziós bizottságok tagjai által kifogásolt helyekkel kapcsolatban a revíziós bizottság többségi szavazattal dönt.

Németh Pál

HATÁROZAT

1. A Magyar Bibliatanács elfogadva dr. Bartha Tibor ny. püspök levelében foglaltakat, tudomásul veszi, hogy ügyvezető elnöki tisztéről lemond. Türelemmel viselt szenvedéseire Isten megerősítő kegyelmét kéri, egyszersmind hálával emlékezik meg a magyar Biblia ügyéért tett fáradozásairól. Bartha Tibor ügyvezető elnöki tevékenységének idején, odaadó irányítása mellett jelent meg az újfordítású teljes Szentírás, amely a magyar protestáns egyházak korszakos jelentőségű vállalkozása volt. A Biblia szövegének gondozása mellett szívügye volt, hogy a Károli-féle fordítású és az újfordítású Biblia folyamatosan kapható legyen; a bibliai kiadása és terjesztése zökkenőmentesen történjék. A Magyar Bibliatanács felkéri a Református Egyház Zsinatát, hogy az 1987. március 31-én hozott határozata értelmében, külön figyelmet szenteljen dr. Bartha Tibor életművében a Biblia ügyéért végzett szolgálatainak.

2. A Magyar Bibliatanács megértéssel veszi tudomásul, hogy dr. Tóth Károly püspök megnövekedett feladataira való tekintettel lemond titkári tisztéről. A

Magyar Bibliatanács jegyzőkönyvei többször rögzítettek dr. Tóth Károly felbecsülhetetlen szolgálatait a bibliakiadás területén. E jegyzőkönyvi határozatokra való hivatkozása jelen határozatunkban azért fontos, mert dr. Tóth Károly püspök szolgálatait a Magyar Bibliatanács a jövőben sem nélkülözheti. Így eddig végzett titkári szolgálatait úgy köszöni meg a Magyar Bibliatanács, hogy egyszersmind kéri a tagjai sorában maradt dr. Tóth Károly püspököt, hogy továbbra is hordozza szívén a magyar Biblia ügyét, amelyért hazai és nemzetközi viszonylatban eddig tiszta szívvel fáradozott. A Magyar Bibliatanács előtt álló közeli és távolabbi feladatok a legnagyobb mértékben szükségessé teszik, hogy a sokszor igen nehéz körülmények között szerzett tapasztalatai alapján tanácsaival segítse a magyar Biblia kiadásának és terjesztésének ügyét.

3. A Magyar Bibliatanács Isten gondviselő szeretetebe ajánlja elnöke, d. dr. Vető Lajos életét, kérve a mindenható Istent, hogy hosszabb idő óta megrendült egészségi állapotának elhordozásához Ő adjon erőt és reménységet.

4. A Magyar Bibliatanács a tisztújító közgyűlésén új ügyvezető elnököt választott dr. Kocsis Elemér tiszántúli református püspök és új titkárt Tarr Kálmán lelkész, a Református Sajtóosztály vezetője személyében. Dr. Kocsis Elemér, mint bibliafordító és Tarr Kálmán, mint a Magyar Bibliatanács kiadója, a Református Sajtóosztály vezetője hosszú esztendőket óta szoros kapcsolatban állnak a Biblia ügyével. A Magyar Bibliatanács áldást kíván szolgálataikra és jó reménységgel tekint jövőbeni munkásságuk elé.

5. A Magyar Bibliatanács jóváhagyólag tudomásul veszi a Református Sajtóosztálynak, a Magyar Bibliatanács kiadójának az 1985 és 1986 esztendőkről szóló jelentését. Fontos tényként értékeli, hogy elkészült az újszedesű Károli Biblia, amelynek következtében híveink jobban olvasható szöveget vehetnek kézbe. Külön értéknek tartjuk, hogy az olvasói igényeknek megfelelően, négyféle méretben is kapható a protestáns egyházak, de az egyetemes kultúra számára is oly fontos Károli Biblia. A Magyar Bibliatanács felkéri a Református Sajtóosztályt, hogy az újfordítású Biblia revíziójának befejezése után a lehető leggyorsabban fogjon hozzá a revideált új fordítás nyomdai munkálatainak előkészítéséhez.

6. A Magyar Bibliatanács őszinte örömmel köszöni meg dr. Ulrich Ficknek, a Bibliatársulatok Világszövetsége főtitkárnak, hogy személyes jelenlétével hangsúlyossá tette mai, tisztújító közgyűlésünk ünnepélyes-

ségét és fontosságát. Külön öröm számunkra, hogy a Bibliatársulatok Világszövetsége Végrehajtó Bizottsága úgy döntött, hogy soron következő nagygyűlést 1988. szeptember 14–21. között – meghívásunkat elfogadva –, Magyarországon rendezi. A nyolcévenként ülésező nagygyűlés házigazdájának lenni, mindenképpen megtisztelő és elkötelező feladat. Isten iránti háláadással fogadjuk a testvéri bizalomnak ezt az újabb jelét, amellyel a Bibliatársulatok Világszövetsége kitüntette minket. Több évtizedes jó kapcsolatunk kiemelkedő eseménye lesz az 1988. évi nagygyűlés. Kérjük Istent, hogy sokszorozza meg erőnket a nagygyűlés tartalmas és zavartalan lebonyolítása előkészítésében és végrehajtásában.

7. Köszönetet mondunk kormányzati szerveinknek, mindenekelött az Állami Egyházügyi Hivatalnak és személy szerint Miklós Imre államtitkár úrnak, hogy támogatásukról biztosították a Bibliatársulatok Világszövetségének Magyarországon megrendezésre kerülő nagygyűlését. A Magyar Bibliatanács és kiadója a Református Sajtóosztály megköszöni az Állami Egyházügyi Hivatalnak a folyamatos és az elmúlt két esztendőben is megtapasztalt sokoldalú támogatást, amelyet a bibliakiadás, a bibliaterjesztés ügyében kapott.

8. A Magyar Bibliatanács és kiadója a Református Sajtóosztály köszönetet mond az Egyetemi Nyomda dolgozóinak és személy szerint Sümeghi Zoltán igazgatónak az újszedesű Károli Biblia elkészítéséért és a különböző bibliatípusok nyomdatechnikailag rendkívül bonyolult feladata folyamatos vállalásáért és minden igényt kielégítő teljesítéséért.

9. A Magyar Bibliatanács felkéri ügyvezető elnökét, dr. Kocsis Elemér püspököt, hogy az Újfordítású Biblia revíziója mielőbbi befejezéséért tegye meg a megfelelő intézkedéseket, s arról tegyen jelentést a Magyar Bibliatanács következő ülésén. Egyszersmind megköszöni Németh Pál református lelkésznek a revízió előkészítésében végzett munkáját.

10. A Magyar Bibliatanács megalapítja a Bibliaolvasó Ligát, s felhívja a tag egyházakat, hogy két héten belül jelöljék ki képviselőiket az e szervezet kialakítására hivatott albizottságba.

11. A Magyar Bibliatanács úgy dönt, hogy a Vizsolyi Biblia megjelenésének 400 éves évfordulójáról 1990-ben ünnepélyesen megemlékezük, s ökomenikus előkészítő bizottságot hoz létre, amely a megemlékezés ügyében felveszi a kapcsolatot az érdekelt magyar kulturális szervekkel. A Magyar Bibliatanács lépéseket tesz Károli Gáspár szobra elkészítése és felállítása ügyében.

TANULMÁNYOK

A Bibliabarátok Társulata – Institutum Philo-Biblicum

MAGYAR BIBLIATÁRSULAT

II.

A Palkovič-féle bibliakiadás helyett az 1813-as berlini kiadást terjesztették, amelyből (a jegyzőkönyv szerint) 1816. november 3-án ötszáz példányt kaptak 384 aranyért Jänick lelkész közvetítésével és maguk adták ki az Újszövetséget háromezer példányban. Mindemellett eladtak 2870 magyar bibliát az 1794-es

utrechti kiadásból; bizonyos számú német Bibliát kaptak, 1817. január 30-án pedig egy 700 példányos bibliaküldeményt. Saját kiadásban megjelentettek 2200 szlovén (vend) bibliát is. A reformáció 300. évfordulójára az egész Bibliát ki akarták adni, de erre már nem került sor.

A szlovén Biblia kiadásáról Stanislaides 1815 novemberében ezt írta Steinkopfnak:

„Rendben megkaptuk az Utrechtben nyomtatott és hozzánk eljuttatott magyar Bibliák 2170 példányát Ledeoer úr útján Rotterdamból. Szerencsésnek fogjuk tartani magunkat, ha támogathatjuk az Önök Társulatának jótékony célkitűzéseit. S hogy mit tettünk e cél elérése érdekében, azt megállapíthatják abból a mellékelt kinyomtatott felhívásból, melyet Magyarországon és Erdélyben minden protestáns szuperintendensnek és más barátainknak megküldtünk.

Kollegáim és én magam hön óhajtjuk folytatni a szlovén Újszövetség előkészületeit és további segítséget kérünk a londoni Bibliatársulattól e tervünk véghezviteléhez, s mi több tudjuk, hogy a szlovén nemzethez a mi hazánkban mintegy 600 000 személy számláltatik, akik közül a többség a protestáns egyházak tagja”.

Ebben a levélben említődik tehát a gyülekezetekhez, a helvét hitvallású és a református egyházbeli szuperintendensekhez intézett felhívás, amelyet a Társulat 1815. júliusában adott közre. A pozsonyi Liceum könyvtárában fedeztük fel e nyomtatott felhívást, amelyet szlovák (ill. magyar — a ford.) fordításban közlünk:

„Üdv a kedves Olvasónak! Mily nagy az érdeme a hírneves és tiszteletreméltó londoni Bibliatársulatnak a keresztyén ügy és az igaz kegyesség ápolásában azáltal, hogy szüntelenül támogatja a Szentírás olvasását és kiküszöböli a bibliák hiányát mindkét evangéliumi egyházban —, a mi országunkban és Erdélyben. Eléggé ismeretes a folyóiratok híreiből, és ezt a tényt mi magunk is hírül adjuk mindkét hitvallású evangéliumi Nagytiszteletű Szuperintendenciáknak, amit másokkal is szívesen közlünk, hogy ugyanazon Társulat azon törekszik, hogy előbbre mozdítsa igyekezetünket, amelylyel a Szentírásnak a magunk anyanyelvein való kiadásán fáradozik.

Jóllehet, eddig még nem mondtunk köszönetet a Társulat irányunkban megbizonyított hajlandóságáért, hanem csupán csak azért, hogy közreműködésével kaptuk meg a szlovák Újszövetséget a Zsoltárokkal és Sirach könyvével 12° formátumú jóminőségű papíron és kitűnő nyomtatású kiadásban, mégsem mulasztotta el a Társulat, hogy újabb jótéteménnyel ajándékozta meg mindkét hitvallású evangéliumi egyházainkat azáltal, hogy átengedte nekünk Károli Gáspár változata szerint a Biblia magyar fordítását, amelyet Pethe Ferenc adott ki 1794-ben nyolcadívu holland írópapíron, ámbár nagyon kicsiny betűkkel, de nagyon ízléses és kifejező formában —, néhány száz példányban azzal a céllal, hogy mi intézzük ezeknek a könyveknek, valamint az általunk kiadott Újszövetségnek az árusítását hozzáférhető áron, amaz elgondolások szerint, hogy némely példányokat többért is lehet adni, ha egyesek készek megvenni és tehetősek is, hogy azután több példányt olcsóbban adhassunk, sőt még ingyen is, hogy a szegényebbek kezébe juthasson.

Az ilyen eljárásomóddal, amelyet a tiszteletreméltó Társulat a saját elveinek megfelelően számunkra leírt, csaknem az egész Európa legtöbb országában, a háborúval sújtottakban is, különösen Szászországban, sőt a Földkerekség más részein, különösen a nemrég alapított Amerikában el tudta érni, hogy 11 év leforgása alatt, amióta létezik, 59 különböző nyelven nyomtatta ki a Szentírást és terjesztette azt több mint 2 millió példányszámban.

Az ilyen dicséretreméltó példa nyomán és amaz ügy hasznosságára tekintettel, amelyre nézve a legnagyobb ígéreteink vannak, valamint ugyanazon Társulat tiszteletreméltó nagylelkűségére tekintettel, amely társu-

lat a mi hazánkban és Erdélyországban mindkét felekezeti evangéliumi egyházakat megtisztelte, joggal éreztük felszólítva magunkat — különösen mikor kéréseinket a maga nagylelkű jóindulatával elfogadni méltóztatott a felvilágosult Királyfi Jesenák János báró úr —, hogy az ő legfőbb vezetésével létrehozzuk a Biblia-Barátok Társulatát amaz egy célt követve, hogy propagáljuk és a Társulat szándéka szerint terjesszük a Szentírást a mi egyházunk tagjai között és így valósítsuk meg saját szándékunkat is.

Először: ünnepélyesen és tiszteletteljesen kérjük mindkét hitvallású evangéliumi egyházak szuperintendenciáit, nevezetesen a Főtisztelendő Szuperintendens Urakat és úgyszintén a Felügyelő, illetve Kurátor Urakat, a legnemesebb egyházkerületi, egyházmegyei és helyi egyházi tisztségviselőket, valamint a sok-sok Tiszteletes Esperes és Espereshelyettes Urakat, Lelkipásztorokat, a gimnáziumok híres-nevezetes Igazgatóit, Professzorait, Docenseit és az összes kiváló Férfiakat, hogy — miként azt mi is a legtisztelteméltóbb módon cselekszük — készségesen segítsék, támogassák a Biblia-Barátok Társaságának oltalmazóit, híveit és pártfogóit, és hatáson mutassák meg, amit bizonnal el akarnak érni, hogy mi a londoni Bibliatársulatnak, amelynek tagjai nemeslelkű főpapok, érsekek és püspökök és más nagyméltóságú férfiak, nyilván megbizonyíthassuk, hogy a mi országunkban és Erdélyországban a mindkét hitvallású evangéliumi egyházainkból nem hiányoznak az olyan példaadó kegyességű és buzgóságú tekintélyes férfiak, akik a legbuzgóságosabban kívánják és a legnemesebb ügynek tartják eme célkitűzés támogatását.

Másodszor: az e határozattal vagy pedig a dicső és nagytehtelnyű szuperintendenciák által felhívott férfiak, akár eme mostani levelünk nyomán föllelkessedve is — amit tőlük legszívélyesebben kérünk — tudomásul vegyék, hogy ezeknek a könyveknek az árusítását a legmelegebben ajánljuk, és pedig a magyar Bibliákét 2 aranyécs, a szlovák Újszövetségeket pedig 10 garasért, érvényes fémpénzben. Az így behozott könyveket elszámoljuk a londoni Bibliatársulatnál és gondoskodunk arról, hogy ez a pénzbeli támogatást élvező mű ne kerülje el a Társulat jótékonyágának figyelmét, sőt inkább mindenkorra megmaradjon a hála az elmékben és a Biblia saját anyanyelveinken való árusításának haszna átadassék a jövődő nemzedéknek. Az ilyen nyomós okok miatt egyáltalán nem kételkedünk abban, hogy a londoni Bibliatársulat a maga igazságos elbírálása szerint jóváhagyását adja amaz eljárásunkhoz, amit követünk a magyar Bibliák és a szlovák Újtestamentum szétoosztásában, s ezért ők maguk tanácsolják, hogy sürgessük ezt a dolgot. Hogy az Írás mindkét kötetének hány példányához akarnának hozzájárulni természetbeni anyaggal, vagy az egyes kiadványokat fekete bőrben kívánják csatokkal ellátni és a bekötött magyar Bibliákat, ha akarják, megvásárolhatják 35 garasért a szlovák Újszövetséget pedig 25 garasért bécsi valutában.

Továbbá kérjük Önöket, dicső férfiak, akik szeretetből és buzgóságból vették gondjaikba a keresztyén ügy iránt ezt a munkásságot, melyet is teljességgel az Önök jártasságára és bölcsességére bízunk, kérjük, hogy a végrehajtásnál állítsanak ki olyan számlát, amilyen a legmegfelelőbbnek ítéltetik, hogy megegyezék a londoni Bibliatársulat elgondolásával és gondoskodjanak még arról is, hogy némely Önöknek küldött Bibliákat és Újszövetségeket többért adjanak, másokat alacsonyabb, vagy egészen alacsony áron kínáljanak a megállapítható képeket, a szegényeknek pedig egy ily becses ajándékkal ingyen szolgálhatnának. Ezt

a határozatot a Könyvek eladása érdekében minden egyház a saját anyagi lehetőségeihez képest hozhatná meg. Például négy tag gyűjtése egyenlő volna 12 arany summájával a Biblia hat kiadásáért és az Újszövetség 24 kiadásáért, s amint jeleztük, a fenti okokból így lehetne szétosztani. De e dologról illetékes helyen tanácskozhatnak. Sürgősen kérjük ezt Önöktől, hogy ne terheljék magukat a vevők listájával, s a Bibliáért, vagy az Újszövetségért kiadott pénzekkel; ezért a készpénzeket külön-külön is beküldhetik számunkra, hogy mi az összes számlákat beírjuk a bevételek könyvelésébe. Hagyatkozzanak arra a bizalomra, amelyet tanúsít irántunk a londoni Bibliatársulat és amit el is fogadtunk, mint ez ügynek támogatását. Számadásainkat a mi felügyelőnk, a főntebb említett felvilágosult báró úr rendelkezéseinek megfelelően fogják átvizsgálni és jóváhagyni, amiért is magunkat elkötelezve kezkeskedhetünk.

Ezért teljesen helyesnek tartjuk, hogy tekintettel legyünk az ágostai hitvallású olyan szlovák egyházakban élő tagokra, akik már beadták a pénzt. Eme összefüggésben úgy határozunk, hogy az Újszövetség példányait tíz év leforgása idejére az árfolyamon levő pénzértékben a megállapított összegért adjuk, hogy eképpen bizonyítsuk, hogy szolgálataink a hozzáférhető árú kiadások behozatalára nézve nem voltak hiábavalók. Így a magunk részéről minden elhatározottat, sőt meg vagyunk győződve arról, hogy a Biblia-Barátok Társulatának ezen példányait már ma is árusítani lehet.

Harmadszor: Kijelentjük, hogy rögtön hozzá kívánunk fogni az Újszövetség kiadásához szlovén nyelven, mihelyst mindenki értesülni fog róla, hogy mihamarabb műbe vehessük az ügyet. Emellett készek vagyunk német Bibliák behozatalára és Újszövetségek behozatalára hozzáférhető áron, hogy eképpen elégtűnk ki a mi német egyházaink kívánságát. Továbbá a maga idejében a kegyelmes Istennek ajánljuk a Bibliák kiadását a mi anyanyelveinken, amelyet így előkészíthettünk a már többször említett londoni Bibliatársulat határozata nyomán és egyidejűleg szem előtt tartjuk a mi országunkban és Erdélyországban mindkét hitvallású összes evangéliumi egyházakat, különösen ha megfelelnek eme nemes társulat kívánalmainak, hogy ti. minden módon folytatni fogják a Biblia propagálását és használatra való terjesztését, pl. vizsgák idején az iskolai ifjúságnak a szorgalom jutalmául adják és különösen kezébe adják azoknak, akik a protestáns egyházba térnek át, mint hitvallásuk bizonyosságát.

Bizton hisszük és reméljük, hogy ez a híradás eljut mindkét hitvallású összes hívőkhöz, mégpedig igazán protestáns szellemben. Hőn óhajtjuk, hogy akiknek a Szentírás biztos támasz a hit és erkölcs megismerésében és megtartásában, azok szilárdan álljanak ezen az egyetlen fundamentumon, meggondolván és megemlékezve arról, hogy a Szentírás szorgalmas olvasása fölkelti, élteti és megnesemesíti az elmélyült gondolkodást. Különösen vegyék eszükbe, hogy segíteniük kell a londoni Bibliatársulat jelentős törekvéseit és ámbár a mi vállalkozásunk csak csekély, de igen nemes — tudatában lévén fogyatékoságunknak — mindazáltal jóakarattal, jó tanácsokkal, nagylelkűséggel és megértéssel be fog bizonyosodni, hogy megjelennek a munka bőséges gyümölcsei mindkét hitvallású evangéliumi egyházak javára és készségesen fogják is segíteni ennek sikerét. Üdv neked kedves Olvasó az Úrban! Ezt írtuk az Ő ügyéért. Pressburg, 1815. júliusában. A Biblia-Barátok Társulatának direktorai, a Pressburgi Evangéliikus Líceum professzorai”.

A Magyar Biblia Társulat, a pozsonyi Biblia-Barátok Intézete így működött békésen, lelkiismeretesen és

felelősen; Bibliákról gondoskodott Magyarországon és Erdélyországban mindkét protestáns egyház számára: segítette a szegény rétegeknek, hogy hozzájuthassanak a Szentíráshoz és egyformán szolgált a magyar, szlovák, német és szlovén nemzetiségű hívőknek. Úgy tűnik, hogy Londonban is elégedettek voltak, mert igen méltó tényezőket támogatnak, akik számára az ügy a fontos. A levéltári bizonyoságok szerint egyszer sem bizalmatlankodtak a társulat vezetésével szemben. Így tehát nem meglepő, hogy a Brit- és Külföldi Biblia Társulat ezt a munkát Ausztriára is ki akarta terjeszteni. Nem sejtették, hogy ez a kísérlet a végét fogja jelenteni a Magyarországon már szépen folyó bibliamunkának.

Az első lépést dr. C. Steinkopf külföldi titkár tette meg, amikor a Bibliatársulat gondolatát föltárta János és Ludwig hercegek audienciáján, akik akkor hivatalos látogatáson voltak Angliában. Röviddel ezután a Bibliatársulat elnöke, Teignmouth lord még rátetézett Steinkopfra a főhercegekkel folytatott külön megbeszélés során, s megajándékozta őket a Bibliatársulat jelentéseivel, amit is ezek ígértek a császárnak bemutatni. Az 1816. augusztusában lejátszódott eme találkozó után Bécsbe ment Robert Pinkerton, a Társulat akkori utazó képviselője, aki alaposan ismerte Közép- és Kelet-Európát. Több szívélyes fogadás alkalmával Metternich hercegnek részletes javaslatokat adott egy bécsi bibliatársulat felállítására, amelynek egyetlen célja volna, hogy a Bibliákat a lehető legalacsonyabb áron terjesszék, s ezek a Bibliák megjegyzések és kommentárok nélkül volnának. Szintúgy javasolta, hogy ez a bibliatársulat oszthatná szét a Bibliákat a birodalom különböző nyelvein, nevezetesen hangsúlyozván a szerbek, horvátok, albánok és románok szükségét, akik nem kaphatták meg saját anyanyelvükön a Bibliát a Magyar Biblia Társulattól. Metternich született konzervatívizmusára apellálva Pinkerton említést tett arról, hogy az orosz cár és a porosz király is patronálják a bibliatársulatot a maguk országaiban. S mi több, rámutatott arra a haszonra, amiben a Habsburg Birodalom részesülhet, ha támogatni fogja a bibliatársulatot: minden olyan országban, ahol bibliatársulatok alakultak, jobban látogatták a templomokat, a papok igényesebbek lettek és a lakosság között a nemtelenségek és erkölcselenségek vágya alábbhagyott. Az összes felekezetek egysége a legtisztább és legnemesebb jótétemények érdekében szélében-hosszában áldásos volt a népszerűség között és hatalmasan előmozdította az egyének, családok és nemzetek boldogulását.” (A Brit- és Külföldi Biblia Társulat 13. jelentése, 1817, 94–95. 1.)

Pinkerton egyebek között ezt írta Bécsből 1816. szept. 1-jén:

„Együtt ebédeltem Metternich herceggel, Stadion gróffal, a pénzügyminiszterrel és más nemesekkel, akiknek a herceg szívesen bemutatott. Ebéd után beszélgettem őccsellenciájával a javasolt bibliatársulatról és eléje adtam a tervet, amit kívánságára elkészítettem. Úgyszintén kezébe adtam angolul a mi Társulatunk 11. jelentését és németül az Orosz Biblia Társulat 2. jelentését, amit őccsellenciája igen hálással fogadott és kért, hogy látogassam meg őt újra ugyanazon hó 29-én, biztosítván engem, hogy ezekben megkísérli az ügyet a császár őfelsége elé terjeszteni, aki éppen akkor tért vissza a városba. Így azután 29-én azon hónapban ismét audienciám volt a hercegnél, aki nagyon kegyesen fogadott és azt mondta, hogy beszél a császár őfelségével a bibliatársulat megalapításáról Ausztria számára, és hogy őfelsége több információt kíván a tárgyban, bár elolvastván az én memorandumomat, nagyon elégedett volt vele, s

ezt előterjeszti őfelségének és azután fogják megvitatni az osztrák kormány különböző fórumain, s majd jön a döntés. A herceg azt is mondta, hogy nekem sokáig kellene erre Bécsben várakoznom és hogy tájékozathatom a bizottságot Londonban, mert ő már magáévá tette az egész ügyet. Ámbár egy katolikus országban az ilyen dolog sok nehézségbe ütközik, ami nincs meg egy protestáns országban. De biztosítva lehetek, hogy megtesz mindent, ami hatalmában áll, hogy az ügyet kívánatos célhoz juttassa. Őfelsége azt kívánja, hogy személyesen levezzek vele és szívélyesen meghívott, hogy egyenest hozzá menjek, bármikor Bécsben járok.” Az ilyen kellemes párbeszéd után négy hónappal később érkezett a következő szövegű császári rescriptum: „A szentséges császári és királyi apostoli őfelsége és a magyar Helytartósági Tanács nevében az ágostai hitvallású szuperintendenciának a következőknek betartását parancsoljuk:

Minthogy — amiképpen a körülmények mutatják — a londoni Bibliatársulat lehetővé tette a kontinensen, különösen Németországban hasonló társulatok fölállítását, amelyek közül többek kapcsolatokat tartottak fenn a császári és királyi őfelségének birodalmi tartományaiban élő protestánsokkal is, minden módon arra kell törekedni, hogy ezek az idegen társulatok, vagy kormányok ne terjesszenek semmiféle bibliai nyomtatványokat, még ingyen, vagy nagyon alacsony áron sem, minthogy nem is engedélyeztetnek semmiféle bibliatársulatok. Egyet azonban a szentséges őfelsége kegyesen engedélyez, azt, hogy a Bibliákkal, valamint más könyvekkel való kereskedés a szokásos szabályok szerint ugyanúgy, mint eddig — folytatódjék.

Őfelsége ezzel a kegyes határozmánnyal megparancsolja a szuperintendenciának, hogy együttműködjék a Helytartó Tanács Királyi Bíróságával úgy, hogy ennek teljes terjedelmében való betartása szüntelen éberség mellett történjék.

Kiadja a Helytartói Tanács, 1816. december 23-án. Josef Brunswick gróf, Jakob Petrovitz.”

Erről a kedvezőtlen fejleményről Stanislaides értesítette Steinkopfot, a Brit Társulat külügyi titkárát 1817. március 10-én kelt levelében:

„A mellékelt parancsból, melyet a Helytartói Tanács Bíróságának hivatala, és a Rendőrőrkapitányság hivatala adott ki, mint amely országunkban vallási ügyekben is illetékes, kiveheti, hogy itt a bibliatársulatokat nagyon gyanúsak tartják. Az a hír járja, hogy ezek nagyon visszaéltek a szabadsággal, Londonban nyomtatott Bibliákat használtak, s nemrég parancsot adtak ki minden nyomdának egy nyilatkozat közzétételére, hogy többé nem nyomtatnak Londonból származó német Bibliát és hogy jelenteni kell a császári cenzoroknak, hogy ez a Biblia nagyon gyanús. Az is nagyon valószínű, hogy Pinkerton úr jelenléte és az ő javaslatai Bécsben a bibliatársulat felállítására nem fogadtattak örömmel. Egyidejűleg a lincolni püspök nézeteit, amelyek az Austrian Observer-ben frattak le, feleltetlenül az Allgemeine Zeitung-ban arra használták, hogy a jó ügyet gyanúsak tüntessék fel, de úgy látszik, hogy legalábbis a mi országunkban az a fő célkitűzésük, hogy megakadályozzák Isten Igéjének szabad folyását, mert a katolikus klérus attól fél, hogy az ő emberei is kívánni fogják annak olvasását.

Protestáns testvéreinknek nem tilthatják meg a Biblia olvasását. Szuperintendenseink nem fognak késlekedni az említett bíróság elé való megalázó odajárulással, csakhogy kivételezést érjenek el az olcsó bibliakiadások behozatalának tilalma alól és elhárítsák az akadályokat, mivelhogy ez a tilalom korlátozza a

mi vallásunk szabad gyakorlatát, amit a birodalmi alkotmány biztosít. Világos, hogy ha atyánkfiaiaink nincs megengedve a Biblia olvasása, vagy akár annak olcsó behozatala, akkor kénytelenek megszűnni protestánsoknak maradni. Egyébiránt nekünk mindig meg volt engedve a Biblia idegen országokból való behozatala elfogadhatóbb áron, mint ahogyan a mi nyomdánk kínálni tudnak. Ha pedig valami konföderációval, vagy „testvériséggel” vádolnának bennünket, ezt könnyen megcáfolhatnánk, akár úgyis, hogy előterjesztjük azt a levelezésünket, amivel a tiszteletreméltó londoni Társulat visszautasíthatná a legmagasabb hivatalok vádjait és hangsúlyozottan megcáfolhatná azoknak törekvéseit, akik inkább szeretik a sötétséget, mint a világosságot. Reméljük, hogy az Úr továbbra is segíteni fogja elkezdetd ügyünket és hatalmas megvédelmezi az Ő ellenségeivel szemben. Közben továbbra is úgy haladunk előre, ahogyan erőink megengedik. Az eredményt közölni fogjuk.”

A Helytartó Tanácshoz érkezett a protestáns egyházak deputációja a református Teleki Lajos gróf és az evangélikus Balog Péter egyetemes felügyelő vezetésével, de a rescriptum előttük sem vonatott vissza, sőt 1822-ben egy másik rescriptum is jött. Eredménytelen maradt az orosz cár sajnálkozása is.

Londonba ennek a mi Magyar Biblia Társulatunknak a direktorai az utolsó jelentést 1818. március 25-én küldték. Fordításban így hangzik:

„Nagy vágyakozással kértük a mi ügyünknek kedvező fordulatát, hogy kellemetesebb híreket jelenthessünk Önöknek a mi bibliai intézetünkről, válaszul az Önök 1817. július 10-i baráti levelére, és mélyen meghatottan az Önök nagylelkű támogatásától, melyet az Önök tiszteletreméltó Biblia Társulata nyújtott, de mindeddig csalódás ért bennünket. Mégis kötelességünknek érezzük tájékoztatni Önöket arról, hogy mi történt az 1817. március 10-én kelt legutóbbi levelük írása óta.

1817. április 20-án a cenzúra konfiskált 700 Bibliapéldányt, amit Berlinből kaptunk. Erre egy nyilatkozatot tettünk közzé az egész ügyről és kérelmet nyújtottunk be a Királyi Helytartótanácshoz elismervényekkel bizonyítván, hogy a Bibliákat még 1816. december 23-a előtt vásárolták Berlinben, vagyis a behozatali tilalom előtt, és valójában már 1816. novemberében a határon voltak, amidőn a törvény még engedélyezte számunkra külföldről minden vallásos könyveink behozatalát, melyek közül a Biblia a legfontosabb. Továbbá a Biblia ugyanazon szöveget tartalmazza, melyet másfél évszázadon át a mi evangélikus egyházunk igaznak ismert el és kizárólag a mi evangéliumi (protestáns) keresztyén embereink használatára van rendelve. Egész evangélikus egyházunk (Corpus Evangelicorum) a császárhoz 1817. júliusában felterjesztett több panasztétel között főlemlítette, hogy a Bibliák konfiskálása, melyeket a törvény védelme alatt hoztak be az iskolai ifjúság és a mi hitűnk tagjai használatára, megrontotta a vallásunk szabad gyakorlatát, amelynek lényeges része éppen a Szentírás olvasása.

A panasztételek és kérelmek nem könnyítettek sérelmeinken, sőt ellenkezőleg, október 6-án megjött a Helytartótanács parancsa a mi városunk magisztrátusához, hogy bennünket bíróságilag kihallgassanak a következő pontokban: 1. Minémű affiliáció volt közöttünk és a Biblia Társulat között és mely egyének alkották azt. 2. Mimódon, kinek a közvetítésével és hány Biblia-példányt küldtek nekünk Londonból, és mely egyéneknek milyen rangú és vallásúaknak, s egyáltalán kinek adtuk azokat? 3. Kaptunk-e enge-

délyt a legfelsőbb hatóságtól e Bibliák külföldről való behozatalára? 4. Be lettek-e mutatva szétosztás előtt ezek a Bibliák a cenzúrával megbízott hivatal inspekción? 5. Mi végeztük-e el és nyomtattuk-e ki az Újszövetség vend-szlován verzióját?

Mindeme pontokra írásban válaszoltunk teljes kellő tisztelettel: 1. Előttünk nem létezett semmiféle hivatalos társaság, de a Biblia Társulat a szuperintendenseink alatt volt. 2. Kaptunk magyar Bibliákat Rotterdamból és ezeket szétosztottuk a mi közösségünk tagjainak. 3. Megkaptuk a kellő engedélyeket ezek behozatalához, mert ezt a törvény megengedi. 4. A cenzúra aprobációjára nem volt szükség, mert nem tartalmaztak semmi más szöveget, csak azt, amelyet egyházunk elfogadott, amint ezt bizonyítja a mi szuperintendensünk mellékelt tanúsítása. 5. Terveztük a szlovén Újszövetség kiadását, a szintén engedélyezett szöveg szerint.

Eme válaszainkat a Bibliának és az Újszövetségnek nyomtatott példányaival együtt felterjesztettük városunk magisztrátusához és tiltó parancsot kaptunk tőlük, hogy egyetlen példányt se terjesszünk addig, ameddig közlét nem veszünk a császár öfelsege döntéséről.

Közben — amit vártunk is — további tilalom érkezett a birodalmi nádortól, a mi megyénk főbírájától. Eszerint szinte ugyanazon kérdéseket szegeztek szembe velünk, csak még eggyel többet: Kaptunk-e valamilyen pénzbeli támogatást a londoni Biblia Társulattól?

Teljes őszinteséggel igennel válaszoltunk és mindjárt előterjesztettük az Önök eredeti leveleit, különösen azt az utolsót, hogy elhárítsunk minden gyanút, miszerint a londoni Biblia Társulattal való kapcsolat titkos és veszedelmes szándékokat rejt.

Most szorongással várjuk az ügy fejleményeit jól tudván, hogy sok akadályt fognak gördíteni utunkba, egyrészt rossz szándékkal való gyanúsítás miatt, mely annál könnyebben támadhatott császáruk elméjében, mivel már maga a Biblia Társulat megnevezése is gyanút kelt benne, másrészt azon elgondolás miatt, amelyet a katolikus papság vetett föl a Helytartói Tanács előtt, hogy ti. ilyen nagy tömegű Bibliának a mi országunkba való bebocsátásával könnyen megtörténhet, hogy közülük némelyek a nép kezébe kerülhetnek, amely nép a Biblia olvasásával könnyen tévelygésbe kerülhet, mely ellenkezik a katolikus egyház elveivel. Ezzel a szerencsétlen gondolattal szembeálltunk állítván, hogy a Bibliák kizárólag csak a mi egyházunk tagjai között osztattak szét és el is vagyunk tökéelve, minden módon megőrizni jogunkat a Biblia beszerzésére és birtoklására.

Ugyanakkor semmiképpen sem tudjuk kieszközölni a mi kegyelmes császáruknak gondolata megváltoztatását, mert ámbátor panaszunkat egyenest hozzá adresszáltuk, nem akadályozhatjuk meg, hogy ez átmenjen a királyi kancellárián, a királyi bíróságon, és aztán a helytartótanácson, ahol az említett hangulat uralkodik és minden eredménytelen marad.

Ezért nem marad más hátra számunkra, mint az, hogy ajánljuk egész ügyünket az isteni gondviselés legmagasabb végzésébe és a Brit Bibliatanács aktív közbelépésére számítunk, amely mérlegelheti a tényeket, melyeket a hallei irodalmi folyóirat 1818. januári száma is tartalmaz (Kivéve a mostani kapcsolatokat, mivel hogy bírósági kihallgatásoknak voltunk alávetve), hogy a mi császáruk értelme ily módon kedvezőbb irányban változnék meg, mint amilyen most legjobb tudása szerint — csakis az ő személyes határozománya nyomán vehet a mi ügyünk kedvező fordulatot, s így távozhat el fájdalmas panaszunk. Mert az

Isten Igéje után való vágy a közöttünk élő emberek százai és százai lelkében igen nagy, és mély gondban vagyunk, ha nem tudjuk kielégíteni.

Időközben nem szűnünk meg Isten igéjének terjesztését folytatni a legjobb lehetőségeink szerint, teljes bizodalommal lévén, hogy Isten nem vonja meg tőlünk segítségét. Önöket is fogjuk értesíteni munkásságunkról és annak sikeréről. Ezidőszerint nagyságos Uram, van szerencsénk kifejezni teljes tiszteletünket és maradunk alázatos barátai és szolgálói, (alulírottak) jó ismerősei, valamint a saját nevünkben is e levél írói.”

A Helytartó Tanács két rescriptuma ellenére a Biblia Barátok Társulata, a Magyar Biblia Társulat csöndben folytatta a maga munkáját a fő direktorok haláláig, bár gyakorlatilag jóval kisebb mértékben. Stanislaides Dániel 1827. szeptemberében halt meg és özvegye Billnitznek adott át hatvan aranyat az intézet számára, Billnitz 1834. november 24-én halt meg, J. Gross, 1839-ben, Fábri István pedig már 1817. március 16-án. Legtovább élt Juraj Palkovič professor, aki 1850. június 13-án halt meg, de mivel az ő Biblia-kiadásának 1800 példánya eladását nem valósították meg, ezért elhidegült a viszony közötté és a Biblia-társulat között, s valószínűleg nem nagyon kapcsolódott bele annak munkájába. Az 1810-től vezetett jegyzőkönyv (Protocollum Institutii Philobiblici cum Documentis adque illud provocat) 1835. január 7-ével fejeződik be, amikor J. Blaskovits, J. Gross és M. Greguss lezárták a számlakönyvet, a különböző nyugtatványokat, magát a jegyzőkönyvet és elhelyeztek két takarékkönyvet. Ezzel formailag is berekesztették a Biblia Társulat munkáját.

A jegyzőkönyvből és a számlakönyvekből képet kaphatunk az érkezett és elküldött levelekről, a különböző lelkési hivatalok Biblia-rendeléseiről, jórészt a mai Szlovákia területéről: Adam Chalupka (Hornálehota) 1817. november 12-én 66 példányt rendelt és azután még 22 példányt, Martini (Modra) 25 példányt, Zubek (Trencsén) 16-ot rendelt és később még 44-et, majd 20 példányt. Chalupka 1817-ben további 30 példányt, Lovich (Besztercebánya) 100 példányt, Benjamin Musculy (Pliesovice) 50 példányt, Martini megint 90 példányt, Krémery 50 példányt, Bobok (Lubin) 5 példányt. A skalicei lelkész St. Djuga 1813. november 10-én 30 aranyat küldött a társulatnak, Ján Kmety (Nemecká Lupce) 1813. szeptember 13-án 60 aranyat, a modrai Német Egyház pedig 16 aranyat. Minthogy azonban „konvencionális pengőpénzben” és „bécsi valutával” számlázták az összegeket, ma már nehezen tudjuk megítélni a vásárlóértéket. A számlakönyv szerint (de acceptis et datis 1813—1823) a társulat bevételei 1813. április 12-től 1816. december 1-ig 6721 aranyat tettek ki konvencionális pengőpénzben, ami megfelel 226 093,35 bécsi valutának. 1814-ben 600 aranyat fizettek ki a nyomdának konvencionális pengőpénzben, majd 1814. szeptember 18-án az Újszövetség kinyomatásáért 825 aranyat és azután 1814. november 24-én 1600 aranyat konvencionális pengőpénzben. 1810. február 20-a és 1817. február 18-a között az összes kiadások 3339,16 aranyat tettek ki. A szlovén Újszövetség nyomtatására kifizettek 800 aranyat, külön a szlovák Bibliáért 500-at, és a berlini Jänick lelkésznek küldtek 577,23 konvencionális pengőpénzt, 1818. áprilisáig mindösszesen kifizettek 4044,43 konvencionális pengőpénzt és 8210,10 bécsi valutát. A direktorok fizetéséről említés sem történik: bizonynyal ingyen dolgoztak.

Jesenák báró a dokumentumok szerint főként a Biblia Társulat gazdálkodására felügyelt és maga is

hozzájárult anyagilag. Fennmaradt egy négyoldalas levél, 1815. december 2-i kelettel Londonba küldve, amelyben köszönetet mond a báró a finansziális támogatásért és a magyar Bibliáért. Azt írja, hogy a papírpénzek devalvációja akadályt jelent a társulat munkájában, ezért mély háláját fejezi ki a felbecsülhetetlen segítségért. A Magyar Biblia Társulat, avagy a latin nyelvű dokumentumokban megnevezett Biblia-Barátok Társulata (Institutum Philo-Biblicum) tanúskodik a Pozsonyi Evangélikus Líceum öt professzorának nagy lelkesedéséről, arról, hogy gyorsan reagáltak a világban végbemenő eseményekre, valamint az ő áldozatkésztségükről. Az ő emlékeztükre töröltük most le a számunkra becses levéltári dokumentumokról a port, hogy indítsanak bennünket is az ő kitartásuk, hűségük és áldozatkészségük követésére az Isten szent ügyéért, a mi népünk javára és lelki épülésére.

Mély hálánkat fejezzük ki a londoni Bibliatársulat könyvtáros asszonyának, Kathleen Cannovanak, hogy hozzáférhetővé tette azokat a levéltári letéteket, amelyek a mi pozsonyi munkásságunkra vonatkoznak az

1811–1835 közötti években. Őszintén köszönjük Dr. Marie Vierikova könyvtáros asszonynak, az Állami Levéltári Bizottság Központi Könyvtárában, a Pozsonyi Líceumi Könyvtár régi iratainak osztályán, hogy szívélyesen rendelkezésünkre bocsátotta az anyagokat; a jegyzőkönyvek, pénztárkönyvek, az 1815. júliusában kelt nyomtatott felhívás fotókópiáját. Megköszönjük P. Gažik lelkész atyánkfiának eme felhívás fordításánál nyújtott segítségét, J. Potúček atyánkfiának pedig, hogy rendelkezésünkre bocsátotta Černohorský írását, ill. cikkeit erről a társulatról: „Střpky z dějím Biblické společnosti u nás”, és O. Šimek lelkésznek a gyülekezeti levéltárból merített jegyzetelést, s a nyomtatott felhívás felkutatásában mutatott készséget.

Mindezeket a dokumentumokat, jórészt a levéltárból kapott fotókópiákat elhelyezem a Tranovsky Könyvtárban, Liptószentmiklóson, mint irodalmi és szellemtörténeti életünk darabját.

*Rudolf Košťal
Ford.: Huszti Kálmán*

A dogmatika és az etika kapcsolata századunk protestáns teológiájában

„A teológia művelése során hasznos lesz és szükséges is azoknak, akik egyben-másban túlzottan heves és naiv lelkek, folyamatosan felfedezniük, hogy itt mégiscsak bonyolultabb minden, mint ők szeretnék. A túlzottan komoly, spekuláns intellektuális szellemeknek pedig azt szükséges felfedezniük (nekik is mindig újonnan), hogy itt minden sokkalta egyszerűbb, mint ahogyan mélyen barázdált homlokukkal látni vélik.”¹

Abból a teljesen általános megállapításból indulunk ki, hogy a dogmatika feladata a teológiában az elvi alapok rendszerezése és magyarázata, az etika pedig ezen elvi alapok gyakorlati konzekvenciáit tárja fel. Ha pedig elfogadjuk azt, hogy a dogmatika és etika együttesen hatnak az igehirdetésre, hogy segítsék és korrigálják, akkor a dogmatikának az explikációra, az etikának pedig az applikációra kell hatnia. Ez esetben a dogmatika feladatához híven szélesre nyit, ahogyan haláshálóval bekeríthetnek egy kisebb tavat, s amint összevonják ismét, láthatóvá válik a munka eredménye, mérhető értéke, úgy a dogmatikai koncentráltság, amely igyekszik a végleges értékeit megmutatni, az etikában juthat kifejezésre.

A dogmatika és etika viszonyában koncentrikus körökről van szó tehát, nem pedig egymás melletti, vagy egymást metsző síkokról. A szélesebb, mindent átfogó külső kör jelzi a dogmatikát, és ugyanazon centrum köré von belső kört az etika. Azért kell különösen is hangsúlyoznunk ezt, mert általában e logikának éppen a fordítottjára gondol az ember. Arra, hogy a rendszerező elv belső köréből, a koncentráltság felől haladunk a gyakorlatibb, és ezáltal dekoncentráltabb etika felé, mivel a gyakorlat periferikus helyet foglal el az elmélettel szemben. Mintha ugyan a gyümölcs „dekoncentráltabb” lehetne az őt hordozó növénynél, mintha a gyümölcsben levő mag nem hordozná egy új növény teljes kifejlődésének lehetőségét.

Általános megjegyzéseimet pontosítva így definiálhatok: a dogmatika vallástétel arról a bizonyágtételről, amit a Biblia az élő Istenről elmond; az etika pedig vallástétel azokról a cselekedetéről, amiket a

történelem folyamán az élő Isten értünk tett. Szándékosan esik a hangsúly az értünk szóra, nézetem szerint nem lenne helyes „általunk, velünk, rajtunk keresztül” kifejezésekkel bővíteni vagy helyettesíteni, mert ha rajtunk, ha általunk, akármilyen módon cselekszik az Úr, az mindig értünk van, mivel egyedül szeretetéből cselekszik. Hiszen a kegyelem egyoldalúsága jellemzi az isteni igazságot Jézus Krisztusban. Az etika ilyen megfogalmazása, mivel Isten a történelemben mindig cselekedett az emberért, látszólag még tág kört érint, pedig az ember szabad akarata miatt, valójában szorosra vonja a határokat. A Lukács evangéliumában alig két rész különbséggel olvassuk ezeket a mondatokat: „Aki nincs ellenünk, mellettünk van”; (Luk 9,50.) és „aki velem nincs, ellenem van; és aki velem nem takar, tékozol” (Luk 11,23.).² Az első idézett mondat környezetében arról van szó, hogy valakit, aki Jézus nevében cselekedett, gyógyított eltiltottak a tanítványok, mivel nem követte velük járva a Mestert. Jézus válaszából az derül ki, hogy aki nem saját erejéből és a maga dicsőségére cselekszik, az belül van e szigorúan megvont körön. A másik mondat arról vitatkozva hangzik el, hogy vajon lehetséges-e ördög által üzni ki ördögöket, megállhat-e az a ház, amelyik meghasonlott önmagával. A válaszból élesen látjuk a határt, hogy aki nem Jézussal gyűjt, az tékozol és Isten ellenségévé lett, minden etikai alapot elveszített. Senki sem tehet ugyanis vallást Isten értünk tett cselekedeteiről, csak Krisztus által. A keresztyén etika alapja: amit az Atya értünk Krisztusban tett, akiről (dogmatikai értelemben) és amely cselekedetéről (etikai értelemben) bizonyosságot kell tennünk, teremve a „háládatosság jó gyümölcsseit”.³ Pál apostol a galáciabelieknek egy mondatba sűrítve megfogalmazza a dogmatikumot és az etikumot, az indikativuszt és az imperativuszt: „Mert akik Krisztusban keresztkedettek meg, Krisztust öltöztétek fel” (Gal 3,27.). „Ha Lélek szerint élünk, Lélek szerint is járjunk” (Gal 5,25.). Az etikai imperativusz annak mértéke alatt szólal meg, amit a Korintusi Levélben így ír Pál:

„Isten kegyelme által vagyok, ami vagyok; és az Ő hozzám való kegyelme nem lón hiábavaló; sőt többet munkálkodtam mint azok (ui. az apostolok) mindnyájan; de nem én, hanem az Istennek velem való kegyelme” (I. Kor 15,10.). A keresztyén etika tehát nem az emberek, hanem Isten cselekedeteiről vallott bizonyosságtétel.

A dogmatika és az etika szétválaszthatósága

A teológiatörténet eredetileg a dogmatikát és etikát szétválaszthatatlannak ismeri. Ahogyan Pálnál látjuk, úgy az első két század keresztyén irataiban is teljes egységben találjuk őket (Alexandriai Kelemen: Paidagogosa, Tertullianus etikai írásai). Ezt az egységet vonalaiban megtaláljuk egészen Aquinoi Tamás monumentális teológiai summáriumáig, ahol az etikai illetőleg moráleteológiai írások csatoltan következnek a dogmatika után de az egyesítési törekvés tőle egészen napjainkig továbbhúzható.⁴ Azonban mindezek mellett a szétválasztás szorgalmazása ugyancsak régi keletű. Kettős oka lehet annak, hogy valaki a dogmatika és etika között szakadást lásson. Az első mikor a dogmatika filozófiai befolyás alá kerül, amelynek alapján az életideálok függetlenné válnak a keresztyénségtől és külső körön, vagy elvi síkon kezdenek mozogni. A másikkak az, amikor a keresztyénség apológiára szorul arra kényszerülve, hogy szárazon elvi, tudományos értelmezését adja a „vita christiana hominis”-nak. A pogány környezet és a fellángoló üldöztetések már a második századi apológiában a személyes Isten helyett a keresztyén személyiségre terelik a figyelmet. Hamar kifejlődött az a nézet, hogy a keresztyének élete, kegyessége a „vita angelica” első lépcsőfoka. Még Hermas hangsúlyozza ugyan, hogy „ha valaki jót cselekszik, Isten akaratából tegye, cselekedete által is növelvén az Ő dicsőségét”. Azonban már az ő korában aszketikus színt öltött a keresztyén életideál. Az apologeták igyekeztek a keresztyén hitet úgy racionalizálni, hogy koruk filozófiai nyelvén és logikai rendszerében kísérlethessék meg hitük védelmét. A feltámadás hitéből igyekeztek olyan logikailag elfogadható ismeretet faragni, hogy a feltámadás irracionális voltát kitöröljék az olvasó gondolatából. Az etika és szoteriológia területén az örök életéről és örök haláláról szóló tanítás éles elválasztásával „racionalizáltak” (kainos nomos). Justinus tanítványának Tytianusnak apológiájában már a pogány erkölcsi romlottsággal szemben döntő érvként szerepel a keresztyének „tisztá erkölcsé”, aszkézise. A montanisták erkölcsi szigorúsága pedig már az egyházat kívánta a felhígulástól megvédelmezni. Olyan keresztyén életideált hirdettek, amely folytonos lemondás útján az érzéki élet megsemmisítésére törekedett. Tertullianus maga is üdvözölte ezeket a tanokat (de virginibus velendis). A montanisták kiválása súlyos hatással volt az egyházra, segítve a hierarchia kialakulását, az erkölcsiség alsó és felső szintjének kifejlődését, a szentek és üdvözültek közösségéből az egyház üdvintézménnyé zülését. Nagy Basilius (†379) az etika alapkérdése után (arche ton ethikon) 80 alapszabályát írja le a szerzetesi közösségeknek etika címen.

A dogmatikai viták idején vált mind mélyebbé az a szakadás, ami a credenda és agenda között a keresztyénség kezdete óta kisebb-nagyobb mértékben már jelen volt. Lényege az, hogy el kell szakasztania a keresztyén embernek magát, amilyen gyökeresen csak lehet, a jelenvaló világtól. Mert senki sem „szolgálhat két úrnak” (Mt 6,24.). Krisztus „igaz” követése a világ megvetésével vált azonossá a szerzetesi élet-

módban, ugyanakkor az egyház rendkívül „elnéző” lett hatalmas tömegeivel szemben.

Még egy teológus nevét ki kell emelnünk ebből a korból, Augustinusét, akinek teológiai gondolatai a reformáción keresztül máig hatnak a protestáns teológiára, elsősorban a lutheránus ágára. Augustinus két „civitas” összekeveredett jelenlétét állítja szembe egymással. A „civitas terrena” Kaintól eredeztethető földi önkény az özönvíz óta (Gen 6.) szétválaszthatatlan a „civitas dei”-től. A civitas terrena nem más mint az önzés harca az önzés ellen, tehát a „pax terrena” csak Bábel békességének nevezhető. A civitas dei Ábrahám utódaiban ölt testet (Róm 9,7–11.), akik a teljes szétválasztásig rejtve vannak (Jézus neve lesz a szétválasztás alapja), maguk is érdekeltek a „föld békességében”. Teljes béke azonban lehetetlen valóságos „igazság” nélkül, a „civitas coelestis” hatásának meg kell tehát látszódnia az emberi törvényeken, mert valóságos igazság és istenismeret csak a civitas dei határain belül van. A civitas dei polgárai mindazok, akik valóságos istenismeretre jutottak Krisztusban (praedestinati in aeternum regnare cum deo), akiket erre Isten kiválasztott. Ők alkotják a „vere ecclesia” közösséget (numerus praedestinatorum). Tökéletes vallásaitikai megfogalmazáshoz juthatott volna Augustinus, ha egyetlen kritériumot tehet arra nézve, mit is kell értenünk a praedestinatio alatt. A kiválasztottak (electi) sem egymást sem önmagukat nem ismerhetik fel, így nem alakulhat ki kommunio, a búza együtt növekszik a konkollyal az aratás, a szétválasztás napjáig. A kiválasztottság kritériumának megtétele nélkül, Augustinus tanításával nemhogy tisztította volna, de erősítette az általa egyébként is nagyon tisztelt hierarchikus egyházat, mert a civitas deit legkényelmesebb volt azonosítani a látható egyházzal. Ezek a gondolatok a reformátorok átgondolásában máig hatással vannak a dogmatikában éppúgy mint az etikában.

Az első századokban nemcsak az történt, hogy a dogmatika elvált az etikától, hanem a kettős erkölcsiség miatt az etika önmagában széthasadva megszűnt etika lenni, azaz vallástétel azokról a cselekedetekről, amelyeket az élő Isten értünk emberekért tett, hanem egyházi ügyé, egyházi morállá változott. Ebben az időben már a dogmatika sem Istenről, hanem az egyházzal tesz vallást. A reformátoroknak új alapokon kellett építkezniük, illetőleg régi alapokhoz visszatérniük.

Ezt a visszatekintést nem csupán a diagnosztizálás kedvéért, vagy igazolásaként tettem, hanem azért, mert a teológiatörténet folyamán a „kísértő” fantáziátlanságával találkozhatunk, ugyanis megismétli kísértéseit századunkban is. Értem ez alatt a keresztyén hit racionalizálását az ateista tudományossággal szembeni apológia céljából, és a világmegvető perfekcionista etika újbóli térhódítását, a morális tendenciákat, amelyek szakadást okoznak az etikán belül, elválasztják a dogmatikát az etikától, ami nem világtól való elszakadást, hanem egyházzszakadást eredményezett. Ahogyan az igehirdetésben egységben kell lennie az explikációnak és az applikációnak, következmények nélkül nem választható el a dogmatika és az etika.⁵

Az „eredeti” emléke és az eredendő bűn

Ahhoz, hogy közelebb férközhessünk a XX. századi dogmatika és etika viszonyához, oda kell visszamenünk, ahonnan az etika színét megkapja a dogmatikától. Annak a pontnak értelmezésére gondolunk,

ahol az antropológia és a krisztológia találkozik. Azonban két ilyen pont is van. A kézenfekvőbb keresztyén szempontból nyilván a testté léétel, Jézus születése, ahonnan Athanasius is kiindul (peri enantropeseos tou Logou), hogy „igaz Logosz-tant” származtasson belőle, ebből építve föl a megváltáshoz kapcsolt „theantropologikus” etikát (gnosis aethes — bios kalos). A másik pont az eredeti Ádám emléke, ami Krisztusban lett újra valósággá, ami elveszett az első ember bűnesete miatt, azt nyertük meg újból a Második Ádám által.⁶ „Ahogyan egy ember által jött a bűn a világba”, ugyanúgy az ember Jézus Krisztus által kiárad Isten kegyelme sokakra. (Róm 5,12—19; Kor 15,45.) Jézus Krisztus testet öltésének megértése feltételezi az eredendő bűn felismerését és a „paradicsomi állapot” utáni vágyakozást. Az „eredeti” teremtésbeli állapot emléke, és az ahogyan az ember teremtésének eredeti célját értelmezzük, meghatározza az ember Jézus Krisztusról vallott hitünket. Nem csupán a bűnös állapotunkat vette el Krisztus szenvedése, hanem az új, eredeti élet lehetőségét adja, kínálja a Szentlélek által. Sokszor lehetett az utóbbi időben hallani és olvasni az „imago dei” értelmezéséről. Milyen értelemben volt az eredeti Ádám istenképű és mennyiben szűnt meg vagy károsodott ez a bűneset következtében, és mennyiben állította vissza ezt Krisztus. Véleményem szerint azzal nem jutunk közelebb az istenképűség megértéséhez, ha csupán azon töprengünk, hogy mit és hogyan mondtak erről mások, és hogyan vitatkoztak róla, kinek lehetett esetleg igaza e viták során. Azzal sem közelítjük meg a valóságot, ha azt keressük, hogy mi maradt nekünk meg az eredeti istenképűségből, mit hozott magával az Édenből kitiltott ember. A Biblia arról tesz bizonyosságot, hogy Ádám a bűnt, a bűnnek hatását (uralkodásvágyat ember és ember viszonyában, uralkodási kényszert a természettel szemben), a bűnnek következményét a halált hozta, továbbá a másik embert, de nemcsak embertársi, hanem bűntársi minőségben.⁷ Ugyanakkor nem szól az imago dei látványos elvesztéséről, megsemmisüléséről, vagy megromlásáról. Éden elvesztéséről beszél a Biblia, vele minden lehetősége megszűnt az embernek arra, hogy az élő Istennel állandó kapcsolatot teremtsen, azaz imago dei legyen. Még ádámképűségről sem beszélhetünk igazán, mert arenélküliség és álarc viselése jellemzi az Édenből kitiltott embert, aki hordozni kénytelen a bűn következményét, és akit gyötör az eredeti emléke, a tudattalan megváltásra-szoruultság. Etikái síkon érti a jót, az „akarás is megvan benne”, de nem találhatja meg a jó véghezvitelét (Róm 7,18.). Így tehát mindegy, hogy mi volt az imago dei, ha csak Édenben funkcionálhatott, ahol Isten közelsége és az emberrel való kapcsolata adott méltóságot Ádámnak, tette az életét széppé és értelmessé. Az ember Jézusról sem olvashatunk külsőben megnyilvánuló, föltűnően meglátszó tulajdonságot, sőt Ézsaiás próféciáiban az Úr szolgája megvetett külsővel jelenik meg (Ézs 53.). A Második Ádám, a Krisztus bűn nélkül való, közvetlen kapcsolatban van az Atyával, ezért úgy járt és tanított a földön, „mint akinek hatalma van” (Mt 7,29.). Az eredeti állapot imago dei voltát mégiscsak ennek a két dolognak tulajdoníthatjuk, amely láthatóvá lett az Ő cselekedeteiben és tanításában. „Láttuk az Ő dicsőségét, mint az Atya egyszülöttjének dicsőségét, aki teljes volt kegyelemmel és igazsággal” (Jn 1,14.). A bűnös ember pedig a paradicsom óta nem fejlődött semmit, pedig állandó „fejlődésben van”. Senki sem mehet az Atyához csak egyedül Krisztus által, aki Isten gyermekévé tesz, és Édenen kívül megőrzi a gonosztól.

„Nem állítja a Biblia összűleink halhatatlanságát, de a halál békés átmenet lehetett számukra egy másik létbe, a romolhatatlanságba” (Török I.). Az első bűneset következményeként jött a halál az emberre mint büntetés. Az eredendő bűnről szóló tanítás mérlegeli azt, hogy mennyiben lettünk mi bűnösök, a halál és halandóság tényén kívül, hogyan lehetünk felelősek az első ember vétke miatt. A Biblia szerint az eredendő bűn mindenben hat az emberre, felelőssége alól nem vonhatjuk ki magunkat. A bűnös megigazítása a fontos, nem pedig a bűn igazolása. A történelem folyamán az eredendő bűn botrányát sokszor nyűgnek érezte a teológia, és igyekezett igazolni, fölmenteni alóla Ádám utódait. Századunk teológiája ugyancsak a bűn elbagatellizálása felé hajlik, ezen a téren nagy hagyományok vannak a teológia történetében. Először a platonai filozófiában nyert alapot, ahol az emberi szellem isteni eredetű (Origenes), tehát az embernek azon kell lennie, hogy meglátsszék ez a hasonlóság, amiben segítségére van a mindent rendező Logosz. A bűn „szellemi termék”, tehát szellemi területen lehetőség nyílik a korrekciójára. A korai katolicizmus egyre nyíltabban azt hirdette, hogy az eredendő bűn kinevelhető lenne az emberből, jóllehet bűnben születtünk (Pelagius). Később a bűnben születést tartották eredendő gonosznak, s ez a bonyolult spekulációkhoz vezető gondolat hatott a keresztség bűntőlre jellegének tanítására, a szűzességi fogadalom felsőbbrendűségének igazolására, Mária személyének előtérbe helyezésére, beágyazódott az egész teológiai gondolkodásba.

Újabb kibúvót jelent az eredendő bűn realista szemlélete. A realista gondolkodó nem lokalizálja (pl. a testi dolgokra) a bűnt, hanem racionalizálja. „Természetes” vágyak kiélését látja benne, vagy a körülmények kényszerítő hatására hivatkozva felmenti az embert a felelőssége alól. Azonban, ha nincsen eredendő bűn, hogyan tört be hozzánk a vitathatatlan társadalmi rossz, hogyan vált „tolvajjá a tolvaj világ”, hogy kitermelje megkárosítóit (Török I.).

Az eredendő bűn alól való kibúvó keresésének újabb, modern változata, amikor a lokalizálás nem az embert, vagy az ember egy-egy tulajdonságát érinti, hanem szociológiai kategóriát, és társadalmi osztály, vagy réteg, népcsoport „megjobbításával” megszüntethető.

A Biblia nem ismeri az elkendőzés lehetőségét. Nincsen Isten előtt önmagában igaz ember. Egyetemben megromlottunk, Isten kezében haszontalanokká, hiábavalóvá lettünk (Róm 3,10.). Sok teológus szemében ma is botrány, hogy az embernek az eredendő bűn miatt nem adatott teremtésbeli lehetősége a jóra, a jó „kifejlesztésére”. Az első ember teremtésbeli helyzetét és a bűneset utáni állapotát egyaránt komolyan kell vennünk ahhoz, hogy a Második Ádám, az Úr megváltása helyére kerüljön a teológiai gondolkodásunkban. Látszólag messze kalandoztunk, pedig csak a legfontosabb alapkérdés tisztázása volt célunk, amely napjainkban is meghatározza a dogmatika és etika viszonyát, ugyanis mindkettő az eredeti állapotra koncentrált, s ennek feltétele, hogy megismerje az ember eredendő bűnös helyzetét. Ezen a ponton siklanak ugyanis vakvágányra az antropológikus etikák, a filozófiával megterhelt teológiai antropológiák, beszűkült szemléletű krisztológiák.

Természetesnek tekinthetjük azt, hogy ahányféle antropológia létezik, legalább annyiféle, vagy még több etika épülhet föl. Mi itt egészen kis területet foghatunk át, a protestáns teológiai etika és dogmatika kapcsolatában. A múlt század vége és századunk első évtizedei mind a tudományt, mind a teológiát az emberi alkotóképesség végtelen lehetőségeinek bővületében tartotta. Az ateista szemléletű tudomány előtt hódoló teológia racionalizál, liberalizál, hogy az óriássá nőtt emberrel észrevettesse Alkotóját. Ez a bámulatos optimizmus és jövőtudat, s főként a szentimentális emberre épülő etika, az első világháború négy éve alatt megrendült, lehetetlenné kezdett válni az emberbe vetett feltétlen bizalom és a keresztyén kultúra történelmi garanciája. Úgy látszott, hogy a tudománytalannak bélyegzett pietizmus közelebb áll az igazsághoz az ember megítélését illetően, mint a vastag kötetekben megírt dicshimnuszok az emberi nemről. A fiatal teológus-generáció (zömében szolgáló lelkészek) megtartva a tudományos metodikát, vagy még azzal sem törődve, „tudománytalan hittel” kezdte művelni a teológiát. A teológia az ő munkásságuk nyomán kilábalta a kultúroptimizmus veszedelmes kátyújából, de helyenként már az ellenkező végletbe esve, a teljes kultúrpeszimizmusba. A dolgok iróniája az is, hogy a teológia tudomány voltát szigorúan őrizve sokszor a titkok magyarázata „titkos kifejezések” formálását jelenti, csupán a frazeológia megváltozását. A tudományos kényszer alatt kicsírázott a kényszer-tudományosság, furcsa szömisztika a dogmatika és etika azon pontjain, ahol az egyértelműség veszélyekkel járt. Érdekes szójátékok születtek, amelyekkel mindent ki lehetett fejezni, mert semmit sem jelentettek. Századunk második felének jutott az a feladat, hogy kihámozza a két világháború közötti teológiai munkásság valódi értékeit, s amit lehet tovább vigyen belőle.

Századunk elején a dogmatika és etika egységéért emelt szót W. Hermann⁸, aki R. Rothe és A. Rischl egyrészt spekulatív másrészt antropológiai alapokon tárgyalt „keresztyén-emberi” valóságával szemben, ők ugyanis etikát csakis a rendszeres gondolkodás peremterületén tudtak elképzelni, radikálisan új alapokat keresett. Oppozíciója mellett sikerült is kidolgoznia, formába önteni véleményét.⁹ „A valódi erkölcs egyenlő a szabadságunkhoz való ragaszkodással.” Valóságos hűség a szabadsághoz csak úgy lehetséges, ha a „jó gondolata” megterem az emberben, s nem előre kész rendszert tekint érvényesnek magára nézve — tanítja Hermann. Nem a cselekedetek korrekciójában (kazuisztikában) látta az ember erkölcsi életének lényegét, hanem a szabadon és normák nélkül elfogadott, Istentől kapott javakban.¹⁰ Hermann egy-egyben látta a dogmatikát és az etikát, aki pedig kritikus szemmel, de mégis teljességre juttatta alapgondolatait a teológia egységéről, tanítványa K. Barth. Barth már a harmincas évek elején összeállított münsteri előadásai alapján (1928—1930) két vastag kötet etikát, de ott még a dogmatika segédtudományként nevezi meg, melynek feladata, hogy Isten igéjében keresse meg az emberi cselekvés értelmét (Ethik und Dogmatik 1 §). Később a dogmatikájában már majdnem az ellenkezőjét mondja, ott a dogmatikát mint etikát értelmezi, s a kettő elválaszthatatlan egységét hirdeti (KD. I/2, 22—23 §).

Barth szándéka az volt, hogy dogmatikájának mindegyik nagyobb egységéhez csatol etikát, nem kitekin- tés, hanem összefoglalásként. Végül az egész életmű

befejezetlensége miatt nem kerülhetett sor erre. Az utolsó, már töredékesen kiadott kötete (IV/4. Versöhnungslehre 74 §) utal Barth szándékára, mely szerint az etikai gondolkodás étosza az imádság. Isten parancsát: „hívj segítségül engem”! (Zsolt 50,15.) — tekinti az egyetlen etikai imperativusznak. Szabadságnak nevezi ezt, amelyben nincsen kazuisztika, és idegen a „kairos homályos etikájától”. Ha az etikát valóságosnak tekintjük az élő Isten értünk tett cselekedeteiről, akkor már ez a két szó „mi Atyánk”, s az hogy így szólíthatjuk Őt meg, kifejezi Isten értünk tett cselekedetét, azt hogy Ő Atyánk. A „Miatyánk” magyarázatát szánta Barth az etika bevezetésének, de nem készült el vele (lásd: 77—78 §). Az imádság parancsa ad lehetőséget arra, hogy „Isten munkatársai” legyünk (1Kor 3,9.). Amikor politikai aktivitásáért támadják, Barth az inkarnáció kegyelmi tettéből kiindulva magyarázza a felebarát fogalmát. „Isten humanizmusáról” beszél Jézus Krisztus kereszthalálában.

Barth teológiája mellett a második világháború után lett ismertté D. Bonhoeffer befejezetlenül maradt etikája (E. Bethge). A keresztyénség alapvető tévedését látta Bonhoeffer abban, hogy a történelem folyamán állandó „területi konfliktusban” állott a világgal, örökké a határok kicövekkelésével próbált teret biztosítani a „szentnek, isteninek, természetfelet- tinek”, magára hagyva és kiközösítve a „profán, értelmi, természeti” világot. A mindenkori embert ez a magatartás állandóan az elé a dilemma elé állította, hogy „Édent kell-e építenie”, vagy lakhatóvá tenni a körülötte levő világot, holott a keresztyén ember Krisztusban együtt szemlélheti az isteni valóságot és a világ valóságát. A keresztyénségnek tehát nem teret kell nyernie a világban, hanem megújítani mint só és világosság. A börtönből ezt írja keresztfiának (1944): „A mi dolgunk az, hogy beszéljünk arról a napról — amely nap el fog jönni — amelyen az embereket úgy hívja el az Úr igéjének hirdetésére, hogy hatására megújul a világ. Addig a keresztyének hallgatagok és rejtettek lesznek, de lesznek, és imádkozva várják a rendelt időt”.¹¹ „Azt hiszem, hogy az életünk során mindenben „ami jót” az Atya nekünk elkészít, olyan hittel kell Őt megragadni, hogy amikor eljön „amaz óra” — de igazán csak akkor — szeretetben, hitben és örömben menjünk hozzá.” Bonhoeffer komolyan veszi azt, hogy a világban él, mert a keresztyéneknek a világban kell élniük, és nem kifelé sóhajtozni belőle. A világ értékeit élvező, de folyton belőle el kívánkozó parazita kegyességet egyszerűen ízléstelen dolog- nak tartja, amihez Isten akaratának semmi köze nincsen. Bonhoeffer krisztocentrikus etikát írt, és csak etikát. Gondolatai a hatvanas években sokféle interpretációban átjárták az egész nyugati teológiát, mert a két világháborút megért teológus nemzedéknek új- ból birkóznia kellett a „két hatalom” elmélet kérdé- sével. A lutheránus teológia feloldhatatlan dilemmája és etikai kétsége az, együtt éli át a civitas dei és civi- tas diaboli (terrena) jelenlétét. Az alapképlet Jézus és Pilátus szembenállása. Pilátusnak hatalom adatott, Jézusnak pedig hatalma van. A keresztyén ember soha nem tudhatja melyik hatalomnak kell engednie, a vívódó emberre viszont nehéz etikát építeni, amikor a két világháború miatti büntudat is nyomasztotta a teológiai gondolkodást. Több teológus engedett a „ki- hívásnak” (F. Gogarten, H. Gollwitzer), pontosabban a kihívó félnek, és Bonhoeffer gondolatait felhasználva kerestek új etikai irányt.

Egyetlen monumentális etikai mű született ebben az időszakban H. Thielicke „Theologische Ethik”-je,

húsz évi munkája valóban megmozdította a lutheránus etikai gondolkodást. Nincs lehetőségünk arra, hogy részletekbe menően elemezzük Thielicke karakterében lutheránus, metodikájában és felépítésében egyedi teológiai etikáját. A szerző így foglalja össze mondanivalóját: Az ember, aki átélte Isten megigazító szeretetét, arra érez indíttatást, hogy maga is szeretetben éljen. Augustinus jól ismert mondása elevenedik meg ebben a mondatban: *dilige et fac quod vis* — szeress, és tégy úgy ahogyan jónak látod.

A szeretetből fakadó, normák nélküli és gátakat nem ismerő etika, amely csupán egyetlen törvényszerűséget ismer, a situációt, sokakat magával ragadott és segített kiszabadulni a háború emlékének depresszív hatása alól. Közvetve azonban elindított egy olyan lavinát, ami semmiképpen sem hordoz pozitív hatásokat. Az „idők szavát”, a világ kihívását teológiai alapnak tekintőkre gondolok, az úgynevezett „genitívuszos teológiák” művelőire, nyomukban pedig a politikai színezetű szociáletikára (D. Sölle, H. Gollwitzer, J. Moltmann). A „kihívás” teológiai elfogadása egyúttal a teológia legnagyobb kísértése. Egyrészt azért, mert témát és leckét ad fel a teológusnak, másrészt belerántja ezzel a tudományos világ machinációs és politikai láncolatába, ahol vagy apológéta lesz belőle, vagy elfelejti, hogy a teológia nem épülhet fel korok igényeire, hanem csak a velünk szemben igénynyel fellépő és megszólító Szentháromság Istenre. Ez természetesen csak ott látszik meg ilyen élesen, ahol a teológiai gondolatok tálalása is profanizált, ahol a frazeológia keresztyén színezetű, ott kevésbé feltűnő még vadabb elhajlás is. Bonhoeffer a korától idegen frazeológiát érezte terhesnek, de nem a keresztyén mondanivalót (ezt szorgalmazta eredetileg C. F. von Weizsäcker is).

A „korszenvedélyek utólagos igazolása”, ami egyébként is jellemző volt az európai gondolkodásra váltságba juttatta a német nyelvű teológiát. Barth még

időben tiltakozott, de nem kellő eréllyel, mert részben ő is hajlott erre. A korszenvedélyek utólagos igazolását Hamvas Béla így ostromozza: Az általánosan ismert filozófiák (teológiák) és természettudományi koncepciók, gazdaságtanok és társadalmi elméletek a történeti tévelygések forrójain kívül egyebet nem látnak, és ezekről elvulkanat gondolkoznak... Mindezek az ideológiák végül is pszeudológiák, a történeti pillanat forrójait szemben felvett pszeudoexisztens magatartás eredményei, válságoldó gondolatok leple alatt válságfokozó elméletek, oly tévtanok, amelyek a történet pillanatából nem is látnak ki.¹²

Ahhoz, hogy a dogmatika vallástétel legyen a Biblia élő Istenről elmondott bizonyosságtételéről és az etika pedig azokról a cselekedetekről, amiket a történelem folyamán értünk emberekért tett, teológiai alapkérdések újbóli átgondolására van szükség.

Ez a mai teológusmenedék alapvető feladata.

Németh Tamás

JEGYZETEK:

1. K. Barth: Einführung in die evangelische Theologie, 1962.
2. Lásd ugyanezt a gondolatot Pálnál: Fil. 1,18 és II. Tim. 2,19.
3. Vö. Máté 5,16.
4. Schleiermacher híressé vált mondata a dogmatika és az etika egységéről: A keresztyén életszabályok nem kevésbé hitvallási tételek, mint a dogmatikai rendek. F. Schleiermacher: Kurze Darstellung des theologischen Studiums. 1811, 223 § 5. A dogmatörténetben ciklikusság figyelhető meg, korszakokként visszatérő egy-egy alapprobléma és a vele kapcsolatos tévtanítás. Vö. Balogh—Hagenbach: Hitnézetek történelme (kézirat) F. Loofs: Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 1906. A. Harnack: Dogmengeschichte, 1893. 6. A „*cur deus homo*” kérdése. 7. Bonhoeffer a házasságot mint utolsó egységet tekinti paradicsomi eredetűnek, Barth is nagy hangsúlyt helyez az ember többszámú belső egységére, analógia relationist látva Isten belső többszámúval.
8. Hermann megelőzően is bőven akadtak az egységnek képviselői a XIX. században. C. I. Nitzsch: System der christlichen Lehre; H. H. Wendt Nitzschével azonos című munkája; M. Kähler: Wissenschaft der christlichen Lehre. 9. W. Hermann: Ethik, 1913. 10. W. Hermann: Religion und Sittlichkeit (a Schriften zur Grundlegung der Theologie kötetében) 1966. 11. D. Bonhoeffer: Widerstand und Ergebung, 1951. 123. l. 12. Hamvas B: Korszenvedélyek utólagos igazolása (1950) Vigilia, 1984/4 277. l.

A Harmadik Világ teológiájának jelentősége az ökumenikus mozgalomban

Örömmel emlékezem arra, hogy barátságom C. I. Ittyvel több, mint 25 évvel ezelőtt szövődött, akkor, amikor ő az Egyházak Világtanácsa ifjúsági munkájának volt a felelőse. Azóta az EVT több különböző munkaterületén fáradozott, és hozzájárulásával jelentős mértékben segített a Világtanács arculatának alakításában, az egyházakban és azokon kívül, valamint kiterjesztette az ökumenikus mozgalom hatását a lakott föld területére.

Hozzájárulásának egyedisége indiai háttéréből táplálkozik, Fejlődő Országokhoz való kötődéséből, és társadalmi elkötelezettségéből, mely ökumenikus lelkületéből fakadt. Itty személyiségének ez a három vonása nagyon szorosan kötődik egymáshoz. Tudva azt, hogy ő indiai, arról sem szabad megfeledkeznünk, hogy India a világ leghatalmasabb országainak egyike, népességét, kultúráját, vallási életét és szerepét tekint-

ve a nemzetközi életben, különösen vezető pozícióját alapul véve az El-Nem-Kötelezett Országok Mozgalomában. Itty hazája, ahol a keresztyénség különleges szerepet tölt be, gazdagította széles látókörű ökumenizmusát. Itty hozzájárulása még abból a szempontból is lényeges, amennyiben részét képezi a feltörekvő — úgynevezett — Harmadik Világ teológiájának, amely a fejlődő országokban élő keresztyén egyházak teológiai ismereteit és reflexióját jelenti. Itt kell megemlítenünk, hogy a Harmadik Világ Teológusainak Szövetségét 10 évvel ezelőtt, 1976-ban alapították. Mindez azt jelenti, hogy úgy emlékezünk meg C. I. Itty hatvanadik születésnapjáról, és úgy köszöntjük őt, mint korunk legfontosabb eszmei áramlatainak megtestesítőjét. Ökumenikus lelkületű, a Fejlődő Világhoz tartozik, megéli indiai örökségét és háttérét.

A fenti írás a következő kiadványban jelent meg, angol nyelven: *Hope for Justice A Tribute to C. S. Itty. Az EVT kiadványa az Ázsiai Keresztény Konferencia gondozásában. 1987*

A Harmadik Világ teológiájának jelentősége az ökumenikus mozgalomban különösen a „Második Világban” élő keresztyén egyházak, vagyis a szocialista országok egyházi számára fontos. „Szocialista országokról beszélnek inkább, mint kelet-európai országokról, tudatosan, mert az elmúlt 25 év fejlődésének eredményeképp más, nem csak kelet-európai országok is szocialistává lettek, Ázsiában, Afrikában és Latin-Amerikában. A szocialista országokban élő egyházak teológiai látásmódja párhuzamba állítható a Harmadik Világ teológiai fejlődésének vonalával, annak ellenére, hogy helyzetük a világban merőben más. Ezért a Harmadik Világ teológiájának jelentőségéről az ökumenikus mozgalom számára azoknak az egyházaknak a szempontjából beszélnek, amelyek marxista párt irányítása alatt élő országokban működnek. Hallhatók olyan hangok a mai ökumenikus párbeszédben, amelyek szerint a keresztyénség fő vonala áttevődött Európából a Harmadik Világba. A második ezredfordulóra Latin-Amerika lesz a legnagyobb keresztyén földrész, a világon élő katolikusok több, mint kétharmadával. A keresztyénség leggyorsabban Afrikában növekszik, ahol az evangelizáció következtében évente több, mint 6 millió ember lesz keresztyénné. Ázsiában a zavaró politikai és társadalmi körülmények mellett a keresztyénségnek szembe kell néznie az úgynevezett világvallások óriási kihívásával, melyek új misszióértelmezést kívánnak az egyháztól. Némiképp ellentétesen hat, hogy Európa, a hagyományosan keresztyén földrész ma is lelki elsőszégre törekszik, hogy a keresztyénség központjai ma is Európában vannak (római katolikus, orthodox, protestáns, anglikán), és hogy a fő teológiai centrumok is Európában vannak (egyetemek, stb.). A keresztyénség erővonalai mégis lassan, de biztosan a Fejlődő Országok felé tolnak el. Fel kell tehát tennünk a kérdést, hogyan tükrözheti ezt a megfordíthatatlan folyamatot a mai ökumenikus párbeszéd? Hogyan oldható meg az az ellentmondás vagy paradoxon, amely szerint Európa, mely maga is evangelizációra szorul (amint egyre szekularizálódik) kétségbeesetten ragaszkodik vezető szerepéhez, még a Harmadik Világ felnövekvő spiritualitásának fényében is?

A Harmadik Világ teológiájának áttekintése

Ahogy áttekintjük a Harmadik Világ teológiájának jelenlegi helyzetét, szemünkbe ölik ennek összetettsége. Bár a teológia különböző területei érintik egymást, és gyökerükben kapcsolódnak egymáshoz, a hangsúly minden Harmadik Világhoz tartozó országban máshová esik. Ázsiában amint már említettük, a társadalmi problémák — mint például a szegénység és túlnépesedés —, az embertelen elnyomás, kizsákmányolás és a koloniális múlt maradványai mellett a keresztyén egyházak és teológia számára a legsúlyosabb kihívást a nem-keresztyén vallások és az ezekkel való párbeszéd jelenti. Ez a keresztyén teológia teljes újrafogalmazását vonja maga után, főként kapcsolatát más vallásokkal, ezek értékeit (kulturális és lelki), és fontosságukat népeik és nemzeteik számára. A keresztyén egyházaknak meg kell kérdezniük önmaguktól „nem képviseltek-e a keresztyén egyházak — talán öntudatlanul — egyfajta kulturális imperializmust, amikor megtagadták a nem-keresztyén vallásoktól azok spirituális jellegét”? A másik fő kérdés, amellyel

szembe kell néznünk az, hogy „hogyan fogalmazhatja újra a keresztyén teológia kapcsolatát más vallásokkal, anélkül, hogy feladná Jézus Krisztus evangéliuma igazságának alapvető követelményét”. Az ázsiai egyházaknak másik — a második világ és az egész ökumenikus párbeszéd számára fontos — jellemzője az, hogy az ázsiai kommunizmus (Kína) megváltoztatta nézeteit a vallás társadalmi szerepéről, ami új perspektívákat nyitott a keresztyén bizonyágtétel és teológiai reflexió számára. Afrikában az egyházak és a teológia hangsúlya nem esik ilyen mértékben a társadalmi kérdésekre. A társadalmi valóság értékelése mégis jelentős részét képezi az afrikai teológiának. Az afrikai teológusok számára a fő kérdés mélyebben rejlik. Őket inkább az antropológiai kérdések, az egyén és az emberi közösség sorsa, valamint az emberi élet és lelki értékei foglalkoztatják. Latin-Amerikában különös hangsúlyt helyeztek a társadalmi és gazdasági valóságra; és ez a teológia széles körben megismerhető a felszabadítás teológusainak munkáiból. Latin-Amerikáról szólva óvakodnunk kell attól, hogy egyszerűen egyenlőségjelet tegyünk a felszabadítás teológiája és a Harmadik Világ teológiája közé. Az afrikai, ázsiai és a felszabadítási teológia szorosan összekapcsolódnak és azt a jelenséget tükrözik, amelyet a „Harmadik Világ válaszként” kísérhetünk figyelemmel a teológia területén. Világossá vált, hogy a Harmadik Világ teológiája összetettségében válaszdási kísérlet azokra a sürgető kérdésekre, melyeket a harmadik világbeli nemzetek összetett és ellentmondásos fejlődése tesz fel. Ez a fejlődés pedig az igaz teológia két pólusa közötti egyensúly kialakítása felé mutat. Ez a két pólus a bibliai kijelentés és az emberi történelem.

A Harmadik Világ teológusai nemzetük történelmi eseményeit a bibliai kijelentés fényében, a bibliai kijelentést pedig a történelmi események fényében akarják megérteni. Ez a folyamat központi jelentőségű a szocialista országokban élő egyházak számára is, és utat és módot nyit a Harmadik Világ egyházainak, hogy kérdéseket tegyenek fel egy bizonyos történelmi kontextusban és társadalmi környezetben — marxista társadalomban — élő egyházaknak. Olyan kérdések, melyeket teológusaink eddig nem tudatosan vagy csak részben érintettek, most a Harmadik Világ teológusai által világosan és szabatosan fogalmazódtak meg.

Jelentőség az ökumenikus párbeszéd számára

Más megfogalmazással a következőképpen szemlél-tethetjük a Harmadik Világ teológiájának fontosságát az ökumenikus párbeszéd számára:

1. A teológia tárgya változásban van. Európában a teológia nagy személyiségek, a legmagasabb egyházi testületek vagy akadémiai intézmények felségterülete volt. A Harmadik Világban a teológia válaszdadás, Isten népének feladata, és történelmi tapasztalatokon alapszik.

2. A teológia művelésének módja is megváltozott. Európában fő módszer a kijelentés, kinyilatkoztatás volt. A Harmadik Világban ezt lassan felváltja a párbeszéd, vagyis a teológiai gondolkodás többé nem elvont tudomány, a hangsúly a gyakorlatra helyeződött — az ortodoxia helyett az ortopraxis vált fontossá. Így új kapcsolat alakult ki az ismeret és ennek az ismeretnek alkalmazása között. A teológiának hatni kell a mindennapi tapasztalatra, a mindennapi tapasztalatnak meg kell határoznia az ismeretet, és ennek a kölcsönösségnek fenn kell maradnia.

3. A teológia tartalma is változóban van. Vagyis a hagyományos keresztyén fogalmak, mint például a bűn, megváltás, kegyelem és megszabadítás új értelmet nyertek. Ezek a fogalmak vagy elképzelések, melyeket a hagyományos európai keresztyén teológia individualista módon értelmezett, a Harmadik Világ teológiájában társadalmi dimenziót nyertek. Hozzá kell tennünk, hogy ez a folyamat a Szentháromság Isten harmadik személyéről alkotott elképzeléseinkre is hatással volt. Új Isten-koncepció van kialakulóban. A régi távoli, passzív, szemléltető Isten képét felváltotta a szenvedő és részvevő Isten képe. A hagyományos európai teológia számára nehézséget jelentett annak az ellentmondásnak feloldása, amely a mindenható Isten és a Jézus Krisztusban testet öltött, megfeszített és hatalom nélküli Isten között állt fenn. Ezért vált a Szentháromság második személye olyan fontossá a Harmadik Világ teológiájában. Jézus Krisztusban Isten nemcsak hússá és vérré vált, hanem megaláztatott, szenvedett, és megöletett a kereszten, és így teljes szolidaritást vállalt az elnyomottakkal, szenvedőkkel és kizsákmányoltakkal. A Trinitás harmadik személye is nagyobb jelentőséget kapott. Felmerült az a kérdés, hogy a Szentháromság csak az egyházban és a keresztyénségben működik-e vagy azon kívül is? Már az 1950-es években, századunk egyik legnagyobb magyar teológusa, Victor János a Szentháromságról, mint kegyelemről beszélt, aki nem az egyházból a világ felé, hanem fordítva, kívülről hat az egyház felé. Ezt a gondolatmenetet követve hangsúlyoznunk kell, hogy a Harmadik Világ teológiájának jelentősége abban a tényben is rejlik, hogy egyöntetűen kiemeli azt, hogy Isten forrása és adományozója az Életnek, és az Élet Isten szemtől ajándéka. Ez különösen fontos az ökumenikus békedialógusban — tekintettel az egész lakott föld nukleáris megsemmisítésére —, ahol a Második Világ egyházai új lehetőséget kaptak szavahihe-tőségük visszanyerésére. A tudomány és az emberiség félelmetes technológiai eredményei új megvilágításba kerültek, miután megértettük azt, hogy a teremtés műve még nem fejeződött be, hogy az ember ebben Isten munkatársa (1Kor 3,9), hogy Isten az ember munkatársa (Mk 16,20). Ennek az együttműködésnek a segítségével folytatja Isten teremtő munkáját. Egyedül ez szab határt az emberi technológiának. A technológiai eredmények veszélyessé válhatnak, ha nem tartjuk fenn az Isten és ember között fennálló együttműködés egyensúlyát. A Harmadik Világ teológiájának hangsúlya, melyet a közösségi életre helyez, szintén lényeges, mert egészségesebb irányba történő korrekciója lehet az európai individualizmusnak, amennyiben újrafelfedezése a keresztyén hit történelmi és társadalmi tartalmának.

4. A Harmadik Világ teológiai reflexiója új megvilágításba helyezte az emberi személyiséget és az emberi méltóságot. Az emberi élet nem osztható lelkire és testre, szentre és profánra, mert teljes életünket Isten előtt éljük. A Harmadik Világ teológiájának teljesebb képe a tipikus európai kettősség helyesbítése. Az emberi méltóság az Isten és népe közötti szövetség gondolatában gyökerezik. Az Isten és népe közötti szövetség célja igazságosság és méltóság. Isten azt akarja, hogy szabad emberek dicsőítsék, akiknek közösségi élete az Ő akarata, vagyis az igazságosság

szerint alakul. Isten törvényének fő funkciója és a szövetség szerepe az, hogy Isten népének közösségi élete úgy szerveződjék, hogy minden egyes ember dicsérhesse Istent, és méltóságban élhesse életét.

Figyelmeztető jelek az egyetemes egyház számára

A Harmadik Világ teológiája fontos és éltető az ökumenikus párbeszédben, különösen a szocialista országokban élő egyházakban. A teológia művelésének módja segít — közvetve vagy közvetlenül — abban, hogy helyreállítsuk a keresztyén bizonyágtétel hiteletét. Ezért az egyetemes egyház jövőjére nézve négy figyelmeztető jelt látok, melyek felfedezhetők a Harmadik Világ teológiájában, vagyis: a teológia

- a) lényegét tekintve ökumenikus,
- b) társadalmilag haladó és érzékeny a világ valóságával szemben,
- c) új missziói lelkület felé mutat, és
- d) az egyház megújulását szolgálja.

A társadalmi és történelmi valóságérzékenység azt jelenti, hogy az egyházaknak fel kell ismerniük korunk két nagy kihívását, és ezekkel szembe kell nézniük. Ezek: a Harmadik Világ szegénysége és az emberiség teljes megsemmisítésének lehetősége (például a nukleáris veszély). Ezért beszél az ökumenikus dialógus igazságosságról és békéről a világban. Ez a két kihívás kapcsolódik egymáshoz, és tükrözik egyrészt az utóbbi évtizedek „fejlődési elméleteit” — mialatt a fejlődő országok egyre inkább elszegényedtek —, másrészt az emberi tudás technikai eredményeinek határait, amelyek mára elérték az ellentmondásosság szintjét, vagyis a technikai eredmények veszélyeztetik az emberiséget.

Végezetül fel kell tennünk egy kérdést: „Mit várhat az ökumenikus párbeszéd a Harmadik Világ teológiájától?” A válasz a következő: A Harmadik Világ teológiája nem merülhet ki negatív meghatározásokban. A Harmadik Világban élő keresztyének kritikai teológiai reflexiója szerves része a teológiának, és helyénvaló az európai teológia kritikája is. Ha a Fejlődő Országok egyházainak és ezek teológiájának bizonytételle építő módon akar hozzájárulni az egyetemes egyház és az emberiség jövőjéhez, akkor érzékenynek kell maradnia a mai világ politikai, társadalmi és történelmi realitásai iránt, vagyis ezeket pozitívan kell megközelítenie. A valóságérzékenység nem azt jelenti, hogy elveszni, elragadtatni a történelmi vagy politikai körülmények kutatásában. A Harmadik Világ teológusainak közelíteni, majd egyesíteni kell ökumenikus lelkületüket a társadalmi és politikai érzékenységgel és nyitottsággal, amely szükséges a párbeszédhez. Így a Harmadik Világ teológiája gazdagítja a dialógust, a világ más tájain folytatott teológiai munkával, és elmélyíti azt a felismerést, hogy az emberiség egy. Imádkozunk, hogy Isten Lelke vezesse Jézus Krisztus egyetemes egyházának a Harmadik Világban élő népét e hozzájárulás felé. A Harmadik Világ teológiájának jelentősége az ökumenikus párbeszédben így a mainál is nagyobb lesz!

Tóth Károly

A kínai keresztyénség

Teológiai reflexiók

Új Kína megalapítása óta a kínai egyház életében egy új teológiai gondolkodás mutatkozott meg és adott új ösztönzést a keresztyén cselekvésnek. Az alábbi tanulmány a kínai teológiai helyzet személyes meglátását tárja elő.

Az egyház teológiai szemléletmódja a régi Kínában

Kínában a keresztyénség a feudális elnyomás és a külföldiek betolakodása idején jelent meg. Emberek nagy tömege élt ekkor a legszélsőségesebb nyomorban. A hozzájuk eljutott keresztyén üzenetet a valóságtól való menekülés és a túlvilágra való összpontosítás jellemezte. A világot sötétnek és reménytelennek képzelték, ahol a Sátán uralkodik, az embereket pedig megromlottnak és minden segítség nélkülinek tartották. A társadalmi elnyomás és külföldi agresszió okozta emberi szenvedést a bűn büntetéseként magyarázták. A hívőnek, hite által, az eljövendő élet mennyei boldogságát ígérték, a nem-hívőket pedig kárhozatra méltónak mondták.

A megtérés egy tipikus példáját írta le egy misszionárius a XIX. sz.-ban. Ennek szereplője egy szegény, tanulatlan paraszt, akinek a kis földjét elvette egy gazdag ember, mert sírt akart építeni rajta. Ő többször lerombolta a sírt; e tette miatt bebörtönözték és bilincsbe verték. Később sikerült megmenekülnie a börtönből, s csavargó életet élt. Az egyik nap egy kápolnához jutott el, ahol egy evangélikus prédikált, s így végülis megtért. Rövid idő alatt teljesen elmúlt az az érzése, hogy igazságtalanság történt vele, s kibeszélhetetlen öröm töltötte el. Barátai azt gondolták, hogy visszakapta a földjét. „Óh, nem” — válaszolta — „de valami olyat találtam, ami ezer gazdaságnál is értékesebb. Megtaláltam az élő Istent és az Ő Fiát, Jézus Krisztust, s olyan valaminek vagyok örököse, ami többet ér, mint az egész világ.”

Ez a történet elég érzelmes, mégis jól mutatja, hogy régen hogyan gyakoroltak hatást a kínai nép alsó rétegeire a keresztyén igehirdetés által; ez főleg azért lehetett így, mert az emberek lealjasításuk és szenvedésük lelki kompenzációját találták meg a keresztyén igehirdetésben.

Sok misszionárius — bár komolyan odaszánta magát az evangélium ügyének — nem volt mindig független kora nyugati gondolkodásmódjától. Kínát gyakran bűnös, civilizálatlan országgént ábrázolták, s gazdag kulturális örökségünkre úgy tekintettek mint pogányságra. Egy ismert múlt századi misszionárius e vonatkozásban csak pogányságról beszélt; egy másik, ugyanabból a századból, egyszer harcosan így szólt a kínai misszió feladatáról: „harcolni (kell) a sötétség fejedelmei ellen, hogy az embereket megóvjuk a bűntől és meghódítsuk Kínát, a Krisztusért.” Így az evangélium hirdetése gyakran összekapcsolódott a nyugati gondolatok terjesztésével, s gyakran a nemzeti alsóbbrendűség érzését teremtettk meg a kínai hívőkben. A misszió tanításának szélsőséges, a nemzeti jelleget elmosó példája az 1Móz 9-ben megtalálható jóslat magyarázata Nőé fiainak sorsáról. Itt Jáfet, Sém és Hám képviseli a fehér, sárga és fekete fajt, s így — a jóslat szerint — a fehér embernek joga van a sárga emberek „sátrában lakni” és a fekete embert rabszolgasorsban tartani. E rasszista magyarázat

meglehetősen széles körben elterjedt, s némely keresztyén „bibliai igazságként” fogadta el.

A nemzeti öntudat felébredésével a Dr. Sun Yat-sen féle 1911-es forradalom és az 1919-es május 4-i mozgalom alatt, valamint az 1920-as évek keresztyénellenes mozgalmának, a nyugati hatalmak „kulturális agressziójának” éles kritizálása során néhány keresztyén vezető ráébredt arra, hogy a keresztyén vallás mindaddig nem tud meggyökerezni kínai talajon, amíg összefonódik a nyugati ideológiával és életvitellel. Segíteni kezdték a keresztyén gondolkodás hazaivá válását, s megpróbálták alkalmazni azt a tradicionális kínai kultúrára. Néhányan úgy vélekedtek, hogy minden igazság egy ponton találkozik, így a konfucianizmusnak és a keresztyénségnek van közös alapja. Mások azt tanították, hogy a keresztyén evangélium be fogja tölteni a kínai bölcsék tanítását azáltal, hogy a kínai filozófia humanisztikus tartalmát kiegészíti a keresztyénség természetfölötti kijelentés-tanával. Mindkét fél azonban osztotta azt a véleményt, hogy Kínában a keresztyénségnek magába kell olvasztania a kínai kulturális örökség egyes részeit, s a keresztyén tanítást kínai filozófiai fogalmak által kell kifejtenie. Ez volt az első kísérlet a kínai egyházban eredeti teológiai gondolkodásra; ám e kísérletnek megvoltak a maga határai is. A fent említett kínai teológusok oly nagy figyelmet fordítottak a régi filozófusokra és a tradicionális kultúrára, hogy saját koruk szellemi fejlődését csak kevéssé vehették figyelembe. Teljesen elszigetelődtek koruk emberének a kolonializmus és feudalizmus ellen folytatott harcaitól.

Néhány keresztyén gondolkodó, így Dr. Y. T. Wu és mások, komolyan végiggondolták a Kínában levő szociális valóságot, s kezdték észrevenni a kínai forradalom teológiai jelentőségét, melynek célja az volt, hogy eltörölje a feudális kizsákmányolást, a külföldiek uralmát, s nemzeti függetlenséget és társadalmi szabadságot szerezzen meg. E teológusok hittek abban, hogy az emberi méltóság tiszteletben tartásáért és a szociális igazságosságért folytatott harc alapvető része a keresztyén üzenetnek, amennyiben teljesen meg akarjuk érteni Isten felkínált üdvösségét. Isten akaratát látták munkálkodni a népi mozgalmak felébredésében, amelyek alapvető politikai és társadalmi változásokat követeltek. Hittek abban, hogy Kínában nem lehet jövője a keresztyénségnek, ha továbbra is meg lesz terhelve a nyugati gondolkodásmóddal és annak részeivel. Az ideológiai különbségek ellenére is azt gondolták, hogy vannak lehetőségek a forradalmárokkal való együttműködésre a régi társadalmi rendszer megsemmisítésében és egy Új Kína megalapításában.

Az új helyzet a teológia átgondolását tette lehetővé

Az 1949-et, Új Kína megalapítását követő években, mi, kínai keresztyének országunkban hatalmas társadalmi változások tanúi voltunk. A társadalmi javak elosztását felülvizsgálták, s lépésenként kiküszöbölték az addig uralkodó szociális igazságtalanságokat. Azok az emberek, akik valamikor a társadalom legalacsonyabb rétegéhez tartoztak, megkapták méltóságukat és jogukat; az életszínvonal — összevetve a Népköztársaságot megelőző korról — nagy mértékben emel-

kedett. Ami pedig a leginkább hatással volt a keresztyénekre: egy új embertípus jelentkezett, melynek legtöbbször kommunista volt, s amely önfeláldozó és nemes cselekedetekkel nyerte el az emberek szeretetét és tiszteletét. Hogyan kell magyaráznunk e tényeket teológiaiailag?

Csupán néhány prédikátor és evangélizátor kezdte lassan tudatosítani az alapvető változások teológiai horderejét. 1950 elején az egyik lelkész prédikációjában (a vérontás) „vörös lovára” utalt (Jel 6,4. — *A ford.*), a forradalmárok megjelöléseként. 1950 végére, amikor fellángolt a nemzeti tiltakozás a Koreai Háborúba való amerikai beavatkozás ellen, egy evangélizátor Nőé három fiának a sorsáról prédikált, mégpedig úgy, hogy igazolta a fehér faj terjeszkedését a sárga faj területén. Majd 1951 elején egy másik evangélizátor kijelentette, hogy azok a koreaiak, akiket amerikai bombázás ölt meg, saját bűneik miatt haltak meg. Gyülekezeteikben mindezek a kijelentések a keresztyének kritikáját és tiltakozását váltották ki. Sok keresztyén vezető világosan látta, hogy Kínában a teológiai gondolkodásnak először meg kell tisztulnia a kolonializmus szégyenfoltjától.

1950 őszén a Három-Ön-Mozgalom életbe lépett a Kínai Protestáns Egyházak vonatkozásában is és a „Három Ön” Nyilatkozatát 40 egyházi vezető hirdette ki, élükön Dr. Y. T. Wuval. E mozgalom célja az volt, hogy az egyház Kínában politikailag, gazdaságilag és ideológiailag megszabaduljon a külföldi ellenőrzéstől. A Nyilatkozat többek között hangsúlyozta a keresztyén hit mélyebb megértésének szükségességét. Később Dr. Y. T. Wu kifejtette, hogy „az önépítés nemcsak azoknak a kérdése, akik népszerűsítene, hanem azé is, amit népszerűsítünk.” Követelte a valóságtól menekülés leküzdését és a kínai keresztyének saját teológiai gondolkodásának megteremtését.

Ez időben a keresztyének szembesültek a keresztyén etika kérdéseivel: vajon „a világ felett” állhat-e a keresztyén ember, lehet-e „a politika felett”, vajon minden körülmény között „szeretni kell-e az ellenséget”. Sok ember úgy érvelt, hogy mióta az egyén társadalmi lény, azóta — tudatosan vagy tudattalanul — állást foglal társadalmi és politikai kérdésekben, s lehetetlen, hogy a-morális vagy a-politikus legyen. Ami a keresztyének esetében fontos, az az, hogy az emberek mellé álljanak és azonosuljanak a tömegekkel harcokban és törekvéseikben. Sok ember azzal a nézettel nem tudott egyetérteni, hogy az ellenség szeretete érdekében fel kellene adnunk mindenféle ellenállást az agresszióval és a kizsákmányolással szemben. Ezért különbséget tettek személyes és közellenség között. Míg az előbbivel megbocsátónak és nagylelkűnek kell lennünk, addig az utóbbit üldöznünk kell, ha valóban együttérzünk a széles tömegekkel, akikkel ezek az ellenségek igazságtalanul bántak. Isten szent szeretete magában foglalja Istennek az igazságtalanság miatti haragját és ítéletét is a hamis ember fölött.

Tömegek teológiai vitája és ébredése

A Népköztársaság korai éveit alatti teológiai érlelődést kihívás érte bizonyos teológiai nézetek részéről, amelyek Isten és a világ, lélek és test radikális dualizmusát tanították. A világ, e nézetek szerint, teljes sötétségben van és szemben áll Isten világosságával. Támogatták a világ és az összes nem-hívó irányában megnyilvánuló ellenséges érzelmeket. Az élet teljessége csak úgy érhető el, ha közösségben ál-

lunk az isteni kútfővel, ami egy olyan állapot, amely minden erkölcsi értéket és ítéletet felülmúl. Az az ember, aki ilyen „életre” magasztaltatott fel, megszabadult minden morális kötelezettségtől. Mindazoknak végső tette pedig, akik ilyen „élet” nélkül valók, értéktelen.

E nézetek indítványozói a következőket jelentették ki:

— A keresztyének és nem-keresztyének két teljesen különböző emberfajta testesítenek meg. Nézetük és ítéleteik homlokegyenest ellenkeznek. Ha a világ nem gyűlöl minket, hanem szeret, akkor ez csupán azt jelenti, hogy rossz úton járunk és szövetkeztünk a Sátánnal, e világ barátaiává váltunk.

— Bármi, ami igaz, jó és szép a világban, a Sátán munkája „átalakulva világosság angyalává”. (2Kor 11,14 — *A ford.*)

Néhányan még ennél is tovább mentek és kijelentették:

— Isten nem törődik a jó és gonosz kérdésével. A helyes és helytelen, valamint a jó és gonosz alapelveihez való ragaszkodás nem keresztyéni. A keresztyénység az életről tanít, nem pedig jóról és gonoszlól, helyesről vagy helytelenről.

— A keresztyén élet fölöslegessé teszi a helyes és helytelen megkülönböztetését. Ami helytelen, az helytelen, de ami helyes, az nem mindig helyes.

— Az emberek tettei bizonyosság arra, hogy az emberek ellenségesek Isten iránt.

— Értsük meg, hogy bűn különbséget tennünk helyes és helytelen között; e különbségtétel a halál, mert csak azok teszik ezt, akik a halálban lakoznak.

— A jó és a gonosz ugyanazon az oldalon vannak, az élet egy másik út. A keresztyénnek tilos csak a gonoszt visszautasítani, hanem a jót is vissza kell utasítania.

Ám a legtöbb kínai keresztyén nem tudta elfogadni ezeket az eszméket. 1953 és 1955 között több cikk is megjelent a Tian Feng c. egyházi folyóiratban, amely kritizálta e szélsőséges teológiai nézeteket. 1953 júliusában az olvasók egy csoportja írt az újságnak és elutasította a Holy Without Blemish (= Szentség szégyenfelt nélkül) c. könyvből előttart nézeteket, miszerint a világon a Sátán uralkodik, s a keresztyén Egyház, melyet Isten kiválasztott, olyannyira egyesült Istennel, lelki kútfőnkkel, hogy teljesen szent és mentes minden bűntől és kudarctól. Ugyanez év augusztusában K. H. Ting „Evangélicizáció és egyház-építés” c. cikkében kritizálta a hit által való megigazulás tanának túlzott hangsúlyozását, s felsorolta ennek negatív következményeit. 1954 elején Dr. Y. T. Wu „Szabadság igazság által” c. dolgozatában hangsúlyozta a „kútfő” (hit) és a „gyümölcsök” (cselekedetek) egységét és kijelentette, hogy a keresztyén hit inkább állítja, semmint eltörli a jó és a rossz alapelveit. 1955 februárjában egy exegetikai dolgozat, melyet Qing Mu írt „A hit tanúsága” címmel, kifejtette a 2Kor 6,14 valódi jelentését és visszautasította a hívők és nem-hívők antagonizmusát tápláló tanítást.

1956-ban a Tian Feng tömegméretű diszkusziót szervezett azokról a teológiai témákról, amelyek leginkább foglalkoztatták a keresztyéneket, úgy mint a világ és a felebarátok irányában tanúsított keresztyén magatartás. A diszkuszióban lekipásztörök, teológiai professzorok, hallgatók és laikusok nagy lelkesedéssel vettek részt. Különböző szempontok nyilvánultak itt meg, de a vita a következő négy fő téma köré csoportosult:

1. A Sátán uralja-e a világot, vagy Isten kormányozza és visel gondot rá? A legtöbb ember amellett

foglalt állást, hogy míg a Sátán bűnre és az erkölcsi rend megszegésére indítja az embereket, addig Isten, a Teremtő és Megváltó uralja és irányítja a világot. Minden, ami jó és igaz, Istentől van. Ennélfogva minden e világtól menekülni vágyó nézet indokolatlan.

2. Teljesen megromlott az emberi természet, vagy — eredendő bűnünk ellenére — valamilyen módon megtestesíti „Isten képmását”? Sokan úgy érveltek, hogy bár „mindenki bűnös és Isten dicsőségén kívül került”, mégis vannak belső harcok a „lelkiismeret és a test (hús) között” (Róm 7). Az evangélium Istennek az az útja, amely által legyőzi bűnös voltunkat; mégis általában azt mondhatjuk az emberek jócselekedeteiről, hogy aki lelkiismeretének megfelelően cselekszik, azt inkább megbecsülnünk semmint kárhozzátunkunk kell.

3. Vajon ellenségei egymásnak a hívők (egyház) és a nem-hívők (társadalom), vagy sajátos hitünk megtartása mellett van lehetőségünk szeretetben és egyetértésben élni a társadalommal? Igaz, hogy az evangélium mindig kihívás, sőt botránnykó a nem-hívők szemében, de a hit által való megigazulás nem tehet minket, keresztyéneket önelégültté és fennhéjázóvá. Az az alapelv, amelynek irányítania kell hívők és nem-hívők kapcsolatait, a szeretet kell legyen, mert egyedül szeretet által tehetünk bizonyosságot az evangéliumról, s tehetjük magunkat elfogadhatóvá a társadalom számára.

4. Vajon kizárja vagy magába zárja egymást a hit és erkölcsiség? A legtöbbben nyíltan elutasították az egymásnak ellentmondó fogalmak téveszméjét. Az Evangélium ugyan nem azonos az erkölcsiséggel, de az erkölcsiség sem helyettesítheti az evangéliumot; az evangélium pedig nem utasítja vissza az erkölcsiséget. Az az evangélium, amely így tesz, nem az igazi evangélium. Isten „szereti az igazságot és gyűlöli a gonosz-ságot.” A keresztyének ezért „irtózkodhatnak a rossztól és ragaszkodhatnak a jóhoz.”

Vita a szenvedésről

1959-ben újabb vitát okozott Mrs. Charles Cowman *Streams in the Desert* (Folyamok a pusztán) c. könyvének néhány részletei. Ez mindennapi olvasásra szánt kegyességi írás, amelyet némi átdolgozással kínaira fordítottak; a könyv igen népszerű volt a Régi Kínában, mert sokan úgy érezték, hogy vigasztaló erő a nyomorban és szenvedésben élők számára. A radikális társadalmi változások óta, Új Kína megalapítása óta azonban jobban értjük a szenvedés szociális okait. Néhány keresztyén kérdés tárgyává tette azt a fatalizmust és passzív behódolást, amelyet e könyv néhány része támogatott. Minden szenvedés — figyelemztet a szerző — Istentől van és Isten áldása. Ezért minden szenvedést boldogan kell elviselni és minden gonosztevőt meg kell túrni. Két morálteológiai kérdés jelentkezett itt: 1) Az-e Isten akarata, hogy az emberek szenvedjenek? 2) Azt tanítja Isten, hogy passzívan alávessük magunkat minden szenvedésnek?

Az első kérdés vonatkozásában sokan úgy vélekedtek, hogy nem szabad elfogadnunk minden szenvedést úgy, mint ami Istentől jön. Isten ugyan megbünteti a gonosztevőket, de vannak olyan ártatlanul szenvedők, akiknek szenvedését más emberek gonosz tette vagy egy gonosz társadalmi rend okozza. Nem Isten akarata az, hogy ezek az emberek szenvedjenek. Isten akarata az, hogy minden ember élvezze a békét és gazdagságot, nem pedig, hogy rossz sorban, szenvedésben éljen. „Ne vígy minket a kísértésbe, de szaba-

díts meg minket a gonosztól”. Úgy tekinteni minden nyomorúságot, mint Istentől valót, ez elfedezné, sőt megindokolná az ember bűnét és igazságtalanságát.

Ami pedig a második kérdést illeti, sokan azt tartották, hogy Isten nem követel passzív alávetést minden gyötrelmeknek. Péter apostol szerint különbséget kell tennünk a jó cselekedetek miatti és a gonosz-tettek miatti szenvedés között (1Pét 3,17). Ha a jó cselekvésért szenvedünk, ezt Isten áldássá teszi, másrészt pedig ellent kell állnunk a gonosznak, amely szenvedést okoz. Ha viszont gonosz tettekért szenvedünk, úgy ez Isten büntetése, hogy megbánjuk bűneinket.

E diszkussziók nem vezettek el a szenvedés problémájának átfogó megválaszolásához, mégis bizonyos fatalista nézeteket kritika tárgyává tettek és e kérdésben analitikus álláspontra helyezkedtek.

Az egyház újjáépítése és a teológiai gondolkodás megelevenedése

A teológiai gondolkodásban való fejlődést sajnálatos módon megszakította az ún. kulturális forradalom az 1960-as és 1970-es években. Mégis hálásak vagyunk, hogy népünk kiheverte a zűrzavar és szerencsétlenség eme 10 évét és visszanyerte vitalitását. Az újjáéledés és az új fejlemények országunkban, az egyház újjáépítése Kínában új lendületet adott a teológiai reflexióknak.

Az 50-es évek teológiai gondolkodásával összevetve a 80-as éveké inkább konstruktív mint kritikai, inkább teológiai és doktrinális mint exegetikai és hermeneutikai, inkább krisztológikus és trinitárius mint antropológikus és etikai. A prédikációkban és teológiai diszkussziókban a következő irányzatok találhatóak:

Az inkarnáció tanának új meglátása

Minthogy „az Ige testté lett és lakozott mi közöttünk, és teljes volt kegyelemmel és igazsággal”, ezért az inkarnációba vetett hitünk visszautasít bármilyen nézetet, amely leértékeli a földi világot és a materiális életet. E hitünk összeegyeztethetetlen azokkal az elképzelésekkel is, amelyek a társadalomtól, a néptől és a világtól való elkülönülést és az ezekről való lemondást segítik elő. E hit lerombolja a szent és a profán tradicionális kettősségét, Isten és az emberiség antitézisét és az Isten és a világ ellentétét. Istennel szemben csak az emberi bűn és engedetlenség áll. Az inkarnáció megerősít mindent, ami igaz, őszinte és önfeláldozó erőfeszítés az ember életében, s megnyitja az utat arra, hogy Isten ezeket elfogadja.

A kereszti értelmének mélysége

A kínai keresztyének elvetik a személyes evangélium (personal gospel) és a társadalmi evangélium (social gospel) kettősségéről folytatott vitát, mert egyik sem képes kifejezni a kereszti evangéliumának lényegét. A kereszti fejezi ki világosan Isten megmentő kegyelmét, s kifejezi azt az alapvető igazságot is, amely a világról és az emberi életéről szól. „Ha a földbe esett gabonamag meg nem hal, csak egymaga marad; ha pedig elhal, sok gyümölcsöt terem” (Jn 12,24 — *A ford.*) Ez a természet objektív törvénye, és ez a kereszti gyógyító igazságáról is vallást tesz. Évszázados viták a kegyelem és természet vonatkozásában, amint ez megnyilvánul a teológiában és a *theologia naturalis-*

ban, csodálatosan és nagyszerűen találnak megoldásra és egységre a kereszten. A kereszti szótériológiai implikációi és kozmikus jelentősége egységbe rendezettek és egymásba kapcsolódók. Mi úgy tartjuk, hogy az ember végsősoron Istennel csak Jézus Krisztus megváltása által békíthető meg, aki értünk meghalt a kereszten; látjuk azonban azt is, hogy a kereszti paradox igazsága az emberek áldozata és nemes cselekedetei által is beigazolóódik, bármi legyen is hitük és ideológiájuk.

A Szentlélek partikuláris és egyetemes ihletettsége

Mi, kínai keresztyének, fokozatosan feladjuk a Szentlélek munkájáról való korlátozott nézetünket. A Szentlélek a bűn tudatára ébreszti az embereket, arra indítja, hogy fogadják el a megváltást és hatalmat ad nekik az Evangélium terjesztésére. Munkája azonban nem korlátozódik ezekre. Kezdetől fogva részt vesz a teremtés munkájában, folyamatosan megajándékozva az embereket bölcsességgel és tudással. Ő az igazság Lelke, és „Ő elvezérel titeket minden igaz-

ságra” (Jn 16,13). Jegyezzük meg: „minden igazságra”! A Szentlélek munkálkodik minden emberi eredményben, filozófiában, tudományban, kultúrában és művészetekben. Olyan egyházat kívánunk létrehozni, amely kínai talajon gyökerezik. Nincs jogunk visszautasítani a Szentlélek vezetését és nihilista magatartással viszonyulni a kínai nép kulturális, tudományos és filozófiai eredményeihez. Sok kínai keresztyén válik egyre inkább meggyőződésessé: kötelességünk, hogy táplálékunkat a múlt és jelen kínai kultúrájából merítsük, hogy felépíthessük saját teológiai gondolkodásunk rendszerét.

Sok régi teológiai formulát kell még újra átvizsgálni, sok teológiai kérdéssel kell még megbirkózni. De az egyház teológiai újjáépítése Kínában most folyamatban van, s bízunk abban, hogy eljön az idő, amikor még kreatívabb és rendszeresebb munka fogja gyümölcsöt hozni a kínai teológiai gondolkodásban.

Shen Yifan

Ford.: Tóth Péter László

(Megjelent a *Chinese Theological Review* 1985, 57–65. l.)

Háború és béke az atomkorszakban

Az Orosz Orthodox Egyház Szent Szinódusának üzenete

Sohasem volt és ma sem vitás, hogy a második világháborúban a legnagyobb áldozatot emberléteken a Szovjetunió hozta. Az is köztudomású, hogy a háború ennek a hatalmas országnak ama részeiben pusztított leginkább, amelyek az *Orosz Orthodox Egyház* súlyponti területével esnek egybe. Így tehát nem valamilyen „felsőbb helyről kapott” politikai irányvonal elfogadása, hanem — a biblikus megfontolásokon kívül — a valóságosan átélt háborús borzalmak eltörölhetetlen emléke és egy lehetséges újabb háborútól való irtózat vezette az Orosz Orthodox Egyházat az egyértelmű bekeszolgálat útjára.

Ennek első megnyilvánulására az adott alkalmat, hogy 1948-ban ünnepelte meg az Orosz Orthodox Egyház kánoni függetlensége, *autokefalitása 500. évfordulóját*, amikor is Moszkvában közös ünnepségre gyűltek egybe több autokefál orthodox egyház vezetői és képviselői. Az ünnepséggel párhuzamosan akkor — még a Béke Világtanács és a Keresztyén Békekonferenciá megalakulása előtt — az egyházi képviselők tanácskozást folytattak a *háború és a béke* kérdéseiről. Ez a tanácskozás, az Orosz Orthodox Egyház kezdeményezése nyomán, a béke megvédésére szólító *felhívással* fordult a világ keresztyéneihez. A felhívásban egyebek közt ez olvasható: „... Egyesülve a Békeség Királya, Krisztus Urunk nevében, páncélként álljunk a béke megbontására irányuló minden kísérlés és cselekvés elé, s evangéliumi egyetértésünkkel tegyük erőtlenné az új háborús gyűjtögetés minden szándékát és tervét ezen a vértől, könnyektől és sírhalmoktól még meg nem tisztított Földön.”

Tűzszállás nélkül mondhatjuk, hogy ez a dokumentum a *keresztyén békeszolgálat alapokmánya* lett, amelynek szelleme tovább hódított a világ keresztyén egyházai között, és amelynek nyomán közel négy évtized leforgása alatt hatalmas összeresztyén békeszolgálat bontakozott ki.

Az Orosz Orthodox Egyház a maga részéről azóta sem mulasztott el egyetlen alkalmat, egyetlen lehető-

séget, hogy hitet tegyen a *világbéke* eszméje mellett s a maga eszközeivel mozgósítsa annak megvalósítására. Tanúskodnak erről az összes patriarchai pásztorlevelek és az Orosz Orthodox Egyház pozitív megnyilatkozásai a legkülönbözőbb békefórumokon.

Érthető tehát, hogy világszerte, s főleg a keresztyén egyházak körében nagyfokú érdeklődés nyilvánult meg az Orosz Orthodox Egyház Szt. Szinódusának legújabb és eddig legátfogóbb, ilyen tárgyú állásfoglalása iránt, amely 1986. február 7-én jelent meg „*Üzenet a háborúról és a békéről az atomkorszakban*” címmel.

Az üzenet a Moszkvai Patriarchátus könyvnyomtatásának különszámaként került forgalomba (*Information Bulletin* 1986. évi 4. számának melléklete) és 25 sűrűn gépelt ívet tesz ki. Az egész dokumentum lefordítására, sajnos, nincs lehetőség, ezért csupán *tartalmi ismertetésére* és csak a legpregnansabb részeinek a szövegről lefordítására szorítkozunk, amelyeket idézőjelek közt közlünk. Ügyszintén mellőzhetőnek tartottuk a 81 alcím lefordítását, ami szerfelett megnövelte volna a jelen ismertetés terjedelmét.

Bevezetés

Minden történelmi korszak nagy vívmányokat tud felmutatni; ezek mellett azonban mindig háborúk is pusztítottak, szenvedést hoztak az emberiségre. A kor, amelyben ma élünk, ez utóbbi szempontból még tragikusabb lehetőségeket hordoz magában, hiszen a nukleáris fegyverek egész országokat képesek pusztaságokká tenni, halált hozva az emberekre és minden más élőlényre. Isten parancsolatának beteljesedése helyett (1Móz 1,28), minden teremtményt pusztulás fenyeget, s a Föld élettelen sivataggá válhat.

A háborús veszély fokozatosan előidézte a különböző vallási, társadalmi, politikai és tudományi szemléletiségek aggodalmát, amely világszerte létrehozta

és megerősítette a békemozgalmakat annál is inkább, mivel a fegyverkezési verseny kedvezőtlenül befolyásolja az országok, a népek, sőt egész földrészek gazdasági és politikai életét.

A keresztyén egyházak és vallási közösségek, valamint a különböző ökumenikus és békeszervezetek az utóbbi időben — a maguk konfesszionális, tradicionális és egyéb sajátosságainak megfelelően — mind gyakrabban adnak hangot a nyugtalanító helyzet miatti aggodalmuknak.

Természetesen, az Orosz Orthodox Egyház is nemegyszer fejtette ki eddig is álláspontját a háború és béke problémájáról a jelenkori viszonyok mellett, a Szentírásból, a Szent Hagományból, az egyházatyák tanításából és a saját történelmi tapasztalataiból merített tények alapján. Kötelezi őt erre az orosz keresztyénség 1988-ban megünnepelendő ezredéves jubileuma is. Annak fényében óhajtja összegezni a haború és béke kérdésében kialakult állásfoglalását és fokozni békeszolgálatát, hogy ezzel segítségül legyen más békeszerető erőknél is.

„A XX. század második felének új realitása: új hadviselési eszközök megjelenése, amelyek pusztító erejük tekintetében nem hasonlíthatók össze a korábbi századok semmiféle fegyverzetével. Ez a gyökeres változás olyan nagymérvű, hogy nem értékelhető pusztán mennyiségi mértékkel. A hadi technika régebben is hozott jelentős változásokat a hadviselés módozataiban, azonban a nukleáris fegyver megjelenéséig alkalmazni lehetett a háború kérdésében az igazságos és az igazságtalan háború erkölcsi kategóriáit, és nem idézett elő kétséget a „háború vagy béke” alternatívájának elfogadhatósága. A helyzet principiális változásai a XX. század második felében az emberiséget egész sor olyan probléma elé állították, amelyek szükségessé teszik a minőségileg új átgondolásukat anyagi, erkölcsi és teológiai szemszögből.”

„Krisztus Egyházának evilági küldetése: az emberek megmentése az örök élet számára, Isten ajándékának, az újjáalkotó és üdvözítő isteni kegyelemnek rájuk való kitöltése.

Az állam küldetése: a béke és az igazságosság biztosítása a társadalomban, beleértve a rossz és az igazságtalanság erőszakos módon történő megszüntetését is. Az Egyház mindenkor elismerte az államnak azt a jogát és kötelességét, hogy a rosszat erővel küszöbölje ki a társadalom életéből, mivel keresztyén szemszögből az erőszak megengedhető, ha a rossz megszüntetésére irányul. Az Egyház ilyen viszonyáról az államhoz Pál apostol adta meg az ősrégi bizonyágot (Róm 13,1—6). Az állam és az Egyház (mint társadalmi szervezet) funkciójának eme szétválasztásával függ össze, hogy az Egyház, megmaradva az erőszakmentesség álláspontján, szükség esetén áldását adta az államnak erőszakos ténykedésekre a rossz korlátozása vagy megszüntetése érdekében. Így az Orosz Orthodox Egyház is, amelynek a mély hazaszeretet mindig sajátja volt, történelmének ezeréves időtartama alatt sokszor áldotta meg a harcba induló katonákat, amikor meg kellett védelmezniök hazájukat az ellenségek-től. Ez történt 1380-ban is, amikor a nagy aszkéta, Radonyeysi Szt. Szerгий megáldotta Dimitrij Donszkojt és az orosz sereget a Kulikovói csata előtt, amely kezdetét jelentette hazánk felszabadításának a mongol-tatár iga alól. És így volt ez a mi időkben is, amikor az Egyház áldását adta népünknek a haza megvédéséhez a földünkre behatolt német-fasiszta hadseregtől.

Ámde, mint mondtuk, a háborúról való fogalmainkban a XX. század második felében bekövetke-

zett minőségi változások felvetik a kérdést: van-e valami, ami igazolhatná a nukleáris vagy egyéb, hasonló mértékben pusztító fegyverek alkalmazásával viselt háborút, amely fegyverek végpusztuláshoz vezethetik az emberiséget és minden élőlényt a Földön? Erre a kérdésre a tárgyilagos válasz csak tagadó lehet.”

„A háború mindig erőszak, de néha kikényszerített erőszak, amelynek célja a rossz megszüntetése, s így — a széles körben elterjedt meggyőződés szerint — igazságos is. Az egyik vagy másik háború igazságos volta gyakran vita és vizslát tárgya lehet. De az emberek minden esetben és mindenkor meg voltak győződve arról, hogy az igazságosság erkölcsi kategóriája összefér a háború fogalmával. Ám annak a szörnyű és helyrehozhatatlan nyomorúságnak a képe, amelyet egy nukleáris katasztrófa idézhet elő, annyira iszonyatos, hogy azzal már nem férhet össze az igazságosság fogalma.”

A történelem folyamán lezajlott háborúk után mindig béke következett. Most azonban — a jelenkori tudósok szerint — egy nukleáris háború után sem béke, sem háború nem következhetne, mivel a nukleáris katasztrófa az élet végét jelentené a Földön. Ezért korunk egyetlen erkölcsi és gyakorlati követelménye csak a béke lehet.

Keresztyén állásfoglalás a háborúról

A háború az emberiség lappangó lelki betegségének a jele, amely a testvérgyilkos gyűlölet megnyilvánulásaként kíséri az emberiség történetét a bűnbeesés óta.

A háború: rossz, amelynek oka a bűnbeesett ember visszaélése a neki adott szabad akaratával. A háború rossz volta elsősorban abban nyilvánul meg, hogy az emberélet kioltásával jár, ami minden vallás egyik fő parancsolatába ütközik: „Ne ölj!” (2Móz 20, 13). A vérnek szentségi jellege van, mivel a vér: élet (3Móz 17, 11—14); és minden, ami az étellel függ össze, az egyedüli Úrhoz az Istenhez kapcsolódik.

Az ember Isten képére és hasonlatosságára teremtett (1Móz 1, 26). Ezért a bibliai béke, amely a bűnbeesés folytán megbomlott, az emberi méltóság helyreállításától függ. Ezt a célt szolgálja Krisztus Egyháza, amelynek egész szentháromságtana, krisztológiája és ekkleziológiája az emberről és annak üdvöségéről szóló tanítás teljességének megőrzésére irányul.

Isten Fiának a földre jövele megújította az emberi természetet és új érvényt adott az emberölést tiltó ősi parancsolatnak. Döntő szerepe van ebben Krisztus önfeláldozásának és az erőszakról való lemondásának (Lk 22,50—51; 23,46—47), s ezt hirdeti Pál apostol is (1Kor 6,7—8).

Mindazonáltal a történelem folyamán a keresztyének is sokszor voltak kénytelenek részt venni háborúkban, ami a mindenkori reális körülményekkel volt igazolható. Ezért a háborúban nem láttak feltétlen rosszat, hiszen háborújuk sokszor a megsértett igazságosság helyreállítását szolgálta; így a háborút nem kívánatos, ám szükséges eszköznek tekintették.

Különös tiszteletet tanúsított az Egyház az olyan háborúk iránt, amelyek célja az embertársak életének és biztonságának a megóvása volt. Nem egy, ilyen háborúban elesett katonát az Egyház szentként tisztelt, hiszen életét adta felebarátaiért (Jn 15,13).

Nemzetközi kapcsolatok tekintetében a keresztyén világnézet mindenkor az igazság eszméjének a szolgálataiba igyekezett állni. Ezért a következő elveket

követte: a felebarát, a saját nép és haza iránti szeretet; más népek szükségleteinek megértése; meggyőződés arról, hogy a saját nép javát erkölcstelen eszközökkel nem lehet szolgálni.

Ez a három elv határozta meg az ún. igazságos háborúról alkotott keresztény erkölcsi koncepciót, ami hozzájárult a „szabályszerű” hadviselés kialakulásához. Ennek lényege, hogy az ember sohasem veszítse el emberi lelkületét, s ellenfelét is mindig embernek tekintse. Így jöttek létre a nemzetközi jog hadviselési normái.

A Megváltó parancsai a megbocsátásról (Mt 18,21–22), az ellenség szeretetéről (Mt 5,44) és a gonosszal való szembezállás mellőzéséről (Mt 5,39) mindig személyes ellenségre vonatkoznak, és nem terjeszthetők ki nemzetközi mérvű kapcsolatokra, sem a rossz leplezésére.

A keresztény parancsolatok megfelelő értelmezése indokolhatja azokat az erkölcsi követelményeket, amelyek a múltban az „igazságos háború” gondolatához fűződtek, valamint az akkori nemzetközi, társadalmi, fajok közti stb. kapcsolatok alakulását.

„Mindazonáltal ell kell ismernünk, hogy a Szentírás és a Hagyomány élő szelleme nem engedi meg a múlt századok egyházi tradíciójából levont következtetéseink megmerevítését és abszolutizálását. Az atomkor oly sok kiütköző változást hozott az emberiség külső életébe, hogy nincs jogunk a tegnapi értékeléseket kritikátlanul a mai napra alkalmazni.

Ez mindenképp előtt a háborúról alkotott új felfogásunkra és fogalmunkra vonatkozik. 1945-ben, a nukleáris fegyver megjelenésével, az emberiség történelmének minőségileg új szakaszába, az atomkorba lépett.”

Az atombomba után feltalálták a hidrogénbombát, amelynek hatása ezerszeresen haladja meg a Hirosimára és Nagaszakira ledobott bombákét. Es az újabb és újabb típusú nukleáris bombák kidolgozása tovább folytatódik.

Egy esetleges újabb, nukleáris háborúnak a tömegpusztításon túl beláthatatlan egészségügyi, genetikai stb. következményei lehetnének, ha egyáltalán lennének túlélők. De hasonló mértékben várhatók súlyos lélektani következmények is az ilyen háború valamennyi esetleges túlélőjére nézve. Egyre több szó esik az ún. „nukleáris térről” is, amely a nukleáris háború következményeként olyan mértékben megváltoztatná a Föld klímáját, hogy általános halált hozna az emberiségre.

Ha fel is tételezzük, hogy egy esetleges nukleáris háború igazságos cél érdekében törne ki, a háborút követő békés rendezésről már nem lehetne szó ott, ahol minden szétrombolódott és elpusztult. Értelmetlen tehát vitatkozni a technikailag lehetséges „második, nukleáris válasz-csapásról”. Már az első nukleáris csapást kell minden áron megakadályozni.

Az atomkorszakban tehát nem beszélhetünk „igazságos háborúról”, háborús károkról stb., hiszen egy nukleáris háború mindkét ellenfél számára öngyilkosságot jelentene. A nukleáris háború ezek szerint semmiféle feltételek között nem engedhető meg. Ideológiai jellegű indokok sem lehetségesek, mert azok sem mentetik az egész emberiség elpusztítását.

A nukleáris fegyverek jelenlegi felhalmozása fiktiivvé teszi az elképzelést a helyi, „korlátozott” nukleáris háborúról, mert az ilyen háború is óhatatlanul világhatalmas katasztrófához vezetne. De a „korlátozott” nukleáris háború elképzelhetetlen az egyes földrészek (pl. Európa) lakosságának sűrűsége miatt is.

Beláthatatlan veszélyt jelent a nukleáris fegyverkezés kiterjesztése a kozmoszra. Emellett újabb okot ad a nemzetközi feszültség fokozódására is. Ami pedig a kozmikus telepítésű védelmi nukleáris fegyvereket illeti, az atomtudósok egybehangzó véleménye szerint azok hatékonysága maximálisan 70–95%-os lehet, viszont nincs garancia arra, hogy nem kerülnek ki az emberi ellenőrzés alól.

„Békességet hagyok nektek: az én békességemet adom nektek; de nem úgy adom nektek, ahogyan a világ adja” (Jn 14,27). Különös jelentőségük van a Megváltó ezen ígéinek ma, amikor az emberek állandó félelemben élnek a maguk és utódaik jövőjét illetően, akiknek békés életéről semmiféle biztosíték nincs. Ebben rejlik a háború veszedelme. Nem ilyen a Krisztus békessége, amely a szeretet szilárd alapján nyugszik. „A szeretet kiüzi a félelmet” (1Jn 4,18); a szeretet nélküli békét viszont félelem hatja át, ezért az nem is igazi, hanem hamis béke.

A fegyverkezési verseny az „elrettetés” koncepciójában keres önigazolást, de közben a potenciális ellenség iránti bizalmatlanság abban a félben is félelmet szül, aki jobban van felfegyverkezve. Így jön létre a félelem eszkalációja és a fegyverkezési hajszá. A nukleáris elrettetés — amely nem állítható egy sorba az istenfélelemmel vagy a gonosztettért járó bünhődéstől való félelemmel —, erkölcsileg elítélendő magatartás, amely további bizalmatlanságot szül a népek között. Emellett a természeti, anyagi, emberi és intellektuális kincsek esztelen és antihumánus tékozlásával jár, amelyeket pedig fel lehetne használni az érdekelt társadalmak szociális és gazdasági fejlesztésére.

Így tehát, miként a nukleáris háború, az elrettetés politikája sem igazolható sem a józan ész, sem a vallási és erkölcsi elvek szemszögéből; ezért mindenképpen ki kell küszöbölni.

Az elrettetés kiküszöbölésének egyik lehetősége: a fegyverzetben elérendő erőegyensúly. Ez azonban nem valamilyen végleges állapot, és nem zárja ki a további fegyverkezési versenyt. Már maga az erőegyensúly is csak a fegyverkezési verseny eredményeként jöhet létre, de további problémát jelent az alacsony „biztonsági küszöb” és a fegyverkezési magas szintje közötti különbség. Ezért az erőegyensúly, különösen a nukleáris fegyverek tekintetében, csak ideiglenes biztonságot adhat a leszerelés felé vezető úton.

A leszerelés egyik komoly akadályát jelentik a helyi konfliktusok is, amelyeket ezért békés úton, az igazságosság elve alapján, minél előbb meg kell oldani.

A fegyverkezési verseny hatalmas összegeket, rengeteg emberi és természeti energiát, valamint anyagi kincseket emészt fel. Ebből eredően lényegesen kevesebb lehetőség nyílik a fejlődő országok gazdasági, egészségügyi, kulturális megsegítésére. Az ilyen országokba irányított fegyverszállítások még tovább növelik a világ politikai destabilizációját. A szükségset szenvedők pedig kenyér helyett követ kapnak (Mt 7,9).

Végül, a természeti kincsekkel való visszaélés, a nukleáris fegyverek halmozása, a radioaktív fertőzőselek jóvátehetetlen ökológiai károkat okoznak az emberi környezetben. Ezért a népek reménye s egyben az idők parancsa: megszabadítani a Földet a nukleáris fegyverek átkától. Ezzel párhuzamosan mielőbb véghez kell vinni nemcsak a nukleáris és vegyi, hanem a hagyományos fegyverekben való minél nagyobb mérvű leszerelést, valamint az atomenergia békés felhasználásának nemzetközi ellenőrzését.

Mind az Ó-, mind az Újszövetség tanítása szerint, a béke Isten ígérete, az isteni kegyelem ajándéka. Ez az isteni ígért mozgató ereje volt az emberiség történetének, amely máskülönben telve volt háborúkkal és egyéb veszedelmekkel. Hitünkkel felismerjük, hogy a béke isteni ígérete Jézus Krisztusban kezdetet beteljesedni: ezért is állandóan imádkozunk a békességért magunk és az egész emberiség számára. A béke bibliai értelmezése lényegesen tágabb a politikai béke fogalmánál, a háború hiányánál. „Isten békessége” Pál apostol szerint „minden értelmet meghalad” (Fil 4,7). A bibliai értelemben vett békét az emberről és annak rendeltetéséről alkotott vallási szemlélet határozza meg. Az ember azért alkotott, hogy az Istennel való érintkezésben éljen, ami feltételezi az embertársakkal és a természettel való normális kapcsolatot is. Ezt a kapcsolatot a bűnbeesés rontotta meg, és ezt tekinti a Szentírás a béke hiányának, aminek helyreállítása Isten üdvösségtervéhez tartozik.

„Az ember békessége Istennel, a sajátmagával való megbékélés, valamint az embertársakkal való békesség elválaszthatatlanok egymástól. A Biblia a béke ígértét Isten eszkatologikus ajándékként értelmezi, de ugyanakkor lelkesíti az embereket, erőt és reménységet adva nekik ahhoz, hogy Isten segítségével meg tudják valósítani a békességet már a jelenlegi, földi létezésük folyamán. A békesség ezért nemcsak Isten ajándéka, hanem az emberiség feladata is.”

Az Ószövetség a békességet úgy értelmezi, mint a javak összességét, melyet Isten adományozott az embernek, de elhomályosult annak bűnbeesése folytán. Ezért a békesség az ószövetségi Izrael számára csak a Teremtő ajándéka, eszkatologikus reménység tárgya, és egyértelmű az üdvösséggel. Ez különösen a prófétáknál érezhető. (Ézs 11,6—9; 9,6; 2,4.) Ugyancsak a próféták hangoztatják, hogy a békesség az igazságosság gyümölcse. (Ézs 32, 17.) Az isteni és az emberi igazságosság szoros kapcsolatban áll az Isten és a választott népe közötti Szövetséggel. (Jer 31,33.) Amikor az emberek megbontják ezt a Szövetséget, elveszítik az igazságosság gyümölcset is: a békét. Az emberi igazságosságnak két, egymással összefüggő dimenziója van: a vallási és a társadalmi. Ezért Izrael számára a békesség egyrészt az isteni igazságosság ajándéka, másrészt az ember vallási erőfeszítéseinek gyümölcse, vagyis az Istenhez és az emberi igazságossághoz való hűség eredménye. Ahol az emberek hűséggel válaszolnak az isteni igazságosságra, ott „szeretet és hűség találkoznak, igazság és béke csókolgatják egymást” (Zsolt 85,11). Izraelnek Isten iránti hűtlensége sok esetben maga után vonta a béke elvesztését. Ezért hívja a próféta megtérésre a népet, és hirdeti Isten ígértét egy „Új Szövetségről”.

A békéről szóló isteni ígért Isten Igéjének a földre jövetelével teljesedett be, amely lebontotta a válaszfalakat Isten és ember, ember és ember között. Az ószövetségi próféciaik beteljesedésekként Jézus Krisztus „a mi békességünk” (Ef 2,4), az igazi Békeszerző, hiszen „tetszett az Atyának... hogy általa békéltessen meg önmagával mindent, a földieket és a mennyieket úgy, hogy békességet szerzett a keresztfán kiontott vére által” (Kol 1,19—20). A békesség az Újszövetségben is elsősorban eszkatologikus tartalmú, és hangsúlyozottan az isteni szeretet ajándéka Jézus Krisztus által (Jn 14,27; 16,33). Emellett azonban a bűntől megszabadult, kiegyensúlyozott emberi lélek normális állapota a Szentlélek ajándéka is (Róm 15,13; Gal 5,22;

1Kor 14,33). A békesség Krisztus Testének, az Egyháznak is a normális állapota, amely tagjainak harmonikus egységében nyilvánul meg Krisztus ígértéje szerint. (Jn 16,33.) Ez a békesség szintén függ az emberi erőfeszítésektől is, és ott mutatkozik meg, ahol a keresztyének igyekeznek azt megőrizni. (1Tessz 1,3.) Minden egyes keresztyén ember ilyen lörekvési gyümölcsöket hoznak, függetlenül az adott időtől és társadalmi feltételektől.

Lévén a békesség Isten ajándéka, amely átalakítja a belső embert, meg kell nyilvánulnia külsőleg is. Ez azt jelenti, hogy — a krisztusi parancsnak megfelelően — közvetlenül ki kell hatnia a szociál-etikára. (Róm 12,18; Ef 4,3; Mt 5,39; 43—44; 6,14—15.) Ezt jelenti az ige: „Boldogok, akik békét teremtenek, mert ők Isten fiainak nevezetnek” (Mt 5,9), hiszen munkatársai Krisztusnak az Ő békeszerző művében.

Filaret Drozdov moszkvai és kolomnai metropolita (†1967) „Részletes keresztyén katekizmusában” ezt írja a Hegyi Beszéd ezen részével kapcsolatban: „Mindenkivel bánjunk barátságosan, és ne szolgáltatásunk okot egyenetlenségre; ha mégis viszály támadna, mindenképpen vessünk neki véget, ha mindjárt a magunk igazából engedve is, amennyiben ez így nem mond ellent a tisztességnek és nem árt senkinek; ha van rá lehetőségünk, igyekezzünk megbékéltetni az egymással ellenségeskedőket, ha pedig nem tudjuk, imádkozunk megbékélésükért Istenhez.”

Az Orthodox Egyház istentiszteletének középpontjában a békesség eszméjét találjuk, hiszen Istent imádni csak megbékélt lélekkel lehet, és az Eucharisztiahoz is csak úgy járulhatunk, ha szívünkben békesség honol Isten és embertársaink iránt. Nem véletlenül hangzik így minden orthodox istentisztelet első könyörgése: „Békességben könyörögjünk az Úrhoz.” Az orthodox liturgia, valamint a templomépítéssel, az egyházi ének, az ikonográfia ezt a békességet sugározza a hívekre, megtestesítve a zavartalan békesség és csendes szépség eszméjét, amelyet az angyalok éneke hirdetett a világnak: „Dicsőség a magasságban Istennek, és a földön békesség, az emberek között jóakarattal” (Lk 2,14). Mindez arra ösztönzi az Orosz Orthodox Egyházat, hogy — őrizve és folytatva az ősi liturgikus tradíciót — hirdesse és szolgálja a békességet a keresztyének lelkében, a keresztyén családban és a társadalomban. Egyházunk számára ez nem pusztán valamiféle érzelmi szempont, hanem didaktikus feladat is, amely tág teret kap az igehirdetésben.

Amikor az Orthodox Egyház Krisztus békességét hirdeti, szem előtt tartja azt is, hogy a lelki békesség elvesztésének okozója: a bűn. Ezért tehát, amikor küzd a belső békétlenség és annak folyamányai, a viszályok, a háborúk ellen, igyekszik kiirtani azok gyökerét is: az emberi bűnösséget. Ez a szemlélete a Szentírás és az egyházatyák teológiáján alapszik.

A béke problémája nem pusztán az Egyház belső feladataként jelentkezik, hanem ökumenikus és össz-emberi méreteket ölt. Miután pedig a keresztyének különböző országokban, különféle társadalmakban élnek, számukra a béke kérdése elkerülhetetlenül szociálpolitikai probléma is. Békeszolgálatuk fő irányelve minden körülmények között az életigenlés: az élet és a jószág erőinek küzdelme a halál és a gonoszság erői ellen, természetesen anélkül, hogy ez ellentétbe kerülne a keresztyén erkölccsel.

Az Orosz Orthodox Egyház tisztán látja, hogy a békeszerzés elsőrendű követelménye a nemzetközi kapcsolatokra érvényes erkölcsi normák meghatározása és érvényesítése, ami az államok kölcsönös tiszteletét, nyíltságát és bizalmát, szilárd politikai, gazdasági és

kulturális kapcsolatait, egy szóval: békés együttélését jelenti. A természetes erkölcs normái — Pál apostol tanítása szerint — be vannak írva az emberek szívébe. (Róm 2,14–15.) S ezeknek a normáknak az érvényesülését szolgálja az ENSZ alapokmánya, a Helsinki záróokmány és több hasonló dokumentum, amelyeknek tiszteletben tartására az Egyháznak is mindenkor figyelmeztetnie kell a közvéleményt.

A béke társadalmi aspektusáról szólva, mi, keresztyének azt annak az igazságnak a fényében vizsgáljuk, amely Jézus Krisztus evangéliumában nyilatkozott meg. (Róm 1,17; 3,21–22.) Jézus így szólott erről az igazságról a Hegyi Beszédében: „Ha a ti igazságotok messze felül nem múlja az írástudókéét, akkor semmiképpen nem mentek be a Mennyek Országába” (Mt 5,20). A keresztyén ember nem kerülheti meg ezt a krisztusi parancsot a maga emberi gyengeségére hivatkozva, mivel Jézus megígérte, hogy akik hisznek Őbenne, megerősítő segítséget kapnak a Szentlélektől. (Jn 14,26; Róm 8,26.)

Annak ellenére, hogy az emberiség még mindig nélkülözi a krisztusi igazság eszméjétől áthatott békességet, tagadhatatlan, hogy a keresztyénség igenis aktívan közreműködött a személyi szabadságok kifejtésében. Nemcsak az ember belső szabadságáról van itt szó (Gal 5,13), hanem a másik ember szabadságjogának elismeréséről is, aminek alapja egyik alapvető keresztyén erény: a szeretet. (1Kor 13,13; 1Pét 4,8; Kol 3,14.) Ennek kell meghatároznia minden emberi jogot és szabadságot: az életre, a munkára, a művelődésre, a társadalmi tevékenységre való jogot, a vallásszabadságot és az emberi igazságosság minden egyéb megnyilvánulását, ami nélkül a társadalmon belüli béke hamis béke, telve ellentmondásokkal és az összeütközések veszélyével.

Jóllehet az országok túlnyomó többsége az állampolgárok jogegyenlőségét hirdeti, ez sok esetben nem valósul meg teljes mértékben különböző társadalmi és politikai okokból. Márpedig nem lehet békesség ott, ahol elnyomás, kirívó vagyoni egyenlőtlenség, faji megkülönböztetés stb. van jelen. Az Egyház mindenkor nagy jelentőséget tulajdonított a szociális igazságosságnak. „Senki se a maga javát keresse, hanem a másét” (1Kor 10,24) — tanítja Pál apostol. Péter pedig arra int: „Ki milyen lelki ajándékot kapott, úgy szolgáljatok azzal egymásnak, mint Isten sokféle kegyelmének jó szférjai” (1Pét 4,10). Végül, Jakab arra figyelmezteti a gazdagokat, hogy munkásaik visszatartott bére és aratóik panasza az égre kiált. (Jak 5;4.)

Az egy-egy országon, társadalmon belül óhajtott igazságosságnak érvényesülnie kell a nemzetközi kapcsolatokban is, kizárva a szegényebb országok kizsákmányolását gazdagabbak által, elismerve viszont egyenjogúságukat, területi sérthetlenségüket és szuverenitásukat. Ezek az elvek, sajnos, ritkán érvényesülnek a korábban gyarmati, mai nevükön fejlődő országokkal szemben követett politikában, amelynek ellentmondásait tovább növelik maguk a fejlődő országok közti ellentétek is. Számos fejlődő ország ezen kívül súlyos problémákkal küzd az éhínség, a gyógyszerhiány és egyéb nyomorúságok következtében. Mindez az igazi földi béke hiányára utal.

Az Egyház feladata nem csupán a háború és a háborús fenyegetés ellen küzdeni, hanem szociális és politikai téren is közreműködni az igazságos béke elérését célzó teendőkben. E tekintetben is tág lehetőségek nyílnak az együttműködésre a különböző hitvallású keresztyének között, sőt a nem-vallásos csoportokkal

és erőkkkel is, amelyek szintén az igazságos béke megteremtésén fáradoznak.

A tudományos-műszaki fejlődés kétségtelenül az emberek életfeltételeinek javítását hivatott szolgálja. Nem tagadható azonban az sem, hogy ez a fejlődés szociális és politikai vonatkozásban nem mindig mentes bizonyos negatív vonásoktól. A keresztyén békeszolgálatnak tehát az is a feladata, hogy előmozdítsa a népek, országok olyan tudományos és műszaki együttműködését, amely kizárja a tudománnyal és a technikával való visszaéléseket. Úgyszintén fel kell használnia az egyházi tömegkommunikációs eszközöket arra is, hogy elősegítse a népek kölcsönös megismerését, megbecsülését, bizalmát. Tekintettel arra a bibliai igazságra, miszerint Isten az embert tette a teremtés urává (1Móz 1,28), a keresztyénségnek át kell éreznie a teremtett világról viselt felelősségét, szem előtt tartva Pál apostol intelmét: „hogy az egész teremtett világ együtt sóhajtozik és együtt vajódik mind ez ideig” (Róm 8,22), amikor is ez a „mind ez ideig” napjainkra is vonatkoztatható. Így tehát az Egyház nem lehet közömbös a világméretű ökológiai problémákkal szemben, sem a világuúr militarizálási kísérletei láttán.

Az Orosz Orthodox Egyház szorgalmazza az összes egyházak és vallási közösségek összefogását minden jóakarátú emberrel annak érdekében, hogy az élet szent ajándékát ne fenyegetse többé a pusztulás veszélye. Emlékezve a tanításra, miszerint Isten ereje erőtlenség által ér célhoz (2Kor 12,9), az Orosz Orthodox Egyház gyermekei továbbra is azt keresik, ami a békességet szolgálja (Róm 14,19), és igyekeznek gyarapítani a testvérszeretetet, amelyről Pál apostol tesz bizonyosságot.

Befejezés

„Ezt az üzenetet nevezetes időben küldjük: amikor az emberek nemzetsége a Krisztus születésétől számított harmadik évezred küszöbéhez ért. Az 1977-ben Moszkvában tartott Világkonferencián — amelynek neve „Vallási személyiségek a tartós békéért, a leszerelésért és a népek közötti igazságos kapcsolatokért” volt —, az Orosz Orthodox Egyház részéről felhívás hangzott el valamennyi keresztyénhez, hogy kezdjük meg az előkészületet a nagy és szent eseménynek, a mi Urunk Jézus Krisztus földre jövetelének 2000. évfordulójára, és hogy az akkor tartandó ünnepségig hátralevő idők a béke évei legyenek, amelyeket a népek közötti béke megerősítését szolgáló állhatatos munkának szenteljük. Az azóta eltelt éveket valóban a keresztyén békemozgalom erősödése jellemezte az egész világon.

Az ENSZ az 1986. esztendőben a Béke Évének nyilvánította. Üdvözljük ezt a határozatot, és reméljük, hogy minden állam részt fog venni a tartós, igazságos és általános béke létrehozásában.

Az Orosz Orthodox Egyház számára ez az időszak azért is jelentős, mert — mint szó volt már róla a jelen Üzenetben is — a maga 1000 éves jubileumának küszöbén áll. Több évszázados tapasztalatok birtokában és híven köteletségéhez, hogy felismerje az idők jeleit (Mt 16,3), Egyházunk köteletségének tekinti bizonyosságot tenni Isten népe előtt a háború és béke problémáival kapcsolatban fentebb kifejtett állásfoglalásáról egy olyan időszakban, amely telítve van reális fenyegetéssel az élet fennmaradása ellen a Földön. Hangsúlyozva, hogy a nukleáris háború súlyos bűnt jelent Isten és ember ellen, és abban a törekvésében, hogy segítsen megmenteni a pusztulástól a jelen-

kori és a jövődő nemzedékeket, az Orosz Orthodox Egyház egész istentiszteleti, igehirdetési és szertartási rendszerével Krisztus békességének szellemében neveli tagjait. Arra hívja gyermekeit, tegyenek meg minden tőlük telhető, meg annál is többet, hogy elkerüljük a végpusztulás fenyegetését. Bármilyen lépések, bármilyen erőfeszítések ebben az irányban áldásosak lesznek. Ám mindenek előtt — amint már szó volt róla — gátat kell vetni a fegyverkezési hajszának, meg kell azt állítani és vissza kell fordítani, hogy a világ egyszer s mindenkorra megszabaduljon a nukleáris és egyéb tömegpusztító fegyverektől. Egyházunknak és minden más egyháznak ezen feladata ökumenikus, vallásközi feladat, az összes jóakarató emberek feladata. És mi, az Orosz Orthodox Egyház fiai és leányai, megerősödve Isten mindenható segédelmétől, nem fogjuk csökkenteni erőfeszítéseinket egy fegyveres háborúmentes világ létrehozásáért.

Ebben az Üzenetünkben kifejtve nézetünket a jelenkori világ égető problémáiról, mélységes reménységet táplálunk arra nézve, hogy álláspontunk megértésre és támogatásra talál testvéreinknél szerte a világon, összes munkatársainknál a békeszerzés szent szolgálatában.

Buzgón imádkozunk, szereteteink, a Békesség Fejedelméhez, a mi Jézus Krisztus Urunkhoz, hogy növelje meg mindazok erejét, akik a békét szeretik és hirdetik (Ézs 52,7), és hogy áldja meg az Ő népe buzgó béke-teremtő fáradozását."

„A reménység Istene pedig töltsön be minket a hit által teljes örömmel és békességgel, hogy bővelkedjünk a reménységben a Szent Lélek ereje által” (Róm 15,13).

Az Üzenetet Pimen, Moszkva és egész Oroszország patriárchája, valamint a Szent Szinódus tagjai írták alá.

*

Elolvassva a fentebb ismertetett üzenetet, lehetetlen nem észrevennünk, hogy a világtörténelem eddig talán legdöntőbb időszakában íródott. Olyan korban, amikor az emberiségnek — s ezen belül a keresztyénségnek is — újra át kell gondolnia és újra meg kell fogalmaznia egyes olyan tényeket, jelenségeket, nézeteket, amelyek ezideig egyértelműek, axióma-szerűek voltak.

Ezt teszi üzenetében a Szt. Szinódus is, amikor megállapítja, hogy a jelenlegi új, nukleáris hadviselési eszközök a korábbi, „hagyományos” fegyverekhez képest a hadviselésben már nem mennyiségi, hanem minőségi változást jelentenek. Olyan minőségi változást, amely kizárja a „jogos”, az „igazságos” háború fogalmát, hiszen egy esetleges atomháború — beleértve annak elkerülhetetlen eszkalációját — minden valószínűség szerint a Föld élővilágának teljes pusztulásához vezetne. Ez esetben pedig sem igazságos, sem igazságtalan háborúról vagy győzelemről nem lehetne már beszélni, mivel nem maradna senki, aki a lefolyt háború erkölcsi indítékairól, lefolyásáról, kimeneteléről értékelést adjon.

Egy esetleges nukleáris háború végleg és visszavonhatatlanul hatályon kívül helyezne minden eddigi nemzetközi egyezményt, amely a hadviselést igyekezett az emberiség határai közé szorítani és meghatározni a „szabályszerű” hadviselés normáit. Ugyanis a feltételezett nukleáris háború nélkülözné a humánus megnyilvánulásának leghalványabb lehetőségét is. Hozzá képest a békés lakosság bombázása — ami a második világháborúban novumként hatott —, viszonylag humánus hadviselési módnak számít, mert a békés lakoságnak mégis volt esélye az életbenmaradásra. Ezzel szemben egy feltételezett atomháborúban

a túlélésre senkinek sem lenne esélye. Így tehát az ilyen háború nem is csupán antihumánus lenne, hanem még bekialtó bűn is az emberi élet ellen.

Keresztyén szempontból tehát nemhogy az atomháború, de az ilyen háborúra való készülődés, a nukleáris fegyverek gyártása és a velük való fenyegetőzés, zsarolás, vagyis az ún. „elrettentés politikája” sem igazolható.

A keresztyén ökumené sajtója hírt adott arról, hogy 1986. évi október 28. és november 6. között a Genf melletti Chambésy-ben működő Orthodox Központban ülésezett a tervezett Összorthodox Zsinat harmadik, előkészítő konferenciája, amely az előirányzott nyolc zsinati témából az első négyet véglegesen előkészítette zsinati megtárgyalásra. Ezek közül a *negyedik* a következő címet viseli: „A helyi orthodox egyházak közreműködése a béke, a szabadság és a népek közötti testvériség és szeretet keresztyén eszméinek érvényesülésében, valamint a faji megkülönböztetés megszüntetésében.”

A négy témáról „ad referendum” kidolgozott textusokat még nem publikálták, így csak a témákat a konferencián referáló *Damaszkinosz* svájci görög metropolita, az Orthodox Központ igazgatója és a zsinat-előkészítő bizottság titkára szavait idézzük a negyedik témával kapcsolatosan az Orthodox Központ bulletinjéből:

„A keresztyénség második évezredének végéhez közeledve — mondotta a metropolita —, egy olyan évezredéhez, amely terhelve van egyházzsakadásokkal, eretnekségekkel, mindenféle viszályokkal, társadalmi zavargásokkal, osztályellentétekkel és erőszakos jelenségekkel, két világháborúval, sőt egy harmadikkal a fenyegetésével is, amely az előzőknél félelmetesebb és mindenképpen pusztítóbb lenne az emberiségre nézve, és amelyet eszeveszett fegyverkezések készítenek elő — s ezek máris túllépték bolygónk határait is, s az emberiséget a világúrból jövő katasztrófával fenyegetik —, tehát ennek a második évezrednek a végéhez közeledve, mint orthodox egyházak szükségesnek érezzük hallatni hangunkat a béke, a szabadság, a népek közötti testvériség és szeretet alapelveiről, valamint a faji megkülönböztetés megszüntetéséről. Szilárd a reménységünk, hogy a fenyegetőzések és követelőzések kaotikus hangzavara közepette az orthodox lelkes békéltető és tárgyilagos szava támaszul fog szolgálni a jelenkori életben elbizonytalanodó lelkiismeretek számára.”

„Az előkészített témákra vonatkozó szövegek — folytatta a görög főpap — hamarosan megjelennek... Sok fáradság és igyekezet fekszik bennük. Ám amit teszünk, Istenért és Isten népéért tesszük. Nem az ékesszólás vagy a bölcsesség fölényével, hanem Isten szellemében és Isten félelmében. Mindenképpen pedig dicsekvés és bármilyen diadalérzet szándéka nélkül. Pál apostol is így szól hozzánk világosan a mai perikópában: Nem önmagammal dicsekszem, hanem csak az erőtlenségeimmel nem (2Kor 12,5). Tudjuk, hogy a kifejtett erőfeszítéseinkben sok a gyenge pont; mégis segítségül jön az Úr hangja, amely így szól Pál apostolhoz is: Elég neked az én kegyelmem, mert az én erőm erőtlenség által ér célhoz (2Kor 12,9).”

Úgy gondoljuk, *Damaszkinosz* metropolita idézett szavai is világosan tükrözik nem csupán egy helyi orthodox egyház állásfoglalását a háború és a béke manapság égető kérdésében — amelyet az Orosz Orthodox Egyház Szt. Szinódusának ismertetett üzenete eleméz —, hanem az *Egyetemes Orthodox Egyház* egyértelmű életigenlését és az emberiség további sorsáért érzett felelősségét is.

Berki Feriz

Ötven éves a Hit és Egyházszervezet Lausannei Konferenciája

Az első világháború miatt megakadt ökumenikus mozgalom új lendülettel indult a húszas években. Már 1920-ban Genfben és 1923-ban Oxfordban világgyűlést előkészítő konferenciákat tartottak. 1925-ben pedig megtartották az Élet és Munka mozgalom első világgyűlését Stockholmban.

A Hit- és Egyházszervezet 1927-es lausanne-i világkonferenciája az előző konferenciáktól egy igen fontos tekintetben különbözött. Az előző konferenciák a felekezeti megosztottságot és szakadozottságot kikülvitelhetetlennek vették s csupán azt kutatták, hogyan lehetne ezek ellenére is együtt dolgozni a legfontosabb életkérdésekben. Szándékosan hagyták figyelmen kívül az alapvető hitbeli és gyakorlati különbségeket Lausanne-ban pedig éppen ezek az eddig mellőzött kérdések képezték a tárgyalások főanyagát. A célkitűzés az volt, hogy a különbségek nyílt megvitatásra kerüljenek, a félreértéseket kiküszöböljék és az egymás iránti rokonérzést előmozdítsák. Lausanne-nak az adott páratlan jelentőséget, hogy azok a kérdések kerültek megvitatásra, amelyek a felekezeti különbségek gyökerénél vannak. Természetesen senki sem gondolt a különbségek eltüntetésére, ellenben szorgalmas munka folyt az egységes alap megtalálására, s miután azt Istennek a Jézus Krisztusban adott evangéliumában megtalálták, tág változatosságot ismertek el az evangélium magyarázása és alkalmazása tekintetében.

A konferencia nagy jelentőségű célkitűzései igen élénk visszhangra találtak világszerte. A mi evangélikus egyházunkban is sokat foglalkoztak a lelkesítő gyűlések a konferencia előtt és után a Lausanne által felvetett problémákkal.

A világkonferencia külső lefolyása

A Hit- és Egyházszervezet 1927. augusztus 3–21-ig Lausanne-ban tartott világkonferenciáján 102 egyház 450 hivatalos kiküldöttje vett részt. Noha már két évvel korábban megjelent a „Mortalium animos” c. pápai enciklika, amely elítélte a keresztyén egység keresésének mozgalma, mégis sokan remélték befolyásos bíbornokok kijelentései alapján, hogy a Vatikán nem fog teljesen elzárkózni a konferencián való képviseltetés elől. Bár a pápa fogadta a meghívást előterjesztő küldöttséget, mégis mereven elzárkózott a konferenciától. Így tehát a résztvevők a protestáns egyházakat és a görögökéleti egyházak többségét képviselték.

A magyar egyházak is képviseltették magukat.

A konferencia hét tárgyat tűzött ki megtárgyalásra: 1. Felhívás az egységre. 2. Az egyház üzenete a világhoz: az evangélium. 3. Az egyház természete. 4. Az egyház közös hitvallása. 5. A lelkesítő tisztelet. 6. A szentségek. 7. A keresztyén egysége és annak a meglévő egyházakhoz való viszonya.

Minden tárgyról két főelőadó és négy előadó értekezett, majd a hozzászólások következtek. Minden tárgyat egy nagybizottságnak osztották ki. Hogy minél többen szólhassanak az egyes kérdésekhez, a nagybizottságok feloszlottak 20–25 tagból álló kisebb bizottságokra. Ezeknek együttes munkáját vitték azután a plenáris ülések elé.

A legnagyobb érdeklődés a 4., 5., 6. és 7. kérdés

tárgyalását kísérte. A leghevesebb volt a vita a 7. kérdés tárgyalásánál. A konferencia által elfogadott határozatokat megküldték a képviselt egyházaknak a 7. kérdés kivételével, amelyet visszaadtak további érvelés végett.

D. Dr. Pröhle Károly teológiai dékán az egyetemes felügyelőhöz intézett jelentésében így jellemezte a konferencia lefolyását: „A világkonferencia lefolyásának három fő fázisát lehet megkülönböztetni: az első a nekilendülés, a második a válság, a harmadik a kibontakozás fázisa. Tagadhatatlan, hogy a világkonferencia, miután résztvevői a világ minden tájáról tarka sokféleségben gyülekeztek össze a hosszú idő óta előkészített nagyszabású program közös célkitűzésére, már a legelső napon olyan nekilendüléssel kezdődött, amely alkalmas volt arra, hogy a program iránt szkeptikusokat is magával ragadjon.” Majd elmondja, milyen mély benyomást gyakorolt a jelenlevőkre Brent New York-i anglikán püspöknek a keresztyén egységét hirdető prédikációja, milyen egybefűző erő rejlik a stockholmi ökumenikus énekeskönyv énekeiben s a kinek-kinek az anyanyelvén elismádkozott Miatyánkban.

A krízis akkor jelentkezett, amikor az egyes pontok megvitatása során kitűntek azok a nagy különbözőségek, amelyek a kongresszuson képviselt különféle hitvallású egyházakat és közösségeket egymástól elválasztják. A hitvallási nehézségek mellett még az is szerepet játszott, hogy „a kongresszus vezetőségét elsősorban támogató angol és amerikai, főleg anglikán körökkel szemben egyre nőtt az elégedetlenség, amely leginkább a német, amerikai és svéd lutheránus körökben nyilatkozott meg, de érezhető volt a reformátusság, a kisebb felekezetek és a görögökéletiek körében is. A lutheránus álláspontot fejezték ki Pröhle Károly szavai, amikor ezt írta jelentésében: „Ha az egész mozgalom általában el tud még érne jelentősebb sikereket, meggyőződésem szerint ez csak akkor lesz lehetséges, ha a főképp anglikánusoktól erőteljesen hangsúlyozott egyházszervezeti kérdések háttérbe szorulnak és a mozgalom megelégszik azzal, hogy a hitnek egyes lényeges pontjaira nézve fejezi ki a keresztyén egységét és ebből igyekszik levonni a legszükségesebb gyakorlati konzekvenciákat.” Majd megjegyezte: „Jól tudom, hogy a kongresszus mozgalmába egyes csoportok, különösen az anglikánok részéről politikai tendenciák is belevegyülnek.”

A mutatkozó nehézségek ellenére sikerült a konferenciának egységre jutnia abban az üzenetben (Message), amelyben a kongresszus az egyház által hirdendő krisztusi evangéliumnak lényeges vallási, erkölcsi és szociális tartalmát foglalta össze. A konferencia eredményét Pröhle Károly szavaival így lehet jellemezni: „Ha azokra a nagy különbözőségekre gondolunk, amelyek a kongresszuson megnyilatkoztak és szinte áthidalhatatlannak mutatkoztak, tényleg nagy eredménynek kell mondani azt, hogy a kongresszus összes nagy csoportjai legalább ezt az üzenetet elfogadták. De egyébként is a keresztyén egység százados harcoktól zavart fejlődéstörténete szempontjából csodálatos nagy jelentőségű ténynek tűnik fel már maga az, hogy ez a kongresszus egyáltalában létrejött, hogy a kongresszuson egyenlő jogú felekként a kölcsönös megértésre és egymás hitének tiszteltben

tartására elszánt akarattal tárgyalták a hitnek olyan kérdéseit, amelyek miatt valamikor az egyik párt a másikat máglyára hurcolta.”

A világkonferencia teológiai munkája

A már említett hét tárgy köré csoportosult a konferencia teológiai munkája. Az alábbiakban ezek feldolgozásának jellemvonásai következnek, egy-egy fontosabb előadás kiemelésével.

1. Az egyház egységére való felhívás során a konferencia mélyebb bűnbánatra hívott minden keresztyént az egyházak széttagoltságára (disunion) való tekintettel s felhívta őket, hogy nagyobb és határozottabb erőfeszítéssel iparkodjanak a keresztyénség egységének megvalósítására. Miután csak a legmélyebb indítékok tudnak ilyen törekvésekre inspirálni és azokat eredményessé tenni, a konferencia felhív minden keresztyént, vegyék figyelembe:

a) az Újszövetség tanítását, hogy az egyháznak vissza kell tükröznie Isten egységét; b) a Szentléleknek az egyházban és a szívekben jelentkező ösztönzését, amely őket az egység felé vezeti; c) az Úrnak a szándékát, hogy az ő egyháza van hivatva a nemkeresztyén világ megtérítésére és az egész emberi társadalomnak a megtisztítására és inspirálására.

Ennek a problematikának a feldolgozói közül D. Dr. Elert erlangeni professzor előadása volt az, amely kifejezetten a lutheri keresztyénség oldaláról világította meg a kérdéseket. Kifejtette, hogy amikor egyek vagyunk Krisztusban, egyek vagyunk az igazságban, mert Krisztus önmagát mondta igazságnak. Ez fordítva is igaz, ha nem vagyunk egyek az igazságban, nem vagyunk egyek Krisztusban sem. Mivel a hit és az igazság együvé tartoznak, az igazságnak minden elhomályosulása veszedelmes a hitre, azért nem lehet közösségünk a tévedéssel. Az igazságot a tévedéstől csak úgy lehet megkülönböztetni, ha mindkettőt kimondjuk. Ez az értelme és magyarázata azoknak a hitvallásoknak, amelyek vagy az egész keresztyén egyházban, vagy pedig annak egyes részeiben érvényesek. Igaz, hogy az egyes egyházak hitvallásai magukban foglalják a többiektől való elszakadást is. De a hitvallások nem hozták létre a szakadásokat. Csupán kifejezésre juttatták, hogy a szakadások már megvoltak. És hatásuk korántsem volt pusztán szétválasztó. Azért hatnak szétválaszthatólag, mert az igazság mellett mindig ott van a tévedés is. Első feladatunk azonban mindig az egyesítés volt. El kell ismernünk egymást az igazhitű egyház egyenjogú tagjainak, s az egyházalkotmányban és a liturgiában való eltérés nem lehet akadály a egység elismerésének, amelyre az igazságban törekszünk. Senki sem hagyhatja el a saját egyházának álláspontját anélkül, hogy el ne vesztené a kapcsolatot általában a Krisztus egyházával. Az egységhez való hozzájárulásunknak csak annyi értéke van, amennyiben csakugyan a mögötünk álló egyházak nevében szólunk.

2. Az egyház üzenete a világhoz: az evangélium. Az idevonatkozó munkálatok az evangélium lényegét igyekeztek kifejezni, amit az alábbi négy pontban lehet summázni:

a) Az egyház üzenete az egész emberiségnek: az evangélium, amelyet Isten az Ótestamentumban megígért, előkészített és kiabrázolt, az Újtestamentumban Jézus Krisztus eljövételével tökéletessé tett és az apostolok prédikálása által a világnak hirdetett. b) Az evangéliumban maga Jézus Krisztus, Istennek Fia és Embernek Fia áll, aki életével, halálával és fel-

támadásával megváltotta az emberiséget és világságra hozta az örökéletet. c) Az evangélium Jézus Krisztus által és az ő tanítása által közvetíti az embereknek Istennek, mint Atyánknak kijelentését, s nekünk, mint Isten gyermekeinek és az ő családjának kötelességeiről és reményeiről szóló kijelentését. d) Az evangélium Jézus Krisztusban a mi Urunkban az egész emberiségnek bűnbocsánatot és örökéletet kínál, „Istennek ereje az üdvösségre”, hogy bennünket megszabadítson a gonosztól és az egész emberi életet, úgy az egyéni, mint a társadalmi életet átala-kítsa Isten dicsőségének teljességére.

3. Az egyház természete. A feldolgozások kifejtették, hogy a Jézus Krisztusban hívők közösségét, az Újszövetség az élő Isten egyházának, Krisztus testének, Isten templomának nevezi. Minden keresztyének közös hite, hogy Isten az egyház építője, Jézus Krisztus a feje, a Szentlélek az éltetője. Általános elfogadtatást nyert az egyház céljának az a meghatározása is: az egyháznak isteni rendeltetése az, hogy az az eszköz (agency) legyen, amellyel Krisztus, a Szentlélek által, kiengeszteli az embereket Istennel hit által, kiterjeszti Istennek fenségét (sovereignty) az emberek akarata fölé, részelteti őket Isten szentségében és egyesíti őket szeretetben és szolgálatban.

Sok vitára adott alkalmat az egyház természetét illetően a látható és láthatatlan egyház közötti megkülönböztetés. A gyakorlati kérdések közül pedig az egyháztagság kérdése körül oszlottak meg a vélemények.

Az egyház életrendjének alapvető és állandó alkotó elemei közül a következőket tudta elfogadni a konferencia:

a) Az egyházba a keresztség szentsége ad bejutást. b) A közösség tagjainak életét Krisztus testének és vérének szentsége táplálja, amelyben folytonosan újból beteljesednek Urunk életével és felajánlják neki közös imádasukat. c) A közösség tagjait a Szentlélek világosítja meg, azáltal, hogy mindegyiknek szívét oktatja, az egész testet építi a Szentírás igéje és a hirdetett ige által és egybeköti azt a megismert igazság öröksége által. d) Minden tag elnyeri a Léleknek adományát, amely hivatásának megfelel, az igének és a szentségeknél nyilvános szolgálata azokra van bízva, akik határozottan erre a funkcióra vannak kijelölve.

Ennek a tárgynak az előadói között volt D. Raffay Sándor ev. püspök is, aki a rá jellemző alapos és széles körű újszövetségi biblia-teológiai alapvetéssel dolgozta fel tárgyát, amelyben kifejtette, hogy az egyház természetéhez tartozik, hogy a benne működő isteni Lélek nem azonos módon nyilvánkozik meg. Az egyház a történelem folyamán többféle alakulatot vett fel. A felekezetekre való szakadás azonban az egyház egységét nem bontja meg. „Egy tőn is fakadhat több virág, egy ember lelke is átplántálódhatik több testbe. A fő a lélek egysége. A felekezetekre való megosztás csak az egyházban való egyéni elhelyezkedésre nyújt Isten által is megengedett, sőt lelki törvényben megadott alkalmat. Mert szükség, hogy szakadások is legyenek közöttetek (1Kor 11,19), hogy a kipróbáltak nyilvánvalókká legyenek ti közöttetek. Az egyház azonban, mint a hívők közössége, a hívőket, bármelyik történelmileg alakult közösségbe tartozzék is, mind egyesíti. Ez a láthatatlan egyház az igazán egyetemes, tehát katolikus is és így egyedül üdvözítő egyház, melynek három nagy történelmi alakulata: az orthodox, a római és az evangéliumi katholicizmus.”

4. Az egyház közös hitvallása. A konferencia arra az álláspontra helyezkedett, hogy a keresztyén hit történelmi formulázásai között az Apostoli és a Niceai

hitvallások olyan tekintéllyel bírnak, amelyek közös hitvallási alapként szolgálnak. A konferencia elismerte ezeknek a hitvallásoknak lényegéhez szilárdan ragaszkodva, hogy a Szentlélek, aki az egyházat minden igazságra elvezérli, képessé teheti az egyházat arra, hogy a kijelentés igazságait a jövőbeni idők szükségleteinek megfelelően más formákban fejezze ki.

A közös hitvallásra vonatkozó tétel megvitatása kapcsán a kongresszus jegyzőkönyve egész terjedelmében megörökítette D. Dr. Pröhle Károly felszólalását, aki mindenekelőtt arra a nagy felelősségre mutatott rá, amelyet a kongresszus magára vállalt akkor, amikor az egységesítés nagy munkájába belefogott, amennyiben a kongresszus sikere vagy sikertelensége a keresztyénség becsületét és világhelyzetét a legmélyebben érinti. Reá mutatott továbbá egy közös hitvallás szükségességére, nehézségeire és elvi lehetőségeire, az utóbbi tekintetben nevezetesen Jézus Krisztus istenemberi megváltói személyére utalva, mint arra a végső és legerősebb kapcsolatra, amely a nagy eltérések ellenére mindnyájunkat összefűz.

Mikor az Athanasius-féle hitvallással kapcsolatban a Filioque körül folyt a vita és olyan hangokat lehetett hallani, amelyek a nyugati keresztyénség hitvallásának ezt a részét mint puszta interpolációt tüntették fel, D. Dr. Pröhle Károly dogmatörténeti alapon rámutatott arra, hogy a nyugati keresztyénségnek s különösen Augustinusnak szentháromságtanára nézve a Filioque hozzátételnek organikus jelentősége van, s ezért a keleti testvérekkel való megegyezést nem a Filioque elejtésével, hanem más úton kell keresni.

5. Az egyház szolgálói. A konferencia elismerte, hogy a fennálló szakadások egyik oka abból a tényből ered, hogy sok különvált egyház nem ismeri el a többi egyház szolgálóit. Az egyházi szolgálat meglévő alakjai különböznek azoknak a funkcióknak a tekintetében is, amelyekkel a különböző fokozatú szolgálatok felvannak ruházva, de különbözik abban a módban is, ahogy a szolgálati megbízatást átruházzák.

A különbségek megállapítása mellett a konferencia egységre jutott a következő főbb megállapításokban:

a) A papság Istennek a Krisztus és az ő egyháza által adott ajándéka, mely az egyház létének és helyes életének lényeges kelleke. b) A papságot Krisztus és az ő Lelke hitelesíti és létesíti is. c) A papság hivatása az, hogy az evangélium prédikálása és a szentségek kiszolgáltatása által az embereknek a Krisztus üdvözítő és megszentelő ajándékait osztogassa. d) Egészben vagy részben a papságot illeti a kormányzás és az egyház fegyelmezése. e) Azokat az embereket, akik papságra szánták magukat, és akiket a Szentlélek elhívott, az egyház pedig elismert, az ordi-

nálásban imával és kézrátétellel bocsátják ki szolgálatuk végzésére.

A legtöbb vita a püspöki tiszt betöltése körül zajlott le, ennek a megítélésében a konferencia nem jutott egységre.

6. A szentségek dogmatikai értékelésében meglévő mélyreható különbséget a konferencia nem érintette, hanem a következőkben összegezte az egységes álláspontot:

a) Mindegyik szentségben megvan Isten cselekedete, melyet egyháza szolgált, és meg kell lennie az ember feleletének is. A kegyelem akkor is érvényes, ha az ember nem ad rá feleletet, de a kegyelem haszna az ember akaratától függ, hogy él-e vele s attól a hittől, amely cselekedetében megnyilvánul.

b) Az egyháztól, lelkésztől, élvezőtől csak az a szándék követelhető meg, hogy azt cselekedje, amit Krisztus parancsolt és elfogadja azt, amit Istennek mindegyik szentsége adni akar. c) A mi Urunk által rendelt szentségeknek, a keresztségnek és az Úrvacsorának kiszolgáltatása az egyháznak mindörökké köteleltsége.

7. A keresztyénség egysége és annak a meglévő egyházakhoz való viszonya. Ez a tétel voltaképpen az első tétel konkretizálásának tekinthető. Amint azonban a konkrétumokról esett szó, a különbségek egyre nagyobbakká váltak. Amint azt már láttuk, éppen ebben a tárgyban nem jutott egységes véleményre a konferencia s a kérdés további tanulmányozását látták szükségesnek.

*

A Hit- és Egyházzervezet 1927-es világkonferenciája kétségtelenül egyháztörténelmi jelentőségű munkát végzett. A felekezeti villongások és az emberiség megosztottságának abban a korszakában is rendkívül értékes jelenség volt, hogy a keresztyén egyházak keresték és megtalálták egymást, szomszjúhozták a testvéri találkozás örömét, és érdeklődtek egymás tanítása, élete iránt. Az ökumené történetében pedig különösen jelentős állomás az, hogy a felekezeti meg hasonlások gyökeréig mert lenyúlni a Hit- és Egyházzervezet világkonferenciája. Azóta nagy utat tett meg az ökumenikus mozgalom, de ebben kiváló részük volt azoknak az atyáknak, akik úttörő munkát végeztek ezen a téren. Az utókornak feléjük irányuló hálája nem nemulhat el soha! Ők kezdték meg annak a hatalmas gondolatnak a szolgálatát, hogy az egyházak munkájában és a népek életében jusson diadalra az egység gondolata s ennek alapján a testvéri megértés, a béke és a lelkek nyugalma!

Ottlyk Ernő

DISZKUSSZIÓ

Evangeliumi antijudaizmus, talmudi antikrisztianizmus

Hozzászólás Tamás Bertalan tanulmányához a Theologiai Szemle 1986/3 számában

Az évek óta folyamatosan és eredményesen végmenő hazai református—zsidó dialógusban Tamás Bertalan kitűnő tanulmánya: határhő.

Mély és alapos, biblikus és teológiai, szociológiai és történeti felkészültséggel és mindezekkel párosuló teljes őszinteséggel nyúl a keresztyén antijudaizmusnak,

mindkét jóhiszemű fél részére fájó kérdéséhez, mégpedig oly mélységben és oly sokoldalúan, ahogyan azt, legalábbis tudunkkal, 1945 óta a hazai teológiai irodalomban másutt nem találjuk.

Elődei e területen, kiváló és jeles férfiak, Bartha Tibor, Pákozdy László Márton, Káldy Zoltán, Ferenc

József a keresztény antijudaizmus kutatásában inkább az etikai momentumokat vizsgálta, a felebaráti szeretet és az embertársunkért érzett felelősségtudat területén. Ezek a nagyon jeles megnyilatkozások azonban az újszövetségi gyökerekig nem nyúltak vissza. Úgy látszik, az idő mostanában érett meg erre, mert Tamás Bertalan tanulmányával szinte egyidőben jelent meg Nyíri Tamás előszava Szenes Sándor: Befejezetlen múlt c. művéhez. Ebben a katolikus professzor szintén rámutat a keresztény antijudaizmus újszövetségi forrásaira.

A kereszténység és zsidóság teológiai kapcsolatának korrekt vizsgálata alapvető fontosságú a keresztény—zsidó dialógus hitele és komolysága tekintetében, függetlenül attól, hogy ez a dialógus a keresztény egyházak melyik képviselőjével folyik, minthogy a világ zsidó közvéleményében nem tagadhatóan vannak negatív nézetek a dialógusnak bármely formájával szemben. Ez a zsidó részről vallott, mondjuk ki nyíltabban, tartózkodó magatartás, részint a dialógusnak netáni misszionáló tendenciájától tart, részint abból a meggyőződésből táplálkozik, hogy a múlt — a legnagyobb hálaadás és tiszteletadás mellett is az arra illetékeseknek — túlságosan is megterhelte a keresztény—zsidó kapcsolatokat. A rezervált hozzáállás szimbolikusan a két P betűre utal. A pogrom és polémia kezdőbetűjét értve ezalatt. Pogrom és polémia múltbeli árnyékában, mondják, az udvaris tartózkodás tűnik a legjobbnak, a korrekt egymás mellett élés, ám a legtisztább mindkét részről, ha a sebeket nem érintjük.

A magyar rabbikar s általában a magyar zsidóság hivatott tisztségviselői nem vallják e tartózkodó álláspontot. Mi a dialógusban a baráti szeretettel felénk nyújtott kezét látjuk, s amint az már eleve és mindkét oldalról leszögeztetett, nem a misszionálás, hanem a gyógyítás szándákával, s a gyógyulás lehetőségének biztosításával folytatjuk párbeszédünket.

Mindezt szükségesnek látja e sorok írója előrebocsátani, noha dolgozata nem közös tanácskozás eredménye, hanem saját tudományos nézeteinek közlése.

Az alábbiakban Tamás Bertalan tanulmányának sorrendjében kívánunk néhány megállapítást tenni.

1. Az antiszemitizmus története.

Helyesen mondja Tamás Bertalan, hogy a pogánykori Róma és a zsidók között politikai viták, sőt harcok voltak, ez utóbbiakra nézve a legismertebb a római—zsidó háború, melynek következménye a zsidó állam pusztulása és ezzel a zsidó diaszpórának nagymértékű elterjedése volt.

Meg kell azonban mondani, hogy az államiság megszűntetése, s a Szentély porbaomlása nem jelentette a zsidóság vallásának megszűnését. Magával hozta azonban liturgikus és szervezeti kereteinek átalakulását. A zsidó vallás vezetői felismerték a változott viszonyokat, s a monoteizmus változatlan lényegét ahhoz illesztették. A legjelentősebb ebben az átalakulási folyamatban a javnei teológiai iskola irányító tevékenysége volt.

A római—zsidó ellentétek szomorú történetéből jól esően emelkedik ki, ha történelmi intermezzó is csupán, a hellenistákkal folytatott küzdelemről ismert Juda Makkábi és a római birodalom között létrejött barátsági szerződés. De ez csupán átmenet volt, s hogy visszatérjünk a jeruzsálemi Szentély és ezzel az ókori zsidó államiság megszűnésének korához, utalnunk kell arra, hogy mintegy hét évtizeddel a zsidó szabadságharc leverése után a jól ismert Bar Kochba vezetésével újabb szabadságharc robbant ki, amely az erők egyenlőtlenségénél fogva ismét csak bukással

végződhetett, még akkor is, ha átmeneti sikereket mondhatott a magáénak. Ez a szabadságharc végeredményben a magyar 1848—49. évi szabadságharc-hoz annyiban hasonlít, hogy leveretésével a Bar Kochba harc legyőzött hőseire egy római Haynau bosszúorszaka következett. Utóbb békeesés állapotok jönnek, s a Misna szerkesztője Rabbi Juda Hanászi és a Severus ház között jó viszony állt fenn.

A változó jellegű zsidó—római kapcsolatok végül is a harmadik sz.-tól kezdve mérgesednek el visszavonhatatlanul. Egy monoteista keresztény államvallás nem tolerálhat plurarizmust a monoteizmus területén. Az ősforrás a zsidó monoteizmus és annak képviselői mindenképp háttérbe kell hogy szoruljanak. Előtérbe jut az a felfogás, hogy a keresztény vallás igazságainak alapján jogosult és igazolható hátrátételük. A római zsidóellenesség kifejezést nyer a zsidók jogait, életkörülményeit korlátozó törvényekben, amelyek diszkriminatív jellege már a megszővegezésben is kiviláglik.

Becsmérő kifejezések szólnak a zsidókról, akik a szentségnek megszenteltelenítői, s a megvetetteknek pusztulásra ítélt csoportja.

A zsidók életkörülményeit és életlehetőségeit korlátozó antijudaizmus csupán egyik ága annak a zsidóellenességnek, amelynek másik hajtása, a keresztény szentírók műveiben virágzik ki. Az a tény, hogy sok keresztény vett részt zsidó szertartásokon, indítja a 368—397 között antióchiai püspökként működött Aranyszájú Szt. Jánost a legsúlyosabban sértő és megvető kifejezésekre a zsidóság, a zsidó templom és a zsidó vallás iránt.

A római közigazgatási antijudaizmus mellett, tehát nem hagyhatjuk említetlenül a keresztény szentírók gyűlöletbe csapó antijudaizmusát sem, amelyet Szt. Jánosnál főként a keresztények zsidó istentiszteleten való részvétele váltott ki. Meg kell említeni, hogy ez a közeledés a zsidók részéről sem hozott teljes és egyhangú elismerést.

Voltak a zsidóságot kedvelő keresztényeket rokonszenvvel fogadó rabbik, de találkoznak zsidó részről az elzárkózás megnyilatkozásaival is. A talmudi irodalom szolgált példát a keresztény rokonszenvre: az a nem zsidó, aki a Tórával foglalkozik, olyan tiszteltet érdemel, mint a főpap, de olvassuk ennek ellentétét is, az a nem zsidó, aki a Tórával foglalkozik, halált érdemel, mondja egy nagyon eltúlzott egyéni megállapítás. Ugyanakkor megnyilatkozik az a vélemény is, hogy a zsidóság szombatartó keresztényekre nem reflektálhat, a szombat csupán és egyedül a zsidóságnak adatott. Látnivaló tehát, hogy az érvek és ellenérvek, érzelmek és mondjuk úgy, hogy negatív érzelmek, mindkét oldalon jelen vannak az első négy század irodalmában.

Tamás Bertalan dolgozatának további részében, ugyancsak az antiszemitizmus története kapcsán szól azokról a kezdeményezésekről, amelyek a zsidóságot konvertálásra hívják fel. Tradícióik, végső soron vallásuk feladását kívánják e felszólítások, abból kiindulva, hogy a zsidóság vallási deviációja az egységes társadalmi képlet kialakulását akadályozza. Némely ilyen felszólítástól nem lehet megtagadnunk a jóhiszeműséget, némelyek abból a kétségtelen ellenérzésből születnek, amely a zsidó vallás alacsonyabbrendűségének tévhitéből táplálkozik.

Emil Brunner prof. Zur Judenfrage címen értekezik a Neuer Schweizer Rundschau 1935 novemberi számában. Véleménye szerint a zsidóság „nacionális vallástörvény”, „vallásos nacionalizmus”, ami azt eredményezte, hogy a zsidóság a magáéhoz ragaszkodva elmulasztotta, hogy belépjen az európai népek közös-

ségébe. A zsidósággal szembeni feszültségek feloldásának egyetlen lehetőségét Brunner prof. a kereszténység felvételében látja. Természetesen ez az álláspont nem maradhatott cáfolás nélkül, amennyiben rámutatott a zsidó vallás partikuláris és univerzális tartalmára, ugyanakkor kimutatva, hogy feladása nem akadályozza európaiságának kifejlődésében.

Nálunk Ágoston Péternek a Zsidók útja c. könyve vetette fel 1917-ben a zsidó kérdés problematikáját. Minthogy Ágoston könyve és az annak következményeként létrejött körkérdés a baloldali radikális Huszadik Század c. folyóiratban a közelmúltban ismerhetővé vált a magyar olvasóközönség előtt a Zsidókérdés, Asszimiláció, Antiszemitizmus c. gyűjtőkötetben (Gondolat, Bp., 1984), a zsidókérdés problematikájának ott olvasható részleteivel nem foglalkozom, inkább a folyóirat körkérdésének néhány olyan részletére utalok, amely a fentebb idézett gyűjtőkötetben nem jelent meg.

Haypál Béla a szeretet érveivel kívánja szélesre tárni a kereszténység kapuit az asszimiláció hívei előtt. Lényegében tehát a teljes és tökéletes beilleszkedést a kereszténység felvételében látja. Lencz Géza egyháztörténeti szempontokra tekint és megállapítja, hogy a zsidóellenesség és a klerikalizmus egymással összefonódott jelenségek. A zsidó—keresztény és a keresztény—zsidó ellenségeskedés nem a korai kereszténység jellemzője, hanem a későbbi századok egyházainak eszméiből és magatartásából alakul ki. Zoványi Jenő morális szempontból tagadja a zsidó kérdés konstruálásának jogosultságát. Raffay Sándor ellentétet fedez fel a zsidóság és a magyar nemzeti eszmények és életfelfogás között. Ravasz László rendkívüli felkészültsége — sajnos rendkívüli elfoglaltsággal párosult, de álláspontjának őszinte megvallásával kezeli a zsidókérdést, melynek megoldására egyetlen orvosságot és lehetőséget lát, a zsidó partikularizmus minden jegyének feladását, el egészen a legvégső konzekvenciáig, a zsidó vallás teljes feladásáig.

Mindeme, bármely érzelmi töltésből fakadó jó tanácsokkal szemben, a zsidók ragaszkodtak fennmaradásukhoz.

A zsidóellenesség 1800 éven át teljességgel vallási jellegű volt, s az utóbbi 200 évben vett kifejezetten gazdasági, politikai irányzatot, amelynek legfőrtelmesebb kibontakozása az egyes egyháziaktól is rokonszenvvel kísért hitlerizmus volt, azon az alapon, hogy az Ószövetség inferiális képződmény az Újszövetséggel szemben. Természetes, hogy e politikai töltésű, de teológiailag tarthatatlan álláspontot maguk a komoly keresztény teológusok és hívek is felháborodva utasították el. Mindazonáltal az újszövetségi antijudaizmus letagadhatatlan tény, s az alábbiakban Tamás dolgozatához kapcsolódva erről kívánunk néhány szót szólni.

2. Az újszövetségi antijudaizmus a dialógus vonatkozásában.

Ha az Újszövetségben levő és kétségtelenül anti-judaista állásfoglalásokat történetileg kellő módon nem tudjuk magyarázni, értékelni, akkor mélyen-szántó és mélyreható dialógusról nehéz beszélni. Fontoljuk meg a János 8,44-ben, valamint az 1Thessz 2,15b-ben olvashatókat. S tegyük hozzá a Máté 23,23—25-ben foglaltakat a deicidium önvádjával kapcsolatban.

Az előbbi két helyen arról olvasunk, hogy a zsidók ördögfiak, megölték Jézust, minden embernek ellenségei. Míg ez utóbbi szerint minden időkre magukra vállalják az ártatlanul kiontott vér vádját.

Azt hiszem, abból kell kiindulni, amire korunk

zsidó és nem zsidó teológusai közül sokan hivatkoznak, hogy az Újszövetség szerzői, végül is zömükben zsidók. A zsidóellenes kifogások nem kívülről jönnek, hanem belülről hangzanak el, tehát nem lehetnek annyira sértőek, mintha külső ember mondotta volna azokat. Természetesen mi zsidók e kritika jogosságát még ez esetben sem fogadhatjuk el, de nem tartjuk általános érvényűeknek, hanem egy konkrét történeti korban elhangzott vita lecsapódásaiként értékeljük azokat. Ebben egyet kell értenünk E. Schillebexck nézetével, aki Izrael prófétáinak kritikai megállapításaira hivatkozik saját testvéreivel szemben. A mai liberális zsidó teológia képviselői közül Schalom Ben Chorin utal arra, hogy amint a Tönach nem minden álláspontjában egységes, úgy a Berit Chadasa sem az, s a héber bibliára visszatérve, nem érzünk haragot Jesája iránt, aki I. fejezete 3. mondatában a gazdáját ismerő ökörnél és az urának jászlát tudó szárnál alávalóbbnak tartja azt, aki noha a választott népből való, nem ismeri az ő Urát.

Meg kell mondani, hogy ez a liberális felfogás nem túlságosan elterjedt, az Újszövetséget kutató tudósok között. Nyíri Tamás Rosemary Rutherre hivatkozik, aki 50 oldalon át sorolja fel az egyházatyák és az ókori egyházi írók zsidóellenes traktátusait. Mi magunk utalhatunk Charlotte Klein: Theologie und Anti-Judaismus (Ch. Kaiser Verl. München, 1975.) művére, amely teljes egészében a zsidóellenes újszövetségi exegézis bemutatására vállalkozik. Wellhausentől Staufferig szolgál bizonyítékokkal arra, hogy a zsidó álláspont iránt még a legnagyobbak egy részénél is mily csekély a megértés.

A zsidó vallás, mondja Wellhausen, Jézussal elérte befejezését. Stauffer szerint a Szentély pusztulása volt az isteni büntetés a zsidóknak Jézus perében tanúsított magatartása miatt.

3. Jézus perével kapcsolatban a deicidium a legsúlyosabb és szinte mindmáig kísértő vád a zsidósággal szemben. Nem csodálkozhatunk az egyszerű emberek, ha teológusok sem tudják mindig emancipálni magukat és nem veszik észre, hogy a Jézus-per elbeszélésében az újszövetségi források nem azonosak. Itt főképpen Klausner kutatásaira kell utalnunk, aki a híradások egyenlőtlen voltára hívja fel a figyelmet.

Ugyancsak nem feledkezhetünk meg Pilátus szerepéről sem, aki egyre inkább ki akarja vonni magát a perből, s szinte a zsidók erőszakos fellépése hatására mondja ki a halálos ítéletet, miközben mossa kezeit. A kézmosás sajátosan zsidó motívum (L.: Zsolt 26,6, 73,13), a római tisztviselő honnan ismerné ezeket, s miért fejezné ki így benső ellenszenvét a maga hozta ítélettel szemben, amikor általában nem túlzottan megértő és humánus embernek ismertük meg más forrásokból. Ugyanakkor a megrettent zsidók, a rajtuk a vére kifejezéssel sajátosan a héber bibliából ismert motívumot alkalmazznak (Józsua 2,19, 2Sám 1,16) az ítélet láttán.

Amennyire tőlük elhíhető a biblikus fordulat, annyira hihetetlen Pilátus részéről. Még egy szót magáról a tárgyalásról. Ha feltételezzük is, hogy a Szadduceus Szanhedrin a farizeus törvényeket nem vette túlzottan szigorúan, az, hogy Pészach, azaz a pászka-ünnep estjén és délelőttjén tartottak volna tárgyalást, teljességgel elképzelhetetlen.

Nem szeretnénk bármiféle érzékenységet is érinteni, de az a benyomásunk, hogy egy olyan sajátos történeti koncepcióról van szó a per előadásában, amely a felháborító szándékkal a zsidókra hárítja, s elhárítja azt a rómaiak feje felől. Holott hihetőleg a római megtorlástól féltő Szanhedrin a nép valóságos, vagy

vélt érdeke szolgálatában, egy illegális zsidót hajlandó kiszolgáltatni. Az egyetemes felelősségvállalásról csupán annyit, hogy azt már Ezekiel óta felváltja az egyéni erkölcsi felelősség elve, tehát egyetemes felelősségrevonásról ebben a korban, amelyben vagyunk, a héber biblia szelleméhez hűen már nem lehet szólni.

Magával a keresztalállal kapcsolatban pedig, legalábbis zsidó szempontból, még az alábbi megfontolások vannak.

Ha megfigyeljük azokat az újszövetségi mondatokat, amelyek kérügmaticus módon adják tudtunkra Jézus halálát, akkor mindama vád, amely e tekintetben a zsidókat illeti, lehet, hogy ez helytelen felfogás, de nézetünk szerint akkor mindama vád alapját veszti, hiszen Isten akarata volt, amint e szövegben olvassuk, hogy Fiát a világ bűneiért odaáldozza. L.: János 3,16, Róm 4,25, 8,32, 1Kor 15,3.)

Talán arról nem kell szólni, hogy nagyon sok esetben nem ezek a helyek, hanem a zsidósággal szemben felhasználható locusok alakították ki a zsidók iránti felfogást és érzelmeiket.

4. Barth Károly nézetei kapcsán Tamás Bertalan hivatkozik a világhírű teológusnak arra a felfogására, amely szerint Isten a zsidóságban mintegy tükröt tart a kereszténység elé, utalva a zsidók elpártolására, Isten iránti engedetlenségére. Nehéz helyzetben van az, aki egy olyan világhírű és közbecsült teológus, mint Barth Károly nézetével szemben kénytelen valamit is mondani. Mégis meg kell tennünk. Azt hisszük, hogy Barth túlságosan is romantikusan ítéli meg ezt a kérdést, s kevéssé volt tekintettel zsidó teológiai művekre, amelyekből könnyűszerrel megállapítható, hogy a zsidó vallásban milyen óriási szerepe van a bűnbánatnak, a megtérésnek, s mennyire hatalmas követelménye. A zsidó Újév és Engesztelőnap teológiájának és ennek kapcsán liturgiájának gerince, vezető szempontja a bűnbánat és a megtérés.

A vallásos ember életében jelen van az engedetlenség, de jelen van a készség is a megtérésre, amely a zsidó vallás tanítása szerint éppen azért napi feladat, mert nem tudjuk, hogy mikor következik be az óra, s ott kell állnunk, ahol minden tettünk felől számot adunk. Ennyit az engedetlenség és a megtérés vonatkozásairól zsidó szempontból.

A választottság kérdése szintén alkalmas volt olykor arra, hogy a zsidó öngögg kifejezéseként interpretálják. Izrael kiválasztásának zsidó értelmezése Ámosz 3,2-mondatán alapul: Csak benneteket ismertelek meg (ti. elsőnek) a föld minden családjai közül, ezért számon kérem rajtatok mind a Ti bűneiteket. Vagyis Izrael kiválasztása, Izrael több elkötelezését jelenti Isten törvényei iránt. Nem fokozott előjogok, hanem fokozott morális kötelezettségek.

A következőkben arra kell felelnünk, hogy kétségtelen antijudaista felfogásokkal szemben mi volt a zsidóság nézete, válasza, felfogása a törzsből kialakult új vallásról.

5. Talmudi antikrisztianizmus.

Az alábbiakban, távolról sem a teljesség igényével — némi áttekintést kell nyújtanunk a keletkező, majd a kialakuló új vallással kapcsolatos polemikus jellegű zsidó nézetekről.

Logikusnak tűnik, hogy Jézus életének legjobb és leghitelesebb forrása a Talmud irodalom. Klausner híres Jézus könyvében megmagyarázza, hogy ez miért nincsen így. A Talmud általában keveset foglalkozik a II. Szentély korának történeti kérdéseivel, inkább a vallástörvényi problémák, a halácha köti le figyelmét.

Így pl. a Makkabeusok korának eseményeiről is

nagyon hézagos és inkább legendisztikus értékű értesüléseket közöl. Ha nem maradtak volna fenn a Makkabeusok Könyvei, keveset tudnánk erről a korszakról. Így vagyunk a keletkező kereszténység korával is, mire pedig a kereszténység hatalmas vallássá alakul, már időben és földrajzi térben is távol esett Jézus személye és a kereszténység problematikája a talmud, különösen a babiloni talmud rabbijaitól. Ennélfogva a talmudi források ama része, amely a Gemarában olvasható, inkább anekdotikus értékű és történetileg kevés hitellel bír számunkra. Történetileg a kereszténység kutatása szempontjából a Misna korának az irodalma, azaz a tanaitikus források jönnek számba, amelyek az első két század palesztinai emlékeit őrzik meg. Ez utóbbi források figyelembevételével az alábbi megállapítások válnak szükségessé.

a) A Misnában Jebamot IV. 3-ban egy származási táblázatról van szó, amely „egy bizonyos férfiúnak” illegitim házasságból való származásával foglalkozik. Az „egy bizonyos férfiú” kifejezés a legtöbb kutató szerint Jézusra utal, akivel kapcsolatban ez a körülírás gyakran szerepel a Talmud irodalomban. Lehet, hogy a cenzúra miatt, lehet, mert el akarták kerülni a bántó élt a kevéssé beavatottak számára. Mindenesetre ez a fent idézett részlet, a partenológia tanával való szembenállást fejezi ki. Itt megjegyzem, hogy ez tartós a későbbi talmudi korszak irodalmában is. Többször találkozunk a Gemarában a Bar Pandera, valamint a Ben Stada névvel, amelyek közfelfogás szerint Jézusra, ill. minden történeti alap híján, de a zsidók között elterjedt konfúziókra utalnak, a kereszténység megalapítójának származása tekintetében.

Persze ezek az elnevezések a fentebb már anekdotikusnak ítélt források közül valók, annál is inkább, miután a XII. sz.-ban élt nagy Talmud magyarázó Rabbénu Tám határozottan kijelenti, hogy a Ben Stada név nincsen Jézus személyével összefüggésben.

b) A II. sz. elején két tekintélyes tanaita, R. Méir és R. Jochanan használják az evangélium megjelölésére héber figura etimologiacaval az aven gilajon, azaz a vétkes tanokat tartalmazó tekercs meghatározást. Itt már feltehetően erőteljesebb apológiai visszavágásról van szó, az evangéliumok egyes antijudaista, vagy az egész kereszténység antijudaista álláspontjával szemben.

c) A tanaitikus, tehát történeti szempontból hiteles korból ered, de későbbi korszakra is átnyúlik az az állásfoglalás, amely R. Elieser ha Kappar nevéhez fűződik, s a többek közt ezt tartalmazza: Ki élhet abból a népből, amely hallgatott arra az emberre, aki Istennek tartotta magát. A célzás egyértelmű.

A partenológia mellett tehát az akkori keresztény dualista istenfogalom elleni állásfoglalás a második jelentős tétele a zsidó kritikának az új hittel szemben. A III. sz.-ban Caesareában R. Abbáhu sokat vitatkozott keresztény hívekkel, és az isteni többszemélyűségre vonatkozó hitvallásukat Ézsaiás 44,6. híres mondatával cáfolta: „Én vagyok az első és én vagyok az utolsó”, azaz sem atyám, sem fiam, sem testvérem nincs.

d) Az úgyszintén tanaita korhoz tartozó R. Elieser Hyrkanoshoz azt a kérdést intézték, hogy „az a bizonyos férfiú” részese a túlvilági életnek?

A megkérdezett rabbi diplomatikus választ ad, melyet a modern tudósok eltérőleg értelmeznek, részint negatív, részint nem egészen elutasító módon. Mindenesetre érdekes és jellemző az, hogy az első évszázadban ez a kérdés egyáltalán felmerül Jézussal kapcsolatban, akit a törzsszidóságtól eltérőnek tekintenek, de még nem tekintik őt akkor teljes mérték-

ben heretikusként. Különben a kérdés fel sem merült volna, s ha igen, a válasz teljes egyértelműséggel hangzott volna el.

e) A keresztény — zsidó vitáknak jelentős állomása, amikor a Talmud szerint (Ber. 12a) a mindennapi reggeli imából kihagyják a dekalógust, miután a keresztény álláspont szerint csupán *ezt* kell kinyilatkoztatott tannak tekinteni, míg a mózesi törvények egésze nem az. Ez álláspont cáfolatául törlik a tíz igét a napi reggeli liturgiából.

f) A talmud antikrisztianizmusának bizonyítására gyakorta olvasunk arról, hogy a 18 áldásmondatban külön ima szól a keresztények ellen. Az eredeti szöveg megjelölése a zsidóságtól elszakadókra: Minim, amely nem kizárólag keresztényeket jelent, hanem általában mindenféle heretikus nézet képviselőit, akkor is, ha azok zsidók. Sőt, az első sz.-ban a heretikus zsidókra nézve súlyosabb intézkedéseket hoztak, mint a keresztényekre. A Minim alatt valóban értették a keresztényeket is, de számos más heretikus zsidó nézet képviselőit is.

Ma a 18-as áldásból már a Minim szó kimaradt, a középkor óta a Málnim, azaz árulók, árulkodók, rágalmozók kifejezés olvasható, középkori reminiscenciáknak a zsidóságnak a zsidóságból származó támadóira.

Nyilvánvaló, hogy volt antikrisztianus éle a Talmud irodalom egyes megállapításainak, de ezen a keresztény antijudaizmus fentebb ismertetett tényei tudatában nem lehet csodálkozunk. Az élet hozta az

összeütközéseket. Persze nagy kérdés, ha e vitákat a szeretettörvény mércéjéhez állítjuk, ki hogyan működött?

Az ókori keresztény antijudaizmust és az ókori zsidó antikrisztianizmust egyaránt csak történeti kategóriákban szemléljük anélkül, hogy a jelenre nézve abból következtetéseket vonnánk le. Csupán a szeretet törvénye az, amelynek alapján a XX. sz. embere hű maradhat és méltó lehet monoteista hitéhez. Korunk nagy teológusa, Párkes, köztudottan sokat foglalkozik az egyház és a zsinagóga kapcsolatával. Ő szól a mindmáig érvényben levő kettős szövetségről, mely közül az egyiknek a jelképe a Golgota, a másiknak Szináj.

Golgota és Szináj. Ki-ki a magáéban kell hogy megtalálja hitét, lelke nyugalmát.

Schweitzer József

FELHASZNÁLT IRODALOM

Halevi, Elieser: Jeszodot Hatefila, Tel-Aviv, 1977. Hochmuth, Ábrahám: A zsidóság és kereszténység viszonya időszámításunk első két századában. In: Magyar Zsidó Szemle, I. 1884. Klausner, Joseph: Jezus és kora. Budapest, 1946. Klein, Charlotte: Theologie und Antijudaismus. München, 1975. Niewiadowski, Joseph: Hogyan vált a hittani ellenféltől gyűlölt ellenség. In: Mérleg 22. 1986/2. Nyiri Tamás: Előszó helyett. In: Szenes Sándor: Befejzetlen múlt. Budapest, 1986. Pákozdy, Ladislaus, Martin: Juden und Christen in Ungarn Nach 1526. In: Kirche und Synagoge II. (Hgb: Regenstorf-Kortzfleisch, Stuttgart, 1970.) Pawlikowski, J. T.: What are they saying about Christian-Jewish Relations. New York: Ramsey, E. N. Schalom Ben Chorin: Theologia Judaica. Tübingen, 1982. Zur Erneuerung der Verhältnisse von Christen und Juden, in Handreichung für Mitglieder der Landessynode, „In Rheinland, Nr. 39. 1980. Zsidókérdés, Asszimiláció, Antiszemitizmus (sajtó alá rendezte: Hanák Péter). Budapest, Gondolat, 1984.

„A Theologiai Szemle megújítása és református egyházunk teológiai megújulása”

Hozzászólás

A diszkusszió útján c. sorozat (Theologiai Szemle, 1987. 1. szám.) izgalmas és érdekes utat ígér. Ám, mindjárt az első lépés kissé elveszi az ember kedvét az azon való járástól. Témájában, tartalmában s nem utolsósorban hangvételében olyan húrokat penget, amely semmiféle megújulást nem ígér. Túl ezen, egyházunkban ez a kérdés már nem először vetődik fel (valószínűleg nem is utoljára). S bizonyára azért jön elő újra meg újra ez a kérdés, mert a megoldást nem találjuk. Aligha a „külföldi teológiai irodalom beáramlása” a hibás ebben, hanem az azt nem jól használók sora. De kezdjük az elején.

Németh Pál ugyancsak egy kényelmes útra bízta bennünket mindjárt az elején. „... megtanulhatná már egyszer nemzedékünk, hogy az „égető kérdéseket érinteni” nem vall bölcsességre.” A tudományt, a haladást mindig azok segítették előre, akik bátran érintették az égető kérdéseket, vállalva, hogy „nemtetszést arathat”, „nemtetszést vált ki”. Vagy tán topogjunk egy helyben, a jól bevált, kényelmes kis témáink sokszor únásig való ismételtetésével. Kinek használunk vele? Ha reformátoraink nem mertek volna az „égető kérdésekhez” nyúlni, ha csak az emberek tetszését tekintették volna — az úgy helyett! —, vajon hol lennének? Természetesen azoké a nehezebb helyzet, akik hozzányúlnak az égető kérdésekhez és *csinálják dolgukat*. Sokkal nagyobb merészségre vall,

aki bele mer vágni a dolgokba, és — ha netán téved is — kifejti *saját gondolatait, ki meri mondani saját véleményét*, mindenfajta „távolságtartás” nélkül. Az ellen éppen nem véd meg valamiféle hűvös távolságtartás, hogy gondolatainkat igazságoknak vagy hazugságnak fogják tartani. Ez ellen csak egy biztosítékunk van, ha nem csinálunk semmit, ha várjuk, hogy más mondja ki az igazságot, aminek majd más az ellenkezőjét fogja állítani, talán éppen mi, vagy talán más. Végérvényes igazságokat, megcáfolhatatlan igazságokat sohasem fogunk tudni kimondani — de ez nem jelenti azt, hogy feltétlenül hazudik az, aki leír, mond valamit. De legalább leírja, kimondja — mert „beleütköztünk”, és talán majd más segít, hogy a problémát megoldjuk — közösen —, ami „elragadott” (vagy éppen *meგრადott*) bennünket. Elegendő elvonulni valamiféle „csoda elefántcsonttoronyba” és ott elmélkedni — az biztos, hogy kisebb kockázattal jár, de kevésbé is használ a köznek, az ügynek, akikért és amiért elkötelezték — éppenséggel elhívtak — vagyunk!

Tévedünk, ha megpróbáljuk kijátszani a történelmi tényeket, elfelejteni az igenis adott körülményeket. Az egyháznak mindenkor egyszerre kellett megfelelnie a kétféle kihívásnak: egyszerre kellett figyelnie a világ hívásaira és kihívásaira, és Isten hívására és kihívására. Egyszerre kellett megfelelnie az adott korban,

az adott gyülekezetnek — az adott igényeknek —, amelyben éppen az adott segítséget, ha valóban meghallottuk Isten hívását és kihívását. Krisztus egyháza egyszerre volt „kihívott” ebből a világból, és egyszerre volt „kihívott” e világért *a világban* (!) És hocsánat a „játék a szavakkal”-teológiáért! (v.ö. János 17!) Nem az teszi egyházunkat „látszategyházzá”, ha „számos intézménnyel és intézkedéssel” végzi szolgálatát — *de végzi!* —, hanem ha csak mondja, hogy mit *kellene* tenni — sőt, jobban tenni —, *de semmit sem tesz!* Ugyancsak tévedésben van szerzőnk, ha mindezt „póttvékenységnek” tartja; az meg egyenesen rossz helyzetfelmérésre és helyzetelemzésre vall, amit akár „intézményes diakóniánk”, „ismereteket leltározó-nyilvántartó papirosteológiánk” *levégására* — sajnos, jobb szó híján! —, és „állapotáról” ír. Diakóniánk intézmények falain belül működik — *de működik!* Leltározó-nyilvántartó papirosteológiánkban „mérhetetlen beszűkülés és sorvadás” tapasztalható — *de van (olyan, amilyen!)*. Vajon kiken lehet számonkérni mindezt, és elég csupán számonkérni? Nem! El kell kezdeni, csinálni kell, nem a másikon számonkérni, mástól várni, hogy a „deficitet” felszámolja! Nem ilyenfajta számonkérő cikkekkel, helyzetelemzésekkel lehet ezt felszámolni. A folytonos diagnózis, körkép elemzése nem gyógyít meg semmit! S különösképpen nem gúnyoros, lesajnáló, és mint láttunk bizonyos esetben téves diagnózisra van szükségünk! Mert ez nemcsak hiábavaló, *de etikálan is!*

Alig hiszem, hogy a Theologiai Szemle „kényszerbeszolgáltatás” módszerével él. Az lehet, hogy sokszor kényszerhelyzetben van s nem a jók közül választja a jobbat, hanem a rosszak közül a kevésbé rosszat. De van, megjelenik, valami kézzelfogható irodalom, melyből lehet válogatni, melyben lehet találni továbbgondolásra alkalmas tanulmányokat, cikkeket. Valóban szegényes teológiai irodalmunkban így is „*hézagpótló*”, kézbevehető. Ne essünk túlzásokba és tévedésbe, ne várjunk többet, mint amit éppen nyújtani tudunk. De ezt legalább nyújtjuk! Vajon ki milyen arányban veszi ki részét a Theologiai Szemle színvonal-emelésének munkájából, valóban igényes írással, s ezzel mennyiben járul hozzá, hogy a számok ne kínkeservvel szülessenek?! Ez is döntő kérdés! Mert a Theologiai Szemle, nemcsak teológiai ismereteinkről való tükör, hanem lelkészeink szorgalmáról, igyekezetéről, munkájáról, hozzáállásáról is. A „kollektív tudat” kollektívában jöhet létre. A kollektívának tagjává kell lenni — s vállalni is kell *a kollektív munkában ránk eső részt*. S el is kell végezni azt. Azt hiszem a Theologiai Szemle kollektívája — működött, működik, sokan veszik a fáradságot, hogy írjanak arról, amire

„rátaláltak”, leírják gondolataikat — jókat vagy rosszakat —, az életrevalókat vagy termékenyítőket — meg bizonyára a kevésbé életrevalókat és termékenyítőket! Nemcsak elvarták azokat! Az immár XXX. évfolyamába lépett Szemle tartalomjegyzéke azt mutatja, hogy voltak olyanok, akik tettek azért valamit, hogy „életképes gondolatokkal” szolgáljanak (ki) bennünket, s ezzel „ébresztett bizalmat” is bennünk arra, hogy igenis írjunk — több-kevesebb szorgalommal, sikerültebb vagy kevésbé sikerült módon Aligha ebből fakadt a „deficit”!

A vitának, hozzászólásnak persze úgy lenne csak értelme, ha konkrét tényekre lehetne támaszkodni. Németh Pál nagy általánosságban mondja el észrevételeit. Ezért igazán nem szolgálhatnak megjegyzései vita alapjává. Általánosságokra csak általánosságokkal lehet válaszolni. Egy konkrétum azért van cikkében, amelyhez kapcsolódhatunk. „Óriási tudományos apparátussal (jegyzetek, könyvcímek tömkelegével) azt a benyomást szeretnénk tenni az olvasóra, mintha hegyek vajúdnának („parturiunt montes”), és ha valaki netán végiggondolja a dolgot, menten kiderül, hogy lapos, bárgyú, egészen „szimpla vagy triviális ötletről van szó” (Schopenhauer)”. Ez a megállapítás akár kritikája és karikatúrája is lehet Németh Pál cikkének. Nem kevesebb, mint 15 szerzőre utal, szerzőtől idéz (sok esetben bár nem tünteti fel, de sejtjük, hogy az is idézet). Leír latin idézeteket, használ arab szót és görögöt. Szóval: „... sokat sejtető, de mit sem mondó nyelvi cicomákkal” igyekszik „a mélyértelműség látszatát kelteni”. Kínlódik és erőlködik, hogy véletlenül se említsen tényeket, de másoktól vett szavakat ad el saját gondolatai gyanánt. — A bevezetőben említettem, hogy teológiánk megújulásának szükségessége nem újkeletű gondolat. Nehezen is valósítható az meg addig, amíg nincsenek valóban „eredeti” gondolataink, amíg véleményünket csak másoktól vett idézetek „tömkelegével” tudjuk elmondani. Ne csodálkozzunk, ha újra meg újra, mindig és még mindig csak „nevetséges egér születik a hegyek vajúdnásából”.

Amíg vannak egyházainknak „szellemi napszámcsai”, akik valóban becsületes fáradozással igyekeznek felmutatni valamit mindabból, amit tanultak, tudnak, mások számára hasznosnak ítélnék, addig, ha nem is „megújultan”, de lesz teológiánk, lesz Theologiai Szemlénk, amely képes lesz betölteni az úrt, építően, használhatóan; tájékoztatva mindarról, amit tudunk, és egyre jobban tudunk kell. És ez még mindig több, mint ha l'art pour l'art „sürgetjük” a megújulást. Ne féljünk attól, ha tévedünk, ha gondolataink „rész szerint valók” csak. Produkáljunk és ne csak provokáljunk!

Tóth Lajos

A BÉKEZSINAT FELÉ

Günter Wirth és Karl Henning beszélgetése Dr. Tóth Károly püspökkel,
a Keresztyén Békekonferencia elnökével,
az Egyházak Világtanácsa Végrehajtó Bizottságának tagjával*

K. H.: *Hogyan értékeli az Egyházak Világtanácsa által elért eredményeket a vancouveri határozatok végrehajtása vonatkozásában?*

T. K.: Nem olyan egyszerű dolog biztos mérleget készíteni, hiszen a Vancouver óta eltelt 3 év alatt fontos változások történtek az EVT-ben; például új főtitkárt választottunk, aki más profilt próbál kölcsönözni az EVT-nek mint elődje, Philip Potter. Emilio Castro megpróbál kiegyensúlyozott kapcsolatot teremteni a lelkeség és a szociális elkötelezettség között. Philip Pottert mindig az a szemrehányás érte, hogy szociális kérdésekben túlságosan elkötelezett volt, így az antirasszizmus-programban, a felszabadítási mozgalmakkal való kapcsolataiban, különböző igazságosságért küzdő programok támogatásában stb. Több tag-egyház nehezményezte, hogy úgymond lelki kérdésekben csökkent érdeklődést tanúsít. Emilio Castro most megpróbálja megváltoztatni ezt a képet. Ez egyrészt nagyon jó kísérlet, másrészt azonban kockázatos, mert fennáll az a veszély, hogy az EVT kijelentése túlságosan általános jellegűek lesznek, s éppenséggel azokat a kérdéseket, amelyek világméretben is érdekesek, nem konkrét módon kezelik. Természetesen fontos dolog ismernünk az egyházak szociális elkötelezettségének indítékait; éppily fontos azonban az is, hogy a világ egyházai tisztázzák, milyen irányban kívánnak haladni az Egyházak Világtanácsaként.

Most kísérletek történnek annak leírására, hogy az EVT különböző programjai mögött milyen teológia áll. E próbálkozásokkal azonban még a kezdet kezdetén vagyunk. Bár sokan még nem látják, mégis meg vagyok győződve afelől, hogy ez egy igen fontos vállalkozás, mert eljött annak az ideje, hogy mérleget készítsünk: mennyiben sikerült megvalósítani az Egyházak Világtanácsát megalapító atyák célkitűzéseit. Az EVT egy év múlva alapításának 40. évfordulóját fogja ünnepelni. Meddig jutottak el az egyházak ez idő alatt az egység felé vezető úton? Hitem szerint igen sokat tettünk; más ma már a légkör egyházainkban, mint 40 évvel ezelőtt. Az EVT-nek azonban el kell ismernie, hogy az egység felé vezető út sokkal nehezebb és hosszabb lesz, mint ahogy azt az alapító atyák gondolták. Dr. Held (a VB elnöke) beszámolójában mindez látható; egy helyen olvashatunk az „egyházak egységéről és közösségéről”, egy másik helyen pedig a zsinati folyamatról. A fogalmak változó használatát mutatja a teológiai bizonytalanságot. Szerintem a probléma abban rejlik, hogy az EVT még nem mer nyíltan beszélni azokról a gondokról és akadályokról, amelyek felmerülnek az egység felé vezető úton. S nem tudom, hogy vajon valaha is abban a helyzetben lesz-e, hogy ezt megtehesse.

Most természetesen sokat beszélnek a legközelebbi, Ausztráliában tartandó nagygyűlésről. Bennem azonban felmerül a kérdés, hogy vajon az EVT feladata abban áll, hogy minden hét évben egy nagygyűlést

szervezzen? Véleményem szerint e nagygyűléseknek eszközöknek kell lenniük, az egyházak egységét előmozdítandó, s nem pedig öncélnak. Félek viszont, hogy sok ember szemében a nagygyűlések és konferenciák öncélnak tűnnek. Ez persze nem azt jelenti, hogy az EVT és az ökumenikus mozgalom ne tett volna nagy szolgálatokat az egyházaknak, hiszen az egyházak máris tudatában vannak együvé tartozásuknak. Az egyházak közötti kapcsolatok jobbak mint ezelőtt, és sok területen együtt is munkálkodnak az egyházak. Ez pedig nagy lépés előre. Mégis, ezt nem szabad összekevernünk az egyházak kívánt és munkált egységével.

K. H.: *A vancouveri nagygyűlés jellegét nagymértékben formálták korunk kihívásai. Az NDK-beli egyházak kérésének érdemi részeit, nevezetesen egy békezsínat egybehívását belevették a világ egyházainak összgyűlése tervezetbe, melyet 1990-ben Béke, igazságosság és a teremtés megőrzése címmel fognak tartani. Hogyan látja a békezsínat és a világyűlés egymás mellé rendelését Püspök Úr?*

T. K.: Ez egy igen nehéz kérdés. Jól emlékszem rá, hogy az NDK delegáció e javaslatot tette a plénum előtt Vancouverben, hogy Bonhoeffer gondolatát megragadva az egyházak Béke-Világszínatot rendezzenek. A Központi Bizottság következő ülése foglalkozott ezzel, s elhatározta a Béke, igazságosság és a teremtés megőrzése konferenciájának megtartását 1990-ben. Jó dolog, hogy nem felejtették el a javaslatot, mégis ez nem az eredeti gondolat megvalósulása. Több egyház tárgyalta a Düsseldorfi Kirchentag alkalmával Carl Friedrich von Weizsacker javaslatát. — Az érdeklődés a Békezsínat iránt nagy, a világ minden egyházában. Most azonban bizonytalanok vagyunk, hogy az EVT a Békezsínat tervét valósítja meg, vagy egy másik gyűlést tart meg? Az EVT-ben most a római-katolikus egyház válaszára várnak. Sok gond van elnevezése körül, de nemcsak a név kérdéses — a zsinat fogalma is tartalmi jelentőségű. A római-katolikus egyház számára és az ortodoxia számára a zsinat valami ekkleziológiai dolgot jelent. Másrészt pedig, csak ha az EVT ekkleziológiai jelentősége tisztázott, akkor kész a római-katolikus egyház arra, hogy az EVT -vel szorosabb kapcsolatra lépjen talán akár annak tagja is legyen. Itt tehát egy „circulus vitiosus”-ba kerültünk. Ha a zsinatot ekkleziológiai tartalommal tartják meg, akkor a római-katolikus egyház részvétele nélkül ez természetesen nem lesz olyan nagy jelentőségű. Azt hiszem, legfontosabb azt eldöntenünk, hogy mely kérdések álljanak a zsinat érdeklődése középpontjában, s hogy az egyházak egységesen állást tudnak-e foglalni az atomfegyverek kérdésében és a világ más kihívásai vonatkozásában. Tulajdonképpen két alapvető dologgal állunk szemben: az egyik a szegénység (tehát az igazságosság kérdése), a másik pedig az atomfegyverek fenyegetése (tehát a béke kérdése). A teremtés megőrzése e kérdésekben benne foglaltatik. Ha az atomfegyverek fenyegetéséről beszélünk, akkor a természet, a teremtés megőrzését

* Az interjú az EVT Végrehajtó Bizottságának legutóbbi genfi ülése után készült és a berlini Standpunkt c. folyóirat 1987/4. 85–87. lapján jelent meg, melyet Karasszon István fordításában közlünk.

is érintjük; ha pedig békéről beszélünk, akkor szóba jön a szegénység is, a fegyverkezés költsége, az, hogy hány milliárdot vesznek így el a fejlődő országoktól. A béke és igazságosság fogalmainak szétválasztása véleményem szerint mesterkéltnél, hiszen nem is lehet őket elkülöníteni. S hogy az egyházak a békezsínat felé, ill. annak összehívása felé nem tettek nagyobb lépéseket, nagyon kiábrándítóan találom.

G. W.: *Milyen tartalmi kérdéseket tekint Püspök Úr elengedhetetlennek a Békezsínat számára, hogy az valóban érvényes válaszokat tudjon adni korunk kihívásaira?*

T. K.: Természetesen egyértelmű nemet kell mondania az atomfegyverek fenyegetésére. Igaz, hogy erről már beszéltek az egyházak, a legfontosabb mégis az volna, hogy az egyházak *együttesen* emeljék fel szavukat. Természetesen sok egyház hozott már nyilatkozatokat, így a Katolikus Püspöki Konferencia Amerikában, az Orosz Ortodox Egyház stb. Az *együttes szó* lenne azonban fontos.

K. H.: *Püspök Úrtól jött legutóbb az a javaslat, hogy állítsák össze a különböző egyházak békepolitikai nyilatkozatait (reformátusoktól éppúgy, mint anglikánoktól, evangélikusoktól és a katolikus egyháztól), s ekkor egy közös konszorzusnak kell jelentkeznie...*

T. K.: Igen, sok hasonlóság van ezekben a nyilatkozatokban. Arról lenne szó, hogy ezeket megtaláljuk, összefoglaljuk és az egyházak elé terjesszük. Ekkor az egyházaknak igent kellene ezekre mondaniuk; most azonban még nem tartunk itt.

G. W.: *A KBK megalapításától fogva szem előtt tartotta Bonhoeffer eme szándékát és a Békezsínat megvalósítására igyekszik. Így nyilatkozott már az első főtitkár, Pospisil. Az 1961-ben tartott Össz-Keresztyén Békegyűlés egy lépés volt efelé, mondhatnánk egy kis Békezsínat. A konciliáris folyamatban való együttműködésnek és a zsinat megtartásának milyen lehetőségeit látja a KBK?*

T. K.: Úgy hiszem, a KBK máris igen fontos dolgot tett, nevezetesen ébrentartotta a Békezsínat gondolatát az utóbbi 30 évben. A II. világháború után az egyetlen olyan mozgalom volt, amelyik közvetlenül beszélt a Békezsínatról. Pospisil 1958-ban, a KBK alapításakor idézte Bonhoeffer híres fanői beszédét. Az utóbbi 30 évben munkánkkal hozzájárultunk ahhoz, hogy az egyházak a béke kérdésének jelentőségét felismerjék. Ma már mindenki békéről, zsinatról beszél. Azt hiszem, túlzás nélkül mondhatjuk, hogy fontos hozzájárulást nyújtottunk ehhez. Két irányban dolgoztunk szisztematikusan: először az egyházak békemunkájának bibliai megalapozásán — a teológiai indítékok kimutatása még nem azt jelenti, hogy egységes teológiai alapjaink is vannak, hanem annyit, hogy a különböző teológiai álláspontokat tisztázni kezdtük. Másrészt pedig világosan megmutattuk, hogy a béke mellett csak konkrétan kötelezhetjük el magunkat, nem pedig általános beszéddel. A KBK eme hozzájárulása fontos volt és lesz is, ezért mi tovább fogunk dolgozni.

A keresztyén békemunkát az elmúlt 30 év alatt csak úgyszólván *ad hoc*, alkalmyszerűen végeztük — időről időre. A KBK azonban 30 év óta rendszeresen végez békemunkát. Nagyszámú dokumentumaink vannak kidolgozva pl. Közel-Kelet, vagy az atomfegyverek fenyegetése vonatkozásában. Amikor elsőként hoztuk szóba ezeket a kérdéseket, támadásoknak voltunk kitéve, de az egyházak mai nyilatkozatai szövegszerű emlékeztetnek minket pl. Heinrich Vogel KBK-nyilatkozataira és tételére az 50-es évekből, vagy Martin Niemöller kijelentéseire. Számunkra az a fontos, hogy ma mindenütt beszélnek a békéről.

G. W.: *Hogyan tud a KBK bekapcsolódni a zsinati folyamatba?*

T. K.: A zsinati folyamat fogalma még nincs definiálva. Ezen én az egyházak és keresztyén szervezetek permanens elkötelezettségét értem, amely egyidejű és prioritás nélküli, s egyazon ügy mellett valószínűleg meg: az együttes mozgás mellett a cél felé, a Békezsínat irányában. Eközben fontos, hogy a különböző egyházak és keresztyén szervezetek beszéljenek egymással, mert csak ezáltal tudnak előbbre jutni. Eközben mindenesetre annak a veszélynek vannak kitéve az egyházak, hogy absztrakt fogalmakról vitatkoznak és eközben elfelejtik a konkrét elkötelezettségüket, pl. a leszerelés kérdésében.

E folyamatban arra kell nevelni az egyházakat — s e feladatot tűzzük ki magunk elé a KBK-ban — hogy a béke kérdéséről *konkrétan* folytassanak párbeszédet és együttesen közelítsenek a feladatok megoldásához.

A KBK másik feladata abban áll, hogy jobb információkat terjesszen — hiszen ismerjük az információnak azt a formáját, amelyet az USA tömeghírközlő szervei és a világ más részeiben működő mediumok kínálnak. Szeretnénk segíteni az embereknek abban, hogy megértsék, mit jelent az SDI, (csillagháborús tervek) hogy értékelendők a különböző leszerelési javaslatok.

K. H.: *Püspök Úr tehát a zsinati folyamatot továbbra is csak az 1990-es világgyűlés előkészítésére való tekintettel értelmezi. Ha jól értem, Püspök Úr számára a világgyűlés nem végső pontja a zsinati folyamatnak, hanem csak egy állomása. Ez azt jelenti, hogy a folyamat 1990 után is folytatódik...*

T. K.: E világgyűlés nem lehet végső pont, biztosan fogunk új fogalmat találni az újabb lépésekhez.

G. W.: *Reméli tehát Püspök Úr, hogy 1990 után mégis egy Békezsínat is létrejön majd?*

T. K.: Nagyonis remélem! Mi áll annak tulajdonképpen útjában, hogy minden nagy egyházi személy találkozzon és együtt kimondja azt, amit eddig egymástól függetlenül mondott? A teológiai munka adott ehhez. A korai keresztyénség a keresztyén hit alapvető elemeit pontosan és pregnánsan fogalmazta meg. S ha minden egyház egyetért az alapvető hitvallással — Jézus Krisztus Úr — akkor miért ne tudna még egy mondatot hozzáfűzni: Jézus Krisztus az élet Ura. Mi az élet mellett vagyunk!

Különböen az egyházak szavahihetősége igen veszélyeztetett lenne. Nemrég olvastam két dokumentumot, amely nagy hatással volt rám. Az egyik az orvosok kongresszusának nyilatkozata volt Kölnből, amelyből egy mondat az egyházakhoz volt intézve: „Felhívjuk az egyházakat arra, hogy tegyék fel maguknak a kérdést: mit mondana most Jézus Krisztus az emberiség helyzetéről?”

A másik dokumentum az ENSZ főtitkárának, Pérez de Cuellarnek a kijelentése volt, aki azt mondta, hogy az egyházaktól azt várja, hogy közös szóval mondjanak nemet a nukleáris veszélyre. Ez azt jelenti, hogy a világ döntő szót vár tőlünk — mi pedig formális kérdésekről, egyházi jogi ügyekről vitatkozunk!

K. H.: *Hogyan alakult a 80-as években a KBK és az EVT együttműködése?*

T. K.: A 60-as évektől van kapcsolat a KBK és az EVT között. Az EVT részéről kezdetben nem volt túl nagy a bizalom, de Philip Potter idején az együttműködés intenzívebb és mélyebb lett. Rendszeres konzultációkra került sor, váltakozva Genfben és Prágában, állandó információcsere jött létre, s a KBK közvetlen támogatást kapott az EVT-től. Sok perszonalitási is keletkezett: néhányan a KBK mellett elköte-

lezettek közül az EVT vezető grémiumaiba is beke-
rült, pl. Martin Niemöller. Azt hiszem, e szép tradíció
folytatódik majd.

G. W. *Emilio Castro* már korábban is beszélt a KBK-
ban...

T. K.: Emilio Castro a KBK-ból jött; a 60-as évek-
ben tagja volt. S kész is folytatni az együttműködést.
Természetesen meg akarjuk őrizni függetlenségünket,
s továbbra is önálló szervezetként akarunk tovább
dolgozni, de nagyon fontos számunkra az intenzív
együttműködés az EVT-vel. Reméljük, hogy különösen
a CCIA kommisszióval (Nemzetközi Kérdések Bizottsá-

gával) az Egyház és Társadalom kommisszióval
továbbra is együtt fogunk dolgozni. Sajátosságunk
természetesen a béke kérdésére való koncentráció,
teológiai vonatkozásban is. Most, a Béke, igazságos-
ság és a teremtés megőrzése konferenciájának előké-
zésében is konkrét hozzájárulást tudunk nyújtani,
hiszen 30 év óta ezen a területen dolgozunk és minden
tapasztalatunkat és eredményünket mások rendelkezé-
sére bocsátunk. Az EVT és a KBK legközelebbi ta-
lálkozásán beszélni fogunk erről, s remélem, hogy test-
véreink az EVT-ben nem fognak vonakodni a mi ta-
pasztalatainkat fölhasználni.

Az Egyházak Világtanácsa és a Római Katolikus Egyház

Miért nem tagja a Római Katolikus Egyház az Egy-
házak Világtanácsának (EVT)? Ezt a kérdést gyakran
felteszik azok, akik a genfi ökumenikus központba
látogatnak, vagy más módon kerülnek első ízben kap-
csolatba az ökumenikus mozgalommal.

Akkor is felmerül ez a kérdés, amikor az EVT és a
Vatikán képviselői közös programban vesznek részt,
mint például ebben a hónapban is. 1986. október 27-én
az EVT tisztségviselői — *Emilio Castro* főtitkár is —
együtt lesznek a pápával és más nemzetközi vallási
vezetőkkel az olaszországi Assisiben a békéért rendezett
imanapon.

Ez találó kérdés. Az ökumenikus mozgalom végső
célja az egyház egysége, vagyis az egyházak között
létrejött szakadás megszüntetése.

A mozgalom sikerének természetesen fontos mércéje,
hogy mennyire tud előrelépni azoknak a szakadások-
nak a felszámolásában, amelyek a XVI. században
megosztották az európai egyházat, különösen amióta
olyan egyházak is tartoznak az EVT-be — többek
között minden nagyobb orthodox közösség —, ame-
lyek jóval a protestáns reformáció előtt szakadtak el
Rómától.

Egyszerű, de nagyon felszínies válasz a Római Ka-
tolikus Egyház EVT-tagságával kapcsolatban az, hogy
a Római Katolikus Egyház sohasem kérte, hogy tag
lehesen.

A tagság kérdése

Az tény, hogy ma nem nagyon beszélnek a római
katolikus tagság kérdéséről. Amikor VI. Pál pápa
1969-ben látogatást tett az EVT központjában, azt
mondta, hogy „elmélyült tanulmányozást igényel az
a kérdés, hogy a római katolikus egyház csatlakozzék-e
az EVT-hez”. Akkoriban egyesek mind az EVT-ben,
mind római katolikus körökben azt gondolták, hogy
ilyen felvételi kérelem a közeljövőben bekövetkezhet.

Az EVT és a római katolikus egyház képviselői vál-
lalták a közös tanulmányozást. Ők alapvetően igenlő
következtetésre jutottak. A Római Katolikus Egyház
azonban nem törekedett a tagságra.

Bármi volt is az oka ennek a döntésnek, problémát
okozna, ha a római katolikus egyház kérné felvételt
az EVT-be. Néhai W. A. *Visser't Hooft*, az EVT első
főtitkára valójában arra hívta fel a figyelmet, hogy le-
küzdhetetlen nehézségek támadnának, ha csak „nem
következneek be nagy változások az EVT-ben, illetve
a Római Katolikus Egyházban”. (*Visser't Hooft* leg-
utolsó, az *Ecumenical Review*-ban 1985 júliusában köz-

zített tanulmánya áttekintette és mérlegelte a római
katolikus egyházzal 1914 óta fennálló ökumenikus kap-
csolatokat.)

Röviden, a római katolikus egyház erősen külön-
bözik az EVT 310 tagegyházától.

A különbség nemcsak a méreteken jelentkezik,
bár az is szerepet játszik. Az egyházak tagságával kap-
csolatban nehéz statisztikát készíteni és azt ellenőriz-
ni, és kétséges volna az összehasonlítás, de azt legtöb-
ben megállapítanak, hogy a római katolikusok a vi-
lágban körülbelül kétszer annyian vannak, mint amennyi
az EVT 310 tagegyházának teljes taglétszáma.

Ha a római katolikus egyház csatlakoznék a Tanács-
hoz, az nagyban megnehezítené az arányos képviselők
amúgyis kényes kérdését az EVT vezető testületeiben.

Visser't Hooft megemlíti egy még lényegesebb aka-
dályt. Az EVT csaknem valamennyi tagegyházának
önkormányzata van, és mindegyik tudatában van
annak, hogy „különösképpen felelős egy meghatározott
nemzetért vagy területért”. Ebben az önértelme-
zésben rejlik a magyarázata annak, hogy az EVT
alapvető okmányai miért mondják ki olyan világos-
an, hogy a Tanács nem rendelkezik törvényes fel-
ügyelettel tagegyházai felett.

Ezzel éppen ellentétben a Római Katolikus Egyház
az egész világra kiterjedő testület, amelynek a szer-
vezete azon az alapon nyugszik, hogy központi
kormányzattal és egyetemes fennhatósággal rendel-
kezik. Ilyen körülmények között — írta Visser't
Hooft — „a római katolikus egyház nehezen érezné
magát otthon” mint az EVT tagja, a többi tagegyház
viszont „gyanakvással tekintene a római katolikus
egyházra, feltételezve, hogy az tulajdonképpen nem
teszi magáévá azokat az alapelveket, amelyeken az
EVT nyugszik”.

Tényleges, de hiányos közösség

Abból azonban, hogy a tagság kérdése nem való-
színű, hogy a közeljövőben — akár Rómában, akár
Genfben — napirendre kerül, még nem volna helyes
azt a következtetést levonni, hogy a Római Katolikus
Egyház nem aktív az ökumenikus mozgalomban.

Ökumenikus részvétele az EVT-hez fűződő külön-
böző kapcsolatokban és a vele folytatott együttmű-
ködésben nyilvánul meg. A nem katolikus egyházak-
kal alkotott közössége — egy gyakran ismételt kife-
jezéssel élve — „tényleges, bár hiányos”.

Azok, akiknek családost okoz, hogy lassan gyógyul-
nak be az évszázados sebek, gyakran figyelmen kívül

hagyják azt a valóságos ökumenikus haladást, melyet a „tényleges, de hiányos” formula bizonyít.

Azoknak a kezdeményezéseknek ellenére, amelyeket a XX. század elején a Hit- és Egyházszervezet, valamint az Élet és Munka elnevezésű mozgalmak kifejtettek, a római katolikus egyház távol maradt az ökumenikus mozgalomnak ezektől a korai megnyilvánulásaitól.

Jóllehet sok római katolikus meghívtak megfigyelőként az EVT 1948 augusztusában Amsterdamban tartott alakuló nagygyűlésére, a Vatikán júniusban kijelentette, hogy nem ad engedélyt a részvételre.

Az 50-es években azonban új szelek kezdtek fújdogálni a katolikus egyházban. A II. vatikáni zsinat, amelyet XXIII. János pápa 1962-ben hívott össze, fordulóponttá vált ökumenikus tekintetben.

Teológiai szempontból a II. vatikáni zsinat „Ökumenikus nyilatkozata” (Unitatis Redintegratio) volt a római katolikus ökumenikus nyitás határkövet jelentő dokumentuma. A zsinat 1965. évi elnapolását követően a katolikus egyház számos bizonyosságát kezdte adni annak, hogy most már kész a más egyházakkal kialakítható kapcsolatok felvételére, sőt örömmel is veszi ezeket a kapcsolatokat. Ez legnagyobb mértékben az Ökumenikus nyilatkozatból indult ki.

A nyilatkozat hivatalos teológiai nyelvezetet használ, s írói ügyeltek fenntartásaik gondos megfogalmazására. Viszont egyértelműen hangsúlyozza, hogy „mindazok, akik a hit által megigazulva a keresztségen keresztül Krisztus testének részévé lettek, jogosan használják a megtisztelő keresztyén nevet és helyes, ha a katolikus egyház fiai az Úrban testvérüknek tekintik őket.”

Ez olyan távlati lehetőséget villantott fel, amely — legalább is egy ideig — komoly találgatásokra adhatott alkalmat a tekintetben, hogy a római katolikus egyház mégis csak az EVT tagja lehetne.

A nyilatkozat elismeri, hogy „néhány, sőt igen sok, az egyházat felépítő és ébrentartó elem, a katolikus egyház határain kívül is létezik. Ilyenek: Isten Igéje, a kegyelemből való élet, a hit, a remény és a szeretet a Szentlélek és a látható elemek belső ajándékaival együtt”.

A nyilatkozat, miközben felhív arra, hogy „tisztelnünk kell a ténylegesen közös örökségünkből származó keresztyén adományokat ... melyek a tőlünk különvált testvéreink között találhatók”, megjegyzi, hogy „mindaz, ami valóban keresztyén, sohasem áll ellentétben az igazi hitérdekkel, sőt az mindenkor Krisztus és az egyház valódi titkának jobb megértését eredményezheti”.

Az ilyen tisztánlátás meghozta a maga gyümölcseit „a közös bizonyoságtétel” iránti ökumenikus elkötelezettségben és annak kisugárzásában. Annak ellenére, hogy sok akadály áll az egység útjában, egy 1982. évi Vatikán—EVT tanulmány szerint „az evangélium üzenete megadja a keresztyén közösségeknek a közös alapot a nyilatkozattételre”.

A közös bizonyoságtétel iránti elkötelezettség, amelynek célja nyilvánvalóan a keresztyén egység iránti erőfeszítés, összefoglalva található abban az ismert bibliai részben, amely Jézus halála előtti imájában található: „hogy mindnyájan egyek legyenek... hogy elhiggye a világ...” (Jn 17,21).

Közös bizonyoságtétel

A közös bizonyoságtétel rámutat az egyházak között fennálló „hiányos” közösség „valóságára”. Az okmány azt mondja, hogy a közös bizonyoságtétel olyan

„kibontakozó hagyomány”, amelyet erősíteni kell. II. János Pál pápa ezt így mondta: „Minden keresztyénnek meg kell találni azt, ami egyesíti őket már a teljes közösség elérése előtt”.

A közös bizonyoságtételnek sok formája van. Az egyik a keresztyén ünnepek és a keresztyén egység minden évben szokásos imahetének közös megtartása (erre az EVT és a római katolikus egyház közösen készített nemzetközi anyagot).

Sok helyen az ökumenikus-evangélizációs programokban részt vesz a római katolikus egyház is. Van úgy, hogy a közös bizonyoságtétel eredményeként az egyházak együttesen keresik meg a polgári hatóságokat az emberi jogok és egyéb, fontos lelki és erkölcsi kérdések tárgyában.

„A közös bizonyoságtétel” című munka egyik kézzelfogható eredménye annak az együttműködésnek, amely a római katolikus egyház és az EVT Közös Munkacsoportjában megy végbe. Azt a Munkacsoportot 1965-ben alapították és ennek tevékenysége jelenti a legmagasabb szintű folyamatos kapcsolatot az EVT és a római katolikus egyház között.

A közös bizonyoságtétel mellett a Közös Munkacsoport figyelme az EVT 1983. évi VI. nagygyűlése óta három más területre is kiterjed.

Az első terület „az ökumenizmus kialakítása”. Ez igyekszik mind a római katolikus egyházban, mind az EVT tagegyházaiban tudatosítani, hogy tulajdonképpen miről is van szó az ökumenikus mozgalomban és miért fontos az.

A második terület „az egység felé vezető út”. Az ezzel kapcsolatos ökumenikus teológiai kutatások ilyen kérdésekkel foglalkoztak: az egyetemes egyház és a helyi egyházak kapcsolata, „az igazságok sorrendjének” jelentősége ökumenikus szempontból (a II. vatikáni zsinat elismerte, hogy nem minden keresztyén tan egyformán alapvető a hit számára) és a mindennapi élet néhány feszültsége, mint pl. a vegyes házasságok.

A harmadik terület, amellyel a Közös Munkacsoport foglalkozik, a társadalmi kérdések köre. Ez részletesebben szerepel egy másik állandó intézményi kapcsolat révén. Ennek neve: Társadalmi Gondolkodás és Tevékenység Tanácskozó Csoportja (Consultative Group on Social Thought and Action = CGS). Ez olyan társadalmi programok megvitatásával foglalkozik, melyekben a Tanács és a római katolikus egyház érdekelt.

A kölcsönös megértés elmélyítése érdekében a CGS-nek erősítenie kell bizonyos területeken az együttműködést. A CGS legutóbbi, áprilisi értekezletén például a faji megkülönböztetés és a vallásszabadság kerültek napirendre, mint olyan témák, amelyek a közös társadalmi elkötelezettség fontos területei lehetnek.

Egy másik szervezeti és folyamatos kapcsolat az EVT Hit- és Egyházszervezet Bizottságában való római katolikus részvétel. Ennek 120 tagjából egy tucatnyit a Vatikán jelölt ki (képviselteti még magát néhány, az EVT-hez nem tartozó közösség is); következőképpen azt szokták mondani, hogy ez a bizottság képviseli a legátfogóbban a keresztyén világot. A Hit- és Egyházszervezet Bizottságnak a keresztség, az úrvacsora és a szolgálat kérdésében tett, egybehangzó nyilatkozatait — melyre az EVT tagegyházai most dolgozzák ki válaszaikat — hivatalosan tanulmányozza mind a Vatikán, mind a különböző püspöki konferenciák az egész világon.

Azok között az EVT programok között, amelyek rendszeres római katolikus részvételt élveznek, vannak olyan területek, melyekben állandó római katolikus munkatársak vannak. Ilyenek a Világmissziós- és

Evangelizációs Bizottság, a Keresztyén Egészségügyi Bizottság és a Bossey-i Ökumenikus Intézet.

A Vatikán hivatalos megfigyelőket küld az EVT nagygyűléseire és a Központi Bizottság üléseire. Basil Meeking, aki a Keresztyén Egységet előmozdító Vatikáni Titkárságban az EVT-kapcsolatokért felelős, gyakran látogat Genfbe.

Az EVT központjában már kétszer volt pápai látogatás. VI. Pál 1969-ben, II. János Pál pedig 1984-ben látogatta meg a központot. Az EVT főtitkárai is ellátogattak a Vatikánba, legutóbb idén áprilisban.

Az EVT-n túl

A nemzetközi római katolikus ökumenikus részvétel természetesen az EVT-n túlra is kiterjed. Például római katolikusok különböző nemzeti bibliatársulatok munkájában és a Biblia ökumenikus fordításában tevékenykednek, amelyeket már számos nyelven kiadtak. Ezekhez a fordításokhoz sok felekezet tudósainak a munkáját vették igénybe.

A II. Vatikáni Zsinat óta a római katolikus ökumenikus tevékenység jelentős formái a kétoldalú párbeszéd, amelyek római katolikus teológusokat más keresztyén hagyományokat ápoló teológusokkal szemtől szembe állítanak hosszadalmas tanvitákban és olyan különbözőségek megtárgyalásában, amelyek szakadást hoztak létre és tartanak fenn még ma is.

Vannak, akik félnek attól, hogy ezek a kétoldalú párbeszéd — amelyek csaknem minden nagyobb felekezeti csoporttal párhuzamosan folynak — versenyre kelnek, sőt felülmúlják az EVT-n keresztül folytatott „többoldalú” kapcsolatot.

Időnként tényleg mutatkozik olyan lelkes elképzelés, hogy a kétoldalú párbeszéd azonnali látványos sikere — különösképpen az olyan ekklézológiai kérdésekben, mint a pápaság kulcskérdése — egyengetheti az utat olyan nagyméretű egyházi egységhez, ami azután szükségtelem tenné a EVT-t.

A legtöbb megfigyelő azonban kevésbé tartja valószínűnek, hogy a közeljövőben ilyen esemény bekövetkezne. Úgy vélik, még sok párbeszédnek kell foglalkozni a római püspök primátusának kérdésével. Más tekintetben viszont a teológusok tapogatózó egyezményei nem szükségképpen tükrözik azoknak az egyházaknak a véleményét, amelyeknek az érdekében szót emelnek.

Mások úgy érzik, hogy a kétoldalú megbeszélések csaknem kizárólag „klasszikus” teológiai eltérésekre irányítják a figyelmet, amelyek igen kevésbé érdeklik az „újabb” afrikai, ázsiai és latin-amerikai egyházakat, valamint a nyugati „nem fővonalbeli” egyházakat, mint például az Egyesült Államok fekete egyházait.

Ez nem a kétoldalú párbeszéd leszlóása akar lenni. Ezeket azonban az egy ökumenikus folyamat összefüggésében kell látni úgy, mint a több oldalú kapcsolatok kiegészítését, amelyeknek a legszélesebb fóruma az EVT.

Todor Sabeu, az EVT helyettes főtitkára a nemzetközi előrehaladásnál hatásosabbnak tartja a területi, az országos és a helyi ökumenikus fejlődést. Sabeu, mint a Tanács vezető testületének a tagja, különösképpen felelős a Római Katolikus Egyházzal fennálló kapcsolatokért.

A bolgár orthodox teológus megállapítja, hogy a római katolikusok három regionális ökumenikus szervezetben és harminchárom nemzeti tanácsban teljes jogú tagok. Hét másik országban a római katolikus egyház a nemzeti Ökumenikus Tanácsban társtag vagy megfigyelő.

Ahol nem így van, a római katolikus egyház ott is tevékenyen részt vehet más egyházakkal együtt programok tervezésében. Sabeu szerint egyházmegyei és gyülekezeti szinten állandóan szaporodik az együttműködés hivatalos formája.

Sok országban megfelelő akadémiai együttműködés jött létre, különösen teológiai és ökumenikus formában. A Keresztyén Egység Imahete mellett az imavilágnapon milliósámra vesznek részt a legkülönbözőbb keresztyén hagyományokat ápoló asszonyok. Ez a kapcsolat más együttműködési formákat is eredményezhet.

Az egyházak nem osztoznak mindnyájan a római katolikus egyháznak a II. Vatikáni Zsinat után tapasztalható ökumenikus nyíltsága feletti lelkesedésben. Maga a római katolikus egyház sem annyira egyetemes, hogy általánosítani lehetne az egyik helyen tapasztalható ökumenikus helyzetből valamennyi helyre. A katolikus egyházon belül is nagyon különböző magatartás tapasztalható az ökumenikus kapcsolatok vonatkozásában.

Miközben sok helyen a katolikusok élénken részt vesznek a helyi és a területi ökumenikus törekvésekben, vannak olyan egyházak is — különösen a nagy katolikus többséggel rendelkező országokban —, amelyek fenntartják Róma erős bizalmatlanságát, és gyanakszanak, hogy a közeledés elkerülhetetlenül a vita tárgyát nem képezhető hittételek feladásához vezetne.

A tanbeli eltérések abban az állásfoglalásban tükröződnek a legvilágosabban, melynek címe „A római katolicizmus jelenkori evangéliumi kilátásairól”, s amit csaknem egyhangúlag fogadott el 1986. júniusban az Evangéliumi Világközösség.

A protestáns kisebbségű Dél-Európában és Latin-Amerikában élő „Evangéliumi Világközösség” tag-egyházak erősen negatív reakciója ösztönzött ilyen megállapítás tételére, amikor a római katolikus megfigyelőket meghívták legutóbbi gyűlésükre.

A pápaság mellett azok a kritikus területek, amelyekkel kapcsolatban az Evangéliumi Világközösség nem tartja megfelelőnek a római katolikus tanítást és gyakorlatot, a következők: Mária helye, irás és hagyomány, „a modernizmus” és „a teológiai liberalizmus” betörése, a megigazulás és a szentségek tana, valamint Rómának a nem keresztyén vallásokkal szemben gyakorolt magatartása.

A rendkívüli zsinat

A második Vatikáni Zsinat után végbement változásokat tekintve, ökumenikus megfigyelők érdeklődéssel figyelték a püspöki zsinat rendkívüli ülését, amelyet II. János Pál pápa 1985 végén hívott össze.

A Zsinat befejezte után 20 évvel a püspökök azért találkoztak, hogy kicseréljék és megvizsgálják tapasztalataikat és értesítéseiket a II. Vatikáni Zsinat eredményeivel kapcsolatban, és — a pápa szavaival élve — hogy elősegítsék annak további tanulmányozását és beépítését az egyház életébe.

Nem egy hírmagyarázó kíváncsian várta, hogy vajon egy vatikáni testület titkos napirendje lefekezheti-e azt a nyíltságot — annak ökumenikus kihatását is beleértve —, amelyet a II. Vatikáni Zsinat bontakoztatott ki a katolikus egyházban.

Az EVT néhány hónappal előbb ülésező Központi Bizottsága megjegyezte, hogy a Zsinat e vitái és döntései fontos visszajelzői lesznek az ökumenikus klímának. A bizottság levelet intézett a püspökökhöz, amelyben reményét fejezte ki afelett, hogy a Zsinat „meg-

újítja és megerősíti a II. Vatikáni Zsinatra jellemző ökumenikus nyíltságot”.

A II. Vatikáni Zsinat néhány valóságos ökumenikus eredményét közelebbről vizsgálva, Todor Sabev megemlíti, hogy az kedvezően értékeli az ökumenikus mozgalmat, az egyházat „Isten népének” nevezi, s elismeri a nem-római katolikus egyházak „egyházias elemeit” és „igazi keresztyén jellegét”.

Ökumenikus szempontból is fontos volt az a felismerés, hogy az egyház egysége nem jelent szükség szerint egyformaságot, hanem lehetővé teszi az egymástól való eltérést és egymás kiegészítését, „a testületi elv” gondolatát, amely a püspökök zsinatának és a püspöki konferenciáknak a létrehozásában valósult meg, a nem-keresztyén vallásokkal és a nem-hívő emberekkel szemben tanúsított magatartást, új készséget a mai világgal folytatott párbeszédre és az egyházak társadalmi szolgálatának a megerősítését.

Sabev szerint a Zsinat legnagyobbbrészt újra megerősítette és folytatni kívánja a II. Vatikáni Zsinatnak ezeket az ökumenikus szempontból jelentős elképzeléseit.

Megjegyzni azonban, hogy a rendkívüli zsinat zárójelentésében az egyház, mint „Isten népe” már nem olyan hangsúlyos, amint az a II. Vatikáni Zsinaton megfogalmazódott. Elhomályosul, mivel sokkal nagyobb hangsúly esik az egyház „titkára”. Vannak, akik ebben ellenhatást látnak azzal a törekvéssel szemben, amely az egyház humánus és szociológiai jellegét hangsúlyozza.

Sabev szerint a rendkívüli zsinat az egyetemes egyház és a helyi egyházak viszonyáról sem beszélt világosan. Ökumenikus szempontból a kulcskérdés a következő: Mi a helyük a nem-római katolikus egyházaknak az egyetemes egyházi közösségben?

A rendkívüli zsinaton az a tendencia, amely a római katolikus egyház hierarchikus szerkezetét és a pápa meghatározó szerepét az ökumenikus mozgalom tekintetében hangsúlyozta, egyben kifejezte az ökumenikus folyamatot akadályozó tényezőket. A rendkívüli zsinat zárójelentése ezenkívül újra hangsúlyozza a római főpap primátusát az egyetemes egyház felett, valamint csatlakozhatatlan tanítói hivatalát.

Testületi elv

Nem állítható, hogy a római katolikus egyház szerkezeti befagyta és mozdulatlanok. A II. Vatikáni Zsinaton az egyház hierarchikus szerkezete néhány igen heves vita tárgya volt. Ebből a tárgyalásból „a testületi elv” eszméje — az a mód, ahogyan a püspökök az egyház kormányzói hatalmában részesülnek — nyert nagy jelentőséget.

Az EVT-megfigyelők azonban megjegyzik, hogy az 1985. évi rendkívüli szinódus nem mondott sokat a testületi elvről vagy a vele kapcsolatos kérdésekről, mint amilyen a püspöki szinódusnak vagy az országos és a területi katolikus püspöki konferenciáknak a szerepe.

A Zsinat hangsúlyozta „a testületi lelkületet”, de nem tisztázta annak struktúráját és hatáskörét. „A Szent Atya „legfelső és teljes hatalmának” a hangsúlyozása újra központi kijelentéssé válik” ezek szerint a megfigyelők szerint.

„A testületi elv” szigorúan véve a pápa és a püspökök közötti viszonyt kell hogy szabályozza a római katolikus egyházon belül. Lukás Vischer svájci református teológus szerint azonban jelképpé kezdett válni az egyháznak mint egésznek az újjáalakítása tekintetében. Ökumenikus jelentőséget is így nyert.

Vischer szerint a II. Vatikáni Zsinat az egyes püspökök és ezáltal a helyi egyházak szerepének a hangsúlyozásával biztatta őket, hogy vegyék komolyabban felelősségüket az egyház biztonyságtétele tekintetében ott, ahol vannak és kezdeményezzenek erőteljesebben.

Ennek sokszor ökumenikus szempontból kihatása volt, mivel a püspökök olyan kérdéseket vetettek fel, amelyekkel az ökumenikus mozgalom szintén szemben találja magát.

Ilyen többek között „a szegények javára hozott döntés”, amelyet a latin-amerikai püspökök fogalmaztak meg az 1968. évi Medellini és az 1978. évi pueblai konferencián, a zairei püspök nyilatkozata „Jézus Krisztusba vetett hitünk” tárgyában, a brazil püspököknek az emberi jogok kérdésében tett nyilatkozata, valamint az Egyesült Államok püspökeinek pásztorlevele az atomfegyverekkel kapcsolatban.

A pápa szerepe

Miután a püspökök tevékenysége megerősödött, a pápa szerepe is megváltozott — mondja Vischer. „Nyilatkozatainak és döntéseinek ma összhangban kell lenniük az egyházban elhangzó sokféle kijelentéssel... A pápa nem számíthat rá többé, hogy minden további nélkül egyetértene vele.”

Lucas Vischer szerint a pápai hivatal három területen fejlődött tovább a II. Vatikáni Zsinat óta. Az első, hogy jobban láthatóvá vált a „Világegyházban”. Nem éppen római katolikus tanítás szerinti tekintélye következtében, hanem azért, mert „a pápa mind jobban betölti egy jelképes személy feladatát”.

A korszerű tömegtájékoztató eszközök — a pápa utazásairól műholdak segítségével továbbított, közvetlen televíziós képek — meggyorsítják ezt a folyamatot. Ez a jelképes szerep nem zárja ki a testületi elvet — jegyzi meg Vischer —, csak háttérbe szoríthatja azt, amit a püspökök tesznek.

Ha viszont az egyház nem is „kormányozható” többé csatlakozhatatlan nyilatkozatokkal, a pápa nyilvános szereplésének előfeltétele hivatalának nagyrabecsült volta. „Természetesen rendkívül fontos az illető pápa személyes karizmája” — mondja Vischer. „Ennek ellenére a pápai hivatal befolyása közvetlenül is függ attól a hatalomtól, amelyet a hagyomány alapján neki tulajdonítanak.”

Röviden, „ahhoz, hogy a pápa eredményesen teljesíthesse küldetését, létfontosságú, hogy maga Krisztus ruházta át hivatalát Őrá, és pedig egyedül Őrá”. Ugyanakkor „Róma központi tekintélyét adminisztratív úton meg kellett erősíteni”.

A harmadik, hogy a pápai hivatal ökumenikus tekintetben tevékenyebbé vált. Vischer úgy találja, hogy az új ökumenikus tevékenység azt a reményt tükrözi, hogy a többi egyház „fokozatosan meggyőződik arról, hogy milyen fontos a pápai hivatal az egyház egysége szempontjából”.

Bizonyos mértékig ez meg is történt. „A pápa, sőt a pápai hivatal mind nagyobb vonzóerőt gyakorol a többi egyház tagjaira” — állapítja meg Vischer, megjegyezve, hogy megszokottá vált a találkozás a pápa és a többi egyház vezetői között.

Ugyanakkor úgy látja, hogy más egyházak „mind rosszabb szájjal” veszik a pápai hivatalnak ezt az újszerű fejlődését. „Az, hogy képes találkozni és tárgyalni, új légréteget teremthet, a pápai hivatal erőteljes gyakorlása azonban nem nyújt alapot újszerű egyetértés számára”.

Visser't Hooft hasonlóképpen óvatos. Ő úgy okos-

codik, hogy bizonyos nem római katolikus körök „viszonylag nagyobb készsége” a pápai hivatal helyességének az elismerésére „nem okvetlenül jelent hajlandóságot a pápaságnak mai formájában való elismerésére”.

Más szóval, amennyiben a nem római katolikusok tényleg megértőbbekké válnak a pápaság eszméje iránt, az „nem annyira a status quo megerősítése, mint inkább kihívás a római katolikus egyház felé”.

A jövő kilátásai

Miután láttuk, hogy milyen bonyolult a helyzet, és mennyire megválaszolatlanok az egyház tekintélyére vonatkozó kérdések, mi az elképzelésünk a római katolikus egyház és az EVT kapcsolatáról? Gyors fejlődés és látványos áttérés nem remélhető ugyan, de van néhány ígéretes terület, ahol tovább lehet fejlődni; a Hit és Egyházszervezet Bizottsága a Világmissziós és Evangélizációs Bizottság munkájában, valamint a Bossey-i Ökumenikus Intézet együttműködésén.

Az egyik fontos terület, ahol az EVT és a római katolikus egyház tevékenyen keresi az együttműködés lehetőségét, az igazságot, a békét és a teremtés sértetlenségét hangsúlyozó EVT-program (Justice, Peace, and the Integrity of Creation = JPIC. lásd: One World, 116. szám, 1986. június)

Az EVT Központi Bizottsága 1985-ben megállapította, hogy kívánatos a római katolikus részvétel a JPIC-ben. Az EVT Központi Bizottsága ezt 1986 márciusában megerősítette, kifejezve azt a reményét, hogy Róma kezdeti kedvező reagálásának a JPIC-ben való teljes részvétel lesz az eredménye.

Az nem kérdéses, hogy ezek a témák sürgetően fontosak az egyház számára. A JPIC-felhívásnak azonban az a lényege — amint azt a vancouveri naggyűlés először megfogalmazta —, hogy felszólítja az egyházakat arra, hogy egy „konciliáris folyamatban” vállaljanak kölcsönös elkötelezettséget vagy szövetséget. Ez a megfogalmazás ekkléziológiai kérdéseket vet fel; ez viszont természetesen érzékeny területe nemcsak a római katolikus egyháznak, de az orthodox egyházaknak is az EVT tagegyházai között.

Más tekintetben Visser't Hooft tanulmánya ajánl néhány olyan területet, amelyen a Közös Munkacsoport erősítheti ökumenikus szerepét. Szerinte a Közös Munkacsoport anélkül, hogy sok munkatársat kellene alkalmaznia, teológiai tanulmányokat folytathatna, nem azért, hogy a római katolikus egyházban vagy az EVT-ben már folyamatban levő kutatásokkal párhuzamosan végezzen vizsgálatokat, hanem azzal a céllal, hogy olyan kérdéseket vessen fel, amelyek döntő fontosságúak valamennyi keresztyén hagyomány számára, és „amelyeknek a rendszeres tanulmányozásával jelenleg köztudomásúlag senki sem foglalkozik”.

Visser't Hooft említ néhány példát, köztük ilyeneket: Hogyan törődik az egyház az elvilágiasodással és annak következményeivel? Hogyan viszonyulhat az az evangélium üzenete sok különböző kultúrához anélkül, hogy szinkretizmusba vagy nacionalizmusba esnék? Hogyan tud az egyház tovább lépni a faji megkülönböztetés ellen folytatott harcban, rámutatva arra, hogy miként tudnak egyetértésben együtt élni népi és faji csoportok? Hogy lehet örökölni a hitet olyankor, amikor úgy tűnik, hogy megszakadt a hit-rendszerek nemzedékről nemzedékre történő hagyományozásának évszázados folyamata?

Emilio Castro egy tavalyi beszélgetésben úgy jel-

lezte az EVT és a római katolikus egyház közötti viszonyt, hogy az „abból a szempontból nagyon pozitív, hogy van sokféle testvéri kapcsolat”. A továbbiakban azonban azt mondta, hogy ezeknek a kedves kapcsolatoknak „szenvedélyesebb szorításokká kell válniuk, amelyek fundamentális lépéseket eredményeznek az egyház egysége felé vezető úton”.

Ezek „az alapvető lépések” természetesen visszavezetnek az ekkléziológiához, az egyház tanához. Ez igen lényeges alapkoncepciója volt a II. Vatikáni Zsinatnak, és kezdettől fogva mindmáig gondja az EVT-nek.

„Mi de facto egymást egyháznak elismerve dolgozunk” — mondja Castro. „De iure azonban még mindig nem vagyunk képesek megerősíteni, hogy a másik közösség is teljes egyház a Jézus Krisztusban”.

Ezen a téren, hogy egymást egyháznak elismerjük, bonyolult kérdésekkel találjuk magunkat szemben, és homályos teológiai vizeken evezünk.

Az Ökumenikus Nyilatkozat „külön helyet” biztosított a keleti (orthodox) egyházaknak a római katolikus ökumenikus gondolkodásban, egyszersmind különleges helyet javasol az anglikán közösség egyházai számára is. VI. Pál pápa gyakran emlegette az orthodoxokat úgy, hogy „testvéregyházak”; „a keresztyén közösségek” kifejezést viszont a protestáns egyházakra vonatkozóan használta.

Noha az utóbbi években úgy tűnt, hogy erősödött az együttműködés a „katolikus egyház”, a „testvéregyházak” és „más keresztyén közösségek” között — amit Castro „de facto elismerésnek” nevez —, a II. Vatikáni Zsinat még mindig fenntartott egy teológiai megkülönböztetést.

Az egyházzal foglalkozó konstitúció (Lumen Gentium) szerint „Krisztus egyetlen egyháza, amelyet a Hitvallásban egynek, szentnek, katolikusnak és apostolinak vallunk... amely e világban úgy jött létre és úgy szerveződött meg, mint egy társaság, a katolikus egyházban létezik, amelyet Péter utóda és ezzel az utóddal egyetértésben a püspökök kormányoznak...”

Amint Sabev és más magyarázók hangsúlyozták, az, hogy az egyetlen egyház a katolikus egyházban „létezik”, valamivel kevesebb, mint a kettő azonosítása. Ez ökumenikus szempontból fontos. Hogy azonban ez pontosan mit jelent, az nem teljesen világos.

Sabev Willebrands bíborosnak a püspöki szinóduson tett nyilatkozatát idézi, amely szerint „mélyreható tanulmányokat kell folytatni annak érdekében, hogy érthetővé váljék, hogy mily nagyon fontos ez a keresztyének egysége szempontjából”.

Castro az ilyen teológiai megkülönböztetések kifinomult légkörétől eltávolodva rámutat egy sokkal fájdalmasabb valóságra: az Úr asztalánál történő elkülönülésre.

Azt kérdezi, „hogyan prédikálhatjuk a világban, hogy Jézus Krisztusban nincs szolga vagy szabad, férfi vagy nő, zsidó vagy pogány, ha nem tudjuk azt hirdetni, hogy Jézus Krisztus elég hatalmas arra, hogy legyőzze a mi elkülönülésünket annál az asztalnál, amelyet Ő terít meg számunkra”. „Ez... par excellence botrány, az ökumenikus mozgalom szégyene”.

Ez — amint Castro elismeri — nem szigorúan vett EVT — római katolikus egyházi kérdés. Az EVT-n belül sem teszi minden tagegyház hozzáférhetővé az Úr asztalát az összes többi EVT-tagegyház számára.

Lehet, hogy az EVT — római katolikus egyházi kapcsolatok útja hosszú út lesz. Lehet, hogy időnként úgy fog látszani, hogy kanyargós útja nem előre, hanem hátra tart, de mind az EVT, mind a római ka-

tolikus fél rendületlenül elkötelezett az út folytatására.

II. János Pál pápa, amikor 1984-ben az ökumenikus központot meglátogatta, azt mondta: „Amióta Róma püspökeként szolgálok, kitartok amellett, hogy megmáshíthatatlan a katolikus egyháznak az ökumenikus mozgalom iránti elkötelezettsége”.

Bár senki sem tudja, hogy ez a ránk következő években mit fog jelenteni, mégis úgy látszik, hogy mindkét fél tisztában van azzal, hogy tudatos várakozással kell a jövő felé tekinteniük.

Marlin van Elderen

(Ez a tanulmány megjelent a *One World* című EVT-havilap 1986. évi októberi, 119. számában.)

HAZAI SZEMLE

Budai Gergely, az újtestamentumi teológus

Megemlékezés a Pozsonyi úti református templomban március 12-én tartott Ráday-esten

Előljáróban szeretném hangsúlyozni, hogy az a kép, amelyet dr. Budai Gergelyről, mint újtestamentumi teológusról néhány vonással megkísérlek felvázolni: szükségképpen szubjektív. Ez azonban nem jelenti, hogy téves, csak azt, hogy hiányos, kiegészítésre szorul. Ortegával együtt vallom a perspektivizmus igazát: saját gondolataimmal szemben is fel kell vetnem azt a kérdést, hogy esetleg nem csak az én látószögemből nézve tűnik-e valami igaznak vagy tévesnek, nagy-nak vagy kicsinek, értékesnek vagy értéktelennek. Ezzel a problémával szembenttem most is, amikor erre a megemlékezésre készültem. Előljáróban azt is kifejezem, hogy Budai Gergely professzor tudományos munkásságáról — mint egykori tanítványa — csak „elfogult pártatlansággal” tudok szólni, nem áztatván magamat valamiféle — nem létező — előítéletmentességgel.

Gustave Le Bon „A tömegek lélektana” c. művében (ford. Balla Antal, Franklin Társulat, Bp., 1913. III. feje. 3. §.) azt a véleményét nyilvánítja, hogy egy-egy (kisebb-nagyobb) közösség életében nem az élők, hanem a holtak játsszák a legfontosabb szerepet. Lehet, hogy ebben a tézisében van túlzás is, de a tézis igazságtartalma olyan nagy, hogy azt nem hagyhatjuk figyelmen kívül. Különösképpen nem éppen ma, amikor — s ez a kitérés csak látszólagos — Budai Gergely születésének 100. évfordulójánál messzebb tekintünk múltunkba, el egészen 1848. március 15-ig. Bizonyos vagyok abban, hogy a jelenlevők közül — igen tisztelt külföldi vendégeink kivételével — senki sincs, aki ne érezné, hogy a márciusi ifjak nem halottak, hanem élnek: az ő hazaszeretetük, szabadságszeretetük egy-egy „darabja” behullott a mi szívünkbe is és ott nem semmisült meg, hanem felraktározódott, gondolataik a mi gondolataink, érzéseik a mi érzéseink, akaratuk a mi akaratunk elszakíthatatlan részei lettek. Adyval szólva, nemcsak „ifjú szívekben” élnek ők, hanem a megfáradókban és megfáradtakban is, országhatáron innen és túl.

Le Bon fenti tétele — mutatis mutandis — érvényes a magyar református teológia-történetre is, s ezért mondom azt, hogy Budai Gergelyről sem mint halottról kívánok megemlékezni, hanem mint élőről, aki nevelő hatásain túl, nyomtatott és kéziratban maradt művei által jelen van nemcsak köztünk, de bennünk is. Ha tudatunkban nem is mindenkor, de tudatalattinkban mint valami szellemi értelemben vett „genetikai program” kifejti hatását.

A „teológus” ismérvei

Budai Gergely a teológiai tanár címet viselte ugyan, de ennél több volt: *professor*. Ez a latin szó a profiteor (fateor) igéből származván, elsődlegesen azt fejezi ki, hogy valaki a benne élő érzéseket és gondolatokat szabadon kinyilvánítja, nyíltan megvallja, mellettük tanúbizonyságot tesz.

Budai Gergely *teológiai* professor lévén, ezt a tisztelet nem foglalkozásnak, nem kenyérkereseti lehetőségnek, hanem *hivatásnak* tekintette, mégpedig a klaszikus református felosztás szerint a „*vocatio interna*” és a „*vocatio externa*” jegyében. Nevezetesen: Istentől elrendelt, egyházától elnyert lehetőségnek arra, hogy hitéről és tudományáról vallást tegyen, kapott talentumait hű sáfárként kamatoztassa.

Hadd iktassam még ide a fentiekén túl az alábbi megfigyeléseimet:

a) Budai professor nem a „piacra” dolgozott. Ezt egyrészt az bizonyítja, hogy sem szellemi selejtet, sem „kommersz árut” nem termelt, hanem mindenkor az adott feltételek között elérhető tudományos „akribiával” (pontossággal) dolgozott. Azt is jelenti azonban, hogy nem az egyházából akart megélni, hanem az egyházáért akart élni.

b) Professzori tisztsége és személyes emberi értéke nem vált külön. Nem a tanszék adott neki tekintélyt, hanem — diákjai által soha meg nem kérdőjelezett — presztízsét a saját emberi értékei biztosították számára.

c) Professzori oktató és nevelő munkájának módszerét az a képmutatás nélküli magatartása jellemezte, hogy bennünk, diákjaiban partnereket látott és keresett; kész és képes volt velünk együttműködni, anélkül, hogy saját hegemoniáját akarta volna nyíltan vagy áttételesen érvényesíteni. Így tekintélye magától értetődő és töretlen volt, azt soha semmivel sem kellett biztosítani. Legkevésbé adminisztratív eszközökkel, a diákok jogos önbecsülését sértő, emberi jogait korlátozó, őket kiskorúságba visszaszorító igazgatói parancsolgatásokkal. Extra fegyelmezésre nem is volt szükség. Igaz: mi nem kívántuk egyházunktól, hogy érezze magát megtisztelve, amiért mi teológiai hallgatóknak jelentkeztünk. (64-ből 16-ot vettek fel 1937-ben.)

d) Professzori munkájában természetszerűleg sok elméleti jellegű elem volt. Az a manapság sokak által vitatott probléma, hogy t.i. — úgymond — a teológiai

akadémiákon a gyülekezetek számára kell lelkipásztorokat képezni, nem pedig elméletekkel tömni a diákokat, Budai Gergely számára álprobléma volt. Hiszen nincs gyakorlatibb dolog, mint a jó elmélet. Milyen sebészorvos az, aki nem tudja biztosan, hogy a vakbél testünk melyik oldalán van? Vagy talán az emberi léleknek okozott kár kisebb lesz attól, hogy nehezebben ismerhető fel? „Egy lélekért se érjen vádja téged...” (392. ének.)

Az „újtentamentumi” teológus

Budai Gergely újtestamentumi tudományos munkásságának „szegletköveként” Luther híres mondását — amelyet ma egyesek „megvetnek” — lehet tekinteni: „Vera theologia est grammatica”, ami betű szerint azt jelenti ugyan, hogy „Az igazi teológia: nyelvtan”, tartalmilag azonban nem akar többet kifejezni — de kevesebbet sem —, mint azt, hogy az Újtestamentum tudományos megismeréséhez döntő módon szükségesek bizonyos — nem csekély mennyiségű és nehézségű — nyelvészeti ismeretek. Ennek oka igen egyszerű: az, hogy az újtestamentumi szent iratok nem magyar nyelven íródtak, így azokat csak akkor értelmezhetjük helyesen, ha ismerjük azt a nyelvet, valamint azt a kultúrát, amelynek talaján létrejöttek. Ezt semmiféle fordítás nem pótolhatja. Az Újtestamentummal való tudományos foglalkozás kritériumai közül a legfontosabbakat az alábbiak szerint említjük meg.

Filológiai kritériumok

1. Talán paradoxonnak tűnik, mégis igaz, hogy az első kritérium az anyanyelv helyes ismerete. Számunkra tehát a magyar nyelv helyes ismerete. Még nekünk is némi fejtörést okozhat pl. ennek a mondatnak az értelmezése: „Zrínyi mentében megölte a medvét”. Ennek a mondatnak ugyanis — így önmagában, tehát szövegbeli összefüggése nélkül — három teljesen egyformán jogos és érvényes értelmezése lehetséges, nevezetesen: a) Zrínyi mentét viselt; b) Zrínyi ment, a medve állt; c) Zrínyi állt, a medve ment. (A negyediket, hogy t.i. a medve mentét viselt, komolyan nem lehet figyelembe venni, legalábbis itt a templomban ez nem volna illendő).

2. A görög nyelv azon típusának minden irányú szakszerű ismerete, amelyen az Újtestamentumot alkotó iratok reánk maradtak. Ez a nyelv az ún. „koiné dialektos” (általános, közhasználatú nyelvjárás). Régebben úgy gondolták, hogy létezett ún. „szent” (görög) nyelv. Azonban már Budai professzor felhívta a figyelmünket arra, hogy ez az egyébként jószándékú feltételezés minden tudományos alapot nélkülöz. A „koiné” Nagy Sándor keleti hadjáratai után alakult ki és terjedt el annak a nagy kulturális átalakulásnak a termékeként, de részben szülőjeként is, amelyet hellénizálódásnak neveznek.

A mi Újtestamentumunkban kereken 4900 szó fordul elő. Sok ez, vagy kevés? Ha arra gondolunk, hogy Shakespeare, Goethe, Arany szókinése ennek öt-hatszorososa (mintegy 25–30 ezer szó), a mai közepes műveltségű magyar ember pedig 8–12 ezer szót használ, akkor aligha ítéljük soknak. A mai teológiai hallgatók öt évig tanulnak az Alma Materben. Ha valamelyikük naponta csak 3 (három) görög szót tanulna meg — amihez már „egy talentumnyi” nyelvtelenség is bőven elég —, a főiskolából távozva magával vinné az Újtestamentum teljes szókinését. S mi lenne, ha

valaki csak napi 30 percet foglalkozna a görög Újtestamentummal? Még elképzelni is túl szép... Amde szükséges-e a „koiné” alapos ismerete? E kérdésre Budai Gergellyel együtt *feltétlenül igen* mondtunk. A „koiné”-t nem szabad a „holt” nyelvek közé sorolni. Hiszen a 4900 szó közül a mai újjörög irodalmi nyelvben 2280-at használnak (némi más kiejtéssel, név- és igeragozással), 2200-at nem használnak ugyan, de a műveltebbek éppúgy megértik, mint mi pl. a Halotti beszédet, és mindössze 400 olyan szó van, amelyet csak a nyelvész-szakemberek ismernek.

3. A görög nyelv ismerete azonban nem elégséges. Bizonyos — nem kis — mértékben ismerni kell a latin, a héber és az arám nyelvet, Jézus anyanyelvét, hiszen magának az Újtestamentumnak a nagyobb része már fordítás héberből, illetve arámból. Úgy gondolom, hogy e nyelvek ismeretének szükségességét további érvekkel itt nem szükséges bizonyítani. Talán még azt sem, hogy milyen óriási előnyt jelent az Újtestamentum megértésében, ha valaki az újhéber (ivrit) nyelvet legalább az olvasás szintjén tudja használni, illetve ennek ismerete mennyire megkönnyíti az arám és a héber nyelv ismeretét.

4. Közismert tény, hogy kis nemzet lévén, nyelvi elszigeteltségben élünk. Ennek konzekvenciáit mindenkor figyelembe kell venni, amint azt Budai Gergely is tette. Ő elérendő *minimumként* a német és az angol nyelv legalább középszintű ismeretét tűzte ki elénk. S ha nem akarunk utópiákat kergetni, akkor ebben igazat kell adnunk neki. Legyen szabad mégis megjegyeznem, hogy véleményem szerint hasznos volna — az általam szakszerűen alig ismert — orthodox (pravoszláv) spiritualitás megismerése, ami viszont szolid orosz nyelvi tudást igényelne. Valamit ezen a téren is kellene — s talán lehetne is — tenni.

Kultúrtörténeli kritériumok

A fenti címszó alatt elsősorban a kortörténeli és az (összehasonlító) vallástörténeli ismeretek elsajátítását értem. Ennél a kérdésnél csak emlékeztetni szeretnék arra, hogy az egyház mindenütt és mindenkor — tehát újtestamentumi kezdeteikor is — egy adott kultúrkörben, adott történelmi körülmények között, adott társadalmakban élt. Nem szorul bizonyításra, hogy az egyház a „világgal” *mindig kölcsönhatásban* élt, s mivel szinte kivétel nélkül mindig kisebbségi létformában élt, a nagyobb hatást a környezet tette rá, s nem ő a környezetére. (Alapos vizsgálat szerint ez az ún. „nagy konstantinuszi” korszakra vonatkozólag is igaz. Ennek bizonyítására itt és most nincs időnk. Csak annyit: átkereszteléssel nem lehet spiritualitás-váltást „elődézni”. Az egyház tehát mindig „politizált”, mint minden szervezet és egyén, amely valamilyen „polis”-ban él. (S hol élhetne máshol?) Az egyháznak tehát mindig voltak — ma is vannak — politikai feladatai, kulturális feladatai, szociális feladatai. Ezt egyházunk története és jelene is egyértelműen igazolja. De az egyház vallásokkal és ideológiákkal is kölcsönhatásban élt és él. Ezeknek megismerése mellőzhetetlen feladat. Budai Gergely figyelme erre a problémakörre is kiterjedt.

Pszichológiai vonatkozású kritériumok

Ahhoz, hogy valaki jó újtestamentumi teológus legyen — általánosítva azt is mondhatnánk: hogy jó történész legyen —, feltétlenül rendelkeznie kell széles

körü pszichológiai ismeretekkel, mégpedig mind az „individúálpszichológia”, mind pedig a csoportok, fajok, népek, vallások lélektana területén, ide értve a kollektív tudatra vonatkozó ismereteket is. Budai Gergely jól meglátta, hogy a három legfontosabb újtestamentumi teológiai tudományok: az egzézis, a bibliafordítás és az interpretáció (kommentár-készítés) munkáját lélektani ismeretek nélkül jól végezni képtelenség. Hiszen enélkül nem juthatunk el a döntő kezdő lépésig, hogy t.i. X. Y. bibliai író ebben, vagy abban a bibliai versben, fejezetben mit akart önmagának és kortársainak mondani. Minden író és minden olvasó azonban mindig és mindenütt egy-egy individuum, aki éppen identitásánál fogva különbözik a valaha is élt összes többi személytől. Mivel az emberi személyiség megismerésére vonatkozólag exakt módszerek nincsenek és ilyen mérések nem végezhetők (legalább is jelenleg nem), azért igen fontos, hogy az újtestamentumi teológus rendelkezék azzal a „hatodik érzék”-kel, amit a szimpátia, kongenialitás, intuíció, empátia szavak együttesével lehet megközelítő pontossággal érzékeltetni. Hadd hívjam fel a figyelmet Blaise Pascal (1623–1662) munkásságára, nem azért, mert idén van halálának 325. évfordulója, hanem inkább ide vonatkozó álláspontjának kiemelkedő értéke miatt. Minden időnek ez az egyik legnagyobb matematikusa, a valószínűségszámítás „felfedezője” racionalista aggyal rendelkezett. Mégis – vagy talán éppen ezért? – kifejtette, hogy az emberi értelem nem tud választ adni az ún. „végső kérdésekre” (pl. hol a helyünk a világban? stb.). Mint véges lények a semmi és a végtelen között lebegünk az univerzum részeként. Az élet, a lét misztériumát pusztán biológiailag, fizikailag és matematikailag nem ragadhatjuk meg. De segítségünkre jön a „logique du coeur” (a szív logikája), mert – mint írja – „Le coeur a ses raisons” (A szívnek is megvannak a maga igazságai). Ezt az igazságot sejtette meg Budai Gergely is, amikor figyelme a valláslélektanra és a vallásbölcseletre is kiterjedt.

A Szentlélek mint első és végső kritérium

Budai Gergely, mint hívő keresztyén tapasztalatból is tisztában volt azzal, hogy az újtestamentumi teológus-mivolt első és végső feltétele a Szentlélek

megsegítő, megvilágosító, megvigasztaló, megbátorító kegyelme. A *Biblia csak indirekt módon azonos Isten Igéjével*, csak a „testimonium internum Spiritus Sancti” feltétele alatt „történik” igehirdetés. Nála nélkül valóban semmi olyant nem cselekedhetünk, ami több, mint a „vallás”, tehát egy kulturális emberi alkotás. Ezért Budai Gergely imádkozó és imádságra buzdító professzor is volt, aki szilárdan hitt abban az ígértben, hogy akik az Atyától a Szentleket kérik, azoknak ez a legnagyobb ajándék megadatik. Megadatik az újtestamentumi tudományok művelésére is. Amikor most mintegy fél évszázad távolságából ismét felködklik előttem Budai professzor alakja, eszembe jut egy másik polihisztor-szerű nagy teológus: a piarista dr. Schütz Antal – önmagára nézve is igaz – megállapítása: „Egy hite szerint élő szakember sok kötetre menő apológiával ér fel”.

Mit tanultam Budai Gergelytől? Azt, hogy az Újtestamentum a legjobb gyakorlóter elménk számára; az Újtestamentumból hangzik felénk a vizasztalás bánatunkban, onnan árad az erő gyengeségünkben, onnan tör elő a remény sugara „nunc et in hora mortis nostrae” (most és halálunk óráján); abból vesszük az öröm, hála, boldogság dalát gyermekeink és unokáink bölcsőjénél, s onnan szakítjuk le a „virágokat” atyáink sírjának ékesítésére.

Pascalt idézem befejezésül: az ember nyomorúsága abban van, hogy megrepedt nádszál, nagysága és dicsősége pedig abban, hogy hívő és gondolkodó nádszál. Ennyi volt Budai Gergely is. Nem több, de nem is kevesebb.

Hadd tegyem le ezt a megemlékezést, mint egy szál „virágot” – búcsúzásként, vagy köszöntésképpen? – Budai Gergely sírjára. Köszönöm megtisztelő figyelmüket.

Post dicta et scripta. Nem volt feladatomban, hogy dr. Budai Gergely írásainak monográfiáját elkészítsem. Dr. Bolyki János budapesti teológiai professzor úr azonban szíves volt figyelmemet felhívni arra, miszerint Budai Gergely műveinek bibliográfiáját *Hantos Jenő* budapesti lelkész elkészítette. Budai professzor főbb műveinek felsorolása – amint ezt az 1987. évre szóló Kálvin Kalendáriumban megjelent „100 éve született dr. Budai Gergely” c. cikkemben megírtam – megtalálható a Zoványi-féle egyháztörténeti lexikonban.

Sebestyén János

KULTURÁLIS KRÓNKA

Hármasírás

Zavarban vagyok. Időzavarban. Nemcsak mint e korban kínlódó küzdelmet vívó perccel, órával, nappal, évtizedekkel, s az étellel magával, amely szüntelenül figyelmeztet véges voltára és számonkéri, hogy a szót, melyet nekem kell kimondanom, ha hiába élni nem szeretnék, kimondom-e; s még ha igen, érthetően, maradandóan teszem-e. „Örök várás az élet”, mondom én is Madách Mózesével, és magamtól is megkérdem: „...nyertem-e csak

egy hajszálnyit / A cél felé, mely lelkesít, – emel? –”, mert ha máskor nem, a fehér papír előtt mindig, s ha lámpaoltáskor földereget a sötét, megkísért a kétely: eleget tettem-e... – e szó kettős értelmű, önmagában is megáll, vagy folytatható.

Időzavarban vagyok, mert arról szeretnék vallani, hogy múlt, jelen és jövő mennyire elválaszthatatlanok, néha talán azt sem tudni bizonyosan, elmúlt-e a múlt, való-e, ami

jelenvaló, s jön-e, jöhet-e a jövő. Itt vagyok zavarban afelől is, mikorra keltezem

Madách Imre: Mózes

című drámáját. Írta volt 1860 nyaratól 1861 novemberének derekáig. Vagyis Széchenyi István halála évében, amikor a császár kihirdette az Októberi Diplomát, amikor fölparázsoltak a nemzeti ellenállás még

halovány fényei s a nemzetiségi mozgalmak, amikor elfogták, életre ftélték s halálba kergették Teleki Lászlót, amikor... Időszerű volt tehát a *Mózes*, a maga jelenéhez szolt a számunkra régmúltban; de nem azt mondta-e, ami idejénvaló volt már csaknem negyven esztendővel előbb, a reformkorban? Hol élt Madách, amikor írta a *Mózes*t, hol az időben? A tragédiapályázaton, melyre sietve beküldte művét Madách, kudarcot vallott s ezzel tetszhalottá lett a Mózes, előbb csak harmadfél évtizedre (írója ekkor már rég halott), aztán újabb negyvenhét esztendőre; de a Csipkerózsika-álmom alig egy-két előadásra szakadt meg. A csönd 1966-ig tartott: akkor — *Keresztury Dezső* finomtollú fiatalításában — bemutatta a veszprémi színház, az előadást közvetítette a televízió. Évek múltán a budapesti Nemzeti Színház is elővette a *Mózes*t, mégpedig *Sinkovits* Imre nagyszerű címszereplésével. Újabb évek teltek el, s tavaly újra színpadra állították Marton Endre egykori rendezését, a címszerepet ezúttal megosztva az ifjú *Vitai* András és *Sinkovits* Imre között.

Azok is időzavarba estek annak idején, akik olvasták, vagy kegyelettel színre vitték a *Mózes*t: több ezer évet tévedve észre nem vették, hogy nem történelmi tragédiát, hanem jelenkorukhoz szóló nemesveretű dikciót olvasnak vagy adnak elő. És mit tegyek most én? Ritka színi élmény a Nemzeti Színház előadása, nekem ugyan kevésbé értelmi, mint ama első két találkozásom volt e művel — biztatnék is mindenkit, aki teheti, nézze meg; de előbb, ha lehet, olvassa el könyvalakban, s ezt az is megteheti, aki nem jut el a színházba. Hangsúlyozza ugyan *Keresztury Dezső*, hogy ő „élő színpadra alkalmazta” Madách valóban remekművét; a könyv utószavában beszámol a fölfrissítésről és arról is, mit változtatott, s miért a szövegben; de az olvasás mély, élő töprengésre is módot ad. Legszívesebben idemácsolnám az egészet.

Mert mit is ragadjak ki a gondolatok gazdag sorából? Kicsoda Mózes, nem kell elősorolnom. Kicsoda Madách Mózes, nem tudhatom. Nem is érne talán semmit, ha akár az író korában, akár a miénkben kutakodnánk személyes párhuzam kedvéért: a bölcsesség örök, s még attól is független, kinek az ajkán szólal meg. Mert a *Pháraó* mondja: „...ha rejtegetjük, / Mindig jobban elmérgesül a seb” (így írta *Illyés Gyula*: „...növeli, ki elfödi a bajt”). Tekintsük mércének, amit

az egyiptomi *Országnagy* mond: „...Emberségem én / Le nem vettem, amikor e köntöst / Felöltöttem”? Fájdalommal kérdezem, hiszen tudok némelyeket, akik hivatásbéli köntösük felöltvén, emberiségüket le nem vetették, s ez, mondhatni, a vesztökké lett. Vagy nyugtalankodjam, amint első föladatainak teljesítéséhez fogva Mózes kijelenti: „Áron jöhet, Hur is, vagy egymaga / Panaszra bárki — Izrael soha” — mert hányszor ismétlődött még a história végtelen során, hogy közösség közös panaszát csak egy-egy közülük mondhatta ki, az együttes jajszó pártütésnek, összeesküvésnek ítéltetett? Említsem *Jókhebed* anyai sirámát: „Az én fiam már, jaj — nagyobbra nézi / A trón fényét, mint testvérkönyveket”, s tanakodjam, mire, kire gondolhattott Madách, amikor Mózes ajkára adta a szót: „Hiszen, ha olyan volna még e nép, / Mely tenni képes, élni érdemes, / S igérné, hogy a szellem, mely szívemben / Él, álmából tán felrázhatja még: / De lelkebe a gyáva szolgaság / Túlságos mélyre ette már magát. / Vele csak halni, — élni nem lehet”. Lapozzak inkább tovább, amikor már így szól Áronhoz Mózes: „Te azt nézed csak, mi következik / A tette, mit a perc hatalma sug, / Midőn lelkedben mennydörögni kéc. / ... / Jaj a népek, ha nincs költészete! / ... / Csak lelkesülés szült mindig nagyot”.

Ne bírálja senki Madáchot, mert a *Mózes* egyik-másik szavában *Az ember tragédiája* visszhangját véli hallani. Mondani a szót, amely ránbízott: ez kötelesség, nem hiba. *Jehova szava* érvényes maradt: „Kerod erős lesz, és nyelved hatalmas, / / Ha az igazság s én leszünk veled; / / Győzni fogsz ármányon, erőszakon, / Ha nem hagy el hit, bizalom, kitarás. / Csak a szellemet nem lehet legyőzni: / Előtte minden más a porba dől”. S idejétmúltá lett-e *Abiram* meghunyászkodása a *Rendőrfőnök* előtt: „Ne húzzon ujjat, aki térdre termett!” — de kérdezzük meg magunktól: ember vagy nép termett-e, teremhetett-e térdre? Iktassam ide Mózes későbbi intelmét: „Merész tettek csak szabadság érlel”, fölismerését: „...az emberélet oly szörnyen rövid”, ajánljam én is, mint Mózes figyelmébe *Jelthro*: „Jó szóval többre mennél, mint erővel. / Miért nem kérded, hallgatod meg őket? / Hidd meg, nem bánják azt az emberek, / Ha nem követjük is tanácsukat, / Csak elmondhassák, ami szívükön van”. És: „Népet nem boldogíthatasz ellenére!” Történelmi tanulságok ezek, de akár csa-

ládiak is, hiszen népet vezetni, gyermeket nevelni egyaránt csak ilyenféleképp lehet is, kell is; bár azt a könnyítést, azt a szikáran fölmentő, álságos közbevetést: „Ha nem követjük is tanácsukat”, jobb lenne nem követni.

Egy kis nép önvallomása a *Mózes*, lélekben megtett útja az önhiittségtől az öntudatig. Meddig ért akkor Madách szemhatára? Meddig ér ma a miénk? Helyesen tette *Keresztury Dezső*, hogy Mózes végakarátát kicsi módosítással így adja elénk: „Maroknyi nép vagyunk... / ...A hit s a hűség / Tarthatja csak fenn népét Izraelnek”. Kitágult a világ körülöttünk s össze is szűkült egyben és ezzel világméretű lett a kis nép, az ember, *mindenki felelőssége*: bárhol sóhajtson is, bárhol éhezzen is, bárhol nélkülözzen jogot, tudást, szabadságot, bizalmat bárki, nem az ő dolga az, hanem a miénk is. Nem roppanhatunk össze a ránk nehezedő roppant felelősség alatt. Évezredekön ível át mindmáig, hogy emberséges emberré az a készség tesz: „Új lapot írni a történelemben!”

Néha azonban régi lapot kell megírni a történelemből, mert megíratlan. E hármásírás második részéül ezért választottam *Böszörményi Géza*

Laura

című filmjét. Nem mintha tökéletes remekmű volna, hanem mert arról szól: nincs jövője annak, aki nem tud vagy nem mer szemébe nézni a múltnak.

Többrétegű film ez, s nem hallgathatom el, hogy e rétegek nem mindig áttetszők. Némely részlet túlzottan részletesen ábrázoltnak tűnik fel, más motívum elnagyoltnak. Csekély hibának vélem mégis mindazt, ami a *Laurának* fölrohátó, ahhoz képest, aminek végiggondolására készlet. Csak megemlítem, hogy a gondolkodás és a gondolkodás hiánya az egész filmen végig húzódó mozzanat. Érdemes ezen elgondolkodni.

A múlt kétféleképpen is jelenidejű a *Laurában* (időzavar, ismét!), ha nem számítjuk múltnak azt a mintegy tíz esztendőt, amelyről majd még szó esik. Időben nincs rögzítve az a múlt, amelynek jele elsősorban egy emléktábla: olyanvalakire emlékezett, aki életében emlékezeteset cselekedett. De ezen a múlton élőködnék is; nemcsak általa élnek, belőle is. Az emlékezés érdemes ember özvegye és fia megfeji ezt az emlékezést: jómód, összeköttetés, tanácstagság, képvi-

selőjelöltség hasznát húzzák a cselekvő ember emlékéből. Majd még szó esik róluk. Mert előbb egy másik műltről kell említést tennem. Egy orvos múltjáról, akit most nyugdíjba küldenének, ő pedig vissza akarja perelni múltjának elveszett esztendeit. Elveszett? Megmaradt. Felejtene, ha tehetné, de nem felejteti mégsem. Sokaknak feledhetetlen mindaz, amit egy helységnevétlki: Recsk.

Az 1961-es copyright évszámú Új Magyar Lexikon szűkszavúan említi Recsket. „Önálló tanácsú község, Heves megyében, Lakosainak száma 3500 (1960-ban). A Lahóca-hegyben színesércbánya 1830 óta (arany, réz, pirit), a régi lelőhelyek nagyrészt kimerültek. Új feltárások. Ércdúsító. Állami Gazdaság. Erdőgazdasági Kőzpont”. Az 1981-ben kelt kiegészítés szerint lakosainak száma kicsit csökkent, 1980-ban 3463. „A Lahóca-hegyi bánya megszűnt. Mély szinten (kb. 800–1200 m) nagy mennyiségű kalkopirités rézércet tártak fel kb. 1%-os fémtartalommal. Az új bánya feltárása, kiépítése folyamatban van. Kis mennyiségben ólom- és cinkércbányászat is folyik. Mészköbánya. Szénsavas savanyúvíz. Ércbányászati kiállítás”. Az *Északmagyarország* útikönyv sem mond sokkal többet, voltaképpen csak azt, hogy „A palócöld régi, áttörésszerű lepedővégeit és ágytakaróit a község házipari szövetkezetében újították fel és tették ismertté a recski asszonyok”. Ennyi. Egy riport, amely a község vezetőinek – finoman szólva – perpatvaráról, ennek új fejleményeit mondja el épp e napokban, a vébétitkárt idézi, aki szerint „Recsk nem üdülőhely”.

Nem, nem üdülőhely. Mindebből a műltra egyetlen szócska emlékeztet: „Mészköbánya”. Ámbár nem tudom, ez a mészkőbánya azonos-e azzal, amelyet a recski kényszermunkatábor lakói termeltek ki. A film egyik főszereplője, az említett orvos azt mondja a filmen: „Ott voltam bezárva”. És: „Recsk nem egyszerűen kőbánya volt, hanem maga az értelmetlenség. A gondolkodás megszüntetése... Egy történelem előtti világ”. Az államtitkár megkérdezi tőle: „Nem idegesítenek az emlékek?” – és ő azt mondja: „Nem”. És: „Állva maradtam. Győztem”. Új kérdés: „Hogy érted azt, hogy állva maradtál?” „Hogy nem ettem gilisztát, nem ettem pajort, nem lettem besúgó és nem próbáltam bosszút állni.” Egyszer mégis fölfakad a seb: „...az bánt, hogy lassan minden nyomot eltüntetnek innen. Beültetik fákkal, bokrokkal,

mintha itt tábor nem is létezett volna.” (Recskről többet megtudni a *Mozgó Világ* 1986. 10. számában, *Jaworniczky István* interjúból.)

Ez tehát a múlt. Elmúlt? Mindenesetre az orvost nyugdíjazni akarják, s bár ez magában véve nem jogsértő, őt bántja, sérti, most érzi, hogy éveket veszít. Vagy veszített? Nem: veszít. *Most*. Megmozgat minden követ, írnam, ha ez ebben az esetben nem volna ízetlen. Mindent megtesz, mert dolgozni akar. Tud is. Követel, kér. Remél. A személyzeti osztály vezetőjéhez fordul segítségért, a címszereplő *Laurához* (*Básti Juli*). Hiszen az anyósa – az emléktábla özvegye, köztisztelőben, tehetősen a szónak nemcsak anyagi, hanem átvitt értelmében is – segíthet rajta. Ha akar. De nem akar. A tiszteletré méltó ember tiszteletré nem méltó fia faggatja az orvost: miért is jutott Recskre? Ez a kérdés már korábban is elhangzott, amikor a kórház igazgatója kisgyűlésen kívánta nyugdíjaztatni az orvost. Azt mondta az igazgató: „...mindnyájan meg vagyunk róla győződve, hogy ártatlanul ültél”, de Laurának, a személyzeti osztály vezetőjének kellemetlen háziellenőre, a mindentudó és mindenható Aranka rávágja: „Embercsempészet”. A doktor meglepődik: „Ezt honnan veszi, mert én nem tudtam”. Válasz: „Persze”. Egy, csak egyetlen egy valaki akad a kicsiny gyülekezetben, aki közbeszól: „Hát én megmondom. Dénest” – ő a nyugdíjba kényszerülő orvos – „bevágták egy büntetőtáborba, mert a címe szerepelt valakinek a noteszében”.

Jogos a kérdés, miért nem rehabilitálták Varga Dénes doktort, miért járhatja bolondját vele a köztisztelőben álló és tehetősen özevgye. Miért érezte magát mindvégig megbélyegzettnek, miért érzi – tudja! – most, hogy mégiscsak ott az a folt az életrajzán, az teszi lehetővé, hogy a nálánál idősebb, de tehetség-telenebb főigazgató nyugdíjaztassa, miért mondja keserű gúnyal: „Szív-ből gratulálok, hogy a világ állapotaért bennem sikerült a felelőst megtalálniuk”. Az emléktábla fia tisztázni akar egyet-mást, amikor az orvos, mintha csapdába esett volna, tőlük kér segítséget: „Itt vannak ezek a határozatok, amelyekkel a főorvos úr büntetését hosszabbították meg félévenként. Aláírás: Tóth főhadnagy”. A doktor nyugodt: „Igen, egy velem egykorú fiatalember”. A néző nyugtalan: az iratok nagyképpően firtató szépményű tanácstag feleségének, vagyis Laurának leánykori neve: Tóth. Nincs jelentősége. Jelentősége an-

nak van, hogy „itt az van, hogy ön elfelejtett feljelenteni valakit. A másikon tagja egy titkos szervezetnek. A harmadikon államellenes összekövű... De mi volt a valódi ok?” Néhány közönyös mondat után azt mondja, búcsúzóul a doktor: „Attól féltém” – s ezért nem kérte a rehabilitálást –, „hogy a semmi fog kiderülni. És ez esetben a rehabilitációs bizottságnak meg kellene kérdeznie, felelősségre kell vonnia például Tóth főhadnagyot, hogy mért csukatott le. Mit válaszolhat e vádakra ez a Tóth főhadnagy? Hogy szánja-bánja? Mea culpa? Sokkal valószínűbb, hogy csípőből tüzel, és akkor belőlem sose lesz orvos”.

De meghúzta magát Varga Dénes, orvos lett, jó orvos, csak a nyakán érezte mindig a kést, s most, a nyugdíj vagy Parád választónál, hogy az a kés éles. Parád ott van Recsk mellett.

Ne higgye senki, hogy a film sebeket akar föltépni, még kevésbé, hogy vádolni akar. Nem. Hiszen ott a cselekmény másik szála. Miért ment hozzá Tóth Laura ifj. Boldog Györgyhöz, e lusta élsködűhöz, nem tudni. De azt igen, hogy elszurkult az élete, a hozományba kapott főnöki íróasztalban italos pohár. És akkor feltűnik a múlt. Zsiráf a neve. Együtt zenéltek valaha, tíz éve, Laura énekelt. Szinesíti-e azonban az életet, ha a szőke hajra kék parókat tesznek? Lehet-e világszámnak ígérkező videoklipet csinálni rabruhas díszzőkkel, belefényképezett tigrissel, ott, a recski kőbányában? Erre azonban Zsiráf nem tud felelni. Mert kérte Laura, tiltakozott a recski videózás ellen, de meg nem gátolta. A kellekeket folygújtja. Megköszöni Laura: „Én örülök, örülök, hogy elégetted. Iszonyúan szégyeltem magam az előtt a főorvos előtt”. De Zsiráf azt mondja: „Kit érdekel? Mi közöm hozzá? Nekem magammal van bajom. Nem tudok két hangot egymás mellé rakni. Nincs egy gondolatom...”

Ez az, erről van szó. „Kit érdekel?” „Mi közöm hozzá?” Azt vizont, hogy „nekem magammal van bajom”, többféleképpen is lehet érteni. Vagyis inkább többféleképpen lehetne érteni. És úgy kellene érteni, hogy mindenkinek, aki él, cselekvő életet kell élnie, igazat mondani és tenni, közönyösnek sosem lenni, sebeket gyógyítani, múlt hibáit nem csak félig feledni. Amit pedig jóvá lehet tenni, azt jóvá is kell tenni.

Harmadikként e hármásírásban, illetlenség lenne azt mondanom:

triptichonban, másfajta műről szeretnék szólni, bár *Kristóf* Attila cikksorozata a Magyar Nemzetben, a

Pietà

e sorok írásakor még nincs befejezve. Ez a sorozat valóságos hősköltemény — minden pátosz, minden lelkendezés nélkül. Lényegre lecsupasztott írások ezek. Így kezdődnek: „Emlékeztető. Egy kisfiú 1986. november 9-én a László kórház intenzív osztályára került, ahol lélegeztető gépre tették, mivel légzése leállt. November 26-án a szerológiai vizsgálat igazolta, hogy betegsége herpes simplex vírus okozta agyvelőgyulladás”. Most aztán végképp időzavarban vagyok: a legutóbbi, az ötödik rész végén a kisfiú állapota már javult, de még a betegség nem múlt el. „A negyedik szobában az ágyon magas, szép arcú fiú ül, ő Robi, akiről történetünk szól.

— A vírusfertőzés úgy látszik a beszéd agyi központját érintette. Mindent megért, de nem tud beszélni.

A kisfiú az üvegtáblán keresztül néz bennünket. Figyelés közben alsó ajkáról lecsurran a nyál.

— Reméljük, hogy teljesen vizs-zatér — mondja az adjunktusnő. —

A gyerekek idegrendszere csodákra képes”.

Ez a riportsorozat nemcsak igazi humánus írás, hanem ezen belül maga is „csodákra képes”. Hiszen érdekesebb minden izgalmas kalandtörténetnél. Aki olvassa, hiszem: jobban várja a folytatást, mint a televízió többnyire ócska sorozatainál. Azokhoz csermely kíváncsiság vonzza csak az embert, olyasféle magatartás, mint az előbb mondtakban a Zsiráfé. A „semmi közöm hozzá”, még akkor is, ha gyűjtés indul a brazil rabszolgálynak kiszabadításáért. Akit *Kristóf* Attila *Pietà*-ja érdekel, annak a szívet ragadta meg az írás, az érzéseit, nem az érzélgősségét; az emberségét. A finoman tartózkodó írás méltatáshoz nem illenek olyan nagy, pontosabban nagyzóló szó, hogy ez a riportsorozat elérte, amit újságickek egyáltalán elérhet: az olvasók lélegzetfojtva várják a folytatást. Zavar e szóban az is, hogy a kisfiúnak éppen a lélegzete szakadt meg egy időre: ha nincs elegendő emberség, s ha hozzá nincsen megfelelő orvosi technika, akkor azt is mondhatnánk: meghalt. Aki nem lélegzik, az nem él. De ő, Robi, él.

S élnek mibennünk mindazok, akik őrizték a lélegzetét, akik gondolkoztak, igen: gondolkoztak azon, miképp segíthetnének, miképp kísérsék meg a majdnem-lehetetlent.

Akik vállalkoztak arra, hogy a vizsgálati eredményeket megelőzve, alkalmazzanak egy gyógymódot, amelyre akkor van szükség, ha a vizsgálat rossz, nagyon rossz eredményt mutat. Csoda kell ehhez is, az orvosi, az emberi intuíció csodája, ami persze kockázat is. Az orvosoknak, ápolónőknek aligha lehettek nyugodt álmaik akkoriban. S nem hiszem, hogy ne lett volna nyugtalan *Kristóf* Attila is. Soha még ennyire átélt újságiciket nem olvastam. Ez időtálló mű, remélem, meglesz majd könyvalakban is.

Aki emberekkel foglalkozik, legyen orvos vagy író, vagy művész, időzavarban teszi ezt. Olykor versenyeznie kell az idővel, amely fenyegetni is tud. Olykor önvizsgálatot kell tartania, bírja-e az iramot az idővel. Máskor, hogy az idő győze őfölte, vagy ő az idő föltött. Napjaink, éveink meg vannak számálva. Életünk véges. Mennyire az, ritkán tudjuk pontosan. Ha tudjuk, rendszerint már késő.

Cselekedjük a jót, mondjuk az igazat, védjük az életet, gyógyítsuk a lélek sebet, ügyeljünk múltra és jövőre, amíg időnk van. Amíg tart a ma.

Ha csak hajszálnyit a tér, amely Cél felé vezet, kevesebb nem érhetjük be. De többre törekedhetünk.

Zay László

Tallóztatás teológus szemmel

Magyar Orthodox Múzeum Miskolcon

1986. december 21-én nyílt meg Miskolcon, a szépen rendbehozott parókiaépület földszinti termeiben a Magyar Orthodox Múzeum. A gyönyörűen rendezett kiállítás *dr. Kárpáti* László hozzáértését és lelkesedését dicséri, valamint a technikai rendező *Valent* Edit, a restaurátorok és kétkezi munkások szorgalmát. A remek, különleges műkincsekben gazdag létesítmény születésénél a Magyar Orthodox Adminisztrátúra, a Borsod-Abaúj-Zemplén Megyei Tanács, és a megye múzeumi igazgatósága bábáskodott és mintegy hétmillió forint költséggel létesítette az új intézményt, mely mintegy 220 különböző egyháztörténelmi értékű műtárgyat, templomi felszerelést, egyházi szertartási kelléket őriz, rövid keresztmetszetet adva az orthodox egyház istentiszteleti életéről és a miskolci magyarrá lett görögység kulturális és lelki múltjából.

A remekül szervezett, rendezett múzeum — mely a szentendrei szerb egyházgyűjtemény után a második olyan kincsesár, mely az orthodoxia gazdag, szimbólumokkal terhes istentiszteleti világát mutatja be, gazdagítva a szerteágazó keresztényiségünkről kialakuló képünket.

A miskolci orthodox gyülekezetet a többi 32 társával együtt, a török elől menekülő Magyarországra telepedő, a Balkán félszigetről betelepülő kereskedők alapították. Nemcsak görögök voltak, hanem macedonok, illirek, albánok és szerbek is. A XVII. század végén 1687-ben érkezett ide Debrecenen keresztül — ahol nem szívesen fogadták a gazdag, más, „óhitű” görögöket, tovább vándorolva — Miskolcon talált új hazát a 65—70 család, megalapítva a görög kompániát. Ez a jelentős görög vándorlás összefüggőben van a Török Birodalom utolsó, nagy erőkifejtésével. Érdekes párhuzama ennek az örmények 1687-es betelepődése.

A miskolci görögök kereskedők voltak, különösen a borkereskedelemben töltöttek be fontos szerepet. A hegyaljai borok növekvő népszerűsége segítette gazdasági felemelkedésüket. Ezért a miskolci görög kompánia volt a Tisza mentén kialakult kereskedő települési lánc legjelentősebb láncszeme. Első templomuk a mai „Sötét kapu” közelében épült Sz. Naum tiszteletére, aki a mai templomnak is védőszentje. A régi templomból ránkmaradt szép ikonja a kincsekben gazdag műemlék templom féltett kincse. Szent Naum a szláv misszió két úttörőjének, Cirillnek és Metodnak volt a tanítványa, aki talán még Bizáncban csatlakozott az apostolokhoz. Metod halála után (885) a szláv liturgia védelméért súlyos megpróbáltatásokat szenvedett el. Morvaországból való kiűzetése után társaival, Kelemennel és Angelárijjal Bulgáriába menekült és a fővárosban Preszlávban tanította a szláv írásra a bolgár papokat és szerzeteseket. 887 táján,

amikor megnőtt az óbolgár liturgia híveinek a száma, a Naum vezette kör látta el az országot liturgikus könyvekkel.

Az, hogy Szent Naumot választotta a templom szentjéül ez a közösség, arra figyelmeztet, hogy az itt letelepedő kereskedők nem tisztán görög nemzetiségűek voltak, hanem görögül beszélő orthodoxok, akik nagyon hamar beolvadtak a város magyar lakói közé. Mint gazdag kereskedők gyakran küldtek királyi ajándékokat Bécsbe — és cserében sokszor kaptak kiváltságokat. 1774-ben Mária Teréziától a miskolci orthodox „görögök” is megkapták a magyar állampolgárságot. Ekkor határozták el, hogy iskolát és templomot építenek. A XVIII. sz. második felében épültek orthodox görög templomaink. Karcagon 1780 táján, Egerben 1784–99 között, Tokajban a XVIII. század utolján. A miskolci templom — az egyike a legelsőeknek. 1785 és 1787 között épült. Mind a 32 görög alapítású tiszamenti egyházközség gyorsan kezdett magyarosodni, mivel az óhazával hamar meglazultak a kapcsolatok. Jellemző, hogy a miskolci templom máig őrzött oltárasztalának a felszentelésekor Harisis Sakkellios görög származású pap magyar nyelven mondott beszédét, amelyben II. József császárt, no meg a megyei tisztviselőket dicsérte ékes magyar nyelven.

A magyarosodással együtt járt orthodox szokás szerint az az igény, hogy az istentisztelet is azon a nyelven hangozzék el, amelyiken a mindennapi életben beszélnek a hívek. Ennek támogatására sorra jelennek meg a magyar nyelvű orthodox szertartási könyvek. Az első a sorban *Mogila Péter* (†1646) katekizmus, melyet *Miskolczi István* dolgozott át magyar nyelvre 1791-ben „Igaz vallástétele a Napkeleti Közönséges Ekklesiának” címen. Ez a könyv 1791-ben jelent meg. A könyv előszavában a fordító fia, Miskolczi Miklós, aki útrabocsátotta ezt a könyvet, elmondja, hogy a magyarok közt nevelkedő leszármazottak már nem értik az ősök nyelvét, „holott az idvességre tartozó dolgokat mindeneknek szükség tudni és érteni, mert mindeneknek parantsol-tatik, hogy magukat megpróbálják, ha e hitben vagynak-e”. Ez a könyv hitvédelmi célokat is szolgált az Unió, az üldözés, a felszívódás veszedelmével szemben.

A legnépszerűbb magyarnak kiadott orthodox könyv *Krapács Demeter* „Imádságos könyvetske”-je, ami 1795-ben jelent meg, de a múlt században többször is kiadták: 1815-

ben Budán, 1832-ben és 1854-ben Nagyváradon, 1859-ben pedig Debrecenben jelent meg, de más címen 1825-ben Kassán és évszám nélkül a múlt században Nagyváradon is megjelent. Ez volt az első kísérlet arra, hogy orthodox hívek magyar nyelven vegyenek részt a szertartásokban, „mivel igen szép, hasznos, sőt szükséges dolog, hogy a Keresztény Ember az a nyelven könyörögjön, amelyen jól ért”.

A múlt század első esztendejében jelent meg *Georgievits Aron* „Kis Katekizmus”-a, mely kétnyelvű könyv. Eredetije 1774-ben szerkesztett görög és magyar nyelvű katekizmus, ami azoknak a fiataloknak készült, akik Győrben már elfelejtették a görög nyelvet. A könyv nem sokat segített, a győri egyházközség liturgikus nyelve továbbra is idegen maradt s egyre több hívő számára érthetetlen — ez pedig óhatatlanul az egyházközség kihalásához vezetett.

Hasonló szándék vezette *Stériady Theodor* tatai kalmárt, aki a következő esztendőben (1802) Vácott Máramarosi Gottlieb Antal betűivel kibocsájtotta az újszövetségi olvasmányok szövegét magyarul. A „kalmár” világosan látta, hogy az egyházközség életbenmaradásához szükséges ez a könyv, mert „mit használnál, hogy sokan hallják minden vasárnapokon és ünnepeken az Epistol-Evangyéliumokat, ha nem értik... Azért is szükséges, amely nyelven legjobban értjük, hogy olvassuk és olvastassuk az Evangyéliumot, hogy hidjunk és megtartsuk, hogy az örök életet elnyerhessük”.

Az ötödik magyarra fordított orthodox könyv az „Orthodox Hitvallók imakönyve” (Nagyvárad, 1861.), melynek miskolci vonatkozásai vannak. Fordítója, *Popovics János* görög kántortanító fiaként született Miskolcon. 1827-ben nagyapja miskolci pap volt. Elvégezte a karlócai teológiát, tanítóskodott a szentesi meg a kecskeméti görög iskolában, sőt Pesten bölcsészetet is hallgatott. 1852-ben szentelték papá a karcagi görög parókián. Itt is halt meg 1896-ban. *Popovics* felismerte, hogy az orthodoxia megmaradásának feltétele — a magyar istentiszteleti nyelv. Ezért több liturgikus könyvet lefordított, melyből — töredékként — 1943-ban csak *Aranyszájú Szt. János* liturgiája jelent meg. Működése csaknem visszhangtalan maradt. Unokája, *Popovics Konstantin* (1904–1971). 1931-től mint pap Miskolc parókus lelkészeként ápolta örökét. De térjünk vissza Miskolc XVIII. század végén, XIX. század elején virágzó gyüle-

kezetéhez. Az új egyházművészeti múzeum érdekes tárgyak kiállításával emlékezik meg a miskolci görög iskoláról, melyet *Jankovics (Vretosz) Ferenc* (1735–1837) gabonakereskedő alapított, és 1785–1806 között működött. A tárlókban az egykori iskola gazdag könyvtárából néhány érdekesebb darabot és több tárgyi emléket látunk. Itt találjuk a pompás miskolci templom tervét, melynek ikonosztázionján több mint száz barokk ikont találunk. A gazdag miskolci templom, aminek megtekintése bekoronázza a kiállítás élményét, abban is több és más, hogy itt gyönyörű faragású barokk szószéket is találunk a magyar címerrel ékesítve. Igaz, hogy ezt soha nem is használták, ahhoz nagyon szűk lenne, de faragása, barokk pompája a templom egyik színfoltjává teszi.

A múzeum megismertet az orthodox istentisztelet gazdag eszköztárával. 18. századi ikongyűjteményt találunk itt, amely a balkáni és az orosz műhelyek festőinek kezemunkáját dicséri. Azt is tudjuk, hogy az 1760–70 körüli években Ráckevén is működött ikonfestő iskola, melynek legjobb minőségű képeit *Janovics Miklós* készítette. Az orthodox ikonfestésnek különös ízei ezek az alkotások. A meditációra, a csendes elmélyülésre épülő ősi ikonstílus világába betört a mozgalmas barokk szemléleti mód, amit népi ízek áhítatos primitívséggel színezték. Az ikonok mellett a remek, istentiszteleti célra készült ötvösművek sora adja a kiállítás igazi súlyát: füstölők, tömjéntartó szelencék, kelyhek, gazdag ötvösdíszekkel ékes evangéliumos könyvek pompája ad marandó élményt. Az athoszi puszpángfa oltárkeresztek külön is szót érdemelnek. A legrégebbiek az 1700-as évekből valók. Remekbe készült faragványok, bibliai jelenetek miniatűr képei kerülnek barokk pompájú ezüst foglalatba. Ezek a nagyszerű alkotások görög kereskedők révén kerültek a magyarországi templomokba. Itt lettek féltett kincsek az oltárasztalokon.

A textiliákról, díszes papi ruhákról is kell néhány szót ejtenünk. Konstantinápolyi, bécsi hízműhelyek remekeit találjuk köztük. Érdekes és ritka tárgy a Bécsben 1760-ban készített halotti lepel, mely a színpompás és szimbólumokban gazdag húsvéti szertartásokra emlékeztet.

Végül egy ötlet. Az orthodox egyházművészet remekei, funkciójuk, liturgikus szerepük nélkül nehezen érthető alkotások. A kiállítás látogatóinak eligazítására jó volna egy

népszerűsítő füzet az orthodox istentiszteletről. Ennek a célnak nagyon jól megfelelt az 1975-ben kiadott, dr. Berki Feriz által szerkesztett „Orthodox kereszténység” című kötet istentiszteletről szóló fejezete.

Egy háborús főbűnös meg a Deutsche Christen

Hogyan „győzte le” a németországi evangélikus egyházakat a fasizmus? A XX. századi egyetlen egyháztörténetnek minden bizonyossággal válaszolnia kell erre a fontos kérdésre. Egy érdekes dokumentum látott napvilágot ezzel kapcsolatban a „Képes 7” című heti magazinunk 1986. december 20-i számában. Slawomir Orłowski „Akinek Göbbels vitte a táskáját” címen írt cikket azokról a beszélgetésekről, amelyeket Erich Koch-hal, a hírhedt náci háborús bűnösrel folytatott, aki a bírósági ítélet szerint 92 000 lengyel és 4 millió ukrán haláláért felelős. Slawomir Orłowski volt az egyetlen újságíró, akit a háborús főbűnös rendszeres beszélgetésen fogadott. „Egy napon megkérdeztem Kochot, miként is történt a német evangélikus egyház általa végrehajtott «pacifikálása».” Íme, a válasza:

„— Rosenberg, Göbbels és Himmler, azonnal a hatalom megragadása után, megkezdte az egyházakkal és felekezettel vívott harcot. Himmler a papneveldékben titokban elhelyezte saját fiatal SS-eit, hogy az egyházat belülről bomlassza. Az evangélikusok egész Németországban összefogtak az ellenük intézett támadások ellen a Német Keresztények új mozgalmában. Soha nem tagadtam vallásos meggyőződésemet. Ezért sok személy fordult hozzám azzal a kéréssel, hogy tájékoztassam Hitlert Rosenberg, Himmler és Göbbels vallásellenes tevékenységéről, amely egyúttal az állam biztonságát fenyegette. Beleegyeztem. Kihallgatást kértem Hitlertől. Neki, mint osztrák katolikusnak ezek a kérdések teljesen ismeretlenek voltak, hiszen Németország népességének háromnegyede evangélikus volt. Elmondtam neki, hogy az említett urak ahelyett, hogy a nagy és sürgős feladatok megoldásáról gondoskodnának, a népet az ellenállásba igyekeznek hajszolni akkor, amikor előttünk hatalmas célok állnak. Ekkor jutottam arra a gondolatra, hogy egyházkerületi választásokat hirdessünk meg valamennyi evangélikus körzetben. Javasoltam Hitlernek, hogy az addigi 27 önálló egyházból egyetlen egyházat alakít-

sunk ki. Hitlernek tetszett a gondolat. Elhatároztuk, hogy a választásokat azonnal „menetközben” végrehajtjuk, még mielőtt tudomást szerezne róla Rosenberg, Himmler, Göbbels és egyes evangélikus lelkészek. Tartottunk ugyanis az intrikáktól. Szerettünk volna a katolikus egyház mellett — amely történelmi múltjának megfelelően nem csupán a hívők közössége, hanem a világpolitika számottevő tényezője is volt és maradt — létrehozni egy erős evangélikus egyházat, jóllehet ennek múltja apolitikus volt. Az volt tehát a cél, hogy 27 egyházi vezetés helyett egyetlen állami vezetést hozzunk létre. Hitler parancsára én is a jelöltek közé kerültem. Egyhangúlag megválasztottak az evangélikus egyház elnökévé. Ettől kezdve Rosenberg, Himmler és Göbbels halálos ellenségem lett.”

Eddig a nyilatkozat.

Koch gyermekkorától ismerte Martin Niemöllert, mivel mindketten Elberfeld-Wuppertalban nevelkedtek. Azt is állította, hogy ő mentette meg Niemöllert életét akkor, amikor a Hitvalló Egyház egyik vezetőjeként Hitler koncentrációs táborba záratta és Himmler kiadta ellene a kivégző parancsot. Mindenestre kéziratai között maradt egy érdekes, már a börtönben készített tervezet. E. Koch 1950-ben egy 25 oldalas levelet írt Lengyelország államelnökéhez, amiben felajánlotta személyes szolgálatait a lengyeleknek. A sok képtelen javaslat között van egy, amiben azt ajánlja, hogy alapítsák meg a német evangélikusok pártját, amelynek élére Niemöllert javasolta.

Koch — könyökvédős kispolgárból lett tömeggyilkos. 27 évi börtön után, 1986. november 16-án halt meg a börtönben.

Salamon király kínesei

Megtalálták Salamon király kíneseinek egy részét? Ez a kérdés foglalkoztatja a régészeket, amióta rátaláltak Tanisz legendás városára. Ennek az érdekes régészeti szenzációnak az ad aktualitást, hogy a párizsi Grand Palais-ban március 26-án nyílt meg a kairói Nemzeti Múzeum aranykincseiből válogatott kiállítás, melynek csodálatos műremekeit francia régészek hozták napvilágra. Erről a Magyarországon hasábjain *Elek* István írt tudósítást („Tanisz kölcsönben” 1987. 16. 22.) A kiállításon bemutatott tárgyak nagy része „annak a II. Sesonk fáraónak a sírjából került elő, akinek apja, a líbiai hadvezérből lett

dinasztiaalapító I. Sesonk, i. e. 930-ban meghódította Palesztinát, és Jeruzsálemból magával hozta Salamon templomának és a zsidó királyoknak aranyát és egyéb kincseit”. Valószínű tehát, hogy a kiállított ékszerek, maszkok, mellédíszek és karkötők a bibliai nagy király aranykincseiből valók. E leletek „mennyiségben és értékben a Tutankhamon-sír kincseivel vetekszenek”.

Van egy másik bibliai vonatkozása Tanisz városának, mely az ókori világ egyik legjelentősebb települése volt, megközelítette Ninivét és Babilont. Sokáig erről gondolták azt, hogy II. Ramszesz városa ez, amelyet a nagy fáraó a megszálló hikszoszok (i. e. 1700—1600) fővárosa, Avarisz helyén épített a zsidókkal (vö.: 2Móz 1,11). Ez volt G. Mariette meggyőződése, aki 1860—63-ban végzett itt nagyarányú ásásokat és ezt a véleményt vette át Pierre Montet is; ő 1928—40, majd 1945—51-ig húsz expedíciót vezetett erre a területre. Mi volt a tévedés oka? Az ásások során mindenütt II. Ramszesz nevét viselő obeliszkokat, szoborkolosszusokat, sírköveket ástak ki a régészek. Ezek után ki vonhatta volna kétségbe azt, hogy ez II. Ramszesz városa. 1940-ben viszont P. Montet itt találta meg Pszuszenesz Sesonk és Oszorkon sírját. Csak Jean Yoyotte, majd Philippe Brissud ásásai nyomán, az apróbb leletek elemzése során derült ki egy érdekes dolog. Ez a város — nem II. Ramszesz városa. Kövei, szobrai — „lopottak”. A mai San el Hagar — Tanisz és Ramszesz városa Tanisztól mintegy 20 kilométerre délre Tell el-Dabában volt, melynek a Középbírodalom végéről való romjait az osztrák Manfred Bietak tárta fel. „I. Pszuszenesz lebontatta Ramszesz városát és legszebb köveit beépítette az új főváros, Tanisz falaiába”. Amikor Ramszesz remekbe készült faragványai készültek — ez a város nem is állt.

A legszebb magyarországi héber könyv újrakiadása

Egy, a tragédiák előestéjén, 1942 tavaszán született könyv reprint kiadására vállalkozott a Lapkiadó Vállalat Korona nevű gazdasági társulása. A páratlanul szép kötet nem csupán liturgiai kézikönyv vagy művelődéstörténeti gyűjtemény, hanem egy torokszorogató dokumentum. Oly korban született az OMZSA Haggada, amikor az emberiség ürgyén könyvet égetni, gyűlölni, ölni volt divat. Ebben a korban mégis voltak olyan tudósok, szépre és

igazra éhes emberek, akik az építő emberek makacsságával mertek szembeállni a gyűlölet égisz alá hullámaival és létrehozták a magyar zsidó könyvművészet egyik csúcsát, ezt a művészi értékű albumot. Illesse érte emléküket tisztelet.

Az OMZSA — a mai embernek nem sokat mondó rövidítés. A zsidó-törvények miatt állásuktól megfosztott, munkaszolgálatra kötelezett emberek támogatására alakult meg 1939 októberében az Országos Magyar Zsidó Segítő Akció (ennek a rövidítése az OMZSA). A fegyvertelenül az aknamezőkre küldött tízezrek nélkülözése, családtagjaik támogatásának tudata — úgy tűnik — a zsidó szellemi élet legjobbait is művésziileg hiteles, szép munkára ösztönözte. Az OMZSA plakátját nem kisebb művész, mint *Berény Róbert* tervezte, himnuszukat pedig *Szép Ernő* írta.

A haggada — elbeszélést jelent. Az ősi mőzesi törvények meghagyták, hogy minden apának az a kötelessége, hogy elmesélje fiainak a szabadulást, Isten nagy cselekedeteinek történetét a választott nép életében. Ennek az ősi parancsnak teljesítésére különösen a nehéz, embert próbáló időkben van szükség. A kiadvány szövege a mártírhalált halt jeles rabbi, *Kohn Zoltán* költői fordítása és magyarázatai. Ezt egészítik ki *Munkácsi Ernő* (ő a nyelvész *Munkácsi Bernát* fia) történeti és művészettörténeti tanulmányai, *Szabolcsi Bence* dalgyűjtései. Külön kell szólni *Göndör Bertalan* (1908–1945) illusztrációiról. Ezek egyrészt az ókori egyiptomi rajzokra, másrészt a középkori héber kéziratokra támaszkodnak és hiteles hangulatot keltenek a szemlélőben. A tragikusan elhunyt művész előbb a budapesti Iparművészeti Főiskolán *Helbing Ferenc* növendékéként kezdte tanulmányait, majd Bécsben a Kunstgewerbeschule hallgatójaként folytatta. A 30-as években az egyik legkiválóbb alkalmazott grafikusunk volt, Dantét illusztrált és megrázó erejű grafikákat készített a nagy városok szegényeiről. Két emlékkiállítás is adózott művészetének.

1942-ben már háborús idők jártak. A könyv készítői mégis ügyeltek a papíryanag megválasztására, a borítókötés, a könyvjelző esztétikai apróságának tökéletességére, a kiadvány művészi összhangjára. A reprint kiadás is — ami *Raj Tamás* ötlete volt — nagy műgonddal és tördő szeretettel készült.

Diósgyőrött sikerült újra legyártatni az eredeti papírminőséget, így minden téren az eredetivel azonos esztétikai benyomást kelt a munka.

A Lapkiadó Vállalat *Korona GT* brigádja, az Egyetemi Nyomda gondos munkája ma is élménnyé avatja a könyvet. „Az OMZSA-Haggada utánnomása nem csupán a magyar könyvkiadás egyik szép, látványos teljesítménye, de az emberi szolidaritás és a művészi érték összekapcsolásának tiszteletre méltó emléke is.” (*Raj Tamás*, *Magyar Nemzet*, 1987. ápr. 10.)

„Dunának, Oltnak egy a hangja”

Az év végi nagytakarítás idején, amikor minden íróasztalhoz kötött munkájú ember rendet próbál teremteni a papírok szeszélyes áradatában — véletlenül egymás mellé került a Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsának Nyilatkozata a ki-sebbségben élő magyarság ügyében, melyet az egyházi sajtó 1986. december 28-án tett közzé meg *Katona Imre*nek egy korábbi, okos, széles horizontú esszéje, amit továbbgondolásra, újraolvasásra tettem félre. Most megdöbbenve tapasztaltam, az Új Írás 1984 decemberi számában közzétett esszé időszerűségét, ami jó iránytű, továbbgondolásra méltó útikalauz lehet ennek a nehéz kérdésnek újragondolásában (*Katona Imre*: Nép-nemzet-emberiség. Az etnocentrizmustól az etnikai reneszánszig.)

A tanulmány egy érdekes gondolatsorral indul. „Nincsenek ugyan a fejlődés feltételezett kezdő fokán megrekedt, ún. történelem előtti vagy azon kívüli népek, de a még kicsiny és meglehetősen széttagolt emberiség már a történelem hajnalán is széttagolt volt! Ezért nem lehet egy abszolút értékrendet kialakítani. Mi jogon tartjuk primitívnek a kőkorszaki szinten, laza hordákban élő ausztrálokat, akik feltalálták a bonyolult törvényszerűségeken alapuló bumerángot és egy olyan bonyolult, képlekeny nyelvet beszélnek, ami számunkra szinte megtanulhatatlan. Eddig mindössze heten birkóztak meg vele. Fejlődőképességükre még talán az a legjellemzőbb, hogy közülük kerülnek ki a világ legjobb gépkocsivezetői.”

A történelem és benne az ember — többszólamú. A többszólamúság törvénye ellen vét az, aki uniformizálni akar, vagy a maga értéknek hitt dolgait kiáltja ki egyedül üdvözítőnek. A világ kultúrtörténetének áttekintése arról is meggyőző, hogy még az egyes fejlődési fokok sem szabályosan követik egymást. „Nincs a világnak egyetlen olyan társadalmi alakulata vagy állama, mely a már követhető kezdettől

maig a fejlődés minden egyes lépcsőfokát végigjárta volna, így magától esik el a többi számára követhető egyetlen és kizárólagos modell lehetőségére.”

A tanulmánynak az a legnagyobb értéke, hogy ezeket a törvényszerűségeket a Kárpát-medencére is alkalmazza. „Térségünk éghajlati övezetek találkozásánál elterülő, nyitott földrajzi egység, nagyobb erővonalak ütköző- és csomópontja. Köztes helyzete, túlságosan is változékony történelme miatt egyetlen nép sem tudta tartósan megülni, illetve teljesen kitölteni. A Kárpát-medence vonatkozásában is történetetlen őslakosokról és jövevényekről beszélni, s a csekély időeltolódásokból bármiféle előjogot formálni. Tájunk népek-nyelvek-kultúrák mindenkor gyűjtőmedencéje, mely sohasem vált egyszínűvé, minden burkolt vagy nyílt homogenizálási kísérlet nép- és emberiségellenes bűntett, amely eleve kudarca van ítélve.”

Ahhoz, hogy értelmesen, népeink és az emberiség javára élni tudjunk adott lehetőségeinkkel, meg kell érteni a Kárpát-medence törvényszerűségeit. Ez a béke, a nyílt és őszinte emberi viszonyok alapja. A közönségnek csak az tud adni valamit, ami értékes, aki önmaga értékeivel tisztában van, akinek egészséges az azonosságtudata. De ebben a valóságnak is szerepe van. *Katona Imre* nagyon figyelemre méltó megállapítása szerint „a népi-nemzeti azonosságtudatnál mindig is fontosabb volt a vallási hovatartozásé, melynek viszonylagos középkori egységét a hitújítás megbontotta, és némi általánosítással élve: a polgárosodás és a nyelvi megosztás szerint rögzítette. Így nemzeti vallás a kálvinista, unitárius, mely a magyarságra és főként a középrétegekre korlátozódik, és hajlamos önmagát egy elképzelt értékrendben első helyre sorolni. Hasonló a helyzet a szerbek és a románok görögkeleti vallásával, melynek keretén belül — a románok jórészt papjaik vezetésével — vívták nemzetiségi és olykor társadalmi harcaikat, e vallás a legrégebb és egyben a legnépibb is. Belőle szakították ki a görögkatolikus felekezetet, melyet két szomszédos országban egy tollvonással ismét megszüntettek. Az evangélikus vallás vegyes nemzetiségi jellegű: német, szlovák és kisebb részben magyar követői a legpolgárosodottabb rétegekből kerültek ki, így e szempontból önmagukat sorolták első helyre, nem is mindig vállaltak a magyarsággal sorsközösséget. Igazi nemzetközi vallás maradt a katolikus: magyar,

horvát és szlovák tömegek követték, a szegények és a gazdagok vallása volt, endogámiája párosulva nemzetiségi exogámiával, a magyarság szempontjából nagy beolvasztó erőnek bizonyult. Szinte törvényszerű, hogy ahol a lakosság társadalmi-vallási szempontból nem homogén, a szegények és a jövevények majdnem mindig katolikusok. A nemzeti vallást követő, polgárságot pótló zsidóság — a második világháború alatti embertelen bánásmód ellenére — teljes mértékben beolvadt a magyarságba. Magyarságtudata annyira szilárd, hogy külföldre szakadva is hozzánk tartozik, öregbíti hírnevünket, segíti belső törekvéseinket. Vallási közömbössége és teljes beolvadása ellenére, a középréteg

öntudatos, máig kissé önálló része: megszerzett kedvezőbb pozícióira féltékenyen, tudatosan és eredményesen vigyáz. Mindenesetre nincs még a világon egy nép, melyhez ilyen szorosan hozzátartozna, mint a magyar!”

Az érdekes és gondolatgazdag tanulmány végkövetkeztetését idézzük.

„A magyarok betéve tudják, hogy mely kedvezőtlen jelenségek terén vagyunk «élenjárók», de azt már jóval kevesebben, hogy pl. nemzetiségi kérdéseinket is rendeztük — csak a cigányság helyzete megoldatlan —, a határainkon kívüli magyarok létszámukon és arányukon felül vesznek részt a jövő építé-

sében, a világ 3000 népe közül a magyar anyanyelvűek kb. a 45–50. helyen vannak, az ENSZ éppen 20 tagállamának kevesebb a lakossága, mint az erdélyi magyarságé stb. Gazdaságunk és társadalmunk ismét nyitott, némi joggal mondhatjuk: újfajta szocialista modellel kísérletezünk, most már nem a nép ellenére és megkérdésezése nélkül, hanem tudtával és beleegyezésével. Válságok idején elburjánzanak a téves és még tévesebb elméletek, a tudat olykor vissza is csatol, ellentétes irányzatok élnek egymás mellett, ez a lét- és tudatforma azonban nem tartható, a kiút megtalálásában joggal reménykedhetünk.”

Szigeti Jenő

KÖNYV- ÉS FOLYÓIRATSZEMLE

Kérdőjelek a „kétforráselmélet” körül

Hans-Herbers Stoldt: *Geschichte und Kritik der Markus-hypothese*. Göttingen, 1977, Vandenhoeck-Ruprecht, 241 o.

Előzmények

Az első három evangélium elnevezése a szakirodalomban: „szinoptikus = együttlátó”. A nagy kérdés az, hogy mivel magyarázhatók hasonlóságaik és eltéréseik. Elméleti feltételezések (hipotézisek) egész sokasága született feleletként. Ezek három nagy osztályba csoportosíthatók. 1. „Előszinoptikus” elméletek. Ezek szerint a szinoptikus evangéliumok valamilyen, már előttük meglevő anyagból keletkeztek. 2. „Felhasználási vagy belső szinoptikus” elméletek. Magyarázatuk az, hogy a szinoptikus evangéliumok egymást használták fel. 3. „Külsőszinoptikus vagy szinoptikusokon kívüli” elméletek. Úgy vélik, hogy a szinoptikusok előtt egy vagy több írásbafoglalt evangéliumi gyűjtemény („forrás”) létezett, ezeket (és esetleg egymást) használták fel az evangélisták, legalábbis Máté és Lukács. E három nagy osztályba a hipotézisek egész sora fér bele. Stoldt ezek közül a „Márk-hipotézist” emeli ki, mely szerint ez az evangélium keletkezett először és Máté meg Lukács evangéliuma alapjául szolgált. Ez a „Márk-hipotézis” együttjár az ún. „kétforráselmélettel” (nyugodtan nevezhetnénk: kétforráshipotézisnek), mely Máténál és Lukácsnál olvasható jézusi beszédanyagot egy feltételezett beszédgyűjteményből (Logia vagy Q-forrás) származtatja. Így Máténak és Lukácsnak két forrása lenne: Márk és a Q-forrás. (Természetesen van saját anyaguk is, de ez csak színezi a képet és nem emeli az alapforrások számát.) A Márk-hipotézis (Márk történeti elsőbbsége) és a „kétforráselmélet” napjainkban a német protestáns teológiában (bizonyos mértékig egyebütt is) annyira elfogadott, hogy az újszövetségesek túlnyomó többsége „tudománytalannak” ítélne minden

ellenkező véleményt, sőt kétségbevonja annak létjogosultságát, hogy e két elmélet hipotézis-jellegére mutasson rá valaki.

Nem így azonban H. H. Stoldt. Célja több, mint rámutatni arra, hogy Márk elsőbbsége és a kétforráselmélet csupán munkahipotézis, azaz olyan feltételezés, amely a jelenségek túlnyomó részére magyarázatot ad és így jobb híján használható addig, amíg meg nem cáfolják újonnan előkerült tények vagy meggyőzőbb új érvek alapján. Az ő célja: egyszersmindenkorra megcáfolni mind a Márk-hipotézist, mind pedig a kétforráselméletet.

Történeti rész

Könyve első részében (7–124. old.) a Márk-hipotézis alapos történetét adja. J. J. Griesbach (1745–1812) hipotéziséből indul el, aki a „szinoptikus” szót először használta és aki 1790-ben megjelent művében azt állítja, hogy Márk a maga evangéliumát az övéből bővebb Máté és Lukács anyagából kivonatolta. Az elméletek fejlődése azonban egészen más, mondhatni ellenkező irányban folytatódott. C. G. Wilke (1788–1854) azt a megoldást választja, hogy a kanonikus Márk nem más, mint az addig már többek (Lessing, Eichhorn) által feltételezett és keresett „ősevangélium”, melyből a másik két szinoptikus könyv, az anyag bővítésével létrejött! Vele egyidőben Ch. H. Weisse (1801–1866) Márk elsőbbsége mellett még azt is feltételezi, hogy létezett egy „beszédforrás”, amelyiket Máté, a vámszedő írt, de ez nem azonos Máté evangéliumával, ellenben azonos a Papias apostoli atya által említett héber nyelvű Logia-gyűjteménnyel (Eus. hist. III. 39). Weisse volt tehát a „kétforráselmélet” atyja, mert a „valós” (= kanonikus) Máté és Lukács evangéliumát két különböző forrásra: Márk evangéliumára és a Máté-féle Logia-gyűjteményre vezette vissza. Később módosította elméletét és Márk helyett egy feltételezett „Ősmárk”-ról (= Márk előzetes ki-

adásáról) tanított. Huszonöt évvel később (1863-ban) H. J. Holtzmann (1832–1910) a „kétforráselmélet” formájában majdnem teljes elismerést szerzett a Márk-hipotézisnek. Egy történeti (jele görög alfa vagy: A) és egy beszéd- (jele: görög lambda vagy: L) forrást különböztet meg. Előbbi az „Ősmárk”, mely mindhárom szinoptikusnak főforrása, utóbbi a Logia- vagy beszédgyűjtemény. A századfordulóra esik P. Wernle (1872–1939) munkássága. Elmélyíti a szinoptikusok összehasonlítását azzal, hogy szövegüket nemcsak Márkhoz viszonyítva elemzi, hanem egyszerre mindháromra figyelembe veszi. Az „L” forrást „átkeresztelt” „Q”-forrásra. Ugyanakkor azt írja, hogy a Q maga is hosszú fejlődésen ment keresztül. Négyféle Q-t tételez fel a Máté által ismert példány előtt, néhányat még utána is. Ezt arra alapítja, hogy a Papias-féle feljegyzés szerint a Máté által készített héber gyűjteményt „kiki úgy fordította (vagy: értelmezte), ahogy akarta”. Így Papias szerint többféle változat keletkezhetett — keletkezett is, mondja Wernle. (Más kérdés, hogy Papias fordításról vagy értelmezésről tudósít-e?) Fontos, hogy Wernle-nél a Q-forrás már nem pusztán beszédgyűjtemény, mert idesorol minden olyan anyagot, mely Máténál és Lukácsnál közös, de Márknál hiányzik, tehát onnan nem vehették. A Márk-hipotézis „befejezője” B. Weiss (1827–1918) volt. Szerinte nemcsak a két nagy szinoptikus, de Márk is használta a Q-t, melyet ő azonban, messze kitágítva annak eredetileg „beszédforrás” jellegét, már „Fél- vagy Kvazievangéliumnak” mond.

Kritikai analízis

Stoldt kétirányú kritikát gyakorol a fentiekkel szemben. Egyrészt minduntalan rámutat a tárgyaló szerzők érveinek gyenge pontjaira, ön- és egymással szembeni ellentmondásaikra. Wilke-vel szembeni ellenvetései: előfeltételezi azt, amit bizonyítani kellene (ti. Márk elsőbbségét), textus-változtatásai erőszakoltak, Máténak Lukácsról függőségét állítja, de nem meggyőző. Weissé maga javítja ki 18 évvel később saját elméletét, tehát saját bevallása szerint is eleve hibás volt kiindulása. Feloldja saját Logia-forráselméletét azzal, hogy abban különféle elbeszéléseket is feltételez. Megfeledeznek arról, hogy Márknál is vannak jézusi logionok. Holtzmann is „megkapja a magáét”. Ő az L-forrást Lukács utitudoúsítása (9,51–18,14) alapján rekonstruálná. Így viszont kimaradna abból a Hegyi Beszéd. Miért? Ezenkívül szerinte Márk ismerte az L-forrást, mely „a gyülekezet kezében” volt már akkor, de művével „feleslegessé akarta tenni azt”. Megint megkérdendő: miért? Stoldt még azt jegyzi meg, hogy 22 évvel később Holtzmann maga kérdőjelezte meg az „Ősmárk”-hipotézis jogsultságát. Wernle hibája, állítja szerzőnk, hogy nála nincs éles határ a beszéd- és elbeszélés-forrás között, annyira, hogy az egész Márk evangéliuma Q-forráshoz volna csatolható. Nem ad magyarázatot Máté és Lukács eltéréseire sem. (Ez a kifogás a kétforráselmélet egyéb változataival szemben is felhozható). Végül B. Weiss „Félevangélium” hipotézise — passiótörténet nélkül! — olyan képtelenség, mely a Márk hipotézis csődjét mutatja.

Kritikája második felében (125–205. old.) Stoldt a Márk-hipotézis érveit igyekszik sorra megcáfolni, alapos filológiai elemzéssel. — 1. A közös elbeszélés-sorrend bizonyítéka. Másként „akoluthon” (= követség) vagy „ordo” (= rend) bizonyíték. Eszerint Márk sorrendjét követik a többiek. Ez csak némely esetben

igaz, tehát tételként kimondva hamis. Márk sorrendje ugyanis néha valóban párhuzamos Mátéval és Lukácsal, de máskor csak egyikkel vagy másikkal, van, ahol azonban egyikkel sem. Különösen érthetetlen, hogyha Máté és Lukács külön-külön használták volna fel Márkot, akkor mért térnek el tőle többször ugyanazon a helyen. Véletlenül? Ugyanannyi joggal arról is beszélhetnénk, hogy Márk követi hol itt, hol ott a másik két evangélium sorrendjét. — 2. Az egységesség bizonyítéka. Márk egységességéből, zártságából vezetik le prioritását. Igaz! Márk valóban egy-„öntetű”. De ebből csak a szerző irodalmi tehetségére lehet következtetni, nem pedig arra, hogy ő állt legközelebb a Krisztus-csemenyhez. A textuskritikában például a bonyolultabb változatot tartják a régiebbnek. Mért lenne ez az evangéliumírásnál másképp? — 3. Az eredetiség bizonyítéka. Ideszámítják Márk hebraizmusait „naivitását”, festői részletesezést, rövidítési készségét, lokálkoloritszerű (helyi színeket mutató) frissességét, azt, hogy úgy ír, mintha tanúja lett volna az eseményeknek. Ugyanakkor említik körülményességét és nehézkes fogalmazását. Stoldt ezeket — jogosan — pusztán stílusjegyeknek minősíti. Neves irodalomtörténészekre (Wolf, Herder) hivatkozva elismeri, hogy Márkot *fel*-olvasásra, Mátét és Lukácsot *el*-olvasásra szánták, de ebből szerinte nem következik Márk elsőbbsége. — 4. Nyelvi bizonyíték. Ez a három szinoptikus és két (vagy több) feltételezett forrásuk nyelvi közel- vagy távolállóságára hivatkozva érvel a Márk-hipotézis mellett. Nagy hibája — mondja szerzőnk —, hogy feltételezett források különbségét elemzi a *meglevő* evangéliumok szövege alapján. Itt abból indulnak el, amit bizonyítani kellene, hogy ti. léteztek azok a bizonyos források! — 5. „Dublett” bizonyíték. Eszerint Máténál és Márknál azért vannak variánsok, mert az egyik Márkból, a másik a Logia-forrásból való. Csakhogy Márknál is vannak dublettek. Nyolc ilyen talál és elemez Stoldt. Ezek a dubletteknek mint Márk elsőbbsége bizonyítékainak: eleven cáfolatai. — 6. A péteri eredet bizonyítéka. Papias valóban szolt arról, hogy Márk műve mögött maga Péter apostol állt. Erre hivatkozva állítják Márk elsőbbségét a Márk-hipotézis táborában. Szerzőnk két érvet szegez ez ellen. Az egyik: sehol sem állítja a kanonikus Márk evangéliuma önmagáról, hogy Márk lenne a szerzője, azt sem, hogy a Papias-hivatkozás a „Márk evangéliumának” nevezett iratra és nem valami más gyűjteményre vonatkozott. Másik érve: Péter személye Máté evangéliumában sokkal inkább előtérben áll, mint Márknál, ahol Péter egyáltalán nincs „kulsszerepben”. — 7. A pszichológiai reflexió bizonyítéka. Ez a különbségeket úgy magyarázza, hogy mindig Máté vagy Lukács voltak azok, akik — különféle pszichológiai okokból: feledékenység, félelem, eltérő meggyőződés stb. — változtattak az eredeti Márk-szövegen. Stoldt nem tartja kielégítőnek a két „nagy” szinoptikusnak tulajdonított lélektani indítékokat, tendenciákat a *meglevő* változtatások magyarázatára. Ez a „bizonyíték” nem ad feleletet arra, hogyha Máténak és Lukácsnak *eltérő* lélektani okai voltak az anyag megváltoztatásában, akkor miért *ugyanazt* hagyták ki Márkból?

A szerző *lesújtó* végkövetkeztetése: a Márk-hipotézis kiindulása, kidolgozása és eredménye merő tévedés.

Ideológiai háttér, továbbhatás és végeredmény

Stoldt műve további részében (206–236.) elmondja, hogy kezdetben a *Griesbach-hipotézis*, ti., hogy Márk kivonatolta a másik két szinoptikust, általános tet-

szést talált. Akkor érte heves támadás, amikor D. Fr. Strauss: *Leben Jesu*, kritisch bearbeitet című, 1835-ben megjelent hiperkritikus művében az evangéliumok elbeszéléseit merő mítoszoknak nevezte. Ezt minden kortárs meg akarta cáfolni. Mivel azonban Strauss átvette és alkalmazta a Griesbach-hipotézist, azért azt is támadták, gondolván, hogyha Griesbach forráselmélete rossz, akkor az abból levont dedukció tarthatatlanságát bebizonyítja. Márkról nyilvánvaló, hogy ez a „leg-legenda-nélkülibb” evangélium. De ha sikerül bebizonyítani, hogy egyben ez a legrégebbi evangélium, akkor az ebből merített többi evangéliumról sem állíthatjuk, hogy legendákon alapszanak. Stoldt szerint így Márk prioritásának ideológiai érdeke volt a Márk-hipotézis sikerének ideológiai háttere. Ugyancsak a történeti hitelesség bizonyítása érdekében alakult ki a kétforráselmélet is. Márk mögött Péter, a szemtanú áll, a Logia-t pedig maga Máté jegyezte fel. Tehát a két ősforrás = apostoltól és másik szemtanútól ered.

A „további hatás” címszó alatt szerzőnk szól arról, hogy neves teológusok (A. Schlatter, Th. Zahn) elnevezték a Márk-hipotézist a századfordulót követően. Azonban, mivel az első világháború után fellépő ún. „formatörténeti iskola” (M. Dibelius, R. Bultmann) lényegében elfogadta, akárcsak a következő irányzat, a „redakciótörténeti iskola” (K. L. Schmidt), ezért a kétforráselmélet és a Márk-hipotézis hitele megszilárdult. Annyira, hogy a római katolikus egyházon belül is elismerték jogosultságát (*Instructio de historica Evangeliorum veritate*, 1964. április 21., sőt előbb), majd uralkodó nézetté vált. Csak az angol nyelvű irodalom (anglikánok, presbiteriánusok) többsége bizonyult hajthatatlannak (pl. W. R. Farmer és mások).

A végeredményt a következőkben összegezi Stoldt: abban Griesbachnak nem volt igaza, hogy Márk „kivonatolta” volna a két nagy szinoptikus evangéliumot, de nem lehet kételkedni abban, hogy az ő evangéliuma a legkésőbbi. Honnan van tehát akkor Máté és Lukács anyaga? — teszi fel a kérdést, majd ezt válaszolja: Biztos, hogy nem Márktól. A többi: rejtély. A szinoptikus-kutatás tehát nem ért véget, ellenkezőleg: új fordulat előtt áll.

*

Célunk Stoldt művének bemutatása volt. Nem hagyhatjuk el azonban a rövid értékelést. Igen hasznosnak tartjuk könyvét a kutatástörténet szempontjából. Ezt nem ismerve, hajlamosak lennénk egy-egy izagógikai megállapítást újnak tartani, holott nem az, vagy felfedezni olyan „spanyolviaszkot”, amit mások már kitaláltak. Másik haszna Stoldt könyvének a tények és hipotézisek megkülönböztetése, bizonyos tényként kezelt hipotézisek „feltételezés” jellegére rámutatás, azok „tekintélye” előtti meg-nemhajlás.

Három kritikai észrevétel. 1. Fontos területeket kihagy történeti és kritikai elemzéséből. Az evangélisták nála mintha a gyülekezetektől független szerzők lettek volna, meg sem kísérelt őket a gyülekezeteikkel levő kölcsönhatásban vizsgálni. Kihagyja elemzésükből továbbá az Ószövetséghez fűződő eltérő viszonyuk kérdését. Pedig az valóban „forrás” volt az evangéliumírásban. Nem szól a más-más szóbeli tradíció közvetlen átvételének lehetőségeiről (vö. R. Riesner: *Jesus als Lehrer*, Tübingen, 1981 és skandináv kutatók művei). Nem vonja be a strukturanalízis felhasználható eredményeit vizsgálati körébe. — 2. Nem jut eszébe, hogy a szinoptikusok krisztológiai tanítása különbsége alapján következtessen létrejöttük sor-

rendjére. Nehéz elképzelni, hogy — a másik kettőhöz képest — a krisztológiai fejlődés elején álló Márk lenne a legkésőbbi evangélium! Griesbach még „kivonatolónak” tekintette Márkot. De mért tartjuk Máté és Lukács krisztológiája „visszafejlesztőjének”? — 3. Nem meggyőző a 234. oldalon az, amit Márk evangéliuma *indíttatásáról* ír. „Szellemi újjáteremtésnek” nevezi, melynek célja a „legendamentesség” (= az elő- és utótörténetek elhagyása), különféle elemek kompozíciós átformálása, rövidítése — mindez „népmissziói céllal”. Hogy van akkor az, hogy Pál, aki valóban „népmissziót” végzett, éppen ezeket az „utótörténetben” (= értsd passió- és feltámadás) talált „legendás elemeket” használta fel gyülekezetalapító ige hirdetéseiben és egyházépítő leveleiben — melyeket Márk „népmissziói céllal” el kívánt hagyni? Egyáltalán milyen a megfeszített és feltámadott Krisztus hirdetése nélküli „legendamentes” keresztyén misszió Stoldt szerint?

Stoldt érdekes és hasznos könyve feljogosít arra, hogy „általánosan” elfogadott elméleteket megkérdőjelezzünk. Nem győz meg azonban arról, hogy az ő állításai ne lennének megkérdőjelezhetőek.

Bolyki János

Az egyházak béketörekvései

Maunu Sinnemäki: Kirkot etsimat rauhaa (Az egyházak keresik a békét) c. könyve 1986-ban jelent meg finnül az Otava kiadónál az egyház kutatóközpontja (Kirkon tutkimuskeskuksen) sorozatának 7-ik kiadványaként. 253 oldal.

A szerző evangélikus lelkész. Hosszú ideig szolgált gyülekezetben, közben egymás után több egyházigazgatási bizottságnak és szervezetnek titkára. Irodalmi működése az egyházban széles körű és bő teremtésű.

Sinnemäki könyve átfogó keresztmetszetet ad az egyházak békemunkájáról. Különös tekintettel persze a finn egyházra és olvasótáborra, hiszen a könyv széles egyházi és társadalmi olvasóközönségnek szól.

A könyv feladata az egyházak vélemény alakulásának bemutatása a béke és háború kérdésében a múltban, de különösen a jelenben. Igyekszik a Biblia, valamint különösen Augustinus, Aquinói Tamás és Luther alapján egészen a jelenig nyúlni. Külön témája az ún. béke-egyházak kérdése. A mai kérdéseknél különösen figyel egyes neves teológusok véleményére. Külön rész szól az ökumenikus szervezetek és nagyobb egyházak véleményismertetéséről. Végül rámutat egyes pontokra, amelyek jellemzők a békekérdésben az egyházaknál.

Bibliai vizsgálódásánál az Ótestamentum mondani-valóját két Ige értékelése köré csoportosítja: „Az Úr harcol értetek” (2Móz 14,14) és „Az Úr... adjon neked békességet” (4Móz 6,26). Az első nyomán megállapítja, hogy a háború és béke kérdésében nem indulhatunk ki az Ótestamentum háborúképeiből. A béke — shalom — viszont nem a háború nélküliséget jelenti, hanem az egész életet átkaroló fogalom, amely az eszkatonban valósul meg.

Az Újtestamentum üzenetét ezek köré a címszavak köré gyűjti: a földön békesség az emberek között (Lk 2,14), békességünk van Istennel (Rm 5,1), boldogok a békesség munkálói (Mt 5,9), a kormányzat nem

hiába viseli a kardot (Rm 13,4). Bár a Pax Romana a keresztyének számára probléma volt, Jézus vezérgondolata a szeretet, amely az ellenséget is szeretni tudja.

„Amiről a történelem beszél” c. fejezetben elemzi az államegyház előtti korszakot, Tertullianusz, Origenes, majd a helyzetváltozást értékeli Nagy Konstantinussal, a két Theodosiust, Augustinust bővebben, a középkor Európáját Nagy Károlyval, Clairvaux-i Bernátot, Aquinói Tamást, a spanyol Francisco de Vitorriát.

A reformációtól a világháborúig terjedő szakaszban foglalkozik az ágostai hitvallással, Luther szerepével, Münzer Tamással, Konx-szal, Mozley-el és Bell püspökkel. A keresztyén pacifizmus kösében emlékezik meg Rotterdami Erasmusról, Hugó Grotiusról és Immanuel Kantról. A cseh testvérek köréből olvasunk Chelcisky Péterről, majd az anabaptisták köréből Conrad Grebel, Michael Sattler, a mennoniták Meno Simonsszal, az antitrinitáriusok Fausto Sozzinival és főleg a kvéker George Fox-szal, s a mellettük védőiratot kiadó Robert Barclay-vel. William Penn is bőven szerepel. A keresztyén szocialisták körében Adin Ballou, akinek katekizmusából is bőven idéz. Ch. Blumhardt, L. Ragaz, F. D. Maurice és W. Rauschenbusch a Social Gospel körében. Ebben az összefüggésben Lev Tolsztoj is bővebb értékeléshez jut.

A „Néhányan századunk teológusai közül” fejezetben rámutat a könyv írója arra, hogy a béke teológiájának kérdése különösen századunkban jutott megvitatás és értékelés tárgyának kiemelkedő szintjére. A sokak köréből csak a jelentősebbeket idézi és értékeli főleg az európai és amerikai protestáns teológusok köréből. Ezek Karl Barth, Reinhold Niebuhr, Helmuth Thielicke, Helmuth Gollwitzer.

„Az ökumenikus mozgalmak, mint a békemunka csatornái” fejezetben visszanyúlunk a századeleji, s jó részét már nem működő felekezeti közti összefogásokra is. Így az 1914-ben megindult „Az egyházak nemzetközi barátságát képviselő világszövetség”, amelyik volta-képpen 1948-ig működött, s akkor beolvadt az Egyházak Világtanácsába.

Az Egyházak Világtanácsa értékelésénél végigmegegy a könyv annak egyes gyűlésein a béke és háború ügyében hozott tárgyalásain és határozatain mintegy 18 oldalon, végül idézve és ismertetve a Közel-Kelet (1969), a csehszlovák kérdés (1968) és a vietnami ügy (1972) kérdéseit.

Négy oldalt szentel a Luteránus Világszövetség munkájának ezirányú ismertetésére, s ugyancsak négy oldalt az Európai Egyházak Konferenciáinak, hat oldalt pedig a Prágai Keresztyén Békekonferencia értékelésére. Az 1958-as alakulástól kezdve leírja a történetét, Hromadka elnökségét, majd rámutat, hogy igen széles hatást váltott ki világszerte, amit megtört az 1968-as csehszlovák események hatása, s az eddigi tág érdeklődés lelohadt, de hamarosan nem is várt módon ismét erőre kapott és még jobban kiszélesedett Latin-Amerikától Afrikán át újabban Japánig és Indiáig. Elnöke Hromadka 1968-as lemondása után egy ideig Nikodim metropolita volt, majd mindmáig Tóth Károly magyar református püspök lett. A cseh események után a KBK újrafogalmazta feladatát. Bár nyugatról nézve egyoldalúnak tartják a KBK működését, mégis megállapítható három dolog. Nevezetesen, hogy a béke kérdését a legátfogóbb és legsokoldalúbb teológiai vizsgálódás tárgyává tették, hogy különösen szocialista területen a béke és igazságosság kérdésének legvilágosabb szószólói az egy-

házak számára, ahogy Afrika, Ázsia és Latin-Amerika egyházaiban egyre hitelképesebb szószólói az ügynek, s jó kapcsolatot tartanak fenn az ún. felszabadítás-teológiával is.

Más ökumenikus megmozdulásokat is említ, mint pl. a Life and Peace, amely intézeteket is működtet több országban, valamint a Hollandiában megjelenő Disarmament Campaigns folyóiratot.

„Az egyházak ráébrednek a béke ügyére” c. fejezetben végigtekint az egyes felekezetek békemunkáján és törekvésein. Az egyes egyházak állásfoglalása a háború és béke kérdésében nem mindig volt egyértelmű. Csupán az első világháború után kezdtek a nézetek közeledni egymáshoz és állani a béke ügye mellé. De igazán csak az 1980-as években ébredt fel a felelősség, amikor az atomkorszak félelmetessé tette a kérdést — hangoztatja Sinnemäki.

Az ortodox keresztyénségről megállapítja, hogy tiszta, egyértelmű hangot e kérdésben ma is csak a keleti részében hallat. Ezt a KBK gyűlésein elhangzottakkal igazolja. Ott sem a nyugati aktuális állásfoglalással parallel teszi, hanem a maga teológiájának megfelelően a Bibliából és az egyházatyák írásaiból veszi az érveit. Ez tükröződik a finn evangélikus egyház és a szovjetunióbeli ortodox egyház között évek óta folyó intenzív párbeszédben.

A római egyház állásfoglalásának ismertetésére tíz oldalt szentel — holott az ortodox keresztyénséget mindössze másfél oldalon tárgyalta. Ennek oka, hogy annak magatartása egyrészt jelentősen függ az egyes pápák egyéniségétől, másrészt a II. vatikáni zsinattól. A Gaudium et spes institucióból idézi a „Béke és minden népek egysége” fejezetet szöveg szerint is. Majd az egyes pápák megnyilatkozásaira térve említi XII. Pius karácsonyi prédikációját 1954-ből. XXIII. Jánossal pedig mint „béke pápával” foglalkozik és igen bőven idéz tőle. Különösen az 1959-es karácsonyi prédikációját, amelynek gondolatsorát utóda, VI. Pál is folytatta 1964-ben és 1978-ban. II. János Pál értékelése különösen is kitér 1979-es, majd 1982-es megnyilatkozásait idézve.

Az evangélikus (lutheránus) egyházaknál sokkal bővebb és széttagoltabb az ismertetése és értékelése is, aminél hivatkozik arra, hogy főleg a német lutheránizmus szervezetenként oly szerteágazó, hogy szinte nehéz összefogni az állásfoglalásokat. Mégis egységessé teszi az ismertetést a téma és állásfoglalás azonosság, vagy párhuzamosság. Leginkább az EKD és a VELKD állásfoglalásaira hivatkozik és idézi az NSZK esetében. Külön veszi az NDK-t, bár sok összefonódást talál a kettő között. Az 1959-es Heidelbergi téziseket ismerteti bővebben, az 1983-assal együtt. Érdekes az ismertetése az 1967-es egyházi napokon kialakult vitáról a „béke szolgálata fegyverek nélkül és fegyverekkel” témakörben. Az NDK-ban lábra kelt hadkötelezettség megtagadásának kérdésére is kitér ismertetésében.

A református egyházak ismertetésénél főképpen a holland álláspontot ismerteti, s ennek szinte függvényként a nyugat-német és a svájci reformátusokat. A holland magatartást tartja a legradikálisabbnak és leghatározottabbnak. Már 1962-ben szót emeltek az atomfegyverkezés ellen. Ezt a hetvenes évek végén úgy ismételték meg, hogy a zsinat bő határozatát megküldötték minden gyülekezetnek. Ezt sokezer gyűlésen tárgyalták s az egyház vezetősége tömegével kapta az írásos véleményeket, sokszor támadásokat, nem egyszer 30—40 oldalas hozzászólásokban. A rakétatelepítések ügyében tiltakozásoknak egész láncolata alakult ki, amelyben politikusok is részt vettek.

Az anglikán egyházban a zsinat 1979-ben tárgyalta a „Keresztyének az erőszakos világban” c. dokumentumot, amelynek nyomán egy szerkesztőbizottság elkészítette 1982-ben az „Egyház és bomba: az atomfegyver és a keresztyén lelkiismeret” c. könyvet, amely bestseller lett, mielőtt az 1983-as zsinat elé került volna. Az ügy, s maga a könyv nagy port vert fel pro és kontra. A könyv maga nem annyira teológiai mondanivalója folytán lett érdekes, hanem inkább az ismeretterjesztő voltánál fogva. A zsinatban nagy vitát váltott ki.

Az „Ezek hát a kérdések” végső fejezetben a fennmaradt kérdéseket sorolja fel. Túl pozitív volna a kép, ha csak az történt volna, amiről eddig volt szó. Maradtak jócskán megoldatlan kérdések, amelyeket feladatként hordoz a keresztyénség.

Fennmaradt kérdés, hogy a keresztyénség a maga körén belül miért érvel különböző módon.

A nagyobb egyháztestek között négy teológiai megközelítést észlel. A római egyházban leginkább az érzékelődik, hogy teremtés jogán állanak a béke ügye mellett. A teremtés mögött maga a Teremtő áll, aki az emberbe a lelkiismeret erkölcsi mércéjét ültette. A lutheránus teológia a kettős hatalom tanítását hozza: a világi, amely a törvény és a kard hatalmával kormányoz, az egyház pedig a lélek uralmával, de mindkettő Isten irányítása alatt áll, s az a baj, ha bármelyik elszakad attól. Ilyen történt pl. a náciizmusban. Míg e kettő az első hitágazatra építi tanítását, addig a református tanítás a második hitágazatra épít. Az evangéliumban van Isten törvénye s Krisztus a földön. Az egyház és a világ idegenek egymásnak. A negyedik csoport a harmadik hitágazatra támaszkodik, s ezek önmaguk között két különböző táborra oszlanak. Az egyik általában a keresztyén szocializmus tábor, az egyház Isten eszkatonban eljövendő teljes uralmát már itt, e földön megvalósulhatónak tudja, tehát az eszkatont behelyezi a történelembe. A másik pedig ezt az egész világot ítélet alatt tudván, úgy értékeli a jelenségeket, hogy a végítélet felé haladunk. E két végletben általában a pacifisták és a pünkösdisták állnak. Érdekes jelenség, hogy mindkettő volta-képpen református talajról indult elhajlás. Példának idehozza a történelemből Münzer erőszakos apokaliptikáját, és Tolsztoj idealizmusát, hogy az ember alapján véve jó. A realizmus és az utópia közötti hanyóadás ez.

Az egyház és állam a békekérdés szemszögéből c. fejezetben rámutat, hogy Pál és az ő nyomán Luther nyomatékosan hangoztatta az állam jogát a „kard” használatához, de ebben a kérdésben merőben más a helyzet a demokratikus berendezések óta, hiszen amíg Pál idejében állam és egyház szembenálltak egymással, ma inkább partneri viszonyról lehet beszélni. A hitvallási iratok még nem okoznak problémát, de az újkori eseményekben az atomfegyverek kapcsán már igen. Az atomfegyverek dolgában elsősorban a holland és nyugatnémet református egyházak vitatják az államnak való mindenben engedelmesség kötelezettségét, az angolok viszont nem. A fegyverek megadásának problémája már a múlté, de a védelmi háborúban való részvétel nem. A tábori lelkészek kérdésénél sem a fegyverek megadásáról van szó — ez utóljára a Hirosima bombázására induláskor fordult elő — s inkább a fogházlelkészek kérdésénél merül fel, hogy a bűnösök megadása a probléma.

A hadkötelezettség megtagadása kérdésével is foglalkozik, felsorolva a három lehetőséget: a hadsereg civil szolgálata, a fegyver nélküli hadiszolgálat, s a teljes megtagadás. Az egyházi szervezetek nagygyű-

lései az első kettőt lehetségesnek tartják, a harmadikat nem. (Finnországban legutóbb a tábori lelkészek is fegyveresen szolgáltak.)

Éles kérdéssé vált az atomfegyverek tervezésében és készítésében való részvétel nemcsak az egyháziak, de általában a tudósok oldaláról is.

Külön kérdés a totális államokhoz való egyházi viszony. A közelmúlt eseményeiben a náci államforma világos képet mutat erről, ahol kialakult a hitvalló egyházi magatartás (ebben a római egyház nem vett részt!), újabban ez Latin-Amerikában kérdés, sőt Thielicke a Szovjetuniót is ide sorolja. Sajátos módon jelentkeznek a kérdés Dél-Afrikában, s ismét más módon más afrikai államokban, s Közel-Keleten, ahol a mohamedanizmussal találkozás adja a kérdés magvát. Ugyancsak kérdéses az egyházi magatartás és véleményezés az államvezetők, akár tirannusok, akár nem, elleni merényletek kérdésében. A Hitler elleni merénylet terve (amit pl. Bonhoeffer elvben helyeselt), akár az újabbak közül Kennedy, Szadat, Indira Gandii, Palme. A tömegmegmozdulások, a partizánháborúk, a fegyvertelen ellenállás kérdései is az állam és egyház viszonyának kérdésköréhez tartoznak.

Az „igazságos háború” kérdésében történelmi tapasztalatok során nyolc érvet sorol fel. 1. Ha a törvényes kormányzat kezdeményezte, amely nem követett el igazságtalanságot. 2. Csak igazságos okból lehet háborút kezdeni. Ennek gyakorlati megállapításához atom esetén alig néhány perc lehetséges. 3. Ha a háború megkezdése előtt minden lehető megpróbálták a megbékélésre, mint a diplomácia, közvetítők, ENSZ. 4. Ha hivatalos hadüzenet előzte meg. Ezt szinte illuzórikussá teszi, ha atomháborúról van szó. 5. Ha kétségtelenül erősebb a győzelmet. Az atomháború ezt is illuzórikussá teszi, mivel ott nem igazolható várható győztes. 6. Ha a cél elbirtokolt terület visszaszerzése, s ennek elérése után a békés állapot helyreállítható. 7. Ha különbséget tesznek a háborúban katonák és civilek között. Ez már a világháborúban lehetetlenné vált, hiszen városokat törölték el a föld színéről. 8. Viszonylagos biztosíték ahhoz, hogy a háború nem tesz nagyobb kárt, mint amit az elérendő cél megkíván.

Ez is, de minden más megokolás is illuzórikussá lesz atomháború esetén. Emellett az egyházak általában érveltek is. Általában ezek az érvek szerepeltek mind a hágai, mind a genfi (vörös kereszt) egyezményben.

Ezen túl azonban lehetetlenné teszi a helyzetet a nemzetközi fegyverkereskedelem, ami voltaképpen lehetségessé tette a második világháború után lefolyt vagy folyamatban levő több mint 150 háborús konfliktust.

Az „igazságos béke” sem olyan magától értődő, mint gondolnánk. A háború nélküliség még nem jelent békét. Az észak—dél problémája, hogy ti. az iparosított észak a gazdagokból még gazdagabbakat termel, szemben a kizsákmányolt déli fejletlen országokkal, ahol a szegények még szegényebbekké lesznek, fegyverek nélkül sem a béke állapota. Ezért hirdette meg az ENSZ az új nemzetközi gazdasági rendet (UKTJ), amit az EVT és a LVSZ is támogat. Ezt támogatta a finn püspöki kar gyülekezetekhez megküldött kiadványa is, a „Hit, remény és UKTJ”.

Az emberi jogok kérdésében értékeli a Helsinki béke- és biztonsági nagygyűlést — amit a finnek ETYK-nek rövidítenek — s ami világszerte nem csupán megelégedést, de sok folytatódó vitát is kiváltott, amennyiben nyugaton az emberi jogokat az

egyén jogaként értelmezik, keleten társadalmi és gazdasági jogokként, a harmadik világban pedig az élelemhez, egészséghez és iskolázatáshoz való jogként. Ennek megfelelően viszonyultak hozzá az egyes egyházak is. A szabadság értelmezésénél is eltérnek a nézetek és fogalmak. Sok helyen katonai erőszak-hatalmak vannak, az amerikaiak hatalmi törekvésekkel vádolják a szocialista világot, ezek újkolonializmussal Amerikát. A természet megmentése és megőrzése új fogalomként tört be világunkba.

„Fegyverek, stratégiák, lefegyverzés” kérdésében kifejti, hogy bár nem szakterülete az egyházaknak ez a kérdéskör, de megtehetik és meg is teszik a népek és az emberiség nevében tiltakozásukat ebben a versenyig menő folyamatban.

Foglalkoztak az egyházak és egyházi szervezetek az atomfélelem és megfélemlítés kérdésével is bőven. (Deterrence és a terror balance). Ezen azt a szituációt értették, hogy egyik fél sem mer háborút kezdeni, mert tudja, hogy a másik oldalon oly nagy az atomtartalék, hogy képesek elpusztítani a háborút kezdő oldalon a teljes lakosságot. E gondolat mellé állt II. János Pál pápa is, majd a római egyház püspökei pásztorlevelükben, de azzal a figyelmeztetéssel, hogy azonnal üljenek le a felek az atomleszerelés megbeszélésére. Ugyanakkor más egyházi szervezetek leszögezték, hogy az atomfegyverzet fenntartása morálisan hibás.

Több próbálkozás indult atommentes övezetek megállapítására is.

A központi kérdés az ember — szól az utolsóelőtti fejezet. Rendkívül fontos az egész kérdéskörben az, hogy noha fegyverekről, háborúról, békéről beszélünk, végső soron mindig az emberről van szó. Minden ember alapszükséglete a biztonság. Ennek, ebben az összefüggésben három kérdésköre van. Az egyik az, hogy abszolút biztonság ebben a világban nincs. A másik az, hogy az egyházak különösen is felfigyeltek arra, hogy a biztonság háború—béke kérdésén túl kitérjen a harmadik világ élelmészeti kérdésére, összefüggésben az északi félteke iparosodására. Csak egyetlen év háborús kiadásai elegendőek lehetnének a világban pl. a maláriát egyszer s mindenkorra. A harmadik az, hogy az egyházak biztonság-fogalma lényegesen gyökerezik az Isten-kérdésben, a bizalomban iránta, s egyben föltelezi az emberek egymás iránti áldozatosságát. Richter német pszichológus figyelmeztet arra, hogy a bizalomnak és a biztonságnak alulról kell kezdődnie, az egyes embernél, s itt nagy az egyházak szerepe.

Másik gondolatkör a félelem megléte s az ebből eredő bizalmatlanság. Ez a félelem és bizalmatlanság az eredete pszichológiailag az egész háború—béke kérdésének. Az egymással szembenálló feleknél ugyanazok a szavak kaptak teljesen más értelmet.

Az ellenséges szemlélet megtörése az egyház egyik feladata. Nincsenek az egyik oldalon csupa angyalok s másik oldalon csupa démonok. Emberek vannak minden oldalon, akik bűnösök és Krisztus megváltó erejére szorúlnak, tartozzanak bármelyik felekezethez, ideológiához, ateistákhoz vagy megtértek (farizeusi) közösségéhez. A valóság nem az, hogy egyes országok vagy hatalmak állnak egymással szemben, hanem az, hogy minden országban, kivétel nélkül vannak a békének hívei és ellenzői.

Erősíteni kell a kölcsönös bizalmat elősegítő szervezeteket és mozgalmakat. Az egyházak reménységet láthatnak az ETYK (a helsinki nagygyűlés) módszerében és eredményeiben. Az ETYK véghatározatában szó is van arról, hogy a résztvevő népek egyházai

külön összefüggéseiken támogassák az ETYK határozatait. Külön megemlíti a magyar evangélikus testvérgyülekezetek működését a finn testvérgyülekezetekkel, valamint az orosz ortodox egyházban a bibliakiadás jelentőségét.

Kiváló lehetőségeket kínál a nemzetközi intézmények és intézetek, tudományos kölcsönhatások szerepét a béke érdekében. Az itt-ott fellépő tömegmészárlások esetében már régen sürgetnek olyan nemzetközi törvény létrehozását, s annak érvényességét biztosító szervezet működését, amely annak gátat tudna vetni.

Az „egyház békemunkája” kérdésében lényegében nem különbözik más békeszervezetek munkájától, mégis az alapállása más. Isten a világ teremtője és ura, aki nem akarja annak pusztulását. Nem néma anya és vak apa. A megoldást Krisztus váltságművében keresi. Bár ez Isten és ember viszonyára érvényes elsősorban, de lebontja a válaszfalat ember és ember között is. Ez nem a sima siker útja, hiszen Krisztusnak is súlyos áldozatába került a váltság megszerzése. Bár a végső világ béke eszkatológiai valóság, megvan ennek az idevetített fénye is: békesség a földön s az emberek között jóakarattal. Így a keresztyén embernek joga és kötelessége is beleavatkozni a napi politikába a béke érdekében. Rá kell mutatnunk az istentiszteleti élet, a prédikációk jelentőségére is. És nem kevésbé az imádkozó élet ez irányú elmélyítésére. Végül Péld. 12,20-at idézi: „akik békés tanácsot adnak, azok szívében öröm van”.

Koren Emil

Haladni a kitagadottakkal

Hans SCHAFFERT (ed.): *Cheminer avec les déshérités. L'entraide Protestante Suisse. Zürich, 1986, 87. l.*

Az elmúlt év végén jelent meg a fenti című kiadvány az EPER/HEKS fennállásának 40. évfordulójára. A könyv összeállítását egy közösség végezte Hans Schaffert lelkész vezetésével, aki 1968 és 1984 között az EPER központi titkára volt és akit közelebbről is ismerhetünk, hiszen 1975-ben a Debreceni Református Kollégium díszdoktorává avatta.

A könyv időrendben és nem tematikusan ismerteti a Segélyszervezet munkáját és emiatt elég nehéz rövid összefoglalást készíteni a széles körű munkában kitűzött célokról és elért eredményekről.

Az első hét fejezet a szervezet megalakulásával foglalkozik. A létrehozás gondolata a II. világháború idején vetődött fel. Az 1943-as, 1944-es Svájci Protestáns Egyházak Szövetségének (FEPS) gyűlésén C. Ludwig, E. Staehelin professzorok, valamint A. Koechlin lelképásztor felhívták az egyház figyelmét az emberiség iránt érzett felelősségvállalásra és a béke ügyének szolgálatára.

A FEPS gyűlése már 1943-ban elhatározta egy gazdasági közösség létrehozását a külföldi egyházak segítségével. 1945 márciusáig 1 millió frank gyűlt össze erre a célra. Az új közösség a HEKS (Svájci Evangélikus Egyházak Segélyszervezete) valamint francia nevével EPER (Protestáns Segélyszervezet az Egyházaknak és Menekülteknek) 1946 januárjában hivatalosan is működni kezdett. Első titkáru H. H. Brunner fiatal zürichi lelképásztort választották, az ő visszamelékezését a második fejezetben olvashatjuk. A munka Heinrich Hellstern lelképásztor-igazgató szervezésével, irányításával megkezdődött.

A kiadvány méltán egy egész fejezetet az ő személyiségének szentel, de alig van olyan oldal, amelyiken

nem találkozhatunk nevével. Űgy említik, mint a kereszténységnek elkötelezett lelkipásztort és harcost, jó közpélőerővel rendelkező, érzőszívű, de kritikus lelkületű egyéniséget.

Nem értett egyet korának több korlátolt nézetével, melynek társaival együtt hangot is adott, mint a „Fiatall Egyház” c. folyóirat szerkesztője. Jellemét és megpróbáltatását ismerve a FEPS gyűlése őt bízta meg az EPER igazgatói tisztével 1945 végén. Benne látták azt a kapcsolatteremtő egyéniséget, aki kész figyelni, hallgatni és megnyílni az új felé, aki közelíteni tud az emberi problémák és a nyomorúság felé.

Ahol csak járt, elismert volt hitvallóként, prédikátorként. Más szervezetek is készek voltak együttműködni vele. „Hála neki, hogy az EPER jelentős (az egész világra) kiterjedő eredményeket ért el”.

A tevékenység gyors megkezdéséhez Hellstern ezer fiatal és kétszáz holland lelkész segítségét kérte. Az ő segítségükkel éveken keresztül küldtek élelmiszer-csomagokat a rászorulóknak. Megalakult egy teológiai irodalmi központ, ahonnan professzorok segítségével könyvszállítmányok indultak el több mint ötven Teológia részére (414 ezer frank értékben, ma ez az összeg 3,5 millió frank).

Beindult az ösztöndíj-felajánlás: két félévén keresztül tanulhattak külföldi teológusok svájci városokban, Bazel ezt a felajánlást állandósította. Még 1946-ban Braziliából és az USA-ból gyapotot vásároltak, amit feldolgozva a kórházak és menekülttáborok ruhatárának rendelkezésére bocsátottak. Mánedorfból ruha- és alapvető élelmiszerek szállítmányok indultak el Európa országaiba. Közél két év alatt negyven közreműködővel egyházi vállalkozás alakult ki.

Nem zárkóztak el Németországtól sem. Még a háború alatt Bernben titkos találkozót szerveztek a FEPS és a Barth, Brunner teológiai hatása alatt álló Német Evangéliumi Egyház között. Ugyanez az egyház nyilvánosság előtt elismeri a német nép bűnöségét Stuttgartban 1945-ben. A szervezet a perverz hitleri ideológiáktól elszigetelt ország segítségére sietett. A teológiai akadémiákra könyvcsoomagok érkeztek, világhírű akadémikusok indultak útra; olyan személyiségek, mint Karl Barth, Emil Brunner, Oscar Farnar, Walter Lüthi, hogy német teológiákon tanítsanak. E. Schweizer három félévén át Mainzban, W. Zimmerli pedig Berlinben, majd Göttingenben tanított.

Hellstern és munkatársai rengeteg nyomorúságot láttak utazásaik során: tévelygőkkel, menekültekkel, árvakkal találkoztak. Újabb feladatokkal kellett megbirkóznuk. Átmeneti hajlékok, árvaházak építése a cél. Főleg Lengyelországban, Ausztriában, Németországban és Franciaországban volt erre szükség. Ugyan-ezekbe az országokba a lerombolt templomok helyreállításáig harmincöt fakápolnát szállítottak. Megszervezték az egészségileg teljesen leromlott gyerekek svájci üdültetését és a „keresztiszülő” kapcsolatokat. Külföldi menekültek összefogására, irányítására központokat létesítettek. Ebben a munkában a Vöröskereszt, az osztrák „Don Suisse” és a „l'Aide Suisse á l'Europe” is segítséget nyújtott.

Új szolgáltatás alakult Paul Vogt lelkész vezetésével a zsidó és más nemzetiségű menekültek támogatására. A szociális ellátásra szoruló idős menekülteknek házat nyitottak „Le Pelican” néven.

Hamarosan újabb nehézségekkel kellett szembenézni a szervezetnek: elkezdődött a hidegháború korszaka. A politikai világban gépezetek indultak be a félelem gyártására. Nem volt többé normális párbe-

széd, csak egyoldalú kijelentések, vádaskodások és fenyegetőzések.

A szervezet evangéliumi alapokra támaszkodva nem az emberek szétválasztását, hanem kapcsolatba lépését hangsúlyozta és óvott az elszigetelődestől. Ilyen szemlélettel kísérték figyelemmel az 56-os budapesti, 61-es berlini, 68-as prágai eseményeket is. Heinrich Hellstern, aki ezekben az időkben is utazhatott, személyes kapcsolatokat vett fel az egyházakkal, példát mutatva ezáltal a párbeszéd gyakorlására.

Locarnóban pihenőházat vettek, ahol mind keletről, mind nyugatról érkezett férfiak és nők egyaránt négy hetet tölthettek együtt oldott környezetben, barátságban, újra megtalálva a béke valóságát.

Majd tíz évvel a megalakulás után Hellstern felhívja a figyelmet a harmadik világ gazdasági problémáira és a fejlett országokat felelősségre inti. Erre a felhívásra több város is reagál, többek között Neuchâtel, Zürich, Bazel.

Ezt követően az EVT, a Bázeli Misszió és az EPER közös programot készített: „Kenyeret a harmadik világnak”; „Kenyeret a jövőnek” c. felhívással adományok beszerzéséhez, amit az elmaradott országok iskolai, gazdasági fejlesztésére fordítanak. Ez az összeg Hellstern időszakában 85 millió frank volt. Az első terv egy ipari szakmunkásképző felépítése volt. Svájci gépekkel látták el az iskolát és svájci tanárok segítségével 1959 őszén megkezdődött a tanítás. Ezután a már felszabadult, de iparilag, iskolailag fejletlen Kongó fővárosában, Leopoldvárosban és Matadi kikötővárosában építettek fel 1961-ben két gimnáziumot. 1962-ben, Algéria függetlenségének kivívása után 24 ezer munkanélkülinek biztosítottak állást egy faskola, palántaültetvény létrehozásával.

A kiadvány sajátos bibliai szemlélettel ítéli meg a gazdasági, politikai eseményeket. Nincs olyan ország a világon, Vietnamtól a Fülöp-szigetekig, Dél-Afrikától Mexikóig, melynek eseményeit ne kísérnék figyelemmel. Ennek kapcsán többek között Thildy Hanhart tollából olvashatunk „Szolidaritás” címmel. Segítenünk kell azoknak a felemelkedését, akik szintén Isten szeretetének és igazságának címzettjei.

1976-ban hétpontos határozatban foglalták össze az EPER céljait. Az itt összefoglaltak jegyében folytatják működésüket annak a felelősségnek a tudatában, amellyel indult a szervezet. „Mint Egyház, nem lehetünk érdektelenek a béke problémájában. Mert Isten beszéde az egész világhoz szól és oda kell figyel-nünk azokra, akik a békét építik.”

Pázmándi Ágnes

Új ökumenikus folyóirat

International Christian Digest néven, egyenlőre 15 ezer előfizetővel, új, havonta megjelenő ökumenikus folyóirat látott napvilágot ez év februárjában. A lap életre hívó az információval és olvasnivalóval már régen túlterhelt egyházi-teológiai személyiségek sóhaját azokat megelőzendő kimondják: „Mégeggy! Az eddigieket sem vagyunk képesek követni...” A megrendelő lapon szereplő néhány szerkesztőségi mondat erre az anticipált sóhajra a következő választ adja: a lap célkitűzése nem az, hogy szaporítsa a már így is alig áttekinthetővé lett keresztény teológiai-egyházi periodikus irodalmat, hanem éppen ellenkezőleg, sürítve, koncentrálna kívánja az olvasó életébe mindazt, ami a keresztény teológiai-egyházi élet számára

valóban fontos. Ezen belül különös figyelmet kíván fordítani azokra az egyebütt megjelent cikkekre és tanulmányokra, melyek népek és kultúrák jobb megértését és kölcsönös bizalmát segítik elő a keresztyén-ségen belül és azon túl.

Bár a hattagú szerkesztőségi stáb tagjai methodista háttérűek, a 12 tagú szerkesztőbizottságban olyan ismert ökumenikus személyiségek foglalnak helyet, mint Desmond M. Tutu, Nobel-békedíjas dél-afrikai anglikán érsek; Philip A. Potter, az EVT volt főtítkára; Alexei M. Bicskov, szovjetunióbeli baptista egyházi vezető; Pauline Webb, a BBC vallásos adásainak koordinátora. A folyóirat kiadója Robert K. Feaster, szerkesztője J. Richard Peck.

Az első szám büszkén idéz azokból a köszöntő sorokból, melyekben ismert egyházi és világi személyiségek fejezik ki várakozásukat és jókívánságukat a lap iránt. Többek között az alábbiakat olvashatjuk: „Az International Christian Digest különböző háttérrel rendelkező keresztyéneknek nemcsak abban lehet nagy segítségére, hogy egymást megismerjék, hanem abban is, hogy Isten népe iránti elvárásait mélyebben megértsék.” (Billy Graham evangelizátor); „Véleményem szerint a világ népei csak úgy közeledhetnek egymáshoz, ha egymás nézőpontjainak jobb megismerésére törekszünk... ennek hasznos eszköze lehet ez az új kiadvány” (R. J. L. Hawke, Ausztrália miniszterelnöke); „Ez egy nagyon jó elképzelés. A kiadvány gyönyörű szolgálatot fog végezni” (Emilio Castro, az EVT főtítkára); „Örömmel köszöntöm az International Christian Digest c. folyóiratot akkor, amikor a világkeresztyénység a nemzetközi békéhez és igazságossághoz való hozzájárulása egyre nyilvánvalóbb” (Robert Runcie canterbury érsek); „Abban bízom, hogy az International Christian Digest a különböző népek közötti jobb megértést fogja szolgálni, még akkor is, ha azok eltérő hitvallásokhoz tartoznak” (Corazon C. Aquino, a Fülöp-szigetek elnökasszonya).

Az első szám a *captatio benevolentiae* megnyilatkozásokon túl cikkeivel is példázza, hogy hogyan is képzeli el kivonatolódó, koncentrált információs szolgálatát. Két cikk utal K. Barth születésének 100 éves évfordulójára. Az egyikben E. Achtemeier virginiai professzornő vall arról, hogy mit tanult K. Barth-tól. Az általánosan ismert barthi tételek felsorolása előtt mint legfontosabb „tanulást” szögezi le: „az egyháznak végsőképpen csak egy üzenete van – Jézus Krisztus, a megfeszített” (9). A másik írást a Barth – Brunner vitát és megbékélést eleveníti föl a szem- és fültanú lelkesedésével. A. C. van Raalte michigani professzor a cikk szerzője. Az *elefánt* és a *bálna* barthi összeférhetőségét megerősítendő idézi Barthnak azt a levelét, melyet a baseli teológus, Peter Vogelsanger lelkésznek írt és melyben kéri a címzettet, hogy a következőket mondja meg a nagybeteg Brunnernek: „... a mi Istenünkhöz ajánlom őt... az az idő, amikor úgy gondoltam, hogy NEM-et kell mondanom neki, már régen elmúlt és mi mindnyájan csak annak a ténynek a következtében élhetünk, hogy az irgalmas Isten mindannyiunkkal az ő kegyelmes IGEN-jét közli” (11).

„A hatalom nélküli Jézus Krisztus” címmel ír a Megfeszítetttről John Shelby Spong amerikai püspök elsősorban azoknak, akik az egyház földi értelemben vett hatalmát féltik, s ahol már elveszett, sajnálják. Felhívja az egyházakat arra az igazi hűségre, elhivatottságra, tanulságra, melyet az egyház mint az erőtlén Krisztus szolgája a konstantinusi fordulat óta alig akar s tud betölteni (13).

Mercy Amba Oduyoye nigériai teológusnő a keresz-

tyén misszió és az afrikai ősvallások konfrontációjáról ír. Számonkéri azt a keresztyén attitűdöt, mely ignorálja az afrikai vallást és kultúrát. Véleménye szerint ez magának a misszióknak a szempontjából sem szerencsés lelkület, de ami még ennél is rosszabb, elidegeníti az afrikaiakat a maguk afrikai identitásától. Szerinte ez már végzetesen romboló. A keresztyén teológia Afrikában afrikai jellegzetességeket kell hogy hordozzon, ugyanúgy, ahogy az Európában európai, Amerikában amerikai stb. Hangsúlyozza, hogy az afrikai sajátságok nem feltétlenül „bűnös egzotikus járulékok”. Az afrikai teológusoknak azzal a hittel kell végezni munkájukat, hogy ha alázatosan az Istennek ajánlják azt, maga a Szentlélek fogja azt úgy megtisztítani, hogy „aranyként ragyog majd a sötétségben élőeknek” (18).

„Inkább halál, mint hűtlenség” című cikk foglalkozik a harmadik világ egy másik pontjának gondjaival, tragikus helyzetével. Fernando Bermúdez spanyol misszionárius, a guatemalai keresztyének megpróbáltatásaival, szenvedéseivel, megaláztatásaival és hűségével ismerteti meg az olvasót. A nép szenvedéseit a római birodalom üldözött keresztyéneinek az életéhez hasonlítja. A cikk egy latin-amerikai imádsággal fejeződik be, melynek utolsó sora így hangzik: „Add, hogy ne a haláltól féljek, hanem a hűtlenségtől” (22).

Brian Thornton, az International Christian Digest társszerkesztője interjút közöl Donald Soperrel. A következetes szocialista és pacifista beállítottságáról is híres methodista lord, 60 éves ígéhirdetői és közéleti tapasztalatait osztja meg az olvasóval.

„Történelmi leckék a holnap missziója számára” címmel elemzi a keresztyénység megoszlását, az egyház növekedését, a világ átalakulását Tracey K. Jones medisoni professzor. Bár a cikk statisztikai jellegű, s a számokon keresztül is egyfajta triumfalizmust sugároz, mindazonáltal optimizmusának az a meggyőződés adja a mélységet, hogy „Jézus Krisztus az Evangélizátor” (28). Ez a hit formálhatja egységbe a különböző felekezetek missziói tevékenységét és ez ad minden missziós tevékenységnek értelmet és reménységet.

A. J. Ugolnik pennsylvaniai professzor „Mit lehet tanulni az orosz tradícióból?” címmel írja személyes neveltetésére, tanulmányaira és rendszeres szovjetunióbeli látogatásaira építve cikkét, mely bepillantást ad az Orosz Orthodox Egyház hagyományába, lelkületébe, meditatív befeléfordulásába, liturgikus, zenei-képzőművészeti megnyilatkozásaiba.

„A hálványimádás elemzése”-t olvashatjuk Kosuke Koyama japán származású New York-i professzor cikkében. A szerző utal arra, hogy miként minden száznak, a miénknek is megvannak a maga hálványai – amelyekről az emberek félnek, s amelyekben az emberek bízhatnak. A hálványimádás definíciójához P. Tillichet hívja segítségül, aki szerint ez akkor jön létre, amikor „valamit, ami föltételekhez szabott, föltétlenül tekintenek, valamit, amit lényege szerint részleges, egyetemesnek magasztalnak és valaminek, ami lényege szerint véges, végső jelentőséget adnak” (35). Ez az, amivel szemben a féltőn szerető (féltékeny) Isten ma is ajánlja a maga igazi szentségét és hatékony kegyelmét.

Érdekes beszélgetés keretében ismerkedhet meg az olvasó Charles E. Curran atya ügyével, aki mint a Washingtoni Katolikus Egyetem tanára került szembe a Vatikánnal. A beszélgetés eredetileg az NBC (New York Broadcasting Company) rádió és televízió programja volt. Az engedetlenséggel vádolt profesz-

szoron és a Vatikán képviselőjén kívül jelen voltak a sajtó képviselői is.

Samuel Terrien New York-i ny. professzor az Amadeus című Mozart-film teológiai elemzését végzi el. „Egy meglepő dráma, amely bár Mozarról szól, az Isten atyáságának és az Isten kegyelmének teológiai jelentését kutatja” — állapítja meg a szerző (41).

A „széles e világ” rovatot könyvismertetések, híres személyiségek idézésre méltónak tartott mondásai, majd a következő szám előzetes tartalomjegyzéke követi.

A fentiekből kiderül, hogy a szerkesztők egyaránt törekszenek időszerűsége és népszerűsége. Úgy érzem, hogy a Theologiai Szemle olvasói is áldást kérhetnek az International Christian Digest vállalkozására.

Bóna Zoltán

Mitoszok anyaföldje

Rengeteg ember szorul „gyökerkezésre”, egész kultúránk szikkad és senyved, mert nem tudja, hogy mivégre él, vagy mert rosszul tudja. Az „euramerikánus” homo sapiens búcsút mondott a mítoszoknak is. Mintha a legyek azt mondanák: Nem tartjuk tovább a plafont! — és büszkén odébbrepülnének. Ámbár itt jóval többről van szó: mintha a növények mondanának fel táptalajuknak, mert elégük van a kötöttségéből. Van egyházi mítosz-allergia is, ha nem is minden ok nélkül, de erősen eltúlzottan, mintha merő hittagadás volna az a felismerés, hogy a Biblia nem egyszer a mítosz formanyelvén, annak eszközeivel fejt ki egy s más mondanivalóját — talán mert minél sokrétűbb és mélyebb egy igazság, annál alkalmasabb kifejezésére a mítosz, amelyet *egzisztenciális példázat*nak is nevezhetnénk. Ha Kain és Ábel esetéről egykorú kőtábla-jegyzőkönyvek tanúskodnának, az érdekes kriminológiai adalék volna, de ha Kain és Ábel mint valós lehetőség bennem lakozik, az már több mint izgalmas, veszedelem és feladat: mit kezdek ezzel a kettővel önmagamban?!

A mítoszok létünk és lényünk hatalmas, hordozó képei, kimeríthetetlenül gazdag tükrei, veszedelmeink és ösesélyeink vibráló képmásai, egyéni és közösségi energiáink, alapvető belső sodrásaink kézjegyei; saját mélységeinkre ismerhetünk bennük.

Dr. Theodoer Seifert, a Nemzetközi Mélylélektani Társaság elnöke, a *Mitoszok varázsa* című sorozat kiadója, ezt írja e könyvek bevezetőjében: „Ezek a történetek rabulejtően megragadók. Bennük önmagunkkal találkozunk, saját lelkünk erejét és térségeit látjuk és éljük át, bensőnk még ki nem fürkészett lehetőségeit (...). A mítoszok életünket tükrözik, s azt a bizonyosságot: lehet úgy élni, hogy annak értelme legyen.” A sorozat nyitó művét maga Seifert írta *Weltentstehung* címmel. A legkülönbözőbb népek mítoszai a világ keletkezéséről meglepő párhuzamokat mutatnak, ami megfelel C. G. Jung által fölfedezett kollektív tudattalan tényének. Lényünk végső gyökerei a transzcendenciába nyúlnak, a világ teremtése egyedileg is megtörténik bennünk, s az örök törvények mélységeinkben élnek üsdődőktől fogva, követésük élet, semmibe vevésük halál. Minden esetre a teremtői terv megvalósulására tör minden bensőnk vulkánmély kohójában, csak tudnánk rá figyelni! És Seifert avatott vezető ebben a döbbenetes-szép barlangvilágban.

Grosse Mutter und göttliches Kind az 1986-ban indult, igen szép kiállítás sorozat következő darabja.

Szerzője, Angela Waiblinger már ismerősünk a Rumpelstilzchen-meseinterpretáció révén. Most a hatalmas Földanyát, a Magna Matert és annak isteni gyermekét mutatja be. A szülők számára a gyermek isteni ajándék, akárcsak a benne szimbolizált új élet. Álomértelmezésben járatos pszichoterapeuták tudják, hogy a klienseik álmában megszülető gyermeknek általában nem csekély jelentősége van: az illetőben valami új születik! A transzcendenciától a leggyakorlatibb konzekvenciáig terjedő skálán mutatja be szerzőnk a nagy parabolát: a gyermek-archetipus, a gyermekiség igéretét és elkötelezését.

Nem csekély probléma adódhat abból, ha anyák túl szoros lelki szálakkal kötik magukhoz gyermeküket szeretet örvén, s tudni sem akarnak róla, hogy ezzel milyen katasztrofális károkat okozhatnak „szeretett” fiuknak vagy leányuknak, sőt önmaguknak is. A több kiadványából is ismert dr. Ingrid Riedel anyák és lányaik szimbiotikus problematikájába bocsátkozik bele *Demeters Suche* címmel. Itt kell megemlíteni, hogy különösen lelkipásztorokkal igyekeznek a jobbára szerencsétlen sorsú, de felnőtt gyerekük életét is könnyen szerencsétlenné tevő önző anyák elfogadtatni, hogy ők csakis merő áldozatkészségből és igaz szülői szeretetből olyanok, amilyenek, holott valójában félelmetes anyai hatalmukkal élnek vissza, és gyakorlatilag nem engedik önálló felnőtté válni nagykorú gyerekeiket. (Erről megdöbbentően ír Fritz Riemann *Az öregedés művészete* című, 1987 könyvnapja táján megjelenő művében.) Ilyen esetekben a lelkészeknek elsőrendű kötelességük lenne segíteni a tönkreszeretett és lelki kalodába zárt „gyerekek” kiszabadításában. Vigyázat: az anya-archetipusnak egyik oldala a táplálás, ám a másik az elnyelés! Ha van anyák napja, kellene hogy legyen „elnyelt gyermekek visszaadásának napja” is...

Dr. Verena Kast is jó ismerősünk szerzőként — most *Sisyphos* címmel írt „a régi kőről és az új útról”. Teljes lélektani felkészültséggel gyürkőzik neki, hogy értelmezze az értelmetlenség követ. Alapos szemlélés és elemzés után oda jut — nem a kizárólagos helyesség igényével —, hogy ebben a céltalan, de ítéletszerű kögörgetésben a negyven körüliek jellegzetes problémáját lássa, amikor életükben elharangozták a delet, s lefelé megy már az életút: mi ad *értelmet* életnek és halálnak? Sok követ kell és sokszor érdemes is felgördítenünk, de lesz egy, amelyet tudnunk kell elengedni. Ezt Radnóti így fejezte ki: „Begyombolom haláloamat”.

A *Zauber der Mythen* sorozat (Kreuz Verlag, Zürich, Stuttgart) 1987-ben a következő művekkel folytatódik: Rosmarie Bog, Die Hexe; Lutz Müller, Der Held; Helmut Remmler, Das Rätsel der Sphinx; Hans Jellouschek, Semele, Zeus und Hera. — Még jó, hogy csak a naív elképzelések szakítottak a mítoszokkal, nem pedig azok velünk.

Bodrog Miklós

Az öröm teológiájáról

Jürgen Moltmann, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung Versuche über die Freude an der Freiheit und das Wohlgefallen am Spiel, Kaisers Traktate 2, Chr. Kaiser Verlag, München, 1971*

Először is fel kell tenni a kérdést: mi hívta létre az öröm teológiai feldolgozását, érvényrejuttatását körünkben? Két teológiai szemlélet ütközik össze a kortárs teológiában és mindkettő jogot, sokszor egyed-

uralmat követel. Ez a két teológiai metódus: az egyik a cselekvés teológiája, a másik a dicsőítés teológiája. Az első az egyház küldetését és a messiási cselekvés megjelenését hangoztatja. E szemlélet szerint Isten mögöttünk van, azaz onnan jövünk, a világ előttünk, azaz oda megyünk. A második szemlélet alapállása egészen fordított: Isten van előttünk és a világ körülöttünk. A cél az, hogy Istent dicsőítsük, benne örüljünk, kegyelmén csodálkozzunk gyermekként, őt szemléljük és imádjuk.

E két metódus megfelel annak, ahogyan Istennek a története két nagy megmozdulást hoz létre: az egyik Istenből indul ki és a világra irányul, a másik a világból indul ki és Istenre irányul. Az első a teremtő, megszabadító és mindeneket megváltó isteni uralom. Isten így lesz Úr a világ felett, hogy Krisztusban magát adja a világnak. A másik: a világ, az ember válaszol Isten szabadítására azáltal, hogy őt dicsőíti, szemléli és benne gyönyörködik. Ebben az ember részéről árad Isten felé a köszönet, a hála, az öröm és az imádat. Ez a másik mód, ahogyan Isten Úr lesz a világ felett. E kettősen egy mozgás a történelemben ketté szakadt. A nyugati egyház az első hangoztatja: a hit engedelmisségét, a cselekvés, az etika fontosságát. A másik irányt a keleti egyházak képviselik a kegyelemben való öröm, az Isten megdicsőítése náluk középpontban áll. Az elmélyülés, a meditáció nagyobb hangsúlyt kap.

Moltmann egész művét az jellemzi, hogy a két teológiai metódus egyensúlyát-egységét szolgálja. Műveiben a társadalmi-politikai feladatokat a hit alapjára helyezi. Viszont az egyoldalúvá lett etikai kategóriák hangoztatása láttán megszólaltatja a keresztyén élet esztétikai kategóriáit. Ez a műve nem a legnagyobbak közül való, de jelentősége mégis óriási, mert az említett egyensúlyt igyekszik ebben helyreállítani. Aki csak ezt olvassa talán csodálódik benne, de aki ezt ellenpontként értelmezi és művei egészének az összefüggésébe helyezi, az gyönyörködik benne.

Nézzük ezután miben látja Moltmann az öröm teológiai alapjait? Négy kérdést tesz fel és erre úgy adja meg a választ, hogy mind a négy válasz az örömben csendül össze. Első kérdés: *Miért teremtette Isten a világot?* Herakleitosz óta a játékot világszimbólumként alkalmazták, mert megállapítása szerint „a világfolyamat olyan, mint egy játszó gyermek”. Fink filozófus ezt úgy értelmezte: A világ megokolatlan. A világ eredeti létrejötté a játék karakterét viseli magán. A világnak a léte nem szükségszerű, Istent semmi nem kényszerítette, nem vezette, amikor teremtett. Semmi magyarázat nincs arra, hogy valami van és nem a Semmi. A világ megokolatlan létére az egyetlen magyarázat Isten jótetszése, gyönyörűsége, azaz teremtett, mert örömet talált benne. Ennek az Isten oldalán levő „játéknak”, szabad teremtésnek megfelel az ember istengyermeksége, azaz gyermekként fogadja Isten országát, Isten teremtését és abban szabad örömmel részt vesz, „játszik”. Ez az Istenben otthont talált embernek a szabad megnyilatkozása, aki ajándékként fogad Isten kezéből mindent. Komolyság és vidámság, feszültség és feloldódás egyaránt benne van ebben.

Második kérdés: *Mire teremtette Isten a világot?* A világ *theatrum gloriae Dei*, mondta a komoly Kálvin. Az ember teremtésének a célja, így fogalmaz a westminsteri Káté 1647-ből: Isten dicsősége és a benne való végnélküli öröm. Örülni Istenben és saját létében ez az ember nagyszerű lehetősége és feladata. A válasz erre a kérdésre: miért van hát ember, nem kimutatható célokban van, amely az embert igénybe

veszi és szolgálatába állítja, hanem létének magának az elfogadásában és létének abban az örömben és dicsőségében, melyet Istennél talál. A társadalom és nem-kevéssé az egyház is beleneveli az emberekbe, sőt már a gyermekekbe azokat a veszélyes tételeket, mely szerint az élet értelme a haszonban, a célokban lehet. Felcseréli az ember az Istenben való örömet azzal, hogy maga magát akarja hasznossá tenni, és eszerint amit tesz abban van létének a célja. Eszerint az ember cselekedeteivel szerzi meg a léthez való jogát és ez teljesen ellentétben van Luther megállapításával, mely szerint az ember nem a cselekedetekből igazul meg. Nem abban van létünk igazsága, hogy valamit teszünk, hanem, hogy Isten, amint vagyunk elfogad és szeret. Ha ezt szem elől veszítjük, az ember munkacéró lesz csupán és annyi lesz létének az értéke, melyet maga meg tud valósítani. Pedig az evangélium üzenete éppen az, hogy az ember önmagában érték. Maga a lét ahogyan megjelenik és önmagát megjeleníti ez az érték. Meg kell szabadulni tehát a szolgágtól és a munkának, a céloknak való alávetettségtől — hangoztatja Moltmann. Természetes, hogy az ember szolgálni, alkotni, tenni fog élete folyamán, de ez már következmény, és az ember ezekben nem függ élete teljesítményétől és teljesítménye eredményétől. Mindennek felismerése véd az önistenítés ellen és megszabadít attól, hogy létünket saját alkotásaink börtönébe bezárjuk. Az öröm forrása életünk Istenben feltáruló alapja. Létünk igazolt és szép, mielőtt valamit teszünk vagy elmulasztunk, ezért erre a kérdésre: Mit csinálsz te itt, elég azt válaszolni: Vagyok.

Harmadik kérdés: *miért lett az Isten emberré?* A válasz Isten megokolhatatlan szeretetében van: így tetszett. Ezért érthető, hogy erről a kegyelemről a teológia az Istenben való túlaradó örömmel, gondolatok és szavak, képek és énekek szabad játékaival beszél. Isten emberréletelének és a benne megjelent kegyelemnek a csúcán áll a feltámadás. Húsvét par excellence a szabadságot és az örömet jelenti. Athanasius így fogalmazott: A feltámadott Krisztus az életet végnélküli ünneppé teszi. Roger Schutz 1973-ban világifjúsági találkozót hívott össze Taizébe, és ezt a mondatot tette a találkozó jelmondatává. Aki értünk a kereszten meghalt az támasztatott fel, ezért feltámadása a bűnösök reménye, azaz részese. A feltámadás ereje a Megfeszített követésére az elhagyatottakkal való közösségre vezet. Többé nem hiábavaló az élet és a munka, így a feltámadás a nihilizmus legyőzése. A hívőt eltölti Isten gyönyörűségének öröme és elkezdődik a megszabadított ember játéka.

A negyedik kérdés: *Miben áll a történelem vége?* Az elkövetkezendő új világnak a képei nem a harcnak és a győzelemnek, a munkának és az eredménynek a világából vett képek, hanem ezek a gyermeki bízalom világából valók. A szenvedés „miért” kérdésére az új teremtés adja meg a választ. A történelem végén a játékban való gyönyörködés az, mely Istent és a megszabadított embert majd összeköti. Luther azt mondja: „Az ember ott mennyel-földdel és minden teremtménnyel játszani fog”. Van Ruler azt mondja: Eddig azt hittem, hogy az új teremtés világában a szeretet uralma fog várni ránk, de most úgy látom, az öröm fog végső beteljesedéséhez érkezni. Az ember Istent szemlélheti és szépségében gyönyörködhet. Beteljesedik, de egészen más módon, ahogyan a történelem elején elhangzott: Olyanok lesztek, mint az Isten (1Jn 3,2).

Moltmann gondolatait hallva, fel lehet tenni a Heidelbergi Káté jólismert kérdését: mi hasznod van, ha mindezt hiszed? Vagyis mi a jelentősége életünkre

nézve ezeknek a megállapításoknak. Mindenekelőtt annak megértése, hogy az egyház neincsupán eszköz arra, hogy általa a hit engedelmisségében mások javára a szolgálat végbemenjen, hogy az etikai kategóriák betöltésével hasznot hajtson, hanem az egyház önmagában már cél is. Idézi *Schleiermachert* és megállapítja: „Ha a vallás nem öncél és értelme és értéke nem önmagában van, akkor egyáltalán nincs célja és értéke”. *Ágoston* szavait használva megállapítja, hogy az ember eddig Istent használta, hogy a világot élvezze. Az elsősegélynyújtó Isten azonban lassan, de biztosan sokaknak és a társadalomnak, mint egésznek az életéből eltűnhet. De ennek az Istennek a „halála” után az ember arról beszélhet, hogy a szabad Istennek örül és őt „élvezi”. A *másikért-való-lét* Krisztus egyházának az alapszerkezete, de ezen túl is vezet út és ez az *egymással-való-lét*, vagyis a megváltott, szabad életnek a formájához vezet. Az egyház nemcsak segéd-szolgálatot végez a világgal, de demonstratív létértéke van: a megnyert szabadságnak az örömét közösségi létében felmutatja. Így el kell jutni oda, hogy az esztétikai kategóriák is szóhoz jussanak az egyház életében: Isten szépségének a szemlélete, a meditáció, a befele fordulás, az imádás, az áhitat sokféle lehetőségében.

Érdeemes megemlíteni, hogy amit *Moltmann* a rendszeres teológia síkján elvégzett, azt végezte el *Rudolf Bohren* a gyakorlati teológia síkján. Két újonnan megjelent könyve, *Lebensstil, Dass Gott schön werde* a teológiai esztétika alapjait fekteti le. A benne megszólaló gondolatok, melyek nagy mértékben hasonlítanak *Moltmann* gondolataihoz, külön tanulmányt igényelnek. De a gondolatok hasonlóságának a szemléltetésére befejezem ezt a könyvismertetést *Bohren* érdekes megállapításával: „Ha nincs ilyen haszonra nem tekintő elragadtatás Istennel szemben, ha nem hangzik ilyen örömteli felkiáltás és poézis, vagyis ha mindez kimarad, akkor hamarosan az ember lesz embertársai és a társadalom számára haszon nélküli” (*Lebensstil*, 126).

Szathmáry Sándor

Hiradás az erdélyi unitárius teológia műhelyéből

D. Dr. Erdő János: *Teológiai tanulmányok. Kolozsvár. 1986*

Különös könyv *dr. Erdő János* teológiai tanulmányainak kötete, mely az elmúlt esztendő végén hagyta el a sajtót. Nemcsak tudós, tanulságokban gazdag tanulmányok sora ez a könyv, hanem etikai tanulságokkal terhes írás is egyben. Ez a legnagyobb értéke, hiszen a tudományok ápolásának ez a fajta etikai indítási módja a Királyhágón innen és túl ritka dolog, így hát drága kincs. Már a kötet bevezetőjében arra hívja fel a figyelmet *Kovács Lajos* püspök néhány sorban, hogy *dr. Erdő János* 16 tanulmányának „mind-egyike a szerző egyházunk iránti lángoló szeretetét sugározza, múltunk értékeinek felelősségteljes tanulmányozását tükrözi, a ma hívő unitárius embernek legjellemzőbb sajátosságait közvetíti.” (5)

Dr. Erdő János — aki az Erdélyi Unitárius Egyház főjegyzője, a Teológiai Intézet professzora — elsősorban egyháztörténész. Ezt bizonyítja a kötet legtöbb tanulmánya. De nem az öngizolódó, apologetikus szándék tette a múlt jeles kutatójává, hanem valami más:

a jelenben a gyakorlati szolgálat lehetőségeit kereső lelkipásztor lelkiismeretes önvizsgálata. Így vall erről: „Akik elfelejtik a múltat, kénytelenek azt megismételni. Azok pedig, akik emlékeznek a múltra, benne útmutatást találnak a jelenre és a jövőre egyaránt, s gazdag hagyományokat tudnak feleleveníteni. Mi megtanultuk a múltból, hogy sok idő és tapasztalat szükséges, amíg az ember eljut annak a felismerésére, hogy egyetlen dogma sem érdemi meg, hogy érette szembeszálljunk és vétkezzünk az emberség és a szeretet ellen” (94).

A kötet első írása egy felettébb hasznos évszám tábla az erdélyi unitárius egyház múltjáról, ami olyan, mint egy jól átgondolt, munkára, további kutatásra inspiráló vázlat az unitárius egyház megirandó történetéhez. Ez ad keretet a többi írásnak.

A következő dolgozat — „Adatok az unitáriusok püspökválasztási jogának történetéhez” — lényegében az egyház kialakulásának, genezisének (vagy talán exodusának?) a története, ami az erdélyi reformáció kialakulásának, továbbgyűrűzésének története vázát tárja fel, több olyan kérdésre terelve a figyelmet, amelyek egyháztörténeti kutatásunkban és oktatásunkban nem kapnak kellő hangsúlyt. Elsősorban az erdélyi ellenreformáció indulására, az innovációs törvény körüli huzavonák és politikai cselekvésekre vonatkozó adatokra gondolhatunk.

A kötet két *Dávid Ferenc* tanulmánya a majdan megirandó életrajzi monográfiájához szállít nagyon fontos építőanyagot. Különösen a *Dávid* biblicizmusáról szóló írás fontos teológia-történeti szempontból, ami a nagy reformátor előítéletektől és félremagyarázásoktól mentes megértésében segít. Ez a tanulmány feltárja a humanizmus és a reformáció, *Erasmus* és *Dávid Ferenc* kapcsolatának számos érdekes elemét, teológiai gondolkodásának sarkkövét. Különösen érdekes a *Comma Joanneum* — vagyis *1Jn 5,7* — magyarázatának *dávidferenci* megoldása. De ez az írás sem marad mentes az etikai tanulságoktól. A sok adatra épülő remek tanulmány *Gaál Gábor* egyik különös gondolatával fejeződik be, „Semmiféle múlt nem vész el soha: valahol és valahogy megmarad valamiben és munkál a jelenben, mert azért volt, hogy a jelen egy hosszú és széles káprázatát megteremtse. A múlt és múltunk nem vész el soha.” (82)

A másik *Dávid Ferenc* tanulmány, mely több ponton megismétli az előző írás megállapításait „*Dávid Ferenc* és a vallási türelem” problémájával foglalkozik, mely az 1568. január 6–13. között ülésező *Tordai országgyűlés* határozataiban öltött testet. Ez az országgyűlés Európában először mondta ki „a prédikátorok minden helyeken az evangéliumot prédikálják, hirdessék, ki-ki az Ő értelme szerint, és a közösség, ha venni akarja, jó, ha nem, senki rá ne kényszerítse az Ő lelke azon meg nem nyugodván, de oly prédikátort tarthasson, kinek tanítása neki tetszik.” Mái példamutatóan követésre méltó ez az írás.

Erdő János történeti tárgyú írásainak legfigyelemreméltóbb darabja, *Heltai Gáspárról* „az igaz kereszténységet valló” prédikátorról szól. *Heltai* a magyar reformáció történetének egyik legérdekesebb alakja, akinek élettörténetét csak részben ismerjük. *Erdő* pontos filológiai vizsgálatnak veti alá *Heltai* egyik fontos életfordulóját. Hosszú utat járt be a reformátor. Humanista alapokról indulva — *Wittenbergbe* került diáknak. Hazajöve egy munkacsoportot szervezett, hogy lefordítsa és kiadja a magyar nyelvű Bibliát. Csaknem az egész Szentírás megjelent munkálkodása nyomán 1551–1563 között anyanyelvünkön. Teoló-

giai álláspontja is többször változott élete során. Katolikusnak indult, 1544–1558 között a reformáció lutheri irányzatához tartozott, de életének következő évtizedében (1559–1569) a helvét irányzat pártján állt, míg életének alkonyán az antitrinitárius hitben járt. Így hát igaza van *Féja* Gézának, aki szerint „Heltai Gáspárnak a bolygó sors adatott. A szellem napjának, Dávid Ferencnek bolygója lett, híven követte merész útját, s utánarebegté nem kevésbé merész hitvallását” (99). Erdő János tanulmánya arra a nehéz, a szakirodalom által még nem egészen megoldott kérdésre keresi a választ: Heltai Gáspár hogyan lett antitrinitárius? Ezt a kérdést már ugyan 1966-ban vizsgálta *Péter* Lajos egy rövid írásban, de Erdő János mindenre kiterjedő, pontos forrásvizsgálata, úgy tűnik elfogadhatóan tisztázza Heltai antitrinitáriusságának kezdetét.

Erdő János tanulmányainak második jelentős történelmi csomópontja a múlt századi unitárius eszmélődés kora. Lényegében a mai unitárius teológia alapvető normarendszere ekkor alakult ki. Az 1830–60-as évek teológiai racionalizmusa kedvezett az unitárius etika kibontakozásának. Ennek egyik fontos dokumentuma *Channing* E. W. kátéja, mely *Kriza* János átdolgozásában 1845-ben megjelent. Hogyan viszonyul *Channing* kátéjához a magyar átdolgozás? Ezt a kérdést nemcsak filológiai kíváncsiság motiválja, hanem a mai unitárius teológia forrásvidékeit felfedezni vágyó ösztön is. Erdő János *Kriza* munkáját sorra-sorra összehasonlítja *Channing* eredeti kátéjával, melynek végeredményeként kiderül, „*Kriza* új teológiai orientációja, melynek alapelve: az Isten és ember szeretetében megnyilvánuló gyakorlati kereszténység, és Jézus mint ennek legfölkéletebb példányképe. Ez az ő érzelmeteljes, de ésszerű vallása, mely erőt ad az észnek és meleget a szívnek” (143).

De nemcsak *Channing* kátéja hatott a magyar unitárius teológia formálódására. Az erdélyi és az észak-amerikai unitáriusok kapcsolatának története jelentős eseménye volt *William Ellery Channing* műveinek 6 kötetes kiadása, és a nagy amerikai teológus magyarországi bemutatása. Erdő János remek, adatokban gazdag tanulmánya vázolja fel ennek a hatásnak a történetét, ami a református és evangélikus egyházban, a liberális teológia híveinek táborában is tovább gyűrűzött. Jól jelzi ezt a folyamatot a *Protestáns Egylet* 1872. október 1–2-i határozata, amely *Channing* műveit „olvasás, terjesztés s a felállítani célzott parochiális könyvtárak részére megszerzés végett hathatósan ajánlja”. Az egylet motorja, *Kovács* Albert, már az előző évben azt írta róla a *Protestáns Egyházi és Iskolai Lapban*, hogy „Ő azon kiváló egyéniség, ki hazájában maga körül tudta csoportosítani a felekezetek félszregségből szabadulni vágyó, általános kereszténységi magaslatra törekvő elemeket minden vallási társulat köréből. Hibáznának unitárius hitrokonaink, ha őt kizárólag magukénak neveznék, mert ő valódi keresztényen volt minden dogmatika formula nélkül, mindnyájunknak, az egész keresztény emberiségnek sajátja. Egy magas eszménykép élt lelkében a kereszténységről, mely éppoly kevésbé volt összeszorítható az unitárius felekezet határai közé, mint ifjúsága éveiben a *Kálvin* confessióiba. Hogy ideáljának legszabadabb kifejtést az unitarizmus engedett, hogy ezért ő az unitarizmusnak nagy lendületet és elterjedést adott Amerikában, az igaz, de mint életirója is részrehajlatlanul megjegyzi: szabad lelke semminemű felekezeti korlátozást el nem ismert, ő az isten- és emberszeretők egyetemes egyházának volt tagja” (PEIL. 1871. febr. 12. 194–195). *Kovács* Al-

bert, (ezért is áll itt ez a hosszú idézet) a liberális teológia eszményeinek beteljesülését látja benne.

A megújuló unitarizmus másik „sarkcsillaga” *Ralph Waldo Emerson* (1803–1882) volt, akiről közel sem írtak annyit eleink, mint *Channing*ről. Erdő János egy szép tanulmányban ismerteti meg a nagy unitárius etikussal, aki egy új transzcendentális teológia kifejlődésén dolgozott egy teljesen antropocentrikus teológián, melynek alaptétele: „Ne keresd magad önmagadon kívül, mert legbelsőbb meggyőződésedből maga Isten beszél” (185). Az új világ jelzőszavát a „*Self-reliance*” (Önbizalom) című esszéjében fogalmazta meg *Emerson*: „Bizzál magadban! Az önbizalom a hősiesség lényege. Foglald el a helyet, melyet az isteni gondviselés jelölt ki számodra, fogadd el kortársaid társaságát, az eseményekkel való kapcsolatodat. A nagy emberek mindig így tettek, s gyermeki bizalommal engedték át magukat korunk szellemének... Minden egyénben közös szellem uralkodik... Aki egyszer bebocsájtást nyert az ész jogába, szabad polgára lett az ész birodalmának. Amit *Platón* gondolt, ő is gondolhatja, amit egy szent érzett, azt érezheti ő is, ami bármikor történt bármely emberrel, azt ő is megélheti. Aki az egyetemes szellemhez eljutott részese mindennek, ami van, s ami történhetik, mert ez az egyedüli s teljhatalmú közvetítő”.

A kötet krisztológiai tanulmányai tarthatnak talán a legnagyobb érdeklődésre számot. Van-e egyáltalán unitárius krisztológia? – s ha igen (erről győznek meg Erdő János itt közölt tanulmányai) – akkor milyen ez? Az első tanulmány ebben a körben „*Jézus* istenfogalmá”-val foglalkozik. Megállapítja, hogy „az istenfogalom legfejlettebb formájával *Jézus* tanításában találkozunk” (185). *Jézus* a zsidóság monotheizmusát univerzálissá tette, kiszabadította a merev dogmák rabságából. Isten jelenvalóságát, élő, életet adó hatalmát hangsúlyozta. Különösen alaposan elemzi Isten Atyaságának tartalmát. Mondanivalójának lényegét így foglalja össze Erdő: „*Jézus* istenfogalma egyedülálló, nem hasonlítható a vallások történetében megjelenő istenekhez. Ő tárta fel előttünk és tette reánk nézve is élő valósággá Isten, akinek képét lelkében hordozta és hasonlóságára állandóan törekedett. Teljesebb képet adni Istenről, mint amit Ő adott, ma sem tudunk. *Jézus* istenfogalmából kiviláglik irántunk való szeretete, aggódása és bizakodása tökéletesedésünkben: istenfiúságunkban. Ez tette tanítását evangéliummá. A jézusi istenfogalom eszmény, mely felé törekednünk kell és küzdeni megvalósulásáért” (198–199).

A másik tanulmány: „*Jézus* erkölcsi tanítása” is jellegzetesen liberális teológiai gyökerű. *Jézus* – Erdő szerint – egy teocentrikus etikát hirdetett, melyben „az Istenben való bizalmat és az embertársal való testvéri kapcsolatot a jóság és az erkölcsi tökéletesség alapjává tette” (202). Elemzi *Jézus* és a törvény viszonyát, azt, hogy mit tartott *Jézus* az emberről, Isten akarataról és arról, hogy mi volt erkölcsi élet-eszménye, boldogság fogalma. „Ez a boldogság az egyén magasabbrendű életöröme, melyben megtalálható az élet értékének és értelmének felismerése, az Istenben való bizalom, szeretet, tisztaszívűség, irgalom, igazságosság, békesség, Isten látása. Közösségi vonalon Istenországa, melyben Isten törvénye biztosítja az emberiség boldog életét” (207). Így hát itt is érvényesül az optimista, eschatológiátlanított liberális etika. A tanulmány a szeretet törvényét részletesen elemzi, *Jézus* tanítása, az Isten szeretete, a felebarát szeretete és önmagunk szeretete szempontjából.

Ezeket az elveket a családi életre nézve is alkalmazza Erdő.

A tanulmány érdekes szakasza: az erkölcsi rossz és a megtérés kérdésével foglalkozik. Hogyan fér bele egy ilyen optimista típusú etikába a bűn kérdése. Erdő idegennek tartja ezt Jézus tanításában. Számunkra különös, vitára készítő állítása, „Jézus elismerte a rossz létezését, de csak az erkölcsi világon belül, mint értékjelzőt, de nem fogadta el az ember természetes állapotának” (214). Ezen a háttéren beszél a megtérésről is, aminek az alapját nem Isten cselekvésében látja, hanem abban, hogy „az ember képes arra, hogy megváltozzék, vétkeit megbánja és megjavuljon” (215).

A jézusi etika specifikumát abban látja, hogy az Ószövetség statikus etikájával szemben egy dinamikus etikát képviselt, ami a jócselekedeteken alapszik, amire képes az ember. Ezért „az erkölcs világában nem lehetünk passzív szemlélői az élet humanizálásáért és az Isten országáért folyó küzdelemnek.” (217)

A kötetben található szisztematika-teológiai tanulmányainak záró írása „A tekintély forrása a vallásban” című, mely ennek a nagyon fontos — és sokszor mégis elhanyagolt — kérdésnek az unitárius szempontú áttekintése. A tanulmányok derekas része az unitárius egyház tanításának alakulását, sajátos „bibliaizmusát” kíséri nyomon. „Az unitárius reformáció a Biblia alapján akarja Jézus vallását és az őskeresztény egyházat helyreállítani, (...) de a humanista filológia segítségével a Bibliát szövegkritikai vizsgálódásnak vetette alá és csak az igazolt helyeket tekintette elfogadhatónak” (227). Dávid Ferenc után ezt a sajátos biblia-tant *Szentábrahám*i Mihály hittana fejlesztette tovább. „Az unitárius kereszténység függetlenítette magát a külső tekintélytől és a belső tekintély alapján áll, melynek forrása az értelem és a lelkiismeret: feltétele, hogy az értelem igazolja és a lelkiismeret helyeslje a vallás tartalmát és annak külső kifejezését” (229).

Az unitárius vallás indulásától fontos szerepet kapott az ész szabad vizsgálódása, melyet a humanizmus tett döntő tekintéllyé. Az unitárius zsinatok a hit-beli vitákban a józan eszt tekintik döntőbíróknak. Erdő János egy egész sor példát hoz arra, hogy ez az elv töretlen volt az unitárius teológia fejlődése során. Az unitarizmus ma is vállalja a racionalizmust, de nem veti el a vallás egyetlen ész megahaladó, „észfeletti” elemét sem.

„A belső tekintély második forrása a lelkiismeret, mely öntudatunk ítélkezése cselekedeteink és erkölcsi mivoltunk fölött”. „Amit a lelkiismeret elfogad, azt tiszteljük és annak engedelmeskedünk, mert abban Isten szól hozzánk” (234). Mind az értelem, mind a lelkiismeret csak szabadságban képes működni, ezért értékelődik fel az unitárius gondolkodás szerint a szabadság fogalma. „A belső tekintély végső forrása tulajdonképpen Isten, aki kinyilvánítja akaratát az értelemben és a lelkiismeretben.”

Az unitárius egyházak egyik alapítói az IARF-nak, amelyben több liberális keresztény és nem keresztény egyház dolgozik együtt. Az unitárius és szabadelvű keresztények világszövetségét 1900. május 25-én alapították Bostonban. Eredeti neve: „Unitárius és más szabadelvű vallásos gondolkozók és munkások nemzetközi tanácsa”. Ennek a szervezetnek elméleti, teológiai alapjait és benne az unitáriusok teológiai erőfeszítéseit jól tükrözik a szervezet világkonferenciáinak főtémáihoz csatlakozódó előadások. Az egyes tanulmányok címeinek felsorolása is érdekes: „Az ember a világ szolgálatában”, „Egységünk a külön-

bözőségben”, „A türelem és határai”, „Útmutató tanulságok”, „Vallás és emberszolgálat”. Ezeket a tanulmányokat úgy is tekinthetjük, mint az elmúlt 15 esztendő unitárius teológiai fáradozásának az összefoglalását, különösen szociáletikai szempontból. A tanulmányok azt az álláspontot tükrözik, hogy „a vallásnak részt kell vennie egyfelől az ember világi boldogulásának elősegítésében és szolgálataiban, másfelől a lélek örök vágyaiban, reménységében és kitárulkozásában Isten felé.” (238). Egy humanista indíttatású ökumenikus etikát építenek ezek a tanulmányok. Ebben a szekularizált humanista etikában Jézus csupán egy tájékozódási pont lesz. „Jézus a vallást, mint radikális emberséget élte meg korának ellentmondásos körülményei között (...). Mi is akkor vagyunk Jézus igaz követői, ha az ember boldogulásáért az Istenben való hit által odaadón dolgozunk” (250).

A könyv a magyar nyelvű teológiai irodalom nyeregsége, fontos híradás az erdélyi unitárius egyház teológiai fáradozásairól, amiről bizony nagyon kevés hír jut el hozzánk. Jó szolgálatot tesz ez a könyv. Előítéleteket oszlat és ismeretet terjeszt, mindezt magas ízzal humanizmussal teszi. Hála érte az írónak.

Szigeti Jenő

Egyház és zene

Walter Blankenburg: *Kirche und Musik*

A szerző 75. születésnapjára kötetbe gyűjtötték a *Kirche und Musik* szerkesztőségi munkatársai és tanítványai legjelentősebb tanulmányait. (Vandenhoeck-Ruprecht, Göttingen 1979. 360 lap) Az egyházi zene és himnológia területén a XX. században a legnevezebb személyiségek közé tartozik Walter Blankenburg életműve. 40 éven keresztül szerkesztője és az 50. évfolyamába érkező egyházzenei két havonként megjelenő folyóiratnak, a „Musik und Kirche”-nek szakírója. A gyűjteményes kötet 29 tanulmányt köt kévébe, ezek 19 különböző folyóiratban, évkönyvben és jubileum-kötetben jelentek meg. A kötetet a jubiláló utószava koronázza. Megtaláljuk a kötetben 11 nyomtatott oldalon a szerző sokoldalú munkásságának szívárványos gazdagságát. Munkásságának terjedelmét jelezzé az, hogy zenetörténetből 75, himnológiából 28, a 20. század egyházi zenéjéhez 41, s ezeket tetézzé 172 lexikon-című közrebocsátása. A két hatalmas lexikon sorozat — *Die Musik in Geschichte und Gegenwart* (MGG), és *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (RGG) — hasábjain 81 című származék tollából. — A szerző munkásságának kibontakozása a II. világháborút követő négy évtizedre terjed. A szerző munkásságának legfőbb vonása az elmélet és gyakorlat elválaszthatatlan egybetartozása. Teljes teológiai és zenetudósi szakképzettségével széles körű és alapvető kutatási anyagot tárt föl, ezek között kimagaslóak a történeti tanulmányai. Távol áll a szakmai öncélúság a szerzőtől és minden kutatási eredményét a gyakorlat kertjében palántálta. Indító jelentőségű volt részvétele az éneklőmozgalomban, azután 14 évi falusi lelkipásztori szolgálata, életének további szakaszában is szoros kapcsolatban maradt a közvetlen gyakorlattal úgy is mint a Schlüchtern-i Egyházzenei Iskolának (két évtizeden át) igazgatója.

Címszerint is megemlíti a gazdag választékból mindannyiunk számára érdeklődést felkeltő és gazdagító írásokat: A kórus szó jelentése a korai keresztény iro-

dalomban. — A reformációkorabeli tanulmányokból kiemeljük: A Genfi Zsoltároskönyv elterjedése Európában a megjelenését követő évtizedben. Ebben a tanulmányában O. Douen két kötetes zsolnártörténete: „Clement Marot et le Psautier huguenot (Paris 1878/79)” az első teljes francia zsolnáros könyv kiadásától (1562) 26 kiadást jelez az első évtizedben. Ezt az eredményt Pierre Pidoux is elemezte. (Utalunk itt a Református Egyház 1962. évfolyamára; Szónyi György cikke: 400 éves a Genfi Zsolnár.)

A francia, holland, német, svájci, olasz kiadások után Szenczi Molnár Albert 1606-ban megjelent magyar nyelvű zsolnárfordításának több mint 100 kiadását jegyzi fel. 92 lap — kifejezi Blankenburg egyházzenei felfogását. Ez tanulmányának címe is: Gyülekezeti ének és egyházi zene mint a prédikáció kiegyensúlyozása. Eszméltető cím: Az egyházi ének válságos időszakai. Azután: Az egyházi zene mellőzhetetlen helye a teológiában. Kitevő érdekelne napjainkban a következő téma? Új istentiszteleti ének és zene, ennek szükségessége és kritikai normái. Blankenburg az ő és az új kapcsolatát mindig fontosnak tartotta és ebben a szemléletben vizsgálja a kortárs egyházi ének- és zeneszerzést. 1973-ban közölte az éneklőmozgalomról — Singbewegung — szóló írását, ez életének és munkásságának nem csak hitvallása, hanem lelki hagyatéka és buzdítása is.

Tanulmányosorozatot publikált a szerző Johann Sebastian Bach-ról. Alapvetőnek tartotta Bach teológiai gondolkodásának, lelkületének és kegyességének gyökérezetéből kiindulva munkásságának vizsgálatát. Zenetudományi doktori disszertációjának címe: „Bach életművének belső egysége”. Bach teológiai kiindulású elemzésével adós volt az egyházi zenetudomány és csak a legutóbbi Bach-évforduló mutatja, mennyire szükség volt Blankenburg figyelmeztetése, példamutatása a zeneóriás megértéséhez és interpretálásához. Csak 1976-ban került sor a nemzetközi teológiai Bach Kutató Munkaközösség megalapítására, melynek vezetője Blankenburg volt egészen haláláig. A kötetnek egyharmad része tartalmaz Bach-tanulmányokat.

Egyházzenei és himnológiai eszmélődésünk és szolgálataink korszerűségéhez nem nélkülözhető ennek a kötetnek ismerete.

Szónyi György

A kamatoztatott fél talantum

(Jegyzetek Berki Feriz új könyvéhez)

Különös sors jutott osztályrészül D. Dr. Berki Feriz testvérünknek, a Magyar Orthodox Egyház esperes-adminisztrátorának. Egyetemista társa volt Makariosz elnöknek, az 1942-ben megnyílt budapesti Görög Keleti Hittudományi Főiskola tanára volt, majd az üldöztetés nehéz éve alatt együtt volt fogoly Bajcsy-Zsilinszky Endrével, de talán életének legfontosabb eleme, legnagyobb „kalandja” az hogy sorsa egyé forrt egyházának sorsával. Szolgáltatásának tizedik évfordulóján jogosan emlékezett így a tovatűnt évekre: „Ha visszatekintek az elmúlt évtizedre, mindenekelőtt is hálat kell adnom Istennek, amiért a magyar orthodoxiáért vállalt szolgálatom eddig nem volt eredménytelen. (...) Ugyanis a múltban Egyházunk vagy idegen test volt nemzetünk testében, annak minden velejárá hátrányával terhelve, vagy pedig szertelen magyarkodással igyekezett a többi orthodox egyházzal szemben illetéktelen előnyökhöz jutni, aminek legfőbb rugója a múltbeli kánoni illegálisban és egyes veze-

tőinek ezt az illegális kahasználó, felelőtlen törtetésében keresendő. Helyzetének kánoni normalizálása után Egyházunk megtalálta a maga helyét a hazai keresztény egyházak között. Saját sajtója van, liturgikus könyveket adott ki, különböző cikkek és tanulmányok foglalkoznak vele más keresztény egyházak sajtójában is, istentiszteleteiről és igehirdetéseiről a rádió rendszeres közvetítéseket ad, tagja lett a Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsának, és végül — de nem utolsósorban — sikerült legalább részben eloszlatnia a hazai nemzetiségi orthodox egyházak korábbi gyanakvását” (14., 15. old.).

Ezeknek a sikereknek szorgos munkása Berki Feriz. Tanulmányaival, könyveivel hozzájárult ahhoz, hogy az orthodoxiát jobban ismerjük és értékeit tanuljuk megbecsülni. Új könyve, mely cikkeket, tanulmányait és igehirdetéseit foglalja össze, rendez csokorba, méltán viseli ezt a címet: „Az el nem ásott talantum”. Egy „apokrif evangéliumi” részlettel kezdődik a könyv, a negyedik szolgáról, aki még egy egész talantum sem kapott, csak annak egy kicsi töredékét. Nem volt ez a szolga különösen ügyes, nem is volt mindig a szorgalma sem töretlen, de ez a szolga a kicsit, a keveset nem ásta el sohasem. Még a kételkedő olvasót is meggyőzi ez a kötet arról, hogy Berki Feriz protoierei testvérünk ilyen szolga.

A kötet gyűjtemény Berki Feriz eddig publikált írásaiából. A válogatás nehéz munkáját maga végezte. De ez a könyv több egy szürke tanulmány gyűjteményénél. Aki végig olvassa, tanúsíthatja azt, hogy a magyarországi orthodoxia lelkiségének, belső világának hűséges tükré ez a könyv. Így „Az orthodox kereszténység” című munkának méltó párdarabja.

A kötet első szakasza ezt a címet viseli: „Szolgálat közben”. A székfoglaló beszéddel indul, majd a magyar orthodoxia életének jeles fordulóján elmondott előadások szövegével folytatódik. Forrásértékű írások ezek, melyek önkritikusan, nagyon sok tényanyaggal és soha nem frázisokban tartanak tükröt az elé a különös egyháztörténeti eseménysor elé, aminek nyomán az orthodoxia halni készülő öreg fája újra életre kelt. Ezekben az írásokban sehonnán máshonnan be nem szerezhető történeti információkat kapunk, érdekes pontos egyháztörténeti, művelődéstörténeti mozzanatokról kapunk pontos (mindenféle tudományoskodás nélküli) információt. Ezeknek az írásoknak talán az a legnagyobb titka, hogy mindenféle póztól, látszat-ünnepélyességtől mentesen emberek, őszinték és alázatosak.

Berki Feriz igehirdetéseiből — ez a kötet második szakasza — egy külön könyv is kitélt volna, hiszen mintegy 250 oldalon 59 igehirdetést találunk. Bevallom őszintén, hogy a könyv olvasása előtt vajmi keveset tudtam az orthodox igehirdetéséről. Talán ezért hatott rám a reveláció erejével ezeknek a nagyon biblikus, „keresztiközponitú” igehirdetéseknél a sora, melyek minden „homiletikai póz” nélkül, közérthetően és egyszerűen tolmácsolják Isten máig érvényes ígéit. Még akkor is, ha számunkra protestáns emberek számára idegen vagy vitatható témákról prédikál — mint például a „Szt. Konstaniti és Helena” címűben — akkor is tiszteletet parancsol ismeretterjesztő objektivitása és a kölcsönös megértést építő jószándéka. Avatottan tud szólni egy-egy ünnep értelméről, egy-egy hajdan élt szent kultuszának eredetéről, de minden igehirdetésének ez az igazi értéke hogy a hívési esemény a központja, a dobogó szíve.

Berki Feriz nemcsak jó egyházkormányzó és talentumos igehirdető, hanem tudós teológus is, az orthodox kereszténység egyik legjobb ismerője. A kötet harma-

dik része ezért teológiai tanulmányaiból válogat. Berki Feriz teológiai munkásságának középpontjában az a fáradozás volt és maradt, hogy előítéletektől, félreértésektől és tudatos torzításoktól mentesen, a maga valóságában lássuk meg az orthodoxiát. A kötetbe foglalt tanulmányok legtöbbje is ezt a célt szolgálja. Ezeknek mintegy összefoglalója a „Tévedések és félreértések” című tanulmány, mely az orthodoxiával kapcsolatos téves nézetek kis enciklopédiája. Tanulmányainak másik súlypontja az a törekvés, hogy az „összortodox” egyházban kibontakozó teológiai munkát megismertesse mielőtt. Fontos tanulmánya foglalkozik az összorthodox előzsinat kérdésével, ezzel kapcsolatban a római egyház és az orthodoxia kapcsolatával, a legfontosabb orthodox dogmatikai kérdésekkel.

A kötet egy fejezete összegyűjtötte azokat a különféle művelődéstörténeti, kultúrtörténeti írásokat amelyekben az orthodoxia értékeinek művelődéstörténeti határait kutatja. Olvashatunk itt írásokat az áldozatról, az ezeréves Athoszról, vagy arról, hogy milyen orthodox egyházi éneklés és hogy hogyan tükröződik néhány magyarországon bemutatott szindarabban az az orthodoxia. Ebben a szakaszban találjuk a „Felszabadulásra várva” című írást, melyben Berki Feriz a második világháború embert próbáló viharára emlékezik vissza, mely kortörténeti értékű írás. De Berki Feriznek a hazai „hippikérdésről” is van mondanivalója, sőt ennek vallástörténeti háttéréről sok fontos időálló igazságot mond ki, amelyeket lelkigondozói munkánkban vagy esetleg a veszélyeztetett fiatalokért való fáradozásaink közben haszonnal kamatoztathatunk.

Nem szóltunk még arról, hogy Berki Feriz a görög nyelv tudósa. Igehirdetéseiben, egy-egy szó eredeti tartalmának felcsillantásában is többször tanújelét adta ennek. (Egy példa erre az eudokeo szó elemzése.) Ezt erősíti az a tanulságos írása, melyben a bibliai félreértéseket szedi sorba, melyből egezetáink is sok hasznos ötletet meríthetnek.

Berki Feriz — az ökumené embere. Így hát jogosan kap külön fejezetet könyvében azoknak az írásainak a sora, melyben az ökumené különböző szintű eseményeiről szól sajátosan orthodox szemszögből. Ezekben az írásokban a szerző tájékozottsága, higgadt objektivitása ragad meg. Mint ahogyan egyik írásának a címe is mondja: reményekről és realitásokról beszél. Fontos információkat kapunk ezekből az írásokból arról, hogy az orthodox egyházak életében milyen ökumenikus munka folyik, hol vannak a lehetőségek és a határok. Ezek az írások fontos hozzájárulások az orthodox—protestáns párbeszéd ügyéhez. Ehhez a szakaszhoz kapcsolódik Berki Feriznek a béke kérdésével kapcsolatos írásainak sora, melyben a béke megvédésének, sajátosan keresztyén etikai problémáira, gyakorlati tennivalóira helyezi a hangsúlyt. Elgondolkoztató az a többször is megcsendülő gondolat: a béke értékét csak az tudja igazán érezni, aki tudatában van az élet értékének, értelmének. A keresztyénségnek éppen az az egyik legnagyobb feladata, hogy ezt az értéket felmutassa az emberek előtt.

A könyv utolsó fejezetében az elmenőktől búcsúzik a szerző, munkatársaktól, testvérektől, felejtethetetlen jóbarátoktól. Az első a sorban *Alexij* patriarcha. A frázismentesen fogalmazott adatgazdag megemlékezésén át-átsüt a személyes emlékek melege. Ugyanez a titka a *Makáriosz*, valamint *Nikodím* metropolita emlékére írt nekrológnak is, melyben példát mutat Berki Feriz arra, hogy hogyan lehet tények felmutatásával közhelyek nélkül búcsúzni olyanoktól, akik a jelen kö-

zelségéből ítélve is maradandót alkottak. A legmegdöbbentőbb írás ezek közül az utolsó a sorban. *Berki Zuárd Illés* protoierejt, édes testvéröccsét búcsúztatta. Szívét őrlő feladat, amit csak égő hittel lehet teljesíteni.

Végül még egy nem elhanyagolható szempontot akar hangsúlyozni a recenzens, aki őszinte szeretettel ajánlja ezt a kötetet az olvasónak. Ritkán olvastam még ennyire színes, olvasmányos, emberi jóérzés melegével teli könyvet, mint ez a közel nyolcszáz oldalas tanulmány gyűjtemény. Köszönet érte a szerzőnek, aki nem ásta el talentumát és kamatait velünk is megosztotta.

— i — 6

A nagy „szabály”: a Biblia és a szépirodalom

Frye, Northrop: *The Great Code: The Bible and Literature*. New York, Harcourt, Brace, 1982. 261 + xxiii o. 16,25 ív.

Századunk irodalomelméletének talán egyik legizgalmasabb, legtöbb vitát és elméletet szülő felismerése, hogy az újabb és újabb szépírói művekben lépten-nyomon fedezünk föl a régmúltból visszatérő, lényegükönél fogva állandósult alakzatokat, mintákat vagy motívumokat. A teológiai végzettségű, protestáns Northrop *Frye*-t, az észak-amerikai irodalomelmélet egyik legnevesebb művelőjét, már munkássága kezdetétől fogva e kérdéskör foglalkoztatja. Ezen alakzatokat *Frye* archetyposoknak (ősmintáknak) nevezte el, de ő ezt szűken irodalomelméleti kategóriaként használja, tehát nem ágostoni értelemben, hogy az ősminták isteni eredetű szabályok, törvények, de nem is a jungi mélylélektanból veszi kölcsön e szót. Azonban a közös pont mindhárom felfogás számára adott, hiszen az ősmintákat mindig a mítoszok közvetítik.

Senki sem lepődne meg azon a kijelentésen, hogy az európai irodalom ősmintáinak elsődleges forrása a Biblia, de a kérdést megfontoló számára már annál megdöbbentőbb, hogy a Biblia és a szépirodalom kapcsolata eleddig módszeres vizsgálatot nem kapott. *Frye* tehát messzemenően hiánypótló és úttörő munkára vállalkozott, amikor afféle kézikönyvet próbált szerkeszteni, amelyben a Biblia képvilágát, szóképeit, metaforakincsét és nyelvhasználatát kívánja bemutatni, illetőleg azt, miként visszhangzanak ezek és csapódnak le az európai irodalmi hagyományban. Ám e „lexikonszerűség” nem elégíthette ki *Frye*-t, mert több elméleti és fogalmi bonyodalomban szükségesnek látta egy vezérfonal felvázolását, ahhoz, hogy a Biblia nyelvhasználatát meg tudjuk közelíteni.

Ismert, bár nehezen figyelemben tartható tény, hogy a szavak rendjét — e kifejezéssel illeti *Frye* könyvének elméleti részét — a szépírás és például a gazdaságtan másként alkotja meg. Azt azonban még nehezebb szem előtt tartani, hogy a miénket megelőző korszakokban másként rendeződtek a szavak. Ahhoz is, hogy a Biblia nyelvhasználatát jobban megértsük, valamilyen formában előbb meg kell ragadni, el kell különítmás korokétól, azt a „rendező elvet”, melynek alani ján összeáll nyelvi közlése. Így fordul *Frye* *Vico* világtörténelmi korszakolásához, amelynek analógiájára alkotja meg sajátját a „szavak rendjéről”. Az első korszak a metaforikus (Vicónál ez a költői), melynek nyelvhasználatában szubjektum és objektum nem vált még el, ember és természet egységben van, s mindezt a megfelelő istenség vagy lélek tartja együtt

(tehát e korszak velejárója a többistenhit). A nyelv kifejezéseiben rendkívül konkrét, elvont fogalmakat nem használ, s ennél fogva logikájában nem lehet érvényes az arisztotelészi „A” csakis „A” lehet formula. Elbeszélői módja a mítosz és a varázsigé, s maga a szó is különleges erővel rendelkezik: manája van. E felfogásban fogant János apostol „logos” szava is.

A következő a metonimikus korszak (Vicónál a hősi), s ez Platónnal veszi kezdetét. A metonímia a metafora egy változata, ahol a hasonlítás kimondottá, tudatossá válik (logikailag: a metafora: „A = B”, míg a metonímia „A helyett B”). Itt kezd elválni objektum a szubjektumtól, s maga a nyelv is individualizálódik, s egy belső valóság leképezője, ám ez a valóság nem pusztán egy „belsőre”, hanem egy magasabbrendű, transzcendens rendre utal, s ettől kerül előtérbe az egyistenhit. Elbeszélői módja az érvelés — igazságának kritériuma belső következetesség —, s formája a folyamatos próza.

A harmadik korszak, a mai domináns rendező elv, a leíró (Vicónál a démotikus). A szavak nyelvtani rendjén túl elbeszélői módja nem alkot rendet, hanem egy objektívnek vélt világ másolására szorul. Igazságának egyetlen kritériuma a megfelelés a tapasztalt világnak. S így e korszaknak az „Isten” szó nem adhat jelentést, s végtelen megnyilvánulásaiban tagadja a metafizika létjogosultságát is.

Minden szimmetrikussága ellenére e korszakolás azért rendkívül hasznos, mert rámutat arra, hogy egy eredendően leíró fogalmakkal élő gondolkodónak milyen nehézségeket kell leküzdenie egy mítosz megértéséhez. Azonban e korszakok nem halnak ki legfeljebb dominánsá válnak, s hogy ez mennyire így van azt a szépirodalom, elsősorban költészet mutatja, amely mindig is a metaforikus egységet igyekszik újjá teremteni. A költészet szavait mindig is metaforikusan rendezzi, s igazán sohasem tudja elsajátítani más korszakokét.

A Biblia e korszakolásban mint határeset helyezkedik el: nyelve alapvetően metaforikus, de egyistenhitével és többnyire prózájával a metonímia korszakába tartozna, ám e próza teljességgel hiányolja az érvelés eszközeit. Retorikai formája az oration, a beszéd, mely közvetlenül szólít meg, mégpedig elkötelezetten.

A hagyomány a Bibliát Isten kijelentésének tartja, vagyis egy objektív, isteni forrás üzenetének, s melynek befogadója a szubjektív emberi. Ez esetben viszont egy leíró formával lenne dolgunk, ahol minden egyes mondatnak szó szerint igaznak kell lennie. Azonban a szó szerint való értelmezés, mint az objektív, külső világ leírása, túlságosan is sommás lenne a Bibliára vonatkoztatva, hiszen nyelve túllentül mélyen a metaforikus fogalmazásmódban gyökeredzik. Frye további elméleti okfejtéseinek középpontjában a Biblia szó szerinti értelmezésének kérdése áll.

Ha a Bibliát folyamatosan végigolvassuk, egy hatalmas mítoszt, még inkább mitológiát találunk — mondja a szerző. Frye számára pusztán irodalmi szempontból a mítosz nem egyéb, mint cselekmény, történet. Azonban a mítosz a metaforikus korszak legfontosabb elbeszélői módja, egy kulturális viszonylat domináns kifejezője. A mítosz szent, azaz szakrális, közvetíti az ágostoni értelemben vett ősmintákat, melyeket egy önmagára adó közösség ismételt. Tehát bizonyos közösségek számára az őnismeret legfőbb eszköze a mítosz, ebben fogalmazza meg azt, amit emberi lényeknek nevezhetünk. Rendkívül fontos, hogy a mítoszokra így tekintsünk, mert teljesen félrevezető az a múlt század óta kialakult álláspont, hogy

a mítosz „az, ami nem teljesen igaz” vagy magasabb szinten, de lényegében ezzel egyenértékű a híres *Fraser* megfogalmazása, hogy a „jelenségek téves magyarázata” a mítosz. Elsősorban azért félrevezető ez, mert, Frye fogalmain belül szólva, egy másik nyelvi korszak konvencióit, kritériumait kéri számon, jelen esetben, a metaforikus korszaktól. Azonban Frye ezen túlmenően azt is állítja, és messzemenően helytállóan, hogy a mítoszok esetleges természeti megfigyeléseket illető tévedései sohasem vonják kétségbe az emberi lényegről alkotott vallomásukat. Bizonyítja ezt egyrészt a költészet mítoszokat újrateremtő, szinte megrögzött igyekezete.

Másrészt, és itt kapcsolódik a Biblia szó szerinti értelmezésének problémája, az, hogy a mítosz nem egy objektív külvilágra utal. Ezt Frye éppen a *Bírák* könyvén mutatja be, ami a Biblia azon részei közé tartozik, amelyik szenvedélyesen figyel arra, amit mi történeti ténynek neveznénk. Ám, ha a könyv eseményeinek szerkezetét figyeljük meg különösen szembeötölő szimmetriával találkozunk: Izrael elhagyja Istenét, majd Isten küld egy bírát, aki visszatéríti a helyes útra. S ez a szerkezet ismétlődik végig a könyvben, s ha már valami ennyire szimmetrikus, akkor az elszakadt a történeti tényről. S ez nem más, mint egy mítikus szerkezet, amely a Könyv üzenetét hordozza, mit sem törődve a történeti ténnyel vagy egy objektív külső világnak való megfeleléssel. S általánosan is kimondható, hogy a mítosz nem egy önmagán kívül lévő világra utal. S ezzel a Biblia szó szerinti értelmezésének kérdése egészen más összefüggésbe kerül. Ennek további részleteit a metaforaértelmezéssel kapcsolatban fejti ki Frye.

Amikor a Bibliát immáron tanulmányozni, vizsgálni kezdjük, akkor mintegy megfagyasztjuk, s kapunk egy nagyméretű metaforát vagy metaforahalmazt. Ám a Keresztység nem egy alapvető doktrínáját csak metaforikusan lehet megfogalmazni (pl. Szentháromság egyisten stb.), s így úgy tűnik, hogy a metaforahasználat a Bibliában eredendően funkcionális. Mivel a metafora mindig is két különböző dolog szembeállításából áll, szó szerinti értelmezése megint csak buktatókat hordoz. Minden szóösszetételnek van egy szótári vagy hagyományos értelme és egy összefüggéséből magyarázható értelme. Ha az összetétel értelme alapvetően a szótári, akkor az összetétel leíró szándékú. Ha azonban az összetétel értelmét szótárilag nem tudjuk fölfejteti, csak az összefüggése, kontextusa révén, akkor nyilvánvalóan metaforikus szerkezettel állunk szemben, amely alapvetően irodalmi szándékú és a külvilágra csak másodlagosan utal, ha egyáltalán utal.

Így Frye azzal zárja e gondolatmenetét, hogy a Biblia szó szerint azt jelenti, amit mond, de ennek alapja csak és csakis a mítosz és a metafora lehet, ami viszont nem utal, és nem vonatkozik elsődlegesen egy objektív, külső világra. Poétikájában Arisztotelész megkülönböztet általános, költői elbeszélést és egyedi, történetit, ami a külvilág tényeire vonatkozik. Sajnos Arisztotelész műve csak félben maradt ránk, s az általános és egyedi elbeszélői módok viszonyáról vallott nézeteit nem ismerjük, s talán ezért is úgy tűnik Frye számára, hogy az általános és egyedi viszonya a filozófia története során megfordult, s az egyedi került előtérbe, és ezzel párhuzamosan az egyedi, azaz a leíró értelem. A Biblia és általában a mítoszok jobb megértését szem előtt tartva, Frye azt javasolja, hogy fordítsuk vissza ezt a viszonyt, legyen az elsődleges a metafora, a mítosz, s aztán következzen az egyedi vonatkoztatás.

A Biblia szempontjából már csak azért is szükséges ez, mert az következetesen aláveti és alacsonyabbrendűnek tartja a külvilágra való utalások értelmezését a mondattani vagyis belső összefüggésére utalt értelmezésnek.

A Biblia belső összefüggése azonban kiterjed az egész Bibliára. Ezt egyrészt metaforáinak egysége volta, másrészt a Bibliára egyedül jellemző tipológia teremti meg, amely egyformán jellemző az Ó és Új Szövetségre. A Biblia tipologikus szerkezetű, vagyis az Írásban előbb szereplő esemény, jelenség vagy akár személy előképe, azaz típusa, a későbbiekben, de magasabb szinten kiteljesedő eseménynek, jelenségnek vagy személynek, azaz antitípusnak. Ez a zsidó-keresztény hagyomány ún. „jövőbe vetett hitéről” vall, de ez egészen más, mint a modernkor haladásáról szóló ígéretei — bár analogikus alapon van összefüggés, mert a felvilágosodás óta uralkodóvá váló oktatásán alapuló retorika asszimilálni tudta a tipologikus szemlélet egyes elemeit, s ezt a folyamatot később külön erősítették az evolúcióhoz kapcsolódó elméletek. Mindenesetre a különbség legfőbb bizonyítéka éppen a Biblia időszemlélete, amely sem nem ciklikus, sem nem mondható el róla, hogy szubjektív, hanem inkább egy jelenlétre, egy „van”-ra utal, amely épp azáltal jön létre, hogy a tipológia szabadon mozog az idősíkokon át, mintegy összemossa őket. A Biblia tehát egy történelemben való jelenlétre mutat, ami viszont éppen a történelmen való túllépést szolgálja, a történelemből való felébredést. S visszatérve a metaforikus vonatkozásokra, ez a „jelenlét” nem más, mint Krisztus, aki egyben a Teremtés ígéje, s így nem helytelen önmagának a Bibliának és Krisztusnak az azonosítása, amely immáron nem pusztán két dolog szembeállítását, hanem egy és azonos dolognak más és más szempontja.

Frye könyvének második része, amelynek címe *A típusok rendje*, ezen metaforikus egység részleteinkbe és felépítésének kézikönyvszerű összefoglalását nyújtja. E rész kivonatolása szinte lehetetlen, mert a szerző itt jobbra tényeket közöl, ám módszerével kapcsolatban el kell mondanunk egy-két fontos elemet. Frye továbbra is irodalmár szemmel nézi és elemzi a Bibliát, tehát a típusokat és antitípusait, mint retorikai eszközöket kezeli; a mítoszoknál az elbeszélői szerkezetet, s a metaforáknál a képi összefüggéseket. Ezen hangsúlyozottan irodalmi vizsgálódás eredményeit táblázatban foglalja össze, amelyben felsorolja a Biblia világának — tulajdonképpen a létnek — különböző szintjeit, s amelyek metaforikusan Krisztusban egyesülnek. Eredményének külön érdekessége, hogy a Középkor egészen a XVIII. századig ezt a „fűzért” tartotta az egész „létezés láncolatának”. S ezzel Frye kimondatlanul is arra figyelmeztet, hogy középkori örökségünket nem szabad sutba dobni, ahogyan azt a felvilágosodás óta tesszük mindannyian. Persze Frye egyáltalán nem a középkor megkésett apostola, hanem a XX. század végének egyik gondolkodója, aki a Bibliát, mint korunkban való jelenlétet nézi.

Frye művének alapkérdése, hogy miért fordulnak a költők, mint költők a Bibliához, mivel az irodalom és Biblia kapcsolatáról közvetlenül szóló második kötet tudomásunk szerint még nem jelent meg, teljes válasz eddig nem kapott. Pontosan még azt sem tudjuk megválaszolni, hogy miben különbözik a Biblia és a szépírás. Ám Frye művének első kötetében olyan vezérfonalat kínál, amely az olvasót a Biblia nagyon is alapos olvasására, s az Írással való komoly szembesülésre hívja fel. S olyan keretet adván teszi ezt, amely hasz-

nára válik biztosan mind a hitét mélyíteni szándékozóknak, mind az eszme-, vallás- vagy irodalomtörténeti érdeklődésű szakembernek vagy gondolkodónak. Elsősorban azzal éri ezt el, hogy komoly igyekezettel próbálja távöltörtani magát attól, hogy bárminémű ideológiai kényszerrel alkalmazzon akár a mítoszokat, akár korunk tapogatózásait illetően.

S ez nem holmi „lágymelegség”: Frye szenvedélyesen, gyakran provokatíván amellett kardoskodik, hogy a Biblia igenis nem holt könyv, nem holt hagyomány a belőle eredő kultúra. S azt is tudván tudja, hogy a Biblia a Biblia olvasójában fog életre kelni, s nem az övében. S ha olvasásra készlet, akkor az már siker. S ezt minden bizonnyal el is éri.

Pásztor Péter

Keresztyén bizonyágtétel a mai Kínában

K. H. Ting: Christian Witness in China Today., Doshisha University Press, 1985, Kyoto, 49 l.

A szerző, K. H. Ting, jólismert személyiség Magyarországon: a kínai püspök, aki egy személyben a Nanjing Egyetem alelnöke és a Kínai Keresztyén Tanács elnöke, többször járt hazánkban, legutóbb a múlt év őszén. A füzet vendégelőadásait tartalmazza a kyotói (Japán) Doshisha Egyetemen. Az 1875-ben alapított japán egyetemen 1979-ben kezdték el az alapítóról, Joseph Hardy Neesimáról elnevezett előadássorozatot; ennek keretében történtek Ting püspök előadásai is 1984 szeptemberében. Az összefüggések világossá teszik, hogy nem egyszerűen udvariassági látogatást tett Ting püspök Japánban, s nem is kizárólag tudományos jelentősége van a három előadásnak: ökumenikus jelentőségű volt ez a *VI. Neesima Lecture*, hiszen hosszú évtizedek hallgatását törte meg, s a két távol-keleti ország keresztyéniségének megszakadt kapcsolatát állította helyre — vagy legalábbis első lépés volt ebbe az irányba. Az előadások egyházpolitikai jelentősége ezért felbecsülhetetlen, s csak remélhetjük, hogy méltó folytatásra is lel majd Ting püspök látogatása.

Maguk az előadások ennek megfelelően a kínai keresztyéniség specifikus voltát tárgyalják, s jó betekintést nyújtanak a világ keresztyéniségétől elzárt, hosszabb ideje izoláltan élt hárommillió kínai hittestvér hitéletébe, gondolkodásába, társadalmi helyzetébe. Számunkra azért is érdekesek ezek az előadások, mert Magyarország igen sok vonatkozásban (gazdaságilag és kulturális vonatkozásban is) újra érdeklődéssel fordul Kína felé; e folyamatnak fontos része lehet a kínai keresztyéniség megismerése.

Az első cikk „A Rationale for Three-Self” (A Hároms Önmozgalom indoklása) a három kínai alapvetet tárgyalja: önkormányzat, önellátás és önterjesztés. Kritikát váltott ki sok helyen, hogy a kínai keresztyének Új-Kínának ezt a három elvét magukévá tették, s különösen a hagyományos kínai misszióval kapcsolatban hangsúlyozták. A szerző az önállóság és ökumenicitás összefüggéseiben tárgyalja ezt a három kínai alapvetet, s meggyőző teológiai érveket nyer az öskeresztyén gyülekezet jellegéből, amely egyszerre volt lokális és univerzális egyház. Jellemző megállapítás lehet Ting püspök tollából az alábbi idézet: „Hitünk olyan ellipszis, amelynek két fókusza a két C: Krisztus (Christ) és Kína (China).” (16 — 17. l.)

A második előadás „Theological Mass Movement in China” arra a talányra kíván feleletet adni, amely elé

DOCUMENTS: Session of the Hungarian Bible Council
 STUDIES: *Rudolf Košťál*: Institutum Philo-Biblicum. Hungarian Bible Society II — *Tamás Németh*: The Relations between Dogmatics and Ethics in the Protestant Theology of Our Century — *Károly Tóth*: The Significance of the Third World in the Ecumenical Movement — *Shen Yifan*: Chinese Christianity (Theological Reflections) — *Feriz Berki*: War and Peace in the Nuclear Age (Message of the Holy Synod of the Russian Orthodox Church) — *Ernö Otlyk*: The Lausanne Conference of Faith and Order Is 50 Years Old.

DISCUSSION: *József Schweitzer*: Evangelical Anti-Judaism, Talmudist Anti-Christianism (On Bertalan Tamás' Study in the 1986/3 Issue of the Theological Review) — *Lajos Tóth*: "The Renewal of the Theological Review and the Theological Renewal of Our Reformed Church" (Comment)

WORLD REVIEW: Towards a Peace Council. A Talk of Günter Wirth and Karl Henning with Bishop Dr. Károly Tóth, President of the Christian Peace Conference, Member of the Executive Committee of the World Council of Churches — *Martin van Elderen*: The World Council of Churches and the Roman Catholic Church

HOME REVIEW: *János Sebestyén*: Gergely Budai, a Theologian of the New Testament (Commemoration at the Ráday Evening Held in the Church of Pozsonyi Street on March 12)

CULTURAL CHRONICLE: *László Zay*: Threefold Writing — *Jenő Szigeti*: Gleaning With the Eyes of a Theologian

REVIEW OF BOOKS AND PERIODICALS: Hans-Herbert Stoldt: Geschichte und Kritik der Markushypothese (*János Bolyki*) — Maunu Sinnemäki: Kirkot elsmat rauhaa. The Peace Efforts of the Churches (*Emil Koren*) — Hans Schaffert: Cheminer avec les déshérités (*Agnes Pázmándi*) — International Christian Digest. A New Ecumenical Periodical (*Zoltán Bóna*) — The Homeland of Myths (*Miklós Bodrog*) — Jürgen Moltmann: Die ersten Freigelassenen der Schöpfung. Versuche über die Freude an der Freiheit und das Wohlgefallen am Spiel (*Sándor Szathmáry*) — News from the Workshop of Unitarian Theology in Transylvania (*Jenő Szigeti*) — Walter Blankenburg: Kirche und Musik (*György Szónyi*) — The Half-Talent That Yielded Interest. Notes on a New Book by Feriz Berki (-i-6) — K. H. Ting: Christian Witness in China Today (*István Karasszon*) — John V. Taylor: Weep not for Me. Meditations on the Cross and the Resurrection (*István Karasszon*) — Frye, Northrop: The Great Code: The Bible and Literature (*Péter Pásztor*)

DOKUMENTE: Sitzung des Ungarischen Biherrates.
 STUDIEN: *Rudolf Košťál*: Institutum Philo-Biblicum. Ungarische Bibelgesellschaft II. — *Tamás Németh*: Die Beziehungen zwischen Dogmatik und Ethik in der protestantischen Theologie unseres Jahrhunderts — *Károly Tóth*: Die Bedeutung der Dritten Welt in der ökumenischen Bewegung — *Shen Yifan*: Das chinesische Christentum (Theologische Reflexionen) — *Feriz Berki*: Krieg und Frieden im Atomzeitalter (Botschaft der Heiligen Synode der Russisch-Orthodoxen Kirche) — *Ernö Otlyk*: Die Lausanne Konferenz von Glauben und Kirchenverfassung ist 50jährig.

DISKUSSION: *József Schweitzer*: Evangelischer Antijudaismus und talmudistischer Antichristianismus (Über eine Studie von Bertalan Tamás in der Nummer 1986/3 der Theologischen Rundschau) — *Lajos Tóth*: „Die Erneuerung der Theologischen Rundschau und die theologische Erneuerung unserer Reformierten Kirche“ (Anmerkung)
 WELTRUNDSCHAU: Auf ein Friedenskonzil zu. Ein Gespräch von Günter Wirth und Karl Henning mit Bischof Dr. Károly Tóth, Präsident der Christlichen Friedenskonferenz, Mitglied des Exekutivsausschusses des ÖRK — *Martin van Elderen*: Der Ökumenische Rat der Kirchen und die Römisch-Katholische Kirche.

HEIMATRUNDSCHAU: *János Sebestyén*: Gergely Budai, der Neutestamentler (Erinnerungsansprache an dem am 12. März in der Kirche von Pozsonyi Srasse abgehaltenen Ráday-Abend)

KULTURELLE CHRONIK: *László Zay*: Dreifaches Schreiben — *Jenő Szigeti*: Ährenlese mit den Augen eines Theologen.

BÜCHER- UND ZEITSCHRIFTENRUNDSCHAU: Hans-Herbert Stoldt: Geschichte und Kritik der Markushypothese (*János Bolyki*) — Maunu Sinnemäki: Kirkot elsmat rauhaa. Die Friedensbestrebungen der Kirchen (*Emil Koren*) — Hans Schaffert: Cheminer avec les déshérités (*Agnes Pázmándi*) — International Christian Digest. Eine neue ökumenische Zeitschrift (*Zoltán Bóna*) — Das Heimatland der Mythen (*Miklós Bodrog*) — Jürgen Moltmann: Die ersten Freigelassenen der Schöpfung. Versuche über die Freude an der Freiheit und das Wohlgefallen am Spiel (*Sándor Szathmáry*) — Nachrichten aus der Werkstatt der unitarischen Theologie in Siebenbürgen (*Jenő Szigeti*) — Walter Blankenburg: Kirche und Musik (*György Szónyi*) — Der sich verzinste Zentner. Notizen zu einem neuen Buch von Feriz Berki (-i-6) — K. H. Ting: Christian Witness in China Today (*István Karasszon*) — John V. Taylor: Weep not for Me. Meditations on the Cross and the Resurrection (*István Karasszon*) — Frye, Northrop: The Great Code: The Bible and Literature (*Péter Pásztor*)

a történelmi tények állítják Kína keresztyéniségének szemléltetőit: a „kulturális forradalom” keresztyénellenességének idején a 700 000 lelket számláló kínai keresztyénység nemcsak megmaradt, de jelentős mértékben növekedett is, úgyhogy ma már eléri a hárommilliót is! A válasz a püspök szerint egy kínai teológiai tömegmozgalomban keresendő, amely nagyban különbözik az európai individualista módon üzött teológiától. Éppenséggel a „kulturális forradalom” hatására „a kínai keresztyének szerte az országban teológiai reflexiót kezdtek el folytatni afelől, hogy mi a sajátosságuk. Tömegmozgalom volt ez, amely teológiai orientációt keresett, teljesen spontán alakult ki, s amely keresztyének százezreit fogta át, a Biblia tanulmányozását és párbeszédet jelentett, szóban és írásban egyaránt. Nem is tudnék ezzel összehasonlítható jelenséget megemlíteni az egyháztörténelemben.” (21. l.) A püspök fejtegetéseiben mégis az a meglepő, hogy a keresztyén gondolkodásnak eme fejlődését össze tudja hasonlítani európai gondolatokkal: a parallel I. Kant felfogásában látja a Felvilágosodásról!

A harmadik előadás „A Chinese Christian Selfhood” áttekinti a kínai keresztyéniség történetét 1949-től. Három periódust tud megállapítani: 1. 1949–1966, melynek mottója: a kialakulóban levő önállóság. Ez főként azt jelenti, hogy hogyan vált a kínai keresztyén-

ség függetlenné a missziótól, hogyan tudott konstituálisan is egyedül megállni. 2. A második periódus mottója: Önállóság a megpróbáltatásban, 1966-tól 1976-ig. „Ez a periódus nagy megpróbáltatás volt a keresztyének és a kínai egyház, főként pedig az egyházi vezetők számára. E tíz év alatt a kínai egyháznak volt Pétere, aki háromszor is megtagadta az Urat; voltak Júdások is. Sok volt közöttünk a tétovázó Tamás. Mégis, visszatekintve halát adunk Istennek, hogy elmondhatjuk: a legtöbb keresztyén hűségesen megállt a hitben.” (41. l.) 3. A harmadik periódus végső dátuma nyitott, hiszen napjainkig terjed: Önállóság a hálaadásban és a cselekvésben. A püspök itt azokat a lehetőségeket taglalja, amelyek ma a kínai keresztyéniség előtt vannak. Valóban, néha igen meglepő adatokat tud közölni, amelyek lelki ébredésről beszélnek: 1980 és 1984 között Kínában nem kevesebb, mint 1 300 000 Bibliát nyomtattak! A lelkészek átlagéletkora évtizedekkel lett fiatalabb, ami azt jelenti, hogy igen sok fiatal szolgálattevővel gazdagodott Kína keresztyénisége. Az adatokon túl azonban az a bizakodás is fontos, amely a sorok között inkább érezhető, mint olvasható: a keresztyéniség terjed, s a kínai-japán kapcsolatok ápolásával minden bizonnyal erősebb lesz!

Karasszon István

A REFORMÁTUS SAJTÓOSZTÁLY KIADVÁNYAI:

Nagy családi Biblia	280,— Ft
Kis családi Biblia	150,— Ft
Képes Újszövetség	300,— Ft
Angol—magyar Újszövetség	170,— Ft

Könyveink közül ajánljuk:

Dr. Tóth Károly: Gyökerek és távlatok	95,— Ft
Juhász Zsófia—Sátory Gabriella: Zöld füvecske a mezőben	94,— Ft
Geschichte und Gegenwart der Reformierten Kirche in Ungarn	319,— Ft
Komjáthy Aladár: A kitántorgott egyház	112,— Ft
Szénási Sándor: Kálvin emberi arca	47,— Ft
Takács Béla: Református templomaink úrasztali terítői	200,— Ft
Csuka Zoltán: Bizonyosság	64,— Ft
Bódás János: Számadás	85,— Ft
Kincsesláda I.	135,— Ft
Kincsesláda II.	100,— Ft
Kiss Géza: A lélek harangja	95,— Ft
Bereczky Albert: Van-e út Istenhez?	61,— Ft
Komjáthy Aladárné: A Szentföldön jártunk	198,— Ft
Szentmihályiné Szabó Mária: Lorántffy Zsuzsanna	125,— Ft
Szentmihályiné Szabó Mária: Örök társak	120,— Ft
Kálvin János: Tanítás a keresztyén vallásra	150,— Ft
Budai Balogh Sándor: Vad vizek futása	84,— Ft
Tótfalusi Kis Miklós: Apologia Bibliorum (A Biblia védelmében)	199,— Ft
Nagy Zsuzsa: A huszonnegyedik óra	170,— Ft
Kálvin János: Kik a boldogok?	37,— Ft
Bottyán János: Hitünk hősei	98,— Ft
Tóth-Máthé Miklós: Nábót szőlője	91,— Ft
Muraközy Gyula: Késő vallomás	84,— Ft
Budai—Herczeg: Az Újszövetség története	130,— Ft
Dr. Tóth Kálmán: A régészet és a Biblia	115,— Ft
H. V. Morton: Pál apostol nyomában	160,— Ft
Szénási Sándor: Mandulaág (versek, műfordítások)	135,— Ft
Hozzád kiáltok, Uram! (imádságos könyv)	73,— Ft

Kaphatók: A Protestáns Könyvesboltban (hétfőn szünnap) Budapest IX., Ráday u. 1. (a 15-ös autóbussz megállójánál), valamint a debreceni Református Könyvesboltban, Debrecen, Vörös Hadsereg útja 4—6.

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

THEOLOGIAI SZEMLE

MAGYARORSZÁGI EGYHÁZAK ÖKOMENIKUS TANÁCSÁNAK FOLYÓIRATA

ALAPÍTVÁ 1925

A TARTALOMBÓL

Az Ószövetség fordítása ma

A kijelentett Ige a tét

Kálvin Institutioja
és Luther Kis Kátéja

A „Redemptoris Mater”
és a Mária év

Nő – férfi – ember

Mit tanácsolhatunk
az öngyilkos-jelölteknek?

A jelen kor szenvedései

A Minjung-teológia Dél-Koreában

„Erdélynek
közönséges büszkesége”

Beárnyékolja-e a képernyő
a jövődőt?

ÚJ FOLYAM (XXX)

1 9 8 7

4

THEOLOGIAI SZEMLE

1987. július—augusztus

Felelős szerkesztő:

D. Dr. Ottlyk Ernő
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



A Theologiai Szemle szerkesztő bizottsága:

D. Dr. Bartha Tibor, elnök
Dr. Görög Tibor, előadó
D. Dr. Berkli Feriz
Hecker Frigyes
D. Dr. Káldy Zoltán
Kovács Attila
Kürti László
Viczián János
Dr. Nagy Gyula
Dr. Szakács József
D. Dr. Tóth Károly

Társ szerkesztő:

D. Dr. Pákozdy László Márton
D. Dr. Tóth Károly

Olvasszerkesztő:

Tarr Kálmán



Budapest, 1986.
Egyetemi Nyomda — 87.5920

Felelős vezető:

Sümeghi Zoltán igazgató

Terjeszti a Magyar Posta. Elfizethető bármely hírlapkézbesítő postahivatalnál, a Posta hírlapüzleteiben és a Hírlapelőfizetési és Lapellátási Irodánál (HELIR) Budapest V., József nádor tér 1. — 1900 —, közvetlenül vagy postautalványon, valamint átutalással a HELIR 215—96 pénzforgalmi jelzőszámára.

Előfizetési díj egy évre: 390,— Ft,
egyes szám ára: 68,— Ft.
Megjelenik kéthavonként.

TARTALOM

TANULMÁNYOK

- OTTLYK ERNŐ: Káldy Zoltán püspök teológiája 193
JAN DE WAARD: Az Ószövetség fordítása ma 199
JÖRG ZINK: A kijelentett Ige a tét. Gen 1,1—2,4 magyarázata 203
FÓRISNÉ KALÓS ÉVA: „Lelkiismeret” és „vétekvállalás”
Bonhoeffer „Etika” c. művében 208
VÉGHÉLYI ANTAL: Kálvin Institutioja és Luther Kis
Kátéja 215
OTTLYK ERNŐ: A „Redemptoris Mater” és a Mária-év 222
CATHARINA J. M. HALKES: Nő — férfi — ember 227
DIETER WITTMANN: Mit tanácsolhatunk pszichoanalitikai
szempontból az öngyilkos-jelölteknek? 232
JÜRGEN MOLTMANN: A jelen kor szenvedése 237

VILÁGSZEMLE

- SZÜCS JÓZSEF: A Minjung-teológia Dél-Koreában 240
ISÉPY GÁBOR: Egyházi napok Frankfurtban 241

HAZAI SZELE

- SZABÓ TIBOR — ZALLÁR ANDOR: Szent-Györgyi Albertre
emlékezünk 244
HÖRCSIK RICHÁRD: 150 éve született Szilády Áron 245
KOC SIS ATTILA: „Erdélynek közönséges büszkesége”.
275 éve született Bod Péter 247
MÁRKUS MIHÁLY: A csendben építő szolga. 100 éve született
Nagy Géza kolozsvári egyháztörténész 250

KULTURÁLIS KRÓNKA

- ZAY LÁSZLÓ: Beárnyékolja-e a képernyő a jövőt? 251
SZIGETI JENŐ: Tallóztatás teológus szemmel 253

A kézirat nyomdába adásának ideje: 1987. július 5.

A SZERKESZTŐSÉG KÖZLEMÉNYE

Kérjük kedves munkatársainkat, hogy lapunknak szánt kéziratokat 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.

Káldy Zoltán püspök teológiája

Sokféle szempontból lehet értékelni Káldy püspök jelentőségét. Itt és most a teológiájára koncentrálok. Ez felel meg a Theologiai Szemle profiljának. De ez a teológia amúgy sem valami elvont elméletieskedés, hanem mindig van gyakorlati és konkrét vetülete, mint minden igazi teológiának.

Előzmények

A fiatal pécsi segédlelkész 1944 nyarán cikksorozatot írt az akkori Evangélikus Életben „Magyari Keresztység” címmel. Ebben antifasiszta magatartással hártja el a nacionalizmus és hungarizmus kísértéseit, amelyek az egyházat szerették volna szolgálatukba állítani. A pécsi segédlelkész jó pásztorként maradt a nyájjal, amikor sokan nyugatra futottak. Pécs a legkorábban felszabadult magyar városok sorába tartozott. A gyülekezet bizalma Káldy Zoltán felé fordult, aki a háború legnehezebb eseményei között is gondozta nyáját, s járta a gettót is, súlyos veszélyek között.

A felszabadulás utáni időben a fiatal pécsi lelkész igehirdetői szolgálatát csakhamar országsszerte igényelték a gyülekezeti evangelizációkon. Amikor az evangelizáció sodrásában a főveszély az volt, hogy a konkrét eligazítás hiányzott, a gyakorlati keresztyén életfolytatás, az etika szemmértéke háttérbe szorult, Káldy Zoltán érezte ennek a veszélyét, s akkori szolgálataiban is formálódott már az az igehirdető, aki a Szentírás üzenetét az emberi élet széles területén tudja alkalmazni, aki kilép a szűk pietista szemléletből, amely csupán a keresztyén élet belső körére vonult vissza.

Nem véletlenül választották meg a Tolna–Baranya-i gyülekezetek az egyházmegye esperesének. Beköszöntő beszédére felfigyelt az ország, mert az Evangélikus Élet hasábjain keresztül már olyan gondolatok érlelődtek, amelyek előre mutatták az egyház útját a szocializmusban.

1954-ben a Hazafias Népfrent országos kongresszusán mint akkor pécsi esperes szólalt fel egyházunk nevében, annak a jegyében, hogy egyházunk megtalálta a helyét a szocializmust építő magyar népben, s a megtalált úthoz hűséges kíván maradni.

Az ellenforradalom utáni korszakban, amikor a kibontakozás és biztonságos fejlődés állt egyházunk előtt feladatként, a Déli Egyházkerület gyülekezetei Káldy Zoltán személyében azt a püspököt találták meg, aki evangélikus egyházának hűséges igehirdetője, s ugyanakkor a szocializmus útját járó magyar népnek is hű fia, aki képes előljárni az útmutatásban, irányításban és vezetésben. Nem várt könnyű feladat az új püspökre, mert a keskeny úton kellett járnia mind baloldali, mind jobboldali kísértések között. Valódi kétfrontos harc volt ez, amely erősen igénybe vette átlagon felül kiemelkedő energiáját.

A püspöki székhelyen az elvi tisztázás és döntés az akkor 10 éves Egyezmény felől indult. Az ellenforradalom utáni egyházi vezetés az állam és egyház közötti viszony megromlásának zsákutcájába és vakvágányra vezette egyházunkat. Ezután az előzmény után biztos és egyértelmű állásfoglalásként hangzott:

„Isten iránti hálával emlékezem a 10 éves Egyezményről és jó reménységgel nézek annak további szerepe elé. Az Egyezmény alapján mindent el fogok követni a magam helyén, hogy evangélikus egyházunk és Magyar Népköztársaságunk jó viszonya továbbépüljön és evangélikus egyházunk tagjai egyben népünk hő fiai és hazánknak jó polgárai legyenek.” (Lelkipásztor, 1958. december, 570. old.)

Az Egyezmény megkötésétől eltelt 10 év alatt az alapvető kérdés az volt: miként végzi egyházunk szolgálatát a számára új gazdasági, politikai és társadalmi rendben? Miközben átgondolt egyházpolitikai vezetés folyt az ellenforradalom előtti egyházi vezetés részéről és népünk békemunkájából is jelentősen kivettük részünket, az egyház új helyzetében, az útkeresés lázában, hibák is adódtak, több kérdésben hiányzott a teológiai tisztázás. Milyen alapról hozza meg az egyház a maga döntéseit? Az ellenforradalom utáni egyházi vezetőség politikailag és egyházilag a múlt restaurálását hozta. Milyen legyen ezek után egyházunk útja? A politikai döntések hogyan illeszkednek be egyházunk magatartásába?

Erre az alapvető problémára adott teológiai válasz első tétele így hangzott: „Az előttünk álló szolgálatok végzése közben igehirdetéseinkben és minden szolgálatunkban a Szentíráshoz mint zsinórmértékhez akarok igazodni, a politikai és társadalmi kérdésekben pedig a józan észre fogok hallgatni, a hitnek szabályai szerint.” (Lelkipásztor, 1958. dec. 570. old.)

Elhárította azt a kísértést, amely a Szentírást törvénykönyvnek fogja fel, s állandóan azonosítani akarja a Szentírásban adott helyzeteket a mai helyzettel, és az ott látott megoldásokat egyenesen akarja átvinni a mi helyzetünkre. Kifejtette, hogy a Szentírásban adott helyzetek irányt szabnak és mutatják azt a módot és magatartást, ahogyan a különböző kérdésekhez hozzá kell állnunk.

A hitvallási iratokat azzal értékelte, hogy azok nem a betűhöz, hanem Jézus Krisztushoz kötnek minket. Az egyház mai kérdései nem ugyanazok, mint a reformáció korában voltak. Ezért nem nézhetünk valami merev konfesszionizmussal hitvallásainkra, mint amelyek kérdéseinkre végleges feleletet adnak, hanem késznek kell lennünk annak elfogadására, amit a Szentlélek az igén keresztül mai helyzetünkre nézve mond.

A politikai és társadalmi kérdésekben tehát a józan ésszel kell a fennforgó problémákat megoldani és azokban dönteni. „Amikor politikai kérdésekben döntünk, akkor nem azt fogjuk mondani, hogy „a Szentírás ezt mondja nekünk”, hanem az Istentől kapott emberi értelemre hivatkozva azt mondjuk: „a józan ész ezt mondja nekünk”. Ezzel el fogjuk kerülni, hogy minden politikai cselekvésünk alá tendenciózusan igéket erőltessünk. Viszont a józan észre való hivatkozással nem engedhet meg magának a keresztyén ember valami elvtelen taktikázást, gerinctelenséget a politikai kérdésekben sem. Hanem a döntésben benne kell lennie a józan ész által kormányzott őszinte meggyőződésnek. Hiszen magától értetődően a keresztyén ember értelme sem független a hittől és éppen ezért politikai kérdésekben is Isten előtt dönt, a hit szabályai szerint”. (Lelkipásztor, 1958. dec. 571. old.)

Másik döntő kérdés az volt, miként jelenjenek meg szolgálatunkban az aktuális nemzetközi és hazai problémák, hogyan nyújthatunk segítséget a béke ügyének és szocialista társadalmunknak. Az ellenforradalom után erős kísértés volt, hogy az egyház a semleges tartózkodás álláspontjára helyezkedjék a szocializmus támogatását illetően.

A válasz erre a kérdésre az, hogy élnünk kell az egyházi és világi életünk egységét. Nem választható el egymástól a szakrális és a profán terület. A templomon kívül is folytatódik az istentisztelet, amelyben a hívő új életével és az embereknek szolgálva is Istennek szolgál. Így egész életünk, nemcsak a templomi, hanem a templomon kívüli is — a családban, a társadalomban, a munkahelyen — istentiszteletté válik. Ez konkrétan azt jelenti, hogy „az evangélikus lelkész mindenféle gátlás nélkül nézzen bátran szemébe korunk döntő problémáinak, a mai embert érintő valamennyi izgalmas kérdésnek és mondja ki mindezekre nézve is a segítő szót”. (Lelkipásztor, 1958. dec. 573. old.)

Mivel Isten igéje túlhat az egyéni életen és átnyúlik az élet teljes szélességébe, ezért nem maradhat meg az evangélikus lelkész a szószék magasságában, hanem szava átöleli a népünket és az egész emberiséget mozgató problémákat is. „A mai magyar élettől eltekintő igehirdetések feltétlenül csonkák, mégpedig nem politikai szempontból, hanem teológiai szempontból, mert a jó igehirdetéseknek mindig szólítani kell az időszzerű etikai kérdésekről is. Nekünk nem a szocializmus tényeit kell prédikálnunk és ezt nem is kívánja tőlünk senki, hanem Isten igéjét kell hirdetnünk a szocializmusban élő evangélikus emberek számára, ezt azonban konkrétan, a valóságos kérdésekre való tekintettel, hogy abból segítő erőt kapjanak azok, akik hívásuk gyakorlásában ennek az országnak az építői. Ezt akkor is meg kell tennünk, ha sokszor a gyülekezetek egyik-másik tagja ettől idegenkedik, mert mi nem a gyülekezetek szolgálói vagyunk a szószéken, hanem Istené, aki a teljes Szentírást adta kezünkbe.” (Lelkipásztor, 1958. dec. 573. old.)

Luthernek azt a tanítását, hogy a keresztyén ember két világnak polgára, egyrészt Isten országának, másrészt ennek a világnak, úgy teszi konkréttá, hogy az egyházi és világi munka egy és elválaszthatatlan, a keresztyén embert a politikai felelősség gyakorlására a Jézus Krisztustól kapott szeretet kötelezi. „A magyarországi evangélikus egyház nem mondhat le arról a politikai felelősségről, amellyel tartozik az új magyar világban élő népünknek és az egész emberiségnek. Igenis, a nekünk adott eszközökkel segíteni akarjuk minden jóban népünket a szocializmus építésében.” (Lelkipásztor, 1958. dec. 578. old.)

Az a konkrét terület, ami akkor nemzetközi téren jelentkezett, az atomháború elhárításának feladata volt. Ezért a székfoglalóban erőteljes hangot kapott az a követelés, hogy az atomfegyvert semmisítsék meg és tiltsák be az atomfegyverekkel való kísérletezést is. Hazai vonatkozásban azt a problémát tárgyalta, miként dolgozhat együtt a közéletben hívő és nem-hívő, népünk érdekében. „Magától értetődő, hogy a materialista alapon álló állam világnézetét az egyház nem vállalhatja, de vele a közéletben népünk javára együtt munkálkodhatik és kell is, hogy együtt munkálkodjék.” (Lelkipásztor, 1958. dec. 580. old.)

A diakónia szempontjának érvényesítése új módon való megközelítése volt egyházunk tanításának. Teológiai történetileg itt jelentkezett először az a gondolat, hogy a diakónia tartalma átfogja az egyház egész szolgálatát. E szerint a diakónia beletartozik az evan-

gélium közepébe, hiszen Jézus azért jött, hogy szolgáljon. Ő maga is „diakonosz”-szá lett közöttünk. A később kibontakozott diakóniai teológia alapja már itt jelentkezett. Ez kitűnik abból a hármas felosztásból, amit a gyülekezeti, az intézményes és a politikai diakónia tartalmáról mond. „A diakónia istentisztelete” című szakaszban kiemeli a székfoglaló gyülekezeteink hitből fakadó, erőteljes diakóniai szolgálatának igénylését. A szeretetotthonainkban folyó intézményes diakónia hangsúlyozása természetesen tartozik hozzá a diakónia istentiszteletéhez. „A politikai istentisztelet” című szakaszban az egyháznak a világ helyes rendjéért való munkálkodását jelöli meg. „Lényegében ez a diakónia istentiszteletébe tartozik”. Itt tehát mutatkozott a később kifejtett diakóniai teológia magja.

A székfoglaló új indítást adott más területeken is, ezek gyümölcse a további évek során érlelődött meg. Ilyen terület volt akár külkapcsolatunk megújulása, akár a Teológiai Akadémia munkájának fellendülése, akár a püspöki szolgálatok gazdagodása. A székfoglaló nyitánya volt a konszolidáció megindulásának, amely a következő években realizálódott. Ennek jelentőségét az alábbiakban körvonalazhatjuk.

A diakóniai teológia

Utunk teológiájának a továbbfejlesztése volt mindnyájunk legfőbb feladata. Nem valami részletkérdés vagy szektás egyoldalúság a jellemzője ennek az útmegtalálásnak. A teljes Szentírás középponti tanítása állt előttünk, amely Jézus Krisztusról szól, aki szolgáló szeretetben járó Úr, „a diakonosz”, ő a szolgálattevő, ő az, aki szolgál. Az Ige azért lett testté, vált szolidáriszá az emberrel, Jézus azért tanított, gyógyított, segített, hogy az embert szolgálja. Válságghála is az emberért történt, Isten ezt igazolta és pecsételte meg feltámadásával, a Feltámadott pedig azzal indította el egyházát a földön, hogy művének legyen követője és folytatója mindaddig, míg meg nem jelenünk ítélőszéke előtt, ahol éppen a másoknak szolgáló szeretet és jézusi magatartás lesz a mérték. A diakóniának, a szolgáló szeretet teológiájának az alapjáról tájékozódunk a konkrét cselekedetek területén. A szolgáló Úrba vetett hit jelenti akarata követését a szolgálat útján az egyes embernek, társadalmunknak, hazánknak, az egész emberiségnek a segítségét jelenti. A diakónia teológiájának ezért határozott politikai arcéle is van, amely szolgálatot akar végezni a haladás irányába nemcsak az egyes ember, hanem a kollektívumok szolgálatára. Hitünk középpontjából, Jézus Krisztusból kiindulva válik egységes egészé hitünk és cselekedetünk, teológiánk és gyakorlati magatartásunk.

Teológiai történetünkben kiemelkedő helyet foglal el Káldy püspök munkája. A hazai és a külföldi egyházi körökben nagy érdeklődést kiváltó diakóniai teológia gondolatmenete a következőkben foglalható össze:

1. *Diakónia és eszhatológia.* Többeknek úgy tűnik, hogy nagyon is ráálltunk a földi problémák segítségére, de elvesztettük az eszhatologikus perspektívát. Ha ez igaz volna, feltétlenül felül kellene vizsgálnunk diakóniai teológiánk helyességét. E fenti nézettel szemben a tény az, hogy a diakóniai teológia ugyannyira összefügg az eszhatológiával, hogy el sem lehet attól válaszolni. A diakóniai cselekedetek és az evangélium hirdetése együtt legitimizálják, hogy elérkezett Isten országa. Ezek a cselekedetek azt hirdetik, hogy megérkezett az üdvkorszak, az eszhaton betört a világba. Az újtestamentomi híradás szerint a diakóniai szolgálatok nemcsak egyszerűen jelzik Isten országának elérkezését, hanem hozzátartoznak, mint az evangélium hirdetése. A diakóniai szolgálat ugyannyira ösz-

szertartozik az eszhatológiával, hogy abból nő ki és attól meghatározottan folyik és lényegében mindeztől eszhatológiai jellegű.

2. *Diakónia és krisztológia.* Amikor a diakónia összefüggésében Jézus Krisztuson tájékozódunk, hozzá igazodunk és belőle élünk, akkor Krisztus munkájának teljességét kell szem előtt tartanunk. Ha mi azt akarjuk megtudni, hogy Jézus Krisztus milyen magatartással és életformával végezte az ő diakóniáját, akkor éppen ezzel összefüggésben kell felfigyelnünk földi életének néhány eseményére. Jézus egyértelműen tagadta meg a *via gloriæ*-t, nem igényelt magának „külön státus”-t, nem akarta hatalmát a saját szolgálatába állítani, hanem Isten akaratainak betöltésével akarta szolgálatát elvégezni. Azzal, hogy Jézus megkeresztelkedik, megint csak elfogadja a többi emberrel való egyenlőséget. Hasonló volt Jézus döntése akkor is, amikor Péteren keresztül történt a kísértés (Mt 16,21–23). Jézus Isten akarata által meghatározott úton akart tovább menni. Elutasította az „uralkodás ideá”-ját. Jézus, az Isten Fia, szolgál. A tanítványok mint előkelő vendégek ülnek az asztalnál. Jézus pedig mint egy háziszolga, felszolgál nekik. Eközben példaképpel önmagát állítja eléjük. Ez a példa tovább fokozódik János evangéliumában (Jn 13,3–17), amikor megmossa tanítványai lábát. Ezzel Jézus rabszolgamunkát vállalt, amelyre csak pogány származású rabszolga volt kötelezhető. Ugyanez a szolgáló engedelmesség jelentkezik Jézusnál a getsemánai imádságban. A kereszthalál pedig nemcsak az alázárlásnak a legmélyebb pontja, hanem egyben a legteljesebb engedelmességnek és diakóniának is. És ezt a feltámadás igazolta. Az Isten szolgálata beteljesedik a szolgáló odaadásban, sokakért, tehát az emberekért. Ez azt jelenti egyben, hogy a szolgáló nem nagyobb uránál, s ezért nemcsak osztoznia kell a szolgáló ura sorsában, hanem egyúttal vállalnia kell ura szolgálatait is. A követ sem követelhet magasabb méltóságot, mint megbízója. A követnek is viselnie kell megbízója sorsát és bele kell állnia abba a szolgálatba, amelyet megbízója végez. Ezt sohasem elég tudni, ezt cselekedni kell! Az tény ugyan, hogy a megváltást egyedül Jézus végezte el, és ahhoz az ő tanítványai sem tehetnek hozzá, de az is tény, hogy minden másban arra szólíthatnak fel, hogy Jézusból mint forrásból erőt merítve, példáját maguk előtt tartva kövessék Őt külön státusok igénylése nélkül a szolgálatban.

3. *Diakónia és via crucis.* Egyházunk diakóniai teológiája idehaza és külföldön is gyakran esett az alá a vád alá, hogy „kiiktatja a keresztet”, vagy „megkerüli a keresztet”, vagyis nélkülözi a legfontosabbat. Ezzel összefüggésben gyakran emlegették diakóniai teológiánkat az „olcsó praktícizmus”, vagy „egyszerű humanitárizmus” teológiájának. Ezzel szemben a diakóniai teológia azonos a kereszt teológiájával. Amikor az egyes keresztyének és a gyülekezetek, valamint az az egyház a maga egészében diakóniai szolgálatot végez, a kereszt teológiáját éli és cselekszi. Jézus életformája, melyet a tanítványoknak át kellett venniük: az önmegtágadás, mely jelenti a saját vélt érdekektől való eltekintést, lemondást az önérvényesülésről és önérvényesítésről. A panton diakonos (mindenki szolgálója) azt jelenti, hogy nemcsak visszalép valaki a saját személyére nézve, elfordul önmagától, hanem odafordul és odalép a másik emberhez és szolgál neki. Az önmegtágadástól el kell jutni a másokért való aktív szolgálathoz. Az elfordulás önmagunktól csak a feltétele annak, hogy odaforduljunk a másikhoz és szolgáljunk neki. Személyen túlmenően az egyház elfordulása önmagától csak a feltétele annak, hogy aztán

odaforduljon másokhoz, az emberekhez, a világhoz és úgy szolgáljon azoknak. Ha többek részéről felvetődik az az igény, hogy egyházunk járjon a „via crucis”-on (a kereszt útján), akkor ez azt jelenti, hogy fokozott mértékben forduljon oda egyházunk az emberhez, társadalmunkhoz, népünkhöz, szolgáljon neki, segítse azt. Mindezekből világos, hogy a diakónia útja nem a kereszt megkerülését jelenti, hanem a diakónia útja éppen a kereszt útja.

4. *Diakónia és kérésgma.* Diakóniai teológiánkkal kapcsolatban idehaza és külföldön többször vetették fel azt a kérdést, hogy e teológián belül milyen viszonyban van egymással a kérésgma, amelyen ez esetben az igehirdetést értjük, és a diakónia, amelyen ez esetben nem általában a szolgálatot értjük, hanem közlebről a szeretetszolgálatot. Hangzott el olyan kritika is, hogy diakóniai teológiánkban nem kap kellő hangsúlyt az igehirdetés, illetőleg magát a diakóniát mint szeretetszolgálatot tekintjük egyben „a legnagyobb igehirdetésnek” is. — Az Újtestamentum bizonyosságtétele szerint a kérésgma (igehirdetés) és diakónia elválaszthatatlanul összetartozik. Világosan meg kell mondanunk, hogy ha az egyház szolgálatából bármelyik elmarad, nem arról kell beszelnünk, hogy az egyház szolgálata „csonka”, hanem arról, hogy ahol az egyház nem teszi mind a kettőt, ott nincs egyház. Még csak arra sem vállalkozhatunk, hogy a két szolgálat közül az egyiket vagy a másikat „első-rangosítjuk”, illetőleg „másod-rangosítjuk”, hanem a kettőt egyenrangosítanunk kell, ha az újszövetségi bizonyosságtétel talaján akarunk megmaradni. Jézus „egy lélegzetre” mondja az evangéliumhirdetést és a diakóniát. Talán ma már nem kell bizonygatnunk, hogy a Jézus által felsorolt diakóniai tettek nemcsak „lelki” vonatkozásúak. Számos azoknak a bibliai szakaszoknak felsorolása az Újszövetségben, melyek arról tanúskodnak, hogy az evangéliumhirdetést és a diakóniát Jézus mindig mennyire együtt gyakorolta. Tanítványainak is azt parancsolja, hogy a két szolgálatot egyszerre és egyforma hangsúllyal végezzék. Az igehirdetési kötelezettség mellől egyetlen egy esetben sem hiányzik a gyógyítási feladat. A mi korunkban az egyes keresztyének és az egyházak nagyon hajlamosak arra, hogy egyoldalúan az evangélium hirdetésére tegyék a hangsúlyt és felmentsék magukat az egyházon belül, továbbá a társadalomban és az emberiség nagy családjában való diakóniai szolgálat alól. Legyen egyértelmű előttünk, hogy nemcsak az jelenti az egyház szolgálatának eltorzítását, ha a diakóniai szolgálatra tesszük a legfőbb hangsúlyt, de az is, ha az evangéliumhirdetést az egyház „egyetlen” feladatként tekintjük. Amilyen fontos a diakónia, éppen olyan fontos a kérésgma is. Téves úton jár az egyház, ha azt gondolja, hogy feloldódhat a diakóniában, az Isten iránti szeretetet pótolhatja az emberek iránti szeretet ée leegyszerűsítheti szolgálatát humanitárius cselekedetek gyakorlására. Az az egyház, amely az evangéliumot nem hirdeti, vagy azt meghamisítja, vagy azt egyszerűen „eletizálja”, éppen úgy megtagadja küldetését, mint az az egyház, amely a diakóniát nem gyakorolja, vagy azt degradálja, illetőleg elspiritualizálja. De amikor a kérésgma hirdetésének szükségességét hangsúlyozzuk, arra is figyelmeztetnünk kell, hogy Jézus a kérésgma hirdetése közben mindig az egész embert tartotta szem előtt szolgálataiban. Jézus nem volt „skolasztikus”, aki különbséget tett volna a „természet” és a „természetfeletti” között. Ő nem kategorizált így: itt test — ott lélek, itt diakónia — ott hitről való bizonyosságtétel, itt természet — ott kinyilatkoztatás. Ő az osztatlan embert

látta, akinek nemcsak a lelkét váltotta meg, hanem egész valóját. Kérügma és diakónia szétszakíthatatlanul összetartozik. Ahol valamelyiket elhagyják, ott nem „valamit” hagynak el, hanem ott lényegében nincs egyház.

5. *Diakónia és hit.* Amikor a keresztyén emberek vagy maga az egyház diakóniát végez, azt nem egyszerűen humanitárizmusból, emberbaráti szeretetből végzi, hanem Jézus Krisztusban való hitéből fakadón. Jézus Krisztusban való hitünk által azzal a Krisztussal vagyunk élő közösségben, aki forrása és éltetője annak a szeretetnek, amellyel a diakóniai szolgálatot végezzük. Jézus nemcsak azt hirdette meg, hogy „elközelített az Isten országa”, hanem arra is hívott, hogy „térjetelek meg”. Így kerül egymással szoros összefüggésbe az Isten országának elközelítése és a megtérés, az új élet. Az egyházban a diakóniát azok végzik, akik behívtak az Isten országába. Nemcsak behívtak, hanem átmertek a megtérés szűk kapuján és eközben találkoztak a nagy Diakonossal, Jézus Krisztussal. Luther is állandóan hangsúlyozta a fát, amely jó gyümölcsöt terem. Tehát a fáról a gyümölcs. A megtérésnek gyümölcsöt kell teremnie. Ez pedig csak úgy lehetséges, ha – Pál apostol szavával élve – „Krisztus bennünk, mi pedig a Krisztusban”. A keresztyén emberek és az egyház a maga egészében soha nem becsülheti le azokat a humanitárius cselekedeteket, amelyeket az egyházon kívüli emberek más meggyőződésből, humanizmus alapján végeznek. Reméljük, keresztyénekre azonban áll az igény, hogy szolgálatunk Krisztussal való közösségből, Krisztus crejével történjék. Ezzel összefüggésben azonban nem szükséges beszélni valami „plusz”-ról, amely bennünket a többi ember fölé emel. Mert mihelyt ezt tesszük, azonnal rálépünk a via gloriac-re (a dicsőség útjára), hiszen dicsekszünk és magunkat másoknál különbeknek tartjuk.

6. *Diakónia és ekklesia.* Ha valaki a diakóniáról beszél, azonnal a gyülekezetéről, tágabb értelemben az egyházzal kell beszélnie. Aki viszont a gyülekezetéről beszél, azonnal Isten országának elérkezéséről kell szólnia. A gyülekezet, illetőleg az egyház az a hely, ahol ízelítőt kell kapnunk Isten országa e földön való jelenlétéből, abból az új életből, amit Isten országa e földön való jelenlétéből, abból az új életből, amit Isten országa jelent. Jézus Krisztus élete egyértelműen diakóniai élet volt. Ha ezt átvisszük a gyülekezetre, akkor azt kell mondanunk, hogy a gyülekezetnek és nagyobb összefüggésben az egyháznak diakóniai szerkezetben, diakóniailag strukturáltan kell a szolgálatát elvégezni befelé és kifelé. Maga a gyülekezet a maga létével, fennállásával, életformájával, cselekvési formájával ábrázolja ki a diakóniát. A diakónia számunkra nem individuális jellegű, hanem mindennek fölött az egész gyülekezet, az egész egyház ügye. A gyülekezet tagjai egyenként és összességükben önmaguk megtagadásával odafordulnak a másokhoz és szolgálnak annak. A diakóniailag strukturált gyülekezet nem önmagáért, hanem az emberekért, a viláágért van. Ilyen gyülekezet tud nemcsak egyediben, hanem egész közösségében szolgálni az emberek javára. Tud szeretetet, megoldásokat, kiutakat mutatni másoknak és segítő ereje építővé tud lenni a társadalomban és az emberiség nagy családjában is.

7. *Diakónia és politika.* Az igaz, hogy az egyháznak nincs politikai programja, valamiféle külön „keresztyén politikai program”. De a keresztyén ember és az egyház mint olyan, nemcsak vállalhat politikai feladatokat, hanem kell is vállalnia. A keresztyén emberről nem lehet levenni a társadalmi felelősséget, de az

egyház egészéről sem. Magától értetődőleg az egyes keresztyén és az egyház politikai cselekvésének indító rugója az Istentől kapott szeretet, amely törekszik az igazságosságra, a békére és az emberek földi boldogulására. Társadalmunk megerősítése és továbbfejlődése érdekében nekünk is küzdenünk kell az önzés, az anyagiasság, a köztulajdon elleni vétkek ellen, a hűség és jó munkáért, hivatástudatért és hivatás-hűségért, a gazdasági élet minden pontján, a testi munka és a munkás megbecsüléséért, a szellemi munka helyes értékeléséért, a jó munkamorálért. Segítenünk kell a pozitív társadalmi intézkedéseket, a nők helyzetének és egyenjogúságának teljes megvalósulását, az anyák és gyermekek javát szolgáló intézkedések életté formálását, az erkölcsi értékek védelmét, a dolgozó osztályok közötti egység erősödését, az idősek társadalmi megbecsülését, a műveltség általános elterjesztését. A nemzetközi életben konkrétan és aktívan segítenünk kell a béke és a társadalmi igazságosság valóra váltását, a háborús góccok megszüntetését, általában az általános biztonságot és fejlődést, a faji megkülönböztetés eltörlését. A sort sokáig lehetne még folytatni.

Ebben tükröződik az a teológiai bázis, amely meghatározza szemléletünket és alapállásunkat.

„Új úton”

Hazánk felszabadulásának 25. évfordulóján Sajtóosztályunk kiadta Káldy püspök legjelentősebb előadásainak és írásainak gyűjteményét, az „Új úton” című kötetet.

A jubileumi kötetbe foglalt írások jól tanúskodnak arról a teológiai és egyházpolitikai fejlődésről, amely egyházunkban az utolsó negyedszázadban hazánk társadalmi és politikai forradalmának összefüggésében végbement. Jelzik az egyház útkeresésének lázát és küzdelmét, valamint az úttalálás örömeit.

Az előadások és cikkek nagyobb része az utolsó tíz esztendő terméke, néhány azonban már az előző évtizedben született. Jellemző, hogy a régebbiek is annyira frissek, mintha ma íródtak volna.

Az írások nagyobb része egyházi lapjainkban már napvilágot látott, mégis azok együttes és folyamatos elolvasása mutatja azt az egyértelműséget, amellyel Káldy püspök szolgálatát végezte és egyben alkalmat adott az olvasóknak, hogy a könyv írójával együtt szinte lépésről lépésre újra végig gondolják azt az utat, amelyen evangélikus egyházunk az új magyar világban jár.

A könyv írója számtalanszor juttatta kifejezésre, hogy egyházunk teológiai és egyházpolitikai útkeresése és úttalálása nem egy vagy két ember munkájának eredménye, hanem az közös munka nyomán született meg, ugyanakkor tudjuk, hogy Káldy püspöknek különösen az utóbbi időben döntő szerepe volt a teológiai és egyházpolitikai kezdeményezésekben, azok irányításában és munkálásában. A munkatársakkal elvégzett munka így lett mindannyiunké, egész egyházunké.

Az alapvető feladat korszakunkban az egyház útjának megtalálása, kidolgozása és kiépítése. Ez olyan történelmi feladat, amely nem utánozható más korokból, nem másolható más helyzetekből, hanem eredeti és önálló tevékenységet igényel. Az Isten ígében igazodó keresztyén lelkiismeretnek kell döntenie az égető kérdésekben. Ezen a területen végzett kiemelkedő szolgálatot Káldy püspök. Évről évre lehet követni azt a teológiai-szellemi utat, amelyből kibontakozódnak életművének jellegzetességei.

Püspöki beköszöntő beszéde, majd később a pozsonyi Teológiai Akadémián díszdoktorrá avatása alkal-

mából tartott doktori értekezése a két legtöbbet idézett írása, amelyeknek hatása meglátszik egész egyházunkon. Teológiájának alapkoncepciói bontakozódnak ki belőle. Ennek első pillére az, hogy Luther nyomán Isten igéjét állítja a középpontba. A ma emberének szóló igehirdetés szívügye volt. Megkívánta az igehirdetőtől, hogy ne rekedjen meg a keresztyén élet belső körénél, hanem szólaltassa meg az ige üzenetét közösségi vonatkozásban is a nép, a haza, az emberiség szolgálatának szemmértéke alatt.

Alapos teológiai munkával került kidolgozásra teológiai felismeréseink összegezése. Erre a külföld is felfigyelt. Zsinati törvényünk egyházunk közmeggyőződését fejezte ki, amikor minden lelkészről megkívánja a haladó magatartást.

Már a püspöki beköszöntő is középponti kérdéssé tette a Szentírással való foglalkozást és az igehirdetés ügyét. Ennek jegyében bontakozott ki a Szentírás könyveihez írt kommentársorozat. Ennek jegyében erősödött az a meggyőződés, hogy Isten igéjét az igehirdetőnek jelenidejűvé kell tennie. A ma emberéhez kell szólnia. Ezért a prédikáció nem hangozhat abban az ortodox formában, amely elvont hittételeket fejteget, de olyan pietista formában sem, amely visszavonul a lélek belső világába, hanem olyan embereket kell Isten igéjével megszólítani, akik a szocializmusban élnek, akik figyelnek a nemzetközi élet kérdéseire, akik közösségi módon akarnak élni a társadalomban. Így jutott előbbre az evangélikus prédikáció az emberért érzett felelősség tekintetében.

Második pillére az a lutheri tanítás, hogy a keresztyén ember az Isten igéjéhez kötött értelmével dönt politikai kérdésekben. Nem támasztja alá bibliai idézettel döntését, mert nem nyertünk mindenre kinyilatkoztatást. A hívő lelkiismeret az értelem belátása szerint dönt a világra vonatkozó kérdésekben.

Harmadik pillére ennek a koncepciónak az, hogy az egyház ige szolgálatához legszorosabban hozzátartozik a diakóniai szolgálat, a keresztyén szeretet magatartása. Ez mind a gyülekezeti diakóniában, mind szeretetintézményeink szolgálatában, mind a kiszélesített értelemben vett diakóniában valósul meg, amely magába öleli a nagy emberi kollektívumok számára végzett szolgálatot is. Idetartozik szocialista hazánk szeretete is, és az emberiség békéjéért, haladásáért, fejlődéséért érzett felelősség is. Ezek a teológiai felismerések tükröződnek bőven áradó teológiai munkájában és igehirdetői szolgálatában.

Tiszteletbeli doktori értekezésében fejtette ki Káldy püspök először a diakónia teológiai tartalmát. Ez egyaránt irányul az intézményes diakónia megbecsülésére, az emberről emberre menő keresztyén szeretet gyakorlására, de ugyanakkor a világtávlatú diakóniára is. Akkor szeretjük az embereket, ha nem csupán adományokkal, segélyekkel, a segítség apró mozzanataival állunk melléjük, hanem ha van az egyháznak szava és álláspontja a társadalom szerkezetének igazságossá tevésével kapcsolatban. A világméretű diakónia segíti az emberiség fejlődését a haladás irányában, küzd az éhség, a nyomor, elmaradottság, betegség, háború ellen. Mindebben annak a Jézusnak a szeretete tükröződik, aki mindenestől az ember felé fordult és javát szolgálta.

Ennek a világot átfogó diakóniai szolgálatnak a jegyében mutatta az utat Dr. Káldy Zoltán püspök egyházunk nemzetközi kapcsolatain terén is. A mi külföldi szolgálatunk lényege: az emberiség döntő kérdéseire adandó keresztyén válasz.

Ennek jegyében — korábban sohasem látott arányban — épültek ki egyházunk nemzetközi kapcsolatai.

Káldy püspök egyházunk teológiai felismeréseit képviselte nemzetközi egyházi szolgálataiban. Sem a keresztyén ember, sem a világ egyházai nem lehetnek bizonytalankodók korunk döntő kérdéseiben. A háború és béke kérdésében határozottan a béke, a maradás vagy haladás kérdésében határozottan a haladás, a kizsákmányolás vagy emberiség kérdésében határozottan az emberiség oldalára kell állnunk. Bonyolult nemzetközi helyzetekben, sokszor nehéz teológiai küzdelmek között képviselte Káldy püspök egyházunk és a magyar protestáns egyházak haladó teológiai felismeréseit.

Az eredmények mögött munka és szolgálat állt. A munka az emberek értékelésének alapja. Erről a bázisról látható az önfeláldozó fáradozása, az egyház iránti szeretet, a haza és a béke ügyéért érzett felelősség.

Az igehirdető

„*Hanem, hogy Ő szolgáljon*” címmel 1977-ben 465 oldalon 80 válogatott igehirdetése jelent meg. A kötet betekintést nyújt Káldy püspök igehirdetői szolgálatába, s ezzel együtt gyakorlati teológiájába.

Egyházunk Agendája nyomán követik az igehirdetések az ünnepkörök témáit. A textusok az egyházunk által használt perikoparendből valók. Az igehirdetések frissek, elevenek, maiak, túnyomó részük magnófelvételtől került a kötetbe, ezért bennük lüktet az igehirdetőnek a gyülekezettel való találkozásának a dinamikája.

Utunk teológiájának kialakításában nagy része volt Káldy püspök szolgálatának. Nem volt célja a diakóniai teológiát rendszerre tenni, bár ő maga nem zárta ki annak lehetőségét, hogy később azzá is lehet. Ennek alapján szolgált külföldön, tehát nemzetközi területen vagy itthon, a szószéken, a katedrán, a társadalomban, hazánk és a béke ügyében, de magának a teológiai tudománynak is indítást adott, aminek bizonyossága egyházunk könyvkiadásának gazdagsága, elsősorban a bibliamagyarázat területén. Jellegzetes Káldy-tanítás: az igehirdetés maga is diakónia, mert az emberért, annak üdvösségéért és földi boldogulásáért végzett szolgálat.

Új volt a megközelítési módja az egyes igéknek. Ennek konkrét példája a következő. Nemzedékek végtelenbe tűnő sora mélyen szerette az 1Kor 13-ba foglalt „szerelem himnuszát”. Hírneves igehirdetők és nagy papok sokat prédikáltak erről. Káldy püspök így értékeli ezt az igét: „Ha felolvastam most lassan, még kétszer ezt a textust, nyugodtan lemehetnék a szószékről, mert ez önmagában is kész igehirdetés lenne. Nem kellene hozzátennem semmit.” (158. old.) Az ő megközelítése annyiban volt új, hogy nemcsak egyénektől igényelte a szeretetet, hanem a közösségtől, közelebbről Jézus Krisztust követők közösségétől, tehát a keresztyénektől is. (160. old.) A szeretet dimenziója kiszélesedik és világméretűvé válik. A rá jellemző merész és éles fogalmazásával azt mondja, hogy az a keresztyénség semmi volna, amely nem törődne az emberek gondjával, nem fáradozna az emberiség békéjéért és a társadalmi igazságosság megvalósításáért világvizonylatban is. (160. old.)

Amikor az élet legnagyobb ajándékáról, a szeretetről prédikál, rögtön belép a családok körébe, a különböző emberi életviszonylatok körébe, és egyszerre filmszerűen tud beszélni, szinte látjuk magunk előtt a megélelt eseményeket. Pár mondat és megható, megrendítő helyzetet elevenít meg: „Halottam, hogy egy cserben hagyott feleség — amikor férje a születés-

napján mégis virágcsokorral köszöntötte őt — így sírta el magát: „Ne a virágot, hanem a szívedet add nekem!” Arról is tudok, hogy amikor Párizsban egy híres író ment el egy utcai koldus előtt és mivel nem volt nála semmi pénz, zavartan megszorította a koldus kezét, a koldus így kiáltott fel: „Köszönöm, királyi ajándék volt!” (306. old.)

Átélt és végigtusakodott szavak, amik ezekben az igehirdetésekből vannak. Sokan ismertük édesanyja iránti mély szeretetét. Amikor Istenről tanít, a saját hittapasztalatán és könnyein átszűrve mondja: „Amikor odaállsz egy sír mellé, hullanak a koporsóra a kemény hantok, minden azt mondja, hogy Isten nem Atya. Csak ha jön a Lélek és szembeáll a te lelkeddel és elkezd bizonyítani, hogy ember, annak ellenére, hogy temetsz, annak ellenére, hogy leszakadt a szívedről, akit talán a legjobban szeretted, annak ellenére, hogy álmaid dültek most össze, annak ellenére Isten Atya. Szerető mennyei Atya a Jézus Krisztusban. Aki akkor leginkább Atya, amikor azt hiszed, most éppen nem Atya.” (278. old.) Ennek a személyes hitnek és bizonyágtételnek van magával sodró ereje.

Az élethez közel álló igehirdetés elvének egyik alaplétele volt, hogy mindig az ember személyes problémájára nézve hirdette Isten ígését. Az embert mindig úgy látta, amint az családjának, gyülekezetének, egyházának, népének és nemzetének, s még tágabb vonatkozásban az egész emberiség nagy családjának is a tagja. Amikor az Isten Szentlelke által ébresztett új embernek a magatartását körvonalazza, akkor konkrétan fejt ki, hogy ez mit jelent a családi élet megújulására nézve, vagy a munka értelmének a megtalálására nézve, vagy a kiszélesített szeretet nyomán mit jelent az egyház számára, amely küzd az emberiség békéjének társadalmi igazságtalanság, az éhség és a háború ördögének tombolása ellen. Megkapó képpel kívánja az önző és magának élő tulajdonságnak, mint egy elhasznált rongyruháknak a levetését, hogy felöltözze az ember a felebarát javát szolgáló életet, amelyben súlypontáthelyezés történt, mert többé már nem ő áll a középpontban, hanem a másik ember, akiért élnie és dolgoznia kell. (248. old.)

A hit és a szeretet egysége Jézus elfogadásának és konkrét cselekedetekben való követésének az egysége természetes egységként jelent meg igehirdetéseiben. Akik szeretik és magukévá tették a diakóniai teológiát, azoknak szívét öröm töltötte el, amikor frappánsan látták annak a kifejtését és megfogalmazását. Ez kifejezetten Krisztus-középpontú teológia, amelyből éppen a Jézushoz tartozás nyomán következnek a gyakorlati cselekedetek a felebarát javára. Jézusra így mutat rá: „Olyan lelkülettel ajándékozza meg tanítványait a megdicsőült Úr, melynek birtokában azok képesek segíteni az emberi élet minden problémájának megoldásában, képesek munkálni a másik ember boldogságát, anyagi jólétét, lelki békességét és külső békéjét. Jézus cselekedeteinek továbbfolytatásához hozzátartozik az evangélium továbbadása, az eseteteken, a rászorultakon való segítség. Ezeket a cselekedeteket Jézus Krisztus a saját cselekedeteinél is nagyobbaknak ítélte.” (242. old.)

Hazaszeretete végigvonul minden igehirdetésén, de különösen is kiemelkedik akkor, amikor a második világháború végén a fasiszták által lerombolt vécsei templom helyett épített új Isten háza felszentelése alkalmából prédikált, 1971-ben, vagy amikor a felszabadulás 25 esztendő jubileuma alkalmából prédikált a Deák téren a Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsa által rendezett ünnepségen.

Az emberiség jövőjéért érzett felelősség a béke, az

igazságosság igénylése szintén átszötte valamennyi igehirdetését, de különös hangsúlyt kaptak ezek a gondolatok, amikor a Keresztény Békekonzferencia kiemelkedő eseményeivel foglalkozott, vagy amikor a Lutheránus Világszövetségre tekintett. A világ lutheranizmusától sokat várt, s ezért gyakran szolgált tanáccsal és útmutatással, annak a hittapasztalatnak a fényében, amelyre Isten elvezette Magyarországi Evangélikus Egyházunkat.

A próféták nyomán fejt ki a megtérés útját, nemcsak egyéni, hanem közösségi vonatkozásban is, amely szerint az egyháznak magának is meg kell térnie. Ilyen messzire tekintő és nagy távlatú megtérés volt az, amikor egyházunk megtalálta helyét a szocialista társadalomban: „Egész egyházunknak kellett új útra lépnie, éspedig úgy, hogy a múltért való bűnbánat közben felszámolja a múltat, odafordul ahhoz az Istenhez, aki odafordítja — segítségét, szavát, lelki és szellemi erejét, hétköznapi cselekedeteit — az országépítő nép mellé, hogy segítse azoknak a földi reményseknek a valóra váltását, amelyek népünk fejlődését mozdítják elő. Mi abban a bizonyosságban végezzük szolgálatunkat, hogy valóban nem csupán egyes gyülekezeti tagjaink, hanem egyházunk lépett a megtérés útjára, kezdett újat.” (258. old.)

Művészi tehetsége három irányban nyilvánul meg ezekben a prédikációkban. Egyrészt végigvonul minden igehirdetésen az izig-vérig igehirdetőnek és szónoknak az a tehetsége, amellyel lebilincselő, eleven, fordulatos, szemléletes, megszólító erejű tud maradni mindvégig. Lehetetlen volt nem figyelni rá. Kifoghatatlan az ötletekben. Másrészt a Deák téri hangversenyek alkalmából tartott igehirdetése olyan ember alkotásai, aki maga is az egyházi ének és zene kedvelője. Akik közel álltak hozzá, tudják, milyen szívesen és szépen tudott énekelni. A régi klasszikusok: Bach és Schütz, és a mai zeneszerzők: Szokolay és Gárdonyi karácsonyi, nagyheti és húsvéti tárgyú műveiket ezek a Deák téri igehirdetések a Krisztus-műnagyszerűségével világították meg. Harmadszor az igehirdetéseket átszövi a verseket szerető embernek a művészi tehetsége. Fiatalkorában maga is sokat szavalt, később széles körű versismerete tudta fokozni a nagy érzelmi skálát.

„*Halál nem lesz többé*” összefoglaló címmel szerepelnek temetési igehirdetése, amelyekkel a feltámasztás reménységével vigasztalta a hozzátartozókat, amikor a bölcs egyházpolitikusnak, Mihályfi Ernőnek, a tudós teológusnak, Pálffy Miklósnak, és a szív emberének, Friedrich Lajosnak a koporsója előtt állt.

A teológia és az igehirdetés egysége jegyében áll a könyv végén két alapvető fontosságú előadása. Az egyiket „*A diakóniai teológia továbbfejlesztése*” címmel az országos lelkészto vábbképző konferenciákon tartotta, a másikat „*Jézus Krisztus — Úr és Szolga*” címmel Amszterdamban, a Lutheránus Világszövetség nagygyűlést előkészítő végrehajtó bizottsági ülésén. Itt a teológus állt előttünk, aki tudományával — a különböző műfajnak megfelelően — mégis ugyanazt műveli, amit a szószéken.

A könyv egyetlen Jézusra mutató. Minden egyes igehirdetést egységbe fog a könyv alapigéje: „Az ember Fia sem azért jött, hogy szolgáljanak neki, hanem hogy ő szolgáljon és életét adja váltságul sokakért” (Mt 20,28).

Káldy püspök elsősorban gyakorlati ember volt, de aktivitása és szerteágazó szolgálata elvi-teológiai alapról történt. Erről az elméleti bázisról szerettem volna összképet nyújtani.

Ottlyk Ernő

Az Ószövetség fordítása ma*

Egy fordításról szóló előadásnak mindig különbséget kell tennie a különböző fordítási módszerek között, amelyek azután különböző fordítási típusokhoz vezetnek. E módszereket itt kronológiai sorrendben tárom elő, hiszen az egyik megközelítési mód helyesbíti, ezért föltételezi a másikat. Másrészt pedig mivel minden megközelítési módot meghatároz a tervezett fordítás sajátos célja, ezért párhuzamosan különböző fordítástípusok létezhetnek.

Az interlineáris fordítás

Az egyik legismertebb fordítási típus az interlineáris fordítás, melyet tükörfordításnak is hívnak. Ez azt jelenti, hogy minden szó alá (vagy a szó minden jelentést hordozó része alá) a fordítási nyelvben az új nyelv egyik szava kerül. Olyan módszer ez, melyet főként akkor alkalmazunk, ha még nem ismerjük a szöveg nyelvét, mert így a részben vagy teljesen ismeretlen struktúrája egy nyelvnek jól láthatóvá válik. Ha példának vesszük a nyandzsa nyelvnek (Malawi és Mozambik nyelvének) alábbi mondatát: „*wandipangila cakudya*”, akkor a következő figuráció áll elő:

w	a	ndi	pangila	cakudya
Sg.	bef.	Sg.	elkészíteni	élelem
3. sz.	szeml.	1. sz.	(élelmet)	

Az idiomatikus fordítás bizonytalanság: „elkészítette számomra az ételt”. Mégis, e fordításban nem adtunk vissza néhány morfémát. A „pangila” szót tovább bonthatjuk „pang” és „ila” részekre, mint ahogy a „cakudya” is tovább bontható: „ca” és „kudya”. Sőt tovább is mehetünk: a „kudya” morféma is analizálható: „ku” és „dya” részekre; az „ila” is szétbontható: „i” és „la”.¹ Csakhogy technikailag teljesen lehetetlen, hogy az interlineáris fordításban mindent jelezzük.

Ami a Bibliát illeti, sok héber és görög interlineáris fordítás látott napvilágot, s e kiadványok célja főképpen e két nyelv jobb megértése volt. Néha azonban e fordítási típust minden fordítást legjobbjának tartották. S hogy itt nemcsak teológiai motivációról van szó, az világos lesz, ha a Schleiermacher-féle Platón-fordításra, vagy a Hölderlin-féle Antigoné-fordításra pillantunk, vagy más fordításokra, melyek alapja a „csúfság esztétikuma”. Mégis leginkább a bibliafordítások azok, amelyek gyakran másolják le az eredeti nyelv néhány nyelvtani formáját, s minden áron arra törekednek, hogy a fordítandó nyelv mondattani fordulatát megőrizték.² Ennek legrégebbi példája az Aquila-fordítás, időszámításunk kezdetéről. J. W. Wevers teljes joggal írja e fordításról: „Valójában az Aquila szövegét csak az értheti meg, aki héberül is tud”.³ Az Aquila olyan messze ment el, hogy a héber szavak etimológiai értelmét is visszaadta görögül. S mégis, évszázadokon keresztül használták e fordítást. Birtokunkban van Justinianus császárnak olyan rendelete 553. február 13-ról, amelyben elfogadja az Aquila használatát a zsinagógákban — annak ellenére, hogy ő más nemzetiségű volt, s nem törődött az Aquila és a LXX közötti különbségekkel.⁴

Könnyű lenne folytatni a példák sorát, hiszen mind-egyik kor létrehozta a maga „Aquila redivivus”-át. Így pl. a VI. sz. elején Mabbugi Philoxena kísérlet

meg szíre fordítani az Újszövetséget. E fordítás visszaadja a görögnek (mint szent és ihletett nyelvnek) a struktúráját is, s „korrigálja” a már meglevő Pesitta fordítását ott, ahol az idiomatikus — még ha közel is maradt az eredetihez. Újabban pedig M. Buber és F. Rosenzweig tett kísérletet arra, hogy egyazon héber gyökér derivátumait mindig ugyanazon német gyökérről adja vissza.⁵ Így pl. a *heszed* visszaadása a *hold*, *Holde* és *Huld* szavakkal történik, míg a *cadaq* gyökér származékszavait mindig a *Wahrheit*, *Wahrhaftigkeit*, *Bewahrheitung*, *Wahrspruch* és *Wahrbrauch* szavakkal adták vissza. Az sem zavarta őket, hogy olyan német szavakat alkalmaznak, amelyek már nincsenek használatban, vagy olyanokat képeznek, amelyek eddig nem voltak, sőt néha a német nyelvtanon is erőszakot tesznek. Buber maga nyíltan be is vallotta, hogy fordítása teológiai posztulátum.⁶ Az „idiolectio” eme iskolája másutt továbbra is hat, mint pl. Chouraqui francia fordításában, vagy az amszterdami „Societas Hebraica”-ban.

Nem lenne igazságos e fordításokat az interlineáris fordítással azonos módon kezelni: hiszen valójában itt kevert fordítási típussal állunk szemben, mely az interlineáris fordítás és a szó szerinti fordítás között helyezkedik el, s mindkét típus jellegzetességeit viseli.

Bárhogy legyen is, az interlineáris fordítás nem azonos az eredeti szöveggel. Ez utóbbi ui. közvetlenül kommunikált az eredeti kultúrában élő hallgatókkal, míg az előbbi érthetetlen marad azok számára, akik nem ismerik az eredeti szöveg szociális kontextusát.

A szó szerinti fordítás

Egy másik fordítási típus (szorosan kapcsolódva az előzőhöz) a szó szerinti fordítás. Néhány szakember nem is tesz különbséget e kettő között.⁷ Ez érthető, hiszen a kettő közötti átmenet folyamatos. Mégis lényeges különbség van e két módszer vonatkozásában: az interlineáris fordítás a kiindulási nyelv szintaktikai struktúráját követi, míg a szó szerinti fordítás pedig a befogadó nyelv mondattani szabályait. Hogy egy példát idézzünk: „Ich habe das Buch gelesen” — ez szó szerinti fordítása ennek az angol mondatnak: „I have read the book”. Ugyanez az angol mondat tükörfordításban így hangoznék: Ich habe gelesen das Buch. Érdekes megjegyeznünk, hogy ez utóbbi német mondat érthető marad, annak ellenére, hogy nyilvánvalóan eltér a német nyelv mondattani szabályától. Ez pedig jele annak, hogy egy szöveg érthetősége nem csupán a nyelvtani helyesség kérdése.

A szó szerinti fordítás különösen is ismert típus, mert idegen nyelvek tanulásakor gyakran használatos. E típus — és csakis ez — lehetővé teszi, hogy ellenőrizzék: vajon helyesen értette-e meg a tanuló a mondat minden részét, s helyesen fordította-e le anyanyelvére.

A szó szerinti fordítási típus a legtöbb régi fordítás alapjául szolgált. A rossz lelkiismeret eloszlására ezekben kurzívval szedték azokat a szavakat, amelyek nem szerepeltek az eredetiben. A „King James Version” egyik kiragadott példája mutatja ezt. A Bir 1,19-ben e fordítás így hangzik: „And the Lord was with Judah; and he drove out *the inhabitants of the mountain*”; a „the inhabitants of” szedése kurzív,

* A szerző a *Bibliatársulatok Világszövetsége fordítói szaktanácsadója*, 1987. április 28-án.

A tanulmány előadásaként elhangzott a Budapesti Róday Kollégiumban

mivel ez a tárgy nem szerepel a héber szövegben. Másrészt azonban a fordítók szükségét érezték annak, hogy e tárgyat kitegyék, mivel az angol mondattan nem engedi meg e fordítást: „kiúzta a hegyet”. (*Ford. megj.*: l. a revidéált Károli-fordítás hasonló megoldását.)

Az interlineáris fordítás vonatkozásában tett megjegyzések érvényesek a szó szerinti fordításra is: e fordítás sem ad az eredetinek megfelelőt. Mint láttuk, a nyelvtani helyesség csupán egy azon faktorok közül, amelyek érthetővé tesznek egy fordítást, s még csak nem is a legfontosabb ezek közül. A szó szerinti bibliafordítások általában azok számára érthetőek, akik már héber és görög ismeretekkel rendelkeznek, s a fordítást az eredeti szöveg ismeretében olvassák.

A filológiai fordítás

E harmadik fordítási típus „tudós fordítás” néven is ismert.⁸ F. Schleiermacher szerint csak két fordítási módszer létezik: „Vagy békén hagyja a fordító a szerzőt és az olvasót viszi közel hozzá, vagy pedig az olvasót hagyja békén, s a szerzőt viszi közel ehhez.”⁹ A filológiai fordításban az első módszerről van szó (tehát az olvasónak a szerzőhöz közelítéséről). A fordító célja, hogy fordításának olvasóit felvilágosítsa azokról a kommunikációs módokról, amelyeket a szöveg szerzője az ő olvasói számára kiválasztott. Olyan sajátos adottságok jutnak itt érvényre, mint az eredeti szöveg formai jellegzetességének eredete, a szöveg tematikájának struktúrája, és a szerző stílusa. Nyilvánvaló, hogy e típus súlyt helyez a világos kifejezőmódra. Ha azonban választás elé kerül, akkor mindig az eredeti szöveg stílusának ad elsőbbséget, még akkor is, ha ennek következménye elidegenítőleg hat a fordítás olvasóira.

E filológiai megközelítés különösen gazdag gyűjteményét tárja elő az irodalomtörténet.¹⁰ Ami a bibliafordítást illeti, jó példát ad egy hasonló módszerre E. *Dhorme* francia fordítása,¹¹ vagy az a sok saját fordítás, amely az exegézisben, a kommentárookban olvasható.

A filológiai fordítást csak néhány igen korlátozott esetben részesíthetjük előnyben. Ez esetekben pedig a fordítandó szövegtípus az irányadó. Ahogy K. *Reiss* és H. J. *Vermeer* mondja: „Másképp pedig szokás az, hogy a fordítók, legalábbis a gyakran alig megképződött szövegbeli konvenciók vonatkozásában, az expresszív típusú szövegek esetében inkább a kiindulási kultúra konvenciói felé hajlanak, tehát a 'filológiai fordítás' típusát részesítik előnyben, mert a szerző már eleve individuálissá teszi a konvencionális kifejezési módot, különösen a művészi szintű szövegekben.”¹² Expresszív szövegtípus esetén művészi formával van dolgunk, melynek hangsúlyja annak szerzőjére esik; ezért a fordító azonosulhat a szerzővel, s olyan fordítást csinálhat, amely az új nyelv művészetében az eredetivel azonos funkciójú. Mégis azt kell mondjuk, hogy a filológikus fordítások közül sokan az eredeti nyelv természetes használatát az új nyelvben kevésbé természetes és azzal kontrasztot képez; épp ezért a fordítás nem tekinthető ekvivalensnek.

A lingvisztikai fordítás

A lingvisztika fiatal tudományának befolyása alatt fejlődött ki e fordítási típus.¹³ Ennek megközelítése a filológiai fordítás (igen érthető) korrektúrájával jellemezhető. A lingvisztika fölfedezte, hogy nemcsak

nyelvtani és mondattani különbségek vannak két nyelv között, hanem azok minden jelentést hordozó egysége is különbözik egymástól. Figyelmünk most is a fordítás lingvisztikai szempontjaira irányul, a kommunikáció különböző modelljeire, a nyelv különböző szintjeire, az ekvivalencia különböző típusaira és az átvitel szabályaira.

Hogy illusztráljunk néhányat ezekből az új szempontokból, idézzük itt J. C. *Catford* fordításában a zsidó–angol tréfát:¹⁴ Egy zsidó embert lótolvajlással vádoltak; a bíróság előtt a következő párbeszédet jegyezték le a bíró, vádlott és a tolmács között:

Bíró: „Did you steal a horse?”

Tolmács: „Hot ir gestolen a pferd?”

Vádlott: „Ikh hob gestolen a +pferd?”

Bíró: „What did he say?”

Tolmács: „He said 'I stole a horse'.”

A fordító figyelmen kívül hagyta a vádlott által kiejtett „pferd” szó először emelkedő, majd eső hangsúlyát; különben így kellett volna a választ helyesen fordítania: „Micsoda? Hogy én lovat loptam?” Nemcsak a fordítás fonológiai hibájáról van itt szó, hanem a nyelvtani kategória megbizhatatlanságának a hibájáról is.

Komolyabbra fordítva a szót, J. C. *Catford* e problémára több jó példát hoz fel az orosz és angol igeszemlélet vonatkozásában. Minden bibliafordító találkozik ezekkel a problémákkal, amikor saját nyelvére kell fordítania a héber (vagy görög) igeszemléletet.

Ez újabb felfogás tagadhatatlanul haladást hozott, amit föl is használtak a bibliafordításokban. Mégis, e módszer sem vezet teljes ekvivalenciára a fordításban. Több példát említhetnénk, amikor a fordítás túl kevés figyelmet szentel az eredeti szöveg szerzőjének, ill. annak és a fordítás olvasóinak. S megerősítjük, hogy teljesen elhanyagolja e fordítási típus a fordítás szociális kontextusát.

A szocio-szemiotikai fordítás

Végül a szocio-szemiotikai vagy kommunikatív fordítás az, amelyik korrekciót hajt végre a lingvisztikai megközelítési módon. E típusban az üzenet minden része, egy egyszerű formától kezdve egészen a bonyolult diszkurzusig, a megfigyelés tárgya. Az eredmény egy olyan fordítás, amely nem hat elidegenítőleg, s amelynek fordítás jellege — az új nyelv használata szempontjából — nem tűnik fel. Egy olyan fordítás tehát, amely az új nyelv kultúrájában közvetlenül állhat a mindennapi kommunikáció, irodalom és művészet szolgálatában, s amelynek minden dimenzióját (szintaktikait, szemantikait és pragmatikusait) az eredeti ekvivalensének tekinthetjük. Igazi ekvivalencia csak e módszer által érhető el, mert csak ez veszi számdékba, hogy a fordítás megfelelő folyamata által textuális ekvivalenciát érjen el.

E módszer kiindulási pontja, hogy alapvetően azonosítja a kommunikációt és a fordítást. Ha az Ószövetség mai fordításáról beszélünk, meg kell állapítsuk, hogy főleg a Biblia fordítását azok, amelyek gyakran árulkodnak kommunikációs sötétségről. Amikor a Revised Standard Version így fordítja le angolra a Zsolt 23,1-et: „The Lord is my shepherd, I shall not want”, akkor olyan értelemben használja a „to want” igét, amely a modern nyelvben nincs meg (ti. „hiányt szenvedni”). Ez utóbbi szerint a „to want” jelentése: kívánni. Más szóval a modern olvasó ezt érti: „Az Úr a pásztorom. Semmit sem kívánok. (Tőle? vagy: többet?”. S még rosszabb, ha a New English Bible olvasója („I shall want nothing”) e fordításból a kívánsá-

gok teljes hiányát olvassa ki, tehát egy jó buddhista gondolatot, amely azonban távol áll az eredeti szöveg írójának szándékától. S ez csak egyetlen példája annak a hosszú fordítási hagyománynak, amelyet a zavaros szépség vagy szép zavarosság jellemez.

A zavarosság vagy akárcsak kétértelműség azonban csak akkor megengedett egy fordításban, ha az eredeti szöveg szerzője akarta; s ez pedig elég ritka eset. Minden kommunikációs folyamatban — akár egy nyelven belül, akár két nyelv között zajlik le — öt lényeges tényező van: a forrás, az üzenet, a hallgatóság, a szociális összefüggés és a visszajelzés (feed-back). Egy előadás összefüggésében lehetetlen mindezekkel a faktorokkal részletesen foglalkozni; legyen elég annyit megállapítanunk, hogy a két nyelv közötti kommunikáció esetén több komplexitás is van. Először is ott van az első forrás: a szerző(k), az eredeti nyelv emlékének redaktora (valójában az Ószövetségben e forrás nagymértékben hipotetikus), s ott van a második forrás: a fordító, aki egyszerre az eredeti hallgatója s a fordított szöveg forrása. A fordító feladata tehát egyszerre nehéz és kellemes. Egyfajta szellemi hídnak kell lennie, amely lehetővé teszi, hogy az olvasó felülmúlja a kultúrát és nyelvek közötti különbségeket és minél többet értsen meg az eredeti szöveg sokrétűségéből. A fordítónak különös figyelmet kell szentelnie a fordítás lingvisztikai és nem-lingvisztikai szempontjainak. Így pl. egy latin-amerikai országban új Ámósfordítás jelent meg (a szociális igazságosság üzenetének aktualitására tekintettel, diákok számára) tiltott irodalom formában — hogy így is magára vonja a figyelmet. Ami a lingvisztikai szempontot illeti, gondoljunk a fordítások kényszerű sokféleségére. A mindennapi nyelvre történő fordításoknak különbözőknek kell lenni az irodalmi nyelvű és liturgiai fordításoktól, amelyek egy nyelv teljes anyagát felhasználják. Egy olyan zsoltsárfordítás, amelyet olvasásra szántak, nem lehet azonos azzal, amelyet éneklés céljából készítettek, s még a fordítás közönségének kívánságait nem szabad szem elől téveszteni. Egy afrikai országban pl. először a 3Móz fordítását kívánták, s azután a Biblia többi részét. Ez ritka kívánság, de ha a kulturális adottságokra tekintünk, akkor érthető.

Egy fordítás olvasói aktív résztvevők a kommunikációs folyamatban. Ha pedig egy fordítás hűségének kérdését tessék fel, akkor válaszként visszakérdezhetünk: „hű — mihez?” Vajon megértik az olvasók a fordítást, vagy nem eléggé világos az? De még ha egy fordítás érthető is, megmarad a kérdés, hogy helyes-e ez a megértés? Mindenki megérti a „fogak tisztaságát” Ám 4,6-ban, de nem evidens, hogy ez éhséget jelent, vagy — hogy magyar kifejezéssel éljünk — üres hast.

Az eredeti szöveg szociális kontextusának kérdése különösen is kényes. Sok ószövetségi ige lett többszöri újraolvasás tárgya. Melyik újraolvasás szempontját válassza hát a fordító? Ha a Zsolt 29 a maga héber változatában valójában egy ugariti himnusz újraértelmezése, akkor e zsoltsárt a fordítónak előtörténetében kell értelmeznie? Vagy pedig exegetikai horizontja e zsoltsár recitálása kell legyen a jeruzsálemi kultuszban? Esetleg a zsoltsár fontos újraolvasása a LXX görög fordításában, mely közel áll a Midrás interpretációjához?¹⁵ De a fordítás szociális kontextusa is fontos. Ma ismét megtalálható ui. a „szóbeli targumok” használatához hasonló jelenség: a bibliai tradíciókat (főképpen a III. Világban) többet hallgatják, mint olvassák. Kerülendő tehát a homofónia minden kétértelműsége. Egy ritka példa, amely félreértésre adhat okot: a Traduction OEcuménique de la Bible a

Jn 3,2-ben ezt írja: „opérer les signes” (jeleket tenni); ez félreérthető a homofónia miatt: „opérer les cygnes” (a hattyúkat megoperálni).

Sokáig úgy gondolták, hogy egy üzenet tartalmának és formájának fordítása között feszültség áll fenn, ami a fordítás kulcskérdése. Valójában amikor egy szövegnek formális megfelelőjét akarjuk adni, akkor a megértés különböző fokairól beszélhetünk. Még éppen érthető az 1Móz 27,38 szószerinti fordítása: „felemelte hangját és sírt” (E. Dhorme), bár egy funkcionális fordítás inkább ezt mondja: „Ezsua nem tudta visszatartani könnyeit”. (La Bible en Français Courant.) Sokkal kevésbé érthető viszont, ha az 1Móz 29,1-et fordítjuk szószerint: „Jákób felemelte lábát, s elindult”. Még az egyébként szószerinti fordítások is itt idiomatikusak lesznek, s így fordítanak: „Jákób útrakelt”.¹⁶ Csaknem teljes az értelem hiánya sokszor, amikor bizonyos kulturális szokásokat fordítunk le szószerint, olyanokat, amely az új nyelv kultúrájában ismeretlenek. Ez az eset pl. az 5Móz 11,10 következő fordításával: „Egyiptom földje ... melyet lábaddal öntöztél meg mint egy veteményes kertet.” (Ford. megj.: L. a revidéált Károli-fordítást!) Többféle magyarázat lehetséges a „lábbal öntöztél meg” kifejezés vonatkozásában. Lehet, hogy utalás ez egy lábbal meghajtott kerékre. Egyszerűen egy funkcionális fordítást kell itt választanunk: „a mezőt úgy kellett megöntözni, mint egy veteményes kertet”.

Utóbbi példánk világosan mutatja, hogy néhány esetben meg kell változtatnunk az eredeti szöveg formáját. Ott szükséges az ilyen változtatás, ahol a formális ekvivalencia olyan értelemhez vezet, mely nem felel meg az eredeti szövegnek. Így pl. Ám 1—2. részeiben ott találjuk a pogány népek ellen mondott jóvendőléseket, rendszerint stereotip formában: „Három bűne miatt..., sőt négy miatt, nem fordítom el”. A szószerinti fordítás itt tévedésre vezet. Hiszen először is az említett bűnök száma csak ritkán három vagy négy, ami azt sugallja, hogy hibás a számítás. Másrészt pedig a szószerinti fordítás egy olyan Isten képét tárja elénk, aki szigorúan bünteti még a kevés bűnt is; ez pedig nem áll az eredeti szöveg szándékában. Valójában a szerző e számokat nem szószerinti értelemben használja; mint egyebütt, itt is szimbolikus értelmű e kifejezés, a nagy mennyiséget fejezve ki. Egy elbeszéléstechnikai formulával van dolgunk: $x/x+1$, amely a következő összetételekben szerepel: egy és kettő, kettő és három, három és négy, kilenc és tíz, s egy fokozást van hivatva kifejezni el egészen a csúcspontig.¹⁷ Egy intenzív fordítás lehet csak a helyes megoldás, mint pl. a „bűnt bűnre halmozva”. E megoldás szükségszerűsége annál is nagyobb, mivel a legtöbb nyelvben a számoknak kizárólag szószerinti értelme van.

Főként ott alkalmazható formai változtatás és idiomatikus adaptáció, ahol olyan érzelmekről van szó, amelyeket valamely testrésszel hoznak kapcsolatba. Míg a legtöbb európai nyelv az örömet a szív összefüggésébe állítja, addig a Csádban használatos nyelvek a májjal; a héberben pedig a vesék örülnek. Ez utóbbiban ui. a szív nem az érzelme helye, hanem a döntéseké. Ha pl. a fáraó az azt mondja a 2Móz 7,13, hogy „megkeményítette a szívét”, akkor ez nem azt jelenti, hogy kegyetlen lett, hanem hogy makacs. A héber szószerinti lefordítása felfuld nyelvre ezt a rossz értelmű eredményezné: bátor lett a fáraó. E nyelvben a „megkeményítette fejét” a helyes fordítás.

Ott is változtatást kell kieszközölnünk, ahol a szó szerinti fordítás nem egészen világos eredményt hoz. Éppen a félreértés elkerülése végett fordították le a

Mt 6,19-et (Ne gyűjtsetek magatoknak kincseket a földön, hol a rozsdá és a moly megemészti) a következőképpen toradzsza nyelvre: Ne gyűjtsetek magatoknak gyapotkincset a földön, ahol a fehér hangyák és a nyirkosság megemészti. E fordítás jogosságát az adja meg, hogy a gyapot nagy érték e nyelv kultúrájában (concretum pro abstracto), a moly és a hangyák pedig a „rovarok” szemantikai osztályába tartozik, végül a „nyirkosság” és a „rozsdá” között ok-okozati összefüggés van.

Világos, hogy itt igen sok probléma vár még megoldásra. Nem tudhatjuk pl. mindig, hogy használata pillanatában egy bizonyos kifejezés idiomatikussá vált-e vagy még egy tényleges szokást takar. Ha a Zsolt 23 keletkezésekor már nem volt szokás a vendég fejét megkenni olajjal, akkor könnyebb így fordítani e kifejezést: „vendégként fogadsz”. Bárhogy is döntünk, szükséges lesz egy lábjegyzet. Jegyzetek nélküli bibliafordítás ma már egyébként sem létezhet.

Hasonlóképpen némi változtatásra van szükség, ha a szószerinti fordítás olyan kétértelműséget eredményez, amely nem állt a szerző szándékában. Hogy az 1Móz 49-ben szereplő számár („Izsakhár erős csontú számár”) erős csontú, vagy sem, kevésbé érdekes; így is, úgy is számár. S mindenképpen igaz, hogy igen sok nyelvben a számár metaforája negatív asszociációt kelt. Ezt elkerülendő, a legújabb német fordítás összehasonlítással változtatta a metaforát, s ezért át kellett strukturálni a 14. és 15. verset.

Gondolkoznunk kell a szöveg módosítása felől akkor is, ha a szószerinti értelem az új nyelvben mondanivaló nélküli. A fordítás olvasói ui. olvasás végén egy értelmet tulajdonítanak az illető kifejezésnek, s rendszerint nem helyes ez az értelem. Így pl. a „Szentlélek” szószerinti fordítása „tisztá lélegzet”-ként több nyelvben értelmetlen lenne, mert sem a „tisztá”, sem a „lélegzet” szó nem megképződött fogalom. Épp ezért az afrikai és ázsiai nyelvek egy csoportjában a „Szentlélek” kifejezést „Isten árnyéká”-nak fordítják, mert ez olyan értelemmel teli kifejezés, amely tartalmazza a szoros kapcsolatot és a független cselekvést egyidejűleg. Ez nem azt jelenti, hogy nincsenek e szóhasználatnak nem kívánatos elemei is. Ez az árnyék elhagyja az embert az alvás vagy a halál állapotában, s ez az Isten halálának kérdéséhez vezet. Minden fordítási megoldás magabizárja a meghatározó és kiegészítő elemek alapos vizsgálatát is.

Az természetes, hogy elkerülendő a szószerinti fordítás, ha az új nyelv mondattanát vagy stílusát sérti. Mit kell gondolnunk az alábbi fordításról: „kiterjeszti rá a semmiség zsinórját és az üresség mérőkőteleit” (II étendra sur elle le cordeau du néant et les fils à poids du vide; Ézs 34,11. E. Dhorme fordítása). Kire vonatkozik az „elle”? S lehet azt mondani franciául, hogy „étendre le cordeau” vagy „étendre les fils à poids”? S vajon megéri az olvasó, hogy mi az a „cordeau du néant” és „fils à poids du vide”? Mind ezekre a kérdésekre csak egy ehhez hasonló fordítás ad választ: „Az Úr zsinórával felméri az országot és megállapítja határát: kietlen és pusztá föld az.” (Ford. megj.: a revideált Károli-fordítás itt is szószerinti, az új fordítás pedig szintén idiomatikus).

Végül igen fontos néhány retorikai forma fölismerése az eredeti szövegben. Szószerint a Zsolt 24,6 így

hangzik: „Ilyen azoknak nemzetsége, akik őt keresik, akik orcádat keresik, Jákób”. Világos, hogy a szöveg e formájában megértési gondokat okoz. Ezért néhány héber kézirat és régi fordítás a vers végére odairta: „Jákób Istene”. Ez érthetőbbé teszi a szöveget, s egy olyan megoldás, amelyet az újabb fordítások is átvettek. (Ford. megj.: l. az új fordítású Bibliát.) Azt is lanácsolták a fordítóknak, hogy a végét így írják: „ó Jákób”. Mindezek a javaslatok azonban alaptalannak, s a szöveg retorikai formájának félreismerésén nyugszanak. Ez pedig a következőképpen alakult ki:

- ez Jákób nemzetsége, azoké, akik őt keresik;
- ez azoknak nemzetsége, akik téged keresnek, Jákób;
- ez azoknak nemzetsége, akik őt keresik, akik orcádat keresik, Jákób.

Másként mondva, a szöveget két irodalmi betoldás érte; az egyik az AXB formával, a másik pedig ezt AXXB formává változtatta.¹⁸ Az elmúlt idők fordításából csak M. Buber és F. Rosenzweig műve helyes, a modernek között pedig egyedül a „Die gute Nachricht”.

Ami a szöveg mikrostrukturájára vonatkozásában érvényes, érvényes egy diszkurzus makrostrukturájára vonatkozásában is. Egy olyan könyvnek, mint a Prédikátor könyve egész magyarázatát diszkurzusának fordított strukturája határozza meg, és az a tény, hogy a könyv közepén álló része teológiai tartalmú és nem áll ellentétben a strukturával.¹⁹

Sok olyan probléma van, amelyet nem érinthetünk egyetlen előadás keretében. Annyival azonban így is tisztába kellett jönnünk, hogy a fordítási eldöntések az egyházak szívében élnek, s az egyházak jövője attól is függ, hogy milyen választ fognak adni az itt előírt kihívásokra.

Jan de Waard
Fordította: Karasszon István

JEGYZETEK

- Ld. W. J. Samarin: Field Linguistics. New York, 1967, 112—113.
- E. A. Nida: Toward a Science of Translating. Leiden, 1964, 23.
- In: The Interpreter's Dictionary of the Bible, IV. 273.
- R. Schoell és W. Kroll: Corpus juris civilis, III: Novellae. Berlin, 1963, 714—718.
- Die Schrift, zu verdeutschen unternehmen von Martin Buber gemeinsam mit Franz Rosenzweig.
- Ld. M. Buber: Das Buch der Preisungen. Frankfurt, 1962, 211—219.
- Így J. P. Vinay, J. Darbelnet és M. Govaert.
- F. Güntiger: Zielsprache. Theorie und Technik des Übersetzens. Zürich, 1963, 28.
- In: H. J. Störig (ed.): Das Problem des Übersetzens. Stuttgart, 1969, 39 sköv.
- Abc-sorrendben említsük itt H. Belloc, R. A. Brower, E. Cary, J. W. von Goethe, V. Nabakov és B. Pasternak nevét.
- La Bible. L'An cien Testament I—II. Paris, 1956—1959.
- K. Reiss és H. J. Vermeer: Grundlegung einer allgemeinen Translationstheorie. Tübingen, 1984, 197.
- Olyan megközelítésről van szó, amelyet különösen az alábbi nyelvészek vesznek védelmükbe: J. C. Catford, Y. R. Chao, R. Jakobson és A. Neubert.
- A Linguistic Theory of Translation. London, 1967, 54.
- Az utóbbihoz l. főképp N. A. van Uchelen: De LXX interpretatie van Psalm 29. Nederlands Theologisch Tijdschrift, 24. 1970, 171—181. L. továbbá J. de Waard: Oï ebdomekonta: mia metaphrase. Deltio Bibliikon Meleton 13. 1984. 17—30.
- L. Harry M. Orlinsky: Essays in Biblical Culture and Bible Translation. New York, 1974, 410.
- W. M. W. Roth: The Numerical Sequence $x/x + 1$ in the Old Testament. Vetus Testamentum 12. 1962, 300—311. Uő.: Numerical Sayings in the Old Testament. Vetus Testamentum Supplementum 13. 1965. L. továbbá J. de Waard és W. A. Smalley: A Translator's Handbook on the Book of Amos. New York, 1979, 31.
- L. főképp D. T. Tsumura: Literary Insertion in Biblical Hebrew. Vetus Testamentum 33. 1983, 468—483.
- Jan de Waard: The Structure of Qoheleth. Proceedings of the Eighth World Congress of Jewish Studies. Division A. Jerusalem 1982, 57—64.

A kijelentett Ige a tét*

(Gen. 1,1—2,4 magyarázata)

Ismert, sokat hallott igéket olvastam fel. És mégis: nem állnak-e hitünkkel különös feszültségben? Szó esik állatokról, csillagokról, fákról, levegőről és vizekről, földről és tengerről. De mi köze a mi hitünknek csillagokhoz, halakhoz és madarakhoz?

Hiszen a keresztyén gondolkodás középpontjában az ember áll és csakis az ember. Az ember teremtettsége, bűne, uralma, története. Hiszen ez a mi hitünk tartalma. Isten és az ember. Az ember hivatása, megigazulása, megbékéltetése Istennel, feltámadása, üdvössége. Nem forog-e a keresztyén hitben minden és mindig az ember körül, mintha csak ő volna a világ közepe?

Mi köze a keresztyén hitnek ahhoz, hogy kihalnak teknősbékák? Ha szennyeződik a föld, ha a tengeri madarak belefulladnak az olajba? Ugyan mennyiben érinti ez a hitet?

És amikor a teremtéstörténet arról tudósít minket, hogy honnan jöttünk elő, nem születik-e meg bennünk azonnal a kérdés, hogy hova-merre tartunk? Valóban: hova visz az út? Ez az a kérdés, amely elűzi szemünkről az álmat. Ugyan kik vagyunk mi végül is az évmilliók folyamában, mi apró, nyomorú, pimasz, intelligens és oly végtelenül botor emberek?

Kik vagyunk mi, Napnyugat keresztyénei, akik — ha egyáltalán gondolkodunk — megtapasztaljuk, hogy saját gondolataink vesznek üzőbe minket és a félelemnek egyre mélyebb vermébe süllyedünk? Kik vagyunk mi napnyugatiak, örökké visszatérő kérdésünkkel, hogy végülis mi e fenyegettetett létnek az értelme? Nem úgy peregnék-e le az évezredek felismerései (tapasztalatai), mint az esővíz a csatornán? Nem folyik-e el az Igazság előlünk? Betűi még előlünk vannak. Olvashatók. De: megfejtésre várnak.

Kezdetben volt az Ige, és az Ige az Istennél volt, és Isten volt az Ige. Kezdetben teremtette Isten a mennyet és a földet. A föld még kietlen és pusztá volt és Isten Lelke lebegett a vizek fölött.

Idegen nyelvezet. Az őskor képei

Akkor ezt mondta Isten: Legyen világosság! Elhangzik egy szó. A szó, az Ige — hallható Lélek: hatóvá lesz. életet teremtővé. Isten szólt és mi — talán — halljuk. Meghalljuk: mint föld, mint test, mint lélek és mint szellem. És magunk is Szóvá válunk, abban a válaszban, amelyet adunk. Magunk is teremtő erővé leszünk. A valóság eredetivé. Forrásává annak, ami a valóságból származik. Eredetivé annak, ami utánunk bekövetkezik, lesz — és ezáltal: Isten kép-másaivá válunk.

Isten szólt — és bevezette az Ő világát a fejlődéstörténet hatalmas kalandjába; Lelke, beszédes jelenléte az évmilliárdok alatti kibontakozás titka.

Valamikor valamely teremtménye felemelte fejét, elkezdett figyelni, válaszolni, gondolkodni, tervezni és alakítani. — Isten Lelke adta a két lábón járás ajándékát, e teremtmény Lelke Istentől kapta a beszéd tudományát, e teremtmény szelleme Istentől vette a szabadság jótéteményét.

És végül itt gyűltünk össze, ebben a csarnokban, hogy végiggondoljuk származásunk misztériumát. Ma reggel. Egy evangélikus egyházi napon.

Kezdetben teremtette Isten a mennyet és a földet. 2500 évvel ezelőtt írták le e szavakat. Mi történt akkor? Hogyan bukkantak emberek erre a gondolatra? Mert a hitfelismeréseknek is van hátterük. Semmi sem szakítható ki abból a történelmi órából, amelyben létrejött.

Krisztus előtt a VI. évszázadban történt. Ezer évvel Ábrahám halála után, 400 évvel Dávid után. Kr. e. 1000 körül az izraeliták kicsiny népe felállította első birodalmát Palesztinában, akkori nevén: Kánaánban. Ám nehéz helyzetben volt. Nyugaton tornyosult az egyik nagyhatalom: Egyiptom. Északon terült el a másik: Szíria, keletről fenyegettek Asszúria és Babilon. E nagyhatalmak egymás után hasítottak ki darabokat Izrael földjéből, feldarabolták, feldúlták az országot. Kr. e. 600 körül már csak egy kis maradékra zsugorodott az izraeli nép hazája, egy kicsiny területre Jeruzsálem körül. A babiloniaiak körülverték a várost. Ostromolták. Végül meghódították. Harminc éven át a Halál uralkodott a városban. És rablás. Pusztítás. Meggyalázás. Kínvallatás. Kegyetlenkedés. A templom és a királyi palota lángok martaléka lett, a városfalakat lerombolták. Az utcákon szaporodtak a holttestek. Sakálok jártak az üressé vált városban. Jeremiás Siralmai éneklik meg a tragédiát.

Lépésről-lépésre pusztultak el Dávid királyságának utolsó óráiban az Isten és népe közötti szövetség látható jelei. Az ígért földje elveszett, a szent város romokban hevert, a király fogságban, a próféták hallgattak, a templom hamuvá vált, az áldozati tűz kialudt, a szövetség ládája és a Törvény elhamvadt. Ez volt a nulladik óra. És senki sem tudhatta, hogy e nép megéli-e valaha az újravirágzást.

A Jeruzsálem előtti szabad téren a babiloniaiak összeterelték a város életben maradt lakóit. És akkor kezdődött a hosszú vándorlás. Hosszú, nyomorúságos úton terelték őket hazájuktól távolra, Szírián át Mezopotámiába, a mai Irakba. Foglyokként. Kényszermunkásokként. A hazatérés reményességétől megfosztottan. Ezen az úton születhetett valamelyik fogolyban a zsoltár: Ahogyan a szarvas kívánczik a folyóvízhez, / úgy kívánczik hozzád a lelkem, Istenem! / Isten után szomjazik lelkem, / az élő Isten után: / Mikor mehetek el, / hogy megjelenjek Isten előtt? / Könnyem lett a kenyerem / éjjel és nappal, / mert egész nap ezt mondogatják nekem: / Hol van a te Istened?"

Megkezdődött az ún. babiloni fogság, Izrael korai történetének legnyomorúságosabb szakasza.

Ám ez a kor nemcsak a politikai és lelki nullapontot jelentette Izrael számára. Ez egyben a dagály idejét is jelezte, amelyről kultúrtörténeti szempontból szívesen és jogosan beszélnek, nagy ébredések és felfedezések történetek ekkor széles e világon. Kínában hódítottak Kungfutse tanai és valószínűleg már Laotse tanai is, Indiában Gotama Buddha-éi, a perzsa fennsíkon Zarathustra-éi. Az Égei-tenger kereskedelmi városaiban Thales és Heraklitos által kibontakozott az európai filozófia. Sok ezer évnyi almodozás és keresgélés után a világ különböző pontjain egyidőben summázott az ember és tudatosan kérdezett rá arra az igazságra, amely meg képes állni a megnyílt emberi értelem és éntudat előtt.

* Elhangzott a XXII. Német Evangélikus Egyházi Napokon. Frankfurt (NSZK), 1987. június 17—21.

Ebben az oly fontos Kr. e-i VI. században döntő áttörés következett be Izrael gondolkodásában is. Lényegében a Mózes kora és Jeruzsálem elpusztítása közötti hat évszázad az előkészítés időszaka volt. Alapjában eddig az időpontig Isten Izrael számára még mindig csak helyi Isten, törzsi Isten, egy Isten a többi között maradt. Az áttörés, azaz az egyetemes Istennek felismerése a VI. században történt. A világtörténelem egyik döntő határállomásához érkeztünk el ezzel.

E határáttörés nem Izrael és Júda királyságának virágzása idején következett be, hanem a pusztulás poklában. Annak azonban, amit a júdeaiak a pusztulás után felismertek, köszönhetjük azokat a dokumentumokat, amelyek a szellemtörténet legnagyobbjai közé tartoznak — olyan dokumentumokat, amelyek gondolati jelentőségüket és súlyukat két és félezer év alatt sem veszítették el. Babilon az ókor népei számára az erőszak, a lidércnyomás megtestesítője volt, fennhatósága alatt a leigázottak rettegésben éltek. Az elhurcoltak közül azoknak, akik nem alkalmazkodtak, nem maradt egyébük, mint gyűlöletük. Ezeket az a félelem gyötörte, amely mindig úrrá lesz a furcsa módon egyszerre túl nagy és túl szűk is: a fogságban a peremre kerüléstől való félelem. Elveszítették a kereteket, amelyekben belül létüknek értelme volt és most fogadjanak el olyan környezetet, amelyet mások erőszakkal határoznak meg. A világ környezetévé szűkül számukra. És e környezet a babiloni katona arcát viselte. Az a gondolat, hogy van valahol tágabb tér, mélyebb vagy magasabb értelem, olyan terv, amely a jövőbe vezet: utópiának tűnt előtük. Ilyen gondolat felül sem kerekedhetett, hiszen minden alapot nélkülözött. Az oly értelem nélkülinek tűnő szűk környezet azonban minden ridegsége ellenére is irgalmasnak bizonyult: szántóföldet és lakóhelyet kínált. A megfélemlítettek közül sokan el is fogadták ajánlatát. Ki merné felróni nekik? Nyilván akkor is volt bal- és jobboldal. A jobb-szárnyon álltak a hagyomány kegyes őrizői. Izrael számukra azonos volt a régi, Ábrahámról-Izsákról és Jákóbról, Mózesről és Áronról, Józsuéről és Sámuelről, Saulról és Dávidról áthagyományozott történettel. — Izrael szemükben egyetlen volt a Templommal, a Szövetség ládájával, a Tízparancsolattal és hitvallásukkal: Jahve, Izrael Istene iránt.

A balszárnyon helyezkedtek el a kor és az adott szituáció iránt nyitottak, akik így szóltak: Hiszen mindezt a keserű befejezésig végigszenvedtük! Túl vagyunk már azon, hogy azt képzeljük: mi vagyunk a választott nép, a mi Istenünk a legerősebb isten égen és földön; már nem áltathatjuk magunkat azzal, hogy Jeruzsálem Templomában jelen van Izrael Szövetsége és ezért semmi bajunk sem eshet! Hiszen, szerencsére, már nem élünk szűk határainkon belül. Babilon nagyobb, gazdagabb. Erősebb istenei vannak, vagyis fölényes állam-tudata. És mindennek előtt: övé a jövő.

Ha a Júdeából jöttek csak ezt a tradíció és modernizmus közötti ellentétet tudták volna felmutatni, Izrael eltűnt volna a történelem porondjáról néhány évtized alatt. Egyesek egy jelentéktelen szektába meredtek volna, a többiek belcsovardtak volna Babilónia, majd később Perzsia nagy tégléjébe, amelyben annyi nép és kultúra keveredett egybe.

Ám kétségtelenül fellépett egy harmadik csoport. Alapítóinak neveit nem ismerjük, mégis: ezek az emberek nemcsak megmentették az emberiség számára az izraeli áthagyományozás szellemi javait, hanem a zsidóság — annak vallási ereje, gondolatai — előtt újabb kétezeröttszáz év történelmi távlatát is megnyitották, s egyidejűleg meghatározták azt az utat, ame-

lyen kibontakozott a késői keletkezésű keresztyénség közvetítésével az a modern világ, amelyet mi ma, a huszadik században megélünk és megismerünk.

E harmadik csoporthoz tartozók emlékeztek a régi történetekre: a világ teremtéséről, Noéről és az özönvízről, Babel tornyának építéséről, Ábrahámról és Jákóbról szólókra. Mindenekelőtt emlékeztek Mózesra és újonnan feljegyezték. Újból átgondolva. Újszerűen értelmezve. Azok a történetek, amelyeket a Mózes öt könyvében ma olvashatunk, jórészt ott keletkeztek, a szumerek régi városai körüli pusztaság lassú folyású csatornái mentén. A teremtéstörténet, amelyet ma reggel olvasunk, szintén ott fogalmazódott meg.

Ott tehát, egy szép napon, valaki elmondta, hogyan kell értelmezni Istent, a világot és az embert: Kezdetben teremtette Isten a mennyet és a földet.

Nem sok szövege van a világirodalomnak, amely olyan ellentétes indulatokat váltana ki, mint ez a kijelentés. Az egyik fölényesen csúfolódik a primitív időkből származó régi történeteken; a másik hódolattal adózik, felismerve, hogy a legkülönböbből tárul itt fel valami, amit emberi szavakkal bármikor is megfogalmaztak.

Hat nap alatt keletkezett a világ, így mondja a teremtéstörténet, s ez grandiózus — kőbe véssett szavak ezek. Isten szólt — és úgy lett. A hetedik napon azonban megpihent Isten alkotó munkája után. Mit jelenthet ez? kérdezzük mi. Milyen tapasztalat rejtőzhet a gyermeked, egyszerű képek mögött? Mit kell tennünk, hova tekintenünk, hogy — feltéve: titok bújik meg e régi történet mögött —, mi e titkot felvehessük?

Elképzelhető-e, hogy itt — minden feltételezésünk ellen — olyasmit találunk, aminek a mi világunk számára érvénye van? És hogyha megértenénk valamit e világ titkából, nem kellene-e akkor többet tudnunk saját lelkünkéről is, amelyben ez a világ tükröződik? És ha megint tudnók, miként él a mi lelkünk e világban és e világ a mi lelkünkben, nem tudnánk vagy sejtenénk-e akkor többet Istenről is? Mert ez az a háromság: a világ, a lélek és Isten, amely az ősi és mindenkor meglevő téma — ezzel kell nekünk, embereknek birkóznunk. És ma aktuálisabb, mint bármikor, éppen, mert világ-lélek-Isten észlelésünk szerint oly nagyon elveszítették egymással való kapcsolatukat.

Megélt Európa olyan kort is, amikor dominált az emberekben — a világ dolgait tekintve — a győzelem boldogító érzése. Úgy érezték, hogy ők a teremtés urai, hogy úrrá lettek a természet titkai felett. Ma éppen a világ és az emberi uralom láttán terjed a félelem. Mi lesz, ha ez a föld a végtelen világmindenségben, az éjfélete, határtalan univerzumban, az egyetlen hely, ahol a szív doboghat, élőlények egy ideig — születés és halál között — élvezhetik a fényt, létezhetnek örömeik és félelmek között, hogy azután mind megsemmisüljenek? Mi lesz, ha e csodaszép keret egy napon feldől, elhasználják, kifosztják, megmérgezik, sivataggá teszik? Mi lesz, ha varázsos hazánk, amelyben élhetünk, egy napon eltaszít, a technika pótvilágába utasít, amely már nem ismeri a melegséget, védeltséget, anyai jóságot és az álomszerű, gyengéd szépséget? A félelem sokféle alakjában uralkodik korunkban az emberek fölött, de ez a rettenet, a hazai föld elvesztésétől való félelem, jelen van minden megnyilvánulásában. Nem is olyan idegen nekünk a kép: a babiloni tégláégetőkbe való száműzetés képe! Más formában — velünk is megeshet!

Alig hihető. Itt végzi egy nép — ahogy ma a marxisták mondanák — a történelem szemétdombján és

ő tudja ezt. És ezt követően valaki feláll és azt mondja: Ez nem a vég. Nem a történelem szemétdombja. Ez jó idő — gondolkodásra, emlékezésre, megváltozásra, a bizodalom és lelki nyugalom begyakorlására, a hibák kijavítására és nagy alkalom az újrakezésre.

A sors a száműzötteknek legalább választást engedett: rezignáció és szabad elgondolkodás között. A történelem mindig a büntetésnek két alapformáját mutatja fel: a kitzasztást és a bebörtönzést. Nabakadneccar Babilóniába taszította a júdeaiakat. Hitler a zsidókat koncentrációs táborokba zárta. A kitzasztotnak bizonyos körülmények között lehetősége nyílik, hogy szabadon újrazedjen. A szituáció, amelybe jutott: kihívás, hogy önmagát és a járható utat megés felismerje. A bebörtönzött elveszti önözugságát és talán a fogságban ki is alszik élete. A Babilóniába való száműzetés — minden szenvedés ellenére — valamit felkínált a Jeruzsálemből jötteknek és ez a nép élt a lehetőséggel, még pedig úgy, hogy aligha akadhat nép, amely a rázuhant katasztrófát ily mértékben a maga javára fordíthatná vagy fordította volna.

A számkivetés történelme nagy órájának bizonyult. Voltaképpen a számkivetésből nőtt ki igazán a zsidóság. Évezredekre életképesen a maga megmagyarázhatatlan szellemi és vallási erejében.

Elképzelek egy napot, amikor már dereng, de a tégláégetőkhöz vezető út mégis üres — mint minden alkalommal, amikor a babilóniaiak valamely ünnepüket ülik: újholdat, vagy állami ünnepet: az istenek anyjának vagy nemzeti istenüknek, Marduknak, tiszteletére. A júdeaiak kunyhóikban maradtak. A babilóniaiak a nagy városba özönlöttek, a templom köré, ahol áldozás folyt; a pompás utak mindkét oldalára, ahol a kocsi végighaladtak, a nagy istenek képmásaival: az akkori világ legnagyobb birodalmának hatalmát és dicsőségét felmutató képekkel. Mit tettek ekkor a foglyok?

El tudom képzelni, hogy enyhébb formában hasonlót érez egy zsidó ma, aki egy keresztyén országban lakik és ott a Karácsonyt átéli. Mi köze van neki ehhez az ünnephez?

Úgy képezem, hogy egy hosszú nap folyamán, amikor egyszer végre megint kialhatták magukat, néhány fáradt ember az öreg elbeszélőhöz fordult: Hogyan viszonyuljunk tulajdonképpen a továbbiakban — hosszú távra — ezekhez az ünnepekhez és ünnepségekhez? Nem volna-e jobb velük együtt ujjongani, mint itt az üres sztyeppén, vigasztalan tétlenségben a lét értelmetlenségén töprengeni?

És úgy képezem, hogy egy ilyen napon emlékeztette őket az áthagyományozásokra:

„Így beszélj Izráel fiaival: Tartsátok meg szombatjaimat, mert jel ez köztem és köztetek nemzedékről nemzedékre. Így tudjátok meg, hogy én, az ÚR vagyok a megszentelőtök. Tartsátok meg a szombatot, tartsátok szentnek! ... Hat napon át dolgozzatok.”

A szombat (sabbat) az a nap, amikor az ember a szent Isten elé lép, amikor nem saját művéhez fordul, hanem az Istenhez, akit megszólított. Ezen a napon nem alkot, hanem választ ad. Ezen a napon nem akárhova megy, hanem — úgy szólván — Istenbe, aki körülveszi őt, hogy az ember részt kapjon az Isten nyugalmaából. Tudjátok — így hallom őt beszélni — ezt a parancsolatot nemzedékek felejtették el. Talán egyikőtök-másikótok emlékszik még a próféták beszédeire, akik valahogy így szóltak: Az Igéret földjén, Kánaánban laktok. Isten azt parancsolta, hogy a föld nyugodhassék a hetedik napon. De ti nem adátok meg neki e nyugalmat, amelyet Isten rendelt, a parlagot, amelyhez

joga volt. Egyszer eljő az idő, amikor kárpótoltatik a föld, helyettesítettik szombatja. Elkergetlek titeket — így szól Isten — idegen népek közé, hazátok pusztasággá lesz. És akkor a föld nyugalmat kap. Ha a rohanó élet előidézdi hamarosan nem gondoskodnak megint a nyugalom megadásáról, a föld meg fogja szerezni magának a nyugalmat, amelyre szüksége van. Szívetekben gyávaságot keltek, üldözni fog még egy szél-úzte falevél zizzenése is, még akkor is, ha senki sem fenyeget benneteket (így pl. Lev. 26. r.-ben, de több helyen is).

Ám a földnek e nyugalma — új kezds. Az idegen országban megélt nyugalmatok — kegyelem. Az a nyomorúság, amely Isten nyugalmaival tér be hozzátok, szent. Ahol ti azt hiszitek, hogy mindennek vége van — ott a kezdet.

Mert ez a nyugalom időt biztosít számunkra, hogy Istenhez visszatérjünk, ahhoz, aki nemcsak minket és a babilóniaiakat, hanem az egész világot teremtette és teremti. Ez a nyugalom időt nyújt, hogy megértsük: ki Isten, mi az Ő világa és kik vagyunk mi magunk. Ez a nyugalom szabad teret nyit nekünk Isten előtt és Isten leveszi rólunk a félelmet. Ebben a nyugalomban halljuk az Ő szavát és felelhetünk Neki. Ebben a nyugalomban világosodik meg előttünk sorsunk értelme. Hiszen elkezdhetünk valami nagyobbat gondolni Istenről.

Tudjátok, hogy atyáink elmondtak egy történetet arról, hogy miként teremtette Isten a világot. És ezt most újonnan és másként mondom el. A régi elbeszélést ismeritek: A kezdetben kietlen pusztaság volt csak, a föld poros és kemény úgy, mint itt. Akkor Isten párat rendelt felszállni, forrást nyitott és a nedvesség áthatotta a földet: bokrok és fák növekedtek. Isten plántált — így mondták az atyák — egy kertet a pusztaságba, Édenbe, és belehelyezte az embert, hogy művelje és őrizze azt. A Kígyó beszélt — Ádám és Éva esznek a tiltott gyümölcsből és elrejtőznek Isten elől. Isten az esti hűvösséghen sétálni indul és Ádámot szólítja. Az atyák talán olyan estére gondoltak, mint amilyeneket mi itt élünk át, amikor a nap lehanyatlik a datolyapálmák mögött. Ismeritek e történetet. Mindannyiunknak kedves és tiszteletre méltó.

Azt is tudjátok, miként ecsetelik a babilóniaiak a világ keletkezését. Ők korszerűbben gondolkodnak, mint atyáink annak idején. Ám ők arról beszélnek, hogy mindenfelől istenek vesznek körül minket, ahol csak hegyek, tengerek, nap, hold, csillagok láthatók. Azt mondják: isten a tenger. Isten a nap is. Áldoznak a csillagoknak, hogy világítsanak. És a maguk számára — igénybe veszik ezen istenek hatalmát.

Én azonban ezt mondom néktek: Az egy-Isten, a mi atyáink Istene, előbb volt, mint Tamak, előbb mint Marduk, és mindkettő: világosság és sötétség az Ő kezei által álltak elő. És csak egyetlen szavába kerül, hogy mindannyiunkat, népünket, hitünket, bizodal-munkat újrazertemtsé.

Kezdetben teremtette Isten a mennyet és a földet. Semmi sem volt Őelőtte, még a káosz sem. A kezdetben az a világ volt, amelyet Ő teremtett, e világ kietlen volt és üres, a végtelen vízmélység fölött sötétség uralkodott és Isten Lelke lebegett a vizek felett. Alant nem sárkány volt, hanem víz és felül Isten Lelke — s nem Marduk, a mennyei hős.

Akkor ezt mondta Isten: Legyen világosság! Legyen tisztaság. Olyan világ, amely nem ismer hézagokat, sötét titkokat, szakadékokat és azokban kísértő hatalmasságokat. Legyen minden áttetsző, egészen a fenékgig. És látta Isten, hogy a világosság jó. Isten azt akarja, hogy fölöttünk, akik a sötétségben ültünk,

hatalmasságok által bezárva, rejtélyektől körülvéve, kigyúljon a fény, hogy világosság legyen. Sőt: azt akarja, hogy mi magunk fénné-világossággá váljunk, amely e világban ragyog és annak áttetsző voltát tükrözi.

Ez volt az első nap eseménye. És ez az első nap ma van. Ha Isten akarja, hogy nappalunk legyen, nappal lesz. Ha mi sötétség vagyunk, Isten nem tör minket össze, hanem fényt küld, vigasztal, meghallgatja panaszkodást, szabadságot ajándékozik nekünk, olyan utat mutat, amelyen nappal és éjjel egyaránt járhatunk. Azután ezt mondta Isten: Legyen boltozat a vizek között, hogy elválassza egymástól a vizeket. Megalkotta tehát Isten a boltozatot, és elválasztotta a boltozat alatti vizeket a boltozat feletti levő vizektől. Azután elnevezte Isten a boltozatot égnek. Így lett este és lett reggel: második nap.

Vannak népek, akik úgy vélik, hogy az égboltozat: egy nagyasszony, istennő, anya, aki a föld fölé hajol. Pedig csak egyszerű kristálykagyló. Fölötte nem az istenek palotája emelkedik, hanem valami nagy óceánféle van jelen, amit a kristálykagylón át láthatunk. Ezért kék az ég. Víz van fent, víz van lent, közöttük a levegő felhőkkel. Ha kritikusabban elmélgedtek a világ felett, mint ahogy ezt a babilóniaiak teszik, akkor ki tudjátok mondani: a víz nem isten, hanem egyszerűen: víz. Ám ez csak féligazság, mert a víz nemcsak Isten alkotása, hanem Isten tartózkodásának helye is, jelenlétének helye. Isten maga van jelen művében. Aki a vizet látja, a titokteljes Isten előtt áll.

Emlékezték a történetre, amelyet tölem hallottatok. Ekkor szólt Isten Mózes szája által és a víz kettévált. Az atyák Baal-Cáfónnál a tenger fenekén járva, átkeltek a vizen. Ha Isten akarja, ketté választja az Eufrátész vizét, amely elzárja most előlünk a hazavezető utat — akadálytalanul haladhatunk arra, amerre Isten vezetni akar. Ez a teremtés második napja.

És Isten szólt: Gyűljenek össze az ég alatt levő vizek egy helyre, hogy láthatóvá váljék a száraz. És úgy történt. Azután elnevezte az Isten a szárazat földnek, az összegyűlt vizeket pedig tengernek nevezte. És látta Isten, hogy ez jó. Nem nevezte a vizet Nagy Bírónak és nem nevezte a földet Nagy Anyának. Egyszerűen tengernek és földnek hívta őket. Ám ha ti azt mondjátok, ezek csak tenger és szárazföld, megint csak a féligazságot fejezik ki. Mert tenger és szárazföld nem csupán Isten alkotásai, hanem tartózkodási helyei is. Aki tengert szel át, aki a szárazföldön jár: Istenben van.

Emlékezték arra, miként vonultak át a tengeren atyáink, hogyan biztosított nekik a tenger átkelő utat. Ez — titok. Igaz, a tenger csupán víz. De egyben több is, mert Isten van a tengerben, Ő van a tenger fölött, a tenger Istennek ruhája vagy eszköze. Számítsátok le Istent és a tenger többé nem a nagy víz — a tenger a semmibe süllyed.

Azután ezt mondta Isten: Növesszen a föld növényeket: fűvet, amely magvakat hoz. Nekünk tehát nincs szükségünk arra, hogy megbékítsük az isteneket azon célból, hogy valami növekedjék, nem kell a Nagy Anyát tisztelnünk. Növekedjenek a termékeny fák, minden fa hozza meg gyümölcsében a magvat, amelyből új fa sarjadhat. Ti tovább léphettek, mint a babilóniaiak, megbizonyíthatjátok előttük: nekik van szükségük felvilágosításra, a dolgok ésszerű értelmezésére; ti mondhatjátok meg nekik: a fák nem istenek, egyszerűen csak fák („Bäume”), fa-nyersanyagok („Holz”). De ez is csak féligazság. Mert az élő fában a teremtő Isten munkálkodik.

Mert minden keletkezésben és növekedésben Isten beszél, és ha Isten nem szól, akkor semmi sincs. És ha

mi ma attól félünk, hogy kivágott fa, vagy elszikkadt fű vagyunk, akkor is Isten titokteljes szabadságában áll, szavát hallatni; és ha Ő akarja, újból kinő a fű és szenvedéseink gyümölcsöt hoznak. Isten látta, hogy ez így jó és a föld termékeny. Ez a harmadik nap története.

Azután ezt mondta Isten: Legyenek világító testek az égbolton, hogy elválasszák a nappalt az éjszakától, és meghatározó jelei legyenek az ünnepeknek, a napoknak és az esztendőknél. Lámpákként függjenek az égbolton és világítsák meg a földet. Megalkotta Isten a két világító testet: a nagyobbik világító testet, hogy uralkodjék nappal, és a kisebbik világító testet, hogy uralkodjék éjszaka; meg a csillagokat. Talán borzongtok e gondolatokra. De a babilóniaiak nagy holdistene, Sin: lámpa, amelynek világítania kell. Lámpa Samas is, a nagy napisten. A babilóniaiak agyonütnek titeket, ha ezt kimondjátok. Mégis igaz. Ha azonban ti csak ennyit mondtok magatokban: nap, hold, csillagok nem egyebek, mint lámpák — csupán egyetlen lépést tettetek meg előre. Mert nap és hold teremtmények s Isten kezében vannak. Aki a nap ragyogásába tekint, lelki szemével Istent látja, aki a fényt ajándékozta. Titok előtt áll, és ha köszönetet mond a napfényért, köszönete Istennek szól, akiben a menny fényei vannak — vagy aki a fényekben jelen van. És látta Isten, hogy ez jó. Ez a negyedik nap története. Emlékezhettek: atyáink és anyáink beszéltek nektek Mózesről, Isten felragyogott dicsőségéről a szent hegyen és Isten fényének sugárzásáról Mózes arcán. Nem mintha a hegy vagy a ragyogás (sugárzás) isten lenne, hanem, mert a hegyben nyilvánvalóvá lett Isten titka, az az isteni titok, amely fényét tükrözteti az égitestekben, a felcikázó villámokban és az emberi arcon. És miáltal lenne egy ember emberré, ha nem azáltal, hogy Isten fénné válik az arcán? Ha arcunk sötét félelmünkben és kétségbeesésünkben, akkor emeljük fel Istent, aki a világosságot teremtette. Egyik zsoltárírónk így énekel: Aki Istenhez fordul, annak arca sugározni fog örömeiben.

Azután ezt mondta Isten: Pezsdüljenek a vizek élőlények nyüzsgésétől, és repdessenek madarak az égbolt alatt. És megteremtette Isten a nagy víziállatokat, a vizekben nyüzsgő különböző fajtájú úszó élőlényeket, és a különböző fajtájú madarakat. Azután megáldotta azokat Isten: Szaporodjatok, sokasodjatok, és töltsétek meg a tenger vizét; a madár is sokasodjék a földön! Így végződött az ötödik nap. Azután azt mondta az Isten: Hozzon létre a föld különböző fajtájú élőlényeket: barmokat, csúszómászókat és egyéb földi állatokat. És látta Isten, hogy ez jó.

Állatokat, amelyek nyüzsgnek, repülnek, sokasodnak és termékenyek. Mindegyiket a maga fajtája szerint. Szigorúan fajta szerint határolva. Nem teremtett ilyen iszonyatos keveréklényeket, mint jamiyeneiket itt készítenek, felállítanak és tisztelnak: emberfejű bikákat, sakálokat oroszlanmanccsal és kígyónyakkal. Nem, hanem mindet a maga fajtájának megfelelően.

Megmondhatjátok a babilóniaiaknak: az állatok — állatok s semmi egyebek. Nem szentek, nem hordozói a titokteljes isteni hatalomnak. Nem akarnak imádat tárgyai lenni. Szeretetreméltók, mert Isten szereti őket, élőlények ők Isten kertjében, az ember őrzetére bízva. De ezzel csak az első lépést mutatjátok meg Babilon népének. Mert az állatok sem csupán állatok. Ők is hordozói az életnek, ami Istenből fakad. És ők csak azért elevenek, mert az élő Isten bennük teremt és munkálkodik (hat). Emlékeztetek: Atyáitok aranyborjút készítették Isten helyébe és Mózes elpusztította azt. Nem abban rejlett atyáitok tévedése, hogy

azt képzelték volna: az Isten a borjában (= bikában) van. És Mózes véleménye nem az volt, hogy a bika — történetesen bika és nem Isten. Sokkal inkább arról volt szó, hogy abikába vetett hit elfedte azt a titkot, hogy Isten valóban jelen van a bikában, csak úgy, mint minden más lényben. Mert Isten lesz kisebb, ha a bika — isten. És végtelenül nagy és titokteljes lesz, ha megértjük, hogy a bika Istenben van és Isten a bikában van — és hogy mindig Istennel találkozunk, amikor élőlényre tekintünk.

A titok azonban a legsűrűbb homályban — magunk tekintetében jelentkezik. Akkor ezt mondta Isten: Alkossunk embert a képmásunkra, hozzánk hasonlóvá: uralkodjék a tenger halain, az ég madarain, az állatokon, az egész földön és mindenben, ami a földön csúszik-mászik. Megteremtette Isten az embert a maga képmására, Isten képmására teremtette, férfivá és nővé teremtette őket. Isten megáldotta őket és ezt mondta nekik Isten: Szaporodjatok, sokasodjatok, töltsetek be és hódítsátok meg a földet. Uralkodjatok a tenger halain, az ég madarain és a földön mozgó minden élőlényen. Megmondhatjátok a babilóniaiaknak, hogy az ember több, mint aminek ők képzelik: Ember. Saját jogú és saját szabadságú lény. Az ember nem rabszolga és nem tömeglény, aki tetszés szerint hagyható életben vagy semmisíthető meg. Az ember nem katonai vagy politikai anyag, amelyet műveletek vihetők végbe, vagy amelyet likvidálni lehet. Az ember — az Ember. Azonban akkor is, ha ezt már megértették, még csak félúton állnak. Mert az ember többre hivatott, mint amit az értelem ítélete és humanitása alapján megtestesít. Több ő, mint amiről tudomása van. Arra rendeltetett, hogy Isten elé lépjen, Isten világosságát tükrözze, miként Mózes orcája. Arra rendeltetett, hogy önmagában elmélyedjen, gondolkodjék és önmagában éppen úgy fellelje Isten titkát, mint kint a világban, ahol a nappal és tengerrel, nővényel vagy állattal van dolga. Ő maga az Isten helye, Isten titkának helye és ennek folytán meghallja és meglátja mindazt, amit Isten neki mondani vagy mutatni akar és az ember ily módon Isten eszközévé válik, sőt, a teremtő és ható Isten munkatársa, alkotótársa lesz. Ez történt a hatodik napon.

Am Isten nemcsak a Ható-Alkotó, Nemcsak a Cselekvő. Sokkal inkább az az Isten Ő, aki egyszerűen van. Önmagában nyugszik. Menny és föld létrejöttek, a hetedik napon Isten a nűvéből nyert ünnepet üli. Megáldja azt, megszenteli — és az ember, az Ő képmása, ezen a napon Benne nyugszik. A szombat valóban a zsidó nép egyik legszembezőköbb sajátossága. Persze, ez a szokás sem bukkant föl — hogy úgy mondjuk — a semmiből, hanem — ahogy az mindig is történik — a régi hagyománnyal való konfrontációban: kialakult. Egy mítikus — jobban mondva: mágikus — szokást elevenítettek fel, az időtlen idők előtti szokást alapvetően megváltoztatták, még pedig olyan radikálisan, hogy hirtelen az ellenkezőjét jelentette és munkálta, mint annak előtte.

A szombat megünneplése, amely évezredekkel Mózes előtt már a Kelet néhány népénél szokásában volt: a tabu-nap tiszteletét jelentette. Hiszen eredetileg nem az ember volt az a lény, aki a természetet megváltoztatta, hanem maga is része volt a természetnek. A természet volt az erősebb, az embernek alkalmazkodnia kellett hozzá. Szedhetett epret, vadászhatott nyúlra, de a világot úgy kellett elfogadnia, ahogy találta. A földműveléssel köszöntött be az a kor, amikor már az ember beavatkozott a talajba, sebet ejtett rajta, feltúrta. Amikor megkezdte az állatok szelidítését, kutak fúrását nyájai itatására — akkor kezdte meg

a világ átalakítását. Ezzel azonban a Nagy Anya ellen emelt kezét, mintegy annak testét hasította fel. Kitétte magát annak a veszélynek, hogy az Anya bosszút áll.

Mindenfajta munka a természet elleni támadás. Így, feltehetően, a korai évezredekben, a papok a holdfordulónak csak bizonyos napjain engedélyeztek munkát, mert a Természet minden efajta támadás ellen védekezett. Az idők folyamán — a földművelés követelményeinek megfelelően — szaporodtak a munkanapok és a viszony (ember és természet között) fordított lett. Most már olyan napokat határoztak meg, amelyekben a föld megszbzésének régi tilalmát igazán és minden körülmények között érvényre kellett juttatni. Voltaképpen a szombat nyugalma az eredeti, a munka pedig a kultúra produktuma.

Azon a néhány napon, amelyek végülis megmaradtak, természetesen a gonosz szellemek kísértettek. Ha valaki nem hagyott fel azzal a tevékenységgel, amit a Természet mint ellene irányuló támadást fogott fel, a gonosz szellemek hatalmába jutott. Még ma is beszélnek boszorkányszombatról és ez alatt olyan napot értenek, amikor a természet erői elszabadulnak. Ma is él a félelem, olyasmit cselekedni, ami a minden emberi ténykedés megelőző természeti törvény ritmusával és szuverén törvényével ellenkezik s ez abban a próbálkozásban nyer kifejezést, hogy megkísérlik a csillagokból kiolvasni, hogy valamely nap kedvez-e egy utazásra vagy döntéshozatalra. Ebben pedig nemcsak habona nyilvánul meg, hanem egyfajta maradéktudás, hogy ti. az emberi cselekvésnek megvan a maga körülhatárolt területe; hogy léteznek előfeltételek és következmények; s hogy az emberi cselekvésnek a globális folyamathoz kell tartoznia s hogy az előbbit az utóbbiba be kell tagolni.

Izrael visszanyúlt a régi tabu-naphoz és megváltoztatta azt. Isten teremtette a világot, ezt mondja a teremtéstörténet. A föld nem fenti és lenti hatalmaságok harca révén keletkezett. A földön nem a nagy, tiszteletre méltó és veszedelmes Anya uralkodik. Nem ő szüli a fákat és az állatokat. Nem általa növekszik a fű és a gabona nem az ő révén érik, nem ő az, aki felfakasztja a vizet. Nem! A Föld — eszköz Isten kezében, aki teremtette azt. A hetedik napon azonban pihen Isten. Nem mintha félnie kellene egy ellenistennő bosszújától, hanem mert művét bevégezte. Az ember, aki Istennel szövetségben van, Őt tükrözi, Benne él — szabad (= független) a démonoktól és boszorkányoktól, az örökös sietségtől. Hat nap leforgása után pihenni hagyja művét. Egész erejével adja át magát a pihenésnek, amely Istenben van. Engedi, hogy megszenteltesék. Az ember nyugalma azonban nem elernyedés, hanem éber jelenlét az élő Istenben. A szombat minden időben a félelem napjából a szabadság és védettség napjává változik át. Jel a szombat; az ember elhívásának jele, hogy kultúrát teremtsen — olyan kultúrát, amely a szentségest ábrázolja e világban és a túlvilág transzcendenciájában egyaránt.

A hét minden napjának hihetetlen szellemi fölénynyel végbemenő felismerési aktusa mind a mai napig a szabad ember legnagyobb teljesítményei közé sorolandó. Éneklés, elmondás, megismerés adnak a műnek értelmet. És ha a zsidó szombatnapon a szent írásokat tanulmányozza, arra mutat rá, hogy a mítosz, amely valaha úr volt az emberek fölött, hatalmát veszítette, beszéddé lett, a szóló és ható Isten beszédévé. Azt jelzi, hogy az ember — hogy így fejezzük ki magunkat — Isten vonatkozásában: társaságképes lett — szabad és független lény, aki hall és választ

adni képes, és aki ezért nem önmagát és nem saját alkotását, nem bármilyen istenalkotta lényt dicsőít, hanem egyes-egyedül a nagy, titokteljes Istent.

Míndez azt jelenti, hogy a világ is mássá lesz előttünk. A világ nem démoni hatalmak birodalma. De nem is banális mechanizmus. Nem is idegen tárgyak országa. Mi hát a világ, hogyha: teremtés? Isten szólt: világító testek ragyogjanak fel az égboltozaton, válasszák el egymástól a napot és az éjszakát, határolják el a jeleket, időket, napokat és éveket. Lámpák-ként függenek az égboltozaton és világítsák meg a földet.

Újból és újból — és éppen az újkor természettudományi fejlődése folyamán — arra mutattak rá, hogy ez ennyit jelent: a csillagok — csillagok és semmi egyéb. Csak lámpák. Megismerhető törvényeknek engedelmesskednek, ama nagy mechanizmusnak vannak alávetve, amelyet mi a természet rendjében megismerünk. Ez igaz. Ám az igazságnak csak egy része. Ha hisszük azt az Istent, aki e világot körülveszi, áthatja, kezében tartja, munkálja — bárhogymondjuk is —, akkor nap és hold nemcsak lámpák — semmiképp sem egyszerűen dolgok, pusztá holmik, hanem ezek benne vannak az Istenben.

Ehhez járul harmadikként: Ha Isten nemcsak a pusztá fát teremtette, hanem ha e fa benne marad, és ha nemcsak kezét ajándékozott az embernek, hanem Őmaga e kézben jelen van, akkor végül megteremtette a találkozás zónáját is: az emberi lélek és a dolgok tekintetében, a lélek és ég-föld, lélek és nap-hold-csillagok, lélek és fa, lélek és állat, lélek és fény, lélek és sötétség, lélek és víz vonatkozásában. Világot teremtett, tele jelentőségekkel, korrespondenciákkal és vonatkozásokkal. Olyan helyé teremtette az emberi lelket, amelyben a dolgok megszólalnak, amelyben kimondhatják, ami bennük rejlik.

A Hold csak kőzet. Igaz. A Hold hely és tér, Isten része és jele — ez is igaz. És a Hold: kép(más), ható, teremtő erőket ébresztő, dinamikus kép(más), amely az ember lelkében tükröződik. Az egyik nem választható el a másiktól. A fát lehet nyersanyagnak is tekinteni. Egyidejűleg azonban a jelenvaló Isten kézzel fogható helye. És kép is, amelyben az emberi lélek előtt feltárul tulajdonképpeni valóságának egy

része, egy rész a világból és egyidejűleg egy rész Istenből. És ez a három valóság igazából elválaszthatatlanul egy.

Érdemes volna azon eltűnődni, hogy a fentiekben nem azok a tapasztalatok tükröződnek-e, amelyek a korai egyházat a Szentháromság-tan megszövegezéséhez vezették. A Szentháromság-tan — esetleg — nem egyben a világ valósága háromságának és az ember valósága háromságának tana is-e egyben. Hiszen Istenről is éppen ezt mondják: Ő Isten. Más, mint minden egyéb. Egész egyszerűen: Isten. És nagy távolságra vagyunk Tőle mi, emberek. Semmi egyebek: emberek.

Istenről ezt is mondják: Ő e világ Istene. Egy ember alakjában vált láthatóvá, foghatóvá, megismerhetővé, hallhatóvá. És senki sem lesz képes Jézus Krisztusnak ezen emberalakjában meghatározni, mi benne isteni és mi emberi. Az Ember-Krisztusban megragadjuk, megértjük Istent.

Mondják Istenről e harmadik dolgot is: Különös módon él az emberi lélek mélyén. Ott, úgyszólván, a megismerés világosságaként jön a napfényre, belülről világosítja meg az embert és az embert a találkozás, az Ige, a megértés, az isteni Lélek (szellem) helyévé avatja.

A Biblia teremtéstörténete nekünk, ma élő embereknek — útmutatás arra vonatkozóan, hogyan válhatunk szabadabbá. A félelmeiktől szabadabbá. A rezignációtól szabadabbá. A pusztító tévedéstől, önáltástól szabadabbak, miszerint mi vagyunk a világ urai. Valójában nem vagyunk azok. De részt veszünk a nagy játékban, amely Isten, a világ és az ember között Istenben lejátszódik.

Ha ezt tudjuk, feloldódik a görcs, amelyben az ember félelme és hatalmi vágya mint valami göcsbenbogban húzódott-fonódott össze. Szükségtelen a félelem; és uralkodni, ez azt jelenti, hogy higgadtan, óvatosan közös felelősséget vállalni atekintetben, hogy mi történik a világgal. Ha így teszünk, a világ ment lesz az emberi túlkapástól és nyilvánvalóvá válik, hogy a világ: Istennek és a szabad, a szabadon bocsátott embernek egyaránt világa.

Jörg Zink

Fordította: Fórisné Kalós Éva

„Lelkiismeret” és „vétekvállalás” Bonhoeffer „Etika” c. művében

Az „Ethik”-ben kétszer szerepel fejezetcímként a „lelkiismeret”: először az „Isten szeretete és a világ széthullása” részben — a szégyenérzettel-szeméremmel együtt taglalva, másodsor a „Felelősségteljes élet struktúrája”-ban önállóan s itt — különös módon — Eberhard Bethge a „Gewissen” (= lelkiismeret) elé rendezte a „Schuldübernahme”-t (= vétekvállalást).

Bonhoeffer általános műveltsége is átlagon felüli volt. Amennyi az „ars longa”-ból az ő „vita brevis”-én belül megismerhető volt, azt elsajátította, feldolgozta, interpretálva közkinccsá tette. A „Tudás fája”-nak gyümölcsét ő is ízlelte, izlelgette. Magát a szimbólumot nem nevezi nevének. ... Talán azért, mert németül a „Tudás fája” = „Baum der Erkenntnis” (= megismerés fája) s megismerni Bonhoeffer nem a tiltott gyümölcsöt akarta, hanem Isten igazságát: a Krisztussal való azonossá formálódás (= „Gleichgestaltung”) kegyelmét — parancsát! ... Egyébként is, hogy a tudás — megismerésből/felismerésből táplálko-

zik, vagyis ismereteken alapszik — annyira evidens, hogy nem szükséges rá sok szót vesztegetni. Ám a felelősségtudat ebből a tudásból-ismeretből nő ki, a lelkiismeret diktálja a felelős élet tempóját, ez alakítja és határozza meg egész struktúráját. — Mindaz, amit Bonhoeffer szégyenérzetről, merész tettről, lelkiismeretről és Isten iránti engedelmességről mond — nagyon tömören, költői formában már felzengett Madách kobzán:

„Szabad bűn és erény közt
Választhatni, mily nagy eszme,
S tudni mégis, hogy felettünk
Pajzsul áll Isten kegyelme.
Tégy bátran hát, és ne bánd, ha
A tömeg háládatlan is lesz,
Mert ne azt tekintse célul,
Önbecsét csak, ki nagyot tesz,
Szégyenelve tenni máskép;

És a szegyen öntudatja
 A hitványt földre szegzi,
 A dicsőtet felragadja. —
 Ámde utad felségében
 Ne vakítson el a képzet,
 „Hogy, amit téssz, azt az Isten
 Dicsőségére TE végzed,
 És ő éppen rád szorulna,
 Mint végzése eszközére:
 Sőt: te nyertél tőle díszet, ha
 Engedi, hogy légy helyette”.

A felelős tett mindig tudatos és ismereteken alapuló. Tudja, mi ellen lép fel és nyitott szemmel vállalja a kockázatot. Ismeri a világot és ezért tudja, hogy vállalkozásában elbukhatik. A lelkiismeret parancsa legyőzi a veszélyérzetet, -tudatot. A „lelkiismeret” szó a különböző nyelvekben kifejezi mindezt — egymástól kissé eltérő módon. A „Gewissen” szóban bennefoglaltatik a „mein Wissen” (= az én tudásom), az „ich habe es gewußt” (= tudtam ezt) és a „gewiß” (= bizonyára) fogalma; az angol kifejezi az együtt-tudást („conscience”); a mi szavunk, a „lelkiismeret” pedig egyenesen sugallja a kérdést: mit ismerek? és a választ e kérdésre: ismerem emberi kötelességet, ismerem a magam és a társam lelkét, intellektusát, lényét, életét, sorsát, lehetőségeit és korlátait. Benne lüktet a szóban az ókori parancs — tudásnorma: „Ismerd meg magadat!”. — S ha Bonhoeffer tagadja is (a maga helyén és aspektusában méltán) a jóról és gonoszról való ismeretünk jogos és hasznos voltát (mondván, hogy e tudásunk Istennel történt meghasonlásunk — ránk nézve halálos — következménye, hiszen a bűneset előtt az ember „csak Istent tudta s benne mindent tudott”), de tért enged (korlátok között) a lelkiismeret szavának s nem ment fel (bizonyos esetekben és körülmények között) a felelős cselekvés kötelezettsége alól, még akkor sem, ha hangsúlyozza: nincsenek mindig extrém helyzetek, nem kell állandóan a világ baját magunkra vennünk, jogunk van az életet élveznünk (játszanunk, szórakoznunk, szeretnünk), szabad a magunk öröme felett a távoli világrészeket lejátszó tragédiákat elfelejtenünk.

Az „Etika” első lapjain Bonhoeffer azt mondja még, hogy a szégyenérzet („Scham”) emlékezteti az embert Istennel történt meghasonlására, míg a lelkiismeret („Gewissen”) a már önmagával is meghasonlott embert hívja önegységre (26. o. k.—134. o. k.). Itt még azt állítja, hogy a lelkiismeret szava („Gewissensruf”) kizárólag tiltó jellegű („ne tedd ... nem kellett volna ...”). A lelkiismeret — úgymond Bonhoeffer — nem ismeri a parancsolatot („Gebot”), hanem csak két kategóriát: a megengedettet („Erlaubtes”) és a tiltottat („Verboten”). (Pedig: mi más indította el magasztos útjára, mi egyéb reagált az isteni parancsra, mint a lelkiismeret? A „du sollst nicht” helyett mi egyéb közvetítette a „du sollst!”, „du mußt!”, „du darfst es nicht leiden!” kényszerítését, mint lelkiismerete? S ha nem követte volna ezt a „ne tedd!” helyetti „tedd, tenned kell, nem tűrheted” parancsát — vajon nem vájta volna-e szívébe méregfogát az önvád, ez a bennünk lakozó kígyó? Nem véletlen e szóképzés sem: lelkiismeretfurdalás, „Gewissensbiß”, mert szüntelenül fúr és mar, gyötör az, amit rosszul tettünk és amit jól tenni elmulasztottunk. — S erre jó illusztráció Schiller „Ybikus darvai”, ha dilettáns fordításban is: „Jaj és jaj annak, ki titokban / Társára gyilkos tört emelt. / Sarkába kapunk, megragadjuk / Mi, éji, rémi testület. / S nincs menekvés, / Úton érjük, / Üldözzük fáradatlanul: / Megbánás, bűnvallás / Lim-lom előttünk, hasztalan. / Halál homálya

hamvait nem védi, / Zsákmányunk marad, / Mert embervér folyt keze által, / Fajtársára emelt tört!”). A perszifikált lelkiismeretfurdalásnak, az eumenidáknak dala ez. Vagy másik, közismert idézet a III. Richárdból, a „despair and die” = reszkess, pusztulj! : a király a csata előestéjén hallja a megöltök átkát — önön lelkének vádló hangja ez. ...) S Bonhoeffer meglátta, ami körülötte folyt. Nem hiába írja más helyütt:

„Ma ismét vannak gonosztevők és szentek, még pedig ország-világ előtt. A csendes napok szürkeségéből a vihar fekete felhői gomolyognak elő és a villám vakító fénye cikázik. A kontúrok túl élessé váltak. A valóság lelepleződik. Shakespeare alakjai járnak szerte. ...” (68. o. k.—12. o. k.)

E tudást már feltételezve írja:

„A lelkiismeret úgy lép fel, mint Isten hangja és mint a többi emberhez való kapcsolat normája. Az ember tehát önmagához való helyes viszonyulásában nyerje vissza Isten- és emberhez fűződő helyes kapcsolatát. E fordulat az az igény, amelyet az Istennel egyenlővé vált, jót és gonoszt ismerő ember támaszt. Az ember jónak és gonosznak eredetivé vált. Nem tagadja önön gonosz voltát, de lelkiismeretében önmagát: a gonosszá váltát hívogatja vissza tulajdonképpen jobb énjéhez, a jóhoz. Ez a jó, amely az embernek önmagáva való egységéből áll, legyen immár a jó forrása. Ez az Isten jó-ja, a felebarát iránti jó. A jó és gonosz tudását magában hordozva, az ember Istennek, embernek, önmagának bírójává lett.” (27—28. o.—135—136. o.)

Bonhoeffer tehát a lelkiismeretet fontos tényezőnek tartja, életmentő funkcióját nem tagadja:

„A lelkiismeret ... abban kérlelhetetlen, hogy a tiltott dolog cselekvésében az egész élet veszélyeztetését látja: nevezetesen az önmagával való meghasonlást” (27. o.—136. o.),

de valahogy elbizakodottsággal, gőgösséggel vádolja e helyen: nem Isten parancsolatát megvalósító — hanem Istenhez és embertárhoz hivat verni akaró szándék szülötte, a rablott kincs (= a jóról és gonoszról való tudás) mellékhajtása, a bűn bélyegét hordja magán.

„Az elméleti etika és a valóság” fejezetben már nem a negatívumra teszi a hangsúlyt:

„Magányosan küzd a lelkiismeret embere a döntést követelő kényszerhelyzetek túlereje ellen. De a konfliktusok sokrétűsége és mértéke, amelyeken belül választania kell, pusztán lelkiismeretére támaszkodva, semmi más által nem tanácsolva vagy hordozva — széttepi őt. A számtalan tisztas és csábító álarc, amelyben a gonosz környékezi őt, lelkiismeretét félnké teszi, elbizonytalanítja, amíg végül megelégszik azzal, hogy tisztázott lelkiismerete legyen tiszta lelkiismeret helyett, vagyis hazudni kényszerül saját lelkiismeretének, nehogy kétségbe kelljen esnie, mert az az ember, akinek tartást egyedül a maga lelkiismerete ad, sohasem értheti meg, hogy gyógyítóbb és erősebb lehet a rossz lelkiismeret, mint a megcsalt lelkiismeret. ... Kinek lenne joga gyalázni ilyen bukást és kudarcot? ... Az értelem, az etikai fanatizmus, a lelkiismeret, a kötelességtudás, a szabad felelősségvállalás, a csendes erény — a nemes humánus javai és magatartásformái. Legjobbaink azok, akik mindazzal, ami sajátjuk, mindazzal, amire képesek, alámerülnek. Don Quijote halhatatlan figurája jelenik meg bennük. ...” (68. o. k.—11. o. k.)

Mindezt fenntartva és kiegészítve, a maga teljes nagyságában és nemességében ábrázolja Bonhoeffer a lelkiismeretet a „Felelős élet struktúrája”-ban. Itt sem mondja, hogy a lelkiismeret Isten ajándéka, teremtése vagy az „azonossá formálódás” építőköve. Azt sem (amit pedig szeretnék hinni), hogy a lelkiismeret a felelősség vállalás szülője — ennél messzebbre, mélyebbre nyúl:

„Két dolog határozza meg a felelősségteljes élet struktúráját: az életnek Istenhez és emberhez való kötöttsége, valamint saját életünk szabadsága. *E kötelék és e szabadság nélkül nem létezik felelősségtudat.* ... A kötelék a helyettes-mivolt („*Stellvertretung*”) és a valóságyszerűség („*Wirklichkeitsgemäßheit*”) formáját viseli, és a szabadság életben és cselekvésben való önvizsgálat által bizonyul meg, a konkrét döntés kockázatában („*Wagnis*”). ... A helyettes-mivolt megbizonyul oly körülmények között, amelyekben az ember közvetlenül kényszerül mások helyett cselekedni, mint teszi azt az apa, az államférfi vagy a tanító” (238. o.—175. o. k.).

Különös sorrend: a gyermek előbb apját ismeri meg mint autoritását, tanítóját, és védelmezőjét; azután találkozik az iskola funkciójával, amely hasonlatos az apához, kevésbé meghitt, de tágabb világot nyitó sajátosságával, és csak a felnőttnek kellene megismernie az államférfiakat, azok szándékát és céljait. S ez utóbbi téren — demokráciákban — már korlátozott választási joga is van: támogathatja az egyiket szavazatával, bírálhatja a másikat — sőt, már csak saját érdekében is eddigre kötelességévé vált az állásfoglalás, akár „felsőbbtség”-gé („*Obrigkeit*”) vált az egyik vagy a másik, akár nem. — Bonhoeffer felnőtt korára ez a természetes egymás után fejtetőre állt. A kisgyermek „főnöke” ugyan még az apa, de a serdülője már az államférfi, aki mérget csepegtet az ideálra-bálványra szomjas ifjú szívébe — bekövetkezett az „apát fiú, testvért testvér elad” szomorú korszaka, amikor is az államférfi hatalommámoros és kezdetben diadalittas hangja elnyomja és gyakran el is hallgatja a tanító csendes, intő szavát. — E sorrendváltoztatás köteteket árul el a II. világháború németországi pszichózisából. — Csodálatos meglátása Bonhoeffernek, hogy az apa *helyettesíti* gyermekét azáltal, hogy dolgozik, harcol, szenved érte s hogy „*nem mentesülhet az apaság szabta felelősség alól*” (238. o.—175. o.). Már kevésbé meggyőző a folytatás:

„E valóságon csöddöt mond a fikció, amely az izolált egyénben keresi minden etikai magatartás alanyát. Nem ő, hanem a felelős ember („*der Verantwortliche*”) az alany, efelé kell fordulnia minden etikai eszmélkedésnek” (238—239. o.—175. o.).

E kettő között nem érzem a különbséget, mert a felelős döntést mindenkor az egyes embernek (ahogy fent áll: „az izolált egyénnek = „*der isoliert Einzelne*”) kell meghoznia, még pedig izoláltan, saját lelkiismerete előtt, tekintetbe véve a körülményeket, lehetőségeket, korlátokat, a kockázatot és a kiszabott időt, valamint saját etikai normáit; csakis a keresett magányban, elszigetelten és nem csordaszellemtől vezérelten határozható meg az a lépés, amely megérdemli a „felelős” nevet. — Bizonyos fokig igaz, hogy

„nem jelent különbséget, milyen körre terjed ki a felelősség: egyes emberekre, egy bizonyos közösségre vagy egész közösségcsoportokra” (uo.),

de már megkérdőjelezhető a következő (csonka?) mondat:

„nincs ember, aki a felelősség, azaz a helyettesítés alól kivonhatná magát” (uo.). ...

Azért merült fel bennem a lehetőség, hogy e mondat csonkán maradt, mert tükörfordításában tulajdonképpen így szól: „Egy ember sem, aki a helyettesítés, azaz a felelősség alól kivonhatná magát”. Ha azonban csak előírásról van szó, és helyes a fenti fordítás, úgy ehelyütt Bonhoeffer „Az emberek megvetője” fejezethez nyúlt vissza, ahol ezt írja:

„Isten szereti az embert. ... Nem az eszményi embert, hanem az embert úgy, ahogy van. ... Isten emberré lett, valóságos emberré. ... Nem keresi ki a maga számára a legtökéletesebb embert, hogy szövetkezzék vele, hanem közönséges emberi természetet vesz fel. Jézus Krisztus nem a nemes emberség megdicsőülése, hanem Isten igenje a valóságos emberre. ... Jézus nem *egy* ember, hanem *az* ember. ...” (75. o. k.—16. o. k.).

Abba a gondolatba, hogy Jézus Krisztus az ember, belesimul az a megállapítás, hogy nincs emberi élet helyettesítő élet nélkül. „Az emberek megvetője” („*Menschenverächter*”) fejezetben arról is szó esik, hogy mi azáltal, hogy embereket ítélünk meg, kategorizálunk: jó—rossz, dicséretre—megvetésre méltó — Isten bírójává tesszük meg magunkat, aki pedig Krisztusban elfogadott, szeret minket úgy, ahogy vagyunk. — Nem biztos azonban, hogy a „Felelősségteljes élet struktúrája” az „Etika megformálása”-hoz s ezen belül „Az emberek megvetője”-hez nyúl vissza. Valószínűbbnek látszik, hogy a totális háborúban Bonhoeffer szem elől tévesztette a békevilág langyos vizeit, olyan körülményeket, amelyekben egy sereg embernek igenis módja van a felelősségteljes életvitel alól kibújni és ezt meg is teszi. Ahogy „angyalbőr”-be öltöztették a gyermekeket és az aggasztányokat, amint megkezdődtek a deportálásokról, a bombatámadások másrésztől, de facto nem maradt egy lélek sem Németországban, akinek — az általános veszélyeztetettség közepette — módja lett volna elefántcsonttoronyba elzárkózni, vagy pl. rulettasztal mellett ölnie az időt. Mindenki felelt környezetéért, szomszédjáért, bajtársáért, családjáért, önmagáért. Úgy hiszem, hogy a „fegyver csörög, haló hőrög, a nap vértóba száll” képe feleltette Bonhoefferrel „Az emberek megvetője” másik igazságát, amely pedig éppen akkor volt a legaktuálisabb:

„Az Istennek emberré lételéről szóló üzenet olyan kort támad meg frontálisan, amelyben mind a jók, mind a gonoszak számára az ember megvetése vagy istenítése a bölcsesség végső konklúziója. ... A rohanó viharban sokkal érthetőbben válnak nyilvánvalóvá az emberi természet gyarlóságai, mint nyugodt idők csendes folyamán. A soha nem sejtett fenyegettetések és lehetőségek láttán ébredő félelem, birtoklási vágy, önállótlanág és brutalitás lesz túlnyomórészt cselekvésünk hajtó rugója. A zsarnoki hajlamú embermegvető ilyen időben játszi könnyedséggel kihasználhatja az emberi szív aljas ösztöneit oly módon, hogy táplálja és más névvel látja el azokat: a félelmet felelősségtudatnak nevezi, a birtoklási vágyat igyekezetnek, az önállótlanágot szolidaritással kereszttel át, a brutalitást úr mivoltának hívja. ...” (77. o.—18. o.).

A „Helyettesítés”-ben („*Stellvertretung*”) Bonhoeffer ad absurdum erőlteti téziséit, amely szerint mindenki, kivétel nélkül, helyettesként él, másokért:

„A magányos ember is helyettesként él, sőt ezt kvalifikált módon teszi; az ő élete az emberért, az emberiségért való helyettes életvitel. Amikor önmagáért felel, voltaképpen az emberért, vagyis az emberiségért teszi ezt” (239. o.—175. o.).

S ez megint igaz — azaz hogy így igaz. Mert élhet a magányos ember is másokért (Istenért, emberekért, magas eszmékért), de ennek ellenkezőjére is bőven akad példa — viszont tény, hogy amikor az ember önmagáért felel, egyben mindenkiért felel és mindenki előtt vizsgáljuk: Isten—ember—önmaga előtt! — Gyönyörű ívben folytatja Bonhoeffer e gondolatsort:

„Az a tény, hogy Jézus nem élt a házasság, család, hivatás speciális felelősségi kötöttségében, semmiképpen sem emeli ki őt a felelősség hatóköréből, hanem annál inkább világítja meg felelősségét és helyettes mivoltját”,

s talán itt csendül meg legforróbban Bonhoeffer krisztológiája:

„Minthogy Jézus az élet — a mi életünk —, mint emberré lett Isten Fia érettünk helyettesítően élt, ezért minden emberi élet általa lényegileg helyettesítő élet. Jézus nem volt az az egyetlen, aki saját tökéletességét akarta volna megvalósítani, hanem csak úgy élt, mint aki énjébe fogadta és hordozta az összes embert. Egész élete, cselekvése és halála helyettesítés volt. Amit az embereknek kellene átélniük, tenniük és szenvedniük, az őbenne teljesedik. Ebben a reális helyettesítésben, amely emberi létezését jelöli, ő a *Helyettesítő*. *Minthogy ő az élet, ezért minden élet általa helyettesítésre rendeltetett*” (239. o. — 175. o.).

S ezt el kell fogadnunk mint célt, programot, önmércezt és bűnbánatunk alapját, hiszen csak kivételes alkalmakkor töltjük be (ha egyáltalán betöltjük) e magasztos rendeltetést. Az „azonossá formálódás” nem történt meg, botlások, bukások, megkerült akadályok jelölik utunkat; Bonhoeffer túlbecsüli az embert, amikor ezt mondha:

„Ha berzenkedik is, helyettesítő élet marad — életre vagy halálra úgy, ahogy az apa — apa marad, jóra vagy gonoszra” (239—240. o. — 175—176. o.).

Mindörökkre igaz azonban a norma:

„Helyettesítés és/vagyis felelősség csak a magunk életének a másik javára való teljes odaadása árán létezik. *Csak az önzellen („der Selbstlose”) él felelősségteljesen*, ez pedig azt jelenti, hogy *csak az önzellen él*. Ahol az isteni „igen” és az isteni „nem” eggyé lesz, ott van jelen felelősségteljes élet. A felelősségben gyökerező önzetlenség oly annyira hiánytalan, hogy Goethe mondásának, miszerint a cselekvő mindig felelőtlen — itt van a maga helye. *A helyettesítő léttel visszaélni kétféleképpen lehet: a magunk énjé abszolutizálásával és a másik ember énjének abszolutizálásával*. Az első esetben a felelősségtudat erőszakhoz és zsarnoksághoz vezet . . . A másodikban azon emberek java, akikért felelősnek érzem magam, azt eredményezi, hogy szem elől tévesztem minden egyéb iránt fennálló felelősségemet és önkényes cselekedetekre ragadtatom — amelyek torzképe csak az Isten előtti — Jézus Krisztusban minden ember Istene előtti — felelősségemnek. Mindkét esetben megtagadom a Jézus Krisztusban való felelősségteljes élet forrását, lényegét és célját — *a felelősséget pedig magam-alkotta bálványáá züllesztetem*. — Mint helyettesítő élet és cselekvés — a felelősség lényegében emberek közti viszony. Krisztus ember lett s ily módon az emberekért hordozott helyettes felelősséget. *Létezik felelősség dolgokért, ügyekért („Sachen”), állapotokért, értékekért is, de csak úgy, ha megőrizzük a dolgok, ügyek, állapotok és értékek Krisztusra, az emberré lett Istenre való eredeti lényegi és célbeli rendeltetését*. — Krisztus által

a dolgok és értékek világa visszanyeri teremtésbeli — az ember javára készített — eredeti arculatát. Az oly sokszor hallott — valamely ügyért való felelősség — csak e határig jogos. Ezen túl veszedelmes módon minden élet eltorzulását szolgálja — a dolgok uralmát az ember felett. Létezik olyan odaadás az igazság, a jó, az igazságos, a szép iránt, ahol a felhasználhatóságra („*Nutzenwendung*”) való rákérdezés — profanizálás lenne, és mégis: éppen ez a tény teszi evidenssé, hogy a legmagasabb értékeknek az embert kell szolgálniuk. Mindezen értékek istenfíthetők is, de akkor már nem lehet szó felelősségről, csak megszállottságról, amely elpusztítja az embert, hogy bálványán feláldozhassa. Nem az ügy hozama (haszna), tehát a lényével való visszaélés, hanem az emberre való teremtettség az, amit „egy ügyért való felelősség alatt értenünk kell” (240—41. o. — 176. o.).

Nagyon megszoktuk (a Heidelbergi Kátét elfelejtve), hogy „haszon” alatt pénzt és előmenetelt, profitot és karriert értsünk pejoratíve — tehát önzést, számítást, kapzsiságot. Bonhoeffer ennek hadat üzeni is restel. Nem alantas, hanem etikailag magas — magasztos — ügyekről, eszmékről, azok iránti odaadásról van itt szó, amelyek szolgálata mindaddig helyes és nemes, amíg nem abszolutizálódik, nem válik kizárólagossá s ily módon emberfaló bálványá. Nehéz, néha lehetetlen megállapítani a pontot, ameddig el kell jutni valamely ügy szolgálatában s amelyen túllépni már nem szabad — azaz: néha mégis kell; szükséges a világban radikálisan, tekintet nélkül a következményekre keresztülvinni akarataunkat; *érvényt szerezniünk annak, amit helyesnek tudunk — s ezáltal vétkessé is válunk!* A II. Világháborúban, a Hitler-ellenes összekövésben résztvevő teológus „Ethik”-je, etikája csakis konkrét lehetett:

„Az ügynek megfelelő („*sachgemäß*”) az a magatartás, amely az ügynek eredeti, lényeg- és célbeli Istenhez és emberhez való viszonyát szem előtt tartja”,

olvassuk „A dolgok világa — célszerűség — államvezetés művészete” („*Welt der Dinge — Sachgemäßheit — Staatskunst*”) címmel ellátott fejezetben (250. o. — 183. o.), amelyet így folytat:

„Az államhatalom gyakorlásához, annak művészetéhez hozzátartozik annak technikai oldala (kormányzás, diplomácia), amelynek részei azonban a legtagabb értelemben vett pozitív töltetű jogszabályok és szerződések, sőt a jogi szempontból nem rögzített szabályok és a bel- és külpolitikai együttélés történelem-szentesítette formái és végül az állami keretek között folytatott életforma általánosan elfogadott erkölcsi elvei is. Egyetlen államférfi sem vetheti el büntetlenül e *törvényszerűségeket*. Ezek *könnyelmű lebecsülése vagy áttörése előbb-utóbb visszaüt*. . . . *A higgadt államférfi a sok nemzedék által gyűjtött tapasztalatból leszűrt bölcsességet e formákban fel- és elismerve, azt a maga hasznára fogja fordítani*. . . . Ott, ahol a formális törvény követése (államvezetésben, üzleti vállalkozásban, családban, tudományos felfedezésben) a történelem folyama során összeütközésbe kerül az *emberek pusztá létszükségeivel*, ott az ügynek megfelelő cselekvés kilép az elvítörvényes, normális, szabályos körből és *a semmiféle törvény által már nem szabályozott, végső szükségességek rendkívüli szituációjához alkalmazkodik*. Machiavelli államtanában e tekintetben a „*necessità*” fogalmát hagyta az utókorra. . . . Nem kétséges, hogy léteznek ilyen szükségsszerűségek. Ezeket ta-

gadni a valósághoz hű („wirklichkeitsgemäß”) cselekvésről való lemondást jelentené. ... Ugyanígy kétségtelen, hogy e szükségszerűségek, miként magának az életnek alaptényei (szó szerint: őstényei = „Urtatsachen”) már semmiféle törvénnyel nem ragadhatók meg és maguk sohasem válhatnak törvénnyé. Rendkívüli helyzeteket idéznek elő, lényegüket tekintve: *határeselek*. Ezek már az emberi ráció *elől elvágják a sokféle kiutat és az ultima ratio-ra kérdeznak rá*. A politika terén ez az ultima ratio: a háború, de a saját életszükséglet miatt elkövetett csalás, szerződészegés is idetartozik. A gazdasági életben ez emberi egzisztenciák összezúzását jelenti üzleti szükségszerűségek következtében. Az *ultima ratio* — a *ratio törvényén kívül esik: irracionális cselekedet*. ... A *rendkívüli szükség a felelősséget viselő ember szabadságára apellál*. Nincs már törvény, amely mögött a felelősséget vállaló elsáncolhatná magát. Nincs tehát olyan törvény sem, amely őt a szükséghelyzet láttán, ilyen vagy olyan döntésre kényszeríthetné. E szituáció felismerésekor — sokkal inkább — le kell mondania minden törvényről és tudatában lennie annak, hogy szabadon vállalja a kockázatot, miszerint sérti, áttöri a törvény kereteit; vagyis szem előtt kell tartania, hogy „szükség törvényt bont”; tehát *éppen a törvényt sértés által ismeri el a felelősen cselekvő a törvény érvényes voltát, míg végül minden törvényről lemondva (és csakis így!) szolgálatot tesz ki saját elhatározását és tettét a történelmet formáló isteni vezetésnek*” (253—254. o.—185—186. o.).

Bonhoeffer tehát éppen nem azt mondja, hogy az államférfi és egyáltalán a felelősen cselekvő ember várjon isteni sugallatra, hiszen már a „Farizeusok” fejezetben is leszögezte, hogy Jézus nem tűri involválását a mi alternatíváinkba, vagy-vagy-jainkba, konfliktusainkba (32. o.—139. o., utalással Lk 12,14-re) és a „Megvizsgálás”-ban is rámutatott, hogy Isten akarát naponta a konkrét szituációkban kell értelemmel, a tapasztalatokból leszűrt tanulságok segítségével, a jelenre koncentrált figyelemmel vizsgálnunk, kutatnunk (43. o.—147. o.), a hirtelen támadó ötleteket elhessegetnünk, ilyenekre sohasem várunk (44. o.—148. o.), mert

„Nem azt mondjuk, hogy Isten akarata a kizárólagosság nyomatékával hatol be az emberi szívbe, hogy egyszerűen kézenfekvő és a szív gondolatával azonos lenne. Isten akarata nagyon mélyen rejtve lehet sok kínálókozó lehetőség között (mögött, alatt) ...” (41. o.—145. o.).

Bonhoeffer közvetlen és a történelmi tapasztalatok ismeretében mondja, hogy a politika ultima ratio-ja a háború, annak minden borzalmával; s ennek ellentéte lehetne a béke s annak áldásai. Ám „a béke” jelenthet meghunyászkodást, kiszolgáltatottságot, csonkítást és éhhalált — nem csupán fegyvernagyvást, nem feltétlenül háborítatlan vetést és aratást: ezért ólomsúly a felelősség. Ezért történhetik meg, hogy a magát felelősnek tudó ember, miután végig-gondolta a pro és contrákat, végül is megteszi az elhatározó lépést, hadat üzen, majd valahogy így imádkozik: „Uram, a Rubicon immár mögöttem, de népem sorsa, a harc kimenetele a Te kezdedben. Én üzentem hadat — „alea iacta est” énáltalam, de hogy áldásra vagy átokra, azt egyedül Te tudod, a történelem Istene. Döntésem és cselekvésem a Te végzésednek marad alávetve. Könyörülj-e az enyémenek? Ilyesmit ért Bonhoeffer azalatt, hogy „saját elhatározását kiszolgáltathatja Istennek” („Auslieferung”),

az isteni vezetésnek („Lenkung”). S minthogy itt „helyettesítő élet”-ről („stellvertretendes Leben”) van szó, a felelős ember („der Verantwortliche”) nem úgy járul Istenre elé, mint aki a maga számára kér jóvá-hagyást, ítéletet, nem is beszélve a „kegyelmes ítélet”-ről, hanem a punctum saliens az, hogy a megvívott öntusa után az ember meghozott döntését, a döntés konzekvenciájaként megtett radikális lépést némán könyörgő kérdőjelként teszi le Isten lába elé. Miközben dörögnek a fegyverek, felgyorsul — s nem tudni, hova tart — a történelem folyama, az, aki a felgyorsulást előidézte, tudatában marad annak, hogy had-üzenete és a háború kimenetele ki van szolgáltatva Istennek, aki felemelhet és elpusztíthat népeket és aki — anélkül, hogy teremtménye felelősségét enyhítené vagy szabadságát korlátozná — egyedüli Ura a történelemnek. Ez a felismerés motiválja Bonhoeffer következő mondatát:

„Teoretikailag eldöntetlen kérdés marad, hogy a történelmi cselekvésben „a végső” (= a kegyelem általi megigazulást nevezi Bonhoeffer „das Letzte”-nek) az örök törvény-e, avagy a minden törvénnyel szembeszegülő — de Isten előtti — szabad felelősség” (254—255. o.—186. o.—187. o.).

S itt mondja ki Bonhoeffer, hogy e kérdésre nem kell és nem is lehet választ találnunk, mert akár megteszi az ember az elhatározó lépést, akár elmulasztja azt, *mindenképpen vétkessé válik* (hiszen vétek a törvényt sértés és vétek a felelős-szükséges cselekvéstől való elzárkózás), *az ítélet pedig minden esetben Istennél marad*. De miért válik az ember vétkessé, akár tesz, akár nem tesz? Azért, mert

„Az, aki törvényhez kötött, csakúgy, mint a szabad felelősségből cselekvő, hallani fogja a másik *vádját és kénytelen elismerni annak jogosságát*” (255. o.—187. o.).

A következő fejezet címe a „Vétekvállalás” („Schuldübernahme”). Ez az előbbieket logikus következménye, kibontakoztatása, a bonhoefferi etika — a keresztyén és általános etika — quintessentiája. Szinte látjuk, mint töpreng a teológus az örök törvény, a „ne ölj” fölött. A bombagyártás — vétek. Mi gyilkosságra készülünk, vétkessé válunk. ... Máris vétkesek vagyunk, mert Hitler még él és pusztít. Adósok maradtunk az időben való cselekvés vonatkozásában (a német „Schuld” nemcsak vétket — adósságot is jelent!). Régen lépnünk kellett volna, erőlesen és hatékonyan! S nemcsak nekünk: Canarisnak — Dohnányinak — nekem, az egész nemzetnek fei kellett volna kelnie — bármi áron! Minden kioltott emberérettel fogyott a nemzet becsülete! Mit ér a katonai dicsőség? Szégyenné vált a „dicsőség”! ... Mea culpa: millió Ábelek vére kiált az égbe ... Mea maxima culpa: Kain bélyege nemzetemen! ...

S hadd utaljak éppen ezen a helyen, ahol a *nemzet nagysága* (egyben léte, jövője) *konfrontálódik becsületével* (de vállalt hanyatlásával, a tettekkel tényező szerep feladásával, esetleg törpévé-statisztává válás kockázatával is) Bonhoeffer „Öngyilkosság” c. fejezetére. Bonhoeffer nem bírta el a képet „a sír”-ról, „hol nemzet sülyed el” (bizonyított erre a „Megigazulás és sebhegedés” c. fejezet, amely így zárul: „... bármennyire különbözik is az eltévélyedés mértéke itt vagy ott — úgy csakis közös napnyugati megigazulás és megújulás jön majd létre. A Napnyugati megmentésére — bármely napnyugati nép kizárásával — tett kísérlet, kudarcra van ítélve”), s ezért csak az egyes ember aspektusából vizsgálta a kérdést,

élesen megkülönböztetve az öngyilkosságot („*Selbstmord*”) az önöléstől („*Selbsttötung*”):

„Az a szabadság, amellyel az ember a maga teste ura, az jogosít fel arra, hogy e testi életre szabadon mondjon „igen”-t, e szabadság azonban túl is mutat a testi léten, mert amiként meg szabad látnunk a testi életben a megőrzendő ajándékot, akként van jogunk felfedezni benne a feláldozható értéket is. Minthogy az ember szabad a halálra, odaadhatja életét magasabbrendű javakért. Az élet feláldozására vonatkozó szabadság nélkül — nincs szabadság Isten előtt — enélkül nem létezik emberi élet!” (177. o. — 111. o.).

Bonhoeffer hangsúlyozza ti., hogy az ember — a természetes életben — feltételes jogot kapott a szabad halálra. E joggal az ember akkor él vissza, ha Istenbe vetett hit nélkül emel kezét magára, egyéni fiascoja elől menekülve. Melyek tehát azok az esetek, amelyek igazolják — Isten előtt is — az öngyilkosságot, amely ekkor már nem öngyilkosság, hanem az élet önkéntes kioltása: önölés? :

„Amikor a hadifogolytól attól kell félnie, hogy a kivallatás hatása alatt elárulja népét, családját, barátját; amikor egy államférfi, akinek kiszolgáltatását az ellenség népe elleni represszáliákkal követeli és csak az ő szabad halála óvhatja meg népét a súlyos károktól — akkor az élet kioltását az áldozat motíválja, még pedig oly erősen és igazán, hogy a tett elítélése immár lehetetlen” (182. o. — 115. o.).

S Bethgétől tudjuk: Bonhoeffernél Tegelben méreg is volt, egészen nyilvánvaló, hogy az „Etika” szerzője inkább kész volt önkéntől meghalni, semmint társait elárulni, az összeesküvéstől vallomást tenni. Ebből az aspektusból nézve szinte kiutat jelentett a vértanúhalál. ...

Visszakanyarodva a vétekvállalás keresztyén-etikai megfogalmazásához, e tanítást kapjuk Bonhoeffertől:

„A felelősségteljes cselekvés struktúrájához hozzátartozik a vétek átvállalására vonatkozó készség és szabadság. — Ha szemünket megint a minden felelősségtudat forrására vetjük, megértjük, mit is jelent a vétekvállalás. Minthogy Jézus nem új etikai ideálokat akart proklamálni vagy megvalósítani, tehát nem az volt a célja, hogy ő maga jó legyen, hanem egyedül a valóságos ember iránti szeretete vezérelte, ezért volt képes az emberek vétkének közösségébe lépni és engedni, hogy ő terheltessék a vétekkel. Jézus nem akar az emberek terhére egyes-maga tökéletes lenni, nem akar egyetlen vétként a vétkük alatt elpusztuló emberekre lenézni, nem akar a véteke miatt elbukott emberiség romjai felett az új emberről alkotott valamiféle eszmét diadalra vinni. Nem akarja magát abban a vétekben ártatlannak vallani, amely az emberekre halált hoz. Annak a szeretetnek, amely az embert vétkében magára hagyná, nem a valóságos ember lenne a tárgya. Az emberek történelmi létében felelősségteljesen cselekvőként válik Jézus vétkessé. Egyedül és kizárólag szeretete az, amely vétkessé válását előidéz. Önzetlen szeretetében kilép büntelenségéből, belép az ember vétkébe és magára veszi azt. Őbenne szétválaszthatatlanul összetartozik a büntelenség és a vétekhordozás. Mint büntelen veszi Jézus magára testvérei vétkét és e vétek súlya alatt bizonyul büntelennek. E büntelen-vétkes Jézus Krisztusban van minden helyettes, felelősségteljes cselekvés forrása. ... Hogy a büntelen mint önzetlenül szerető, vétkessé válik, Jézus Krisztus által a felelősségteljes cselekvés lényegbeli velejárója” (255–256. o. — 187. o.).

„A felelősségteljes élet struktúrája-beni „Lelkiismeret” kitar az „Isten szeretete és a világ széthullása” rész eszmei mondanivalója mellett:

„A lelkiismeret saját akaratonkon és értelmünkön túlról érkező felhívás: az emberi egzisztenciát önmagával való egységre felszólító kiáltás ez. Vádat emel az elvesztett egység miatt és figyelmeztet, nehogy elveszítsük magunkat. Elsődlegesen nem valamely cselekvéssel („*Tun*”), hanem a léttel („*Sein*”) kapcsolatos. Olyan cselekvéstől akar megóvni, amely e létnek önmagával való egységét veszélyezteti” (257. o. — 188. o.).

Bonhoeffer ki is mondja, hogy sohasem tanácsos saját lelkiismeretünk ellen cselekedni és hogy a vétekvállalás „óvást emelhet a lelkiismeret magas fóruma előtt”, olyan óvást, amelynek tisztaságát tagadni sem lehet: a lelkiismeret tiltakozhatik az ellen, hogy érintetlenségét bármely javaknak feláldozzák — a lelkiismeret megtagadhatja, hogy más emberek érdekében megterheltekké:

„Létezik egy ellentmondás, amelynek magasztos volta tagadhatatlan. A lelkiismeret magas ítélőszéke felől érkezik. A lelkiismeret tiltakozik az ellen, hogy szeplőtlensége bárminek javára is feláldoztassék, hogy más ember miatt vétkessé váljék” (257. o. — 188. o.).

Hogy a lelkiismeret borzad-e, retten-e vissza a kényyszerű bemoeszkoltatástól, avagy a velünk született, velünk növekedett etikai normarendszer; énünk tiltakozik-e a megtagadtatás, megcsúfoltatás ellen — aminek meg kell történnie — éppen a lelkiismeret parancsára, ki tudná eldönteni? Extrém esetekben, úgy hiszem, szabad és szükséges egy ügyért (természetesen emberekkel kapcsolatos ügyért) nem „csak” az életet, hanem a becsületet, sőt az önbecsülést is feláldozni. Nem a lelkiismeret félti épségét („*Unversehrtheit*”) — ha szabad Bonhoeffernek ellentmondanom —, hanem az „ego” döbben vissza etikai identitása feladásától. A felelősségtudathoz apelláló lelkiismeret éppen ezt a hőstettet viszi végbe: mások érdekében, a magasabb ideál szolgálatában megvívja a legnehezebb csatát és győz az egyén erkölcsi rendje, alapeszméi, -eszményei és -erényei fölött. A „privát erényesség” az, ami a felelősség előtt kapitulál — lelkiismereti parancsra! S ez az önmegtagadás, amikor az „ismerd meg magadat!” jelszavát felváltja a „tagadd meg magadat!” parancsa, se nem látványos, se nem „há-lás”, a politikában gyakran a „hintapolitika” elmarasztaló ítéletét váltja ki. Mégis ez az egyetlen, ami maradéktalanul megérdemli az „önzetlen” jelzőt. Ez a „teljesen égő áldozat”, amihez képest törpe sok nemes, áldozatos cselekedet, amelyet végrehajtója természetével összhangban, jelleméből fakadóan visz végbe.

Mégis azt mondja Bonhoeffer, hogy a lelkiismeret szava mindenekelőtt a jót és gonoszt ismerő ember igényéből fakad, az „*critis sicut deus*” a forrása, az emberi autonómia az alapja. Nem áll meg azonban e ponton, mint néhány évvel ezelőtt a „Konfliktusok világa” fejezetben, hanem megérve, megérlelve folytatja:

„A nagy változás abban a pillanatban következik be, amikor az ember egzisztenciája egységét már nem a maga autonómiájában, hanem — a hit csodája által — túl az énen és annak törvényén, Jézus Krisztusban leli meg. ... Ahol Jézus Krisztus, az igaz ember és igaz Isten válik létezőm egységesítőjévé (egyesítő pontjává: „*Einheitspunkt*”), ott a lelkiismeret, bár formálisan változatlanul saját bel-

sömből való egységre hívó hang marad, de az egységet már nem valósíthatja meg úgy, hogy visszatérít törvényből élő autonómiához, hanem lelkiismeretem élővé válik a Jézus Krisztussal való közösségben. ... *Jézus Krisztus lett lelkiismeretem.* Ez pedig azt jelenti, hogy az önmagammal való egységet megtalálom oly módon, hogy éneket Istennek és a többi embernek adom oda. Nem valamely törvény, hanem az élő Isten és az eleven ember — úgy, ahogy az Jézus Krisztusban élelem lép — lesz lelkiismeretem forrása és célja. ...” (258—259. o.—189—190. o.).

Egészen sajátos, mély, gyöngéd és cáfolhatatlan magyarázatot fűz Bonhoeffer ehhez az állításhoz:

„Istenért és emberért vált Jézus törvényszegővé. Megszegte a szombat törvényét, hogy isten- és ember-szeretetében megszentelje azt; elhagyta szüleit, hogy az Atya házában lehessen és így tisztította meg a szülők iránti engedelmisséget; bűnösökkel és eltaszítottakkal vállalt asztalközösséget, utolsó órájában átélte az Istentől való elhagyatottságot — az emberek iránti szeretetében. Büntelenül szeretőként vált vét-kessé. ... A törvénytől megszabadult lelkiismeret nem fog visszariadni attól, hogy idegen vétkeket vegyen magára — ellenkezőleg, ebben fog tisztasága megbizonyosulni. ... Jóllehet az emberi cselekvés Jézus lényegbeli büntelenségével ellentétben sohasem lesz büntetlen, mégis, mint felelősségteljes cselekedet — szemben az öngazságú-elvbeli cselekvéssel — közvetve résztvesz Jézus Krisztus cselekvésében. A felelősségteljes cselekvés számára tehát relatív büntelenség adatott, ami éppen abban bizonyul meg, hogy magára veszi a mások vétkeit: az idegen vétkeket” (260. o.—190. o.).

E fejezet mintegy magától érthetőben torkollik a „Szabadság”-fejezetbe, aholis (264. o. k.—193. o. k.) Bonhoeffer leszövegezi:

„Felelőség és szabadság egymásnak korrespondáló fogalmak.”

Mindaz, amit itt elmondunk (idéztünk) csak parányi részlete Bonhoeffer etikai tanításának. Az „Ethik” mondanivalója ennél sokkal szélesebb körű és gazdagabb. Mégis, e kiragadott (és töredékesen taglalt) témakör is alkalmas talán (ezt reméljük), hogy a rendkívüli körülmények között keletkezett etikai bizonyoságtétel elmélyült tanulmányozására buzdítson. A mindenkor a „status confessionis” helyzetében élő keresztyén ember számára Bonhoeffer papírra vetett gondolatai útjelzőket és vándorbotot kínálnak.

Külön nagy fejezet az „Ethik”-ben a „Kirche” (= egyház), vagyis az a „konkrét hely”, ahol a fentieket (és még sok minden egyebet) meg kell érteni, szívelni és valóraváltani. Az Isten szőlőskertje, ültetése, építése; a Krisztus teste, a szentek egysége az a közösség, ahol a vétkeket nem bagatelizálják, hanem a sajátot, csakúgy, mint a másokét — sajátját — bűnbánattal vallják és vállalják!

JEGYZET

1. Az idézeteknél, ill. fordításoknál (amelyeket magam végeztem) megadtam az oldalszámokat oly módon, hogy előbb tüntettem fel a későbbi kiadás szerintiét (a keletkezést követő valószínűbb kronológia szerint), majd kötőjel után a régebbi kiadásoknak megfelelőket. Tettem ezt azért, hogy az olvasó (ha lesz ilyen) a kezében levő német kötet alapján ellenőrizhesse az itt leírtakat, azaz hogy gyönyörködhessek az

eredeti szövegben, mert Bonhoeffer „nem csak” teológus volt a javából, „nem csupán” a hit hőse és az igazság-emberség-krisztusi indulat vértanúja, hanem egyben költő-gondolkodó-nyelvújító is: a szónak és tollnak századunkban páratlan mestere. Csak egyetlen kiragadott, de plasztikus példa erre Bonhoeffer „*Sich werden lassen*” szava, ami alatt azt érti, hogy a keresztyén ember engedi, hogy Isten alakítsa, „növelje”, tegye kedve szerintivé — hogy azután bevehesse feladatokba és harcokba, szövevényes, ellentmondásos helyzetekbe, önlékével való tusákba, külső és belső konfliktusokba — hogy végül is betölthesse rendeltetését Isten és ember előtt. — A bonhoefferi „*Ethik*”-t két dolog határozza meg: a II. Világháború iszonyatos szituációja és az örök krisztusi norma. Így egyszerre szól a hajdani „*má*”-hoz és az időfeletti „*holnap*”-hoz. — Ezért van az, hogy mindenkor olvasója akarva-akaratlanul asszociál saját helyzetére, történelmére, döbbsen figyelve fel az analógiákra. Így talán megbocsátható, ha a továbbiakban — a szituációbeli hasonlóság és reagálásbeli rokonság jogán szólunk és hivatkozunk a Bonhoeffer előtt történetekre.

2. Szóltunk itt arról, hogy nehéz, néha lehetetlen megállapítani a pontot, ameddig el kell jutni valamely ügy szolgálatában s amelyen már túllépni nem szabad, azaz hogy néha mégis kell (e kézirat 9. oldalán) s ez felidéz történelmünkben és kultúrtörténelmünkben egy sajátosan tragikus eseményt:

Szabaddon szóljon-e a költő igazat? — Igen!

Gátolja-e merész röptét a hatalom? — Nem!

Hát az okosság, józanság, a nép veszélyeztetettsége?

Bizonyos körülmények közt, fenntartással — igen!

Jogos-e, hogy út nyíljék pártoskodásra, az ország ütőképességének gyengítésére? — Néha igen, máskor nem!

Ha ellenség ólálkodik a határok közelében? — Akkor semmiképpen!

Tehét mégis halgasson el a költő és némuljon el igaza?

Ki ér többet: egy nagy ember és maradandó művei, avagy egy túlélő nemzet, amely (s itt a bökkenő) csak abból tanulhat, amit nagyjai ráhagytak?

Ki mond ítéletet? Az utókor? Melyik? A történelem vagy az irodalomtörténet?

Hisz magasztos felelőssége tudatában írt és szólt *Janus, a költő*; más látószög-, más dimenzióban cselekedett *Mátyás, a király* ... És Mátyás — az igazságos — a hazai kultúra megeremítője — zsarnokává vált a nemzet legnagyobb költőjének, a maga kora egyetlen európai szabású poétájának — megfojtotta annak igazát. S Janus Pannonius (*Pannonius!*) egy jöttányit sem adott fel elveiből, inkább lett földönfutóvá, honatlan. ... *Kinek volt igaza? Ki volt nemesebb, ki vált vétkesebbé?* Nem törvényszerű-e, hogy áldozatok, vét-kessé válásuk fölött ember nem, csak Isten mondhat ítéletet? S nem úgy van-e, hogy a „megigazulás” („*Rechtfertigung*”) szava is csak általa mondathatik ki felettük, míg miénk a hálaszó irántuk és értük, akik cselekedtek-bíráskodtak-állhatatosak maradtak s nem saját lelkiismeretüket altatgatták?!

3. Szó esett a „vétekvésvállalás”-ról, a nemzet dicsőségével ütköztetett becsületről s arról, mikor jogos az élet önkéntes kioltása, mikor áldozatos „önölés” — az „öngyilkosság” (jelen kézirat 13—14. o.) s ehelyütt — a Kárpát-medencében — felrémlik Széchenyi gigászi alakja:

a) „Helyettesítő élet”: nemzetem alszik, fel kell ráznom!

b) „Felelős cselekvés”: reformokra van szükség, hogy fejlett, érett, európai legyen! Legyenek korszerű gyárjai, útjai, nyelve (irodalma), alkotmányai!

c) „Ítélet”: a nemzet öntudatra ébredt, de — jaj — éber már és harapni készül a határain belül élő idegen elem; ... a nemzet radikalizálódik — meg kell állítanom; ha összefog ellene az udvar és a horvát-oláh elem: menthetetlenül összeroppan; — öngyilkos úton halad nemzetem — vele kell menetelnem!

d) „Vétékátvállalás”: „... én, csak én döntöttem a magyart sírba!” (levéldízet Döblingből, Seilern Crescenciának írott levélből).

e) „Szabadság”: „Blick auf den Rückblick”, újság-cikkek, levelek — végül revolvergolyó húsvét vasárnapján! *A feltámadás napján dörrenjen bele Európa fülébe a kettős vád: Széchenyi önvádjá és a világ közvéleményének elmarasztalása — a nagy nyilvánosság lelkiismeretéhez való végső, radikális apellálás! ...!*

A bitó, a végső esetre tartott mérég (Bonhoeffer) és az elsütött pisztoly (Széchenyi): édestestvérek — a szabad római kardbadólése csak rokon. ... Valamely fiasco elől „egy végső öngazulás”-ba menekülni tán „nemes, de istentelen” tett (egyben „sokkal magasabb, semhogy a kicsinyesen moralizáló — amely gyengeségnek és gyávaságnak merészeli bélyegezni — hozzáférhetne. ... Az öngyilkosság — mint a hit-

lenség bűne elvetemült. — 177. o.—111. o.), míg az önként vállalt halál (akár ítéletvégrehajtók, akár saját kéz által előrehozva): másokért és magasztos eszmékért, Isten előtt hozott áldozat és így (de csakis így!) töredékes voltában is felidézi az Áldozathozó szavait: „... leteszem az életemet ... senki sem veszi azt el értőlem, hanem én teszem le azt én magamtól ...” (Jn 10,17—18). Mit fűzhet ehhez az utókor hozzá? Hálát a példaadásért (helytállásért, végig-kitartásért) s óhajt-könyörgést, hogy (egykor) a „természetes élet” uralkodjék, megkíméltsünk az „extrém szituációk”-tól, ne ítéltsünk „Cervantes és Shakespeare hősei”-nek szerepére, ne legyen szükség „ultima ratio”-kra. ... Járjanak közöttünk, hassanak és vezessenek Széchenyik és Bonhoefferék, anélkül azonban, hogy tragikus halálukkal kellene végső bizonyosságot tenniük — hiszen „az élet nemcsak eszköz a célhoz, de öncél is és ez érvényes mind az egyéni, mind a társadalmi életre. Isten akarja az életet és formát ad annak. ... A természetes élet jogai Isten teremtő dicsőségének visszfénye. ... A kötelességek a jogokból fakadnak, miként a feladatok az ajándékokból. ...” (158. o. k.—97. o. k.). ... *Fórisné Kalós Éva*

Kálvin Institutioja és Luther Kis Kátéja

Az Institutio 450 éves jubileuma

Az 1536. esztendő augusztus havának 23. napján kelt Bázélban Kálvin ajánló levele, melyben Institutio religionis christianae címmel elkészült művét I. Ferenc francia királynak ajánlja. A latin nyelven íródott könyv a szerző vallomása szerint az igaz kegyességre vezető vezérfonal kíván lenni azoknak, „akik valamelyes érdeklődéssel még viseltetnek a vallás iránt.” Tankönyv, mely a „keresztyén tudomány” tanítóinak és tanulóinak egyaránt hasznos útmutatást ad. Műfaja szerint tehát nem hitvalló irat, mégis azzá teszi az elejére tett ajánló levél. Formai kérdés ez, mely mégis a legbensőbb lényegre érinti. Kálvin tudatosan cselekszik, amikor tankönyvet tesz le hitvallásként a „legkeresztyénibb király” asztalára. A műfajilag hitvallónak számító iratok ugyanis nem érik be a tanítás tételes kifejtésével, hanem elhatárolják magukat az egyéb tanításoktól és kárhoztatják azokat, akik más-ként tanítanak. A hagyományos hitvalló iratok bizonyos mértékig mindig harcias hangvételűek. Kálvin éppen ezért a reformáció legbensőbb lényegét kívánja kifejezni ezzel a formai megoldással: az ő hitvallása az, hogy „a keresztyén tudományt” tanítja. Ezzel rámutat: a reformáció, amit tűzzel-vassal üldöznek a „legkeresztyénibb király” orrágában, valójában békés tanító mozgalom, mely Istennek a teljes Szentírásban adott kijelentését kívánja tanítani az igaz kegyességre igyekvő jámbor embereknek.

Ennek a jelentőségét akkor értjük meg, ha figyelembe vesszük, hogy ellenfelei a francia királyi udvarban is úgy kívánták feltüntetni a reformációt, mint rendbontó mozgalmat. A rendbontásra hivatkozva igyekeztek a király kötelességévé tenni a reformáció üldözését. Kálvin leleplezi: a reformáció rendbontás címén való üldözése indokolatlan — kivéve azt az esetet, ha az ellenfelek az Isten igéjének hirdetését és tanítását tartják az egyházban rendbontásnak. „Tekints már most az ellenfeleinkre (a misés papok rendjéről szölok, kiknek hatalomszavára és uszítására lettek ellenségeink a többiek) és vizsgáljuk meg együtt

egy kicsit közelebbről, hogy miben is fáradoznak ők! Az igaz vallást, melyet a Szentírás tanít, ...¹ könyvnyelvényen mind maguk elhanyagolják, mellőzik, megvetik; mind másoknak ezt megengedik. Keveset törődnek azzal, hogy mit tart vagy nem tart valaki Istenről és Krisztusról, csakhogy engedelmes hittel saját értelmét alávesse az egyházi ítéletnek; ... de miért folytatnak oly dühös és elkeseredett küzdelmet a miséért, a purgatóriumért, a búcsújárásokért, ... hogy azt állítják, miszerint ezeknek — hogy úgy mondjam — minden ízében formulázott hite nélkül nincs üdvözítő kegyesség — holott mindebből egyiket sem tudják igazolni az Isten ígéből? Miért?! — hanemha azért, mert nekik a has az Istenük s a konyha a vallásuk, s mert azt hiszik, hogy ezektől elesve nemcsak keresztyének, de még emberek sem lennének... Így hát, ki köztük a hasát a legjobban félti, hitét a leghévesebben az védelmezi. Szóval ők egy célt ismernek mindnyájan: hogy uralmuk sértetlen maradjon s hasuk tele legyen; de hogy a tiszta igazságért buzgólkodnának, annak legkisebb jelét sem adja egyik is. És mégsem szűnnek meg a mi tudományunkat szidalmazni és minden kigondolható módon vádolni és gyalázní, hogy azzal vagy gyűlöltté, vagy gyanússá tegyék. Újnak mondják, csak a minap születettnek, ... mely oly sok szektának adott életet, annyi forradalmi zavart idézett fel (Kálvin műve alig egy évtizeddel íródik a németországi parasztfelkelés után, melyet a reformáció által előidézett forradalmi zavargásnak tartottak a reformáció ellenfelei.), s akkora szabadságot adott a bűnre.” ... „De hozzád fordulok ismét, óh, Nagy-lelkű Király! Ne engedd magadat befolyásolni azon üres besúgások által, amelyekkel téged elrémíteni akarnak a mi ellenségeink, hogy ti. nem egyébre irányul és törekszik ez az új evangélium — mert így nevezik! —, mint alkalmat szerezni a forradalomra és arra, hogy minden bűnt büntetlenül lehessen gyakorolni.” ... „Íme, Dicső Király, elég bő részletességgel kifejtve állanak előtted a mi hamis vádlóinknak méreggel telt rosszindulatú vádjai, hogy besúgásaik túl-hiszékeny fülekre ne találjanak;” ... „ez az előszó

csaknem valóságos apológiához közelít, amivel pedig nem védelmet írni, hanem mintegy magának a dolog tárgyalásának meghallgatására akartam előkészíteni lelkedet, ... kinek kegyét magunknak újra visszanyerhetni reméljük, ha ezt a mi hitvallásunkat, melyet Felséged előtt vádiratul kívánunk tekinteni, csendes szívvel és szenvedély nélküli lélekkel egyszer elolvassod.”

A Ferenc királynak írt ajánló sorokból nagyszerűen bontakozik ki Kálvin szemlélete: a „keresztyén tudomány” eredendően tanítás, és nem belső lényegéből fakad, hanem megtámadott helyzetéből adódik, hogy szükségszerűen hitvallással kell lennie; következőképpen a reformáció sem tiltakozó mozgalom, mely az egyház közösségén belül önmaga körülhatárolása céljából szerkeszt hitvalló iratokat, hanem ellenkezőleg: a szakadást az idézi elő, hogy a hivatalos egyházi vezetés határolja el magát a reformációtól, mint a „keresztyén tudományt” népszerűsítő mozgalomtól. Nem a reformáció belső lényegéből fakad, hogy hitvalló mozgalom, vagy hogy forradalmi, hanem a hivatalos egyházvezetésnek és a vele szövetséges feudális világi hatalomnak a reformációval szembeni fellépése teszi ezt a mozgalmat hitvallóvá és forradalmivá.

A németországi reformáció vezéregyénisége, Luther ezt soha nem fogalmazta meg ilyen tétélesen, de mindvégig szenvedő alanya volt a Kálvin által megfogalmazott igazságnak: mozgalmát az egyházi reakció tette külön egyházszervezet megalkotására kényszerülő hitvalló mozgalommá, társadalmi következményeit pedig a világi reakció tette forradalmivá. Ő nem akart sem szakadár, sem forradalmi lenni; reformátori művének reakciója veti rá azt a fényt, melynek megvilágításában szakadárnak, forradalmárnak, vagy éppen következtelen, fele úton megtorpanó forradalmárnak tűnhet fel.

Az Institutio 450 éves jubileumáról megemlékezve hasznos, ha meglátjuk: mennyire mesterkélta a két reformátor munkásságának gyakran tapasztalt szembeállítását azon a téren, ahogyan teológiai jellegű reformátori felismeréseikből a társadalom életére vonatkozó következtetéseket levonták, ill. ahogyan munkásságuk társadalmi következményeit értékelték. Ha Kálvin mozgalma több forradalmi mondható társadalmi változást idézett elő, mint Lutheré Németországban, akkor ennek okát nem a két reformátor szándéka közti különbségben kell látnunk, hanem a működési területükön mutatkozó reakció különbségében. Hiszen míg Kálvinnak nem sikerült visszanyernie Ferenc király kegyét, addig Luther Bölcs Frigyes választófejedelem kegyét élvezhette. Az pedig semmiképpen nem lenne helyes, ha Kálvinnak az Institutio bevezetőjében bejelentett szándékát: Ferenc király kegyét reméli visszanyerni, üres retorikának tekintenénk. Hiszen ha Kálvin nem tekintette volna ezt az előszót a könyv tartalmát lényegileg érintő formának, akkor a későbbi kiadások során bizonyára elhagyta volna. Ezzel szemben az Institutio 1559. évi utolsó kiadását is ezzel az előszóval jelentette meg.

Az Institutio és a Kis Káté korrekt egybevetésének szempontjai

Ha a keletkezési körülményekre, a megírás céljára való tekintet nélkül tesszük egymás mellé a két reformátor alapvető művét, akkor könnyen torz képet kapunk. Például a két irat terjedelmének különbsége is értéktelenné lehet: a Kis Káté szegényes műnek tűnhet az Institutio hatalmas gondolatépítménye mel-

lett. Az ilyen és hasonló, nem korrekt megállapítások elkerülése céljából tisztáznunk kell, milyen értelemben mondhatjuk alapvető iratnak az Institutiót, ill. a Kis Kátét a két reformátor írásainak sorában.

Mint láttuk, Kálvin irata tanítás és hitvallás egyszerre, mégpedig a szerző eredeti szándéka szerint. Mint tanító irat, szerkezetén a hagyományos káték jellegzetessége ismerhető fel; mint hitvallás az apológia műfajának jegyeit viseli. Ebből a kettős szerzői szándékból adódik, hogy a benne foglalt tanításnak a „keresztyén tudomány” minden olyan részletére ki kell terjednie, ami körül a reformáció hívei és ellenfelei között nézeteltérés volt. Mint apológia, nem érheti be a reformátori tanítás egyszerű kifejtésével, hanem a reformátori nézetet minden esetben meg is kell védelmeznie a vele szemben felhozott szokásos érvekkel szemben.

Ezzel szemben a Kis Káté kifejezetten tanítás céljára íródott. A keresztyén hit alapelemeit adja elő a lehető legegyszerűbb fogalmazással, a szerző teológiai felfogásának megfelelően. Nem vitakozó irat, nem apológia. A keresztyén hit rövid foglalata kíván lenni olyan formában, amit a legtanulatlanabb „jámbor hívő” is aránylag könnyen elsajátíthat. Szó szerinti megtanulásra szánt szöveg. Nem igehirdető lelkészek és hitvitázó teológusok könyvespolcára szánt alkotás, hanem keresztyén otthonok falain kifüggesztendő plakát, amit a család apraja-nagyja kívülről megtanulhat. Könyv alakban és a szentírási helyek házi gyűjteményével bővítve csak később, 1529 májusában jelenik meg. Ebben az aránylag terjedelmes előszó már a lelkészeknek szól. Ez azért is érdekes, hiszen minden egyes tartalmi rész ezzel a bevezető mondatral kezdődik: „A család fő ilyen egyszerűen tanítsa reá háza népét!” A körülmények azonban nagyon is indokolták teszik, hogy a családi káté tanulást a lelkészek felügyeljék. Hiszen Luther így panaszkodik az előszóban: „Ennek a káténak vagy keresztyén tanításnak ilyen rövid, világos és egyszerű alakban való megírására az a siralmas helyzet kényszerített és ösztönzött, amelyet nem régen, mint egyházlátogató tapasztaltam. Istenem! Mennyi nyomorúságot láttam: az egyszerű ember különösen faluhelyen, semmit sem tud a keresztyén tanításból, és sajnos, sok lelkés is nagyon készületlen és alkalmatlan a tanításra. És ezeket hívják keresztyéneknek, ezek vannak megkeresztelve és élnek a szentségekkel, pedig sem a Miatyánkot, sem a Hiszekegyet, sem a Tízparancsolatot nem tudják...”

Az idézett mondatok után talán különös, ha most felidézzük a már pályája végét járó, öreg Luther egyik nyilatkozatát, melyben akkor már nagy számú művei közül kettőt ítél maradandó értékű alkotásnak: a Kis Kátét és Erasmus ellen írt könyvét, a De servo arbitrio. Maga Luther ezt a két művét tartotta alapvető jelentőségű munkának. Előbbi tankönyv, melyre a család fő taníthatja háza népét, utóbbi teológiai értekezés. Luther ebben ugyanazzal a végső titokkal vívódik, amivel Kálvin az Institutiónak a praedestinációról szóló fejezetében. Luther szerint ez az a kérdés, amin a reformáció létjogosultsága áll vagy bukik, és szerinte ellenfelei közül ezt egyedül Erasmus vette észre. Egyedül ő az, aki képes volt rátapintani a reformátori tanítás kritikus pontjára, aki a lényegről vitakozik.

Láthatjuk tehát, hogy ha a részletes tartalmi egybevetés lenne a célunk Kálvin és Luther tanítása között, akkor nem érhetnénk be az Institutio és a Kis Káté együttes vizsgálatával, hanem az Institutio különböző részeivel Luther más-más iratát kellene összehasonlítani. A törvényről szóló első fejezetet a Nagy Káté

tízparancsolat magyarázatával; a hitről szóló második fejezetet, ill. az imádságról szóló harmadikat szintén a Nagy Káté Hiszekegy és Miatyánk magyarázatával; a szakramentumokról, ill. hamis szakramentumokról szóló fejezeteket részben a Nagy Káté, részben a Schmalkaldeni cikkek megfelelő részeivel; a keresztyén szabadságról, az egyházi hatalomról, az állami kormányzásról szóló hatodik fejezetet pedig Luthernek A keresztyén ember szabadságáról, A katona hivatásáról szóló irataival és még több, az Isten kettős kormányzását tárgyaló írásával kellene egybevetni. Az kétségtelenül igaz, hogy ezeket a témákat Luther soha nem tárgyalta egyetlen, átfogó iratban, mint ezt Kálvin teszi az Institutióban. Általában nem törekedett arra, hogy egyetlen műben fejtsse ki egész tanítását. Ezt éppen olyan hiba lenne Luther fogyatékoságaként felróni, mint ahogy hiba lenne rámutatni arra, hogy az Institutio, noha tankönyvnek készült, nem tanítható, éppen a terjedelme és a sok részletre kitérő előadásmódja miatt. Mint ahogy való igaz, hogy soha, egyetlen református gyülekezetben sem használták katekizmusként az Institutiót, és ennek ellenére mégis páratlan mű a maga nemében, melyről joggal mondja Thuri Pál verse:

„Krisztus után, az apostolok munkái mellett,
Könyvet, ehhez foghatót, nem szüle többet a kor.”

Ezzel együtt vallhatjuk, hogy a maga nemében Luther Kis Kátéja is páratlan alkotás. Hiszen nemigen íródott rajta kívül olyan hittankönyv, amit egyetlen szó megváltoztatása nélkül négy és fél évszázadon át katekizmusként használtak volna a világ legkülönbözőbb tájain.

Mindezt szem előtt tartva, vizsgálódásunk akkor lesz korrekt, ha egyik iratban sem keresünk olyasmit, ami műfajából adódóan nem lehet meg benne. Ehelyett azt kell megvizsgálunk, hogy miközben mindkét reformátor az egyetemes „keresztyén tudomány” alapjait vázolja föl, hogyan tükröződik ebben rájuk jellemző sajátos teológiai látásmódjuk, és az ebből eredő különbségek a részletkérdésekben hogyan tükrözők mégis a tanítás lényegének nagy mértékű egységét. Mivel az Institutio szerkezete lényegében a Kis Kátéhoz hasonlóan a hagyományos káték szerkezeti felépítését követi, célszerűnek mutatkozik, ha a hagyományos kátéanyaghoz nem tartozó részek vizsgálatától eltekintve a Hiszekegy, a Miatyánk, a keresztség és az úrvacsora értelmezését vizsgáljuk Kálvin és Luther két alapvető művében.

Tízparancsolat

Az Institutio első fejezetének címe: A törvényről, mely a tízparancsolat magyarázatát foglalja magában. Az egyes parancsolatok értelmének kifejtése előtt Kálvin rámutat: „Az egész szenttudomány általában e két részből áll: Isten — és magunk ismeretéből.” Ennek alapján értelmezi Isten törvényének funkcióját, de úgy, hogy a rá oly jellemző alaphangot, túlzás nélkül mondhatjuk: egész reformátori művének alaphangját is rögtön megszólaltatja: „Soli Deo Gloria!” „Minden, ami csak van az égen és a földön, az ő dicsőségére teremtett” — mondja — „Így őt joggal megilleti, hogy minden egyes (teremtény), a saját természete szerint, neki szolgáljon, az ő uralmára tekintsen, az ő dicsőségére nézzen és őt engedelmes alázattal urának és királyának ismerje.” Így az Isten törvénye azt mutatja meg, hogy az embernek mit kell tennie ahhoz, hogy rendeltetését betöltve Isten dicsőségét szolgálva

éljen. A bűn miatt azonban a törvény még egy súlyos szerepet kap: leleplezi, hogy mi nem szolgáljuk Istent az ő parancsolatainak engedelmeskedve, amiért mindannyiunkat „Isten haragja fiainak” mond és előre hirdeti rólunk, hogy mi mindnyájan a halálba és kárhozatba rohanunk.” Ezzel azt kívánja elérni Isten törvénye, hogy megrettent lelkiismerettel folyamodjunk mindahhoz, amit Isten Jézus Krisztusban ajándékoz nekünk: „új szívet, új lelket, mely által akarjuk — és új erőt, mely által képesek legyünk betölteni az ő parancsolatait”. „Mindezeket a mi Urunkért, a Jézus Krisztusért ajándékozza nekünk, aki . . . magára vette a mi testünket, hogy ez által szövetségre lépjen velünk. . .” Itt rögtön megjelenik a kálvini teológia másik sajátos jellegzetessége: a szövetség gondolatának hangsúlyozása. A parancsolatok részletes magyarázata azután ebben a szellemben történik. Ez magyarázza pl. azt a formai sajátosságot, ahogyan Kálvin a tíz igét a két kötetben elrendezi: négy kerül az elsőre és hat a másodikra. Mivel Isten dicsősége szempontjából vizsgál mindent, ezért osztja két külön parancsolatra azt, amit a hagyományos felosztás az első parancsolat keretében együtt szokott tárgyalni.

Nála külön hangsúlyt kap Isten ábrázolásának a tilalma, hiszen Isten dicsőségének lényeges eleme, hogy lényének nincs hasonlatossága a kiábrázolható teremtmények körében. Még Krisztus sem a kiábrázolható emberi alakjában, hanem művében, amit megváltásunkra vitt véghez, tükrözi Isten dicsőségét. Amennyire Kálvin gondolatainak rendező elve szólal meg a „Soli Deo Gloria!” — jelmondatában, annyira jelenti a „Sola fide!” — Luther gondolkodásában a rendező elvet. Így érthető, hogy Luther számára a Tízparancsolat elsősorban a hit parancsolatává lesz. Ebből a szempontból nézve értékelheti azután az első parancsolatot a többi kilenc foglalataként. „Ne legyen más Istened!” — ez a hit parancsolata, ami annyit tesz, hogy „Istent mindennél jobban kell félnünk, szeretnünk és benne bízunk.” A többi parancsolat tulajdonképpen ennek az egynek a kibontása, ezt az egyet kell megtartani ahhoz, hogy a többinek eleget tegyünk. Ezért nem csupán a könnyű tanulást biztosító forma, hanem a lényegbe vág, hogy a többi kilenc parancsolat magyarázatát Luther szó szerint az elsőt ismételve vezeti be: „Istent félnünk és szeretnünk kell, hogy . . .” Tehát Istenben hinnünk kell. Míg Kálvin úgy fogalmazta meg az ember rendeltetését a földön, hogy a parancsolatokat engedelmesen betöltve szolgálja Isten dicsőségét, addig Luther így mondja ugyanezt: az ember rendeltetése, hogy Istenben higgyen, Istennek semmi mással, mint hittel tartozik, és a bűn lényege az, hogy ezt az ember Istentől megtagadja: nem hisz. A Nagy Káté első parancsolat értelmezésében kitűnik, hogy Luther szerint a Törvény éppen így tölti be a Kálvin által is tanított másik funkcióját: leleplezi, hogy az ember bűnös. Nem szolgálja a parancsolat betöltésével Isten dicsőségét — mondja Kálvin; nem adja meg Istennek, ami megilleti: a szív teljes bizalmát, azaz nem hisz. Más a kifejtés, egy az eredmény: Isten törvénye mindannyiunkat a vádoltak padjára ültet, mindannyiunkat Isten haragja alá helyez és kárhozattal fenyeget. Két egymástól függetlenül gondolkodó reformátor eltérő gondolatmenet végén ugyanarra az eredményre jut: a Törvény Isten akaratát nyilatkoztatja ki, de úgy, hogy egyben minket ezzel vád alá helyez, lelkiismeretünket kárhozattal rettent, így akar kényszeríteni, hogy a Krisztusban kínált javakhoz folyamodjunk.

Ha nem a Kis Káté, hanem a Nagy Káté vizsgálata lenne feladatunk az Institutióval együtt szemlélve,

akkor bőven lenne még alkalmunk megállapítani, hogy a Tízparancsolat „második tábláját” alkotó parancsolatok értelmezésében milyen sok közös vonást mutatnak a két reformátor gondolatai. Ennek ellenére nem veszteség a Kis Káté vizsgálata, mert abban a sokfelé ágazó részletkérdések szövevényéből kihántva áll előtűnik a reformátor teológiai koncepciója, melyről anélkül, hogy értéktételel állítanánk föl, meg kell állapítanunk, hogy különbözik a genfi reformátor koncepciójától, de a törvény funkcióját illetően mégis azonos megállapítások születnek mindkét koncepcióból. Különbözőség mutatkozik a kérdések fölvetésében, egység a válaszban.

Hiszekegy

Az Institutio második fejezetének címe: A hitről, ahol az úgynevezett apostoli hitforma is magyarázatot nyer. Kálvin itt is hosszás bevezetés után tárgyalja az Apostoli Hitvallás hitcikkait. Ebben a bevezetőben Kálvin is az első parancsolat követelményeként jelöli meg a hitet. Megkülönbözteti a hit két fajtáját: a fides historicát és a fides specialist, ami a hit reformátori értelmezése, vagyis fidesia. Páratlanul biblikus okfejtéssel tesz hitet a Szentháromság tanítása mellett, majd a hit által való megigazulás értelmét tisztázza. Ezt követően kerül sor a Hiszekegy magyarázatára, amit Kálvin négy részre oszt fel. A Szentlélekről és az egyházzal szülő kijelentéseket ugyanis külön részben tárgyalja. Ez formai eltérést jelent Luther eljárásával szemben, aki az Apostoli Hitvallást három hitcikkre osztja. Ettől a formai különbségtől eltekintve megállapíthatjuk, hogy a Teremtőről és Krisztusról, valamint megváltó művéről szülő része az Institutiónak magában foglalja Luthernak a Kis Kátében adott magyarázatát, természetesen kibővítve. A Szentlélekről és az egyházzal szülő részben azonban már különbségek mutatkoznak, ha nem is a rendkívül tömör Kis Kátével szemben, de Luther egyéb irataiban kifejtett nézeteivel szemben. Ez főként abból adódik, hogy Kálvinnak az egyházzal szülő tanítását is messzemenően meghatározza a „Soli Deo Gloria!” gondolata, míg Luther, aki szintén vallja, hogy az egyház Krisztus teste, melyben Krisztus a fő, hangsúlyozza, hogy ha a test nem is választható el a főtől, mégis különbözik tőle, és amit a Főről, Krisztusról mond a Szentírás, az nem vihető át minden további nélkül a testre. Emögött persze a megszentelődés értelmezésében mutatkozó különbségek is húzódnak. Ugyanígy eltérés van Kálvin és Luther között a kulcsok hatalmának értelmezése körül. Ebben a kérdésben a Kis Káténak az úrvacsora értelmezése elé tett „Így tanítsuk gyónni az egyszerű embereket!” című része lehet az egybevetés alapja. (Kálvin a kulcsok hatalmát a Hiszekegy „...hiszem a bűnök bocsánatát...” tételénél tárgyalja.) Amellett, hogy Luther is beszél más irataiban arról, hogy a hirdetett evangéliumban is szól Isten bűnbocsátó ígéje a bűneiket sirató bűnösöknek, ill. a megkötés a megtérni nem akarók felé, mégis fenntartja a személyes feloldozás gyakorlatát, mint a kulcsok hatalmának gyakorlását. „Ezt mondja a gyónató: ...Hiszed-e, hogy az én bűnbocsánatom Isten bűnbocsánata?” „Felelet: Hiszem, kedves Uram.” — így adja meg a formulát a kulcsok hatalmának gyakorlására, ami nem azonos a bűnök bocsánatának hirdetésével. De potestate clavium című terjedelmes művében pedig világosan kitűnik, hogy lényeges differencia van ebben a kérdésben a két reformátor értelmezése között. (Kitűnik persze az is, hogy a jelenlegi evangélikus egyházi gyakorlat sem felel már meg

maradéktalanul Luther értelmezésének.) Ezeknek a különbségeknek a szépités nélküli feltárása ismét azt mutatta, hogy két önállóan gondolkodó reformátor tanításával állunk szemben. De a feltárt különbségek fényében csak növekszik az értéke a különbségek ellenére is kimutatható lényeges egyezéseknek a bűnbocsánat jelentőségének értelmezésében. „...a bűnök bocsánatja az út, amely Istenhez vezet, és ez az eszköz, amely vele kibékít... E bocsánatot pedig akkor kapják a hívők, amideőn bűneik tudata által leveretnek, gyötörtetnek, megrendülnek, az isteni ítélet érzete folytán szorongásba esnek, önmaguknak visszatetszenek és mint valami nehéz teher alatt nyögnek és vergődnek a bűnök iránti gyűlölségből és saját meghasonlásuk folytán érzékiségüket és mindazt, mi magukból való, megöldöklük. És valamint a bűnbocsánatot, amíg a test börtönében járnak — mert így kell! — gyakorolják: szintúgy a bűnbocsánatot is ismételtelen és folytonosan veszik. Nem mintha bűnbocsánatukkal kiérdemelnék; hanem mivel tetszett Istennek az üdv ezen rendjén mutatni meg magát az embereknek. Hogy ti. midőn saját szegénységük megismerése következtében minden kevelységet levetkőztek, magukat a porig megalázták és maguknak merőben haszontalanokká lettek, akkor kezdjük végre megizelni a Krisztusban eléjük adott irgalmasság édes voltát, melyet érezve, újra éledjenek és vigasztalódjanak, biztosan remélve maguknak a Krisztusban mind a bűnbocsánatot, mind a boldog üdvösséget.” — írja Kálvin, és ezek a gondolatok pontosan egybevágóan Luthernak a bűnbocsánatról és a bűnbocsánatról több iratában kifejtett felfogásával. Ha különböző felfogást vallanak is a bűnbocsánat közvetítésének módjáról az egyházban, teljesen egyet értenek a bűnbocsánat mibenlétét illetően. Luther ezt egyébként nagyon tömören így summázza a Kis Káté harmadik hitágazatról szülő magyarázatában: „Hiszem, hogy saját eszemmel és erőmmel nem tudnék Jézus Krisztusban, az én Uramban hinni, sem őhozzá eljutni, hanem a Szentlélek hívott el engem az evangélium által, Ő világosított meg ajándékaival, Ő szentelt meg és tartott meg az igaz hitben, ahogyan a földön élő egész egyházat is elhívja, gyűjti, megvilágosítja, megszenteli és Jézus Krisztusnál megtartja az egy igaz hitben. Ebben az egyházban nekem és minden hívőnek naponként minden bünt bőséggel megbocsát, az ítélet napján engem és minden holtat feltámaszt és nekem minden Krisztusban hívővel együtt örök életet ad. Ez így igaz!”

Miatyánk

Az Institutio harmadik része ezt a címet viseli: Az imádságról, ahol az úri-imádság is megmagyaráztatik. Kálvin itt is az előző fejezetekhez hasonlóan jár el: a Miatyánk kéréseinek magyarázata előtt általános tanítást ad az imádságról. Ezt a tanítást is a „Soli Deo Gloria!” gondolata hatja át. „...cselekedd meg, amit kérünk, tenmagadért...” — idézi Dániel 9,18–19-et. Fő gondolatai mégis megegyeznek Luthernak a különböző irataiban kifejtett gondolatokkal. Az imádság Istentől kapott lehetőség, ajándék, ez mindkettőjük gondolata. „Az igazi imádság legbelső törvénye az legyen, hogy a saját dicsőségünk minden gondolatáról mondjunk le... Az imádkozás második törvénye az legyen, hogy valósággal érezzük a mi tehetetlenségünket...” — mondja Kálvin. Az imádkozónak „üres kézzel” kell Isten előtt megállnia — így tanítja ezt Luther. De ugyanígy elengedhetetlen feltétele az imádságnak az Isten ígéreteihez ragaszkodó hit, mert „Isten az imádkozás értékét nem az imádkozó szemé-

lyének méltósága szerint ítéli meg, hanem egyedül aszerint, hogy minő hittel engedelmeskedünk az ő parancsolatainak és minő hittel bízunk az ő ígéréteiben.” — mondja Kálvin. Az imádságnak összhangban kell lennie Isten kinyilatkoztatott akaratával, hangsúlyozza Luther is. Az imádságnak szünet nélkülinek kell lennie, hiszen „minden mi reménységünk és segédelmünk Istenben van, . . . szükséges magunkat állandólag neki ajánlanunk és mindenünket őreá bízunkk” — mondja Kálvin. Imádkozni annyi, mint szüntelenül „coram Deo vivere” — mondja Luther.

A bevezető után Kálvin a hagyományostól eltérően nem hét, hanem hat kérésre osztva tárgyalja a Miatyánk kéréseit, az utolsó két kérést összevonva. Alapelve itt is mindvégig a „Soli Deo Gloria”: „. . . mindenik részben Istennek dicsősége tartandó legelső sorban szem előtt, másfelől pedig mindenik a mi javunkra céloz. . .” Ismét azt kell mondanunk, hogy a hét kérés kálvini magyarázatát nem annyira a Kis Káté, mint inkább a Nagy Káté párhuzamos részével lenne érdekes egybevetni.

Kereszttség

Kálvin a két szentség tárgyalása előtt rövid bevezetőben a szentség fogalmát igyekszik tisztázni. Kálvin a körülmetélkedés analógiájára mondja a szentségeket a szövetség jegyeinek. Ezek „gyakorló eszközök, melyek Isten ígéje iránt hitünket bizonyosabbá teszik.” „. . . a szakramentumoknak nincsenek más feladataik, mint az Isten ígéjének. . .” Eszközök, melyek megerősítik az Isten ígéréteit. „Mert a kereszttség nekünk arról tesz bizonyosságot, hogy megtisztítottunk és megmosattunk; az úrvacsora pedig, hogy megváltattunk; a víz jelképezi a megtisztulást, a vér az elégtételt. . .” Ebben az értelemben magyarázza azután Kálvin a keresztstéget eképpen: „az evangélium hozza tudunkra a mi megtisztulásunk és megszentelésünk híret, a keresztstég pedig ezt a hírt megpecsételi”. „Isten a keresztstég által a bünbocsánatot ígéri és ez ígérlet kétségtelenül fennáll minden hívőre nézve. Ez az ígérlet nekünk a keresztstégben tétetett: fogadjuk el hát hittel. Sokáig elásott kincs volt ugyan ránk nézve hitetlenségünk miatt: . . . most öleljük magunkhoz a hit által.” „A keresztstég ugyan ígéri nekünk, hogy a mi Fáraónk el van merülve, és hogy a bün meg van öldökölve, de nem úgy, hogy tovább is ne léteznék, vagy nekünk nyugtot hagyna; hanem csak úgy, hogy rajtunk többé ne győzedelmeskedjék.”

Kálvinnak ezeket a gondolatait megint inkább a Nagy Káté párhuzamos részével lenne érdekes egybevetni. A Kis Káté tömör mondataiból kevésbé tűnnek ki a két reformátor értelmezése közötti különbségek, melyek általában a szentségek értelmezésében mutatkozó különbségből adódnak. Hiszen köztudott, hogy Luther a szentség fogalmának meghatározásában Augustinust követi: „Accedat verbum ad elementum et fit sacramentum.” Ez tükröződik a Kis Káté szövegében is: „A keresztstég nem egyszerűen víz, hanem Isten parancsába foglalt és Isten ígéréjével együtt használt víz. . . Bünbocsánatot szerez, haláltól és ördögtől megszabadít, és örök üdvösséget ad mindazoknak, akik hiszik azt, amit Isten ígéje és ígérlete mond.” Mindezt „. . . nem a víz végzi, hanem Isten ígéje, mely a vízzel együtt van, és a hit, amely bízuk Istennek ebbe a vízbe rejtett ígérében. Mert a víz Isten ígéje nélkül csak víz, nem keresztstég. Isten ígéréjével együtt azonban keresztstég, vagyis az életnek kegyelemben gazdag vize és a „Szentlélekben való újjászületés fürdője”. . . „A keresztstégből merítés „azt jelenti, hogy a

bennünk levő régi embernek naponkénti bünbánattól és megtéréstől vízbe kell fulladnia és meghalnia minden bünével és gonosz kívánságával együtt, és viszont naponként új embernek kell előjönnie és feltámadni, hogy Isten előtt igazságban és tisztaságban éljen örökké.”

Ez a szöveg összecsengően hangzik az Institutio idézett részeivel, olyannyira, hogy azzal kísért: az öku-mené szellemében tekintsünk el a mögötte rejlő különbség kimutatásától. Csakhogy amit ezzel a réven nyernénk, annak sokszorosát veszítenénk el a vámon: mert ha itt nem ragadjuk üstökön a két reformátor gondolkodásmódjában mutatkozó ellentétes irányú tendenciát, akkor az úrvacsoráról szóló tanításukat összevetve csak a szembeötlő különbségeket fogjuk észrevenni, és nem vesszük majd észre a különbségek ellenére megmutatkozó egyezést a lényeg körül.

Az említett tendenciabeli különbség a két reformátor merőben eltérő szentségértelmezéséből fakad. Képiesen szólva ugyanazon az úton ellentétes irányban közlekednek. Kálvin haladási iránya letről felfelé, Lutheré fentről lefelé mutat. Igaz, mindketten hangsúlyozzák, hogy a szentségek két része van: az anyagi jegy és az Isten ígéréjébe foglalt ígérlet. De az anyagi jegy földi, az ígérlet viszont, amit „jegyez” vagy „közöl”, az szellemi, lelki, mennyei valóság. Kálvin megközelítésében a szentséggel élők hite által az anyagi jegyet megragadva, mintegy azon keresztstül lélekben, szellemileg az Isten mennyei világába kell felemelkednie, hogy ott megragadhassa azt a valóságot, amit az anyagi jegy „jegyez” itt a földön, de amivel nem azonos. Luther szemléletében viszont — Augustinus értelmezése nyomán — az inkarnáció gondolata rejlik. Az ige testet ölt az anyagi jegyben. Tehát a mennyei világ részét képező valóság: bünbocsánat, örök élet stb. az anyagi jegyben elérhetővé, megragadhatóvá lesz hit által itt a földön. Ellentétes közlekedés: nem a szentséggel élő emelkedik lélekben a mennybe, hanem a mennyei világ erői törnek be az anyagi jegyben keresztstül a földi világba. Ezt a lutheri gondolkodás módot a Kis Káté imént idézett mondatában ragadhatjuk üstökön: „Nem a víz végzi, hanem Isten ígéje, amely a vízzel együtt van, és a hit, amely bízuk Istennek ebben a vízbe rejtett ígérében.” Vízbe rejtett ige! — ilyen értelemben analógia az inkarnáció. Nem kell a víz lelki értelmezése révén mennybe emelkedni, hogy a hozzá fűzött ígét hittel megragadhassuk; de nem is az ige változott át vízzé! A víz az víz; az ige az ige — lényegükön fogva különböző dolgok. Egyik sem alakult át a másikká, és mégis elválaszthatatlanul együtt vannak, és ami hangsúlyos: *itt a földön vannak együtt*. Meg lehet őket különböztetni, de nem lehet őket elválasztani. A mennyei valóság lett elrejtve az anyagi jegyben. Nem lett azonos vele, mégis benne rejtőzik. Hasonlóan, teljesen annak analógiájára, ahogyan karácsony éjszakáján történt: „Az Ige testté lett.” Nem az Isten változott át emberré, nem az isteni természet elegyedett az emberi természettel, mégis ott rejtőzik az ember Jézusban a valóságos Isten, és ennek színhelye nem a menny, hanem a föld volt: a betlehemi istálló.

Természetesen nem lehet feladatunk, hogy értéket hozunk a két reformátor eltérő szentségértelmezése között. Ellenkezőleg: éppen ezt a háttérben rejtőző eltérő szentségértelmezést szemünk előtt tartva láthatjuk meg a lényegét illető egyezést. Mert *egy valóságot* közelítenek meg és értelmeznek kétféleképpen, és hiba, ha az értelmezés módjának különbözősége eltakarja szemünk előtt az értelmezett valóság egyezését.

Az úrvacsora értelmezésének kérdését mindkét reformátor számára a hivatalos római katolikus értelmezés vetette föl, amivel egyikük sem tudott egyetérteni. Ez volt a közös kiindulópont: a „transsubstantiatio”-nak a görög filozófia szabályai szerint kifejtett tanítása. Ennek lényege, hogy a filozófia törvénye szerint egy dolog nem lehet egyszerre önmaga is és egyszerre mind egy más dolog is. Pontosabban: nem lehet két substantiája. Ezért az úrvacsorában vagy csak a Krisztus teste van, vagy csak kenyér van. Egy dolog nem lehet egyszerre kenyér is és Krisztus teste is — ezért a hivatalos római katolikus tan kimondta, hogy az úrvacsorában lényege szerint csak a Krisztus teste van jelen, a kenyér megszűnt kenyér lenni: átlényegült. Tehát a földi dologból, a kenyérből lett valami más, mennyei dolog, mennyei valóság: a Krisztus teste. A földi valóság fölemeltetett a mennyei világba. Ez a transsubstantiatio tanának lényege. Ezen mindkét reformátor megütközött, és elvetette. De akkor azt a kérdést kellett megválaszolniuk, hogyan részesülhet az úrvacsorázó, amikor a kenyeret veszi, a Krisztus testének áldásában. Nem egyszerűen az volt a kérdés, hogyan bírhatja a Krisztus testét, hanem hogyan részesül annak áldásában. A testet és a test áldásában való részesülést egyikük sem akarta szétválasztani. Hogy az úrvacsorában nemcsak Krisztus testét kell kapnunk, hanem mindazt az áldást is, amit ő testének keresztre adásával és halálával szerzett, ez mindkettőjük előtt egyértelmű volt, és ez a kérdést nem egyszerűsítette, hanem csak nehezebbé tette. „Tehát a szakramentumnak nem az a fő célja, hogy egyszerűen a Krisztus testét állítsa elénkbe, hanem inkább, hogy megpecsételje, és megerősítse azt az ígéretet, ahol arról biztosít, hogy az ő teste valósággal étel és az ő vére valósággal ital, melyek örök életre táplálnak minket; ahol az élet kenyérének nevezi magát, amelyből, aki eszik, örökké él. És hogy ezt tegye, feladta a Krisztus keresztjéhez vezetni minket, ahol ez az ígéret valósággal megvalósult és minden részében betelt. Mert ha ő magát az élet kenyérének nevezte, ezt a nevezetet nem a szakramentumból vette magának — ahogy némelyek a dolgot megfordítva magyarázzák —, hanem onnan, mert ilyennek adatott nekünk az Atyától és mert magamagát ilyennek bizonyította meg, midőn a mi halandó emberi természetünknek részesévé lévén, minket az ő halhatatlan istenségének társaivá tett; midőn áldozatul adta magát, a mi kárhovatásunkat magára vette, hogy minket saját áldásaival eláraszson; midőn saját halála által elnyerte és megsemmisítette a halált; midőn saját feltámadásában ezt a mi ronlandó testünket, melyet magára vett vala, dicsőségre és romolhatatlanságra támasztotta fel. A szakramentum tehát *nem teszi a Krisztust az élet kenyérévé*, hanem amennyiben emlékünke idézi, hogy ő *kenyerré lett*, amellyel állandólag táplálkozunk: ezt a kenyeret ízlelteti és kóstoltatja meg velünk. Egy szóval bizonyosakká tesz minket arról, hogy amit Krisztus tett vagy szenvedett, tette és szenvedte a mi megelevenítésünkre. Azután, hogy ez a megelevenítés örök, amellyel vég nélkül táplálhatunk, gyámolíthatunk és megtartatunk. Mert valamint Krisztus nem lett volna reánk nézve az élet kenyere, ha nem született volna, nem halt volna meg és nem támadott volna fel érettünk; azonképpen most sem lehetne az, ha az ő születésének, halálának, feltámadásának ereje és gyümölcse örök és halhatatlan nem volna. Ha a szakramentumnak ezt a jelentőségét érdemlegesen megvizsgálták és kiemelték volna: bősé-

gesen eleget találtak volna benne olyat, ami kielégíthet minket, és nem törtek volna ki azok a rettenetes meghasonlások, melyek az egyházat... nyomorúságosan gyötörték, midőn kandi emberek azt akarják meghatározni, hogy mi módon van jelen a kenyérben Krisztus teste. . . . Elsősorban azt kellett volna vizsgálni, vajon a Krisztus teste, úgy amint érettünk adatott, és az ő vére úgy, amint érettünk kiontatott — hogyan lesz a miénk? Mert csak ez az: az egész megfeszített Krisztust bírni és minden ő javainak részesévé lenni” — így Kálvin. Majd így foglalja össze: „Tan formában kifejezve azt mondjuk: igazán és hatékonyan (vere et efficaciter); de nem természetileg. Amivel ti. azt akarjuk mondani, hogy nem maga a test lényege, vagy a Krisztus igazi és természeti teste adatik nekünk: hanem mindazok a jótétemények, melyeket Krisztus nekünk az ő testében megszerzett. Ez a test jelenlétének az értelme úgy, amint azt a szakramentum fogalma megköveteli.” Tehát Kálvin szerint olyan kenyér az úrvacsora, aminek evésekor valóságosan és hatékonyan részesülünk mindabban, amit Krisztus a hús-vér emberi testének értünk a keresztben való odaadásakor szerzett. Ilyen értelemben a jegy valóságosan és hatékonyan közli azt, amit jegyez, miként később a Genfi egyház katechézisében fogalmazza. Ezt mondja ő Krisztus lelki évésének az úrvacsorában, ami nem attól lelki, mintha csak az ember lelke enne és teste nem kapna semmit — ezt a Genfi katechézisében ő maga hangsúlyozza! —, hanem attól lelki, hogy azokat a lelki javakat közli, ti. a bűnbocsánatot, örök életet stb., melyet Krisztus teste keresztre adásakor szerzett. Mindezt egészítsük még ki az Instituto 1559. évi végső kiadásának néhány mondatával: „. . . Krisztus teste úgy áldoztatott meg értünk egyszer s mindenkorra, hogy most táplálkozhassunk vele és ebből megtapasztaljuk magunkban annak az egyetlen áldozatnak a hatékonyságát. Vére úgy ontatott ki egyszer értünk, hogy örökös italunk lehessen. Ugyanezt fejezik ki az ott hozzácsatolt ígéret szavai is: „Vegyétek, egyétek, mert ez az én testem, mely tiéteké megfeszített.” Arra kapunk tehát felszólítást, hogy vegyük és együk a testet, amely egyszer s mindenkorra feláldoztatott üdvösségünkre, hogy amikor látjuk, hogy ennek részeseivé leszünk, akkor biztosan megállapíthassuk, hogy az Ő életet adó halálának az ereje hatékonyra lesz bennünk. . . .”

Összegezve kétségtelen, hogy Kálvinnak az úrvacsoráról szóló lényegi mondanivalója ez: az úrvacsorában Krisztus valóságosan és hatékonyan részesít bennünket mindabban az áldásban — ami lelki dolog —, amit teste keresztre adásakor, majd föltámadásakor szerzett; valóságosan és hatékonyan részesít életet támasztó halálának gyümölcseiben. Ez a lényeg. A miként kérdését most egyelőre kikapcsoljuk, hogy annak ugyanígy a hogyan kérdéstől eltekintve tesszük emellé Luther értelmezését pl. a Kis Kátéban, akkor éppen hogy nem a különbség, hanem a lényegbeli egyezés lesz szembeötlő a két reformátor értelmezésében:

„Mi az oltáriszentség? — Felelet: Jézus Krisztus URUNK valóságos teste és vére kenyérben és borban, amelyet maga Krisztus rendelt azért, hogy azt mi keresztények együk és igyuk. . . Mit használ ez az evés és ivás? — Felelet: Megmutatják azt ezek az igék; „Értetek adatott” és „Kiontatott bűnök bocsánatára.” Vagyis ebben a szentségben ez igék által bűnbocsánat, élet és üdvösség adatik nekünk. Mert ahol bűnbocsánat van, ott élet és üdvösség is van.”

Tehát Luther is azt hangsúlyozza, hogy az úrvacsorában valóságosan részesülünk Krisztus halálának

gyümölcsében, és hogy ezt tartja a lényegnek. De nézzük tovább!

„Hogyan tehet a testi evés és ivás ilyen nagy dolgokat? — Felet: Nem az evés és ivás teszi, hanem ezek az igék: „Értetek adatott” és „Kiontatott bűnök bocsánatára”. A testi evés és ivás mellett ezek az igék alkotják a szentség fő részét. Aki hisz ezeknek az igéknek, az megkapta azt, amit ezek hirdetnek, és mondanak, vagyis a bűnök bocsánatát.”

Tehát csak aki miközben eszik, hittel megragadja a szentség fő részét jelentő igét, az részesül abban, amit az igék hirdetnek — de vajon nem ugyanezt érti Kálvin lelki evés alatt?

De most nézzük ismét Kálvint, mit mond még az 1559. évi Nagy Institutióban: „A kegyes lelkek nagy bizonyosságot és gyönyörűséget meríthetnek ebből a sákramentumból, mert tanúságtételük van benna arra, hogy Krisztussal annyira egy testté nővünk össze, hogy mindazt, ami az övé, magunkénak mondhatjuk. Ennek a következményeként erős bizonyosságunk lehet afelől, hogy az örök élet, amelynek ő az örököse, a miénk, s hogy a Mennyek országa, ahová ő már bement, éppúgy nem vehető el tőlünk, mint tőle magától. Továbbá, hogy nem vagyunk ítélet alatt bűneinkért, melyek vétke alól feloldozott bennünket, amikor úgy volt kész magára venni azokat, mintha az övéi volnának. Ez az a csodá atos felcsérés (mirifica commutatio), melyet mérhetetlen jószágából tett velünk. . . Ebben a sákramentumban mindezekről olyan teljes tanúságtételünk van, hogy olyan bizonyossággal tekinthetünk ezekre, mintha Krisztus maga volna elénk álltva és saját kezünkkel érintenők őt. Mert ez az ige nem hazudhat és nem csalhat meg minket: „Vegyétek, egyétek, igyátok; ez az én testem, amely tiéretetek adatik; ez az én vérem, amely kiontatik a bűnök bocsánatára.” Amikor felszólít bennünket, hogy vegyék, ezzel azt jelzi, hogy a miénk az; amikor arra szólít fel, hogy együk, ezzel azt jelzi, hogy egy lényeggé lett velünk. Midőn testéről azt mondja, hogy érettünk adatott, és véréről, hogy érettünk ontatott ki, ezzel arra tanít, hogy mind a kettő nem annyira az övé, mint a miénk, mivel mindegyiket nem a maga hasznára, hanem a mi üdvösségünkre vette fel és tette is le. Jól meg kell figyelni, hogy a sákramentum nagyon hatalmas, és csaknem egész ereje ezekbe a szavakba van foglalva: „amely tiéretetek adatik” és „amely tiéretetek kiontatik”. Az Úr testének és vérének mostani szétoztása nem jelentene nagy áldást, ha azok nem adattak volna egyszer s mindenkorra a mi váltságunkra és üdvösségünkre. Ezért azok kenyérben és borban vannak kiabrazolva, hogy ebből ne csak azt tanulhassuk meg, hogy ezek a mieink, hanem hogy számunkra vannak rendelve lelki életünk táplálására. Ez az, amire már előbb is felhívtuk a figyelmet, hogy a sákramentumban elénk adott testiekből — mintegy hasonlatszerűen — lelkiekhez vezetettünk.”

Ebben az idézetben is szép példája áll előttünk a két reformátor tanításában mutatkozó lényegi egyezésnek: Kálvin szerint is ezekbe a szavakba van foglalva az úrvacsora egész ereje: „amely tiéretetek adatik” stb. Ugyanakkor tudjuk, hogy ahol Luther részletesebben szól az úrvacsoráról, Kálvinhoz hasonlóan beszél ő is a végbemenő „szent cseréről”, mint az úrvacsora lényegi mozzanatáról.

De a lényegi egyezést kimutatva nem kívántuk elterelni a figyelmet a hogyan kérdésre adott válaszban mutatkozó kétségtelen ellentétokról a két reformátor úrvacsorai értelmezésében. Kálvin a hogyanról az

1559. évi kiadásban ezt írja: „Ha pedig hihetetlennek tűnik, hogy a Krisztus teste — bármilyen messze van is tőlünk — hozzánk jusson úgy, hogy ételle legyen számunkra, emlékezzünk rá, hogy a Szentlélek titkos ereje toronymagasan van minden érzékünk felett, és hogy milyen bolondság, ha az ő megmérhetetlen voltát emberi mértékkel akarjuk mérni. Amit tehát elménk nem érthet, ragadja meg a hit, hogy ti. a Lélek valóban egyesíti mindazt, ami térben el van választva.” Kálvin magyarázatában tehát a Szentlélek teszi a Krisztus testét mint mennyei valóságot, az anyagi jegyekhez kötve mégis hozzáférhetővé. A Genfi kátében kifejti, hogy a Szentlélek által az úrvacsorázó emelkedik a mennybe, mert az anyagi jegy a Szentlélek által közli valóságosan azt, amit jegyez. Ezzel kapcsolatban meg kell jegyeznünk: a Szentírás Krisztus mennybemene-tele óta valóban a Szentlélekben látja a közvetítőt Isten mennyei világa és a hívők között, méghozzá az igére irányuló hit által. Luther ezzel szemben az inkarnáció analógiájában látja a választ a hogyan kérdésre: a mennyei világ erőit hordozó igék, jelen esetben az úrvacsora szerzési igéi, „elrejtőznek” az anyagi jegyben. Ebben az esetben nem a Szentlélek, hanem az ige a mennyei világ erőinek hordozója, és felülről lefelé van a „közlekedés”. Ezért mondja Luther a szentséget „látható igének”, míg más alkalommal azt mondja, hogy amikor az úrvacsora elemeit magunkhoz vesszük, azokkal Isten személyhez szólóan „kiáltja torunkba” az „arany evangéliumot”, János 3,16-ot. Kétségtelen, hogy Luther válaszában is van szentírási alapja. Végül is meg kell állapítanunk, hogy a hogyan kérdésre adott mindkét magyarázat kísérlet csupán, emberi spekuláció. Két, egymástól függetlenül gondolkodó tudós teológus vélekedése. Másként próbálták magyarázni azt a valóságot, amit mindketten hittek és vallottak: az úrvacsora fő része ezekben az igékben van: „értetek adatott”, „értetek ontatott ki”, és aki ezeket az igéket hittel megragadja, az valóságosan és hatékonyan részesül Krisztus halálának minden gyümölcsében: végbemegy a szent csere közte és Krisztus között. Tudjuk, hogy a reformáció két ága közti meghasonlás egyik fő oka az úrvacsora eltérő értelmezése. Tudjuk, hogy Luther 1529-ben Marburgban Zwinglivel tárgyalt, de éppen az úrvacsora értelmezése volt az, amiben semmiképpen nem tudtak megegyezni. Tudjuk azt is, hogy Kálvin fájlalta, amiért nek nem volt alkalma Lutherral személyesen tárgyalni. Többször hangot adott meggyőződésének, hogy ő egyezsége tudott volna jutni a németországi reformátorral. Mintha az lett volna a benyomása, hogy valamiféle „vulgár-kálvinista” nézet ütöközött meg a „vulgár-lutheránus” tanítással: miszerint az egyik oldalon csak kenyeret és bort látnak az úrvacsorában, a másik oldalon viszont úgy gondolják el a Krisztus testének jelenlétét a kenyérben, mint ahogyan a szalma van benne egy zsákban. (Luther panaszolja egy alkalommal, hogy a svájciak neki ilyen úrvacsora-értelmezést tulajdonítanak.) A két nagy reformátor elmaradt találkozója — ami bizonytalannal történelmi jelentőségű lett volna — nem pótolható. Jelen sorok szerzője nem fejezheti be másként az Institutio 450 éves jubileumára készített megemlékezését, mint azzal a vallomással, hogy miközben e cikk megírására készülve behatóbban tanulmányozta Kálvin írásait, a genfi reformátor tanításával szembeni több fenntartása a tárgyilagosságra törekvő vizsgálódás eredményeként alaptalannak bizonyult.

Véghelyi Antal

A „Redemptoris Mater” és a Mária-év

II. János Pál pápa 1987. március 25-én új encyklikát bocsátott ki „*Redemptoris Mater*” (Die Mutter der Erlösers, A Megváltó anyja) címmel. Az „encyklika” pápai világkörlevelet jelent, amelyet minden püspök megkap, és általa minden katolikus tudomást szerezhet róla. Az encyklika eredeti szövege latin nyelvű, ezt a Szentszék hivatalos fordításban közli olasz, francia, spanyol, angol és német nyelven. Az egyes országokban működő püspöki karok gondoskodnak a további nyelvekre való lefordításról, a mi országunk esetében magyar nyelvre. Az encyklika pápai tanítást tartalmaz, amely kötelező erejű, normalív jelentőségű a római katolikus egyházban.

A „*Redemptoris Mater*” jellegzetesen római katolikus műalkotás, összefoglalja és megnyerő formában a római katolikus világ elé tárja mindazt a tanítást, amit eddig kidolgoztak és a népi kegyességben átéltek. A pápa a mélyen hívő ember személyes hangját is használja, ami kétségtelenül hatásos eszköz. Az encyklika méltatására később még részletesen visszatérünk. Az encyklikában a pápa meghirdeti a „Mária-év” megtartását. Ez 1987 pünkösdjén kezdődik és 1988. augusztus 15-én, Mária testi mennybemenetelének római katolikus ünnepén fejeződik be.

A pápának messzire tekintő céljai vannak. Közeledek a keresztyénség harmadik évezredének kezdete. Most is, de távlatban is a világ krisztianizálása, római katolikus értelemben vett evangelizálása a célkitűzés. A népi vallásosságban, amiről még külön szólunk, nagy szerepet játszik a mariológia. Elsősorban a latin országokban és a harmadik világban lehet erre számítani. A lengyel pápa ismeri a Mária-kultusz körül kialakult tömegpszichológiai jelenségeket. A Mária-kultusznak hódító erőt tulajdonítanak.

„Az elszakadt testvérek” közül elsősorban az ortodox egyházra számít a pápa. Az encyklika kifejezetten tervbe veszi az 1988-ban ezeréves fennállását ünneplő orosz ortodox egyházzal való mariológiai kapcsolatot. Nyugat- és Kelet-Európát összeköti a Mária-kultusz, amiifeleleveníti a „keresztyén Európa” vízióját. Az ortodox egyház mariológiájáról később még külön szólunk.

„Az elszakadt testvérek” evangéliumi egyházaival (református, evangélikus, uniált, anglikán, szabad egyházak) közismertek a problémák a mariológia esetében, mert ezek a „sola Scriptura” (egyedül a Szentírás), a „solus Christus” (egyedül Jézus Krisztus) alapításuknál fogva, nem fogadják el a Szentírásen kívüli, spekulációs tanításokat. Pedig a pápa arról ír, hogy Mária minden keresztyén „közös anyja”. Azt reméli, hogy Mária közvetítő szolgálata az ökumenikus párbeszédben jelentős szerepet fog vinni.

Magyarországon is vannak hívei a Mária-kultusznak. A Mária-év felfokozott hatása eléri a mi gyülekezeteinket is. Nem mindegy, miként gondolkodunk és tanítunk abban az összefüggésben, hogy egyrészt hűek akarunk lenni az evangéliumhoz, és a mi Urunkhoz, Jézus Krisztushoz, másrészt a keresztyén testvéri szeretet és az ökumenikus párbeszéd szempontja alatt hogyan viszonyulunk ünneplő római katolikus testvéreinkhez és a római katolikus egyház világszerte becsült fejéhez.

A mariológia kialakulása

Ennek a problémának hatalmas szakirodalmi van, de most a részletekbe nem érdemes belemenni, mert lényegében a jelenről és nem a múlttól van szó. Itt

csak az szükséges, ami segít a mai helyzet megértésében.

A Szentírás megtanít arra, hogy Mária személyét és szerepét realisan értékeljük. A Bibliában sehol sem áll a középpontban Mária, hanem mindig Jézus Krisztus. Mindig Isten hatalmas célgondolatáról van szó, hogy „az Ige testté lett, itt élt közöttünk” (Jn 1,14). Ennek a testté lételnek (incarnatio) az eszköze Mária. Jelentősége csak Krisztus felől érthető meg, nincs önálló üdvösségtörténeti szerepe, Ő sem akar többet, mint „az Űr szolgálóleánya” lenni (Lk 1,38).

Jézus maga is helyére teszi a Mária-kultusz felvillanását: „Amikor ezt mondta (ti. Jézus), a sokaságból egy asszony felemelte a hangját és így szólt hozzá: „Boldog az az anyaméh, amely hordozott téged, és boldogok az emlékek, melyek tápláltak!” Mire ő így felelt: „De még boldogabbak azok, akik hallgatják az Isten beszédét, és megtartják” (Lk 11,27–28)”. Jézus a maga világra szóló küldetését hangsúlyozza, amit nem korlátozhatnak földi kapcsolatai: „Ekkor megérkeztek anyja és testvérei; kint megállva beküldtek hozzá, és hívták őt. Körülötte pedig sokaság ült, és szóltak neki: Íme, anyád és testvéreid odakint keresnek téged! De ő így válaszolt nekik: Ki az én anyám, és kik az én testvéreim? És végignévze azokon, akik körben ültek mellette, így szólt: Íme, az én anyám és az én testvéreim. Aki az Isten akarata szerint cselekszik, az az én testvérem és az én anyám” (Mk 3,31–35). A kánai menyegzőről szóló történetben élesen hangzik Jézus szava Máriaéhoz, amikor az közben akar járni, Jézust megelőzve: „Vajon énám tartozik ez, vagy terád, asszony? Nem jött még el az én óráim” (Jn 2,1–12). Mindez világosan kifejezi, hogy Jézus művébe emberi tényező, még a tulajdon édesanyja sem avatkozhat be. Ennyiben távolságot tart. Az Isten Fiaának járó függetlenséget követeli.

Mária jelentősége és szolgálata abban van, hogy eszköze legyen Isten kiválasztó akaratának: megszüljje Jézust, a Világ Megváltóját az embervilágba, s ezzel segítse Isten nagy tervét és célkitűzését. Mária a hit engedelmisségével fogadja Isten akaratát. Csodálatos szülés ez. A szűzen való fogantatás is ezt fejezi ki. Mt 1,18–23 és Lk 1,26–28 határozottan állítja, hogy Mária szűz volt Jézus fogantatásában. Isten kiválasztó kegyelmét „hangos szóval kiáltotta” a Máriaát köszöntő Erzsébet: „Áldott vagy te az asszonyok között, és áldott a te méhednek gyümölcse!” (Lk 1,42).

Mária nagysága abban van, hogy ő az első Krisztushívő. Az angyali üdvözlés szavait hűséges hittel fogadja, s felcsendül a Magnificat:

„Magasztalja lelkem az Urat,
és az én lelkem ujjong
Istenben, az én Üdvöztőmben...”

(Lk 1,46).

Az agg Simeon és Anna próféta asszony már a Jézus-történet legkezdetén arról tettek bizonyosságot, hogy Isten üdvösségtérve valósult meg Jézus születésében (Lk 2,25–38). A hangsúly természetesen Isten cselekvésén van. Ezt maga Mária is így fejezi ki. Mária hűséges, az marad csendesen Jézus nyilvános működése során is, hűséges egészen a keresztségig.

Az evangéliumok reflektorfényé Jézus születésekor világítja meg Mária alakját, azután csak szerény felsorolásokban szerepel a neve, nincs további üdvösségtörténeti jelentősége. A kereszten szenvedő Jézus még gondoskodik Máriáról: „Amikor Jézus meglátta ott

állni anyját, és azt a tanítványt, akit szeretett, így szólt anyjához: Asszony, ime a te fiad! Azután így szólt a tanítványhoz: Ime, a te anyád! És ettől az órától fogva otthonába fogadta őt az a tanítvány” (Jn 19,25–27). Ez a gondoskodó jelent Jézus anyja iránti szeretetét fejezi ki, minden túlmagyarázott mitológiai körülmény nélkül.

A feltámadt Jézus Krisztus nem jelenik meg Máriának. A mennybemenetel után egybegyűlt tanítványok között utolsó helyen szerepel Mária neve (Csel 1,14). Pál apostol írásaiban nem szerepel Mária név szerint, hanem csak annyi, hogy asszonytól született Jézus (Gal 4,4).

Az apostoli iratok tanúsága szerint az ősegyház ígéhirdetésében nem az első és nem a legfontosabb mozzanatként szerepelt az a tény, hogy Jézus szűztől született. A megváltás legfontosabb és leghangsúlyozottabb mozzanata az ősegyház hagyománya szerint a feltámadás. Péter apostol pünkösdi prédikációjában (Csel 2) vagy Pál apostol Római levelében bőségesen találunk utalást a feltámadás csodájára. János apostol sem tulajdonított különösebb jelentőséget Jézus szűztől születésének. A hangsúly a Bibliában mindig arra kerül, hogy mindaz, ami történt, Isten akarata és a „Magasságos” műve volt. A szűztől születés fiziológiai csodája háttérbe szorult.

Az első századok nagy teológusainak iratai Máriáról semmi lényegeset nem közölnek. A Didaché, Római Kelemen, Hermász Pásztor stb. egyáltalán nem említik. Csupán a gnozis doketista elmélete megjelenésekor használják Jézus valóságos embervoltának bizonyítására Mária személyét. A görög filozófia (Platón) erősen kiemelte az idea, szellem fölényét az anyaggal, testtel szemben. Isten Fia, a „Logosz” nem válhatott testté, a doketizmus csak látszatnak vélte Jézus Krisztus földi megjelenését. Ezzel az elmelettel szemben kellett hangsúlyozni, hogy Jézus valósággal született, evett és ivott, valósággal üldözték Pontius Pilatus alatt, valósággal megfeszítették, valósággal meghalt és feltámadt a halottak közül. Különösen Ignatius fejtette ezt ki.

A szentháromsági és krisztológiai viták töltötték be az ökumenikus zsinatok munkáját. A 325-ben Nicaeában tartott első, a Konstantinápolyban 381-ben tartott második, az Efezusban 431-ben tartott harmadik, a Chalcedonban 451-ben tartott negyedik ökumenikus, egyetemes zsinaton állapították meg a szentháromsági és krisztológiai tanítást, melynek lényege az, hogy Jézus Krisztus valóságos Isten és valóságos ember; egy személy, de két természet. A két természet vegyítetlenül és változatlanul, de elválaszthatatlanul és elkülöníthetetlenül egyesült. A középpontban ezek az alapvető tanítások álltak. Mária az inkarnáció eszközeként szerepelt az egyetemes, vagyis az egész keresztyénség által vallott hitvallásokban: „... aki fogantatott Szentlélektől, született Szűz Máriától. . .” (Apostoli Hitvallás), „... aki értünk, emberekért és üdvösségünkért eljött a mennyből, testet öltött Szűz Máriában a Szentlélektől, és emberré lett” . . .) Nicaei Hitvallás). A valóságos Isten és valóságos ember Jézus Krisztussal kapcsolatban alakult ki Máriára nézve a „theotokos”, Isten-szülő jelző. A theotokos szónak csak annyiban van értelme, ha Krisztusra tekintünk („vere Deus et vere homo”): Krisztusban Isten olyan kézzelfoghatóan, valóságosan lett emberré, hogy Máriát az Ő anyjának lehet nevezni. A krisztológiai viták hozták előtérbe Mária személyét is.

A IV. és V. századok krisztológiai vitái, mint Jézus ember voltának tanúját, Máriát is sokszor emlegetik, mégis megállapítható, hogy az V. század közepéig

semmi jele a Mária-kultusznak. Az ősegyház nemcsak a különböző tévelygésekben jelentkező kísértéseknek állt ellen, hanem kerülni akarta a pogány szinkretista vallások nő alakjainak utánzását is. Az első évszázadok keresztyén gyülekezetei számára Mária nem volt semmiféle természetfeletti tulajdonsággal felruházva, hanem Krisztus testté lételeként tanúbizonyságaként szerepelt.

A Mária-kultusz kialakításában a népi kegyesség volt a kezdeményezés. Az erőszakkal térített pogányságot azzal akarták megbékíteni, hogy régi szokásait a keresztyénségben is gyakorolhatta. A pogány világ „héroszainak” mintájára jöttek létre a „szentek”, s a pogány amulettek és varázsszerek mintájára az ereklyék. Eleinte a hívek a szentekért is imádkoztak, majd a népvallási kegyességben ez átváltozott a szentek kultuszává. A szentek seregének élén Mária állt, akinek tisztelete egyre nagyobb méretet öltött. A Mária-kultusz kialakulását számos tényező segítette elő: ilyen volt a szűzességnek mint akkori legfőbb keresztyén ideálnak a magasztalása. A férfi és női szerzetesrendek voltak a Mária-kultusz melegágyai. Első Mária-ünnep volt a február másodikán tartott Gyertyaszentelő Boldogasszony ünnepe, ami a régi pogány gyertyás körmenetekre emlékeztetett. A szentek és ereklyék tiszteletével együtt szokásba jöttek a búcsújárások, zarándoklások. A VII. és VIII. századra kialakultak a Mária-kultusz körvonalai. Ezt azután a skolasztikus teológia emelte elméletileg is tisztázott rangra.

Hogyan értelmezzük Isten kinyilatkoztatását?

Az alapvető kérdés dogmatikai. Ha egyedül a Szentírásban van Isten kinyilatkoztatása (más szóhasználat szerint: kijelentése), akkor abból más mariológiai tanítás következik, mintha kinyilatkoztatás két forrásáról szólunk, ti. a Szentírásról és a szenthagyományról, amelyet autentikus módon a pápa fejez ki. Itt van a probléma gyökere.

Luther reformációi tanítása azzal kezdődött, hogy a Szentírást emelte magasra. A „sola scriptura” elve azt jelenti, hogy egyedül a Szentírás a keresztyén hit és élet „zsinórmértéke”. Nem kell és nem is szabad kiegészíteni valami mással. A „sola scriptura” hermeneutikai elv és úgy értendő, hogy a Szentírás önmagát magyarázza: „Sacra scriptura sui ipsius interpret” (W. A. VII. 96–100.). Ebben jut legélesebben kifejezésre a reformáció formai alapelve. De természetesen ez a formai alapelv egyben tartalmi is, csak éppen helyesen kell értelmeznünk, azzal a másik reformátori igazsággal összefüggően, hogy Jézus Krisztus a Szentírás értelme: „Solus Christus”, „sola fide”, vagyis egyedül a Jézus Krisztusban való hit által igazul meg az ember Isten előtt. Őt nem kell kiegészíteni senkivel és semmivel. A reformáció ezzel a formai és tartalmi alapelvvel küzdött a tradíciónak az önállósulása és az evangélium fölé kerekedése ellen. A hitvallási iratok és káték maguk sem akartak mások lenni, mint a Szentírás értelmezését szolgálni, saját magukat is a Szentírás kizárólagossága alá állították.

Mária személye nem állott a reformáció érdeklődésének középpontjában. A reformátorok kivétel nélkül másodlagosan, szinte mellékesen foglalkoztak a mariológiával. A Mária-kultuszt magától értetődően olyanak tekintették, mint amit nem igazol a Szentírás. A reformáció fő törekvése a Krisztusban elnyert üdvösség lévén, minden más szempont és személy háttérbe szorult az ő alakja mellett. De természetesen a

a bibliai Mária-képtől nem tértek el, amit a Szentírás Máriáról írt, az szerepelt az ígéhirdetésekből. Luther különösen az ádventi és karácsonyi prédikációiban szól meleg hangon Máriáról úgy, ahogyan azt az evangéliumok, különösen Lukács evangéliuma tartalmazza. A „sola scriptura” ott is kötelez, ahol Máriáról szól a Szentírás. De a bibliai mariológia különbözött a skolasztikus teológia és a népvallási kegyesség Mária-kultuszától.

A skolasztikus középkori teológiában Krisztus alakja elhomályosult, az újtestamentumi tanítás az egyetlen közbenjáró Jézus Krisztusról háttérbe szorult. Helyébe olyan teológiai struktúra került, amelyben Isten a legfőbb felség, akit csak hierarchikus úton lehet megközelíteni. Krisztus az Atya jobbán ül, még túl közel a fenséges trónhoz, Mária azonban ott áll mellette és Fiára az anya természetes hatásával befolyást gyakorolhat. Krisztusból egy irgalmatlan, magas mennyei trónon székelő Isten lett, akinek büntető kezét legfeljebb anyja, Mária foghatja le. A reformációs zilárdan megmaradt az apostoli tanítás alapján: „Egy az Isten, egy a közbenjáró is Isten és az emberek között, az ember Krisztus Jézus” (1Tim 2,5).

Az 1545-ben megnyílt tridenti zsinat a dogmatikai kérdések megvitatásánál mindjárt az elején állást foglalt a reformáció tanításával szemben. A kinyilatkoztatásról szóló tan tárgyalásakor a reformáció alapvető tételével szemben, amely szerint a Szentírás a keresztyén hit és élet egyedüli zsinórmértéke, a tridenti zsinat kimondta, hogy van „szenthagyomány”, mint a Szentírástól független és vele egyenlő rangú hitforrás. A dogma így szól: „A szent zsinat mind az Ó-, mind az Újszövetségnek valamennyi könyvét, minthogy az egy Isten a szerzője mindkettőnek, hasonlóan a hitre és erkölcsre vonatkozó hagyományokat mint amelyeket vagy az Údvözítő, vagy a Szentlélek között élőszóval, és a katolikus egyház folytonos utódlással őriz, egyenlő kegyelettel és tisztelettel fogadja és értékeli.”

Ezt azzal az érveléssel támasztják alá katolikus részről, hogy az apostoli utódlás (successio apostolica) hézagatlan nemzedéklánccal köti össze a jelenlegi tanító egyházat a hagyományi kinyilatkoztatás első szerveivel. A tanító egyházat rendelte Isten arra, hogy a hagyományi kinyilatkoztatást a maga egészében fenntartsa, terjessze és diadalát biztosítsa, ezért a hagyományt elsősorban a katolikus egyház élő tanításából lehet meríteni. A katolikus egyház tanításának viszont a legfőbb szerve a pápa, tehát végeredményben a pápaság szabja meg a szenthagyományt.

A szenthagyománynak mint a Szentírással egyenrangú hitforrásnak a dogmája, lehetővé tette a mariológia beláthatatlan fejlődését. A kinyilatkoztatás ketős forrásáról szóló dogma lehetővé tette a Szentírástól független hittételek megalkotását.

A Mária-kultusz fejlődése

A katolikus kegyességre jellemző, hogy Loyola Ignác megtérése után először Máriához fordult. A Montserratban levő kegyhelyet kereste fel, ahol tiszti kardját a Boldogasszony oltára mellé akasztotta és felajánlotta szolgálatát a „Szent Szűznek”. Csak később ment Rómába, hol III. Pál pápa rendelkezésére bocsátotta magát (1540).

Mivel a latin nyelvű hivatalos egyházi szertartásokba a nép nem nagyon tudott aktív módon bekapcsolódni, a számára érthető népi ájtatosságok viszont közel álltak lelkéhez, a hívő tömegek különösen kedvelték a különféle ájtatosságokat, részt vettek a körmeneteken, felkeresték Mária és a szentek kegyhelyeit.

Mária tiszteletét öregbítette a májusi ájtatosság, amely kedvelté vált Itáliában, Spanyolországban, Franciaországban, majd a XIX. század elejétől az egész világon. A jezsuiták a Mária-kongregációt terjesztették előszeretettel.

Magyarországon sajátosan alakult a Mária-kultusz. István király a legenda szerint felajánlotta országát Máriának. A „Magyarok Nagyasszonyának” tulajdonították az ország fennmaradását a történelem viharai között. E felajánlás következtében Magyarország Mária öröksége, Mária országa, Regnum Marianum lett. Például ez a meggyőződés készítette a nagyszombati egyetem Mária-kongregációjának tagjait arra, hogy kiadják „A magyarság minden boldogsága Mária különös kegyelméből származik” című könyvecskét, melyben a nemzet minden erényét Mária ajándékának tüntetik fel. A „Magyarok Nagyasszonyába” vetett hit indította a világi és szerzetes papságot arra, hogy prédikációikban igen gyakran beszéljenek a „Szűzanyáról” és a „Magyarok Nagyasszonyáról”. A jezsuiták által vezetett Mária-kongregációk, domonkosoktól szorgalmazott rózsafüzér-társulatok, a „Boldogasszonyt” dicsőítő beszédek és ájtatosságok hatására jelentős mértékben megnőtt a nép lelkében a már István király által megkezdett Mária-tisztelet. Ez leginkább a búcsújárások, a Máriás kegyhelyekre való zarándoklások fellendülésében mutatkozott meg. A Mária Terézia-féle „vértelen ellenreformáció” idején olykor maga a királynő is megjelent a hercegprímással együtt a zarándoklatokon. A jezsuiták vezetése alatt a XVIII. század második felében 45 diák és 12 felnőtt Mária-kongregáció működött, többek közt a „Gyümölcsoltó Boldogasszonyról” nevezett társulat is.

A XIX. században Scitovszky, akit rozsnói püspök korában búcsújáró püspöknek is neveztek, esztergomi érsekként is gyakorolta azt a szokását, hogy a nép tizezreivel együtt kereste fel a híresebb Mária-kegyhelyeket. Az 1857. évi máriacelli zarándoklaton 25 ezres, az 1864. évi sasvári búcsújáráson 60 ezres tömeg vett részt papjaival együtt. (Dr. Szántó Konrád: A katolikus egyház története. Budapest, 1985. II. kötet, 408. old.)

A mariológia erőteljes fejlődését azonban az új dogmák jelentették.

IX. Pius pápa indította el a mariológia újabb virágzását. Több mint fél évezrede vitatkoztak a ferences- és domonkosrendi szerzetesek a Máriáról szóló tanítás részletein, s a tridenti zsinat sem talált végleges megoldást. IX. Pius 1854-ben az *Ineffabilis Deus* kezdetű dogmatikai bullában pápai székhatározattal kimondta: „Határozzuk, hogy az a tanítás, melynek értelmében a boldogságos Szűz Mária a mindenható Isten páratlan kegyelméből és kiváltságából Krisztus Jézusnak, az emberi nem Megváltójának érdemeire való tekintettel fogantatásának első pillanatában az eredeti bűnnek minden szennyétől óva maradt, Istentől ki van nyilatkoztatva, és ezért minden hívőnek kötelessége erősen és állhatatosan vallani.” Pius nem is zsinaton, hanem csak püspöki értekezleten állapította meg ezt a dogmát, s ezzel a lépésével gyakorlatilag a pápai tévedhetetlenséget fejezte ki.

1870-ben, az első vatikáni zsinaton mondták ki, hogy a pápa önmagában, az egyháztól függetlenül, annak jóváhagyása nélkül tévedhetetlen („ex sese, non autem ex consensu ecclesiae”). A „*Pastor Aeternus*” szövege így hangzik: „Ha a római pápa ex chatedra szól, azaz ha hivatala gyakorlásában mint minden keresztyén pásztor és tanítója a legfőbb apostoli tekintélyénél fogva, amely a dogmát, a hitet és az erkölcsöt illeti, valamint az egész katolikus egyház

által hiendőnek kijelent, azt az isteni hatalmat gyakorolja, amely szent Péternek megígértetett, azaz a tévedhetetlenséget, amellyel az isteni Megváltó egyházát a dogma, a hit és az erkölcs tekintetében felruházta, ezért a római pápa ilyen döntései megváltozhatatlanok, a pápában önmagában nyerik érvényességüket, s nem függenek az egyház hozzájárulásától." Mindez kihatott az intenzív Mária-kultusz fejlődésére is.

Az egyhangúlag pápává választott XII. Pius (1939) nehéz időben ült a pápai székbe. A katolikus egyházat irányító tevékenységére éppen ezért nagy hangsúly esett. Teológiai téren legnevezetesebb lépése a Mária-dogma továbbfejlesztése. 1946-ban a jezsuita rend javasolta Mária testi mennybemenetele kimondásának dogmáját. 1950-ben *Munificentissimus Deus* című encyklikájában hatszáz püspök jelenlétében XII. Pius pápa dogmaként jelentette ki az „assumptio”-t, Mária testi mennybemenetelét. Eszerint Szűz Mária meghalt, de teste nem indult feloszlásnak, hanem nyomban a megdicsőült testek állapotára emelkedett, vagyis Szűz Mária halála után nemcsak lélek, hanem test szerint is mennybe vitetett. Különbösen is illő volt, hogy Szűz Mária végig szorosan nyomon kövesse Fiát: ha olyan hűséggel ment vele a keresztfáig, akkor rendjén való, hogy elmenjen vele az utolsó állomásig, a mennyei dicsőségig. Így Szűz Mária kiváltságos módon üdvösségünk közvetítője, hiszen Mária lélek szerint is megdicsőült. Így vált Mária az összes keresztyén anyjává. Amint az első Éva a bűnök anyja, Mária mint második Éva, minden élőknek anyja, ő a természetfölötti élet közvetítője.

Joggal lehet megállapítani, hogy a római katolikus egyház nagy belső fejlődésen ment át, s ez enyhítette a körülötte kialakult feszültséget. Sokat jelentett a II. Vatikáni Zsinat, de sokat jelentettek a pápák is, mint XXIII. János, VI. Pál, II. János Pál. Az ökumenikus törekvések korában fokozatosan megszűntek a harcias hangok, s természetessé vált a kapcsolatok keresésének, a párbeszédnek a lelkülete. Amikor az emberiség keresi a jövő békés megoldásának lehetőségét, az egyházak sem képviselhetik a megoszlást, hanem beilleszkednek a mai világ életrendjébe, valóban szolgálni akarnak az embernek.

A dogmatikai alapok lényegében nem változnak, de a megvalósításban mégis kifejezésre jut az elfogadtatás, megértetés szándéka. Ez konkrétan a következőket jelenti:

A II. Vatikáni Zsinat „*Lumen gentium*” kezdetű dogmatikai konstitúciója az I. Vatikáni Zsinatnak a pápa egyszemélyi legfőbb vezetői jogosultságát megerősítette, de kiemelte a püspöki kollegialitást. Az egyház mindenkori püspökei az apostolok utódai, és mint ilyenek, az apostolok „Péter fősége alatti” testületéhez hasonlóan jogosultak arra, hogy együtt, testületként kormányozzák az egyházat, természetesen a pápa fősége alatt s a pápa hozzájárulásával.

Miközben már a teológiai könyvek, cikkek Mária társmegváltói (corredemptrix) szerepéről írtak, s azt lehetett gondolni, hogy új dogma kimondását készítik elő, a „*Lumen gentium*” utolsó fejezete a mariológiával úgy foglalkozik, hogy kidomborítja Krisztus közvetítői mivoltának egyedülálló jellegét, Máriát „közvetítőnek” csak olyan értelemben mondja, hogy segítők, szószóló Isten előtt. De a segítők, oltalmazók, szószólók kifejezéseket úgy kell érteni, hogy semmit se vonjanak le Krisztusnak, az egyetlen közvetítőnek méltóságából és hatóerejéből, és ahhoz semmit se adjanak hozzá.

Mivel a mariológiában kulcskérdés a kinyilatkoztatás „két forrásáról”, a Szentírásról és a szenthagyományról szóló tanítás, azt is kell figyelniük, hogy ezen a téren mi történt. A tridenti zsinat ide vonatkozó megállapításait úgy enyhítették, hogy hangsúlyozták a Szentírás és a szenthagyomány egységét, csak a Szentírásról állították azt: ez nem más, mint Istennek írásba foglalt beszéde. A hagyományt elsősorban nem dogmatikai, hanem történelmi értelemben szemlélik, amelynek feladata csupán a megőrzés, a magyarázás és elterjesztés.

Ebben az enyhítettebb formában jelentkezik a mariológia, miközben a dogmatikai alapok nem változtak.

„Redemptoris Mater”

II. János Pál pápa mariológiai encyklikáját az *Osservatore Romano* (1987. március 27.) hivatalos német nyelvű kiadásában kísértük figyelemmel. Külön német nyelvű könyvben is megjelent ez az anyag.

A pápa az általa elrendelt Mária-év (1987. június 7-től 1988. augusztus 15-ig) előtt nagyszabású összefoglalást ad a római katolikus Mária-tanításról. Maxis megnyerő az a hang, ahogyan a pápa megszólal. Nem jelent ki új dogmát, nem hatalmi szóval beszél, hanem a kialakult mariológiát, elsősorban a II. Vatikáni Zsinat hangnemében tanítja, feldolgozza, magyarázza. Miközben a Szentírásban előforduló valamennyi Mária-ról, vagy a megígért Messiás, később pedig Jézus Krisztus születésére és Mária anyaságára vonatkozó bibliai textust feldolgozza és a római katolikus mariológiával összefüggésbe hozza, ezt nem csupán teológiai szakértői alaposítással végzi el, hanem tekintete átfogja egyházának egészét, a liturgiai Mária-szövegeket, a Mária-ájtatosságok népvallási hangulatát, és végül saját, személyes vallomását és hitét, ami meleg és őszinte hangvételt jelent. Persze az evangéliumi keresztyénység tagjai (reformátusok, evangélikusok, baptisták, metodisták, adventisták stb.) nem érthetnek egyet vele, amikor az egyszerű bibliai Mária-képet meghosszabbítja, felnagyítja, mitologizálja, mert itt már az alapvető teológiai különbségek nyilvánulnak meg.

Az encyklika nagy exegetikai alaposítással dolgozta fel az összes textust, ami csak lehetséges. A proto-evangéliumban (Gen 3,15) nincs Mária-ról szó, hanem „asszonyról”, „a Napba öltözött asszony” (Jel 12,1) sem Máriát jelöli kifejezetten, de ez a széles távlat is mutatja — szinte a Biblia elejétől a végéig —, mennyire átfogja ez a feldolgozás a lehetséges textusok összességét. De természetesen Lukács és Máté evangéliumának az első fejezeteire épít elsősorban, bőségesen idézve ezekből a szentírási helyekből. A teológus ember szinte élvezettel olvassa a témának ilyen alapos feldolgozását. Már nem a Szentírásról független mariológiáról van szó. De mégsem érthetünk egyet azokkal a spekulatív elemekkel, teológiai okoskodásokkal, skolasztikus finomságokkal, amelyek arról szólnak, hogy Pál apostol Ádám—Krisztus példájának a mintájára szerepel az Éva—Mária párhuzam. Vagy a kánai mennyegző jelenetéből levont következtetés, hogy Mária gondoskodása és segítő készsége kiterjed az egész emberiségre, közvetít (die Mittlerin) az ember és Jézus Krisztus között, közbenjáró a gondokkal küzdő embervilág bajai tekintetében. A János evangéliuma szerinti keresztyén jelenet magyarázata során Mária már nemcsak Jézus anyja, hanem az egész emberisége is, anyja az egyház hívó tömegeinek.

Lényegében az encyklika magába foglalja a teljes római katolikus mariológiát. Különösen a II. Vatikáni Zsinat idevonatkozó tételeit idézi gyakran, de bőven utal VI. Pál pápa kijelentéseire is. Mégis nagy érdeme

az encyklikának, hogy nem erőlteti tovább a Mária-kultuszt, nem hoz új dogmát, hanem a meglevőt foglalja össze, szinte népszerűsíti. Az ökumenikus fogadtatásra is tekintettel van a pápa.

„Az egyház útja és valamennyi keresztyén egysége” című fejezet kifejezetten „az elszakadt testvérek” és a római katolikus mariológia problémájával foglalkozik.

Elsősorban az ortodox egyházak megértésére számít a pápa. Utal arra a liturgikus gazdagságra, ami az ortodox istentiszteletekben Máriát dicsőíti. A bizánci liturgiában is, de a négy ó-keleti egyház liturgiájában is dicséretet, magasztalások, himnuszok méltatják Mária szerepét. Az ikonok szent glóriával ábrázolják Máriát, s igen nagy szerepet játszanak a mindennapok házi kegyességében is. De a különbség ott mutatkozik, hogy az ortodox egyháznak szándékosan és tudatosan nincs dogmaalkotó tanítói központja. Az ortodoxia nem ismeri el, sőt elvileg nem is ismerheti el a hierarchikus tanítói hatalmat (potestas magisterii). Csupán a szakramentális szolgálatra, a papi cselekmények végzésére hivatott a papság (hierarchia ordinis), amelynek megszakíthatlan lelki kapcsolatban kell lennie az apostolokkal (apostolica successio). De ami a tanítást illeti, a püspök, a pap és valamennyi egyházi méltóság épp annyira tanítottjai az egyháznak, mint amennyire tanítói.

Az ortodoxiában nem léteznek olyan dogmaalkotások, mint a tridenti zsinat, az immaculata, vagy az assumptio dogma, vagy a II. Vatikáni Zsinat konstitúciói. Ennélfogva az ortodoxia nem vallja a római katolikus dogmákat mariológiai vonatkozásban sem. Az ortodox egyház nem él semmi külső tekintéllyel, semmi egyházi jogi formulával, mert a tekintély, a jog, a külső hatalom nem tartozik sem lényegéhez, sem tulajdonságaihoz. Egyházuk tekintélye nem jurisztikus, hanem lelki, szellemi, misztikus erő. A népvallási kegyességben, az ájtatosságokban egybecsendülhetnek a római katolikus és az ortodox Mária dicsőítő elemei, de az első hét egyetemes zsinat óta nincs külön dogmafejlődés az ortodox egyházban, egyházakban. Vagyis nincs meg a mariológiának a VIII. századtól fogva alkotott dogmarendszere, mint a római katolikus egyháznak.

Ami pedig az evangéliumi vagy protestáns egyházakat illeti — amint erről már többször esett szó —, a „sola scriptura”, „solus Christus”, „sola fide” alapvető tanítások érvényesek Máriával kapcsolatban is. Azt a mariológiát valljuk, ami a Szentírásban van. Itt viszont önkritikát is gyakorolhatunk, mert az ellenkező végletbe estünk, arról sem prédikálunk, ami a Szentírásban van Máriáról. Nem önálló és központi téma ez, de amikor Isten ígéje azt adja eléink, ami a Szentírásban Máriáról szól, főleg Lukács és Máté evangéliuma elején, akkor a „sola scriptura” prédikátorának ebben a vonatkozásban is azt kell hirdetnie, amit a Szentírás tanít, és nem kevesebbet. A „minister verbi divini” itt is alá van vetve a Szentírás főségének, s nem hallgathat olyan dolgokról, amik „írva vannak”. A bibliai egyházak nem adhatnak sem kevesebbet, sem többet, mint ami a Bibliában van.

A Mária-év

Az első Mária-évet XII. Pius pápra rendelt el 1954-re vonatkozóan, az 1854-es Mária-dogma 100. évfordulójának megünneplése címén. A pápa célja a

római katolikus egyház tömeghatásának erősítése volt. Már korábban is voltak tapasztalatok arról, hogy a Mária-kultusz tömegeket tudott vonzani, mozgósítani. Mária csodálatos megjelenéseinek a helyeire nagy zarándokmeneteket rendeztek, pl. Lourdes (1858), Fatima (1917). Európa-szerte kialakult a csodatevő, csodálatosan gyógyító Mária szent helyeire való zarándoklás. A lengyelországi „fekete Madonna” képe is ilyen tisztelet tárgya volt és maradt. Gyakorlatilag Latin-Amerika volt a Mária-kultusz melegágya. Itt él a római katolikus egyház tagjainak 40 százaléka. De világszerte lehetett tömegekre számítani a Mária-kultusszal kapcsolatban.

II. János Pál pápa a „Redemptoris Mater” című encyklikában adta meg a Mária-év teológiai alapját. Bizonyára lesz még konkrét irányvonal is a gyakorlati kivitelezés céljára, ez azonban most, amikor még nem kezdődött meg a Mária-év, ismeretlen. De az eddigiek alapján lehet már elképzelésünk arra vonatkozóan, mit jelent majd konkrétan a Mária-év.

A pápák rendszerint akkor erősítették a mariológiát, amikor szélesebb néptömegek megnyerésére törekedtek. A hierarchikus beállítottság a papnak ad minden szerepet az istentiszteletben, a nép csak passzív módon, elfogadó és visszhangzó szerepet kap. Ezért a liturgiai zártságot kiegészítik a népvallási kegyesség vonásaival, ahol népi „ájtatosságok” vannak, zarándoklatokon fel lehet keresni a „Szűzanya” és a szentek kegyhelyeit, Mária segítségét lehet kérni az emberi élet különféle bajaira, olykor csodás gyógyításokat lehet magasztalni. A tömegeket megmozgató „népmisziók” során különösen a szerzetesek tartanak izzó beszédeket a „Boldogasszony” különleges segítségéről és eredményes közbenjárásáról. A katolikus hit látványos és közösségben történő megvallása szuggesztív erővel valósul meg. A „népi jámborság” mintegy kiegészíti a kötött formájú liturgikus egyházi életet. Már VI. Pál pápa is a vallási buzgóság fokozására ajánlotta a Szűzanya tiszteletét (Mense maio 1965. „Marialis cultus” 1974.). A Szűzanya tiszteletének új hatásaként nemzeti és nemzetközi Mária-kongresszusok rendszeres megrendezése indult meg, mariológiai akadémiák és intézmények jöttek létre. A „Szent Szűz” tiszteletét jelentős mértékben terjesztették a Mária-kongregációk, amelyek fő feladatuknak tekintették annak előmozdítását, hogy tagjaik minél bensőségebben szenteljék életüket a „Szűzanyának”. A Mária-tisztelet szoros kapcsolatban állt a „laikus apostolkodással”, így pl. a Dublinban 1921-ben alapított „Mária légión” mozgalommal, amely gyorsan meghonosodott a világ minden részén.

A Mária-hoz fűződő spiritualitás felfokozza „a népi jámborságot”, s hódító erőt jelent a tömegekben. Ennek realitása megvan a világ katolikus országában, vagy katolikus többségű országokban. De a Mária-év kapcsolópontot keres az „elszakadt testvérek” irányába is. A „keresztyén Európa” messzire tekintő víziójában elsősorban az ortodoxokkal szeretne a katolicizmussal együtt énekelni a Mária-himnuszokat. Még a Mária-év idején (1988. aug. 15-ig) kerül sor az ezeréves orosz ortodox egyház ünnepségeire. Ezt kifejezetten hangsúlyozza az encyklika. Idézi teljes terjedelmében a Magnificat gyönyörű szövegét a Szentírásból (Lk 1,46—55). Természetesen a Szentírás ígét a világ minden keresztyén egyháza mélyen tiszteli. De a Szentírás Jézus Krisztust állítja központba, Őt pedig sem egy intézmény, sem egy személy nem homályosíthatja el.

Ottlyk Ernő

Nő - férfi - ember

I.

Az egyház és a teológiai tudomány évszázadok óta újra meg újra megpróbálta keresztyén antropológiai nyelven megragadni és kifejezni férfi és nő egymás közötti viszonyát és lényegi azonosságukat. Sőt, az Újszövetségben Pál már be is vezette a férfinak a nő fölötti hierarchikus rendjét (Efézus 5,23): ahogyan az egyház feje Krisztus, ugyanúgy feje a férfi az aszszonyoknak. Bár ezen a korlátozáson belül van némi helye a kölcsönösségnek is.

Augustinus és Aquinói Tamás az a két nagy teológus, aki reflektált a nőkről szóló hagyományos véleményekre és mindketten — a saját látásmódjuk szerint — összefoglalták és megfogalmazták ezeket a nézeteket. Valójában az ő írásaik alkotják az alapját azoknak az egyházi doktrináknak, amelyek az egész nyugati egyház és kultúra gondolkodását meghatározzák. Mondanom sem kell, hogy szélsőségesen androcentrikus látásmódjuk mennyire elfogult és merev volt: a nő a férfi kedvéért létezik, második a teremtési rendben, jobban hajlik a bűnre, s bár osztozik a krisztusi megváltásban, sosem veszi el alsóbbrendűségét. Aquinóitól megtanulhatjuk a nő hármass alsóbbrendűségét: biológiaiailag „félrenemzett” férfi, minőségileg kevesebb értelemmel van felruházva, funkcionálisan pedig csak passzív szerepe van a nemzésben.¹

Ez a nőgyűlölő nézet természetesen kifinomultabbá vált, mihelyt az emberek többet tudtak a nemzésben szerepet játszó biológiai és fiziológiai folyamatokról. De a férfiak még mindig a lényegi minőség bonyolult kérdésével birkóznak, és azzal, hogy mit jelent az, amit úgy hívnak: „a női természet”.

Nem kívánom most azzal untatni Önöket, hogy áttekinsem a nyugati egyház és társadalom történetét és elemzem az egyházatyák, teológusok és filozófusok különféle megállapításait. Inkább egyenesen a 20. századra térek rá, mert korunkban a teológusok (főként férfiak) a férfi és nő közötti viszonyt még mindig keresztyén antropológiával próbálják meg leírni. A szubordináció témája már nem arat sikert, a férfinak a nő fölötti uralmát (Genezis 3) ma inkább úgy látják, mint ami a bűneset szétszakító következménye, nem Isten eredeti akarata. Mindazonáltal Karl Barth még mindig azzal lép meg minket, hogy a teremtési rendből ilyen következtetést von le: az egyik követi a másikat, a férfi jön először és az a feladata, hogy első legyen, utána jön a nő, ez pedig az ő dolga.²

Mikor a szubordináció modelljét félretették, a 19. században a férfi—nő viszonytal kapcsolatokban felmerült a polaritás modellje: a férfi és a nő külön-külön ellentétes tulajdonságegyütteseket képvisel és mindkettőnek szüksége van arra, hogy a másik minőségeivel egészüljön ki ahhoz, hogy elérje a teljességet. Két gyakorlati következmény származik ebből.

Először is: a német romantika és későbbi hajtásai (Gertrud von le Fort) és a német idealizmus (von Humboldt) hatására volt egy olyan tendencia, hogy a maskulin—feminin pólust a lehető legsajátosabb módon definiálják, sőt misztifikálják a különbségeket. Ebben az időszakban a nők életét radikálisan más módon kezdik látni.³ Az első ipari forradalomnak köszönhetően, mely elválasztotta az otthonat a munkától, a családi életet a közélettől, a nő mint az otthon fenntartója piederzítárra került, szűzként és anyaként,

C. Halkes a hollandiai Nijmegen egyetemén a „Feminizmus és keresztyénység” című tanszék tanára. 1984. április 6-án tartott székfoglaló előadását kisebb rövidítésekkel közöljük. Szerk.

fantáziaeszményként felmagasztosult. VI. Pál pápa egyik beszédében ez a fantáziakép Mária Szűzanyában valóságosan is megtestesült.⁴ Ennek a szeparálásnak-polarizálásnak sok káros hatása volt a nyilvánvalóan osztálymegkülönböztetésen alapult: a munkásosztályhoz tartozó nők természetesen nem szentelheték egész napjukat a család nyugodt légkörének fenntartására, mivel el kellett menniük pénzt keresni. Ez a modell tehát általában visszatartotta a nőket egészséges identitásuk kifejlesztésétől és büntudattal töltötte el őket, mert így vagy úgy, nem tudták megvalósítani a férfiak által róluk kialakított álmoképet.

Másodszor: az „egyenlő, de különböző” jelszóval ez a modell az emberi tulajdonságokat felosztotta a két nem között. A valóságban inkább azt mondhatnánk, hogy „különböző, de nem egyenlő”, mert ez feltételezte és támogatta a komplementaritást, ami végsősoron azt jelentette, hogy a nő a férfi függeléke. Ez az alábbiakból adódik: a) A „feminin” tulajdonságok, mint pl. a „szerető háziasszony” a nők testiségéből származnak: szexualitásukból és anyaságukból. Szocializáció és internalizáció által számos tulajdonság „természetes” jellemzővé magasztosult, sőt normává vált a nők számára. Ezeket legitimizálta, sőt szakralizálta aztán a keresztyénység. b) A „maskulin” tulajdonságokként megállapított jegyek az értelemről származnak, nagyobb értékűek a közéletben, ami valójában a racionalitás, agresszivitás, versenyképesség stb. tulajdonságokra épül. Továbbá: a „belső” kevésbé értékes, mint a „külső”, mivel a „belső” csupán reprodukálja a létező rendet és így nagyon kicsi a hatása a társadalomra és a kultúrára.

A következő modell, amiről a teológusok beszélnek, az emancipáció modell, amely, mint neve sejteti, a nemek absztrakt egyenlőségének a modellje. Simone de Beauvoir-t idézik e nézet szülőanyjaként: „senki sem születik nőnek, csak nővé csinálnak belőle.”⁵ E tétel szerint minden különbség a szocializációnak tulajdonítható. Az a bizonyos „kis különbség” (Alice Schwarzer⁶) csupán egy biológiai tény, melyet túlságosan is hangsúlyoznak. Ezt a modellt a különféle teológusok egybehangzóan elutasítják csakúgy, mint az előbb említett modelleket.

Új megoldásokat ajánlanak ma már ehhez a dilemma-hoz, én azonban ezeket valójában a régi téma variációinak tartom. Beinert,⁷ Lehmann⁸ és Kasper⁹ megfogalmazásai mind hozzásegítenek ahhoz a következtetéshez, hogy az ember mint személy nem létezik. Az ember csak „férfi és nő kettős megnyilatkozásában” található meg. A nő tehát a nő-lét sajátos módján ember. Nem kevésbé ember, mint a férfi, de más módon az. Mindez azt jelenti, hogy férfi és nő arra rendeltetett, hogy egymás partnerei legyenek.

Azok, akiket nem nyugtatnak meg az ilyen kifejezések, hogy „egyenlőség a partnerségben”, androcentrikus megokolást hallanak ki abból, hogy „a nő nem kevésbé ember, mint a férfi”, nem szólva a „nő-lét sajátos módja” kifejezésről. Ezek a német írók makacsul csüngenek azon, amit egy amerikai teológus „kettős antropológiának” nevez.¹⁰ Ezt a megközelítést pontosan az félmjelzi, hogy a férfinak és a nőnek egymáshoz való viszonyára vonatkozóan mindig fix definíciót adnak, végsősoron mindkettő hátrányára.

Mielőtt rátérnék a negyedik lehetőségre, meg kívánom jegyezni, hogy az úgynevezett emancipáció modell véleményem szerint működhet pozitívan és negatívan is. Ha az eredmény az, hogy csak az egyik nem

van emancipálva, azaz a maskulin normák maradnak érvényesek és a nők ezek eléréséért küzdenek, akkor nincs igazi megoldás. Ellenkezőleg: leszűkül azoknak az utaknak a sora, amelyeken az ember érlelődhet, nincs nyitottság kultúránk egyoldalú maskulin uralmának kritikája felé, és visszajön a régi patrisztikus fogalom, miszerint a nőnek olyanná kell válnia „mint a férfi” (quasi vir). Abban az időben ezt a fogalmat azokra a nőkre alkalmazták, akik aszkétizmus által el tudták hagyni női szexualitásukat és a férfi értelem magasságaiba tudtak emelkedni. Manapság fennáll az a veszély, hogy a nők miközben maskulin normák szerint igyekeznek emberré válni, elidegenedhetnek önmaguktól.

De ez a modell is működhet jól, ha az is benne van, hogy nemcsak a nőknek, hanem minden embernek fel kell szabadítania magát a helytelenül előírt szerepektől és keresnie kell saját útját a személyiség felé.

II.

E gondolatok elvezetnek az utolsó itt tárgyalt modellhez, ahhoz a paradigmához, melyet Mary Buckley¹¹ amerikai feminista teológus javaslatából vettem.

A negyedik: a transzformatív modell a nő vagy férfi személyiségét helyezi középpontba. Ennek a személyiségnek a megvalósítása olyan módon végezhető el, mely egyúttal a társadalom transzformálását is jelenti. Egyén és társadalom összefüggének és a különféle viszony-paradigmák nem választhatók el társadalmi kontextusuktól. Az idáig említettek közül mindegyik egészen nyilvánvalóan egy bizonyos társadalmi modellbe ágyazódott. A szubordinációs modell és a komplementaritás – mindkettő dualisztikus – egy hierarchikus társadalomban gyökerezik, melyet a hatalommal rendelkező férfiak uralkodó osztálya irányít. Az egy uralkodó nemre épülő emancipáció-egyenlőség modell (negatív formájában) az egydimenziós ipari társadalomban jelenik meg, kapitalista vagy szocialista társadalomban, amelyben az egyenlőség lecsökken a színtelenség és anonimitásig.

Hogy tovább vigyem és aláhúzzam a negyedik paradigma fontosságát, exkurzust teszek egy feminista exegeta munkájába, mert új módon kell gondolkodnom arról, hogy mit jelent teológiánkban, amikor azt mondjuk, hogy az ember az „Isten képmása”. Nagyon fontos állítás ez, de hogyan akarjuk értelmezni? A Genézis 1,26–28 olvasása közben Istennek a teremtési folyamatban elmondott záró szavaival találkozzunk: „Akkor ezt mondta Isten: Alkossunk embert a képmásunkra, hozzánk hasonlónak...” (26. vers). „Megteremtette Isten az embert a maga képmására, Isten képmására teremtette (27a), férfivá és nővé teremtette őket (27b). Isten megáldotta őket...: Szaporodjatok, sokasodjatok, töltsétek be és hódítsátok meg a földet. Uralkodjatok a tenger halain...” (28) stb.

Érthető, hogy a keresztyén nők a férfi és nő egyenlőségének bibliai alapját keresve jobban szeretik ezt a Gen 1-beli elbeszélést a Gen 2-nél, ahol Éva Ádám oldalbordájából formáltatik és másodikként jelenik meg a színen. A Gen 1-ben egyből magára vonja figyelmünket az egyenlőségi viszony. Karl Barth határsának köszönhetően hangsúly esik a két nem közötti viszonystruktúrára. Barth ezt az Istenségen belüli viszonystruktúrára alapozza (az úgynevezett analogia relationisra). Phyllis Bird exegeta azonban bírálja ezt a nézetet.¹² Azzal érvel, hogy a 27b verset nem szabad kivenni abból az összefüggésből, amelybe beletartozik, azaz a 26–28-ból. Sőt, e verseket a papi író teremtés-

történetének szélesebb összefüggésében kellene magyarázni. A teremtési rend a Gen 1-ben nyilvánvalóvá teszi, hogy a csúcspillanát Ádámnak, az embernek a megteremtése. A 26. vers szerint az ember Isten képére és hasonlatosságára van teremtve. A héber „celem” és „dömút” szó „képviselő” és „hasonlatosságot” jelent. Ádám tehát „Istenről” van mintázva, ami megkülönbözteti minden más teremtménytől és aminek következményei vannak a többi teremtményhez való viszonyára nézve. Ádámmal kapcsolatban tehát kettős kijelentésről kell beszélnünk: egyrészt az ember olyan, „mint Isten”, Isten képmása és benne van az emberiségnek szóló megbízatásra való mutató, hogy uralkodjék a teremtett világ fölött. Másrészt az ember abban, hogy szexuális különbözőség jellemző rá, nem Istenhez, hanem a többi teremtményhez hasonlít. Ezt a „férfivá és nővé teremtette őket” fejezi ki. Sőt, Bird szerint ez a megfogalmazás szükséges ahhoz is, hogy kifejezze a termékenység áldásával való összefüggést is, párhuzamosan a növények és állatok teremtéséről szóló előző szakasszal. A hangsúly itt a termékenységen és Isten teremtett világának a folytatódásán van.

Ha így olvassuk a Gen 1,26–28-at, akkor lényeges különbséget látunk

- a képmás-hasonlóság és a teremtett világ fölötti uralkodás és
- a nemi különbözőség és a termékenység áldása között.

Éppen az Isten-hasonlóság miatt, mely az embert különválasztja a többi teremtménytől és egyedülállónak teszi, ki kellett fejezni a nemi különbözőséget, mely kapcsolatot teremt a nemzéssel. Ebben az értelemben az ember nem képmása az Istennek eszerint az exegézis szerint, mert Isten fölötté áll minden szexualitásnak. Ebben a teremtéstörténetben csak egy „leírás-kijelentés” van: az, hogy az ember Isten képmása és a teremtett világ sáfára. De van egy kettős „tett-kijelentés”: egyrészt hogy az ember erre a sáfárságra teremtett, ez a feladata, másrészt az emberi szexualitás azért adatik ehhez, hogy a világ folytatódjon.

A P szerkesztőnek ez a teremtéstörténete nagyon alapvető és sommás. Nem ad erkölcsi utasítást, nem beszél férfi és nő közötti egyenlőségről vagy a szexualitás szerepéről. Óvakodnunk kell attól, hogy egy ilyen textusban mai kérdéseinkre találjunk „választ”. Azok számára, akik egy adekvát, biblikusan megalapozott teológiai antropológiát keresnek, fontos az az állítás, hogy az emberiségnek mint fajnak elsődleges jellemzője, hogy Isten képmása lévén felelős a teremtett világért. Igaz, hogy ez maskulin szavakkal és képekkel van kifejezve, de a faj minden egyént magában foglal, a hím- és nőneműt egyaránt, és ez a magas hivatás az emberi fajnak szól. A nemi különbözőség csak ezután jön és korlátozott jelentése van, inkább a biológiai párt írja le, mintsem a társas partneri kapcsolatot. (Gen 2-ben és 3-ban férfi és nő pszicho-szociális viszonya már fejlettebb, különösen a bűneset leírásában, amely – mondhatjuk – a teremtésnek történeti megnyilatkozásában, felbomlott kapcsolataival való ábrázolása.)

A Gen 1,26–28 erőltetése nélkül állíthatjuk: a legmélyebb titok, az ember leglényegesebb vonása, hogy az Istenhez hasonlóvá van teremtve, hogy képviselje Istent, hogy felelős legyen a világért. Az, hogy hím- vagy nőnemű, másodlagos. Ez minden teremtményben a termékenység attribútumának kísérője, melynek az emberi történelmen keresztül minden kultúrában megvoltak a megfelelő kifejezési formái és alkati sajátosságai.¹³

Szeretnék néhány megjegyzést tenni ezután az exegetikai kitérő után. Ha „Isten képmásának lenni” az emberiségünk elsődleges és megkülönböztető jele, a keresztényen antropológiában a hangsúly az emberre mint személyre esik, aki által Isten titka láthatóvá válik és „áthallatszik” (per sonare). Az Újszövetségből tudjuk, hogy Isten legkiválóbb képmása a názáreti Jézus. Jézus alig foglalkozott a férfi–nő viszony témájával mint problémával (kivétel Máté 19, ahol a válással kapcsolatban az egyenlő elbírálás kategóriáiban beszél), de viselkedésében, gesztusaiban és szavaiban megtöri a diszkrimináló szokásokat és tabukat. A nőket személyekként szólította meg, segített nekik, újra felálljanak, higgyenek magukban és megtalálják saját útjukat. Megmentette őket a félreszorulástól — a kivetettek sorsától — és lehetségessé tette számukra, hogy tárgyak helyett alanyokká váljanak.¹⁴ Leleplező tény, kijelentés az, hogy ez a Jézus nem prédikál férfi–nő viszonyról és szerepekről, házasságról, anyaságról és családról. Neki egy dolog számít: az emberek arra hívtak, hogy meghallják Isten szavát és megeselekedjék azt.¹⁵

Az előbbiek segítségével tovább haladhatunk a negyedik paradigma megértésében, a transzformatív modellben, mely minden embernek mint Isten képmásának a személy voltát és a társadalomnak egy mindenkire érvényes egyenlőség és kölcsönösség közösségévé való átalakítását helyezi középpontba. Az ember egyedülálló volta azt jelenti, hogy kapcsolatainak vannak, hogy az emberek egymással-egymás által válnak emberré, nem valamilyen absztrakt értelemben, hanem konkrét társadalmi összefüggésben. Az ember valóban függ másoktól, más emberekkel való kapcsolatától, de nem szükségszerűen férfi–nő kapcsolatoktól.

(Anélkül, hogy csökkenteni akarnám az ember egyedülálló voltának jelentőségét, szeretnék óva inteni az egyoldalú antropocentrizmustól. Teremtés- és megváltástanunkat annyira emberközpontúan magyarazzuk és annyira férfiközpontúan hat ránk, hogy kozmikus dimenziója majdnem elveszett. Ha nem helyeznénk magunkat ennyire uralkodni vágyón a középpontba — ezt persze „a teremtett világ fölötti uralkodásnak” nevezzük! —, mindent, ami körülöttünk van utilitárius szempontból nézve, jobban értenénk, hogy a világmindenséggel és a természettel összekapcsolódva léteünk, melyben mindenki és minden függ a másiktól. Kapcsolathálózatunk is meggazdagodna és kiterjedne: az egész teremtett világgal egységben és ahhoz tartozónak éreznék magukat és ebből fejlődne ki gondoskodásunk-sáfárságunk. Nyilvánvalóan kedvező volna környezetünkre nézve is, ha ezen a tiszteletteljesebb módon bännánk vele.¹⁶)

Ez a transzformatív modell magában hordoz egy másik feladatot is: megkívánja, hogy többet törődjünk azoknak a változatos lehetőségeknek és képességeknek a megvalósításával, amelyekkel az egyén rendelkezik, és kisebb hangsúlyt helyezünk a fajisajátságos szerepekre, feladatokra és jellemvonásokra. Meg vagyok győződve arról, hogy a különféle fajták, osztályok és kultúrák keresztjeződések férfiák és nők több különbözőségeit mutatnak egymástól mint egyéneknek, mint a nemük által meghatározott különbségek. Ha a társadalom mindkét nemet arra bátorítaná, hogy hozza felszínre idáig elnyomott, lebecsült, leszorított, sőt visszautasított tehetségét, képességeit, akkor nemcsak hogy a hatalom volna jobban megosztva közöttük, hanem az együttműködés is erősebbnek bizonyulna a versengésnél, rivalizálásnál.

Lehet, hogy mindez idealisztikusan hangzik, de nem

az. Egyszerűen annak a felelősségünknek az értelmezése, hogy mint férfi és nő, gondosan és igazságosan sáfárkodjunk azon, ami ránk bízott. Valóságos lehet annyiban is, amennyiben hisszük, hogy az emberiség Isten képmása, képviselője. Ha az emberiség be akarja tölteni ezt a hivatását, akkor szüksége van a társadalmi és gazdasági hatalmi struktúrák reális elemzésére, és ennek az elemzésnek alapján egy olyan stratégia kifejlesztésére, melynek segítségével e struktúrákban megkívánt változásokat irányíthatjuk. De ugyanígy szüksége van a személyes átalakulás igényére is a megtérés bibliai értelmében. Istennek az emberiséggel való szándéka gyakran keresztetzi a mi izoláló önelégültségünket, szűklátókörűségünket és öngazságunkat. Ez a kritikus keresztetző szándék, ellentétesség nem azért van, hogy az embert kicsivé tegye, hanem éppen azért, hogy a legteljesebb életre vigye, Isten együtt-teremtő partnereivé tegye.

A megtérés a kegyelem, a világosság és a tér folyamata, mely által új fényben látom magam. Itt azonban megint nagyon pontosnak kell lennem ahhoz, hogy nők és férfiak konkrét valóságáról beszélhessek. Ebben az összefüggésben Judith Plaskow amerikai feminista teológus kutatására gondolok, aki behatóan vizsgálta két fontos teológiai fogalmat, a bűnt és a kegyelmet két nagyhatású teológus: Reinhold Niebuhr és Paul Tillich munkáiban.¹⁷ Egy példára szorítkozom. Niebuhr teológiájában a bűn az embernek Isten elleni lázadását jelenti. Az ember maga akar Isten lenni, nem fogadja el végeességét és abszolutizálja hatalmát. A kegyelem tehát azt jelenti, hogy legyőzi gőgös énjét, melyet össze kell törni és keresztre kell feszíteni. Mivel a bűnös én teljesen énközpontú, saját problémáival van elfoglalva, szentté (teljessé) válni az önfeláldozó szeretet által lehet.

Lassanként kezdjük felfedezni a nők mindennapi tapasztalataiból kibontakozó képet. Úgy gondolom, főként a nőtanulmányok területén végzett kutatások bőséges anyagából tanulhatunk sokat, de sokat megtudhatunk róluk személyes interjúkból, regényeikből, naplóiokból is. Ezek segítségével rájövünk, hogy nem egészen helytállóak az ilyen fogalmak mint pl. „a bűn a büszke hatalom, a kegyelem pedig a lázadó én lerombolása”. Nem annyira az egyetemes emberi valóságot fejezik ki, hanem inkább sok férfi tapasztalatát (és azokét a nőket, akik ehhez a modellhez igazítják magukat). A legtöbb nő számára másféle a bűnre való kísértés: nem az „én” túlbecsülése, hanem az „én” elégtelensége, a világosan kitűzött, saját maga által irányított életterv, a bátorság hiánya, hogy valaki saját igazi énjévé váljon, és annak a kudarca, hogy valaki elidegeníthetetlen személyes felelősséget vállaljon saját magáért. Sőt, a nőknek mindig azt mondják, hogy ők másokért léteznek és ez a magatartás magában hordja a saját maguk figyelmen kívül hagyásának veszélyét. Egy évszázaddal ezelőtt Kierkegaard kétfajta emberi bűnt diagnosztizált, különbséget tett férfi és női bűnök között.¹⁸ A gyengeség bűnét „a nő-lét kétségbeesettségének” nevezte, a képtelenségnek, hogy saját magává váljon; a gőgöt pedig olyan bűnnek tartotta, ami a férfiakra jellemző. Másszóval: az egyik bűn a szabadság ajándékával való rosszul élés, a másik pedig az együttalkotás munkájába szabadon történő bekapcsolódásnak a kudarca.

A kegyelem mint teológiai kategória nem absztrakt és nemcsak úgy az égből hull. Niebuhr számára a kegyelem kereszttyén tana szoros viszonyban áll az eredendő bűn tanával, de csak akkor van értelme, ha az utóbbi az emberi tapasztalat valóságos tényeinek pon-

tos leírását nyújtja. A gögöt le kell törni, miközben a személyes erő hiánya miatt szükség van a megerősödére — ennek van értelme. Ez az, amiért a nőknek szükségük van nőkre: ápolni a kölcsönös szeretetet és gyengédséget, és ápolni a kölcsönös pasztorális gyógyító és teljessé tevő születési folyamatot, „életre szülni egymást”. A megváltás születési folyamat.

Történelmi szempontból férfiak és nők teljesen különböző vonalon fejlődtek nyugati kultúránkban. Teológiailag szólva ezért a hatalommal való visszaélés megigazulás által való megváltást kíván, csak ezután jön a szentté-teljessé tevő kegyelem általi gyógyulás. Fordított a sorrend a nők számára, akiknek minden egyébnél inkább gyógyulásra van szükségük és arra, hogy tudatában legyenek saját személyes erejüknek. A feminista teológiai irodalomban sokféle képet találunk azoknak a fázisoknak leírására, melyeken a nők egy integráltabb személyiség felé vezető úton haladnak. Carol Christ például úgy látja a „társadalmi és lelki keresést”, mint a „semmisségből”, a zsidóságból való „ébredésen” át a „belátás, név- és jelentésadás” állomáshoz vezető folyamatot.¹⁹ Csak így lesznek a nők képesek azoknak a személyes választásoknak és döntéseknek a megtételére, melyek a felelős sáfárság felé vezethetik őket.

Ehhez, vagy inkább ezután áll legközelebb Isten népének a „kivezető útjáról (exodus), átvezető útjáról (átmenet) és bevezető útjáról (belépés)” szóló őszövet-ségi kép. Ez a kép nagyon kedves nekem, mert ebben fejeződik ki az a közösségi, közösségformáló aspektus, mely számunkra most a „nőket egymással összekötő” aspektust jelenti. Ennek a képnek döntő jelentősége van a köztünk élő számos középosztálybeli fehér nő számára. Természetesen szükségünk van az „exodusra” a sztereotipizált szerepek kötelékéből, ami exodussá válna a kapitalista társadalmi rendhez való alkalmazkodásunk kényelmes helyzetéből is, és végsőképpen exodus az összes ideológiai struktúrából, melyek szintén előnyt jelentenek nekünk, fehér nőknek. A nőtestvérség nem a nők feszültségmentes gyülekezete, hanem inkább kritikus konfrontációt kíván szegény és gazdag nők, iskolázatlanok és egyetemi végzettségűek, feketék és fehérek, leszbikus és heteroszexuális nők között. Csak ezáltal és ezután a konfrontáció után alakíthatjuk ki egymással a nőtestvérség kötelékeit. Éppen ebben az „átmenet”-fázisban, melyben sokan vagyunk, tanulhatjuk meg a nőtestvérség értékét és a világ háttérbe szorítottjaival való szolidaritás értelmét.

Miután haragudtunk amiatt, hogy mi történt a nőkkel a történelemben, és miután örülünk az erőnknek, mellyel eljutottunk felszabadulásunk kezdetéhez, ebben az átmenetfázisban az lehet a kísértésünk, hogy megtagadjuk a harc folytatását és megelégszünk saját szabadságunk növelésével. „Privát” nem ugyanaz, mint a „személyes”, hanem inkább valami olyan, ami valakinek kizárólag saját magával kapcsolatos. A személyesnek azonban politikai tartalma van és megkívánja, hogy kritikus módon tudatában legyünk a társadalmunkban és egyházainkban működő ideológiai erőknél, de ugyanakkor tudatában legyünk reménytelen lehetőségeinknek is. Csak azok reménykedhetnek tovább, akik hisznek. Asszonyaink harca éppen ennek a reménységnek a jele.

III.

Az új lehetőségeknek ez a többé nem a dualisztikus antropológia szemszögéből való magyarázata, úgy vélem, hogy azonnal számos kérdést vet fel.

Először: kiindulópontom mindig az a rossz közérzet, melyet mi nők érzünk élet- és hittapasztalataink során. De mit jelent mindez a férfiak és uralkodó jellegű kultúránk számára?

Másodszor: ez a megközelítés nem semlegesíti-e és egyenlősíti-e túlságosan is a két nemet?

És végül: beszélhetünk-e még mindig „maszkulinról” és „femininről”?

Előadásom korlátozott terjedelme nem engedi, hogy ezekbe a kérdésekbe részletesen belemenjek. De azért röviden, az első kérdéssel kapcsolatban azt mondanám, hogy a kiinduló pont valóban mindig ez a transzformáció: saját magunk és az igazságtalan kultúra átalakítása, ami azt kívánja mindenkitől, hogy mozduljon ki és menjen végig azon az ösvényen, melyen felfedezheti, hogy igazából ki is ő. A playboyok és a „szex-turisták” csupán megerősítik a status quót. Azok a férfiak azonban, akik lemondanak a számárlétra tetejéről és egy kommunikatív, kapcsolatokban gazdag életstílust választanak, reménytelen jelei egy új társadalomnak...

Az általam javasolt antropológia, mely minden ember, nő vagy férfi transzformációján alapul, szorosan összefügg Pál Galata 3,27–28-beli látomásával: „Aki Krisztusba keresztelkedtetek meg, Krisztust öltöttétek magatokra. Krisztusban tehát nincs többé sem zsidó, sem görög, sem szolga, sem szabad, nincs sem férfi, sem nő. . .” Ha ez az antropológia nem reménybeli látomás csupán, hanem a valóság leírásává válik számunkra, szükségszerűen magába foglal egy férfiaknak szóló kihívást. A férfiaknak mindenekelőtt tudatában kell lenniük azoknak a gyakran mélyen gyökerező projekcióknak, aggályoknak és agresszióknak, amiket a nőkkel szemben táplálnak magukban. Majd ehhez szorosan kapcsolódva szükséges, hogy egyre inkább hajlandók legyenek együttműködni a patriarchális uralom letörésében, mely még mindig meghatározza kultúránkat: uralkodás annak definiálásában, hogy mi a kultúra (a szimbolikus rend), az ismeret és a tudomány, és — mindenekfelett — uralkodás a nők testéhez való viszonyulásban, a szexualitásban. Ebben a vonatkozásban a férfiak nemcsak hogy rögzítik és eldírják a női szexualitás értelmét, hanem a női testet termékként használják hirdetési kampányaikban, pornográfiára és eszközként saját maguk kielégítésére a kölcsönösség kifejlesztése nélkül.

Természetesen nem minden férfiról beszélek itt, hanem férfiuralmú kultúránkról. Azt is nagyon jól tudom, hogy sok nő alkalmazkodik ehhez az eszközi megközelítéshez és jól keres rajta. Ezt azonban egyre több nő támadja és a szexualitásban a gyöngédség és a fizikai-lelki kommunikáció kifejezését tapasztalja. Sőt felfedezték, hogy a szexualitás nem korlátozódik a heteroszexuális kapcsolatokra.²⁰

Mindennek az a következménye, hogy a nők harca problémát okoz a férfiaknak, vagy legalábbis felveti a kérdést: hogyan juthatunk el a hatalomért, a minden és mindenki fölött való uralomért folytatott halálos küzdelemből arra az életadó tapasztalatra, hogy „az erő arra való, hogy másokat megerősítsünk”.²¹ Az erőnek ez a felfogása nem az, ami engedi másoknak, hogy úgy éljék az életüket, hogy közben elfoglalnak minden fizikai, szóbeli, társadalmi, politikai és vallási teret.

A második kérdésre az a megjegyzésem, hogy bár nem akarom a szexuális különbségeket egy adekvát teológiai antropológia kiindulási pontjaként használni, ez nem jelenti azt, hogy férfi és nő ugyanaz, vagy hogy tagadni akarnám a szexualitást. Természetesen

nő- vagy férfi létünk sajátos szint ad létezésünknek, és ennek meg is kell maradnia. De szexualitásunk teljes fizikai, lelki és társadalmi értelmében, kulturális mintáiban nagyon relatív. Felmerülhet az ellenvetés: ha a cél az, hogy férfiakat és nőket elsősorban embe- reknek lássunk, miért tartanak össze a nők olyan hatá- rozottan és helyeznek olyan nagy hangsúlyt éppen női mivoltukra? Erre ez a válaszom: ahhoz, hogy lás- suk a meglévő új transzformáló lehetőségeket és új stratégiákat tudjunk kialakítani, tudatában kell len- nünk mindannak a kárnak, ami idáig esett. Nyugati kultúránk és társadalmunk egyoldalú fejlődése szük- ségessé teszi a nők összegyűlését azért, hogy közösen reflektálhassanak és harcolhassanak ez ellen az egyol- dalúság ellen, és így megtegyék kreatív és kritikus hozzájárulásukat. Amíg a férfiak nem jönnek rá, hogy nekik is szükségük van hasonló reflexiókra, hogy liz- tázzák saját helyzetüket és egy új álláspont felé moz- duljanak, addig a nők harcának folytatódnia kell. Ma ebben az átmeneti időszakban szükség van nőtanul- mányokra, nőcsoportokra és nőközpontokra. Az idő fogja megmondani, meddig kell ennek tartania.

Ahhoz, hogy válaszolhassak a harmadik kérdésre a „maszkulin” és „feminin” kifejezésekkel kapcsolat- ban, egy kicsit hosszabb magyarázatra van szükség a dolog komplexitása miatt.

Tudjuk, hogy mostanáig a tudományos empirikus kutatás túl kevés figyelmet szentelt a nők válasza- nak, a férfi válaszokkal összehasonlítva. Az utóbbia- kat tekintették normális, egyetemesen érvényes vála- szoknak. A nőktől származó, gyakran másképpen fogalmazott válaszok deviációknak számítottak. Most, hogy a nők öntudata megerősödött, új helyzet ala- kult ki, különösen ott, ahol nő irányítja a kutatást, gondos megfigyelést. A női kutató a nőket „más hang- gon” hallja beszélni. Ez a címe Carol Gilligan sokat vitatott könyvének, melyet a nőkről szóló pszicholó- giai elméletek alakulásáról és a nők fejlődéséről írt.²² Fiatal férfiakkal és nőkkel beható interjúkat készített olyan kérdésekről, melyek etikai állásfoglalást kíván- nak (pl. abortusz). E tízéves kutatómunka során egyre világosabbó vált Gilligan számára ez a más hang. Észrevette, hogy amikor döntésre kérte őket, a nők hosszabb ideig bizonytalanok voltak, mert mindig tekintetbe vették döntéseik következményeit környe- zetükre és kapcsolataikra nézve. Kevésbé aggód- tak státusuk vagy karrierjük miatt. Mások iránt gon- doskodóbbak voltak, kisebb hangsúlyt helyeztek iden- titásukra és autonómiájukra, mint a kapcsolathálóza- tukhoz való kötődésükre. Gondolkozásmódjuk kevésbé volt skatulyaszerű, részekre tagolt, inkább az integrá- lás jellemezte. Világos különbségek voltak tehát akö- zött, ahogyan a férfiak és a nők válaszoltak. Nevez- hetjük-e az egyiket „maszkulinnak”, a másikat pedig „femininnek”? Igen, az egyszerűség kedvéért, de csak ha „ezer idézőjel közé” tesszük ezeket a jelzőket (mint ahogy Helene Cixous mondja²³), nem feledve, hogy mindez valószínűleg többszáz éves szocializáció és beidegződés eredménye. Akárhogy is vesszük, Gilligan kutatása azt mutatja, hogy a megkérdezett felnőttek válaszai nemcsak az autonómiáért, a személyi elkülö- nülésért és a természeti jogok megőrzéséért folyó küz- delmet, hanem a másokkal való kapcsolatra, a máso- kért való gondoskodásra, meghittsége és az én relati- vízállására való törekvést is bizonyítják. A történetnek még nincs vége, mert a nők önmagukért való felelő- sége növekedésének köszönhetően Gilligan kutatásá- nak utolsó szakaszából kiderült, hogy a nők felmérve minden tényezőt, beleértve most már személyes kér-

déseiket is, nemcsak az intimitást vették komolyan, hanem az erősebb személyes identitást, a saját integ- ritásukkal való törődést is.

Különbségek vannak a különféle élethelyzetek és elvárások között. Ezeket összegyűjtve egy nagyon differenciált skáláját kapjuk azoknak a módoknak, ahogyan érelt felnőttek életük választásaihoz, dönté- seihez érkeznek. A nők válaszait, motívumait és dön- téseit teljes értékűeknek tartva és komolyan véve, a kutató előtt a felnőtt élet nagyon gazdagon árnyalt képe bontakozik ki, melyet eddig figyelmen kívül hagytak. A vizsgálat eredménye befolyással lehet az elkövetkező kutatásokra, szélesítheti a nőknek és fér- fiaknak feltett kérdések körét. Végsősoron pedig rávi- lágít arra a felfogásbeli változásra, ismeretelméleti váltásra — ahogyan Gilligan megállapítja —, ami az ismeretnek a gondolat és forma felelgetéseként értel- mezett görög ideál és aközött a bibliai felfogás között történik, mely szerint a megismerés az emberi kap- csolatok folyamata.²⁴

A folyamat úgy látszik, ebben az irányban halad: először a nők csendben vannak, ha beszélnek, nem értik őket, hogy valójában mit is mondanak. A követ- kező fázisban már világosabban látszik, hogyan jut- nek el a nők a saját útjukon morális megfontolásaik- hoz és döntéseikhez. Majd növekvő öntudatuk folytán azok a tényezők fognak szerepet játszani döntéseik meghozásában, melyek saját jólétükkel kapcsolatosak. Végül a nők gazdagon árnyalt reakciói segíthetnek abban, hogy az úgynevezett feminin értékek: benső- ségesség, gondoskodás stb. emberi értékekké váljanak, szerepet játsszanak a közéletben és átalakítsák a lineáris „maszkulin” gondolkodást.

Ha ez nem történik meg és továbbra is a sztereotíp „feminin” és „maszkulin” adottságokban, sőt nor- mákban gondolkozunk, akkor odajutunk, amit Walter Kasper állít teológiai antropológiai munkájában: „A női emancipáció, mely a gyermekek és a következő generáció kárára van, azt jelentené, hogy az emanci- páció megfosztja a nőt nőiségétől. Az életért és az emberi létfeltételekért való felelősség női hivatás, ez az, ami tiszteletet és méltóságot kell hogy adjon neki.”²⁵ Íme egy példa a szerepek és feladatok állandó rögzítésére, melyből a patriarchális felhangok világó- san kihallatszanak. Nyilvánvaló, hogy történelmünk- nek ebben a szakaszában sok nő nem a gyermeksülés által fogja megmutatni az életért való felelősségét, hanem elsődlegesen annak a harcnak való elkötele- zettsége által, melyet az egész életnek a patriarchális erők általi elpusztítása ellen kell folytatni és minden ellen, ami az emberi életfeltételeket fenyegeti.

IV.

Ezennel értekezésem utolsó részéhez érkeztem: a transzformatív látásmódra helyezett hangsúly magá- ban foglal egy másik lehetőséget is. Szembeállítás segítségével megvilágíthatja azt a dualisztikus gon- dolkodásmódot, mely kultúránkat és vallásunkat ala- kítja. További kutatásra van még szükség. Annak a kérdésnek a beható tanulmányozására gondolok, hogy a feminista gondolkodás, megállapítások és döntések mennyire állnak még mindig a dualisztikus szemlélet hatása alatt.

Egy konkrét példát említek: tanulmányozni lehet- ne, hogy a feminista irodalom hogyan foglalkozik a női testtel és az anyasággal. Egyrészt a test ünneplé- sével és a földdel, a holddal és a világegyetemmel való kapcsolat átélésével találkozunk, ami az istennő élet-

adó erejének megnyilvánulásaként az anyasággal függ össze. A nők tehát azért „magasztosabbak”, mert új életet tudnak szülni. Másrészt az anyaság elutasítását látjuk sok esetben, mert az hátráltatná a nőt mint embert emberi lehetőségei kibontakoztatásában.²⁶ Két szóba sűrítve: immanencia a transzcendenciával szemben — régi dichotómia, mely az ellene való tiltakozás dacára megint előkerült, új összefüggésben. Egy ilyen tanulmányba tehát be kellene vonni az összes termékenységgel, nemzéssel és anyasággal kapcsolatos tudományos kísérletet és eredményt. Gilligan kutatásának eredményeit így lehetne tovább ellenőrizni, finomítani és elmélyíteni.²⁷

Abból a meggyőződésből, hogy interakciónak és eszmecserének kell folynia az egyház hit- és erkölcsi tételei és az emberek saját hitértelmezése között, sürgetve kérem, hogy az egyházi hatóságok helyezték előtérbe azt a feladatot, hogy nagyon gondosan és intenzíven figyelnek arra, amit a nők tapasztalnak, amire reflektálnak és amit önmaguk új értelmezéséről mondanak. Ebben az új történelmi szakaszban meg kell vizsgálnunk hitünket, hogy a Szentlélek szólhasson és kijelenthesse magát a nők hangján keresztül is.²⁸

Tudatában vagyok annak, hogy „feminizmus és keresztyénség” nem alkot teljesen feszültségmentes, harmonikus kombinációt.²⁹ Túl nagy köztük a távolság, mindkettő külön-külön komplex egész és nem könnyen definiálható. Röviden: e két partner, mely ilyen jól egyesül most ezen a tanszéken (mármost a feminizmus és keresztyénség), eleinte egyáltalán nem állt közel egymáshoz! Találkoznuk kellett azonban, mielőtt a feminizmus vonzani kezdte a nőket az egyházban és a teológiában.

Ismerjük a feminista mozgalom szkepticizmusát azokkal a nőekkel szemben, akik az egyházban vannak. A nő teológusok részéről viszont megvan az igény a feminizmusra: arra, hogy kidolgozzanak egy feminista teológiát az életnek arról az alapvető dimenziójáról, melyre a nőknek van szüksége, melyet a nők tapasztalnak. Remélem, hogy ez a „Feminizmus és keresztyénség” tanszék hozzá fog járulni egy pozitív magatartás létrejöttéhez és segíteni fog abban, hogy a feminista mozgalom érhető szkepticizmusa helyét adjon a keresztyénség iránti növekvő érdeklődésnek. Másrészt hiszem, hogy a feminista teológia hozzájárul a szélesebb feminista mozgalomhoz is. Ha ez megtörténik, akkor a feminizmus és keresztyénség viszonya valóban olyan kapcsolattá növekedhet, mely megéri, hogy higgyünk benne.

Catharina J. M. Halkes
Fordította: Nagy Edit

Mit tanácsolhatunk pszichoanalitikai szempontból az öngyilkos-jelölteknek?

Aki valaha szembekerült az öngyilkosság problémájával — akár saját gondolataitól úzve, akár öngyilkossággal fenyegetett emberrel való kapcsolatában —, bárhogy is reflektált arra, mindig érezhette azt a feszültséget, amelyet az öngyilkosság előidéz. Ezt a feszültséget az okozza, hogy az öngyilkosjelölt meg akar válni az élettől, de nem azért, mert úgy, hanem azért, mert nem tud többé úgy élni, ahogy pillanatnyilag él és mert jobb ebből az életből inkább kitörni, semmint ezt így tovább folytatni. Ebben benne foglaltatik az a tény is, hogy a halál nem az élet folyo-

- 1 Burri, Josef: *Als Mann und Frau schuf er sie*. Zürich/Einsiedeln/Köln 1977. 18 kk. — Brresen, Karl Elisabeth: *Subordination et équivalence*. Oslo/Párizs 1967. — 2. Barth, Karl: *Mann und Frau*. Siebenstern Taschenbuch 18. (Kirchliche Dogmatik, Bd. III dl. 4), 82 kk. — 3. Ruetter, R. Radford: *New Woman, New Barth*. New York 1975. 3—35. 1. fejezet: *The Descent of Woman: Symbol and Social Condition*. — 4. Vö. Tavard, George H.: *Woman in Christian Tradition, Notre Dame* (Ind). London 1973. 187—210. Tavard könyvének „Toward an Anthropology” című fejezetében a férfínó viszonyt kicsit szelvedben írja le, mint német kollégáé. — 5. DeBeaumont, Simone: *Le deuxième sexe*. Párizs 1948. — 6. Schwarzer, Alice: *Der „kleine Unterschied” und seine grossen Folgen*. Frankfurt am Main 1975. — 7. Beinert, Wolfgang: *Maria und die Frauenfrage*. (*Stimmen der Zeit* 1983. 108. évfolyam 1. sz. 31—45.) — 8. Lehmann, Karl: *Die Stellung der Frau als Problem der theologischen Anthropologie*. (*Internationale Katholische Zeitschrift Communio* 1982. 11. évfolyam 305—324.) — 9. Kasper, Walter: *Die Stellung der Frau als Problem der theologischen Anthropologie*. (*Lebendiges Zeugnis* 1980. 35. évfolyam 5—16.) — 10. Butler, Sara: *Christian Anthropology in Vatican Documents*. Kézirat. — 11. Buckley, Mary: *The Rising of the Woman is the Rising of the Race*. Kézirat. Vö. Lane, Dermot A.: *Frauenfragen aus anthropologischen Sicht*. (*Die christliche Frau* 1981. 70. évfolyam 4. sz. 105—112.) — 12. Bird, Phyllis A.: *Male and female he created them: Gen. 1,27 b in the Context of the Priestly Account of Creation*. (*Harvard Theological Review* 1981. 74. évfolyam 2. sz. 129—159.) — 13. Ennek alapján arra a következtetésre kell jutnunk, hogy többé nincs értelme annak a feminista teológiai irányzatnak, mely a bibliai Isten-kép „nőies” vonását akarja leírni annak bizonyítására, hogy a nő is Isten képmása. — 14. Tudatában vagyok annak, hogy némelyek kétkedéssel fogadják az „alany” szó használatát, különösen Althusser elméleti miatt (vö. Te Edder Ure. 24. 58—103), de egyelőre továbbra is alkalmazom. — 15. Vö. Máté 12,46—50; Márk 3,31—35; Lukács 8,19—21. — 16. Vö. Gray, Elizabeth Dodson: *Green Paradise Lost*. Wellesley 1979, 1981. — 17. Plaskow, Judith: *Sex, Sin and Grace — Women's experience and the Theologies of Reinhold Niebuhr and Paul Tillich*. Washington 1980. 51—95. — 18. Idézi: Wanda Warren Berry, „Images of Sin and Salvation in Feminist Theology” című tanulmányában. (*Anglican Theological Review* LX. kötet (1978) 25—54.) — 19. Christ, Carol P.: *Diving Deep and Surfacing — Women Writers on Spiritual Quest*. Boston 1980. 13 kk. — 20. Vö. Naomi Goldenberg jelentős mélylélektani tárgyú publikációjával: *The Changing of the Gods*. Boston 1979; *The End of God*. Ottawa 1982. — 21. Rosemary Ruether által gyakran használt kifejezés: „power to empower others”. — 22. Gilligan, Carol: *In a Different Voice*. Cambridge/London 1982. — 23. Van der Haegen, Rina: *Gesprek met Hécine Cixous*. (*Tijdschrift voor Vrouwenstudies* 1982. 11. évfolyam, jrg 3. 3. sz. 293.) — 24. Vö. Elizabeth Dodson Gray: *Patriarchy as a Conceptual Trap*. Wellesley 1982, 3. fejezetével: *Patriarchy as a Social Construction of Reality*. Felhívom a figyelmet Dr. E. M. Barth „Evaluates” című írására, melyben a „maszkullin” és „feminin” kategóriák használatát elemzi Philo munkáiban. Assen 1972. 22 kk. — 25. L. a 9. számú jegyzetben. — 26. Egyrésztől Shulamith Firestone, másrésztől J. Budapest felfogása közötti különbségre gondolok itt. — 27. Vö. Judith Plaskow: *Woman as Body: Motherhood and Dualism*. Kézirat; Carol McMillan: *Women, Reason and Nature*. Princeton 1982. Hollandiában kiújult a vita a „feminista spiritualitásról”. L. többek között: Fokkellen van Dijk: *De vrouwelijke natuur De uittocht uit de „vrouwelijke natuur”*. (*Voorloep* 1984. 2. sz. 47—51.) és ugyanó: *Feministische spiritualiteit en de vrouwelijke natuur*. Kongressusbundel van de W. U. V., Nijmegen 1983. 295—298; Lily Leussink en Nienke van Dijk: *De vrouwelijke natuur*. (*Werkchrift voor leerhuys en Liturgie*. 1984. 4. évfolyam 3. sz. 69—73.) — 28. Bővebben l. Catharina J. M. Halkes: *Wie erfahren Frauen die Kirche. Selbstverständnis von Frauen heute (kiadta a Belrat der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen, Münsterben)*, (*Pastoral-Theologische Informationen* 1982. 1. sz. 36—56.) — 29. Erről a témáról l. például: Denise Lardner Carmody: *Feminism and Christianity — A Two-way Reflection*. Nashville 1982; Sara Maitland: *A Map of the New Country — Women and Christianity*. London/Boston 1983. L. még a *Spelling* magazin 1983-as évfolyamát: mind a négy számát a feminizmusnak és a (keresztyén) spiritualitásnak szentelték.

Az NSZK-ban évente kb. 13 000 ember követ el öngyilkosságot. De ez a szám nagyobb, hiszen ide vehetők még azok az esetek, amelyek a statisztikai kimutatás szerint balesetekként vannak nyilvántartva. Az olyan esetek száma, amelyek csupán öngyilkossági kísérletnek számítanak, ennél persze jóval nagyobb. A tanácsadó szolgálatok, a tudományos kutatások, a megelőző kezelések, etikai tilalmak ellenére az öngyilkosságot nem lehet megakadályozni. Sőt jelenleg úgy néz ki a dolog, hogy egyszerűen lehetetlen redukálni az esetek számát. Az egyik tudományos összefoglalóban ez áll az öngyilkosság kutatásról: „Az öngyilkosság-kutatás néhány éve egy be nem vallott önérték- és hitelességkrízisben van. Kutatják és közbelépnek, tanácsadják és kezelik, de a ráta állandó marad és az öngyilkosságok száma évről-évre nő. Az öngyilkossággal fenyegetett emberekkel való foglalkozás is azt bizonyítja, hogy a gondolatvilág föloldása, illetve az öngyilkosság megakadályozása nagy nehézség elé állítja a tanácsadót. Minden egyes terapeuta, aki öngyilkosokkal foglalkozik, tisztában van vele, hogy mindez éppen a beszélgetés problémájaként jelenik meg.

Mindez arra vezet, hogy az öngyilkosságot olyan emberi lehetőségként értjük, amely oly mértékben önállósul, hogy merev ellenállást képez minden próbálkozással szemben, mellyel tudományos-technikai világunkban el szoktuk rendezni problémáinkat.

Ha igaz az a feltevés, hogy az öngyilkosság nem hagyja magát besorolni sem a tudomány, sem a tanácsadás, sem a terápia módszereibe, s a mindennapi etika mércéje alá sem vehető, akkor olyan kategóriák segítségével lehet tettenérni, mint pl. a piché hibás működése, a szociális körülmények hiányosságai, az Isten-nélküliség és erkölcsi problémák. Namármost a klasszikus kutatásnak is éppen ezek a deficitek a tárgyai. Az a rendszer, amelyet a jobb megértés kedvéért indítványozok, ahhoz a kérdéshez kapcsolódik, hogy mit jelent a halál egy embernek és hogy mit akar mondani az ember a halálával. Ez az irány elvezet a dátumok meghatározta embertől az egyén lelki történéseihez. Ebből kiindulva az öngyilkos folyamatot — amelyet korábban a halál utáni fokozott vágyként láttunk — értelmezzük olyan változásnak, átalakulásnak (Wandlung), amely éppen csak azáltal teljesedhet be, hogy az egyén a halállal konfrontálódik. Ezzel egyben érthetővé válik, hogy az öngyilkosság magában foglalja a félelemmel való szembesülést és egyben annak útját és módját, hogyan integrálódik a halálproblematika — el a kutatásiránytól és a tanácsadótól — saját előfeltételeibe.

Az öngyilkosság-kutatás klasszikus diszciplinái, a szociológia, a jog, a teológia és az orvostudomány a pszichiátriával csak kivételes esetben tesznek eleget ennek a követelménynek. Ennek következtében röviden rá szeretnék mutatni nevezett tudományterületek közös vonásaira. Eközben hangsúlyoznom kell, hogy a klasszikus öngyilkosság-kutatás elsősorban nem az egyes ember halálvágyának individuális jelentésével foglalkozik, hanem az öngyilkosság külső törvényszerűségeivel.

a) A szociológiai álláspont

A szociológus számára az öngyilkos mindig elárul valami problémát a társadalmi viszonyok tekintetében. A szociológus megfelelő statisztikákat tud bemutatásként felsorolni, miszerint az öngyilkos bizonyos

törvényszerűséget követ. Ebből kiindulva a szociológus már azt is meg tudja mondani, hogy a következő évben hány öngyilkos lesz, továbbá megadja ezek nemét, korát stb. Ilyen stádiumokból a szociológusnak betekintése van azokba az előzményekbe, amelyek az öngyilkosságot előidézik. De a szociológus nem az egyén hajlamát nézi, hanem olyan tendenciákra mutat rá, amelyek az adott társadalomban vagy csoportban érvényesülnek. Már E. Durkheim megállapította, hogy minden ember öngyilkos lehet, aki bizonyos szociális körülmények közé kerül, amelyből minden társadalomban találunk variánsokat. Az öngyilkosság okai elsősorban egyéni kivüliek. Egyből hatnak, mihelyt az egyén a hatáskörükbe kerül. Ebben a nézőpontban az öngyilkos mindig csakis negatív tényező, aki mint szociális struktúráktól veszélyeztetett, jelzi a dezintegrálódást és a csoportfellazulást. Árt a társadalomnak, s ebben feltétlenül meg kell akadályozni. A szociológus ezért azt követeli, hogy vezessük vissza a dezintegrálódott személyt abba a társadalomba, amelyből kiesett. Mindebből az következik, hogy az embert nem mint egyszeri individuumot nézik, hanem mint társadalomtól és csoporttól meghatározott lényt.

Érthető, hogy a szociológiai kérdésfeltevés a tanácsadó számára problémákkal teli. Így ha az öngyilkosság megakadályozása az egyéniség kibontakozásának megakadályozását jelenti, a tanácsadó nem lehet segítségére a segélykérőnek.

b) A jogi álláspont

A tulajdonképpeni cél jogi szempontból is az öngyilkosság megakadályozása. Az, ami a szociológia számára a társadalom, a jog számára a törvény. Az NSZK jogrendje értelmében az öngyilkos nem büntethető. Az öngyilkosság vagy az öngyilkossági kísérlet balesetszámba megy, az egyén szabad döntésén alapul, bárhogyan is történjék. A 330. paragrafus értelmében viszont az, aki elmulasztja a segítségnyújtást balesetnél vagy tömegszerencsétlenségénél, ill. egyéb szükségállapotban, egy évig terjedő börtönbüntetésre ítéltető. A tanácsadó számára pl. egy öngyilkossági kísérlet elhárítása azt jelenti, hogy ha neki nem sikerül a jelöltet eltéríteni szándékától, értesíti az orvost, a rendőrséget, ill. a tűzoltóságot. Ha valaki az áldozattal olyan társadalmi viszonyban áll, amely kötelezi arra, hogy mindent megtegyen életben tartására, de semmit nem tesz azért, hogy az öngyilkosságra eltökélt embert ennek végrehajtásától megakadályozza, halálra is ítéltető társtettesként. Ilyen pozícióban van pl. a házastárs, a hívott orvos, tanácsadó is.

Bár a jelenlegi jogértelmezés az öngyilkosság elbírálásánál a hagyományos jogi esetekhez viszonyítva liberálisabb, mindazonáltal az öngyilkosságot úgy magyarázzák, mint amit kívülről meg lehetett volna akadályozni. Az öngyilkosságot tehát itt sem úgy értik, hogy az az embernek önmagához való viszonyából következik, hanem mint balesetet, amelynek oka kívül található az emberen. Ez nem jelent mást, mint azt, hogy ezt az embert meg kell védeni a túlaradó külső behatásoktól, s máris jogilag is garantált, hogy az öngyilkos nem olyan valaki, akinek önmagával, a saját lelki folyamataival van tennivaló. Ha tehát az öngyilkosság baleset, ki lehet szakítani az embert a saját döntéséből, s bele lehet illeszteni interperszonális, ill. szociális jogi keretbe.

A jogi álláspontból tehát az következik, hogy az öngyilkosságot kívülről meg lehet akadályozni, mint ahogy pszichiátriai kezeléssel befolyás alatt lehet tartani egyeseket. Jogi állásponton a tanácsadó meglehe-

tősen nehéz helyzetben találja magát. De éppen itt kezdődik a felelőssége. Biztos, hogy nem attól fog megoldódni az ember öngyilkossági problémája, hogy a tanácsadó kísérli a balesetet megakadályozni. Ha a törvény elismeri, hogy az öngyilkosság szabad, befolyástól mentes döntés, végül nem fogja azokat a személyeket büntetéssel fenyegetni, akik vele szoros összeköttetésben vannak helyzetüknél fogva. A joggyakorlat mindazonáltal így járhat el, mivel az öngyilkosságot nem az egyénben zajló változásigény kifejezésének tartja, hanem olyan eseménynek, amelyet feltétlenül meg kell akadályozni.

c) Az orvosi szempont

Az orvosi munka számára a legfőbb érték az élet, s mindent, ami életellenes, el kell távolítani. Ebből a nézőpontból az öngyilkosságot is feltétlenül meg kell akadályoznia. Az élet követelménye napjainkban az életnek minden áron való meghosszabbítását jelenti. De az életet csak úgy lehet meghosszabbítani, ha a halál időpontját sikerül kitolni. Az orvostudomány számára a halál az utolsó ellenség, mely ellen nincs orvosság. Az orvosi etika alapja — miszerint az életet minden áron meg kell tartani — dogmában van lefektetve. Az orvos nem bocsátkozhat vitába a pácienssel a halál fölött.

Az orvosi gondolkodás az öngyilkost a priori elítéli. Az öngyilkosságot az orvos szimptomának tartja, mellyel szemben a terápia, ill. a megakadályozás segít. Ebből következően minden esetet gyógyszerekkel, s végül pszichiátriai felügyelettel kezelnek.

Végül az orvosi szempontokat követve is ugyanazt az előzőekben megvitatott jelenséget találjuk, miszerint külső döntéssel, a belső adottságokba történő nyílt beavatkozással akadályozzák meg az embert.

Az öngyilkossággal fenyegetett ember tanácsadójának tehát pontosan kell tudnia, mit tesz, ha az orvos-társadalomba tartozik, ha gyakorlatát a mai orvostudomány képéhez szabja tudatos vagy ösztönös tanácsai során.

d) A teológiai álláspont

Végül megnézzük az egyház és teológia tradícióját az öngyilkosságot illetően. Ez a tradíció azért olyan fontos, mert megtalálható benne a halálprobléma magyarázata, amely kötelező erejű etikai kijelentés és éppen ezért beleszól az öngyilkos tett etikai megítélésébe. Másrészt szükségszerűen jön szóba a vallás, ha öngyilkossággal fenyegetett emberek tanácsadására gondolunk, hiszen az öngyilkosságot mi nem külső körülmények okozta eseménynek látjuk, hanem olyan lelki történésnek, amely keresi orientáltságát.

Ahogy az egyház az öngyilkossággal évszázadok során eljár, kimeríti a szeretetlenség fogalmát. Teológiaiilag nézve a szeretetlenség a dogmatizálásból ered. Pszichológiaiilag — témánkat illetően — a szeretetlenség a saját haláltól való félelem kifejeződése. A teológus három érv alapján ítéli meg, illetve ítéli el az öngyilkost.

1. Isten minden élet teremtője. Csak ő adja, ill. veszi el az életet. Ebbe a teremtő tevékenységbe nem avatkozhat be az ember.

2. Isten a népével kötött szövetséget törvénybe fektette. Ez a Tízparancsolatban található. Ezek egyike így szól: „Ne ölj!” Ez önmagunk megölésére is érvényes.

3. Az öngyilkosság elleni tulajdonképpen protészta érv az előzőkből van levezetve. Az öngyilkosság szembeszegülés Istennel, önkényeskedés, vele szem-

ben táplált büszkeség. Ez pedig bűn. Minden megbocsáttatik az embernek, csak az Istennel való szembe-
szegülés nem.

Az egyház mindazonáltal nem maradt hí a saját kijelentéseihez az évszázadok folyamán. Ez már csak abból is világos, hogy törvényesen követett el halálfelügyeletet. Emlékezzünk csak a halálfelügyeletre és a háborúban való öldöklésekre. Sőt a mártírok mint megölettek példaként lebegnek.

Mindaddig, amíg a tanácsadó a teológiai kijelentés alapján áll, nem jöhet segítségére az öngyilkosjelöltnek saját szándéka megítélésében. Sokkal inkább kívülről formulázott parancsokat és tilalmakat olvas rá követelményként. Hogy egy öngyilkosság teológiai bűn vagy vallástalanság is, nem a dogmától függ, hanem lelki evidenciájától. Mivel Isten nem zárható be a teológia dogmáiba, hanem közvetlen befolyása van a lélekre, kérdésünkkel az öngyilkosság megítélésénél a lélekhez kell fordulnunk.

A halálproblematikával való konfrontálódás magában foglalja a vallásos kérdést, különösen akkor, ha az öngyilkosságot nem a külső feltételek meghatározta sorsban látjuk, hanem belső lélekfolyamatok eredményeként. A tanácsadó éppen a keresztyén hagyományban találhat adalékokat a halállal való olyan egybevetésre, amely nyitva hagyja az öngyilkosság kérdését. Erre még egy külön fejezetet szentelek a lelki változások vallásos dimenziói címmel.

A négy diszciplína rövid áttekintése — mely a tanácsadóra tekintettel történt — azt kísérte meg, hogy belássuk, elejétől a végéig alkalmatlanok az öngyilkosság megítélésére, mert a felmerülő új szempontok fenyegetik régi, alapvető elképzeléseiket. Modellüket a haláltól való félelem kísérti — ezért fontos az öngyilkosság megakadályozása. Ha pedig az öngyilkosság körülményeinek vizsgálatánál a halál előtti félelem a munka — tudatos vagy tudatlan — kritériuma, ez egyben azt jelenti, hogy a halál kívül van az életen, nem része a lelkivilágunknak, nem döntés az ember számára, s nem kihívást jelentő lehetőség.

Az öngyilkosság mint a lelki változás utáni vágy

Sokat gondolkodunk és teszünk az öngyilkosság megakadályozásáért, s mégis többé-kevésbé tehetetlenül állunk ez előtt a probléma előtt. Talán a haláltól való alapvető félelmünkkel kapcsolatos elítélésünk ennek az oka? Itt keletkezik a kérdés, hogy vajon nem kellene eltekinteni a mindenáron való öngyilkosság-megelőzéstől és ehelyett az öngyilkosságot úgy értelmezni, mint a lélek szimbólumát? A tanácsadó ekkor már nem azt a kérdést teszi fel, hogyan tudná megakadályozni az öngyilkosságot, hanem annak a megértését kutatja, hogy az öngyilkosságnak milyen formája hat a lélekre. Tehát a történés pszichikai töltésének megtapasztalásáról van szó.

Az öngyilkosság az a lehetőség, amikor az ember a halált választja. Az érzelem feltárása csak az egyénnel való együttes munka során valósulhat meg. Ha már most a tanácsadó elfogadja ezt a kiindulópontot, nem az öngyilkosság megakadályozásának a teóriáját állítja a középpontba, hanem egyedül arra a személyiségre koncentrálni, akivel összeköttetésbe lép. Egyedül az egyénnel keresztül akar eljutni az öngyilkosság megértéséig. Ha ezzel szemben a tanácsadó a páciens egynek tekinti sok eset közül, eljátszotta annak a lehetőségét, hogy egyedül ennek az embernek a haláltapasztalataira kérdezzen.

Hogy valóban segítség lehessünk az öngyilkosságra hajlamos ember számára, ismernünk kell a lelki élet

haláltapasztalatának jelentőségét, amely kihathat a személyiség fejlődésére. Az analitikus pszichológia a halált a változás és az újjászületés aspektusában értelmezi. „Ha a halálprobléma valamilyen alakban föllép, a változás reményében teszi ezt... Halál nélkül nincs megújulás, mert a növekedés nem csupán összeadódása bizonyos folyamatoknak, hanem áldozatot és halált is követel. A lélek azért törekszik a haláltapasztalatra, mivel ez lehetőségessé teszi a változást. Ebből a nézőpontból az öngyilkossági indíték nem más, mint változtatásösztön.” (J. Hillman ano., 54 Vö. C. B. Jung Die Archetypen und das kollektive elnbewusste Ges. W. Bd IX, 1, Olten 3, 1978. 144 f.) Az öngyilkosjelölttel való beszélgetés során úgy kerül elő ez a változtatásösztön, hogy nem győzi hangsúlyozni: az az élet, amelyet ő most él, az nem méltó élet. Ekkor azonban azt gondolják, hogy képtelenek a helyzetükön változtatni, s nem marad más hátra, mint megőlni a testet, amelyen egyedül van hatalmuk. Ezzel az illető nemcsak a konkrét szituációknak vet véget, hanem azzá akar lenni, ami „még nem”. Azok a súlyos belső küzdelmek, amelyeket öngyilkosoknál tapasztalunk, ezeknek a változtatási törekvéseknek a reflexjei. Ilyen változtatáselemeket tapasztalunk az élet folyamán születéskor, a növekedés idején, serdülőkorban, végül a halálban. A halál mégis növekedés nélküli átmenet. A születés, a növekedés mind új stádiumokra nyitott, a halál jövő nélküli. A „túl késő” gondolatának nyomása alatt, annak tudatában, hogy az élet félresiklott és nincs kiút, az öngyilkosság megoldásnak kínálkozik. Az öngyilkosság a gyors változtatás kényszere. A kisziklott élet reakciója, mely egyik fázisában sem tudott váltani. Itt és most teljesen meg szeretne halni, mivel elmulasztott átélni korábban halálkríziseket. Az én szeretném a teljes és feltétel nélküli szabadságot” (J. Hillman, aaO., 59/61). Ez az öngyilkos dinamika nem hagyja az öngyilkosjelöltet a továbbiak felől kérdezni. Ha az „azutánra” rá tudna kérdezni, elveszne haláltapasztalata. A lélek tehát radikális változáson akar átjutni és nem csupán átmenetet akar a közeljövőbe. Az öngyilkosság megakadályozása megóv ugyan a haláltól, de azt is megakadályozza, hogy a változás beteljesedjen. Ennek a feltevésnek a helyességét bizonyítják a megismételt öngyilkossági kísérletek. Tehát a tanácsadónak nem éri meg megóvni a jelöltet a krízistől, mert csak a halálélménnyel való szembesülés jelentheti számára az újjászületés esélyét.

Az eddigiekben tudatosan különbséget tettünk a belső és külső, az élettörténet és a lélektörténet között. A halálproblematikára vonatkozóan ez azt jelenti, hogy a halálélménynek is van külső és belső dimenziója. Külső haláltapasztalat történik sikeres öngyilkosság esetén, de megvalósul már az öngyilkosságitantázia során is. S ez utóbbinak már vonatkozási pontjai vannak a belső haláltapasztalattal, amennyiben a lélek változásvágyát előidézi a halál szimbólumában, azt a vágyat, amelyet az ölésvágyban fedeztünk fel. Félreértés ne essék, nem arról van szó, hogy a tanácsadó számára nem fontos, hogy kliense öngyilkosjelölt vagy sem, hanem inkább arról, hogy a külső és belső folyamatokat a testi és a lelki történéseket elkülönítsék a segélykérőben. A külvilághoz tartoznak a projekciók, bennük a lélek tartozékaival. Az öngyilkosjelölt tanácsadása elsősorban is azt jelenti, hogy befeljük magyunk, fölfedezzük a lelki történéseket, a projekciókat. Csak ezután lehet újból kifelé menni, de most már megvan rá az esély, hogy jól ismerjük fel a külső életet is. A lélek történetét azáltal sikerül megfejteni, hogy a páciens el tudja mondani halál-

vágyát és az ehhez kapcsolódó érzelmeit, fantáziáját, képeit, álmait, melyeket megértet velünk. Csak ezen az úton teljesebbé válik a változás. A tanácsadónak nem szabad visszautasítania ezt a halálkövetelést, együtt kell mennie betegével az úton. Az a feladata, hogy végigkísérje a lélek útját. Nem szabad kockáztatnia, hogy páciense kényszere ellen tegyen az öngyilkosság megakadályozása érdekében, mert ez még csak fokozza a kényszert és a halálvágyat. Inkább nyitott érzellemmel, mintegy hidat képez, amely elvezet a halál közelébe, de még mielőtt az bekövetkezne, kiutat mutat onnan. Hiszen a fizikai halál nem célja a változásnak, még ha bekövetkezik is. A tulajdonképpeni cél a haláltapasztalat, amelyet nem szabad elnyomni. Ezen tapasztalat nélkül nem áll be a változás.

A változás vallásos dimenziói

Manapság az előtt a problematika előtt állunk, hogy a különböző tanácsra vonatkozó elméleteknek semmiféle vallásos vonatkozásuk nincs. Jóllehet abból kell kiindulnunk, hogy az öngyilkosság problémája a vallási kérdések közébe vág, mégis az a helyzet, hogy az igazi vallási kérdés a lét értelmét, s nem az értelmetlenségét feszegeti. Ez minden vallásra jellemző. Miként képes azonban egy olyan világ megtapasztalhatóvá tenni, hogy mi a halál és az újjászületés, amely eltávolodott Istentől és az istenektől, amelynek bálványai, teljesítménye, tudománya van, s azt hiszi, hogy legyőzi a halált? Bár a mai tanácsadásmodelllel van pszichikai kijelentésekkel, mégis lélektan. Ha az emberiség hozzáfog, hogy történetét csak a profán racionalitás jegyében oldja meg, megtagadja a lélek kifürkészhetetlen mélységeit, ennek következtében Istent és az isteneket. Ezután persze nem csoda, ha Isten és az istenek betegsége, halálvágy, kívánság és más egyéb módon hallatják magukat. A vallás dimenziójának visszazorítása életünkéből és munkánkából élő ellentétet képez a keresztyén vallás tartalmával. Nemcsak kenyérrel él az ember. Mélységes tapasztalata ez a keresztyén tradícióknak. Kárt okozunk lelkünknek, ha csak kívül éljük életünket. Az egész Újszövetség tele van a változás történeteivel, szimbólumaival. Szembesítve ezekkel a tanácsadó felnyitja a horizontot arra, amelyet változásnak nevezünk. A bor és a kenyér változása Krisztus testévé és vérévé mély vallásos megtapasztalás a mai napig is sok embernek. A betegségből a gyógyulásba, a hitetlenségből a hitbe való váltás, változás számos variációja szövi át az újszövetségi beszámolókat. Jn 2,1; 11,1–45; 20,11–18, Rm 7,7; Rm 8,10; 1Kor 11–23; Ján 3,7. Minden változások újszövetségi középpontja Krisztus halála és feltámadása. Ezen a ponton a teológiai munka tud valamit segíteni az öngyilkosság problematikájában, de nem a dogmatikai formulázás nyelvén, hanem szimbólumok és szimbolikus történések folyton megújuló áramlatán át. Természetesen az a változás, amely Jézus Krisztus által teljesebbé válik, egy új korszak kezdetét jelöli. Ennek a változásnak szükséges állomása volt a kereszthalál. Ennek a halálnak a szimbolikus ábrázolása a mai napig a mise. Ha ez elmélő változásszimbolika, megüresedik az életünk, mígnem elveszítünk minden transzcendentális vonatkozást és olyan ürességbe zuhanunk, melyben nincs többé változásszimbolika.

A változás megtapasztalása élettapasztalat is, amely nemcsak szimbolikusan megélt, de konkrét élménybeteljesedésben van jelen. Ezen túl a természet biológiai körforgására utal, az éjjel-nappal váltakozására, az évszakokra, az ember születésére és növeke-

désére. Ennek a változásnak egyik legmegragadóbb példáját látjuk a télből a tavaszba való átmenetben, vagy abban, amikor a földbe dugott mag elhalva új életre kel.

Ezzel a változásszimbolikával csupán utalok arra, milyen megjelenési formája volt ennek a szimbolikának mindig is az ember számára. Ha ezen változások vallásos formái már nem is szólnak hozzánk közvetlenül, még sok kép megragad, ill. befolyásol minket. A változástapasztalat éppen olyan fontos ma is, mint az emberiség bármely korszakában. Szükségünk van képekre, szimbólumokra és vallásra, amelyek segítségével megélhetjük a változásélményt. Talán ezzel függ össze, miért jelent fokozott problémát az öngyilkosság kérdése korunkban. A változás régi szimbólumai elnémultak. Szükség van ismét a vallásra, amely lehetségessé teszi a változásszimbolikát és a változástapasztalatot.

A tanácsadó mint segítőtárs a lelki változás folyamatában

Nekünk tanácsadóknak az a feladatunk, hogy a veszélyeztetett ember bensejéből előtörő nyomást, úgy is mondhatnánk, hogy az ő jelenlegi „életét kioltjuk”, s olyan változás megtapasztalására segítsük, amely kioltja a káros projekció mechanizmusát. De előtte át kell élni a haláltapasztalatot, a halált a maga valóságában kell látni. Mindazok, akik már tanácsadást végeztek, tapasztalhatták, hogy az öngyilkosjelölt halálvágyában egy szimbólum hatalmával konfrontálódnak, melynek óriási dinamikája van. Ezért az a külső ráhatás, miszerint „Ne adja fel az életét!”, éppen az ellenkezőjét éri el. Ezért a tanácsadónak óvatosan kell bánnia az öngyilkosság megakadályozásának parancsával, mivel ez azzal a veszéllyel jár, hogy megakadályozza a kívánatos halálfantáziát. Ezért a tanácsadónak el kell tekintenie ilyen segítség-től, mivel visszatartja az öngyilkosjelöltet a tapasztalattól. Tehát nem az a feladata, hogy tanácsokat adjon, javaslatokat tegyen, megrójon, változtatást eszközöljön vagy megakadályozzon, hanem legelőször is el kell fogadnia azt, amit a beteg elé visz, s mindekelőtt azt kell tudatosítania magában, hogy a halál nem kívülről lép be az emberbe, hanem hozzá tartozik. „Ha a tanácsadó elkíséri a segélykérőt öngyilkosságvágyában, élhet azzal a lehetőséggel már, hogy követelményének pszichológiai formát adjon. Minden jogot átenged neki és kezdettől fogva nem tér el ettől. Nem akad fenn a fizikai halál gondolatán, hanem a belső történetre koncentrálna. A halálban való megerősítés pszichikai értelemben véve — lehetővé teszi, hogy a halálgondolat megszabaduljon organikus rögzülésétől.” (J. Hillman, aaO., 74.). A tanácsadónak az a feladata, hogy hozzásegítse az öngyilkosjelöltet ahhoz, hogy kimondja és rendezze belső tapasztalatait.

Mi, tanácsadók nem vagyunk felelősek az ember életéért vagy haláláért. Viszont kétségtelenül felelősek vagyunk a veszélyeztetettel való viszony kialakításában. Éppen ez az „ottlét”, a nyitott, szeretetlenség magatartás foglalja magában az egyetlen lehetőséget a destruktív hatalmakkal szemben, amelyek kényszerítenek az öngyilkosságra, hogy így egy félelemtől mentes ellenképet konstalláljunk. A tanácsadó hűsége és ráhagykozása hídként képezi az élet lehetőségének

útját az öngyilkosjelölt egoista megszállottságával szemben. Így tapasztalja meg a segélykérő, hogy ráhagyatkozhat a tanácsadóra. Ha a tanácsadó külső beavatkozás nélkül kerül ki az öngyilkos krízis viharából, s nyugalmat, békességet, bizalmat ad, akkor a segélykérő megtapasztalhatja végül, hogy a közte és a segítő közötti hidat szétzúzhatta volna a halál.

De mi történik akkor, ha ez a hit összeomlik, s a lélektől hajtott változás nem teljedik be? Ha nem lép fel változás, a tanácsadó egyedül annak a kérdésnek az ítélete előtt áll, hogy vajon az öngyilkosság ettől kezdve szükséges volt vagy nem. Itt a szükség-szerű valamiféle elkerülhetetlen baleset vagy betegség értelmében értendő. Platon híres tétele az öngyilkosság megítélésével kapcsolatban a Phaidon 62-ben áll, ahol Szókratész ezt mondja: „Csodálkozhat az, hogy nem szabad megölnie magát az embernek még mielőtt Isten rá nem küldi az ínséget, azt a szükségét, ami engem is kényszerít.” — Idáig ezt a kényszerítő szükségét mint külső kényszert értették, hasonlóan a nincstelenség, baleset, betegség, katasztrófa által előidézett körülményekhez. De vajon nem naivesztalódhat a szükség egyenesen a lélekben a külső oldaltól függetlenül? Ha a tanácsadó hagyja kibontakozni a haláltapasztalatot a végsőig, és a lélek mégis gazdaszódik a testi halálhoz, vajon nem úgy kell látnunk ezt, mint Isten hívását? (J. Hillman, aaO., 79. C. G. Jung Briefe II. 1946—55 Bd. 2.)

Összefoglalásképpen tehát a következő kritériumai vannak az öngyilkosjelölttel való bánásmódnak. Az öngyilkosság-fenyegette embert vezetni azt jelenti:

1. A halálvágytól nem szabad megrettenni, sőt valósággal gyakoroltatni kell a haláltapasztalatot.
2. A pácienssel együtt fel kell fedezni azt, amit keres.
3. Meg kell előtte nyitnunk annak a lehetőségét, hogy az eddigi életében hiányzó változásokat most átélheti, hogy meghalhat régi életének, s elnyerheti az újat.

Mindezekhez azonban időre van szükség, hogy az illetőnek lehetősége legyen megélni ezt a belső érési folyamatot. A tanácsadónak állhatatos és ráhagyatkozó partnernek kell lennie, félelem, kényszerítés, morális és vallásos szemrehányás nélkül, előregyártott diagnózis és terápia nélkül kell behatolnia a halálvágyba, hogy betegével együtt kísérje végig a készülődő változást, amely majd szerves részét képezi a segélykérő életének.

Ily módon a tanácsadó bizalmas szövetségese lesz az öngyilkossággal fenyegetett embernek. A páciens ezt a magatartást megtapasztalva ráhagyatkozik segítőjére, azt látva, hogy a közte és a tanácsadó közötti egyetértést nemegyszer majdnem összerombolta a halál. Miután nem akadályozta meg a halált, éppen ezzel óvta meg a konkrét haláltól. Ime, ezek a feltételei annak, hogy az öngyilkosjelölt a külvilágra vetített halálvágyát bensővé tudja tenni és hogy felnyíl-jék lelkében az a lehetőség, hogy a haláltapasztalattal szembeülvén végbemenjen benne a változás. A tanácsadónak az a feladata, hogy segítsen felépíteni egy olyan vonatkoztatási területet, amelyen az öngyilkos jelölt a változás nehéz és hosszú útját megteheti.

Dieter Wittmann
Wege zum Menschen, 34. Jahrgang Heft 8/9.
Aug/Sept. 1982.

Fordította: Kis Katalin

A jelen kor szenvedései

Az egyház és mártírjai

Ecclesia martyrum, a mártírok egyháza — egy régi és tiszteletreméltó cím Jézus Krisztus egyháza számára. Ez az egyháznak Urával való sorsközösségét juttatja kifejezésre, azzal az Úrral, aki „az igazi tanú”, a „hű tanú” (Jel 3,14; 1,5). Ez a hívők közösségét Jézus Krisztus mártírúrára figyelmezteti. A vallásos eltávolodás jele, hogy a mártírok emlékéből a szenteknek különös kultuszát teremti meg. Másik oldalon viszont a keresztyénség szekuláris elpolgáriásodásának a jele az, ha az egyház mártírjait megveti és elfelejti.

Az ősegyház ismerte mártírjait és tudta, hogy a hű tanúk mártírúráját hogyan kell teológiailag értelmezni. A mi korunkban is a legtöbb egyház ismeri mártírjait, de mi még nem tudjuk, hogy a keresztyén mártírúrot ma hogyan is kell megérteni teológiailag. A mártíroknak ma más tapasztalatai vannak, mint akkor. Az államhatalommal és erőszakos csoportokkal való mindeddig ismeretlen konfliktusokban tanúk lépnek fel és róluk nem tudják az egyházak igazán, hogy vajon mártírokként kell-e őket tartani vagy nem. Annál inkább fontosabb, hogy a keresztyén mártírúrium új teológiai értelmét megtaláljuk.

A mártíromság ősegyházi koncepciója a keresztyén-üldözés tapasztalataiból született, melyet pogány uralkodók hajtottak végre. Azt ismerték el és azt tisztelték mártírként, aki mint Krisztus maga, szabadon és türelmesen, erőszakos halálát hitben, Krisztus nevéért elfogadta. Bíróság elé idézték és Krisztus gyalázására felszóllították. Míután nyilvánosan megvalóította hitét, nyilvánosan kivégezték, a többi keresztyének és a népek a keresztyénségtől való elidegenítésére. Így lett ő nyilvános tanúja Krisztusnak.

Az ősz püspököknek, Polykarpusznak a mártírúma és Antiochiai Ignatiusz püspöknek a mártírúma sokak számára lett példaképpé. A mártírúmban, így fejtette ezt ki Ignatiusz a gyülekezetéhez írt leveleiben, a hívő nemesak katonaként hal meg Uráért, hanem Vele hal meg, és részt vesz Krisztus szenvedéseiben. Ez adja neki azt a bizonyosságot, hogy Krisztussal fel fog támadni és Vele együtt fog uralkodni. A mártírokat betöltik testükben, „ami hija van Krisztus szenvedésének” (Kol 1,24). Ezért szenvedti Krisztus a maga mártírjaiban azt a végidei szenvedést, mely az egész teremtségre eljön.

A középkori egyház a mártírúrium fogalmát egy kissé kibővítette, mint ahogy Aquinói Tamás megállapítja: „Csak a hit adja azoknak, akik szenvednek, a mártírúrium dicsőségét. Keresztyén az, aki Krisztustól van. Nemcsak akkor van valaki Krisztustól, ha hisz Krisztusban, hanem akkor is, ha a Krisztus Lelke által az erény cselekedeteit véghez viszi.” Mártír az, akit hitének megvallásáért és hitének engedelmisségéért üldöznek és megölnek. Ha a mártírúrnak ezt az értelmezését, mely az ő-egyház tapasztalataiból született, összehasonlítjuk az üldözött keresztyének mai tapasztalataival, akkor a különbségek nyomban feltűnnek: mártírokat ma halálra kínoznak és aztán „eltűnnek”. Nem ismerik meggyilkolásuk helyét, nem találják holttestüket, nem tudják nevüket. A nyilvánosság fóruma a mártíroktól tudatosan elvétel.

Krisztus passiója aktív szenvedés volt

Ma is vannak olyanok, akik szabadon és aktívan elfogadják a halált hitből eredően és ez az elfogadás a hitvallásért és engedelmisségért való aktív harcából

születik. Krisztus maga önként és aktívan ment Jeruzsálembe. Passiója küldetéséből és Isten országáért való tanúskodásából állt elő. Passiója nem passzív, hanem aktív szenvedés volt. A hitvallásért való üldözés a „vallásszabadság” korában visszaesett. A teljes engedelmisségért és a politika szeretetért való üldözés előtérbe lépett.

A keresztyének üldözése a pogány és az ateista államok részéről csak a dolog egyik oldala. A keresztyén-üldözés az úgynevezett keresztyén államokban éri el a csúcst: az elmúlt 10 évben Latin-Amerikában több mint 850 katolikus lelkészt gyilkoltak meg, nem beszélve a számtalan keresztyén laikusról. Akik őket meggyilkolták, jó keresztyéneknek foghatók fel.

Az ő-egyházban a mártírúrium személyes mártírúrium volt. A mártírúrium ma többnyire névtelen mártírúrium és egész csoportok, népek, fajok mártírúma. Romero érseket az oltárnál gyilkolták meg. Ismerjük és tiszteljük nevét. Temetése alkalmával ugyanazok az ellenfelek 40 ember öltek meg. Nevüket nem ismerjük.

Szeretnék a mártírúrium megismerésére való pillantásban három személyből kiindulni, hogy szélesebb teológiai koncepció bontakozzon ki. Beszámolok Paul Schneiderről, a „buchenwaldi prédikátorról”, Dietrich Bonhoefferéről, az „ellenálló teológusról” és a katolikus érsekről, Arnulfo Romeroról, az „üldözött nép püspökéről” Salvadorban.

Paul Schneider református lelkész volt a Rajna vidékén. Imádkozó, lelkigondozó és a református egyházfegyelem szilárd képviselője volt. „Az egyházfejelem in az egyházban. Ha ezt az ínt elvágják, az egész test erőtlenn lesz”, mondta Kálvin. Paul Schneider őt következetesen követte és a sákramentumot egyházfegyelem nélkül nem szolgáltatta ki.

1934. Hitler hatalomátvételének az éve után következett be gyülekezetében (Dickenschied im Hunsrück) az első konfliktus az állammal. Egy hitlerjugend szerencsétlenül járt és eltemették. Schneider lelkész prédikációja után a csapatvezető lépett a sírhoz és a halottat a „Mennyei SA — Horst Wessel rohamcsapatba” helyezte. Paul Schneider felállt és tiltakozott: „ez egyházi temetés. A mennyben nincs SA-rohamcsapat”. A következő években az egyházfegyelem segítségével akart a „német keresztyének” ellen védekezni. Ez feljelentéshez és a rajnai tartományból való kiutasításához vezetett „a nemzetiszocialista állammal szembeni izgatás” miatt.

Schneider visszatért, a Gestapo fogságába került és azon a címen, hogy kitartóan tiltakozott a kiutasítási parancs elismerése ellen, a buchenwaldi koncentrációs táborba vitték.

1938 áprilisában a buchenwaldi foglyoknak megparancsolták, hogy minden reggel üdvözljék a horogkeresztes zászlót. Paul Schneider ezt az üdvözlést mint „bálványimádást” megtagadta. Ennek következtében súlyosan megbüntették és a „bunkerbe”, a halálcellába vitték. Cellájának az ablakából a téren felvonuló foglyoknak Isten ígését hirdette és bátorította őket az életre. És név szerint vádat emelt Isten előtt az SS-gyilkosok ellen. Ezek a beszédek mindig rövidiek voltak, mert a fogolyörök hallgatásra kényszerítették. 13 hónapon keresztül végnélküli gyötrelmeket szenvedett. 1939. július 14-én egy stropfantin-injekcióval meggyilkolták.

Ettől a „buchenwaldi prédikátortól” és mártírúmatól tanulhatunk: Paul Schneidernek hallatlan hitbizo-

nyossága volt és mártíriumát ennek a bizonyosságnak az alapján szenvedte el. Ennek a forrásai: imádság, a lelkeszi szolgálatra való isteni elhívás, és gyülekezetében, Dickenschiedben való isteni megbízás. Kész volt arra, hogy inkább meghaljon, mint ezt a bizonyosságot elveszítse. És ez a bizonyosság gyötrelmei között nyilvánvalóan csak növekedett. Az egyház-fegyelem Isten parancsát és Isten ígését a gyakorlati, mindennapi életbe viszi bele. Inkább Istennek kell engedelmessé válni, mint saját magunknak. Egyház-fegyelem nélkül nincs valóságos Krisztus-követés.

Schneidert nem passzívan érte el a mártírium, hanem tudatosan ment ezen az úton és aktívan: figyelem nélkül hagyta az állami kiutasítási parancsot, megtagadta a horogkeresztes zászló üdvözlését, a bunkerben sem hallgatott, hanem hirdette Isten ígését. Mártíriuma aktív passio volt.

Dietrich Bonhoeffer az egyetemi teológiáról jött. Az ökümenikus mozgalom és a harmincas évek béke-mozgalmi tartós hatást gyakoroltak rá. Döntő volt azonban számára a „Hitvalló Egyház” harca Hitler totális államában az egyház beolvasztásával szemben. Bonhoeffer mindig a Hitvalló Egyház radikális szárnyán foglalt helyet. Már 1934-ben nehezményezte, hogy a Hitvalló Egyház a „barmeni teológiai nyilatkozatban” azoknak a zsidóknak a védelmére egyetlen szót sem talált, akik az üldözésnek elsőként voltak kitéve. „Csak aki a zsidókért kiált, az énekelhet gregoriánus módra”, kiáltotta oda a liturgiai mozgalomnak.

A Hitvalló Egyház volt számára a „valódi egyház” és szemlélete szerint a valódi és a hamis egyház között nincs közvetítés és középút: „Aki a Hitvalló Egyháztól elválik, elválik az üdvösségtől”, hangoztatta 1934-ben.

Majd mikor az USA-ban való második tartózkodása után visszatért 1939-ben, ismét a Hitvalló Egyháznak dolgozott és ugyanakkor egy politikai ellenálló csoporthoz kapcsolódott, amely Canaris admirállal és Oster ezredessel a német elhárítás területén tevékenykedett. Már 1943 áprilisában letartóztatták. Röviddel a háború befejezése előtt, 1945. április 9-én Dietrich Bonhoeffert Canaris admirállal és Oster ezredessel együtt a flossenbürgi koncentrációs táborban meggyilkolták.

Ettől az „ellenállásban élő teológustól” tanulhatunk: Bonhoeffer az egyházi ellenállástól elindulva a német diktatúrával szembeni politikai ellenállás útján haladt. Miért? A Krisztus egyházának nemcsak akkor szabad tiltakozni, ha az állam az egyház életébe beavatkozik, már akkor tiltakozni kell, ha egy államhatalom jogtalan, igazságtalan és embertelen lesz. Az egyháznak tiltakozni kell, ha zsidókat üldöznek, kommunistákat vagy demokratákat gyilkolnak meg és egy egész népet elnémítanak. Bonhoeffer nemcsak az egyházban való hit igazságáért halt meg, hanem a hitbeli engedelmességnek a politikai életben való jogáért is. Ő részt vett az „Isten világban való szenvedésében” (Widerstand und Ergebung, 244 o.). Mártíriuma keresztyén-politikai mártírium volt, miközben a Paul Schneider mártíriumát keresztyén-egyházi mártíriumnak lehetne nevezni.

A politikai erényekért

Ellenállásának a forrását ő maga „lelki fegyelemnek” nevezte. A szellemi élet lelki fegyelmét értette az alatt, az imádságot, a meditációt, az isteni Lélek jelenlétében való elmélyülést. Lelki fegyelem és „valódi világiasság” kiegészítik, erősítik és segítik egymást kölcsönösen: az imádság misztikája nélkül nincs politikai ellenállás a nyilvános jogtiprás ellen, és fordítva:

anélkül a naponkénti ellenállás nélkül nincs imádságbeli bizonyosság.

Paul Schneiderről a háború után evangélikus templomokat neveztek el. Ha Dietrich Bonhoefferől neveztek volna el őket, némely kegyes keresztyén kétségét fejeznék ki, hogy ő valóban a keresztyén hit mártírja volt-e, mivel őt a politikai ellenállás folyamán gyilkolták meg. Mi erre azt válaszolhatjuk, hogy az egyház hagyományai szerint azokat is mártíroknak kell tekinteni, akik a „keresztyén erények gyakorlásáért” szenvednek és halnak meg. Ehhez azonban hozzá kell fűzni, hogy a keresztyénüldözések tapasztalatai szerint, melyek ebben a században és Németországban az egyházi harc folyamán mentek végbe, az „erényeknek ezek a tettei”, melyek mártíriumhoz vezettek, politikai erények voltak.

Arnulfo Romero „a nép püspöke” El Salvadorban, 1977-ben nevezték ki San Salvador érsekévé. Ebben az időben zajlottak ott az elnökválasztások. Az uralkon levő katonai junta választási csalására a többi pártok, a keresztyéndemokraták, szociáldemokraták és a kommunisták tiltakozó felvonulásokkal válaszoltak. A nemzeti gárda halomra lőtte ezeket.

Két héttel később, 1977. március 12-én El Salvadorban először egy papot gyilkoltak meg: P. Rutilio Grande SJ, Aguilares lelkésze volt, az egyház konciliárius megújulásának előharcosa ebben az országban. Romero a tetthelyre sietett és a márc. 12-ről 13-ra virradó éjszakát a meggyilkolt gyülekezetében töltötte. Ezen az éjszakán — ahogyan ezt később elmondta — ment végbe megtérése.

Ha mindezekig őszinte, de konzervatív egyházi férfi volt, most egyre növekvő világossággal ismerte fel az egyházüldözés és a nép elnyomása közti összefüggést, mely az országban uralkodó kisebbség által, ennek jobboldali radikális szervezetei által és az ún. halálbrigádok által megy végbe. És Romero a néphez csatlakozott és a nép püspöke lett.

Hitt a „szegények Istenében”, ahogy életrajzírója, Ion Sobrino megfogalmazta: „A történelem megfeszítettjeiben mindig a megfeszített Isten jelenítette meg magát... Népe szegényeinek és elnyomottjainak az arcában megpillantotta Isten elcsúfított arcát” (17. o.). A szegények között találta meg ennek az Istennek különös jelenléte helyét. „Azért mivel ők szegények, átveszi Isten a védelmüket és szereti őket” (Puebla, 1142). Azt tehát nem lehet mondani, hogy Romero különös szeretettel fordult a szegények felé. Ő sokkal inkább meghallotta az eljövendő Isten királyságáról szóló evangéliumot a szegények sóhajlásából és kiáltásából. Őt a szegények „evangelizálták”.

Innen kezdve lett El Salvador érseke az elnyomottak oltalmazója. A katedrális a nép összegyülekezésének a helyévé lett, a liturgiának és az éhségstrájkoknak a helye, kórház a demonstrációkban megsebesültek számára, olyan hely, ahol az egyház és a nép sok halottjától vette búcsút. Az egyház és a nép között találta meg helyét. A nép és nem az államhatalom lett az egyház tárgyalópartnerévé.

A nép üldözött egyháza

A „nép által készített terv” saját országa problémáinak a megoldása lett számára. És ezzel politikai konfliktusba került. „Tudjuk, hogy többségükben a mezőgazdasági munkások, ipari munkások, a nyomor-nyegedekek lakói azok, akik szerveződtek, hogy jogukat megvédelmezzék és ezeket egyszerűen, mint „terroristákat” megbélyegezték, letartóztatták, megkínnozták és meggyilkoltak, anélkül, hogy ők törvénytelenek vagy

jogi intézménnyel számolhattak volna, amely őket megvédelmezi... Ebben a törvénytelen szituációban arra voltak kényszerítve, hogy saját maguk védjék magukat, ha kell, erőszakkal és erre válasz csak az állam önkényerőszakoskodása volt”.

Romero sok halálos fenyegetést kapott. Tudta, hogy mi az, ami rá következik. Romero érseket 1980. március 24-én templomának oltára előtt, mise közben egy fizetett gyilkos megölte.

Arnulfo Romero mártíriumában egy harmadik dimenziója lesz láthatóvá a keresztyén mártíriumnak, melyet eddig kevés figyelemre méltattunk, amely ma egyre fontosabb lesz. Az első dimenzió a szenvedés, mely a hitvallásért történt, mely „Krisztussal-velő-együtt-szenvedés”: Paul Schneider. A második dimenzió a hit engedelmisségéért történő szenvedés, a jogtalan és törvénytelen erőszakkal szembeni ellenállásban: Dietrich Bonhoeffer. A harmadik dimenzió, az elnyomott, az áldozatul odadobott nép szenvedéseiben való részvétel: Arnulfo Romero. Alapjában véve itt nem az egyházat üldözik, hanem a népet, és az egyház csak akkor részesül az üldözésben, ha a nép egyháza lesz.

Ez a halál keresztyén mártír halála volt? Hol ismerjük fel a hű és igaz tanúval, Jézus Krisztussal való közösséget? Úgy hiszem: a golgotai kereszten. Jézus római kereszten szenvedett és halt meg. A keresztfeszítés megfélemlítést szolgáló büntetés volt politikai lázadók és rebellis szolgák számára a római impériumban. Jézust úgy feszítették meg, mint állítólag a „zsidók királyát”. Pál azonban a másik oldalt is látta. Számára Jézus rabszolgakeresztén halt meg. „Szolgai alakot vett magára és engedelmes volt a keresztthaláláig” (Fil 2,7–11). Jézus a nép közül való számos ismeretlennel való közösségben halt meg, akik a rabszolgaságból való szabadság után kiáltottak. A rabszolgává lett népnek a mártíriuma ez nyilvánvalóan.

Három személynék a mártíriumát szemléltük meg és csak Paul Schneider kerül a Krisztus nevéért való mártírium klasszikus fogalma alá, jöllehet, ő is egy állami törvényt vett semmibe szándékosan és ezért ölték meg. Bonhoeffernél egy olyan mártíriummal találkozunk, amely „a Krisztus Lelke által való politikai erény művéért” történt. Ő Krisztusnak engedelmeskedve ment bele az aktív ellenállásba. Vele együtt végezték ki Canarias admirálist és Oster ezredest is. Ők is a Krisztus mártírjai voltak? Szubjektív, vallásos motívumait nem ismerjük. Objektíve tekintve azonban ők is mártírok voltak az igazság ügyéért, mely az Isten ügye.

Ezen a helyen látható, hogy a keresztyén mártírium határai nyitottak és nem rögzítettek. Nem mondhatja az ember: az Isten igazsága ügyéért való odaadásnak eddig a formájáig és addig az életodaadásig ez „keresztyénnek” nevezhető, aztán azonban már nem. A mártíriumnak a politikai hitengedelmisségből nyitott határa egy különös titkot árul el: a mártírok egy nagyobb közösségben állanak. Ők maguk az igazság és igazságosság többi tanúival beléptek ebbe a közösségbe és beleviszik az egyházat is, amely a mártírokat tiszteletben tartja, az igazságnak és igazságosságának ezekkel a tanúival való közösségébe, mely az egyház határain túl is terjed.

Leonardo Boff ezeket nevezi „Isten politikája és Isten királysága mártírjainak” (Concilium, 1983 márc., 179. o.): „Ők jöllehet nem a keresztyén hit mártírjai, nem is hősök, akiket az egyház a maga számára

igénybe vehetne, de ők Isten királyságáért mártírok, mártírok azért az ügyért, mely az Isten Fiának is ügye volt, amidőn Ő köztünk időzött. Az emberiség történetében Isten politikájának a megvalósulásához járulnak ők hozzá”.

Romero érsek azonban Krisztus tanúinak és Isten királyságának e világban levő most említett közösségén is túlnutat és rámutat a tehetetlen nép szenvedésére. A hatalomért való harcban a gyengék szenvednek a legtöbbet, az uralkodók az elnyomottakat áldozzák fel, a gyermekek hálnak meg először. Ezért nevezi őket Jézus boldogoknak, mert övék az Isten országa: azok felett, akik a sötétségben és a halál árnyékában ülnek, azok felett ragyog fel az új teremtés fénye (Ézs 9,1). Általuk jön Isten országa igazságával együtt az istentelen és igazságtalan világba. A szegények evangéliuma itt van ebben a néma, anonyim és kollektív mártírumban. Ha mi ezt felismerjük, semmi esetre sem távolodunk el Krisztustól, hanem hozzá egészen közel vagyunk. Ha az egyház az üldözött nép oldalára áll, részt vesz ennek üldözéseiben.

Az erőtlének szenvednek először

A mártírium teológiai fogalmának az ó-egyházban nemcsak krisztológiai oldala volt, mely szerint a mártírok sajátos módon egyesülnek Krisztussal, hanem a kevésbé ismert apokaliptikus oldala is, mely szerint a végidők szenvedéseinek a mártírjai, mely idők az egész teremtésre el fognak érkezni, ezt a szenvedést saját testükön előrehozzák és tanúsítják. Aki „Krisztus szenvedésében” részt vesz, az a világ végidei szenvedésében vesz részt. A végidőknek ezek a szenvedései a „megfeszített Istenben” nyernek összefoglalást és a feltámadás ereje által benne és mindannyiánk számára legyőzettek. A mártírok ezt a véget saját korukra nézve előrehozzák és ezáltal az eljövendő igazság apokaliptikus tanúi lesznek, az uralkodó hazugsággal szemben, és a jövendő igazság tanúi lesznek az uralkodó igazságtalansággal szemben.

Ebbe az apokaliptikus perspektívába tartoznak „ennek az időnek a már most beálló szenvedései” is, melyekről Pál azt mondja (Róm 8,19), hogy „nem hasonlíthatók Isten eljövendő dicsőségéhez, amely rajtunk nyilvánvalóvá lesz”. De ki éli át „ennek az időnek a szenvedéseit”? Kinek kell először ezeket elhordozni? Maradjunk realisták: a gyengék és erőtlének hordozzák el először ezeket a szenvedéseket.

A nagy apokaliptikus elmúlás már megkezdődött. A gazdaságban és politikában jelen levő emberi igazságtalan rendszerek egy év alatt már harmincmillió ember életét követelik, a gyermekeket először. Az emberi kizsákmányoló rendszerek fokozatosan szétörik a természet egyensúlyát. Ennek a világsötétedésnek a láttán, amely fenyegetően jön felfele, a jogtalanság és erőszak áldozatai már most apokaliptikus tanúkká lesznek. Isten panaszának a tanúivá lesznek, a halálból életre vezető szükséges megtérés érdekében. Ők lesznek — mint a szegények, éhezők, meztelenek és foglyok a Máté 25-ben — az eljövendő világbíró tanúivá, mert ők az Emberfia Jézusnak a legkisebb testvérei.

Jürgen Moltmann
(Megjelent: *Evangelische Kommentare*, 1985 (8),
440–444.)

Fordította: Szathmáry Sándor

A Minjung-teológia Dél-Koreában

Bevezetéképpen el kell mondanom, hogy múlt évi tanulmányaim során Bázelen feltűnően sok koreai diákkal találkoztam. Ezeknek többsége a Bazel-Miszsió révén jutott el Svájcba, de volt közöttük HEKS-ösztöndíjas is. J. M. Lochman professzor egyik előadássorozatából aztán megtudtam, hogy Dél-Korea azon országok közé tartozik, ahol a keresztyének száma növekvőben van. Az ott uralkodó teológiai irányzatot pedig: *Minjung-teológiának* nevezik. Érdekes módon ez a dél-koreai teológusokat a legmarkánsabban jellemző szó kínai eredetű. Jelentése: egyszerű nép, köznép. Tulajdonképpen a héber „am-haarec”-nek felel meg. Azokat jelenti, akiket a nép elitje mindig megvetett és kihasznál, akiknek úgyszólván nem volt szavazati joguk. A nép elitje mindig megvetette és kihasználta őket. Ahn Byung-Mu a neves újszövetséges feltűnően sokat idéz Márk evangéliumából, ahol az egyszerű népről sokszor esik szó, és nem a „laosz”-t, hanem az „okhlosz”-t használja, amely mégis Isten népévé lesz, mert Jézus a vámszedőket, beteget, kivetetteket nem kerüli el, hanem folkeresi, mert ezeket megmenteni akarja. Ez a néptömeg a: Minjung. Jézus tudatosan közelít hozzájuk, mert szolidáris velük és az evangéliumot arkaj hirdetni nekik. Ahn Byung-Mu úgy véli, hogy a Márk evangéliuma egy ilyen „Minjung-szituációban” íródott, éppen a rómaiak elleni lázadás véres leverése után (70).

Ahhoz, hogy a Minjung fogalmát megértsük, előbb egy másik szó értelmével kell tisztában lennünk, amely a teológiai irányzatban lépten-nyomon felmerül. Ez pedig a: han. Ez belső feszültséget, szenvedést jelent, amely jogtalanság, igazságtalanság, megaláztatás vagy kizsákmányolás miatt jön létre az emberben. Tulajdonképpen részben tehetetlenség érzése, keserűség, harag vagy gyűlölet felgyülemelése, amely lázadásba csaphat át. Valahogy olyanformán, ahogy ezt egyik ismert költőnk kifejezi: „A néma harag tengere sokáig gyűjti a vizeit, de egyszer csak áttöri a partokat.” (Kim Chi-Ha: A tenger.) E nép szívében kialakult belső feszültségnek a fokozásához hozzájárultak még ilyenek, mint gyakori árvizek, idegen uralom, a nők elnyomott helyzete a társadalomban, diktatúra.

„Dan” mint a han legyőzése. A han legyőzésére többféle kísérletet tettek. Eléggé elterjedtek a sámánisztikus eskürítusok, messiási reménységek a Meitrea-Buddhizmus alapján, túlvilági vigasztalások az evangéliumokból, esetleg felkelés vagy forradalom az ügy megoldása érdekében. Persze a gyűlölet egyre inkább kiterjed és új erőszakot szül, s így végül is nem old meg semmit. Egyedüli pozitív megoldásnak az látszik, ha a „han” a „dan”-nal párosul. Ez a szó eredetileg azt jelenti: késsel levágni, feladni (egyfajta harakiri?). Átvitt és személyes értelemben: önmegtagadás, lemondás a gyűlöletről, bosszúról. A dan Isten forradalmát keresi, amelynek célja a megbékélés. Így Kim Cha-Ha és Suk Nam-Dong egy óskoreai gondolatot vélnek találkozni a keresztyénség erőszak nélküli jellemvonásával.

A súlyponti kérdés a teológiában a nép, a Minjung megváltása, ill. megszabadítása. Sokan éppen a bőrtőnévek szenvedései alatt jöttek rá, hogy nemcsak az

eszmék fontosak, hanem a gazdasági, szociális és politikai viszonyok is. A Krisztus-eseményben megjelenő szeretet mellett Isten szabadítása a legkisebkek iránt mindenkor kifejezésre jut, ill. fontos szerepet kap. Így az Exodus-hagyományban és a szövetségkönyvben (Ex 20,22–23,19). Isten tetteinek szociális irányultságával, ahogy erre a katolikus újszövetségesek Su In-Suk és Moon Hee-Suk (Cyris) rámutatnak.

De az újszövetséges teológusok is régen felfedezték azt a reménységet, hogy a népnek joga van a függetlenségre, a demokráciára, mert Isten szabadító Úr. (Az ŐSz-ben és az ŰSz-ben egyaránt.) Az a szerencsés eset állott itt elő, hogy miközben szorgalmasan kutatták a Szentírás Minjung-aspektusait, közben felfedezték a Maitreya-Buddhizmus és a keresztyén ezeréves birodalom közötti hasonlóságot. Tehát náluk a keresztyénség megjelenésével sok esetben együtt járó gyarmatosítás terhes örökségét nagymértékben ellensúlyozza ez a pozitívnek tekinthető bibliai ígéret, ill. tanítás.

Mivel a földön nincsenek végérvényes megoldások, ezért van az Ezeréves birodalom szimbóluma (Su Nam Dong). Ha mégis van megoldás a hantól való megszabadulásra, ez nem a nép „elit”-jétől fog jönni, hanem magából a népből kell kiindulnia. Persze itt az a kérdés, hogy mennyire lehet a nép a történelem alanya. Tehát közeli rokonság fedezhető fel a Felszabadítás teológiájával, különösen a tekintetben, hogy nem az érintettek cselekvése nélkül, hanem velük együtt mehet végbe a felszabadításuk. Sok gondolatuk emlékeztet a vallásos szocializmusra, annak ellenére, hogy közvetlen befolyás megállapítható volna. Jelenleg Suk Nam-Dongs egy tanítványa Leonard Ragaz műveit tanulmányozza.

A Minjung-teológia sokaknál messiási minőséget nyer. Isten szenvedő szolgájának étsaiási gondolata gyakran előtérbe kerül. „Mi nem akarjuk a Minjungot sem dicsőíteni, sem abszolutizálni, mert az sorsában szenved a történelemben. Hagyományos teológiai fogalmazással talán ezt mondhatnánk: bűnök között és bűnös állapotban él.” (Kim Yong-Bock.) A marxizmus bár ismert és bizonyos szerepet játszik közöttük, de a marxista proletariátus fogalma és igénye rájuk nem érvényes.

Koreában egyházon kívülről és egyházilag is több irányból éri kritika őket. Sokan mondják, hogy úgyszólván csak teologizálnak, miközben pl. a pünkösdisták sokkal közelebb állanak a néphez. Ők viszont hangoztatják, a fundamentalisták és karizmatikusok egyáltalán nem veszik komolyan a nép felszabadítását, mert nincs is bennük igazi szolidaritás. Huk lelkes városzélei, elesett emberek között élt. Belőlük gyülekezetet szervezett, sőt emiatt családjával is szakítania kellett. Ő is azt vallja, hogy a Minjung-teológiának szoros kapcsolatban kell lennie a néppel. Csak így lehet egészséges a további fejlődése.

Említésre méltó, hogy nem tudtak eddig igazán bekapcsolódni jelentős számban nők ebbe a teológiai irányzatba. Nem is tudják igazán befogadni őket. Egyedüli kivétel Lee Oo-Chung, aki éveken elmöki

tisztet töltött be mint az „Emberi jogokért küzdő szervezet” vezetője.

A Minjung-teológiát vallók többsége presbiteriánus, de minden felekezetben van képviselőjük. Ebből is adódik, hogy felfogásuk nem egységes, de abban mégis mindnyájan egyetértenek, hogy az egyszerű népet, a Minjungot állítják mindnyájan a középpontba.

Végül is ez a teológiai irányzat egyfajta kihívás a ma egyházának atéren, hogy az egyházat, lársadalmat, gazdaságot, politikát a megszokott álláspontunkból szemléljük-e vagy pedig Jézus példáját követve megpróbálunk a mai idők „Galileájának néptömegeihez közeledni, problémáikat átérezni, nyelvüket megérteni és velük azonosulni?”

FELHASZNÁLT IRODALOM

1. Jan Milic Lochman: Koreanische „Theologie des Volkes Gottes”. Munkaközösség a Bázeli Egyetem Theológiai Fakultásán. 1986, Nyári szemeszter.

2. Jürgen Moltman: Ohne Macht machtig. Figyelemre méltó az itt található Gandhi-idézet: Mindaz, ami egy nép számára alapvetően szükséges, nem érhető el minden esetben ész és értelem által. Sokszor csak szenvedések révén lehet ahhoz eljutni. Azért addig is, míg mi szabadok leszünk, talán vérözönnek kell folynia, amely nem feltétlenül az ellenségünk vére lesz, hanem éppen a miénk. A szenvedni tudás ugyanis sokkal erősebb hatalom, mint a dzsungel törvénye, mivel ez ellenségeinket is képes megváltoztatni.” (Revolutionäre Feindesliebe.)

4. Kim Chi-Ha: Die gelbe Erde und andere Gedichte. Edition Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1959, — 1983, 163S.

5. Kim Yong-Bock (HG.): Minjung Theology. People as the Subjekt of History. Christian Conference of Asia, Singapore, 1981, 196 S.

6. Jürgen Moltman: Minjung. Theologie des Volkes Gottes in Südkorea, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1984.

Szücs József

Egyházi napok Frankfurtban

Az immár hagyományosan két évente megrendezésre kerülő nyugatnémet egyházi napoknak ebben az évben Frankfurt városa adott otthont. Június 17. és 21-e között naponta 100–120 000 ember kereste fel a frankfurti vásárváros kiállítócsarnokait és pavilonjait, a hatszáz ezres lakosú világváros minden temploma négy napon át kitért kapukkal fogadta a két Németország és a világ minden tájáról érkező vendégeket, gyülekezeti küldöttségeket. A rendező város életét ezekben a napokban a „Kirchentag” szabja meg: a nyitó istentisztelet idején lezárják a forgalom elől az egész belvárost, a tömegközlekedési eszközök, elsősorban a metró a templomok felé viszik a résztvevők tízezreit, az utcákat gyülekezeti énekkarok, bibliai történeteket megjelenítő amatőr színjátszó csoportok, fúvóegyüttesek, zenészek és különböző kis egyházak térítő szónokai foglalják el, és a belvárosban nem lehet úgy 50 métert megtenni, hogy ne találkoznánk egy-egy összeverődött csoporttal, akik vagy boldogan táncolnak, vagy tapsolva-énekelve átadják magukat a zene lázba hozó ritmusának. A legnagyobb szabású rendezvény azonban az Egyházi Napok úrvacsorával együtt megtartott záró istentisztelete, amelynek megrendezéséhez mindig a fogadó város legnagyobb stadionját bérelti ki a Nyugatnémet Evangélikus Egyház. A külföldről érkező, ilyen méretű egyházi rendezvényekhez nem szokott látogatónak különösképpen felemelő érzés belépni a zsúfolásig megtelt stadionba, ahol 3000 rézfúvósból álló zenekar helyettesíti az orgonát, százezer embernél is sokkal többen énekelik az énekeskönyv énekeit, és ahol közös kehelyből úrvacsorázik a miniszterelnök, a testőre, a fotóriporter és a farmerben, tornacipőben érkezett fiatal ember.

A rendezés valóban „német precizitást” igénylő feladata ezúttal elsősorban a Hessen-Nassau Tartományi Egyházra hárult, akik szinte hibátlanul látták el feladatukat. A négy nap több mint 3000 rendezvényből alig akadott egy vagy kettő, melynek helye vagy időpontja a kiadott 350 oldalas programfüzetről eltért.

Az Egyházi Napok rendezői ebben az évben a korábbiakhoz képest még nagyobb súlyt fektettek arra, hogy lehetőség szerint minden olyan külföldi egyházat

meghívjanak, akikkel a Német Evangélikus Egyháznak kapcsolata van. (Meg kell jegyezni, hogy református, baptista vagy más, szabadegyházakhoz tartozó olvasóink számára a Német Evangélikus Egyház elnevezés megtevesztő lehet, hiszen ebbe nemcsak az NSZK-ban élő lutheránusok tartoznak, hanem ide értendők a reformátusok és az ún. „uniált” egyház tagjai is, akiket III. Frigyes porosz király 1817-ben, a reformáció 300. évfordulóján rendeletileg „egyesített”, tulajdonképpen az összevont evangélikus-református egyház helyett egy harmadik felekezetet létrehozva ezzel. Így jelenleg a Német Evangélikus Egyházba mind az evangélikusok, mind a reformátusok, mind az uniáltak beletartoznak, s hogy egy gyülekezetet a három közül eredetileg melyikhez tartozik, azt a lelkészen kívül a gyülekezetből csak nagyon kevesen tudják.) A külföldi meghívottak között szerepelt az idén a Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsa küldöttsége is, akik abban a kivételes helyzetben voltak a világ minden tájáról érkezett delegációkkal szemben, hogy nemcsak vendégként, hanem *kiállítóként* is részt vettek az Egyházi Napokon és a vásárváros 10-es csarnokában külön standon mutathatták be magyarországi munkájuk eredményeit.

A magyar delegációt dr. Görög Tibor, a MEÖT főtitkára vezette, Tarr Kálmán és Békefi Lajos a Biblia-tanács és az egyházi sajtó képviselőiben utaztak ki az Egyházi Napokra. Dr. Selmezi János Frankfurt egyik belvárosi templomában a nyitó istentiszteleten prédikált, míg 2 evangélikus és 3 református lelkész egy héttel a megnyitó előtt megérkezett Frankfurtba és már a nyitást megelőző vasárnapon különböző német gyülekezetekben igehirdetéssel szolgált. Vendéglátóinknak figyelmessége és szeretete még arra is kiterjedt, hogy külön programként megismertessenek bennünket a Scheuernben folyó Diakóniai Intézet munkaterápiás tevékenységével és bepillantást nyerjünk a Német Evangélikus Egyház Sajtószolgálatának munkájába is. Hogy négy nap alatt több mint 3000 egyházi rendezvényen mi történt, melyik rendezvényen alakult ki olyan párbeszéd, amely azt a többi fölé emelte, hol hangzottak el értékes és érdekes hozzászólások, ezt csak hónapok múltával, de leghamarabb szeptember közepén lehetne jól-rosszul megmon-

dani, amikor a „Kirchentag” főbb eseményeiről, előadásairól és eredményeiről készülő könyv megjelenik. Mi ott a helyszínen a bőség zavarával küszködünk és csak ismertebb nevek, híres teológusok és közéleti személyiségek nevei jelentettek némi támpontot: Jörg Zink, Helmut Gollwitzer, Shalom ben Chorin, Yorick Spiegel, dr. Carl-Friedrich von Weizsäcker stb. Néma áttekinthetőséget jelentett azonban az, hogy az előadások, vitakörök, munkacsoportok öt fő témakörbe rendezve megtalálhatók voltak a programfüzetben és ezek a tájékozódást némiképpen megkönnyítették, és ki-ki érdeklődési körének megfelelően választhatott.

Mielőtt azonban a témakörök ismertetésébe kezdenék, mindenképpen ki kell térni röviden az Egyházi Napok előtörténetére, mert bizonyos események és tendenciák csak ennek összefüggésében érthetők meg. A frankfurti Kirchentag sorrendben a 22. volt az idén, ami a kétévénkénti megrendezés ismeretében azt jelenti, hogy az elsőt 44 évvel ezelőtt, közvetlenül a II. világháború utáni években, egy rommá lett, vesztes országban tartották meg. Az alapítók szándéka után kutatva azt az indítékot lehet felfedezni, hogy az egyház akkori hitvalló vezetői úgy vélték, szükség van egy olyan evangéliumi indíttatású tömeges méretű német egyházi megmozdulásra, amelyben egyrészt kifejezésre jut a bűnbánat, másrészt, amely a sok hamis és pusztulásba vivő jelszó után egy tiszta és igaz cél, a Krisztus evangéliuma érdekében mozgósítja a német egyház tagjait. Az első szervezők hitték, hogy a hitvalló egyház által kezdeményezett rendezvénysorozat reménységgel tölti el a kiábrándult tömegeket és az ország újjáépítése mellé társul az egyház által kezdeményezett lelki épülés, „újra megépülés”, ébredés is. A Kirchentag tehát kezdetben egyértelműen evangéliumi indíttatású mozgalomként indult. Amint az a történelemből ismert, a későbbiekben a két német állam jövője társadalmi-politikai fejlődése különböző irányba haladt, és az NSZK-ban végbemenő pluralista berendezkedés az egyház életében sem maradt hatástalanul. Megalakultak a különböző politikai pártok, különböző programokkal, melyek közül nem egy nevében hordozza a „keresztyén” elnevezést (CDU, CSU), azonban köztudott, hogy ezek a pártok elsőrendben politikai csoportosulások és semmivel sem „keresztyénebbek”, mint azok a pártok, amelyek nevükben nem viselik ezt az elnevezést. Sőt! Éppen a baloldali pártok, a SPD — és újabban a Zöldek — programja közelített jobban az egyház által hirdetett célokhoz és megfigyelők szerint az egyház az NSZK-ban inkább balra tolódott és olyan társadalmi kérdésekben hallatja szavát, ami nem csupán hitbéli — az is! természetesen —, hanem politikai kérdés is. Az egyház ugyanakkor teljesen jogosan és érthetően hangoztatja pártatlanságát és a pártoktól való függetlenséget, és nem akarja, hogy bármelyik párt is a Német Evangélikus Egyházat eszközné, illetve ki- vagy felhasználható bázisának tekintse. A társadalmi kérdésekben némán hallgató egyház hipotézise azonban szintén elképzelhetetlen és elfogadhatatlan, hiszen ez teológiailag sem igazolható. Végül is ez a helyzet készítette a német egyházat arra, hogy a társadalom pluralizmusára egyházi pluralizmussal válaszoljon és teret adjon mindazoknak a törekvéseknek, melyek az egyházat a társadalom felől kihívásként érik. E kérdések felvállalásakor volt sok olyan program, melyet az egyház jogosan érzett feladatának és az arról való állásfoglalása tényleg status confessionis kérdése volt (pl. béke, leszerelés, apartheid), viszont az egyház teret adott olyan külső követeléseknek is, amelyek szintén a társadalom egyes rétegei felől érkeztek, de bibliai alapokon állva (bizo-

nyos körök szerint) mégsem vállalhatók. 1975-ben, az akkori Egyházi Napokon került sor először az ún. „Markt der Möglichkeiten” nevű pavilon megnyitására, mely — mint a neve is mutatja — a lehetőségek szabad vásárát jelentette. A nyitottság, a sokszínűség és a pártatlan pluralitás nevében az egyház a Kirchentagon minden irányzat és lehetőség előtt megnyitotta kapuit, nem működtetve mereven (vagy sehogyan sem?) az Ige, és az alapvető keresztyén etikai normák szűrőjét sem. Azóta a „Markt der Möglichkeiten” csarnoka a vásárváros legnagyobb alapterületű kiállítóijává nőtte ki magát, és falai között a legszélsőségesebb csoportosulások szereztek belépőt maguknak. Míg az egyik standon öles betűk az abortuszt gyilkosságnak bélyegzik és a „ne ölj!” parancsolatának megszegéseként ítélik meg, addig velük szemben a feministák kórusban skandálják, hogy „Az én méhem az enyém, azt csinálod vele, amit akarsz!”... Van standja a homoszexuális gyülekezetnek, ahol címekeket lehet cserélni, és jogsegélyszolgálatot lehet kérni az AIDS miatti „zaklatásokkal” szemben, az állatvédők pár méterrel arrébb minden érdeklődőt egy eredetihez nagyon hasonló „gumitögyön” megtanítanak újra kézzel tehenet fejni az „embertelen” fejőgépek helyett stb., stb. Egyesek szerint helyesebb lenne e kiállítási csarnoknak „Markt der (Un-) Möglichkeiten” — Lehetőségek és lehetetlenségek vására — nevet adományozni, oly sokféle irányzat képviselteti magát. Persze ne gondoljuk, hogy minden, ami szokatlan, az eleve rossz is. A magyar kiállítási standdal szemben például éppen a Keresztyén Rendőrök Országos Egyesülete kiállítása hívta fel magára a figyelmet ezzel a hűlkangos felirattal: „Hiszi Ön, hogy egy rendőrnek is van lelke?” A kért és megelőlegezett bizalom után az egyik rendőrrel készített interjúból az derült ki, hogy sok rendőr van az NSZK-ban, akik a szolgálatba lépést igeolvasással és imádsággal kezdik. Megtudtam azt is, hogy lelkészek azért tartanak számukra rendszeresen lelkipáterképzést, hogy pl. egy balesetben elhunyt hozzátartozóit kellő empátiával és tapintattal értesítsék és hogy a kábitószeresek bennük a megmentő szeretet első képviselőjévé lássák. Az összkép tehát igen tarka. Sok pozitív szándék, ötlet és törekvés keveredik elképesztő és meghökkentő megnyilvánulásokkal.

A pluralizmusnak ez a mértéke azonban, ami az eltelt tizenkét év alatt kialakult, az evangéliumi irány képviselőit egyre erősebb tiltakozásra készítette. Az Egyházi Napok erkölcselenségtől és bizonyos mértékig a politizálástól való megtisztítását évről-évre hangsúlyosabban követelik azok az irányzatok, amelyek a Kirchentag eredeti alapgondolatát szeretnék érvényesíteni. „Nincs más evangélium, mint a Jézus Krisztusban meghirdetett és testté lett örömhír” — vallják sé radikalizmusukkal választás elé állítják a Kirchentag rendezőit, akik így kettős bírálat kereszttüzeiben próbálják az Egyházi Napokat tető alá hozni. Ebben az évben ez nem is sikerült teljesen. A frankfurti rendezvénysorozattal egyidőben ugyanis Stuttgartban egy tulajdonképpen Alternatív-Kirchentag-ra került sor, ahol ha nem is voltak annyian megközelítőleg sem, mint Frankfurtban, mégis jelentős tömegeket vontak el onnan. De hogy a szakadás mégse következék be, és ne demonstrálja a Német Evangélikus Egyház megosztottságát, több, az evangéliumi irányzathoz tartozó személyiség eljött Franfurba és többezres hallgatóság előtt evangelizáltak, sőt társadalmi, politikai kérdésekben is kifejezték elkötelezettségüket, elsősorban a harmadik világ és az apartheid kérdésében.

Volt még egy mozzanat, ami az előző hónapokban veszélyeztette a frankfurti Egyházi Napok megtartását. Amint az köztudott, Frankfurt a nyugat-európai pénzügyvilág egyik központja és a bankok egyik fővárosa. A baloldali pártokra szavazó egyháztagek, főleg a fiatalabbak, az egyházon keresztül felszólították a bankokat, hogy vonják ki érdekeltségeiket Dél-Afrikából, így siettetve a fajgyűlölő kormány megbuktatását. A bankházak álláspontja szerint mindenki azzal foglalkozzon, ami a dolga: az egyház a lelkiakkal, a bankok az anyagiakkal... A társadalmi méretű Dél-Afrika-ellenes intézkedések kikényszerítése végül is odáig fajult, hogy az egyház elnökségét felszólították: ha a bankok nem tesznek semmit, az egyház vonja ki tőkét az ellenszegülő bankokból! E követelés súlyának megértéséhez azt is tudni kell, hogy az NSZK második legnagyobb létszámú munkáltatója az Evangélikus Egyház, tehát igen jelentős pénzüsszegek kivonásáról lett volna szó. Ezt követően azonban a bankszakmában dolgozó egyháztagek is megszólaltak: ha az egyház kivonja pénzét, kilépnék az egyházból! Megint csak komoly diplomáciai erőfeszítésekre volt szükség ahhoz, hogy a Kirchentag megrendezése éppen Frankfurtban ne kerüljön veszélybe. Kompromisszumos megoldásként az egyház a bankoknak „gondolkodási időt” adott, követelése nem lettek annyira sürgetőek, a másik tábor fele viszont elkötelezte magát, hogy az Egyházi Napokat az apartheid elleni tiltakozás jegyében és a dél-afrikai fekete lakosság melletti szolidaritás kinyilvánításaként tartja meg. Így pl. a stadionbeli záró istentisztelet igehirdetőjéül dr. Allan Boesakot, a dél-afrikai református lelkészt, az RVSZ főtitkárát kérték fel.

Nos, ilyen előzmények után nyitotta meg Eleonora von Rotenhan elnöknő és Christian Krause főtitkár a Frankfurter Egyházi Napokat. A rendezők vezérgondolatként a jól ismert pilátusi mondatot választották: Íme az ember! — és ezzel egyszerre váltak az értünk halálra adott Jézusra és azokra az embermilliókra, akik által és akikért Jézus meghalt a kereszten. „Amikor halljuk ezt a mondatot: Íme az ember! — szembenézünk Azzal, akivé lennünk kellene és meglátjuk azt a bűnös embert, akik vagyunk” — mondotta megnyitójában a Kirchentag elnöke. A középpontban tehát az EMBER állt, a maga állapotával, Istenhez és egymáshoz való viszonyával, saját korának kérdéseivel, melynek megválaszolására kívánt fórumot teremteni a Frankfurter Kirchentag. A különböző előadásokat, vitafórumokat és egyéb rendezvényeket öt nagy témakörbe osztották a rendezők. Az első „Istenről beszélni — Istennel élni” címet kapta. A második „Az ember útjai — út az emberhez”, a harmadik „Az emberi méltóság megőrzése — szociális kérdések”, a negyedik „Igazságosság és béke — Lépések a megértés felé”, míg az ötödik témakör „Az ember a teremtés rendjében — megbékélés a természetrel” mottó alatt fogta össze a különböző programokat. Minden témakörben biblíatanulmány nyitotta meg a napi előadásokat, majd ezt követően az adott téma kitűnő egyházi vagy világi szakértői tartottak vitaindító felszólalást. Az első munkacsoportban külön említést érdemel a zsidó — keresztény munkacsoport rendezvénysorozata. Mind vallási, mind politikai téren jelentős eredményként értékelhető, hogy Németországban a fasizmus borzalmi után négy évtizeddel a teológusok a kölcsönös megértés útjait keresik és a bűnbánat és bűnbocsánat szava elhangzik a résztvevők között. Nagy érdeklődés kísérte Shalom ben Chorin biblíatanulmányát, aki testvérként tekint fel Jézusra és személyének felemelő és magával

ragadó csodás erejében sok követésre méltó elemet talál, ám a nyitott sír ténye számára teológiailag már nem volt elfogadható.

A második témakörben kerültek megtárgyalásra a család, a nevelés, ifjúság — öregség, egészség és betegség kérdései. Jelentős szerephez jutott — a sajnálatos aktualitás okán — a kábítószerzők és az AIDS-betegek kezelésének, a velük való viszonynak a kérdése, de — és ezt némi hiányérzettel állapítottuk meg — főképp orvosi szempontból, az erkölcsi-etikai szempontok tudatos kizárásával.

A harmadik témakör elsősorban a mai német társadalom neuralgikus pontjaira koncentrált, és ebből következően az itteni előadásokat nagy érdeklődés kísérte és éles vitákra került sor. A munkanélküliség, a külföldi bevándorlók helyzete, a már korábban vázolt ún. „bankkérdés” és még sok más, főként belpolitikai téma hosszú viták és különböző nézetek ütköztetésének lehetőségét teremtette meg a nagyszámú hallgatóság számára. A péntek reggeli biblíatanulmányt egyébként Johannes Rau, az Észak-Rajna-Wesztfáliai Állam miniszterelnöke, a Budapest Református Theológiai Akadémia díszdoktora tartotta, zsúfolásig megtelt csarnokban.

A negyedik témakör középpontjában a gazdasági — és társadalmilag megosztott világ megbékélésének gondolata állt. A legnagyobb súlyt természetesen a dél-afrikai helyzet kapta, de egy teljes napi programot szenteltek itt a kelet — nyugati párbeszédnek — különösen a Szovjetunióval történő kapcsolatok elmélyítésének és a leszerelés kérdésének és ugyanígy a latin-amerikai népek önrendelkezési jogiáért vívott küzdelemnek és nemzetközi szolidaritásnak is.

Az ötödik témakör az emberi élet feltételeit, azok megteremtését, illetve megőrzését tűzte napirendre. Elgondolkoztató előadások hangzottak el a környezetvédelem feladatairól, az emberiség élelmezésének új lehetőségeiről, földünk energiatartalékairól, de talán a legaktuálisabb téma a génebézés és a biotechnika etikai vonatkozásai voltak. A tudomány leginkább ezen a téren néz szembe korunkban azzal a roppant felelősségteljes választ igénylő problémával, hogy szabad-e megtenni mindazt, amire képesek vagyunk? A kérdést ki-ki olthatatlan tudásszomja, illetve hívő alázata függvényében válaszolta meg.

Amint az az eddigiekből is kitűnik, részletes ismertetést adni az elhangzottakról reménytelen vállalkozás lett volna. Csupán jelezni kívánta, hogy melyek voltak azok a fő kérdéskörök, amelyeket a rendezők napirendre tűztek. És akkor még nem szóltam a különböző tematikus központokról, egyetemi előadás-sorozatokról, lelkigondozói szolgálatok tevékenységéről, az egyházi napokkal összefüggő kiállításokról, amik már külön-külön is egy beszámoló témáját képezhetnék. Összegzésül hadd idézzem az Egyházi Napok főtitkárának, Christian Krausenak szavait: „Kívánom, hogy a frankfurter Egyházi Napokra, annak minden feszültségére és felkínált lehetőségére előítélettel mentesen, a jóra nyitottan érkezünk, ott oldottan, de ahol kell, mégis elkötelezetten vegyünk részt és gyarulásainkon megindulva, de mégis élő reménységgel menjünk tovább.” Ehhez még hozzátehetjük: A jóra nyitottság, az igaz ügy iránti elkötelezettség és az élő reménység mellett a hála érzését is magunkkal visszük, hogy a Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsa bemutatkozhatott a Frankfurter Egyházi Napokon és a magyar küldöttség tagjai élményekben és tapasztalatokban gazdag eseménynek lehettek részesei.

Isépy Gábor

Szent-Györgyi Albertre emlékezünk*

1986. október 22-én 93 éves korában elhunyt Szent-Györgyi Albert Nobel-díjas tudós, a szegedi egyetem volt professzora — dékánja — rektora. A világ tudományos életét ért fájdalmas veszteség után nekrológok, megemlékezések jelentek meg a hazai és külföldi sajtóban. A megszokott méltatás helyett mi most felidézünk eredményekben és eseményekben gazdag életének Szegeden eltöltött tizenöt éve alatt megtörtént — ma már elfelejtett — egyik eseményét, amely nélkül hiányos a visszaemlékezés, az igazi Szent-Györgyi-portré megismerése.

Országos hírlapi és felekezeti vitát váltott ki 1935-ben három egyetemi diákszövetség: az Americana, a Délvidéki Egyetemi és Főiskolai Hallgatók Egyesülete (DEFHE) és a Székely Egyetemi és Főiskolai Hallgatók Egyesülete (SZEFHE) írásos beadványa a szegedi m. kir. Ferenc József Tudományegyetem rektorához, hogy a tantermekben a magyar címer és a „Hiszkegy” fölé a keresztényen kurzus kifejezésére sima fekete keresztet tűzzenek ki. A budapesti egyetemen már 1908-ban, a pécsin 1922-ben, a Műszaki egyetemen 1935-ben kifüggesztették a keresztet a tantermekben, sőt már a laktányákban és állami intézményekben is el volt helyezve.

Mint ahogy az ifjúsági egyesületek „Nyilatkozatában” (Szegedi Új Nemzedék, 1935. nov. 24.) az ország kis címerének kihelyezését is követelték, az Egyetem Tanácsa az abban levő kettős keresztrel próbálta előadni a kereszt kítűzését. Mint Györffy István professzor 1935. november 25-én az ország kiscímerének a növénytani tantermek falaira való kifüggesztése alkalmából tartott beszédében indokolta:

„Egyetemünk Tanácsa magáévá tette az ifjúság kívánságát és november 22-i rendkívüli ülésén egyhangúlag elhatározta, hogy a m. kir. Ferenc József-tudományegyetem négy fakultása összes tantermében kítűzeti az ifjúság kívánságára azt a jelvényt, amelyben több van, mint egy egyszerű keresztjelvényben, benne van a kereszténység, de benne van a magyarság jelképe is.”

Az eredeti követelést elhárító intézkedés nagy vihart váltott ki. A budapesti Nemzeti Újság és a Szegedi Új Nemzedék támadta az egyetem Tanácsát. A megváltozott politikai légkörben a Tanács nem tudott kitartani elhatározása mellett és újra tárgyalta az ügyet. Szent-Györgyi Albert, orvostudományi prodekan állásfoglalása a vitában egyben hitvallása is volt:

„A szóban forgó ügyet két szempontból szemlélem, önmagában és mint részét az évente megújuló zavarásoknak. . . Az előttem elhangzott felszólalások arról győzték meg, hogy már az egyetemi Tanács is terrorizálva van és terror-félelem befolyásolja elhatározását, mivel az előttem felszólaló urak többje nem azt fejtegette, hogy az egyetem magas elvei megkívánják-e a kereszt kiszögezését, hanem azt fejtegették, hogy ha nem szögezik ki, abból baj lesz és szavaikat az attól való félelem indította. Az egyetemnek és az államnak megvannak a saját törvényei és örömmel látnám, ha azokat a jövőben a Tanács a zavargó elemekkel szemben erélyesebben alkalmazná. Ami a

másik szempontot, a kereszt kérdését magát illeti, az eddig elhangzottak nem győzték meg arról, hogy itt egy nemzeti általános mozgalomról, vagy egyetemes ifjúsági kívánságról van szó. . . Ha Tanácsunk tíz tagja az átlag véleményt képviseli, úgy nyilvánvaló, hogy a kereszt feltétele nem egyetemi kívánság, mivel öten a tanácstag urak közül mellette, öten pedig ellene nyilatkoztak.

Én magam mint protestáns ember, a keresztet nem tartom a magam jelvényének és az bennem inkább az ellenreformáció, mint az általános magyar nemzetiség emléket ébreszti fel és kétségtelennek tartom, hogy más protestánsok is hozzám hasonlóan éreznek. Így mint tanácstag élesen kell állást foglalnom az ellen, hogy a Tanács elhatározásából tűzessék ki egy felekezeti vagy politikai fractio jelvénye. . .

Az előttem szólók többje az egyetemre nézve suprema lexnek az egyetem békéjét tűzte ki. Nézetem szerint az egyetem suprema lexje az a gondolat szabadsága és az igazság szabad keresése, és sokkal szívesebben látnám, hogy az egyetemet bezárják, minthogy annak gondolatszabadsága korlátozottassék és az egyetem felekezeti vagy politikai frakciók jelszava előtt meghajoljon. Az egyetem általános érvényű igazságokat keres és feletle kell magát tartania az idő pillanatnyi politikai vagy vallási áramlatainak.

Nézetem szerint a Tanács nem is illetékes e nagyfontosságú ügyben való döntésre. Mikor az egyetemi Tanácsnak rendelkezési joga egyáltalán nincsen és még egy díjtalan gyakornoki állást sem tölthet be és a döntést minden lényeges dologban felettes hatóságok végzik, helytelennek tartanám, hogy a Tanács ezt az olyan kényes és fontos ügyet a maga körében kívánna eldönteni. . .”

A nagy politikai nyomás miatt az Egyetem Tanácsa 1936. évi február hó 19-én és 20-án tartott VI. rendes ülésén a következő határozatot hozta:

„Az Egyetemi Tanács egyhangúlag kimondja, hogy az egyetem előadótermeiben — ideértve a Testnevelési Intézetet is — az Egyetemi Tanács által készített sima fekete kereszt tűzendő ki s ezt az eljárást az egyházi képviselők és újságírók, egyszóval a nyilvánosság kizárásával, csupán az ifjúsági egyesületek képviselőinek jelenlétében az egész egyetemre szimbolikusan az Egyetemi Tanács nevében a rektor és a jog- és államtudományi kar dékánja a jogi kar I. számú tantermében foganatosítja.”

Ditrői Gábor rektor 1936. február 22-én, a kereszt kítűzése napján tartott doktoravatói beszédében így nyilatkozott a határozatról:

„. . . Nem titok, a tanácskozással elhúzódnásából mindenki tudja, hogy a Tanács nem volt egységes véleményen a tárgyalások elején. Nem mindenki akarta a meglevő, letagadhatatlan lényeg, a keresztény nemzeti irányzat szolgálata mellett annak külső szimbólumát is kitenni. Tiszteletre méltó álláspontok, nagy belső meggyőződések ütköztek össze. Ha nem is volt hatalmas úr és jogtalan polgár egymással szemben, volt kérő és kérést megtagadó kétszeresen is. Az egyik azt kérte, tedd meg, a másik azt kérte, ne tedd meg

* Szabó Tibor—Zallár Andor: Szent-Györgyi Albert Szegeden c. megjelenés előtt levő könyve alapján.

s a válasz az volt, nem teszem, de igenis megteszem. Állott szemközt a két ellentétes elhatározás, amikor a lélek szeme a szeretett Alma Matert fenyegető veszedelemre esett, s amint egyre jobban látszott a belső békét és munkaképességet s a külső tekintélyt tönkretévő veszedelem közeledése, mind a két fél egyformán sietett mindennél drágább, annyit szenvedett egyetemünk, Anyánk védelmére s felépült körülöttünk a béke temploma.

Doktor Urak, sohase felejtsek el ezt a példát, amit az Egyetemi Tanács mutatott Önöknek. Életükben sokszor akad majd helyzet, hogy elveik, meggyőződésük mellett ki kell tartaniok. Tartsanak is ki, ha kell

mindhalálig, de ha ártatlanokat sodornának engesztelhetetlenségükkel veszedelembe, ha féltett erkölcsi értékeket tennének vele kockára, akkor tudjanak engedni — elveik fenntartása mellett — merevségükből. Mert mit sem ér az olyan győzelem, ami könnyeket fakaszt, de javunkra írja az Isten, ha önmagunkat legyőzve, megvédtük az ártatlanokat.”

A beszédből nyilvánvaló, hogy az egyetem nyugalmanak biztosítása volt az egyetlen érv, amely az ellenkezők egy részéből ingadozókat teremtett. Szent-Györgyi professzor nem tartozott ezek közé.

Szabó Tibor — Zallár Andor

150 éve született Szilády Áron

A századforduló *polihisztor lelkipásztorára* emlékezünk, akit a tudománytörténet gyülekezeti munkája mellett mint *műfordítót, nyelvészt, történetbuvárt és irodalomtörténészt* tart számon. „Vele a magyar tudomány egyik sarokköve fordult ki — írta halálakor egyik méltatója — és egy eredményekben páratlanul gazdag tudományos pálya zárult le.”¹

Születésének 150. évfordulóján e „*tudós és tiszteltes*” férfi hatalmas életművéből csupán a protestáns egyháztörténet-írás szűrőjén át, a legfontosabb részeket tárom az olvasó elé.

Szilády Áron 1837. november 3-án a Somogy megyei Ságváron papi családban született.² Mégis Kiskunhalas neveltje, ahová tizenegy éves korában költözött szüleivel. Mint atyai nagyapja élete, az övé is — kisebb-nagyobb távollét után — végleg ide kötődött.

Iskolái

A halasi hat alsó gimnáziumi osztály befejezése után édesapja a méltán híres nagykőrösi gimnáziumba küldte.³ Az itt töltött két esztendő mély nyomokat hagyott az ifjú lelkében. Szász Károly mellett Arany János is tanára volt, akitől életreszóló indíttatást kapott a magyar irodalom és a nyelvek iránti érdeklődésre. Ekkor tanult meg latinul, görögül, franciául, németül és angolul. Egykori mesterének méltán állított emléket „a maga tudományos módján”, amikor évekkel később Ilosvai Toldiját megjelentette.

Nagykőrösről 1853 őszén a Debreceni Református Kollégiumba ment teológiát tanulni. Itt *Lugossy József* hatása alatt — aki egyszemélyben volt pap, költő, műfordító, nyelvész, orientalista, csillagász, historikus és természettudós — figyelme az *orientális tanulmányok* felé fordult. Professzora vezetése mellett tökéletesen megtanulta a héber, török és perzsa nyelveket.

A teológia elvégzése után *Konstantinápolyba* és *Kis-ázsia*ba ment, hogy elmélyedjen a keleti nyelvek tanulmányozásában.

Innen Németországba utazott, ahol a hírneves *göttingai egyetemen* bibliai egzegézist, keleti nyelveket és irodalmat hallgatott. Professzorai közül bensőséges kapcsolatba került a nagyhírű orientalista és Szentírás-magyarázó *E. H. Ewald*dal, akinek nyelvészeti iskolája, liberális vallásfilozófiája döntően befolyásolta a fiatal Szilády teológiai és tudományos habitusát.⁴

A lelkész

Hazatérése után segédlelkészként szolgált Gödöllőn, Ómoravicán és Nagykőrösön. 1862-ben helyettes lelkész lett *Halason*, ahová pár hónap múlva — édesapja

halála miatt megüresedett lelkészi állásra — őt hívták meg, s amit hatvan esztendőn át hűségesen betöltött.

Munkásságát méltató cikkek és tanulmányok csak keveset szólnak lelkészi arcáról, hiszen a tudományos életben elfoglalt helye ezt háttérbe szorította. Mégis az egy eklézsiában eltöltött közel két emberöltőnyi idő felkelti az érdeklődést. *Milyen teológus és prédikátor volt a tudós Szilády Áron?*

Teológiai gondolkodását tekintve ma is helytálló Dobos István megállapítása, miszerint: „apja példája, a debreceni teológia magyar kálvinizmusa, Ewald liberális vallásossága és a kor pozitivistá gondolkodása voltak azok a tényezők, melyek közrejátszottak Szilády papi egyéniségének kialakításában.”⁵ A századforduló magyar református teológiai közgondolkodás ízlésének megfelelően értékeli saját lelkészi tiszttét. Az 1868-as országgyűlési felszólalásában mondta: „Pap vagyok. Rendeltetésemet fontosnak tartom, nagy kötelességekkel járónak tartom.”⁶

Prédikációjának dogmatikai alapjait a *Helvét Hitvallás* és *Kálvin Institutioja* adta a minduntalan előbukkanó predestináció motívumaival. „A puritán egyszerűség híve, ellensége minden külsőségeknek — fogalmaz Bálint Sándor. — Mindig a textusból — amelyet legszívesebben Ezékielből vesz — folyik a beszéde.” Nem olvas bele erőszakosan magyarázatot, hanem az igazi értelmét tárja fel, egyszerű eszközökkel.⁷

Gyülekezetének ügyeit lelkiismeretesen végezte. Különösen az első évtizedekben szinte minden idejét nekik szentelte. Később, amikor tudományos és közéleti munkássága gyakran szólitotta el a fővárosba, „bizony előfordult, hogy hosszabb időn át segédlelkészé végezte a gyülekezeti szolgálatot. Emiatt már a századfordulón egyesek zúgolódtak”.⁸ Bárhol járt, mindig az egyház, a halasi eklézsia és városa szempontjait is képviselte.

Sziládyának biztos háttérrel adott minden tekintetben az otthoni gyülekezet. A halasi paróchia jövedelme lehetővé tette számára, hogy „a tudománynak élt és nem a tudományból”.⁹

Közéleti tevékenysége

Halasi beiktatása után egyre több egyházi és világi közéleti tisztséget bíztak rá, bár egyik sem vonzotta igazán. Maga említi önéletrajzában, hogy sok baja volt a „nagy dicsőséggel”.¹⁰ De népétől sem a hírnév, sem a népszerűség vagy a tudományos sikerek nem tudták elszakítani.

1865 és 1878 között mint országgyűlési képviselő átélte a kiegyezés harcait. Kálvinista liberalizmusa

mértéktartásra intette. Elképzeléseinek legjobban Tisza balközép politikai útja felelt meg. Egyébként haláláig kitartott a Tiszák képviselte elvek mellett. Képviselősege 13 esztendeje alatt csak kevésszer szólalt föl, de akkor szellemes beszédeit érdeklődéssel hallgatták. Sokat tett Kiskunhalasért. Legbüszkébb arra volt, hogy városa gimnáziumát sikerült közbenjárására főgimnáziumi szintre emelni.

Egyházkerülete is igényt tartott széles látókörű egyéniségére, amikor 1885-ben *főjegyzővé* választották. A következő évben behívták a *Konvent* állandó tagjai közé. Része volt az I. és III. országos zsinatnak. Majd egyik alapítója lett a *Magyar Protestáns Irodalmi Társaságnak* és éveken át tevékeny tagja a Biblia magyar fordítása a századfordulón készült újabb át-
dolgozásának.

Tudományos világlépe

Szilády a hazai és külföldi tanulmányai alatt biztos nyelvi és módszertani alapokat nyert. Göttingából mint kész tudós tért haza és cseppent bele a dualizmus kori fellendülő magyar tudományos élet sajátos világába. A társadalomtudományok fiatalabb művelői a *pozitívizmus* hatása alatt nyíltan hangoztatták tudományos életünk hátramaradottságát. Sziládyval együtt vallották, hogy adatok összehordása, tények ismerete, részletkérdések tisztázása nélkül tudományt építeni nem lehet. Nyelvünk, irodalmunk és történelmünk régi emlékeinek összegyűjtése, kiadása és feldolgozása elmulaszthatatlan kötelességünk!

Szilády többször sürgette a „pozitív szellemű” kutatást, miközben nem feledkezett meg a céltudatos szintézisről sem. Nem lehet építeni kövek nélkül, de az összehordott kőrakas még nem épület. Mégis az első fázis: az előmunkálatok elvégzése. „Tudományunk hézagjai sokkal nagyobbak, semhogy összefoglaló ítéleteink megalkotásával a múlthatatlan szűkségen felül tanácsos volna sietnünk — írja Szilády Áron. — *Szükség és kötelesség a részletek kutatása, az adatok teljesebb létele, esetleg megigazítása által előkészítése, hogy a körvonalak szabályosságuk mellett természetesen és amennyire lehet, az igazságnak is megfelelők legyenek.*”¹¹ Ez a távolabbi szintézis szerinte a magyarság régi műveltségének, homályos szellemi múltjának a történelmi valóság világosságába való helyezése lenne.

Ez volt pozitívista tudományos felfogása. Ezért lelkesedett Szilády mint műfordító, historikus, nyelvész, néprajztudós és mint az irodalomtörténet „örök-érdemű művelője”. Ezzel magyarázható „ifjúkori szer-tecsapongása” a tudományok messzeeső területeire. Mindez gazdagon gyümölcsözőtt a későbbi irodalom-történetíró számára. Innen származik, hogy nemcsak a régi magyar irodalom teljes ismeretével dolgozott, hanem *egyetemes tudással*. „Sokoldalúságot alapos-ság-gal kevés magyar irodalomtörténetíró egyesített úgy magában, mint Szilády — írja *Császár Elemér* —, merész s mégis óvatosan fékentartott tudományos phantáziát a módszeres eljárás biztonságával talán egy sem. A tehetségnek ebben az utóbbi ikerpárjában gyökerezik Szilády Áron genialitása, s az előbbihez simúlva, azzal összeolvadva megadja mint tudósnak jellemét.”¹²

A tudományok művelője

Tudományos munkásságát mint *műfordító* kezdte. Szilády volt az első, aki arab és perzsa költők munkái-val behatóan foglalkozott. *Firdusi* perzsa költő verseinek fordításával messze megelőzte kortársait.¹³ Tehetségét már 21 éves korában felismerték: az Aka-

démia levelező, majd 1867-től rendes tagjává választotta.

A másik szaktudomány a *nyelvészet*, ahol ugyancsak megmutatkozott tehetsége.¹⁴ A nyelv számára egyszerre volt történeti kútfő és a történeti ismeretekhez vezető eszköz. A nyelv segítségével irodalomtörténeti problémákat tudott megoldani.¹⁵ 1871-ben az Akadémia Nyelvtudományi Bizottsága tagjai közé felvette. Már belépésekor indítványozta egy új *Nyelv-emléktár* és egy folyóirat, a *Magyar Nyelvőr* megindítását.

A keleti nyelvek szeretete Sziládyt elvezette a *történelemtudomány* világába is. A múlt század végi történetírásunk alig tudott valamit a török hódoltság 150 évéről. Szilády itt is az elsők között látott hozzá — e alapos török nyelvtudásának köszönhetően — e letűnt világ feltáráshoz. Ő volt az első, aki török adóösszeírásokra, a *defterekre* felhívta a tudományos közvélemény figyelmét. „Még a fúzió megalkotásakor is deftereket farag” — írta egyik barátja.¹⁶ A *Szilágyi Sándorral* együtt alapított *Okmánytár a hódoltság történetéhez Magyarországon* című sorozatban a török oklevelek és dokumentumok sokaságát tette olvashatóvá.

Az irodalomtörténész

Az említett tudományok körében eltöltött másfél évtized csupán előkészületnek, „szerszámkovácsolás-nak” tűnt ahhoz a munkához képest, amit a *régi magyar irodalomnak* „évszázados álmaiból való feltámasztásán” végzett.

Szilády leghatalmasabb irodalomtörténeti vállalkozását a *Régi Magyar Költők Tárának* hét kötete jelentette (1877–1912),¹⁷ ami méltóképpen illeszkedik a rokontudományok hasonló igényességével készített „monumentálishoz”, mint a Történelmi Tár vagy a különböző Okmánytárak.

A hét kötetben Szilády a középkori és a 16. századi költészetünk (1566-ig) egész addig ismert és általa felkutatott anyagát gyűjtötte össze. Az első kötet megjelenése „valóságos revelatio”¹⁸ volt. A középkor irodalmában épp olyan otthonosan mozgott, mint a számára legkedvesebb, a reformáció korában. Maig elévülhetetlen érdeme, hogy a *protestáns egyháztörténet számára hozzáférhetővé tette reformátoraink énekeit, költeményeit*, miközben az anyaghoz fűződő tudományos kérdések javarészt ő maga megoldotta.

Szilády munkamódszere ma is példamutató. Az RMKT közléseiben mindig az *eredeti forráshoz* nyúlt vissza. Ezután alapos *kritikai vizsgálat* következett. Minden oldalról igyekezett annak szövegét megvilágitani, s ebben egyformán alkalmazta a filológia és az összehasonlító irodalomtörténeti módszer eszközeit.

A következő munkafázis az irodalmi mű *tárgyi értelmezése* volt. Sziládyra jellemző a bőséges *jegyzetapparátus* használata, ahol kutatásainak eredményeit közölte. Ezekben megállapította a *szerző kilélét* és röviden szólt életrajzáról. A szövegből kiindulva a *szereztetés körülményeit* vette sorra a kortörténeti vonatkozásai bemutatásával együtt.

Végül a művek *nyelvi magyarázatában* a vallástörténet, a folklorisztika és a verstani szempontok alapján jellemezte azokat.

Az RMKT-val párhuzamosan jelentek meg nagy életrajzai. Többek között: *Dévai Bíró Mátyásról*, *Komjáthy Benedekről*, *Telegdy Miklósról*, *Szegedi Gergelyről*, *Balassi Bálintról*, *Temesvári Pelbártról*. Harminc éven keresztül hűségesen szerkesztette az *Irodalomtörténeti Közleményeket*. Cikkei, tanulmányainak száma több százra tehető.

Szilády Áron az általa művelt tudományok mind-egyikében — különösen az irodalomtörténet területén — úttörő munkát végzett. Ma is helytálló Horváth Cyrill megállapítása, hogy „Szilády Áron minden időkre beírta nevét a magyar tudományosság történetébe.”¹⁹

Hörsik Richard

JEGYZETEK

1. Császár Elemér: Szilády Áron. Itk., 1922. 2 p. — 2. Életrajzi adatait lásd: Szinyei József: Magyar írók élete és munkái. XIII. kötet. Bp., 1909. 847—846 h. — 3. Pataky Dezső: Szilády Áron. A kiskunhalasi református főgimnázium Értesítője az 1921—22. tanévről. Szerk.: Pataky Dezső. Kiskunhalas, 1922. 3—7 p. —

4. Iskoláira röviden emlékezik vissza *őnéletrajzában*. Halasi Újság. 1922. 23. szám, 1 h. — 5. Dobos István: Szilády Áron, a tudós. Mezőtúr, 1953. 7 p. — 6. Képviselőházi Napló, XI. kötet. Bp., 1868. 204 p. Az országgyűlésen a vallásügyek tárgyalásakor 1868. november 30-án mondott beszédéből. — 7. Bálint Sándor: Szilády Áron pályája. Szeged, 1926. 7 p. — 8. Benda Kálmán: Egy teológus, nyelvész és történettudós. Confessio. 1983. 3. szám. 117 p. — 9. Temetésén Havasz László méltatta Sziládyt. Temetési prédikációja megjelent az 1922-es Itk-ban és az *Organizációban*. Idézi ezt a mondatot Bálint Sándor és Benda Kálmán is. — 10. Halasi Újság, 1922. 23. szám, 1 h. — 11. BMKT. V. kötet. Bp., 1886. Bevezetés. — 12. Császár, Im. 4 p. — 13. Új Magyar Múzeum. 1860. Tolgy Ferenc bevezetésével. — 14. Nyelvészeti munkáinak felsorolását lásd Dobos, Im. 17—22 p. — 15. Horváth János: Szilády emlékezete. K. T. Évl. Új. 53. 1924. — 16. Pataky, Im. 5 p. — 17. Az első öt kötet gyors egymásutánban 1877, 1880, 1881, 1883, 1886-ban jelent meg, de a VI. és VII. már csak 1896-ban látott napvilágot. — 18. Császár, Im. 2 p. — 19. Horváth Cyrill: Szilády Áron. Itk., 1940. 224 p.

„Erdélynek közönséges büszkesége”

275 éve született Bod Péter

Bod Péter a békésebb XVIII. század szülötte, de gondolkozásmódjával, munkásságával az előbbi századok jellegzetesen magyar kálvinista alakjaihoz tartozott.

1712. február 22-én született Felsőcsernátonban. Apja kevés birtokkal rendelkező, szegény nemes volt, aki nemzetét, vallását buzgón szerette. Éppen ezért, amikor II. Rákóczi Ferenc zászlóit a székelyek is kibontották, Bod Márton is beállott azok közé, akik fegyvert fogtak a „megrongyolt hazáért”. Mikor vége lett a harcnak, elment Kézdivásárhely vidékére Felsőcsernátonba csendes embernek. Paraszti munkához látott, megnősült és rövid időn belül népes család, öt gyermek gondja nehezedett rá. Az 1718—1719. esztendő éhséget és pestist vitt a Székelyföldre — és az utóbbinak lett áldozata Bod Márton és két gyermeke. Rzentül az özvegyre nehezedett az árván maradt család minden gondja. Ilyen volt az a környezet, amelyben Bod Péter gyermekéveit töltötte. Az árvaság sok szükséglet és gondot jelentett. Csak télen járhatott Szatmári Gábor rektor elé, mert máskor szükség volt rá a szegényes gazdaságban. Lassan birkózott meg a tudományokkal és ő maga mondotta, hogy „másfél tél is beletellett” míg egy-egy klasszist be tudott végezni. Tavasszal és nyáron, írja *őnéletrajzában*, „marhát kellett őriznem, vagy más mezei munkát végezniem”.

De a sok nehézség közepette a gyermek Bod Pétert nem hagyta valami nyugodni. „Égve égtem a tudományért”, vallja gyermekkorára visszaemlékezve. Nagyenyedre 1724-ben indulhatott Bod Péter a „szegény magyar ifjakhoz”, akik vele együtt égve égtek a tudományért. Az új környezetben megerősödött, mert reménységének fundamentuma valóságosabb lett mint otthon. A szegénység Enyeden is rátelepedett, de tudott tanulni és másokat taníttatni. Az idők folyamán pedig a „kegyelem is segítséget nyújtott”, mert özv. Horváth Istvánné felkarolta ügyét. De úgy tűnt, hogy ő ezek után is unta a ninestelen állapotát, „bár tudomány szomja nyomorúságát elbírhatókká tette”, de mégis módot keresett helyzetének javítására. Tanítószágot vállalt, mert pénzt és erőt akart gyűjteni a további küzdelemre. Három teljes évet töltött Felsőbányán, majd visszament Enyedre és elvégezte a teológiát. Tanulmányai befejezése után viselt intézeti hitavált mint a könyvtár gondozója, majd segédtanár lett. De egyre égetőbb szükségét érezte annak, hogy amit tanult, olvasott, gyűjtött és látott, azt papírra vesse. Így jött létre első mun-

kája, a „Kösziklán épült ház ostroma”. Nem önálló munka volt — a címet sem maga választja —, Kocsi Csergő Bálint gályarab prédikátor feljegyzéseinek szabad közlése, Lampe ismert munkájának egy csonka példányából.

„Avagy oly rövid, de világos historia, melyben a magyarországi protestáns ekklesiát nyomorgatások közönségesen: Nevezetesen pedig a MDCLXXII. esztendőben Pozsonyba citáltatott papoknak halálra sentenciáztatások, tömlöcztetések, gályákra való eladattatások és onnan csudálatosan való kiszabadulások világ eleibe adatott az Krisztusnak ez sok nyomorúságból kiszabadult szolgája által MDCLXXXVI. esztendőben, mely magyarra fordíttatott MDCCXXXVIII. siralmas esztendőben.”

A kihagyásokban, betoldásokban, a szöveg átültetésében, együttesen egy cél domborodik ki: feltárni a gyásszal és dicsőséggel teljes napok eseményeit és erőt önteni az olvasóba, a példák felmutatása által. Az olvasó aképpen élvezhette, mintha az üldözött papok eredeti emlékiratát olvasná, mintha magának a mű szerzőjének, Kocsi Csergő Bálintnak munkáját tartaná kezében.

A mű legfőbb értéke az, hogy egyetlen korai mű, mely az üldözöttétek történetét magyar nyelven tárgyalja. A műnek egyéb értéke is van — „velős magyarsággal van írva” s akkor készült, amikor a XVII—XVIII. század stílusa még nem alakult ki teljesen. Feltűnő, hogy aránylag milyen kevés ebben a műben a „deákos kifejezés”. Csak azokat az idegen eredetű szavakat használja, amelyek a köznyelvbe átmentek, megmagyarosodtak — másrésztől pedig óvakodik a különöc újításoktól, szófaragástól. Hogy a mű nyelvezete mennyire magyaros, ennek megismerésére olvasunk néhány sort. Miskolczy Mihály, Forgács generális jelenlétében köszöni a szánakozást, „de ami őket illette, ő arra nem mehet, hogy amely büntetést semmi részben nem érdemelt, azt válassza magának, vagy hivatalát megtagadván, vagy számkivetésbe menvén. Ha ártatlanul megbüntetik lelkük, rajta...”, majd így imádkoztak „Ítéld meg, óh Isten a mi ügyünket, mely a te ügyed...”

Bod Pétert Szászváros iskolájának igazgatására hívták meg 1737-ben, de ő külföldre készült, híres, tudós tanárok hallgatására. A reformáció utáni századokban benne volt a köztudatban, hogy az Itthon szerzett tudás, „ott nyerheti el betetézését”. A külföldi tudományoknak az alapját jól megvetették a hazai Kollégiumok. Falaik közül olyan nemzedékek

indultak el a világba, akik tudtak tűrni, szenvedni, nélkülözni, reménységben tanulni. . . , mert magukkal vihettek erkölcsi erőt, elhatározást és az elhívás komolyságát. De a külföldről hazajöttekre nemcsak szűkös megélhetés várt, hanem bizalmatlanság és gyanúsítás a hatóságok részéről. Éppen másfél évtizeddel Bod Péter külföldre indulása előtt, 1725-től minden protestáns kollégiumbeli diáknak a Helytartótanáctól kellett kérnie a külföldi út engedélyezését, mégpedig azért, mert „az áramlásnak gátat kell emelni”. Ezért a külföldre vágyakozó ifjaknak előbb fel kellett mutatniuk az utazás és a külföldi tartózkodás költségeit. Az elgondolás nem volt rossz, mert hiszen világos, hogy „az a népség szegény és lázadó volt”, amint ezt a megindoklás kifejezi: „cum a potiori pauperiorum Parentum filii proficiscantur”.

A lehangoló jelenségeket azonban ellensúlyozta a hívek szíves segítsége és főképpen azok a külföldi iskolák, amelyek meleg szeretettel fogadták hitrokonait. Ebből látjuk, hogy a németországi, angol, holland, svájci, svédországi (Upsala) egyetemeken magyar és erdélyi protestáns ifjak ellátását több mint 120 alapítvány biztosította. Magában az Odera melletti Frankfurtban „negyven magyar tanuló nyert szabad ellátást”. A XVIII. század közepe táján a hatóság figyelemmel kísérte a magyar protestáns ifjak „excursioit” és ebből maradt ránk az az adat, hogy 1740-től a következő 19 éven át több mint 700–1250 protestáns ifjú látogatta a külföldi egyetemeit.

Bod Péter elnyerte a leydeni ösztöndíjat. Szigethy István püspök, az egyházkerület gondnoka és a nagyenyedi tanári kar 1740 Boldogasszony havának 26. napján — érdekében a következő szavakkal fordult a hívekhez: „Nevezett ifjú mind a természetnek, mind a kegyelemnek ajándékaival Istentől különösen megajándékozotván, elméjében a bölcselkedésre való vágyódás nyert mélyen gyökeret s a tudományok nagyobb mértékére szerénységgel igyekszik; tanulását kollégiumunkban oly nagy szorgalommal folytatta, hogy mielőttünk és mások előtt dicséretet nyert és méltónak ítéltetett arra, hogy szép tudományára, kiváltképpen ritka szelíd, alázatos, kegyes és feddhetetlen erkölcsére nézve a külső országokon levő akadémiákra tudománya öregbítése végett kiküldessék és ott levő alumniával is felsegíttessék.”

A segélyezők között első helyen áll gr. Bethlen Kata, aki egymaga 50 forinttal támogatta Bod Pétert. De a hívek áldozatkészsége sem merült ki sohasem. Kicsiny és nagyobb jelentőségű feljegyzések beszélnek egyszerűen és világosan a kimeríthetetlen adományokról, amelyekről nem is készülhetett részletes leírás. De egy jellemző tudósításról mégis érdemes megemlékezni. Nagybánya városát 1661-ben csapás érte, „az erre vonuló török seregnek fizetett a város 10 000 talér sarcot. . . ” A kimerült város jegyzőkönyvében ez olvasható: „1662 die 2. Martii. A scholamester Bajcsi András uram, akadémiákra készülvén és az ő kegyelmeknek segédelmét implorálván, végezzék ő kegyelmek, hogy a mostani sok szükség szerint, a mire ő kegyelmek reá érkehetnek, örömes succumbálnak. Adtanak volt ft. 100 azután aur 12, azután tall. 30.” Nagybánya csak egy a sok adakozó között. Mert a külföldre igyekező ifjakat támogatták a városok, egyházak, gazdagabb és szegényebb patrónusok. Így érthető, hogy az elnyomott egyház ezekben az áldozatokban is erős és állhatatos tudott maradni mindenkor.

Bod Péter megtakarított és segélyképpen nyert pénzével 1740. április 25-én indult el Nagyenyedről és augusztus 6-án ért Leydenbe. Útja tehát több mint száz napig tartott. Hihetetlen lelkesedéssel és szorga-

lommal szentelte önmagát és minden idejét tudásának gyarapítására. Tanárai nem egyszer nyilatkoznak arról, hogy milyenek ismerték őt, akit tudománysozomja olyan messzire vitt hazájától. Olvassunk néhány mondatot a meleg ajánló sorokból: „Az akadémia és a ref. collégium egyik legméltóbb tagja ő, aki tőlünk a legszebb remények között távozik, tudományával és életével mások előtt világítani fog, az egyház és a tudós világ dízét növelni fogja. . . ő a leydeni akadémiának egyik legkedveltebb tagja volt, köz- és magántanításait, oly kitűnő szorgalommal hallgatta, hogy többet nem kívánhatni, nagyobbat ki nem lehet fejteni. Ismereteinek bőségét nemcsak előttem, de más, számra nagy, tekintélyre nézve tekintélyes férfiak előtt is bebizonyította. Élete feddhetetlen volt és theologushoz illő.”

Hazaérkezése után Bod Péternek is az lett a sorsa, mint a többi kálvinista papnak, akik két-három, sőt néha több évi külföldi tartózkodás után könyvekkel megrakva jöttek haza és legtöbb esetben félreeső eklekziákban vállaltak lelkészi vagy rektori hivatalt, „szerény környezetben élesztgetve a szikrát”, melyet magukkal hoztak szabadabb és műveltebb országokból. A Gondviselés mégis irgalmas volt Bod Péterhez, mert „jó Patronát” és munkakedvet adott néki. A hévízi kicsiny eklekziában töltötte Bod Péter a visszajövetele utáni első éveket, 1743–49-ig, gr. Bethlen Kata pártfogásában. Itt írta meg a Szentírás értelmére vezérlő magyar Leksikonát és a Szent Biblia Historiáját. Szinte dicsekedett munkakedvével: „nagy kegyelem és ajándék, hogy minden, amit Hévízen írtam — épített, hatott, erősített”.

Az itthoni Kollégiumokban és a külföldi egyetemeken nyert tudás, munkakedv és lendület szükségszerűen megmutatkozott a szószéken, az egyházi életben, a protestáns öntudatban és természetesen kapcsolódott a nemzet karakteréhez, annak legértékesebb vonásait emelve és kifejezésre juttatva. Ezt a hatást árasztotta Bod Péter is: „Nyílt ajtója örömmel fogadott be mindent, amin az Isten szép ábrázatja fénylett. . . hogy ez a fény másokat is kegyelemmel és erővel töltsön el”.

Amiről könyvei tanítanak

Az idők folyamán több ismertetés jelent meg Bod Péter munkáiról és ezek az ismertetések sok szempontot feltárnak, de a leghitelesebben mégis fennmaradt munkái beszélnek a kemény és küzdelmes időkről.

Elsőnek említjük a „Szentírás értelmére vezérlő magyar Leksikon” című szótárszerű könyvét, Gutler 1715-ben kiadott munkája nyomán Kolozsváron 1746-ban jelent meg. „A szent Bibliának Historiája”-t, Nagyszébenben nyomtatták ki 1748-ban. A külföldről hazaérkezett Bod Péter legsürgősebb teendőjének tekintette azt, hogy az Írás múltját, jelenét feltárja. „Az egyház virágozhat szegénységben is, de nem maradhat fenn az Írásnak beható ismerete nélkül, mert minden intézmény csak azon a fundamentumon állhat meg, amelyre azt építették. Az egyháznak pedig az Íráson kívül más fundamentuma nincsen. Ezt kell erősíteni.”

A bibliai munkák után az egyháztörténeti munkák következnek. Egyetemes egyháztörténelem: „Az Isten vitézkedő anyaszentegyháza rövid históriája”, Basel, 1760. Az ünnepek története, „Szent Heortokrates, avagy az ünnepeknek és a. . . szentek rövid históriája”, Nagyszében, 1761. Az erdélyi püspökök története, „Smirnai szent Polikakarpus, avagy. . . erdélyi ref. püspököknek históriájuk”, Nagyenyed, 1766. Az

erdélyi unitáriusok története, „*Historia unitariorum in Transsylvania*”, Leiden, 1776. Magyar egyháztörténelem, „*Historia Hungarorum ecclesiastica*”, Leiden, 1888–90.

Ezek a történeti könyvek, amelyek a keresztyénség múltját, a magyar keresztyénséget s egyben Erdély viszonyait is feltárják. azt sugallják, hogy a jelen megértését, megismerését a múlt ismerete nélkül elképzelni sem lehet. Bod Péter ösztönösen érezte azt, amit a régi mondás így fogalmazott meg: „*Historia est magistra vitae*”. Az egyház múltja sok kérdésben eligazít!

A következő munkák irodalomtörténeti vonatkozásúak. Régi sírversek, emlékirások gyűjteménye, „*Hungarus Tymbaules*”, Nagyenyed, 1764, A régi magyar íróknak élete, „*Magyar Athenas*”, Nagyszében, 1766. Ez utóbbi mű elkoboztatott az erdélyi református püspökök históriájával együtt 1769-ben. Misztótfalusi Kis Miklós életéről, „*Erdélyi Phoenix*” címmel írt 1767-ben. Ezek a munkák kegyelettel tárják fel a múlt emlékeit és szellemi alkotásait. Olyanokról emlékezett meg, akik egy jobb jövőndő útját egyengették. Akik kortársaiknak világítottak, „*lerázván magukról mindazt, ami földi*”, hogy éljenek eszmékben és elvégzett tettekben.

Az a munka, melyet írója „*Szent Hilárius*”-nak nevez, arról beszél, hogy a tudós papnak van érzéke a humor iránt is. Nem valami szentről szól, hanem a „*hilaritasról*”, a jókedvről, amely a gyakorlati életbölcességnek háromnegyed része. A keresztyén embert, aki hivatását betölti, derűtlenség illeti meg. A keresztyén ember az Isten törvényének engedelmeskedve, földi nyomorúságok fölé emelkedik. A „*Szent Hilarius*” mosolyogva szórakoztat és szórakoztatva oltat.

Bod Péter hatalmas területet járt be műveivel, hogy kortársainak és a „*keserveket hordozó hazának*” tudást, enyhülést és reménységet adjon. Megjelent több gyászbeszéde (gr. Telcki Mihály, gr. Bethlen Kata...) kiadta Szenczi Molnár Albertnek, Pápai Páriz Ferenc által bővített latin–magyar szótárát. Sok műve maradt kéziratban is, közülük említést érdemel a Veresmarti Illérsről szóló műve, valamint az 1940-ben Jancsó Elemér által kiadott Önéletrajza.

A felsorolt könyvek beszélnek az egykori tudós prédikátor mély vallásosságáról, komoly munkásságáról, derűs léletszemléletéről, minden fáradsztó okoskodás nélkül, egyszerűen és világosan. Jól látta, hogy kortársainak mire van szükségük és erős akaratával elő is teremtette azt: tudományban, hitben, haza- és egyházszeretben.

Bod Péter tudta, hogy mit kell tennie és fáradhatatlanul munkálkodott. Könyvei élénk tárják azt a nagy területet, amelyet hihetetlen tudással és szorgalommal bejárt, s közben megértjük azokat a szavakat, amit róla Horányi Ferenc piarista író (1736–1809) – aki mint kortárs, a kemény kálvinista pap működését, mellyel magát „*a rohanó árba veti*”, nem helyezte – így írt róla: „*Ez a nagy férfiú elméjének kitűnő emlékeivel közönséges büszkesége Erdélynek*”.

Bod Péter rengeteg akadállyal nézett szembe. Mik voltak ezek az akadályok? A XVIII. század közepe táján a magyar könyveknek alig van olvasó közönsége és így erősen megcsappant az írói kedv is. A főurak nagy része idegen műveltségű, a köznemesség inkább latin műveltségű, aminek következtében a tudomány és közélet nyelve a latin. A magyar nyelv kezdte elveszíteni az összeköttetést a tudománnyal

és a közélettel. A XVIII. század magyar könyvnyomtatása olyan csekély, hogy alig adnak munkát a nyomdászoknak. 1711-ben megjelent 3 füzet, 1712-ben 5, 1716–17–18-ban 4-4, 1728-ban 6 füzet... de nagyobb részben katekizmus, imádságos könyv, szentek élete, halotti beszéd.

Bod Péter művei mégis egymás után jelentek meg, s hősies munkáról tesznek bizonyosságot. Korábban idegen kultúra jutott érvényre. A szellemi élet mozdatlanlanságában a nyelv fejlődése is megállott. Az a nyelv, melyen egykoron Zrínyi és Balassi írt, időközben tömérdek idegen elemet vett fel. Bod Péter ösztönösen érzi, hogy ezek ellen küzdenie kell, viszont őv a meggondolatlan újításoktól is. Érzi az ellentétet. Valami megállapodásra szeretne jutni, ám munkájához nem talál társakat. „*Szerettem volna én kivált az embereknek neveket a magyar nyelvnek folyása szerint elő adni... de úgy, hogy előbb néhány értelmes emberrel egyet érthettem volna ezen dolog iránt. Mert másképpen ennek több haszna nem lett volna, mint a b. e. Apátzai Tsere János fáradságának, aki majd mindenféle Tudományokhoz tartozó szókat Magyarul adott elő, melyben ötlet vagy senki, vagy kevesen követték*”. Érzi, hogy tennie kellene valamit, de azt is érzi, hogy ember ereje a feladat megoldására nem elégséges. Az erők egyesítésére volna szükség haladéktalanul: „*azért igen jó volna, tudós emberekből álló Magyar Társaságot a Magyar nyelvnek ékesgetésére, mint más Nemzetekben vagy, felállítani*”.

Más területen is magányosan küzd a nyelvbéli akadályok ellen. Ott volt a cenzúra. Olyan idők voltak, amikor elmondhatták: „*Ma még a Miatyánkot sem szabad hír nélkül kinyomtatni*.” Külföldre menekülnek még a prédikációk is, „*ha véletlenül az egyház siralmas sorsáról megemlékeznek*”. A magyar író sok esetben inkább választotta a bizonytalan könyvcsempészést, mint a cenzúrának gyötrelmeit. Akadály tehát volt elég, de a tudós prédikátor lelkesedését, állhatosságát, szorgalmát a sok akadályozó tényező sem tudja megtörni. A fennmaradt könyvek többek között ezt is tudomásunkra hozzák.

Bod Péter könyvei lehangelő viszonyok között kerültek kinyomtatásra. De látnunk kell a segélyforrásokat is, mert a könyvek, jókedvvel és hálával beszélnek a „*jó Patronákról*”, akik anyagi áldozatokkal istapolják az egyház és a nemzeti irodalom ügyét.

Bod Péter 1769. március 2-án halt meg mint a magyarigeni ekklézsia papja, ahol húsz esztendő telt el hűséges és fáradságos lelkeszi szolgálatban. Több egyházi tisztséget viselt, halálakor a gyulafehérvári egyházkerület főjegyzői tisztét.

Révész Kálmán püspök, a Protestáns Egyházi és Iskolai Lapban 1885-ben sürgette Bod Péter összes művének magyar nyelvű kiadását: „*Nekünk magyar reformátusoknak kötelességünk felkeresni a múltat, hogy arról nekünk egy-egy régi kálvinista pap a legmegfelelőbb formában beszéljen... a jövő nemzedéknek az ősök erejéről, amelyet ők kaptak hit által, ingyen kegyelemből*”.

Kocsis Attila

FORRÁSMUNKÁK

Mikó Imre: B. P. élete és munkái. Salamon József: B. P. rövid életrajza. Sámuel Aladár: B. P. élete és művel. Pruzsinszky Pál: B. P. és kiválóbb egyházi munkái. Révész Imre: B. P. mint történetíró. Csűrű Bálint: B. P. „*Szent Hilarius*”-ának forrása. Fináczky Magyarország közoktatásának története Mária Theresia korában. Felsőcsernátoni Bod Péter élete és munkái. A Protestáns Irodalmi Társaság kiadása, Bpest, 1899.

A csendben építő szolga

100 éve született Nagy Géza kolozsvári egyháztörténész

1887. május 21-én született az Alsó-Fehér vármegyében levő Kutyalván (ma Cuci). Édesapja Nagy Domokos, a község lelkésze, 1910-től a küüllői egyházmegye esperese. Édesanyja Cserhát Katalin: a család a Székelyföldről származott.

Nagy Géza eszmélésének az első helye ez a 7–800 lelkes kisközség, egy tanítóes elemi iskolájával. A falubeli kortársak, Jókai, Mikszáth vagy Baksay Sándor regényeiből ismert jellegzetes típusok.

A millenium évében már Marosvásárhelyt találjuk a kollégiumban, majd Kolozsvárott tanulta a teológiát. 1908/9-ben két szemeszteren át a berlini egyetem hallgatója, a következő tanévben bázeli ösztöndíjas.

1910–12 között szülőfalujában esperessé lett édesapja mellett káplán; 1912-től Székelyszenterzsébeten, az udvarhelyi egyházmegyében lelkész. A legközelebbi vasútállomás, Héjjasfalva 18 km-re esett. Vállalkozása háttérében különös elszánás – feszült; többen is járták ezt az utat. Czeglédi Sándor – a későbbi teológiai tanár, esperes, bibliafordító – 1906-tól Horvátországban, Nagypiszanicán a kitelepült somogyi családok szórványlelkésze. Makkai Sándor 1915-től a mezősgéi Vajdakamaráson lelkész. Ő mondatja majd Nagy Gézára is sokban emlékeztető főhősével a „Holt-tenger” című regényben: „Mert nagyot csak ezekben a kicsi falukban lehet művelni, ahonnan messze van a festett világ, a lármás csörtetés, a rothadó civilizáció villódzása, ahol közel az ég, a csillagok, Isten! Új nemzedék sarjad a földből, ahol a falusi lelkipásztor Istennel jár. Új nemzedék: tele a természet illatával, a romlatlan ész tisztaságával, felfegyverezve a meg nem fertőzött ész hódító acéljával. Eltűnve a világ szemei elől, fáradhatatlanul, teljes önátadással Istennel járó titkos crők: a falusi lelkipásztorok hordozzák a nagy jövőndőt!”

A kapitalista fejlődés az első világháború küszöbén már sötét oldalait is megmutatta. Részleteiben ugyan alig követhetően, egy emberöltő váltásában már jól érzékelhetően, ezekben az évtizedekben változott meg a magyar falu világa. Az idős nemzedék sorra eltemette Jókai, Mikszáth, Baksay hőseit: velük sirba szállt a régi, „békebeli” földműves életforma is. Az új nemzedék világát Ady, Móricz és Szabó Dezső írja meg.

A városok szempontjából létfontosságú urbanizálódás a falvak néptelenedéséhez – elsodródásához vezetett. Ekkor jelent meg a társadalmi feszültségekre öngyilkos választ adó egykézés. Egyes vidékekről megkezdődött a tömeges kivándorlás. A mélyben érlelődnek Erdély későbbi történetének a politikai előfeltételei.

Tizennégy esztendőt töltött Nagy Géza ebben a világban. Házasságot kötött, itt született négy gyermekük. Vallásfilozófiai munkát írt a keresztyénség jövődjéről. Benne a szociális kérdések merész felvetését találjuk: „A keresztyén szeretet nem tudja sem megnyugtani, sem kiélni magát a jótékonyág, a belmisszió és az oltalmazás munkáiban, új otthonot kell találnia a szociális tevékenységben. A halaknak prédikáló szerzetes, ki nem látja, hogy alatt a mélységben mint folyik a létért való küzdelem, a nagy halak mint nyelik el a kisebbeket, elég sokáig példázta a keresztyén egyház vakságát a társadalmi bajokkal szemben; most néki is alá kell szállnia a mélységbe, s gondoskodnia kell az itt élő lelkek sorsáról. De hát vajon képes-e erre?”

Nagy Géza 1922-ben teológiai magántanári vizsgát tett. 1926-ban meghívták Kolozsvárra az egyháztörténet helyettes tanárának, 1926–30 között még a kalotaszegi Magyarbikal lelkésze, 1930-tól haláláig Kolozsvárott élt. 1927-ben Debrecenben doktorált. 1928-tól rendes tanárrá választották. Ettől kezdve már csak egyháztörténeti jellegű munkákat írt. Értékelte Barth teológiáját, cikkei, előadásai folyóiratokban is, gyűjteményes kötetekben is megjelentek; írt tankönyvet teológus diákjainak, írt egyháztörténeti hittankönyvet a középiskolások részére. Zömében az erdélyi múlt, a protestantizmus Erdélyben témaköre foglalkoztatta – ezt azonban mindig a teljes magyar áttekintésben, az egyetemes történeti összefüggésekbe ágyazottan mutatta be. Otthon volt a reformáció századában is, a történet folyamatosságában is; és biztos kézzel értékelte a „jelenkortörténet” világát is. Nagyon jól sikerült tanulmánya a „Tizenöt év a lelki egyház szolgálatában” c. dolgozat (1937-ben).

1921 augusztusában alakult meg a Marosvécsen megtartott első konferenciájáról „Vécsi Szövetségnek” elnevezett baráti társaság. Alapítói közül Makkai Sándor, Tavasz Sándor, Gönczy Lajos, Imre Lajos, Mátyás Ernő nevét említjük: ők ekkor az erdélyi teológiai élet szellemi vezéralakjai. Mi motiválja egy ilyen jellegű szövetség létrehívását? – Nagy Géza válasza: „A mai embert már nem elégítik ki az egyház hagyományos életmegnyilvánulásai, közvetlenebb, szabadabb és tevékenyebb vallási életre vágyik, mint amilyent azok nyújtanak neki. A kérdés az, hogy vajon ezek az egyesületek erősítik-e a hívek egyházi öntudatát, visznek-e új lendületet, indításokat, lelki kincseket a Krisztus által alapított ősi intézménybe vagy pedig mint káros, élődsi növények elszívják annak életerejét, és öncélú alakulatokká lesznek?” Nagy Géza kezdettől fogva részt vett ennek az inkább mozgalomnak, mint szervezetnek a munkájában, ahol a tagok „feltárják egymás előtt önmaguk, családjuk és munkakörülményeik helyzetét és szükségait, imádkoznak egymásért, segítik egymást látogatás, levelezés és közbenjárás útján, elkötelezik magukat családi életüknek Isten igéje és az imádság hatalma alá való helyezésére, a teológia tanulmányozására és népüknek a lelkipásztor tiszta, evangéliumi hite és élete által való megnyerésére.”

Amikor a szövetség egyik tagja, Makkai Sándor az erdélyi egyházkerület püspöke lett: megszervezték a nőszövetséget, az első erdélyi diakonissza anyaházat (Pilder Mária vezetésével), a különböző ifjúsági szervezeteket (utazótitkára László Dezső), végül a férfi-szövetséget. Fő feladatuk az ún. rétegevangelizációs munkák felkarolása és folyamatos szervezése lett. Nagy Géza summázása szerint: „a vécsi szellem legáltalánosabb eredménye: észrevétlenül átforgatta az egész erdélyi papság szellemét”. – A ma élő fiatalabb nemzedékek számára az egyesületi keresztyénség világa már történelem. Nagy Géza írásából gazdagon árnyalt képet nyerünk felőle.

Történelemszemlélete sajátosan, talán mondhatjuk így: eklektikusan alakult. Érzékelhető benne a pozitívizmus adatokra támaszkodó alapvetése. Néhány megnyilatkozásában mintha a szellemtörténeti irányzat felé hajolna. A személyiségek döntő hatására utaló írásaiban a múlt századvég egyháztörténet-írásának a módszerei emlékeit elevenítette fel. Az „egyház-építő” célok hangsúlyozásával pedig az ún. építő teo-

lógia egyháztörténeti munkamezőin tevékenykedett. Nagy összefoglalások helyett inkább rövidebb lélegzetű írásait ismerjük, hiszen „a kisebbségi sors egyháztörténésze számára nincs sem idő, sem lehetőség arra, hogy egy lelkünkben régóta melengetett, szintetikus tudományos munkát megírjunk, vagy ha már hozzáfogtunk, befejezzük. A főiskolai előadások és nevelés elmulaszthatatlan kötelességei mellett mindegyre elénk lép a küzdő egyház gyakorlati szükségének a parancsszava, s elvonva az embert a békés, tudós kutatás ritmusa felől, a legkülönbözőbb témákkal való foglalkozásra kényszeríti”.

De mégis elkészült a nagyobb lélegzetű mű is: a Révész Imre által írt egyháztörténet XVII. századi folytatása. Kiadására akkor (az 1940-es évek végén) nem került sor. Teológiatörténeti összefoglaló részét (bő egyharmadát) a Ráday Gyűjtemény egyháztörténeti tanulmányai I. köteteként 1985-ben a hollandiai református egyház támogatásával sikerült megjelentetni. Ennek függelékében az egész életmű bibliográfiai eredménye is áttekinthető; szép számmal vannak közte máig kéziratban maradt írások. . .

Nagy Géza 1949-ben, 62 esztendőskorában a kolozsvári tanári állásából nyugalomba vonult. 1969 decemberében a Bázeli Theologiai Fakultás díszdoktorává avatta. Az oklevelet Joachim Stoebe dékán vitte el Kolozsvárra. A diploma átadására a 82 éves professzor kolozsvári lakásában került sor 1970. január 29-én. 1971. április 5-én hunyt el; Kolozsvárott, a Házsongárdi temetőben temették el.

A díszdoktori székfoglalójában így summázta életművét: „Mint az egyháztörténet kutatója, előadásaim és írásaim által bizonyítást kívántam tenni Istennek és történelemben és a mi életünkben megnyilatkozó teremtő, megváltó és megszentelő munkájáról. Az egyháztörténeten át az Úr kedves esztendejét hirdetem.”

Amit Nagy Géza posztumusz cikkében Borosnyai Lukács Jánosról leírt, azt ömagáról is méltán elmondhatjuk: „munkája tartós értéként épül bele hazai Anyaszentegyházunk életébe, ahol a prófétai személyiségek mellett mindig olyan nagy szükség van az Úr alázatosan, csendben építő szolgálóira is”.

Márkus Mihály

KULTURÁLIS KRÓNIKA

Beárnyékolja-e a képernyő a jövőt?

Vizuális özőnvíz fenyeget, mondta valaki nem is oly rég, a videózás elterjedésekor. Játszanom lehetne most a szavakkal, hogy oly mértékben emelkedik az özőnvíz szintje, amennyire sekélyesedik a látniválóké. De ne kapkodjunk el a dolgot: az áradatnak ez a része Magyarországon még nem oly veszedelmes, mint másutt. A készülék borsos ára, nemkülönben a kazettáké, a saját zsebre, saját öröme videózók sorait egy kicsit megszüri: talán több köztöttük az igényes, mint ahol ez az ár átlépte már a gátakat. Nyugtalanúságra Magyarországon a nyilvános, a presszó-, diszkó- és szórakozóhelyi videózás ad inkább okot, hiszen ezek a közönségüket alighanem közönségesebb kazettákkal toborozták, miközben a videotékából alibikazettákat kölcsönöznek.

Hátráljunk csak a képi vízőzőn forrásai — vagy viharfellegei? — felé. Nem annyira, hogy a képre-gényekről írunk, noha ezekről is kellene elmélkedni, hiszen ezek sem növelik az olvasási kedvet; de erről nincsenek megbízható ismereteim. Sem én magam, sem környezetemben senki nem „olvas” képre-gényt.

Megismerhettem azonban a Magyar Televízió gyermek- és ifjúsági műsorát, pontosabban ennek a javarészt. Tavasszal Kőszegen rendezték meg a televíziós gyermekfilmek

és gyermekműsorok szemléjét és vitáját. Igaz, hogy ez a bemutató is kétszeres rostán szűrődött át. Az első a nevezéseké, hiszen akik benevezték munkáikat, bizonyára a legjobbat igyekeztek kiválasztani. Azután következett az előzsűri munkája, amely a benevezetteknek mintegy a felét bocsátotta a szemle nyilvánossága és zsűrijei — meg kritikusi — elé. Négy kategóriában tizennégy órányi műsort vetítettek, s még ott Kőszegen a látottak alapján két vitát is rendeztek: a televízió *érzelmi és nemzeti* hatásáról.

A kőszegi képernyőn tehát még a gyermekműsoroknak is csak egy része, s föltehetően javarésze volt látható; pedig azt is számításba kellene vennünk, hogy a gyermekek nem csak önekik szánt műsorokat tekintenek meg a tévén. Ebből (is) következett máris az egyik vitatéma: mennyire tükrözze híven a valóságot a gyermekműsor. Aprólékoskodásnak vélhető ez, pedig sokszorosan komoly, döntő kérdés. Kőszegen csak a kisebbik gond kapott szót: az, hogy a gyermekműsorok valóságossága csupán a hitelességet szolgálja-e, vagy netán — mert főleg a kisebb korúak hajlamosak az utánzásra, a „szerepjátszásra” — mintaként (is) nézik ezeket nézőik. A nagyobb gond természetesen a nem gyermekműsoroké; nem is csak a krimiké, a sekélyes szórakoztató

műsoroké, a rikácsoló „zenés” adásoké, hanem a híradóké és dokumentumoké, amelyek borzalmak tekintetében gyakran vetekszenek az e célra mesterkéltén kiagyalt „művekkel”.

Így támadt vita a *Micike és az angyalok* című gyermekfilm miatt. Micike vélnány, aki egyrészt csöndet akar maga körül és megfájdul a feje mások vidámságától, másrészt pedig magának pörölné a háza előtti játszóteret, mert az, mint megtudta, telekkönyvileg az övé. Még az is vitára adott alkalmat (nekem), hogy az említett játszótér le van betonozva, ahelyett, hogy gyepes volna; „ez van”, mondták ellenzőim, s azt is, hogy a játszótéren a betonon mi minden szemét található, s így legalább valamelyest takarítható a helyszín. Veszélyesebbnek tartom azt a *modort*, ahogyan a filmen szereplő gyermekek és felnőttek beszélnek: keményen, durván, embertelesen. „Így hiteles”, vetették ellenem; „sajnos”, mondtam én, s hogy ha így van, miért kell terjeszteni a rossz modort? Még a megnyugtatóan boldog befejezését a mesének, még azt is kifogásolnám. Hiszen az eddig zárkózott, zordon s a vidámságtól iszonyodó vélnány végül is „megjavulását” azzal (is) bizonyítja, hogy moziba megy, mert, mondja, ott most egy jó piff-puff filmet játszanak. Nocsak. Kulturális kedvescíná-

lő? Azok a gyerekek, akik szívesen nézik ezt a filmet, hogyan beszélnek majd felnőtt korukban, s ha éppen nem piff-puff film megy a moziban (tévében, videón), akkor mit csinálnak?

Fölmerült a hitelesség kérdése másféleképpen is. A (drámai jellegű) filmek legtöbbször családban játszódnak s a bonyodalmak részben ebből származnak. Gyakori, hogy a bonyodalmakkal szemben tehetetlen felnőttek helyett a gyermekek veszik kezükbe a dolgot és oldják meg, ennek (mesebeli) rendje-módja szerint, a megoldandókat. Parázs vita folyt erről, és joggal; noha részt vettem benne (szítottam is, bevallom), mégsem merek egyértelműen állást foglalni ez ügyben. Annyiban feltétlenül igaz ez a séma, hogy a jövődő formálásában a ma még gyerekekre szerep vár, nem is kicsiny; másrészt többé-kevésbé olyanok lesznek ők felöltött korukra, amilyen példát ad nekik a ma felnőtthez. A *Hosszú szökés* című filmben egy kamasz — kis-kamasz? — fiú apjához szokik Pestre, de ott sem érzi magát otthon; viszont hazafelé úton elvetődik egy mesébeillően jó öregúrhoz (*Szabó Sándor*), aki végre megérti őt. Boszorkány is lehetne az az asszony, akihez „megőrzésre” kiadja *A világ legrosszabb gyerekeit* az anyja: mi más tehetne? Végülis úgy derül ki, hogy ez a rossz gyerek mégsem rossz, hogy barátai lesznek, előbb egy felnőt, aztán velekorúak is. Igazán mesébeillő *A fantasztikus nagynéni* című film: az évtizedek után hazalátogató nagynéni ifjúkori szerelmét keresi a rokongyerekek segítségével, s bár tenger kalandon át természetesen nem találja, de természetesen rátalál egy „igazira”, akivel még ma is boldogan élnek, ha meg nem haltak (szomorú aktualitása a filmnek, hogy a címszerep *Ruttkai Éva* egyik utolsó alakítása).

A gyermekkor egy bizonyos szakaszában az életre való fölkészülés fő módszere az utánzás; gondolom, ezt nem kell bebizonygatnom. Fölvetődik viszont a kérdés, hogy ha a film vagy tévéjáték szebben ábrázolja az életet, mint amilyen a valóságban, nem marad-e védtelen a gyerek e valósággal szemben, még majd felnőtt korában is. A romantikus mese előbb vagy utóbb nem lesz-e elfogadhatatlanná a gyermek számára, magyarul: nem zsákutca ez? Különösen vetődött fel ez a kérdés egy riportfilm láttán. Címe: *Játék és valóság*. A filmtrükkök valódi arculatát mutatja be ez a riport, az imént már emlegetett piff-puff filmek trükkjeit leplezi le, a kaszkadőrök maguk mondják el és mutat-

ják be, milyen is igazából egy „nagy bunyó”, amelyben székeket törnek a szereplők egymás fején, vagy miképp lesz vérfoltos az inge annak, akire géppisztolysorozatot adnak le, és így tovább. Reménykedhetünk-e abban, hogy a kulisszák világának ez a leleplezése vagy fölfedése „helyre teszi” a gyermeknevelésben az efféle látványokat, vagy védtelenné teszi őket ez amorális morállal szemben? Isten őrizze, hogy belemerészkedjem napjainknak abba a nemcsak gyermekekkel kapcsolatban hevesen vitatott lélektani útvesztőjébe, hogy az ily módon bemutatott agresszivitás csökkenti-e vagy épp növeli az ember — állítólag veleszületett — agresszivitását. (Mondani sem merem, hogy e tekintetben abszolút cretnek vagyok: gyermekeimet sosem biztattam arra, hogy üssenek vissza, sőt, azt bizonygattam nekik, eredményesen, hogy ha valaki beléjük köt, ne ugorjanak be neki, az ugyanis nem *egyoldalúan* ütni akar, hanem *verekedni*, amihez ugyebár kettő kell, s ha ők nem partnerek ebben, akkor hamarosan más keresnek maguknak a kötekedők.)

A „művészeti-zenei-szórakoztató” kategóriában mutatták be a számomra alighanem legérdekesebb filmet, *Lugossy László*t *A felvilágosodásról*. Örülök, hogy a kategorizálók nem ismeretterjesztő filmként értékelték ezt. Magam olyasféleképpen határoznám meg műfaját, mint valaha az iskoladrámák voltak; természetesen sokmindent megtudniéből a filmből a felvilágosodásról, de sokkal inkább a jelenhez szól, némely vonásában a jelenre ismerni a dramatizált jelenetekben. Nem tudok vitázni azokkal, akik kisebb-nagyobb történelmi pontatlanságokat olvasnak a film fejére; bizonyára igazuk van. Csakhogy ez a film nem pótolja, legfeljebb kiegészíti a történelmi ismeretterjesztést vagy oktatást. Mai tanulságokkal szolgál inkább, mintsem történelmi ismeretekkel; egyszersmind arra is nevel, hogy a világ dolgait miképpen értelmezhetjük magunkra és környezetünkre.

Jut eszembe a környezetről: nagy sikerrel mutattak be Kőszegen egy környezetvédő filmet. A *Még megmenthető* sorozat e része *Levegőnk*ről szól. Látni füstölgő autót és füstölgő gyárkéményt, látni minden mást, ami a levegőt szennyezi. Dicsérően állították e filmről, hogy korunk egyre fontosabb kérdésébe avatja be ifjú nézőit, méghozzá mintha felnőttek tartanák őket. A demokrácia jó iskolájaként emlegették a filmet, de, hogy szavamot ne felejtsem, én éppen e tekintetben élnék főntartá-

sokkal. Azóta hírlapi vita kerekedett a tévéhíradó egy kis riportjáról (vagy kettőről?), amely a környezetvédelemért tüntető fiatalokat mutatott be. Nem másolom ide az *Élet és Irodalom* glosszájának teljes szövegét, bár érdemes lenne (olvasható a június 19-i számban, ha valaki gyűjti vagy hozzájut). Viszik a táblákat a gyereketk a riporternő kérdezősködik, kiderül, „a gyermekeknek fogalmuk sincs, ki és mi ellen vagy mellett tüntetnek... nem tudják, kik azok a zöldek és mi az a környezetvédelem; utóbbiról annyit mond az egyik, hogy nem szabad személni.” Magam is úgy látom — s nemcsak ezt a híradójelenetet, hanem az említett tévéfilmet is —, hogy legfeljebb *a contrario* nevel demokráciára. Hiszen nem a néző (a tüntető, a glosszafő szerinte: megrendezett játékból résztvevő gyermek) aligha tehet arról, ha a gyárkémény füstöl, vagy ha autó-autóbusz teszi ezt. Nem, ő nem gondoskodik szűrősről, nem ő vásárolja a légszennyező autót, nem, ő nem teszi kötelezővé a katalizátor vagy az ólommentes benzinné használatát, és így tovább. Nem demokratikus (játészó) társul hívják őt, hanem immunizálják a demokráciával szemben. Ideje ráébredni, hogy sem a póteszelekvés nem visz semmire, sem a ráolvasás nem eredményes. Sőt! Emlékezhetünk: mialatt mindenütt ott függött a tábla: „Csak annyi megbecsülést dolgozóinknak, mint amennyit magadnak megkívánsz!”, az ügyfelek és ügyintézők, a vevők és eladók viszonya minden korábbinál rosszabb lett — megannyi oka között az egyik, legalábbis szerintem, hogy ugyan miért tegezte az a tábla azt, aki elolvasta?

A *Levegőnk* című dokumentumfilm mindemellett nem ítélné el mindenestül. Valóban rámutat környezetvédelmi problémákra, bár a kivezető utat nem mutatja meg, felelősségre nem ébreszt senkit sem, sőt: beölt a felelősségérzet ellen az által, hogy fölkelte a tévhitet, mintha az ifjú néző *oka* lenne a környezetszennyezésnek, vagy *hatalmában állna* tenni valamit ellene. Annak a bemutatása viszont, hogy miképpen tehetne szert erre a hatalomra, csakugyan demokráciára nevelne, a társadalmi munkamegosztás komolyan vételére biztatna, s a felelősség gyakorlásának lehetséges módjára tanítana meg.

Ami a felelősséget illeti, félreértene, aki azt hinné, hogy itt most mintegy felelősségre akarom vonni a televízió gyermekműsorait és ezek készítőit, elmarasztalva őket a gyermekevelés hibáiban és a jövődő

minden gondja-baját az ő nyakukba varrva. Már azért sem tehetem meg ezt, mert megbizonyosodhattam arról: ezek az emberek a nehéz körülmények között is legjobbat igyekeznek a gyermek és ifjú nézők szeme és lelke elé tárni; többnyire elismerést érdemlő sikerrel. Ha így gondolom, ha az a véleményem, hogy a televízió gyermek- és ifjúsági műsorai között elég sok érdemel elismerést és nevezhető példamutatónak (a szó igazán jó értelmében), akkor miért kérdezem e kulturális krónika címében azt, hogy árnyékot vet-e a képernyő a jövődre? S nem esem-e magam is abba a hibába, amit az imét fölrottam egy filmnek: úgy teszek, mintha rajtuk vagy rajtunk állna, milyen is lesz a jövőendő nemzedék, amikor eléri a mi mostani életkorunkat. Legyen mégoly szelíd és emberséges az esti mese a tévében, ha a gyerek akár csak fél szemmel látja utána a híradót, s benne — mondjuk — terrorcselekményeket, háborúkat vagy háborús készülődéseket, ugyan mi vet árnyékot a jövőjére? Melyik képernyő, kérdezhetném, a délutáni műsor-e vagy az esti; s melyik szülői magatartás, ha beszédbe elegyedik a gyerekekkel, vagy, ami alighanem gyakoribb, hogy ráripakodik: „ne zavarj, kuss”?

A vizuális vízőzön ugyan nagyönis valóságos veszedelem, de azért is lehet ezzé, mert hiányzik a szellemi önvédelmünk, képién szólva: nincsen bennünk ott a bárka, amellyel fölülemelkedhetnénk — mi is, gyermekeink is — a mind erőteljesebb látványáradáson. A képregénnyel szemben bárka a jó olvasmány; de van-e elgondó? Megtanít-e rá az iskola — vagy az otthon —, hogy miképp válogassunk a fölkinálkozó alkalmak között? A televízióról le-

kopott már a közhely, hogy „ablak a világra”, talán azért, mert az ember önkéntelenül is rádöbbsent, nem annyira a jelen képét láthatja napról-napra, estéről-estére, hanem a jelen látszatát; pedig nincs távol az idő, amikor égve nyíló ablakot tár a világra a televízió, amikor nem kell hozzá majd más, mint egy megfelelő antenna, s valóban a nagyvilág köszönhet ránk otthonainkban (jól-e, rosszul-e, ez a kérdés valójában; táviratkihordó hozhat jó és rossz hírt egyaránt; ajtónkon kopogtathat jó szóra vágyó igaz ember és csirkefogó egyaránt).

Aztán csakugyan jön, megállíthatatlanul, a videó. Amíg jövő idejű volt e szó, sokan reménykedtek abban, a videó a vizuális műveltséget oly kézközellé teszi majd, mint a könyvespolc az irodalmat és a kölszetet: a legszebb és legértékesebb műveket „leemelheti a polcra” az ember, és „belelapozhat”, mint teszi a könyvvel. Van ilyen is, tagadhatatlan. De a videó, egyre nyilvánvalóbb, legalább akkora veszély is, mint nyereség. Hozzáférhető így a fércmunka is. Piff-puff filmért még csak moziba se kell menni, kikölcsönözhető táskaszámra a videotékából (vagy a feketepiacon csencselhető).

Az izlésnevelést, az igényesség föl-keltését és erősítését korán kell kezdeni: ez a gyermekműsorok nagy felelőssége. A köszegi műsoron ezeket a kezdőlépéseket alighanem az animációs filmek tették meg. Animáció annyi, mint (a vonal, a tárgy) megmozgatása, átleskésítése, meg-elevenítése. Látni *Kormos István* szép meséjét, *A muzsikás kismalacot*, aki jószívű és mindenkit fölvidít. Látni *Leó és Fred* kalandjait, ezúttal a *Hóroszlánt*; ez a sorozat az orosz-lán és cirkuszi idomárja kapcsolatá-

ban az emberi egymásrautaltságot példázza. Láthattuk a *Tangram* című filmet: keleti „kirakójáték” ez, hét elemből, síkidomból különféle alakokat lehet „életre hívni”, kifogyhatatlan képzelettel.

S mindennekelelt ebben a kategóriában láthattuk *Janikowszky* *Eva* és *Réber László* meséjét: *Felelj szépen, ha kérdeznek* (a film rendezője *Vajda Béla*). Jó, jó, de micsoda csacsiságokat tudnak kérdezni ezek a felnöttek! Éppen ezért ezt a könyvet, ezt a filmet kötelezővé kellene tenni minden szülő, minden nevelő számára; s ugyan ki az közülünk, aki akarva-akaratlan nem hat másokra, kicsinyekre és nagyokra egyaránt? Olvassuk csak el ezt a könyvet, nézzük meg, ha valahol láthatjuk ezt a filmet, és tanuljuk meg belőle, hogy a jó felelet a jó kérdésnek is függvénye; viszont rossz kérdésre nem lehet jó feleletet kapni.

Kérdőjel a képernyő is. Akármit kérdez, tanuljunk meg jól felelni rá. A jövőendő tévénézői — a jövőendő emberei — így is kérdeznek bennünket. Nem mindig tudunk közvetlenül felelni. Néha kapcsolódnunk kell valamihez vagy valakihez, szavaznunk mintegy és megindokolni is, miért vélekedünk úgy, ahogyan vélekedünk. A demokrácia iskolája ez; így az, másképpen nem. Árnyékot vethet a jövődre a képernyő is, árnyékot vethetünk mi is és mások is. Ismerjük meg a lehetőségeket, a tennivalókat.

Felelj szépen, ha kérdeznek. Mindig kérdeznek. S mi is kérdezzünk. Kérdezzünk úgy, hogy szépen felelhessenek rá. Hogy szépen felelhessünk rá. Hogy megfeleljünk emberi kötelességeinknek. Így vagy úgy: felelősek vagyunk magunkért, utódainkért, a világért.

Zay László

Tallóztatás teológus szemmel

A dialógus új fóruma

Lukács József váratlan halálakor úgy tűnt, hogy pótolhatatlan ember hullt ki a jóért, egymás jobb megértéséért munkálkodók sorából és ezzel elodázódik a marxista—keresztény dialógus példamutató módon elindult folyamata. Most a nagy ember elvesztését fájlaló gyászt reménysugár enyhíti. 1987. március 27-én megalakult a Magyar Tudományos Akadémia felügyelete alatt a Magyar Filozófiai Társaság, mely az ideiglenes alapszabály szerint „tömöríti azokat a hazai filozófus kutatókat, oktatókat, valamint más

tudományágak filozófiai kérdésekkel foglalkozó művelőit (tegyük hozzá: világnézeti különbség nélkül), akik rendszeres, tudományos, illetve színvonalas oktatói tevékenységet fejtenek ki.”

A Társaság célja is figyelemre méltó: „a filozófia tudományos művelésének elősegítése, a magyar filozófiai kultúra gazdagítása”. Ennek során a Társaság „előmozdítja a filozófia hazai művelői közötti együttműködést és eszmecserét, szorgalmazza a fontosabb kutatási eredmények széles körű megismertetését, a filozófia és a természet-, illetve társadalomtudományok szorosabb

kölcsönös kapcsolatait, elmélet és gyakorlat termékenyebb viszonyát, a filozófia társadalmi hivatásának teljesebb és felelősebb kibontakoztatását.”

Ennek a célnak érdekében előadásokat, vitákat, konferenciákat, felolvasó üléseket, vándorgyűléseket szervez és kezdeményez, valamint kiadványokat jelentet meg.

A Társaságnak június 9-én alakult meg a vallástudományi szakosztálya. Az alakuló ülésen számos, vallással foglalkozó marxista tudós és a különböző egyházak teológusai jelentek meg és lettek tagjai a Társaságnak. Ez nem kevesebbet jelent,

mint azt, hogy egy, a Magyar Tudományos Akadémia által irányított Társaság fogja össze marxista—keresztyén párbeszédben résztvevő partnereket, mint egyenrangú, közös tudományos társaságban dolgozó tagokat. Ezt a szakosztály vezetőségének összetétele is tükrözi, hiszen elnökei: *Kónya István* professzor, a debreceni Kossuth Lajos Tudományegyetem tanszékvezetője és *Nyíri Tamás* professzor, a budapesti Hit-tudományi Akadémia nemzetközi rangú tanára. A szakosztály alakuló ülésén *Horváth Pált*, a Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézetének tudományos munkatársát választották titkárral, valamint négy tagot jelöltek az elnökség munkájának támogatására. Ezek *Jóri János*, a Pécsi Janus Pannónius Tudományegyetemről, *Lendvai L. Ferenc*, a budapesti Eötvös Loránd Tudományegyetemről, *Szigeti Jenő*, a Szabadegyházak Lelkészképzőjének tanára és *Turai Alfréd*, a szegedi római katolikus hittudományi főiskola filozófia tanára.

Az alakuló ülésen megvitatták a szakosztály programtervezetét. Az előzetes tervek szerint a szakosztály foglalkozik a vallással mint filozófiai problémával, a vallástudomány rendszerével, módszereivel, a mai vallásosság szerepével hazánkban, ennek szerepével a magyar és az egyetemes kultúrában. Fontos hangsúlyt kapott a magyar teológia történetének feltárása és az etikai kérdések vizsgálata. A szakosztály tervezi az interdiszciplináris kérdések vizsgálatát is.

A szakosztály — felolvasó üléseket tervez és kiadványokban kívánja közkinccsé tenni a közös munka során elért eredményeket. Megkezdődik a vallástudomány magyar nyelvű bibliográfiájának összegyűjtése, mely hasznos segítséget ad majd a további kutatásoknak.

A szakosztály dialógus kerete, műhely, ahol a keresztyén—marxista párbeszédnek Budapesten, 1984 februárjában elhatározott irányelvei megvalósulhatnak. Emlékeztetőül idézzük ennek a fontos dokumentumnak a legfontosabb alapelveit — munkaprogramul: „A párbeszéd nem küzdelem, ahol minden egyes résztvevő vagy csoport azt keresi, hogy a másik felett győzelmet arasson. Úgy kell értelmezni, mint gyümölcsöző találkozót, amelyben minden résztvevő nyitottan és gondosan odahallgat a partnerre, amennyire képes megkísérli megérteni a másik világnézetét és politikai álláspontot olyan pontosan és mélyen, amennyire az lehetséges. Minden résztvevő próbálja meg magát belehe-

lyezni a másiknak a helyébe, annak körülményeibe, gondjaiba.

A hiteles dialógus fontos követelménye a nyitottság egymás igazságai iránt. Nem tudunk bízni abban, amit nem ismerünk. Ezért a párbeszéd folyamán késznek kell lennünk arra, hogy korrigáljuk helytelen ismereteinket a másik partnerrel kapcsolatban. Ez megkönnyíti a bizalom fejlődését, ha senki sem állítja, hogy a teljes igazság birtokában van.” (Theológiai Szemle, 1984. 182. oldal.)

Belényestől Segesvárig

Az egyik egyházi lapunk szerkesztőjével, régi jó barátommal beszélgettem a minap.

— Hogy álltok? Van anyagotok? — érdeklődtem.

— Van elég kéziratunk, versünkretekezésünk, bibliai elmélkedésünk, minden más anyagunk, csak a hagyományos újságírói műfajok hiányoznak, ebből van kevés, pedig az olvasó erre várna. — Ez a megállapítás az egész egyházi újságírásunk szomorú mérlege.

Ekkor ismét eszembe jutott *Bottyán János*, aki minden bizonnyal egyik legjelentősebb újságíró-prédikátorunk volt. (Azután azon kezdtem gondolkodni, hogy újságíró és prédikátor mennyire hasonló hivatás, és ennek a hiánynak mélyén talán az is meghúzódik, hogy igehirdetésünk maisága, átütő ereje kopott meg.)

Néhány napja hozta a posta *Bottyán János* tanulmányainak, irodalmi leveleinek posztumusz kötetét: „*Belényestől Segesvárig*” — ez a címe. Régebbi, főként irodalmi ihletésű írásokból válogatott kötet ez, melynek írásait első megjelenésükkor külön-külön is olvastam. Most beleolvastam a szépen kiállított könyvbe, mely a Ráday Kollégium sokszorosító műhelyének gondos munkáját dicséri, újra rabja lettem az írásoknak.

Hogy miért? Irodalomról beszél a kötet szinte minden írása, mégis mindegyikben többről, emberi titkokról, a hit titkáról, az Istenhez tartozás megfoghatatlannak tűnő csodájáról van szó, a dokumentumok pontosan feltárt tényanyaga mögött a megfoghatatlannak tűnő hitről.

A kötet indító írása — „Riport önmagamról” — a kulcs. Első pillanatra egy bravúros újságírói ötlet: *Bottyán János* önmagát ülteti magával szemben a megkérdőjelezett számára fenntartott fotelba. De hamar kiderül, hogy itt többről, másról van szó: hitről, hivatásról, a

lélek nagy titkairól. Nincs másként ez a kötet többi írásaiban sem. *Bottyán János* tudós riporter volt. Minden adatnak gondosan utánajárt, mérlegelt, kutatott, de egyetlen leírt mondata sem izzadságszagú. Régen keresem titka nyitját. Ez a régi, 1950 elején megjelent írás zárja a kulcsot, melynek utolsó mondata a válasz: „Azóta vidám és boldog vagyok, s jókedvű hálával végzem a rámbízott munkát.”

A kötet egyharmada *Ady*ről szól. Nem egy írás jelentős téglá, faragott kő, az *Ady*-kutatás palotájában. *Bottyán János* az Istennel birkózó, győző és a legyőzött *Ady* Endre érdekli. Csalhatatlan újságírói ösztönnel tár fel ismeretlen adatokat, kiadatlan *Ady*-leveleket kutat fel, s közben remek portrét fest a költő gráci szabójáról *Julius Gaál* mesterről, és mégis *Ady* az ember lepleződik le előttünk. *Bottyán János* mégsem csupán az irodalomtörténeti érdekesség foglalkoztatja. Az igazi téma, amiért a fáradságot nem ismerő kutatás folyik az, hogy *Ady* Endre és a református egyház különös, rendhagyó viszonyát tisztázza. Ki tudta például azt az irodalomtörténészek avatott seregében, hogy id. *Szabó Aladár* meglátogatta betegágyánál a költőt, aminek nyomán imaközösség alakult, amely *Ady* megtéréseért imádkozott? *Bottyán János* kinyomozta *Ady* Endre Bibliájának kalandos történetét, felkutatta *Haypál* Benőnek a költő esküvőjén és a temetésén elmondott beszédét. Amikor ezeket a remek, tudományos igényű, szépen megírt írások között böngésztem, sokszor eszembe jutott *Bottyán János* egyik mondata, amikor a *Confessio* 1981-es évfolyamában az „Új értékek és tévedések az *Ady*-kutatásban” című tanulmányát kezdte: „Ki gondolná, hogy *Ady* halála után hatvankét évvel is akadnak vakítóan fehér foltok élete és utóélete némely területén.”

A másik nagy, akiről *Bottyán János* szívesen írt, „a legszebb magyar nyelven író költő” — *Arany* János. A Debreceni Kollégiumban tartott előadásában (*Confessio*, 1983/1. szám) *Arany* János hitének forrásvidékéről küld forrásértékű tudósítást. Kort festő megállapításai — mint például az az észrevétel, hogy *Arany* születése évében ünnepelték először szabadon a reformáció évszázados fordulóját — jól érzékeltetik *Arany* kegyességének, hitének forrásvidékét, egyházi hátterét. Ebből az írásból megtudjuk, hogyan tanultak a debreceni kollégium diákjai, vagy azt, hogy milyen volt az a Biblia meg énekeskönyv,

amiből a betűvetés tudományát tanulja a költő. Ennek a tanulmányának is az a legérdekesebb része, amiben Arany János hite után nyomoz Bottyán: aki Ady szerint „kálvinista teológus” volt. Verseinek elemzése nyomán állapítja meg, hogy „teológiája a Biblia kegyelemtanára épül, mégpedig Isten gazdag kegyelmére”. Ismeri Arany a bűn Biblia szerinti lényegét, a hála mélységét, melyet valóságában élt meg. Ennek a forrása: a Biblia és a zsol-tárok ismerete volt.

Megvizsgálja Bottyán Arany János egyházhoz való kapcsolatát is, azokat a dokumentumokat, amelyek arról tanúskodnak, hogy milyen kapcsolatban állt a református gyülekezetekkel, hogyan támogatta az énekeskönyvi reform ügyét.

Bottyán János irodalomtörténeti kutatásainak összefoglalója tiszteletbeli doktori székfoglaló előadása, amely a Budapesti Református Teológiai Akadémián 1982. április 28-án hangzott el „A Fáklyától – az Abigélíg” címen. Ebben a tanulmányban nem kisebb feladatra vállalkozik a szerző, mint arra, hogy megvizsgálja, hogyan tükröződik az egyház képe az újkori, 1917 utáni magyar irodalomban. „Az egyház történelme, élete és tanításai éppen úgy hozzátartoznak a szépirodalomhoz, mint a nemzet, az emberiség, s az ember küzdelmei, győzelmei vagy bukásai, örömei – léleként él egyházunk a mindenkori szépirodalomban: történelmével, intézményeivel, múltbeli s jelenkori tetteivel, tanításaival; mégpedig mind etikájával, mind teológiájával együtt”. De hogyan lehet a regényekben, versekben szunnyadó információt teológiailag kamatoztatni, egyházunk és a hit számára hasznosítani? Erre ad példát ez a remek tanulmány. Legújabbkori kegyeségtörténetünk legfontosabb vonulatai bontakoznak ki Bottyán kutatásai nyomán, melyek arra a mindig időszerű kérdésre segítenek válaszolni, hogy hogyan is hittek a gyakorlatban a huszadik század első hatvan évében az emberek.

A vizsgálódás eredményét Bottyán János így összegzi: „Az irodalom sommás tanítása az, amit Szabó Pál így fogalmaz meg: Új ígék kellenek!” Ez teológiai nyelven pontosítva: az új reformáció igényét jelenti. S ezzel egyetértünk: ez a mi imádságunk is. Három időszerű feladatra int bennünket a szépirodalom, s mindegyik valamilyen többlet kíván. A sáfár több hűsége, mert az megkívántatik. Több szeretet a felebarátunkért és több imádság az

emberiségért, mert mindkettő Krisztus parancsa.”

A kötet harmadik harmadában szívet gyönyörkötető útleveleket olvashatunk, melyben a Körösök vidékének szépséges tájai, templomainak, egyházainak múltja a személyes emlékezés melegében teljesedik ki képpé. Egyháztörténelmi ihletésűek ezek a levelek, mert bennük hajdan volt papok árnyai, arcélei tűnnek föl, de mindig jelen van az irodalom is. Számos, versek mögött meghúzódó titok is lelepleződik itt.

Bottyán János kötete – a könyvhétre jelent meg.anyagát dr. *Bottyán János* gyűjtötte össze, *Király László* szerkesztette és a Ráday Kollégium sokszorosító műhelye készítette el. Illesse köszönet mindazokat, akik a szépért, jóért fáradoztak. Reméljük, hogy a könyv üzenetét nem rontják a szép számmal a szövegben maradó sajtóhibák, melyeket számlálgatván most is látom behunyt szemmel Bottyán szerkesztő úr szigorú, szelíd, jóra intő, mosolygós tekintetét, aki ilyen pongyolaságot nem tűrt el sohasem.

Kossuth vallása

A mai ébredési mozgalmak utáni protestáns kegyesség valami különös előítélet alapján könnyen azt hiszi, hogy a racionalista vagy a liberális teológia lényegében nem volt más, mint az értelem lázadása a hit ellen, vagy egyszerűbben szólva egyik formája az „ateizmusnak”. A liberális vagy racionalista korszak kegyességéről a szakirodalom sem szokott beszélni.

Mindezek egy Kossuth-levél kapcsán jutottak az eszembe, amiről az *Unitárius Élet* 1987. 2. száma adott hírt. *Kovács János* unitárius kollégiumi tanár 1884-ben Amerikában járt. Itt találkozott össze özv. *Stearns Mária* asszonnyal, aki *Kossuth* Emília nevű hugával igen belső barátságban volt. Tőle kapta meg Kossuth édesanyjának daugerreotyp arcképét. Ezt útban hazafelé átadta Kossuthnak. Ezt köszöni meg Kossuth egy 1884. március 18-án kelt, kézzel írt levelében. A levél az *Unitárius Levéltár* birtokába került 1987 januárjában. A hosszabb levélben Kossuth nyilatkozik Amerikához és az unitáriusokhoz való viszonyáról is. Többek között ezt írja: „Én, amint tudja tisztelt Tanár úr, nem tartozom az unitáriusok felekezetéhez. Evangélikus szülőktől születtem, evangélikus vallásban neveltettem, s lelkemben jól érzem magamat Luthernek azon tana mellett, mely a lelkiismeretet emancipálta, midőn a keresztény vallás

kútfejenek a Szentírást, az edénynek pedig, mellyen azon kútfejből meríteni kell, nem a bármilyen néven nevezett tekintély dictátorságát, hanem az ész, az egyéni szabad ítéletet jelölte ki, melynek nincs megtiltva semmi Syllabusok által, hogy azon másik, azon nem írott könyv revelatioiból is merítsen, melynek neve: természet, s melynek úgy a porszemben, mint a világok myriadjaiban nyilatkozó öröktörvényei örök törvényhozóra vallanak. Aztán, ha a végtelen jövőbe, a végtelen múlt tanúságainak üvegén tekintik, mely azt mutatja, hogy a természet örök Istenének, a mindenséget fenntartó örök törvényein kívül nincs semmi állandó a nap alatt, nem tagadhatom, hogy igaza lehetett Byronnak, midőn azt írta: hogy „religions take their turns and other creeds will rise with other years”. (A vallások változnak és más idővel más hitformák keletkeznek.) De hát nem habozom bevallani, hogy amíg Byron ezen jóslata beteljesednék, az unitárius hitvallásnak volnék hajlandó legterjedtebb s legtovább tartó jövődőt ígérni és pedig azért, mert a fősúlyt nem transcendentális speculációkra, melyeknek eredete az indus Védákra vezethető vissza (Trimurti), nem mysticus dogmákra, melyeknek egynémelyikéről írva van: „credo, quia absurdum”, hanem Krisztus erkölcsstanára, az ember-szeretetre fekteti, mely a társas lényévé alkotott emberiség tökéletesedésének törvénye, melynek uralma nélkül soha nem lesz megadva az emberiségnek az a nagy áldás, melyet Krisztus e szavakkal kívánt követőinek: „béke legyen veletek!” De sokkal inkább kívül állok az életen, mintsem hogy ítélnék.”

Ezek a nemes, veretes szavak jól tükrözik a liberális kor hitét, kegyességét, amelynek megismerése, feltárása sürgető feladat. Ez jellemezte múlt századi nagy íróink hitét is. Nem vallástalanság vagy burkolt ateizmus ez, hanem a hitnek egyféle, talán sok ponton vitatható, de mindenképpen feltárandó, megismerendő formája.

Adjatok tiszteletet az életnek

Jelentős kiállítás nyílt Budapesten, a Goldmark Teremben. A Magyar Izraeliták Országos Képviselőlete által rendezett tárlat anyagát néhány hazai közgyűjteményünk anyagával kiegészítve, a Tel Aviv-i Nahum Goldmann Múzeum bocsátotta rendelkezésre, mely a magyar zsidóság történetét vázolja fel nagy hozzáértéssel, szemléletesen.

A félig ismert múlt – veszélyes.

Téveszméknek, romboló indulatoknak lehet melegágya. A megismerés viszont a megbékélés útjának első lépése. A kiállítás ezt a jószolgálatot vállalta. *Pusztai* Ferenc művelődési miniszterhelyettes megnyitóbeszédének bevezetőjében hangzott el az a gondolatsor, ami ezt a kiállítást fontossá teszi. „A fontos és jó kiállításokat sajátos optika jellemzi. Egyszerre szolgálnak messzelátóként, mikroszkópként és tükörként. S mindegyik szerepükben, mindegyik lehetőségükben feltételezik a figyelő embert. A figyelő ember — ha méltó e szóra — higgadt és bátor. Annak kell lennie. Akár messzelátóba tekintünk, akár mikroszkóp fölé hajoljunk, akár tükör elé álljunk, magatartásunk, vállalkozásunk — lényegét tekintve — mindig a szembenéző. A tényekkel, a tények értelmével szembenéző. A fontos és jó kiállítások tehát ezt az emberhez, az emberi értelemhez igazán illő helyzetet teremtik meg.”

Aki a gondosan válogatott képek, dokumentumok között nyitott szívvel, gondolkodva körüljár a tablók között, nemcsak a magyar zsidóság Pannóniáig nyúló történelméről kap képet, hanem a tolerancia, a türelem és a vallásszabadság viszontagságos hazai történelméből is kap ízelítőt. A megnyitón többször is elhangzott: ez a kiállítás a fiatalokért készült, hogy emlékezzenek, a kívülvalókéért, akik közül egy névtelen ezt a sóhajt írta a világhírű Magyar Zsidó Múzeum emlékkönyvébe: „milyen kár, hogy olyan keveset tudunk önről”. A kiállítás szándéka önmagán túl mutat: Együttélni tanít, arra a titokra akar elvezetni, hogy hogyan lehet a másfélét, a más valását, a másként élőt és gondolkodót elfogadni, hogyan lehet azt is megérteni, akivel nem értek egyet. A valóság ereje, a legjobb védekezés a gyűlölet ellen, és erre az erőre nagy szükségünk van mai feszültségektől terhes világunkban.

A képeken — melyek a Magyar Zsidó Múzeum tulajdonában maradnak a pannóniai zsidóság történetének emlékeitől napjainkig ível a múltból jelenig érő híd. A magyar történelem évlapjain I. László törvénykönyve emlékezik meg a zsidókról, zsinati határozatok alapján próbálja tllalmakkal szabályozni létüket. A ránkmaradt töredékes emlékek viszont azt bizonyítják, hogy a honfoglalás kori zsidóság magyarul beszélt és magyar szokásokat követett.

A magyarországi zsidóság első katasztrófája, az 1364-ben bekövetkezett kiűzetésnek nem az antiszemitizmus volt az oka, hanem a vakbuzgó krisztianizálás. Az egykorú

krónika szerint heves missziói hadjárat után „úgy úz éket annak utána ki egész Magyarországból, és nem veé el semmi marhájakat”. Az elmenekültek helyére néhány év múlva új családok jöttek. Mátyás király nemcsak a népmesék szerint volt igazságos király. Ő alapította meg a zsidó prefekturát. Mátyás után Nagyszombatban felbogtak az első máglyák, pedig a magyarországi zsidók ekkor már részei voltak a nemzetnek. Amikor a törökök elfoglalták Budát, a főváros zsidóinak egy részét Törökországba hurdozták. A száműzött magyar zsidók együttmaradtak: továbbra is magyarul beszéltek, magyar zsidónak érezték, vallották magukat.

A kiállítás gazdagon dokumentálja a reformkortól kibontakozódó zsidó életet, az emancipáció körüli harcokat, a zsidóság belső életének eseményeit; a magyar kultúrában betöltött szerepét. A fasizmus embertelenségének szomorú képeire optimista válasz a jelen, ami 1944 vésterhes napjaiban hihetetlennek tűnt.

A múltra — emlékezni, a jelenben élni, a jövőben reménykedni, bízni kell. Ez ennek a kiállításnak a legfőbb tanítása. „A kiállítás — mondta a megnyitón Nicole *Goldmann* asszony, az Európai Zsidó Hitközségek Tanácsának igazgatója — tisztelgés a múlt előtt. Mindazonáltal a remény üzenete is a jövő számára. A héber nyelvben van egy hagyományos kifejezés, melyet mi boldog alkalmakkor használunk: Löchámim: — az Élet. Ezzel az egyszerű szóval fejezem be én is: Löchámim.” — A kiállítás tanítása hát nem kevesebb, mint ez a mondat: „Adjatok tiszteletet az életnek.”

„Istent félni, hazát szeretni tőlünk tanuljátok”

Van egy kicsi múzeum a belvárosban, amely időről időre meglepi az érdekesre, a múlt tanulságaira éhes látogatóit egy-egy mini kiállítással. Az Országos Evangélikus Múzeum a Deák téren 1973 óta teljesíti hivatását: a múltra tanít, hogy a jelenben segítsen eligazodni, szolgálni. A falak — történelmie. A Pesti Evangélikus Egyházközség megalakulása csak a türelmi rendelet után vált lehetségessé. Az első Pest-Budai protestáns Isten-háza 1795-ben az akkori Káposztás piacon — a mai Deák téren épült. Az épületet Krausz János tervezte és építette. A mai múzeum 1978-ban elkészült belső terének kiállítási része a Krausz-féle épület belső terének egykori imatermében van elhelyezve. A múzeum

állandó kiállításáról — „Evangélikusság a magyar kultúrában” a címe — a Theologiai Szemle hasábjain már szóltunk. Most csak néhány most látható egy-egy tárlós mini-kiállításról szeretnénk szót ejteni.

Ezek a kiállítások egy-egy lelet-együtttest, vagy egy egyháztörténeti jelenségű eseményt, vagy személyt mutatnak be és így sok máig élő tanulásra irányítják a gyorsan feledő utókor emlékezetét. Most is — az idegenforgalmi szezon derekán látunk éremkiállítást, mely egy NDK-ból való Luther éremgyűjtemény. Néhány tabló, tárló *Raffay* Sándor püspökre emlékeztet. De van egy elfelejtett évfordulóra emlékeztető „kiállítás” is. A címe — ennek a rövid beszámolóknak is ez áll az élén — „Istent félni, hazát szeretni tőlünk tanuljátok”. A kicsi tárlat az eperjesi vértörvényszék három százados — elfelejtett — évfordulójának állít emléket. Nyomatványok és megbarnult fotók és iratok társágában egy fatalpra szögeezett vasnyárs emlékeztet a szomorú évfordulóra. Erre a nyársra tűzték fel egykor a Zólyomi Radvánszky György levágott fejét, aki 42 társával együtt életét vesztette protestáns hitéért.

Háromszáz évvel ezelőtt adott engedélyt I. Lipót császár és király az „eperjesi vértörvényszék” felállítására. Elnöke a protestáns és magyargyűlölő Antonia Caraffa generális. Az 1687 február elején — Buda visszavívása után öt hónappal — felállított bíróság sietve munkához látott. Sáros megye székhelyén, a protestantizmus fellegvárában dolgozott a bíróság. Hamis tanúkkal, csalfa ígéretekkel próbálták megtörni a megidézett lekipásztorokat. Azt próbálták bizonygatni, hogy az eperjesi polgárság az evangélikus egyház számára gyűjtött pénzekből Thököly Imrét és a Munkács várát védelmező Zrínyi Ilonát támogatta. Néhány hónap leforgása alatt 24 embert kivégeztek, háromszázat megkínóztak. A kegyetlenkedéseket még a törvényszék elnöke, Wallis ezredes is megsokalta és lemondott tisztéről.

A pozsonyi országgyűlés tiltakozására rendelte el Lipót a törvényszék feloszlását, sőt három hónap múltán az áldozatok hozzátartozóit is kártalanították. A generális dicsötelenül fejezte be életét. 1693-ban mindenkitől elhagyatva örülten halt meg.

A kis kiállításért, emlékeztetőért illesse köszönet dr. *Fabiny* Tibort és a kis múzeum figyelmes, jóért, szépért lelkesedő munkaközösségét.

Szigeti Jenő

STUDIES: *Ernő Ottyk:* The Theology of Bishop Zoltán Káldy — *Jan de Waard:* Translating the Old Testament Today (The author is an advisor-expert of translations at the United Bible Societies. This study was delivered as an address at the Budapest Ráday College on April 28, 1987) — *Jörg Zink:* God's Revealed Word Is at Stake. An Exegesis of Gen 1,1—2,4 (An address delivered at the XXIInd Church Days of the EKD in Frankfurt, June 17—21, 1987) — *Mrs. Eva Fóris, née Kalós:* "Conscience" and "Pleading Guilty" in Bonhoeffer's "Ethics" — *Antal Véghegyi:* Calvin's Institution and Luther's Smaller Catechism — *Ernő Ottyk:* The "Redemptoris Mater" and the Year of Mary — *Catharina J. M. Halke:* Woman — Man — Human Being — *Dieter Wittmann:* What Advice Can We Give from a Psycho-analytical Point of View to Those Who Will Commit Suicide? — *Jürgen Moltmann:* The Sufferings of the Present Days. The Church and Its Martyrs

WORLD REVIEW: *József Szűcs:* The Minjung Theology in South Korea — *Gábor Isépy:* Church Days in Frankfurt

HOME REVIEW: *Tibor Szabó—Andor Zallár:* We Remember Albert Szent-Györgyi — *Richárd Hörcsik:* Áron Szilády Was Born 150 Years Ago — *Attila Kocsis:* Péter Bod, the "Common Pride of Transylvania". Was Born 275 Years Ago — *Mihály Márkus:* The Servant Building in Silence. Géza Nagy, Church-Historiographer of Kolozsvár, Was Born 100 Years Ago

CULTURAL CHRONICLE: *László Zay:* Does the Film Overshadow the Future? — *Jenő Szigeti:* Gleaning with the Eyes of a Theologian

STUDIEN: *Ernő Ottyk:* Die Theologie des Bischofs Zoltán Káldy — *Jan de Waard:* Die Übersetzung des Alten Testaments heute (Der Verfasser ist ein Fachberater für Übersetzungen beim Weltbund der Bibelgesellschaften. Diese Studie wurde als ein Vortrag am 28. April 1987 im Budapester Ráday Kollegium gehalten) — *Jörg Zink:* Das geoffenbarte Wort Gottes ist aufs Spiel gesetzt worden. Exegese von Gen 1,1—2,4 (Ein Vortrag gehalten während der XXII. Kirchentage der EKD vom 17. bis 21. Juni 1987 in Frankfurt am Main) — *Frau Eva Fóris, geb. Kalós:* „Gewissen“ und „Sich-Schuldig-Bekennen“ in Bonhoeffers „Ethik“ — *Antal Véghegyi:* Calvins Institution und Luthers Kleiner Katechismus — *Ernő Ottyk:* Die „Redemptoris Mater“ und das Marienjahr — *Catharina J. M. Halke:* Frau — Mann — Mensch — *Dieter Wittmann:* Welchen Rat können wir aus psychoanalytischen Gesichtspunkt geben denen, die einen Selbstmord begehen wollen? — *Jürgen Moltmann:* Die Leiden der Gegenwart. Die Kirche und ihre Märtyrer

WELTRUNDSCHAU: *József Szűcs:* Die Minjung-Theologie in Südkorea — *Gábor Isépy:* Kirchentage in Frankfurt

HEIMATRUNDSCHAU: *Tibor Szabó—Andor Zallár:* Albert Szent-Györgyi zum Gedächtnis — *Richárd Hörcsik:* Áron Szilády wurde vor 150 Jahren geboren — *Attila Kocsis:* Péter Bod, der „gemeinsame Stolz Siebenbürgens“, wurde vor 275 Jahren geboren — *Mihály Márkus:* Der schweigend bauende Diener. Géza Nagy, Kirchengeschichtler von Kolozsvár, wurde vor 100 Jahren geboren

KULTURELLE CHRONIK: *László Zay:* Beschattet der Bildschirm die Zukunft? — *Jenő Szigeti:* Ährenlese mit den Augen eines Theologen

A REFORMÁTUS SAJTÓOSZTÁLY KIADVÁNYAI:

Nagy családi Biblia	280,— Ft
Kis családi Biblia	150,— Ft
Képes Újszövetség	300,— Ft
Angol—magyar Újszövetség	170,— Ft

Könyveink közül ajánljuk:

Dr. Tóth Károly: Gyökerek és távlatok	95,— Ft
Juhász Zsófia—Sátory Gabriella: Zöld füvecske a mezőben	94,— Ft
Geschichte und Gegenwart der Reformierten Kirche in Ungarn	319,— Ft
Komjáthy Aladár: A kitántorgott egyház	112,— Ft
Szénási Sándor: Kálvin emberi arca	47,— Ft
Takács Béla: Református templomaink úrasztali terítői	200,— Ft
Csuka Zoltán: Bizonyosságul	64,— Ft
Bódás János: Számadás	85,— Ft
Kincsesláda I.	135,— Ft
Kincsesláda II.	100,— Ft
Kiss Géza: A lélek harangja	95,— Ft
Bereczky Albert: Van-e út Istenhez?	61,— Ft
Komjáthy Aladárné: A Szentföldön jártunk	198,— Ft
Szentmihályiné Szabó Mária: Lorántffy Zsuzsanna	125,— Ft
Szentmihályiné Szabó Mária: Örök társak	120,— Ft
Kálvin János: Tanítás a keresztyén vallásra	150,— Ft
Budai Balogh Sándor: Vad vizek futása	84,— Ft
Tótfalusi Kis Miklós: Apologia Bibliorum (A Biblia védelmében)	199,— Ft
Nagy Zsuzsa: A huszonegyedik óra	170,— Ft
Kálvin János: Kik a boldogok?	37,— Ft
Bottyán János: Hitünk hősei	98,— Ft
Tóth-Máthé Miklós: Nábót szőlője	91,— Ft
Muraközy Gyula: Késő vallomás	84,— Ft
Budai—Herczeg: Az Újszövetség története	130,— Ft
Dr. Tóth Kálmán: A régészet és a Biblia	115,— Ft
H. V. Morton: Pál apostol nyomában	160,— Ft
Szénási Sándor: Mandulaág (versek, műfordítások)	135,— Ft
Hozzád kiáltok, Uram! (imádságos könyv)	73,— Ft

Kaphatók: A Protestáns Könyvesboltban (hétfőn szünnap) Budapest IX., Ráday u. 1. (a 15-ös autóbusz megállójánál), valamint a debreceni Református Könyvesboltban, Debrecen, Vörös Hadsereg útja 4—6.

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

THEOLOGIAI SZEMLE

MAGYARORSZÁGI EGYHÁZAK ÜKOMENIKUS TANÁCSÁNAK FOLYÓIRATA

ALAPÍTVÁ 1925

A TARTALOMBÓL

A maradék-egyház
ószövetségi értelmezése

Választott nép – megváltott eklézsia

Dogmatika és etika viszonya

Jézus és a törvény. Gondolatok egy
megkezdődött diszkusszióhoz
és egy befejezhetetlen témához

A Mária-év a gyakorlatban

ÚJ FOLYAM (XXX)

1 9 8 7

5

THEOLOGIAI SZEMLE

1987. szeptember—október

Felelős szerkesztő:

D. Dr. Ottlyk Ernő
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



A Theologiai Szemle szerkesztő bizottsága:

D. Dr. Bartha Tibor, elnök
D. Dr. Görög Tibor, előadó
D. Dr. Berki Feriz
Hecker Frigyes
D. Dr. Káldy Zoltán
Kovács Attila
Kürti László
Viczián János
Dr. Nagy Gyula
Dr. Szakács József
D. Dr. Tóth Károly

Társ szerkesztő:

D. Dr. Pákozdy László Márton
D. Dr. Tóth Károly

Olvasószerkesztő:

Tarr Kálmán



☒ Budapest, 1987.
Egyetemi Nyomda — 87.6152

Felelős vezető:

Sümeghi Zoltán igazgató

Terjeszti a Magyar Posta. Előfizethető bármely hírlapkézbesítő postahivatalnál, a Posta hírlapüzleteiben és a Hírlapelőfizetési és Lapellátási Irodánál (HELIR) Budapest V., József nádor tér 1. — 1900 —, közvetlenül vagy postautalványon, valamint átutalással a HELIR 215—96 162 pénzforgalmi jelzőszámára.

Előfizetési díj egy évre: 390,— Ft,
egyes szám ára: 68,— Ft.
Megjelenik kéthavonként.

TARTALOM

TANULMÁNYOK

- TÓTH KÁLMÁN: A maradék-egyház ószövetségi értelmezése 257
- PAPP VILMOS: Választott nép — megváltott eklézsia Vételytársak? — Útitársak? — Munkatársak? 262
- PETERDI DÁNIEL: Dogmatika és etika viszonya a református teológiában 274
- BOROSS GÉZA: A katechéta személye — a Dunamelléki Egyházkerület Nyári Katechetikai Konferenciáján elhangzott előadás, Kecskemét-Emmausház, 1987. augusztus 11. 279
- ZAY BALÁZS: A legkorábbi újszövetségi töredék Qumránban? 283

DISZKUSSZIÓ

- BOLYKI JÁNOS: Jézus és a törvény — Gondolatok egy megkezdődött diszkusszióhoz és egy befejezhetetlen témához 286
- SIPOS ETE ÁLMOS: Kálvini tanítás a Szentírás ihletettségéről 292
- KARASSZON ISTVÁN: A Szentírás tekintélyének református gyökerei — Kállay Kálmán emlékének 296

VILÁGSZEMLE

- Ifj. PÁLL LÁSZLÓ: A nemzetközi ökumenikus ifjúsági munka teológiai felismerései 300
- OTTLYK ERNŐ: A Mária-év a gyakorlatban — 1987. június 7-től 1988. augusztus 15-ig 304

KULTURÁLIS KRÓNKA

- ZAY LÁSZLÓ: „... a század testének tulajdon alakját és lenyomatát...” 308
- SZIGETI JENŐ: Tallózgatás teológus szemmel 312

KÖNYV- ÉS FOLYÓIRATSZEMLE

- P. Tóth Béla: Devianciák proszociális kimenetelének feltételei, különös tekintettel az alapvető értékrend radikális átalakulásaira (Gyököcssy Endre) 315
- Ökumenikus szemle (-a-n) 316
- Álmok, mesék tengerzúgása (Bodrog Miklós) 317
- Az új katolikus népénektár (Máté János) 320

A kézirat nyomdába adásának ideje: 1987. szeptember 5.

A SZERKESZTŐSÉG KÖZLEMÉNYE

Kérjük kedves munkatársainkat, hogy lapunknak szánt kéziratokat 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 őrzünk meg és nem küldünk vissza.

A maradék-egyház ószövetségi értelmezése

Ennek az írásnak a címéhez magyarázatként utalnom kell egy korábban megjelent másik tanulmányra, melynek a címe volt „A maradék az Ószövetségben”¹, s amely bevezetőül szolgált az etnikai kisebbségben élők sorsának, helyzetének elemzéséhez. Az ott elmondottak tovább fűzésénél emlékezetbe kell idéznem a „maradék” fogalom ószövetségi alapjelentését: a megmaradás, a túlélés feltételez katasztrófát, próbátételt, szétszóródást, de feltételezi az isteni kegyelem megtartó, összegyűjtő szándékát is. A „megmaradás” szó mediális értelmű, elvont fogalomnak tűnik, mögötte azonban aktivitás van: először is Istennek a cselekvése, azután pedig embereknek, népnek, egyháznak az Istenhez térése. Megtérés, megtartás, megmaradás összefüggő kifejezések, ahogyan azt az Ó- és Újszövetség többször hangoztatja.²

Ha egyházzal beszélünk, eszünkbe jut néhány klaszikus kifejezés: Isten népe, a választottak közössége. Így azonban az egész Biblia alapján állva előttünk áll nemcsak az újszövetségi egyház, a keresztyénség, hanem az ószövetségi választott nép, Izráel is. Az utóbinak a sorsát a „maradék-egyház” sorsának vizsgálatánál semmiképpen sem akarjuk figyelmen kívül hagyni, ha már egyszer „ószövetségi értelemben” beszélünk erről a maradékról. Még akkor sem, ha az ószövetségi választott nép maradéka — egykori döntése alapján — más vonalon folytatja is lelki életét, mint a Krisztus követése mellett döntött keresztyénség. Figyelemreméltó hasonlóságok, eltérések, sőt kiáltó összeütközések ellenére tanulságokkal teljes a kétféle közösség sorsa.

A maradék-egyház létrejötte

Ha a maradék-egyházról beszélünk, akkor ilyen kifejezések jutnak eszünkbe: diaszpóra, szórvány, kisebbség. Felvetődik a kérdés: hol, milyen területen, milyen körülmények közt él ez a maradék-egyház? És van egy másik kérdés is: mi hozta létre a maradék-egyházat, a szórványt, a kisebbségi helyzetet? A második kérdésre adandó válasz tulajdonképpen az elsőre is feleletet ad.

Az ószövetségi Isten-népe amíg hazájában élt egy tömbben, nem érezte, hogy a „világban” él. Történeti isten-hitük volt: az Úr vezette őket lakóhelyükre, az ígért földjére, amely pogány hiedelmek ellenére az Úr országa volt; ők otthon voltak benne, zárt közösségben. A diaszpóra-állapot, annak az átélése, hogy egy idegen világban élnek benne, akkor kezdődött meg, amikor a háborúk velejárájaként elkezdődtek a deportálások. Asszíriában, Babilóniában a kényszerű áttelepülések következtében, idegen földön, távol az Úr által ajándékozott hazától, ott kezdődött meg a kisebbségi sors, a szórványhelyzet. Leírtuk már³, hogy milyen nyelvi, társadalmi, foglalkozásbeli változásokat hozott ez magával, sőt az istentisztelet módjának a megváltozásával is járt; a változások közepette a szétolvadástól igazában a próféták által erősített válaszos közösségi élet mentette meg ezt a „keleti” diaszpóra-zsidóságot. Mert létrejött egy „nyugati” diaszpóra is, elsősorban Egyiptom területén. Ide már nem

deportálással kerültek zsidó csoportok, hanem önkéntes kivándorlás révén. Közvetett kiváltó oka ennek az emigrációnak is lehetett a háború. 2Kiráj 25,25–26 mutat egy példát arra, hogy a babiloni háború végén egy terror-akció kapcsán hogyan került sor egy kivándorlásra (vö. Jer 41–44 r.). De lehetett az elköltözés oka a kereskedői vállalkozás is, amelynek régi (közelebbi) példája 1Kiráj 20,34-ben látható, a damaszkuszi zsidó kereskedelmi kolónia alapításakor. Az utóbbi motívum azonban főként a perzsa és görög korban lesz igazán jelentős: a Nagy Sándor alapította Alexandriának szinte a létrejöttétől kezdve van zsidó lakossága, és Jézus születése idején itt több zsidó lakott, mint Jeruzsálemben. Ekkorra azonban már az egész Földközi-tenger partvidékén, Kis-Ázsiában csakúgy, mint Európában vannak zsidó közösségek. Az emigrációban élő zsidó lakosság számát a római birodalom területén mintegy négy millióra becsülik.

A fogalmak időközben változtak. Van egy érdekes bibliai kifejezés, a héber *'am há'arec* = „az ország népe”, amely Kánaán (Palesztina) uralkodó, többségi népcsoportját jelölte. Az izraelita honfoglalás előtt a kánaániak képezték ezt a népréteget (Gen 23,7 skv.), később maga a zsidóság (2Kiráj 11,19 stb.), a fogság utáni időben pedig a hazatért zsidók körül élő, többségben levő idegen népesség (Ezsdr 3,3). Nehémiás ez idő tájt szomorúan emlegeti, hogy „szolgák vagyunk azon a földön, amelyet őseinknek adtál” (Neh 9,33). Így volt „maradék” a fogságból hazatért — ezekben számolható — zsidó népesség. Az annak idején elhurcolt lakosság és utódaik nagy része egzisztenciát teremtet magának Babilóniában, s az ő esetükben a kényszerű deportáltság helyébe az önkéntes emigrációban élés lépett. — A *gólá* = „a fogság népe” elnevezést, amely eredetileg a deportált közösséget jelentette (Jer 29,4), a hazatért zsidóság vette magára (Ezsdr 6,19 skv.).

A diaszpórában önkéntesen élő zsidóság számára a „világ-polgári” helyzet és életmód ekkor kezdődött el, amikor ez a nép munkája, szorgalma és összetartása által mindenütt otthon tudta érezni magát (ha mindenütt valamelyest idegeneknek is tartották őket). Majd később, a templom pusztulása (Krl. u. 70) és a Bar-Kochba felkelés leverése után (135) hozott tiltó rendelkezések során vált a szétszórtságban élés negatív előjelű kényszerhelyzetté (héb. *gálút*), sorssá, amelyet vállalnia kellett ennek a maradéknak, olykor magát és a befogadó népek kultúráját építve, máskor meg eltaszítva és gyötrelmek között, de vallva, hogy „eljön Sionnak a Megváltó” (Ézs 59,20).

Krisztus követői másként kerültek bele a világba. Ők nem alkottak eredetileg egy nagy összetartozó tömböt, melynek a kényszerű, vagy önkéntes kirajzásai-ként kellett volna szétszóródnia a római birodalom területére. Volt ugyan egy mag, amely elsősorban Jeruzsálemben — és eredetileg nyilván Krisztus-hívő zsidókból — képződött. Ennek a magnak azonban missziói parancsa volt: a Megváltó Jézusról szóló tanúságtétel „a föld határáig” (ApCsel 1,8), s ezt a történeti események (a római háborúk és következményeik) elő is segítették. Apostolok, küldöttek viszik az evangéliumi üzenetet a nagyvilágba, és ahol ezt meg-

hallják, ott gyülekeztek jönnek létre. Több irányban, több hullámban is indult útnak ez a misszionáló tevékenység — esetleg különböző hitismereti szinten —, úgyhogy maga Pál apostol is amolyan visszaverődő hullám jelenségeként találkozik a hívő közösségek egy-egy formájával (ApCsel 19,1 skv.). A korinthusi gyülekezetet megfeddi, mert más-más tekintélyre hivatkoznak (1Kor 1,12), a Rómában élő gyülekezetnek pedig levelet ír, mielőtt maga oda érkezhett volna (Róm 1,10). Az ókori világban, annak nagyobb és kisebb városában keletkezett gyülekezetek eleve kisebbségnek számítottak, szétszórtságban éltek (Jak 1,1; 1Pt 1,1). Ez a kisebbségi állapot ugyan formailag a Nagy Konstantin utáni időben hirtelen megváltozott, az államvallás szinte uralkodó helyzetbe került. Az egyházat azonban, annak maradéktalanul megvallott hitével, szolgálatával valójában nem a számszerűen nagy tömeg képviselte, hanem annak a szent magva. Az egyház igazában véve mindig mint „maradék” van jelen a világban.

A Szentírás jelentősége

A nagy lelki erő a maradék- vagy diaszpóra-helyzetben az a Szentírás volt, amelyhez, mint Isten ígéjéhez, ragaszkodtak mindig és mindenütt. A zsidóság körében kétféle tendencia nyilvánult meg. A Jeruzsálemből kivonuló zsidók Jabnéban (Jamnia) szigorú kört vontak a kánoni szentiratok körül. Külön is hangsúlyos volt és maradt a Tórának, a mózesi könyveknek a szerepe és tekintélye. Egészen más volt a helyzet Egyiptomban, ahol a zsidóság — főként Alexandriában, a görög filozófia hatására is — nyitottabb volt. Egyiptomban volt olyan eretnokségnek számító jelenség is, hogy nem véve figyelembe a jeruzsálemi szentély egyedülálló voltát, templomokat építettek: a Kr. e. 500-as években az Elefantínéba telepített zsidó katonai kolónia, a II. században pedig a száműzött Oniás főpap Leontopolisban építtetett templomot. Az Ószövetség görög fordítása, a Septuaginta, az orthodox zsidóság szerint túlságosan szabad volt, megjelent benne az apokrifus könyvek is. Azonkívül egyrc-másra jelentkeztek az apokaliptikus irodalom termékei. A jabnei testület elhatározta magát ezektől. Mert bár a kor tele volt izzó végváradalommal, a Messiás és a messiási kor eljövételének óhajlásával, a Tóra és a próféták puritán olvasása nem kedvezett a fantasztikus-jelképes iratok tömkelegének. Megtartó erőnek maradt az ószövetségi kánon, amelyet hűségesen olvastak a zsinagógákban.

Előbb-utóbb le kellett zárni az újszövetségi kánon is. Az evangéliumok, a levelek és az egy apokaliptikus elégnek bizonyult ahhoz, hogy a Jézus Krisztusról szóló örömhírt megérthessék a gyülekezetek. De elég volt arra is, hogy a Krisztus-hit megvallásának és terjesztésének az eszköze legyen. Homiliák, prédikációk elég korán mutatják a Biblia használatának mikéntjét a gyülekezeti istentiszteleteken. Ide tartozik az Ószövetség írásainak keresztyén használata is, ami különösen azért jelentős, mert itt ágazik kétfelé a zsidó és a keresztyén bibliaolvasás és értelmezés. Mert közben megjelent Jézus Krisztus, és ettől kezdve a zsidók Messiás-hite állandóan jövőbe néző várakozás volt, a keresztyéneké pedig a Jézusra rámutatás: Benne beteljesedtek az ígéretek. A Krisztusban megtörtént megváltás hite rendkívüli erőt jelentett az egyháznak, akár az üldöztetések idején is.

Nem lehet eléggé hangsúlyozni az Isten ígéje jelentőségét az egyháznak, főként a maradék-egyháznak

az életében. Arra lehet építeni magyarázatot, prédikációt; lehet keresni Isten állandó útmutatását a jelen szituációban is. Mást tenni a helyébe, akár Isten-spekulációt, akár új megváltás-misztikát, nem lehet, mert az egyház akkor feladja önmagát, és valami mássá lesz.

A tan

Maga a Szentírás olyan iratok gyűjteménye, amelyek — főként a próféciák vagy az apostoli levelek — aktuális helyzetekben adtak útbaigazítást, hitünk szerint Istentől kapott kijelentés alapján. Mégsem hihető, hogy a próféták és az apostolok ne szánták volna maradandóknak az általuk elmondottakat vagy leírtakat. A próféták körül voltak tanítványi körök, akik elsőrendben voltak letéteményesei az üzenetnek. Ézsaiás azt írja egy helyütt, hogy „lepecsételtem a tanítást tanítványaim számára” (Ézs 8,16), és ez a hivatalos letétbe helyezés kifejezése, amely a megőrzésre és továbbadásra vonatkozik. Az apostoli levelek közül nem egy eredetileg is körlevélnek készült, amelyből több gyülekezet is megérthette a tudni- és tennivalókat. Itt vagyunk a „tan” kialakulása kezdetén: az aktuális tanítás általános érvényű, maradandó tanná lesz. És bármennyire ridegen hangzik is ez az Ige dinamizmusához képest, mégis megvan a „tan” szerepe, főként az ún. identitás-tudat megőrzésében. Nem lehet más módon vélekedni pl. Jézusnak az istenfiúságáról. Épp a korai keresztyénség története mutatja, hogy mit jelentett az Újszövetség egésze alapján kialakított krisztológia az egyház megmaradására nézve. — Egyébként ez idő tájt a „tan” inkább hitvallás, mint rendszeres teológia. Lehetnek a tanszerű hitvallásnak egyszerű tételei, amilyen az Isten egységére vonatkozó híres „halld, Izrael!”... (Deut 6,4), vagy Péter vallástétele (Mt 16,16). Jelentkezik persze később a tan magyarázata, pl. a Tóra alkalmazása, kifejtő, kiegészítő törvényekben, elbeszélésekben (Talmud, Midrás). Amíg ez a kiegészítő hagyomány megmarad a tan szellemében, addig megtartásra való. Az alapbeállítottsággal szembeni heretikus értelmezéseket viszont nem tűri el a hiteles tan, s az ahhoz ragaszkodó egyház. Egyiptom pl. hazája volt az allegorikus, misztikus magyarázatnak. A gnóvizist azonban nem tűrte meg sem a zsidóság, sem a keresztyénség, olyan mérvű elszakadást jelentett volna a hitben megvallott tényektől. Az allegorizáló, ártékelő magyarázó tendencia mindig is olyan valóságtól elszakadó, öncélú, szinte játékos mesterkedés volt, amely — lett légyen az a kábala, vagy a négyféle írás-értelem erőszakolása — inkább csak hermeneutika-történeti emlék maradt, tényleges hitelesítő és megtartó értéke nem volt. — Külön megjegyzendő példának vehetjük azt, hogy a zsidóság szigorúsága nem ismer pardont, amikor a törvény alap-tételeiről van szó. Pl. igaz, hogy a Deut 10,16 beszél a szív körülmetéléséről, amit majd Jeremiás is hangoztat (Jer 4,4), és amiből következett az újszövetségi konzekvencia, hogy aki keresztyén akar lenni, annak nem kell először zsidóvá is lennie (ApCsel 15,5 skv.). A zsidók azonban bár elismerik, hogy az Isten népéhez tartozás testi jelével együtt kell járnia a szív odaszentelésének, mégis ragaszkodnak a körülmetélkedés törvényéhez, mert számukra ez a szövetséghez való hozzátartozás jele. Meg van írva.

Erkölesei értékek

A Tórához ragaszkodó zsidóságnak, vagy az evangéliumi hagyományokból és apostoli levelekből épülő korai keresztyénségnek — mint maradéknak, kisebbség-

nek — egyik fő erőforrása volt az az erkölcsi alap, amelyen éltek. Bármilyen aprólékos, kazuisztikus legyen is a Tóra törvény-tartalma, nem vitatható el tőle, hogy különösen a környező pogány világban komoly erkölcsi alapokat vetett. Gondoljunk a családi élet tisztaságát óvó, egyébként is a „tisztaság”, az egészségügyi tennivalók érdekében fogalmazott törvényekre. Különösen értékes gyűjtemény az ún. Szentség törvénye (Lev 17—26 r.). A törvénynek itt más értelme van, mint Pál megváltás-teológiájában, ahol a törvény értéke azért válik kétségessé, mert az ember nem tudja megtartani az előírásokat, ezért kárhozzátója lesz az embernek (Gal 3,10 skv.), Pál érvelése az önmegváltás gondolatával száll szembe. A törvény a maga objektív valóságában, mint Istentől adott tanácsoló és tiltó parancsolat, eredetileg jót akar. A zsidóság épp ezt az oldalát értékeli, és különösen egyes kiemelt tételeit tartja elengedhetetlenül szükségesnek. Ez is a kisebbségi egyház identitásának a munkálója. És még egyet: a törvénynek főként a szociális tételei rendkívüli értékűek, még akkor is, ha részben „belső használatra” szóltak: honfitárstól nem volt szabad kamatot kérni, vagy éppen uzorára kölcsönözni (Deut 23,20), hogy az illető el ne szegényedjen; az özvegyek, árvák, sőt jövevények első helyen állnak a diakóniai programban (Deut 14,28—29), nem is beszélve a híres „elengedés évről”, melynek megtartásához az az ígéret járul, hogy „nem is lesz közötted szegény” (Deut 15,1—4). Az őszinte Biblia ugyan elmondja, hogy a szerzés ördögétől ósztönzött zsidóság sokszor vétett e szociális törvények ellen. De mintha a későbbi korokban, a „maradék-korszakban” a szociális törvények jobban érvényesültek volna körükben, az egyébként is erős szolidaritás egyik jeleként. — A korai keresztyénség idején is érvényesült az együvé tartozásnak ez a szociális jellemzője: „Nem volt közöttük egyetlen szűkölködő sem” (ApCsel 4,34), talán a qumráni esszénusoktól tanult vagyonszerzést próbálták megvalósítani. Ideális eszme lett volna az első gyülekezetek testvéri közösségének munkálására, de persze ez hosszabb időn át és szerte a világban nem ment. Egy időben még jellemzőjük volt a keresztyéneknek, hogy „mennyre szeretik egymást”. Az államvallás idején, a tömeg-egyházban azonban ez már nem volt program. A kevesek diakóniája itt-ott a „szociális olajcseppek” segítségét vállalta szolgálatul.

Elkülönülés — misszió

A maradék-egyház a megmaradás módját nem egyszer kereste az elkülönülésben, hogy egy zártabb közösségben jobban megélhesse hitét, egymáshoz tartozását. Ilyen irányba mutatnak Ezsdrás szigorú törvényei egy századdal a fogságból való hazatérés után. Ő radikális szakítást követelt az idegenekkel, még a családi életben is (Ezsdr 10,2 skv.). Nem vitás, hogy a hitűség biztosítéka akart ez lenni, elhárítandó az idegen hatások kísértéseit. Ilyesféle elkülönülés volt a farizeusok magatartása is, akik nem akartak „tisztátalanokká” válni pogány vagy „bűnös” emberek társaságában. Mindezeket túltett az esszénusok mozgalma, akik a hellénizmustól megfertőzött jeruzsálemi papsággal és gyülekezettel meghasonulva kivonultak az „egyházból”, létrehozva a qumráni közösséget. Példájukat majd sokan követik a keresztyénség századaiiban, amikor kolostori közösségben akarják megvalósítani azt, ami a túlonvilági elvilágiasodott egyházban már szinte lehetetlen volt. Így képviselnek a maguk módján ők is egy „maradék-egyházat”, mert a nagy

egyházban nem találják a helyüket. Hasznos dolgokkal is ajándékozták meg az egyházat és rajta keresztül a világot; gondolhatunk elsősorban a tanító és betegápoló rendekre, de a kolostori irodalomra is, amely nagy kulturális misszió volt. Mégis az idő eljárt fölöttük, főként épp az elzárkózottságuk miatt. Nem is volt mindenben szimpatikus a magatartásuk. Jellemzésül leírhatunk néhányat a qumráni szekta önvallomásából: ők a „világosság fiai”, „az új szövetség népe”; ami a Szentírásban üdvigéret, az mind rájuk vonatkozik, viszont ami ítélet, az a jeruzsálemi papságra és gyülekezetre, a „sötétség fiaira”; de eljön az idő, amikor ők, a világosság fiai fognak „uralkodni”. — Ahogy a qumráni szekta egy történeti katasztrófa idején (Kr. u. 70) megszűnt, úgy a sokszor csak öncélú kegyességet gyakorló szerzetek megszűnésének is eljött az ideje.

A „maradék-egyház” magatartása azonban nem egyféle, nem egy séma szerint létezik, sőt sokszor ellentétes tendenciák láthatók benne. Az elkülönülésnek, a zártságúnak éppen ellentéte volt a nyitottság és a missziói készség. A fogságban élő Deutero-Ézsaiás felismerte és hirdette, hogy Isten célja nem csak annyi, hogy Izrael a maga megtérésében lelki nyugalmat találjon; Isten üdvözítő szeretetét meg kell ismernie az egész világnak (Ézs 49,6). Nem nagyon ismerjük, hogy az ószövetségi korban a misszió milyen módon és milyen mértékben munkálkodott (Jónás könyve majd-hogynem negatív példa), de különösen a zsidóságnak a szétszédedése után a diaszpórákban bizonyosan volt vonzó hatása egyszerű istentiszteletüknek és viszonylag puritán életüknek. Különösen a nők voltak fogékonnyak ennek az istenhitnek az elfogadására, s ez természetesen eszköz volt a továbbterjedésre. Az első pünkösd leírásánál egész listáját találjuk a különböző országokból Jeruzsálembe jött „zsidóknak és prozelitáknak” (ApCsel 2,9 skv.). Ismert történeti adat, hogy az arám Adiabéné-beli királyi család zsidó hitre tért, és Heléna nevű királynőjük Jeruzsálem mellett temettette el magát.⁴ Magánérintkezésben és nyilvánosság előtt elmondott bizonyosságtételeik, esetleg vitáik, érveléseik a Szentírás alapján munkálhatták ezt a missziót. A keresztyén hit terjesztésének nagy misszionáriusa, Pál apostol az, akinek módszerét jól ismerjük térítői útjainak leírásából.

A misszióknak persze volt olyan módja is, amely a „meggyőzés” erőszakos eszközeit alkalmazta. Ez inkább a többségi egyházra jellemző, amikor a „maradék” hatalmi pozícióba kerül. Ilyen akció volt pl. Hyrcanus János makkabeus vezér tette, aki a Júdeától délre lakó idúmeusokat (a hajdani edómíták utódait) kényszerítette rá a zsidó vallás felvételére. (Zsidó szerzők fel is emlegetik, hogy e nem kívánatos eljárás következményeként aztán megkapták az idúmeus származású Heródest gyűlölő és rettegett uralkodóul.) El kell ismerni, hogy a keresztyén misszió is nem egyszer alkalmazott ilyen módszereket a felsőbbbbség támogatásával. A reformáció és ellenreformáció korában a fejedelmektől pártfogott felekezet kapott ilyen módon szabad kezét a térítésre. Európában a zsidók, más földrészekben a pogányok térítésére folytak néha félelmes akciók. (Manapság inkább a lélekhalászásnak vagyunk tanúi, amikor kisebb vagy nagyobb felekezetek közvetlen vagy közvetett lelki erőszakot tettek, „agresszív evangélizációval” vonnak körükbe más egyházakból hívó tagokat, miként ha a misszióknak más területe nem is volna.) — Magát az Ószövetséget olvasva, ott más, szinte ökumenikus reménységet látunk a hívők körének táguulására. A politikai okok miatt sokszor szidott Asszíria és Egyiptom (és Izrael!) jövőjéről Ézs 19,16

skv. szövege, különösen a befejező részlet (legyen bár kései prófécia) egymásra találásról és összehőkülésről ír a közös istenismeret és tisztelet reményében, és egy lélegzetre mondja: „Áldott Egyiptom, az én népem, és Asszíria, kezem alkotása, meg Izrael, az én tulajdonom!” (25 v.) Egy másik prófétai reménység szerint pedig a „Sion” és az Úr tanítása lesz az a vonzóerő, amely Istenhez vonja a népeket. — Tanulság: A kereszt is, mint fegyver, csak addig hatásos, amíg egy erősebb emberi kéz a félholddal vagy más jelvényel le nem sújtja; ha más nem, a kereszties háborúk története eléggé bizonyítja. Az agresszió helyett a vonzó tanítás és példamutató hívő élet a misszió igazi eszköze.

A bezártság és következményei

A kisebbségben levő egyházat nem egyszer a külső hatalom kényszeríti elkülönülésbe, különféle formák közt elkülöníti, diszkriminálja. Tipikus formája volt ennek — az ókori Egyiptom példáján kezdve — a gettó. Kétoldalú dolog volt, kétféle eredménye lett. Egyfelől a zsidóság be volt szorítva egyes városnegyedekbe, tiltások, előírások (ruha-megjelölés) szabályozták az azon kívüli mozgásukat. Másfelől a közös sors, a Törvény szerinti életmód, közös ünnepek stb. erősítették öntudatukat és összetartozásuk érzését. — Az egyik legnagyobb európai gettóról, amely Frankfurtban volt, egy 18. századbeli útleírás elmondja, hogy elképzelhetetlen zsúfoltságban állnak benne a házak, a szükségnek megfelelően még megtoldva további hátsó épületekkel, sőt barlanglakásokkal, ahova soha nem sűt be a nap; mintegy tízezer ember élt bennük összezsúfolva, akik örülhettek, ha az engedélyezett időben kijöhettek a kívül levő utcákba friss levegőre. Ugyanerről az ismert nevű író, Börne — igencsak ironikusan — úgy ír, hogy a zsidók utcája itt az egész világ legnépesebb helye, s az ott levők örülnek az uralkodói kegynek, hogy együtt lakhatnak. Vasárnap azért nem mehetnek ki a városba, hogy a részeg emberek meg ne verjék őket. Egyéb ünnepeken csak este hat órákor mehetnek ki a kapun azért, hogy az erős nap-sütés meg ne ártson nekik. Ha egy keresztyén az utcán rákiáltott egy zsidóra, ennek le kellett kapnia a kalapját azért, hogy udvarias köszöntésével a vallásfelekezetek közötti szeretetet erősítse stb.⁵ Az egyház története aztán mutatja, hogy nemcsak a zsidósággal, hanem egyes felekezetekkel szemben is produkált a többség diszkriminációs eljárásokat. A kirekesztés ismert példái voltak azok az esetek, amikor protestánsok egyes városokban nem telepedhettek le; a vallásgyakorlat akadályozása vagy korlátozása is közismert. Tény viszont az, hogy az erőszak és a vallási türelmetlenség éppen a „maradékban” kitermel egy olyan egymásba fogódzó és ellenálló képességet, amely a kritikus idők átvészélése után azonnal életerősen jelentkezik. A kényszer nem mindig teremt kibebrendülési érzést, ellenkezőleg gyakran dacos öntudatot. Az Ószövetség felől nézve az ún. „ne félj!”-textusok az öntudat és a reménység ébrentartói; elsősorban ismét csak Deutero-Ézsaiás igéire gondolhatunk (Ézs 41,8 skv.; 49,14 skv.; 51,11 skv. stb.).

A mozgáskorlátozás mellett egyik bénító rendelkezés volt bizonyos foglalkozásoktól való eltiltás, amit koronként elősegített a céhrendszerek zártsága, vagy Magyarországon a dekretális eskü kényszere. Hogy megint a zsidóságot említsük, szinte természetes következménye lett e korlátozásoknak az, hogy specializálódtak egyes szabad foglalkozású, értelmiségi és művészi pályákra, a kockázatvállalással együttjáró

pénzületekre. Ez aztán mint hajlam, öröklődött a generációk sokaságán át. Ezért volt értelmetlen, amikor pl. Magyarországon a második zsidótörvény után a lakosság számarányának megfelelően 6%-ra akarták korlátozni a zsidók részvételi lehetőségét különféle foglalkozási ágakban. — Kifejlődött egy hallatlanul erős összetartozási érzés, amely segítette a gyengéket és számon tartott mindenkit. Már rég elmúlt a korlátozások ideje, a XIX. század végétől az egyenjogúság minden téren érvényesült, ami egyúttal a liberalizálódás korát is magával hozta. Programmá vált sok helyütt az asszimiláció és az integráció. Ennek ellenére a zsidóság együvé tartozásának érzése „nem irt le” senkit, még a kikeresztelkedetteket vagy vallástalanná válókat sem. Egy példáját láttuk a háború előtt megjelent Magyar Zsidó-lexikonban.⁶ Vagy világviszonylatban érdekes, bár inkább népszerű-propagandisztikus az az album, amely bemutatja a XX. század zsidó származású nagy tudósait, művészeit, íróit Einstein-tól Chagallig vagy Ojsztrahig és természetesen a Rotschildokig.⁷ — Nálunk, keresztyéneknél ez valahogy másként van; inkább az egyháztörténet tartja (ha tartja) számon a megjegyezni való neveket, mint az egyházi köztudat.

Üldöztetés

Hátra van még egy nehéz pont, amitől a maradék-egyház igazán maradékká válik. Itt már nem elzárt-ságról, diszkriminációról van szó, hanem üldözésről, sőt irtásról. És említsünk bár Szent Bertalan-éjt vagy Kristály-éjszakát, mindenképpen kitűnik, hogy Isten népéhez, egyházához tartozni — emberileg nézve — nem mindig kiváltságot jelentett, hanem gyakran életveszedelmet. Az Eszter könyvében leírt pogromterv, amelyet Josephus még részletesebben bemutat⁸, azt láttatja, hogy már a perzsa birodalomban élt egy gyilkolni is kész antiszemitizmus. És hogy mi minden folytatása volt ennek az ókortól kezdve Hitler Endlösung-tervéig, arról éppen manapság elég sok írás szól.⁹ Az üldözés és a népirtás megannyi kísérlete után méltán mondhatta valaki, hogy Isten létének egyik bizonyítéka Izrael fennmaradása.¹⁰ — Az üldözés ilyen vagy olyan módja ugyan jobbára a világi hatalom részéről adódott Alexandriában vagy Rómában, Portugáliában vagy a cári Oroszországban, de befolyásolta faji vagy vallási ideológia, szuggerálta olykor a keresztyén antiszemitizmus is. Nem mindig volt ez a helyzet. Aprócska archeológiai emlék, hogy volt olyan város (a kis-ázsiai Dúra-Europosz), ahol a Kr. u.-i 200-as években egymás közelében megfert a zsinagóga, a keresztyén imaház és a Mitrász-templom, s ilyen volt bizonyára másutt is. A keresztyén és zsidó össze-nem-férhetés legfőbb oka Jézus Messiás-voltának elfogadása, illetve megtagadása volt. Az e fölött keletkezett vita aztán teológiai jellegűvé lett. Ismeretes Pál magatartása, aki először a zsinagógákban kezdte hirdetni Jézust, majd amikor sorozatos ellenkezésre talált, a pogányok apostolául szegődött (ApCsel 13,46). Elfogulatlanak tűnő zsidó értékelés szerint¹¹ ez szinte szükségszerű volt. A tarsusi Pál származási helye szerint a hellenista zsidóságból jött, csekély ideig volt Gamáliel tanítványa, és mivel a jeruzsálemi zsidók az idegenből jötteket mindig gyanakvóan fogadták, hogy farizeusi buzgóságát kimutassa, először vehemens keresztyén-üldöző lett; megterése után viszont újra hatása alá került a hellenista gondolatoknak, így építette fel Tóra-ellenes váltságteológiáját. Mint farizeus továbbra is a feltámadást hirdette (ApCsel 23,6), de a váltságahalált halt Jézus-

nak a feltámadása alapján. Az a gondolatot, hogy a Messiás meghal, még ha fel is támad utána, az igazi zsidóság nem tudta elfogadni. Ugyancsak nem tudták megbocsátani Pálnak, hogy a Törvényt nem vallja és nem tanítja minden részében kötelező érvényűnek, és ezért meghasonlást szít (ApCsel 21,21). És ha Pálnak ilyesmi távolról sem állt szándékában, a következő századokban létrejött egy keresztyén antiszemita ideológia, amelyet egyházatyák, Chrysostomus, Augustinus stb. képviseltek, hivatkozva bizonyos bibliai helyekre, legfőbb vád gyanánt pedig felhozva a zsidók ellen Jézus megölésének, az „istengyilkosságnak” a bűnét.

Mint minden, a szövegösszefüggésből kiragadott textusnál, az itt emlegetni szokott helyeknél is elkövezték azt a hibát, hogy egyedülálló voltukban citálják az adva levő cél érdekében. A kontextus vagy polémiát mutat, vagy egyszerűen a meggyőzés szándékára utal. Amikor az apostolok azt mondják, hogy „ti” Jézust keresztre feszítettétek, egyidejűleg a feltámadott Jézushoz térésre hívnak hozzátéve, hogy hiszen „tietek az ígélet és gyermekeiteké” (ApCsel 2,23; 36; 39). A legélesebben fogalmazó János evangéliumában is látni kell, hogy kiknek mondja Jézus, hogy az ördög-atyától valók (Jn 8,44). És bármint vélekedjünk is Pál apostolról, a zsidókkal szemben minden fenntartása ellenére és a pogányokat illető minden univerzalizmusa mellett is vallja, hogy minden tekintetben nagy a kiváltsága a „test szerinti rokonainak, Izraelnek” (Róm 9,3–5). A Jézus Krisztussal szemben való ellenkezésük dacára sem vetette el Isten az ő népét (Róm 11,2). Jó reménysége van az egész Izrael megtartatásáról (Róm 11,26), sőt a „két nemzetség” majdani összebéküléséről (Ef 2,14).

A zsidóság részéről bizonyos polémia természetesen jelentkezett az egyházatyák rossz irányú érvelésével szemben, a Midrás vagy a Misna egyes kitéleleiben, aztán a híres tizenhét éves imádságnak a II. R. Gamáliel által toldott, az eretnekekre vonatkozó részletében (amelyet eredetileg a keresztyénekre, később általában a hitelhagyottakra értettek).¹²

A mi legsürgősebb teendők e kérdés lezárására az, hogy hagyjuk abba a Biblia rosszindulatú és uszító citálgatását és higgyünk Istennek abban a tervében és ígéletében, amely az egykor kiválasztott népének üdvöztetésére vonatkozik. Ma Magyarországon nem beszélünk zsidó-misszióról, most a párbeszéd korát éljük egymás elismerése és elfogadása érdekében. Ugyanakkor Isten tervére gondolva nem zárjuk ki azt a lehetőséget sem, hogy lehetnek, akikkel Krisztusban is találkozunk. Nem állítunk fel azonban sem sorrendi megkülönböztetéseket, sem válaszfalakat.

A maradék jövője

A XX. század elvilágiasodása előbb „nyugaton”, aztán „keleten” is ráébresztette az egyházat arra, hogy nagysága, ereje sokkal kisebb, mint azt hitte. Nincs többé államegyház, nincs népegyház sem „beleszületés alapon”, hanem az egyház az, ami: a hívők

közössége. Közönyösség, tudatos észelvőség, dekonjunkturális hatások ugyancsak megtizedelték az egyház addigi népességét, és a helyzet valóban az, hogy a régebbi statisztikus számadatokhoz képest az egyház mint „maradék” van jelen a világban. Ez persze nemcsak létszámkérdés, vannak más kísérő jelenségek is, amelyeket hitvalló egyházként kell elhordozni. Közben azonban fölvetődik a kérdés: a jelent látva, mit tartogat a jövő? Zsugorodunk, elfogyunk? Lesz elég erő csak anyagilag is fenntartani az egyházat? Nem lehet eléggé hangsúlyozni, hogy az egyház létének és jövőjének a kérdése nem futurológiai téma. Nem lehet és nem szabad számítgatásokkal megjósolni sem fennmaradását, sem megszűnését. Nem szabad Illés próféta módjára keseregnünk, hogy „csak magam maradtam meg”, mert Isten válasza az, hogy „meghagytam maradékkal hétezer embert” (1Kir 19,14; 18), ahol a hétezer szám természetesen egy meghatározatlan nagy szám, a teljesség száma. Az egyház Isten ügye, és Ő törődik azzal, hogy a maradékot hogyan használja annak hitvallásával, erkölcsiségével, missziójával, szenvedéseivel együtt. A maradék-egyház jövőjét csak a reménység jegyében szabad és kell vállalni. Kell, mert Isten használni akarja, és a világnak is szüksége van a szolgálatára. Az utóbbi nem mindig látszik evidensnek, de aztán esetleg újra kiderül, hogy hol és miben van rá szükség. És végül nem szabad elfeledni, hogy az egyház nem önmagáért él és nemcsak a világban szolgál, hanem végső fokon Urát szolgálja. Ez aztán kizár minden önsajnálgatást, viszont vállalja mindig az új lehetőségek adta hitvalló életet. Ószövetségi értelemben, tehát ígéretek birtokában, bekövetkezhetik buzgó egyházi szolgálat jutalmaként, vagy — még inkább — Isten kegyelmes tetteként, hogy a „szétszórtságból” hazatérnek az elveszettek hittek (Éz 36,24 skv.), a „nem-nép” megtér, hogy Isten népe legyen (Hós 2,1; Róm 9,26), vagy hasonlat szerint mint a megőzvegyült Jeruzsálem-anyja, meglepetve mondja visszatérő gyermekeiről: „Ki szülte ezeket, hiszen én gyermektelen voltam? . . . Ki nevelte ezeket, hiszen én egyedül maradtam?” (Ézs 49,21). — Az egyház, még ha maradék-egyház is, nem néhány éves távlatokban és nem várható statisztikai adatokban gondolkozik, hanem Isten kezében tudja a jövőjét. És az időknek vannak jelei!

Toth Kálmán

JEGYZETEK

1. Confessio. 1986. évf. 3. szám 9 skv. old. — 2. Ézs 10,21—22; Róm 9,27. — 3. Confessio. I. m. 10. old. — 4. Josephus, Antiquitates XX. 2.1—4 és 4.3. — 5. W. Hoch: Kompass durch die Judenfrage. Zürich 1944. 162—3. old. — 6. Nem tudom elhallgatni, hogy szerepelt benne dr. Kőrös Endre is, aki szülővárosomban, Pápán a Református Tanítóképző Intézet igazgatója, nagy műveltségű irodalmár, költő és műfordító, amellet hívő református ember volt. A zsidótörvények meghozatalakor feleségével együtt öngyilkos lett. — 7. Next Year in Jerusalem. New York 1976. — 8. Antiquitates XI. 6. — 9. Többek közt Nyíri Tamás előszava a Szenes Sándor szerkesztette Befejezetlen múlt c. könyvhöz. Budapest, 1986. 15—17. old. — 10. Ha aránylag sok szó esik ebben a cikkben Izrael sorsáról, annak oka részben az, hogy az Ószövetség felől nézve az eseményeket, különösen is érdekel ennek a népnek a sorsa. Másrészt a felsoroltak paradigma-jellegűek, s hosszú lenne mellettük még szólni a korai keresztyén-üldözésekről, a magyar gályarabokról vagy a koncentrációs táborok hitvalló keresztyén áldozatairól is, bár megfelelően természetesen nem szabad róluik. — 11. J. Soetendorp: Ontmoetingen in ballingschap. Zeist-Arnhem 1964. 71 skv. old. — 12. Soetendorp: I. m. 82. old.

Választott nép – megváltott eklézsia

Vetélytársak? — Útitársak? — Munkatársak?
(Róma 9–11)

Ha azt mondjuk, hogy Pál apostolnak a római gyülekezethez írt levele fontos eligazítást nyújt keresztyének és zsidók együttélése kérdésében, akkor igazat mondunk, de még távol állunk a teljes valóságtól. Számos kérdést kell feltennünk ahhoz, hogy a teljes ige megszólaljon. A kérdések sokaságából talán az a legfontosabb, hogy valóban két teljesen különálló valóság a keresztyénség és a zsidóság, mely hol egymástól függetlenül közömbösen, hol egymással ellenségesen, vagy egymásról éppenséggel nem is sokat tudva halad el egymás mellett?

Mielőtt tárgyunkban elmélyedünk, hallgassunk meg két hangot a múltból és egyet a jelenből. A hitvalló-vertanú: Dietrich Bonhoeffer a harmincas évek elején fasizálódó Németországban így szólott: „Wer nicht für die Juden schreit, darf auch nicht gregorianisch singen!” Értelemszerűen lefordítva: „Aki a fenyegető rémségek közeledtével nem kiált a fenyegetett zsidóság érdekében, annak istentisztelete hiábavaló.” Ugyanakkor a másik oldalról a nagy chaszideus filozófus: Martin Buber szól hozzánk: „... der Bund ist mir nicht aufgekündigt worden! Ich liege am Boden, hingestürzt wie diese Steine. Aber aufgekündigt ist mir nicht!” „A Szövetséget senki nem „mondta fel” nekem. A földön heverek, mint ezek a kövek, de nem mondtak fel nekem!” (Mindkét idézet a Gollwitzer – Rendtorff-féle párbeszédben: Juden – Christen – Israel 1978. 14–15. oldalon olvasható.)

A jelenből Schalom ben Chorin szólít meg minket (Theologica Judaica: Antijüdische Elemente im NT. 56. o.): „Nekünk zsidóknak és keresztyéneknek azon kell munkálkodnunk, hogy az a béke s az idegenségnek az a legyőzése, amiről Pál az Efezusbeliekhez írt levelében szól, korunk megélt valóságává váljék.”

A harmincas évek elejétől – az európai zsidóság tragédiájának kezdetétől – eltelt évtizedek az egyház és az Ószövetség, az egyház és Izrael kapcsolata feletti eszmélődés tekintetében rendkívül jelentős időszak. A tragédiát a „keresztyén Európa” nem tudta megakadályozni. Azt követően megtörtént a közép- és kelet-európai zsidóság egy részének exodusai is. Emléktáblák, romos vagy más célra használt zsidó zsinagógák, gondozatlan héberbetűs sírkövek emlékeztetnek szerte az egész országban a valamikor virágzó különböző irányú mózesi hitközösségekre. Bajánsenyei templomunk falán – egy jelenleg 750 lakosú településen – az emléktáblán 48 név emlékeztet a II. világháború itteni áldozataira. Közülük 15 Izrael fia és leánya. A felirat: „Isten könyörüljön rajtunk – Elohim jöhonnénu!” (67. zsoltár 2.) Az élőkre vonatkozik. Vajha tanulnánk a múltból, vajha bocsánatot nyerünk a múltra!

Ezért is kell a népek apostolatától tanulnunk. Ugyanis bizonytalan vélekedések, tévedések lengik körül a zsidó–keresztyén kapcsolatok ügyét. Nem kevesen azt vélik, hogy Izrael a Kijelentés korszakának lezáródása óta már nem kérdése az egyháznak. Mások azt állítják, hogy csak oly mértékben kérdése, amilyen mértékben kérdést jelentenek más etnikai, vallási vagy politikai közösségek. Ugyanakkor még mindig csökkönyösen él az a felfogás, hogy Izrael, s mindaz, ami az izraelita vallási és kulturális örökséghez tartozik

zika a Golgota óta ítélet alatt áll, s az egyháznak nincs más teendője, mint a visszavonhatatlan ítélet tényének megállapítása. Találkozhatni rajongó Izrael-szerelével is, mely nem annyira elvi alapokon, mint inkább a rossz lelkiismeret megnyugtató szándékán alapszik. Tehát szeretet, közöny, felelősség, esetleg ellenségesség egyaránt szóhoz jut, valahányszor szöbakerül az egyház és az Ószövetség, az egyház és Izrael kapcsolatának kérdése.

Bűnbánattal kell megállapítani, hogy ez a bizonytalanság az Istennel való rendezetlen kapcsolatból adódik. Ez az erőtelenség onnan adódik, hogy sok más kérdésben – mely látszólag távol áll a „zsidókérdés”-től – nem foglaltunk kellőképpen állást. Ilyenek: a szövetségek viszonya; jelenünk és az eschaton; az ószövetségi törvények időszerűsége; a sémita gondolkodás és a hellén kultúra viszonya, s hatása a keresztyén struktúrák kialakulására stb. Sajnálatos módon e kérdések megoldása helyett ateologikus nézeteket kölcsönzött a keresztyénség. Így állhatott elő az a skandalum, hogy keresztyéneknek lenni annyi, mint nem-zsidónak, vagy éppen antiszemitanak lenni.

Ahhoz, hogy tisztán lássunk az egyház és az Ószövetség, az egyház és Izrael kapcsolata kérdésében, újra fel kell fedezni azt, amit Pál apostol jól tudott, hogy az egyház léte és szolgálata nem képzelhető el a választott nép nélkül. Ezért nélkülözhetetlen Pál apostol tanításának megismerése úgy, ahogy ő azt a Róma 9–11-ben kifejti.

Megelőlegezve a későbbi gondolatmenetek eredményeit, valljuk, hogy az egyház nem egy Izraeltól elvett megbízatást és helyet kapott, hanem elhívása által maga is Izrael részévé vált. „Nem hagyja el az Úr az Ő népét az ő nagy nevéért, mert tetszett az Úrnak, hogy titeket a maga népévé válasszon.” (Sám 12,22) – „Avagy elvetette-e Isten az Ő népét? Távol legyen!” (Róm 11,1)

A Róm 9–11-gyel való jelen foglalkozásunk nem irodalmi érdekltségű, hanem dialógus célú. Éppen ezért itt már elfeltételezzük az újszövetségi egzegetika idevonatkozó eredményeit. Megállapíthatjuk, hogy milyen hatalmas egzegetikai irodalma van e résznek. Mi több: résztvett azokban az egyháztörténelmi jelentőségű változásokban, melyeket a Római levél alapozott meg.

Jelen munkánkban nem mint a kész újszövetségi kánon Római levelének néhány fejezetét közelítjük meg, amely immáron kétezer éves történelemmel rendelkezik, hanem, mint a Rómába küldött apostoli tanítás részét kezeljük. Ez azt jelenti, hogy úgy szeretnénk üzenetét hallani, ahogy ezt a Kr. u. 58. esztendőben a római gyülekezet bármelyik tagja hallhatta, érthette. Ekkor még nem volt Újszövetség! Sőt! Hivatalosan elfogadott ószövetségi kánon sem volt. Ekkor még nem is sejtették azt a majdani dogmatörténeti fejlődést, amely mai teológiánk nélkülözhetetlen része, de amely az elmaradt paruzia következménye. A római eklézsia akkor – mint a többi eklézsia – Krisztus közeli visszajövetelének reménységében élt! Akkor még nem tette hozzá e fejezetek magyarázatánál a maga megállapításait sem Pelágus, sem Augusztinus, sem Kálvin. Ugyanakkor azonban nem szabad figyelmen kívül hagynunk, hogy a sorok megírása idején számos államhatalmi funkciót gyakorló

Elhangzott a Doktorok Kollégiuma Dialógus Szekciójában 1985 augusztus havában tartott ülésén, Debrecenben.

– bár a római birodalom tartományaként létező – zsidó állam létezett, ahol nép és vallás elválaszthatatlan egységet képezett. Még fennállott az egész Oikoumene zsidóságát egybefogó Szentély, s a főpap hatalma a birodalom legtávolabbi zugában élő valamennyi zsidó vallású emberre kiterjedt. A keresztyének azon a néhány helyen, ahol éltek, a kívülállók számára csak abban a részletkérdésben különböztek a religio licita tagjaitól, hogy egy bizonyos Christoszt vallottak, akinek megjelenését várták.

Pál apostol és a gyülekezet „Bibliája” még a „TANAK” (Tóra, Nebim, Kötubim) volt, s még egy évszázad kellett ezután ahhoz, hogy – nagy küzdelmek árán – e TANAK-ból „Biblia” legyen. Ezért azonban nagy árat fizetett az európai keresztyénség: fokozatosan hellenizálódott. E hellenizálódás teher-tétele a keresztyén – zsidó ellentét lett.

A Római levél még nem sejtheti ezt a későbbi folyamatot. Néhány évvel vagyunk még csak a jeruzsálemi zsinat után. „Tetszett a Szentléleknek és nekünk” – mondják az apostolok. S ebből született az a mindenkit kielégítő modus vivendi, mely lehetővé tette a zsidókeresztyének és a népek fiaiból lett keresztyének együttélését és közös szolgálatát. A zsidókeresztyéneket nem szakította ki népközösségükből. Azaz: senki máshoz nem asszimilálta őket, ugyanakkor másokkal sem tagadtatta meg népükhöz, családjukhoz, hagyományaikhoz való tartozásukat. Erre semmi szüksége nem volt a keresztyén hitnek, sem a Krisztus útján járó híveknek. Miközben mindenki kifejtette saját identitásában rejlő értékeit, a jeruzsálemi zsinat elhárította mindenfajta szinkretizmust is. A szinkretizmus jelentette az igazi veszélyt a Krisztus-követőkre. Tehát elhárította mind a hellenizálást, mind pedig a judaizálást. Jézus Krisztus valóban egygét tette a két nemzetiséget anélkül, hogy bármelyiket kiragadta volna a teremtési rend adta hivatásából.

Jeruzsálem első (Kr. u. 70) és második eleste (Kr. u. 135) az az esemény, amely a keresztyének mindenáron való elkülönülését hozta magával. Voltak, akik nem akarták magukat kompromittálni a lázongó rokonsággal, mások isteni ítéletet láttak a város sorsában beteljesülni. Mindenesetre tudomásunk szerint *Sardesi Melito* húsvéti prédikációjában jelentkezik irodalmi formában az első félelmetes jelenség: az istengyilkosság vádja (vö. *Stemberger: 2000 Jahre Christentum, Salzburg, 1983*). Ez az ígeellenes vád *Nagy Konstantin* húsvéti levelével kapja meg a birodalmi támogatást – s válik veszedelmes fegyverré – melyet 325-ben a püspököknek írt a húsvét időpontja ügyében: „Méltatlan dolog a legszentebb ünnepet a zsidók szokása szerint ünnepelni, akik istentelen cselekedetükkel bemocskolták kezüket, s akiket ilyen vétek terhel; méltán sújtattak lelki vaksággal. Ne legyen semmi dolgan a zsidók gyűlölt népével.”

Itt már a római politikai antiszemitizmus jut uralomra s vesz fel keresztyén köntöst. Ekkor már semmi nyoma nincs Pál apostolnak a római keresztyénekhez írt tanításainak – bár kétségtelenül benne van a kanonizált Szentírásban. – Csak éppen hellenizálódott. . .

Amikor pedig *Theodóziusz* császár 388-ban elrendeli egy a keresztyén papok által felbújtott tömeg rombolása során elpusztult zsinagóga újjáépítését, *Ambróziusz* milánói püspök élesen tiltakozik a császárnál: „Zsinagógáról van szó, a hitetlenség helyéről, az istentelenség házáról, az örület helyéről, amit Isten maga ítélt el” – s idézi Jeremiás 7,14-et. (G. *Stemberger: 2000 Jahre Christentum* 212. o.) Az igazság kedvéért hozzá kell tenni, hogy ez az ellenségeskedés nem álta-

lános. Különösen a keleti keresztyénség megértő. Így pl. *Aphrahat* egyházatya (†345) Moszul püspöke *Demonstrationes*-eiben szép példáját adja a hitkérdésekről való tárgyyszerű eszmecsereének. (Zsidók azzal vádolták a keresztyéneket, hogy Jézust, az embert Istennek nevezik.) Ő Ex 7,1kk-val – (Mózes Áron Istene) – az Ex 4,22-vel (A fáraó számára Izrael: Isten fia) – válaszol.

A krisztianizált római birodalomban *Honorius* császár rendelete (418) következtében a zsidók közhivatalt nem viselhettek. Húsz év múlva pedig *II. Theodóziusz* megtiltja zsinagógák építését. A zsidóságnak az a része, mely arab uralom alá került, kivirult. A társadalmi élet és a tudomány minden ágában megmutatta, mit tud az emberiségnek adni. Ez idő alatt a keresztyén Európában, különösen annak rajnamenti tájain hatalmas pogromok pusztítják a zsidóságot, s teszik a túlélők sorsát elviselhetetlenné. Erre-arra – főleg pénzkért – kapnak oltalmat, de az egyház hamar kiheveri a „lekiismeret-furdalást”.

A IV. lateráni zsinat már kötelezővé teszi a megkülönböztető ruha viselését. A művészet terén Jézus szolidaritást vállal népével, mert egyes freskókon, miniatúrákon ő is csúcsos zsidókalapban jelenik meg. (Mint pl. Szent Lajos francia király imakönyvében az emmauszi tanítványok körében. . .) Már közhelynek számít az istengyilkosokról, ostyagyalázókról, kútmérgezőkről, rituális gyilkosságokról való beszéd.

És hogy mindez mennyire nem középkori – távoli múltbeli – babona, mutatja az inbrucki püspökséghez tartozó *Judenstein* esete, ahol az 1500-as évek végén állítólagosan zsidók által rituális célból megölt, s a katolikus egyház által szentté avatott kis *Andres* kultuszát 1985 húsvétja alkalmával megszüntette a tiroli püspök. Az osztrák televízió is heteken át foglalkozott a zúgó-lázongó katolikus hívek panaszaiával, akik egy 15 évvel korábbi püspök *Andres*-kultuszt propagáló iratát mutatták fel maguk igazolására. . .

A magyarság – talán a magyar-kazár-kabar hagyományok hatására – erendően nem volt kapható zsidóellenességre. A szabolcsi zsinaton 1092-ben hoztak ugyan a pápai legátus követelésére a zsidóságot megszorító intézkedéseket. Mivel azonban ezek hatástalanok maradtak, az Aranybullában ismét jelentkeztek. Ismeretes viszont, hogy a beregi erdőben 1233-ban a pápai legátus külön is megeskette a királyt ezek érvényesítésére.

A magyarországi reformáció pedig ugyancsak nagy hatással hirdette a magyar, zsidó vallási sorsközösséget. Ennek legszebb példája a magyar reformatori történelemszemlélet, mely a Róma 9–11 jó megértéséből következett. Ez a történelemszemlélet nemcsak, hogy komolyan vette Isten szövetségének örökkévalóságát, felbonthatatlanságát, de a vadolajfaágnak a nemes olajfába való oltásáról szóló hasonlatot minden részletében feldolgozta, s így beszélt magyar-izraeli sorsazonosságról. Nem véletlenül használja *Magyar* István sárvári prédikátor és püspök 1602-ben megjelent „Az országokban való romlások okairól” c. könyvében következetesen ezt a kifejezést az őszövetségi nép életének eseményeire utalva: „a zsidó keresztyének” – s ez alatt az izraeli hívőket értette.

Ha most a Róm 9–11-gyel foglalkozunk, akkor a reformációtól a mai napig terjedő folyamatos munkába kapcsolódunk be. *Farkas* Andrától kezdődően *Károli* Gáspáron, *Kölcsey* Ferencen, *Ady* Endrén, *Bereczky* Alberten át – hogy csak néhány csúcsot említsünk a nagy vonulatból – mindenkor elsőrendű feladatnak tekintették az evangéliumi keresztyének a választott népről szóló apostoli tanítás megismerését,

vállalását. A neves holland ószövetségkutató Th. C. Vriezen így szól erről: „Izrael kiválasztásának kérdése minden nemzedék feladata, a mainak még inkább” — s hozzátesszi: ez az ószövetségi teológiának is főkérdése.

A Róm 9–11 a maga egészében „crux interpretorum”. Megértésének alapfeltétele, hogy alapfogalmait a megírás időpontja szerinti értelemben értsük és semmiképpen ne keverjük ide más területek és más korok fogalmait, kérdéseit. Példának véve a „kiválasztás” gondolatát tartjuk távol a „kiválasztottak” dogmatikai témáját, tudva, hogy a dogmatika a világ helyzetéből kiindulva azzal a kérdéssel foglalkozik, hogy miért olyan a világ, amilyen: hívők és nemhívők keveréke. Miért van ez így, s hogyan üdvözít egyeseket Isten? A bibliai kiválasztás — tehát a Pál apostol által is használt fogalom — egykori értelme az, hogy *mi a rendeltetése* azoknak, akiket Isten kiválasztott?!

Ugyanakkor azt is meg kell látni, hogy az apostol egy gondolatmenetbe — mintegy csokorba — több szándékot is foglal egybe. Mindenekelőtt igazolnia kell magát a zsidókereszténynek előtt — s bizony a zsidóság előtt is igazolja magát — hogy mindaz, ami működésében, nyilatkozataiban antijudaizmusnak tűnik, az *semmiképpen sem azt jelenti, hogy népét kívülről támadja, hanem azt, hogy — mint a próféták — belülről bírálja, korrigálja. Azaz nem népe ellen, hanem népéért küzd.* Távol áll tőle az a szándék, hogy elszakadjon a népi kötelekekből, vagy másokat szembeállítson rokonaival, hagyományaival.

Másik célkitűzése, hogy a pogányokból lett kereszténynek számára félreérthetetlenül tanúsítsa saját népe iránti elkötelezettségét, e nép istenadta hivatásának nagyszerűségét, hagyományainak folyamatos érvényét, s ezzel bizonyítsa a kiválasztó Isten hűségét, szándékainak stabilitását. Mindezzel elejét kívánja venni annak, hogy a keresztényen hitre jutott népek fiaiban valamiféle üdvhibrisz alakuljon ki, s ez a római antiszemitizmussal keveredvén (már Claudius kiutasításí rendeleete után vagyunk!) valamilyen keresztény zsidóellenesség kiindulópontjává váljék.

Mindennél azonban még fontosabb a harmadik, a látszólagosan rejtett, de a vizsgálódó tekintetnek feltűnő missziói-teológiai szempont. Júdeát elhagyva a Római Birodalom valamennyi tartományában, sőt még a székvárosban is, az apostol, a rabbi Jésua elkötelezett tanítványa összetalálkozik a nagy *Hillé* és *Sammai* iskolájához tartozó rabbikkal, s azok tanítványaival. Odahaza, az anyaországban dűlnak a viták a rabbi iskolák között. A birodalom különböző tájain is rabbi találkozik a rabbival. Ki-ki viszi, hurcolja magával azokat a nézeteket, ellentmondásokat, amelyek odahaza a Szentföldön élő, lobogó, építő hagyományokat jelentenek, s amelyek együttvéve alkotják Izrael szellemiségét. Az evangéliumokból is ismeretesek ezek a mélyreható ellentétek a halál utáni állapot, a házasság és válás, az istentiszteleti rend rész kérdéseit tekintetében. (Ezen ellentétek egy része képezi az evangéliumok szerkezetében is feltűnő ellentétek egy részét is. Pl. egy vagy három év alatt kell a tórát a zsinagógában végigolvasni? Ennek párhuzama az, hogy Isten megtestesült igéje egy, avagy három évig végezte szolgálatát a keresztrefeszítés előtt? stb.)

Míg ezek az ellentmondások hazai földön csupán színt jelentenek, idegenben, pogány környezetben a status confessionis szintjére emelkedtek. Mi több, a kiterjedt missziói területen a konkurrenciaharc kiindulópontjává válhattak. Maga a zsinagóga hivatalosan nem misszionált, viszont minden izraelita bármi-

lyen célból is tartózkodott külföldön, egyúttal misszionárius is volt. Misszionárius volt a kereskedő, a katona, a hadifogoly (gondoljunk egy Flavius Josephusra), a bölcselel (Philo). Mindegyiknek kötelessége volt mindenhol a Tóra szerint élni, s az egy örök Teremtő Istent tanúsítani, amint azt Pál apostol is tette athéni beszédében is: az istenség kiabrázolásának lehetetlenségéről és a Teremtő Isten egyetlenségéről és nagyságáról vallott ő a prozelita prédikáció műfaji szabályai szerint.

E helyzetből érthetők meg az Apostolok Cselekedeteiről írt könyvben olvasható konfliktusok, s a Rómában is várható konfliktuslehetőségek.

Az apostol minden tekintetben szolidáris népével (vö. 9,1kk és a 10. és 11. rész bevezetője). Felekezettel minden kérdésben közös álláspontot képvisel: Izrael az ábrahái örökség, Isten jelenléte Izrael földjének privilégiuma. Ez a Sekina. Izrael az ádámi, a noahita, ároni, dávidi szövetség. Izrael adta a világnak a 10 alaptörvényt és a Tórát. A Szentély és az eljövendő ígéretek, ill. azok beteljesedése és használata mind Izraelé! Csak Izraelnek van helye a Malkut Samaim-ban! Pál apostol csak egyetlen egy ponton tér el a zsinagóga hivatalos álláspontjától: s ez „Izrael” értelmezése! Kicsoda Izrael? Pontosabban ki az izraelita, s milyen utón-módon vált, válik azzá? A hivatalos zsinagóga az Ábrahám-tól való biológiai leszármazás elvét vallja. A nem kevésbé hű izraelita és a nem kevésbé képzett rabbi, Pál az Ábrahám kiválasztásánál napvilágra lépő Isten szuverenitását — mely folyamatosan és feltartóztatlanul érvényesül a történelemben — tekinti az izraelitasság alapjának, s minden ezzel együttjáró jog és kötelesség forrásának. Óriási különbség ez *otthon*. Itt az *idegenben*, a missziói területen viszont hatalmas ellentétet jelent. Végül is a misszió eredménye és eredménytelensége múlik e különbségen, s végső soron Isten országa eljövetele, vagy jöttének elmaradása lesz a végeredmény.

Amikor a nagy rabbi Eliezer *ben Hyrkanos*tól megkérdezték, hogy mikortól számít valaki zsidónak, kanonizált válasza így hangzott: a millától (körülmetékedés) kezdve. (Tehát addig még az Ábrahám-tól való biológiai leszármazás sem számít!) Opponense azt az enyhébb megoldást kínálta, hogy a Tóvilától (bemerítkezés) kezdve. A nagy *Hillé*, aki minden esetben liberálisabb volt, ez esetben szigorúbb megoldást ad: kizárólag a körülmetékedést követő bemerítéstől, tehát legalább nyolc nappal a millá után számít valaki izraelitának. (Így a nők is a férfikkal bizonyos „egyenjogúságot” élvezhetnek.) Végül is rabbi Eliezer állásfoglalása lett elfogadottá. Ezzel végső választ adtak a prozelitáknak arra nézve, hogy vajon a körülmetékedés nélkül nem lehet-e valaki igaz istenfélő? (Vö. Ernst *Lerte*: Proselytenwerbung und Urchristentum EVA, Berlin, 1960.)

Pál apostol *Hillé* unokájának, a nagy Gamaliélnak a tanítványa. Ő *hilléli* háttérrel lett rabbi Jésua követője. Tegyük hozzá mindjárt: zseniális követője. Ugyanis, amikor ő a Róm 9–11 számtalan helyén — mindjárt a bevezetőben is — a tórát és ígéretekét, a prófétákat és a szuverén isteni kiválasztást emlegeti, majd fél évszázaddal előzi meg a *jamniai szinódust*, s még többel rabbi *Akkiba* döntéseit. Akkor ők a kényszerűség hatása alatt (Jeruzsálem eleste, a Szentély pusztulása) tették az áldozatok helyére a tóra-tanulmányozást. Az apostol viszont Krisztustól indulva, *Hillé* iskolájában tanulva kegyelemből és organikus szellemi fejlődés során jutott el oda, hogy az istenfiúság feltétele Isten hívása, az Ige és a kereszttség. S aki ezekben részesül, az része az „Israel tou Theou”-

nak és üdvözül (Róm 2,25–29; 1Kor 7,18; 19; Gal 5,1–6 stb.).

Ha most mindehhez azt is hozzágondoljuk, hogy maga Jézus is hilléli elveket vall — pl. a Nikodémussal való beszélgetésnél — az újjászületésről és istenfiúságról, akkor láthatjuk, hogy Róm 9–11 minden gondolata szükségszerűen következik Jézus Krisztusból.

Egyébként pedig Pálnak a keresztségről szóló tanítása ötvözi azt, amit Hillél a Millához és a Tövilához fűzött: „Aki az előbőről jön, olyan, mint aki a sírból jön ki.” (Misna, Peszahim 8,8.) A prozeliták, akik eddig a zsidósághoz áramlottak, most irányt változtatva Pálhoz fordulnak. Vajon csak azért, mert az apostol „olcsó” kegyelmet hirdetett, ahogyan ezt az ő rabbinikus ellenfelei vélték, s akik Isten országát féltették tőle? (Hiszen Isten országa csak akkor jön, jöhet el — mondotta rabbi Zakkai — ha egy szombatnapon át mindenki betartja a törvényt.) A páli kegyelem — és igehirdetés — az ő felfogásuk szerint egyre távolabb úzi Isten országának, a Messiás eljövételének időpontját. Az apostol nem „olcsó”, hanem „ingyenes” és feltételmentes kegyelmet hirdet! Kegyelemből és nem cselekedetekből, nem a törvénytartás által szerzett érdemekből lesz valaki Isten örökösévé, Izrael tagjává.

Tehát legalább ez a három kérdés fonódik össze a Róm 9–11-ben. S ezekre ad feleletet az apostol. *Fontos az ő személyes, s minden hívővé lett zsidónak a szolidaritás-vállalása Izrael egészével, fontos, hogy a népek fiai sorsközösségben éljenek Izraellel, de a legfontosabb az isteni szuverenitás vállalása és vallása, valamint hirdetése a misszió és az élet minden területén.*

Ezek után külön is foglalkozunk a 9,3-mal. Mit is jelent az apostol óhaja, hogy „átok legyen” (rev. Károli), s mi ennek az értelme és célja? Kötelességünk ez azért is, mert az új bibliafordítás e ponton — szerény véleményem szerint — korrekcióra szorul. Ez utóbbi így hangzik:

„Mert azt kívánám, hogy inkább én legyek *átok alatt* Krisztustól elszakítva, testvéreim, az én test szerinti *rokonaim helyett*...”

Itt ezen a ponton, ki tudja miként történhetett meg — előbukkan a zsidóság önelátkozásának tévhite, amellyel a nagypénteki események során Krisztus megfeszítéséért minden felelősséget magára vállalt Pilátustól. Ez a tévhit évezredek át „istengyilkosság” vádjával párosulva kísértett a római katolikus típusú antiszemitizmusban, mely a nagy középkori vérengzések során a gyűjtőanyagot szolgáltatta. Most váratlanul — minden előzmény nélkül felbukkan — egy protestáns fordításban, kizárólag Magyarországon. E fordításnak semmiféle hagyománya nincs a magyar protestáns bibliafordításokban. Ugyanakkor ez — feltételezzük — a „CHEREM” fogalmának nagyfokú félreértésén alapszik. A „CHEREM” ugyanis olyan áldozat, melyet a teljes megsemmisítés által véglegesen kivettek az emberi felhasználás köréből és teljesen Istennek szenteltek. Az apostol itt vállalja a teljes megsemmisülést, sőt a kárhozatot, ha ezzel Izraelt megmenthetné. *Azaz ugyanarra az áldozatra vállalkozik, mint Jézus Krisztus, aki „szállá alá poklokra”, vagyis abszolút részt kér Krisztus szolgálatából!*

Meg kell jegyeznünk, hogy sehol a Bibliában nincs alapja annak, hogy a zsidóságon „Isten átka” lenne, mely kifejezésnek e formájában nem ismerjük eredetét. Annak érdekében, hogy félreérthetlenné tegyük e vers fordítását, idézzük a korábbi magyar fordításokat.

1. *Sylvester János, Sárvár, 1541*

„Azt kívánám a Krisztustól, hogy én magamat vetne el tüle az én atyámfiáiért test szerint való rokonságimért kik Izraelnek nemzetségéből támadtanak.”

2. *Károli Gáspár, Vizsoly, 1590*

„Miért kívánék én Christustul el szakasztott lenni az atyámfiáiért, kik nekem test szerint rokonim.”

3. *Szeniezei Bárány György és János—Sartorius Mihály, Lauban, 1754*

„Mert én magam kívánék átokká lenni a Krisztustól az én atyámfiáiért, kik nekem test szerinti rokonaim.”

4. *Incze Dániel és Herepei Gergely, Kolozsvár, 1852*

Az alapszöveghez a következő magyarázó betoldást írja: „engesztelő áldozat.”

5. *Masznyik Endre, Budapest, 1925*

„Mert én magam nagy örömet szakadnék el átkozottként a Krisztustól az én véreimért az izraelitákért.”

6. *Czeglédy Sándor, Budapest, 1930*

„Mert személyemet illetőleg én jobb szeretnék átkozott lenni Krisztustól távol az én atyámfiáiért, test szerint való rokonaimért.”

7. *Budai Gergely, Budapest, 1967*

„Mert én magam szívesen lennék átkozott azért, hogy megmentsem az én atyámfiait az én test szerint való rokonaimat.”

8. *Ravasz László, Ligonier, 1971*

„Mert én szívesen lennék a Krisztustól elszakított és átkozott — atyámfiáiért — test szerint való rokonaimért — ha ezzel megmenthetném őket.”

9. *Békés—Dallos, Róma, 1955 (r. k.)*

„Inkább azt kívánám, hogy magam legyek átkozottként távol a Krisztustól testvéreimért, test szerint való rokonaimért, az izraelitákért.”

10. *Káldi György, Nagyszombat, 1626 (r. k.)*

„Mert én-magam kívánok vala átokká lenni a Krisztustól az én atyám-fiaiért, kik nekem test-szerint rokonim.”

11. *Biblia (Szent István Társulat) Bp. 1976 (r. k.)*

„Inkább azt kívánám, hogy magam legyek átok alatt, távol Krisztustól, testvéreimért, a test szerint népemből valókért.”

Mindegyik fordítás a változatosság és a nagy különbség ellenére — még a római katolikus is — megegyezik abban, hogy helyesen értelmezi a „hüper tón”-t. Valamennyi fordításból kitűnik, hogy az apostol mennyire szereti népét, sorsközösséget vállal vele, s egyáltalán nem gondol arra, hogy ők „átok alatt” vannak.

Hadd hívjuk fel a figyelmet arra, hogy húsvéti és nagypénteki énekeink a reformatori, biblikus álláspontot tükrözik, s hívők milliói mindig is így vallottak e kérdésben:

„Mind, ami kín, s ütés ért, magam hoztam Reád,
Uram e szenvedésért, lelkemben ég a vád.”
(Ref. énekeskönyv 341,3)

„Mondd, ennyi kinnak mi az eredetje,
Jaj vétkeimmel vertelek keresztre!
Amit te szenvedsz, Jézus, én okoztam
Fejedre hoztam.”

(Ref. énekeskönyv 340,3)

E két ének szerzője, nemcsak egyszerűen az egyéni pietásnak ad hangot, hanem határozottan elhatárolja magát a keresztyénség egy részében még ma is csökö-

nyösen élő antiszemitizmusról, amely már Nagy Konstantin idézett húsvéti levelében felbukkan és véres pogromokban tombolja ki magát a „keresztyén középkorban”.

Javaslatunk az, hogy az új fordítás revíziója alkalomával küszöböltessék ki ez a zsidóságra nézve fájdalmas tévedés.

*

A Róm 9–11 kulcsfogalma a „kiválasztás”. Valamennyi tórabeli, s prófétai idézet és kép ezt fejtegeti, s az összefoglalás voltaképpen az isteni kiválasztás axiómája. Pontosabban „Israel kiválasztásáé”. Itt nem általában isteni kiválasztásról, elhívásról van szó, még kevésbé az ember kiválasztottságáról, még csak nem is az isteni kiválasztás mechanizmusának törvényszerűségeit ismerteti, hanem az Izrael kiválasztásából érvényesülő szuverén rendelkezésről, s annak céljáról. Végül is a Róm 9–11 a szuverén Isten doxológiájával végződik; végső soron erről van szó.

Felesleges lenne latolgatnunk, hogy milyen nyelven ír az apostol a római gyülekezetnek. Bármilyen nyelvet használ is, benjáminitaként és farizeusként héberül gondolkodik. Éppen ezért egész idő alatt az isteni BÖHIRA titkait elemzi. Mivel ő ezt teszi, mi is jól tesszük, ha különválasztjuk az Ószövetségből ismert „MÖHIRÁ”-t és a dogmatörténetből megismert electiót és a praedestinatiót. Jól tesszük, ha figyelünk Th. C. Vriezen intelmére: „Mindig szem előtt kell tartani a keresztyén dogma és az Ószövetség tanítása közötti különbséget. Ugyanis az ószövetségi kiválasztástan sajátosságaiban gyökerezik az a különös tény, hogy Pál apostol egyrészt feddi Izrael engedetlenségét, s elismeri az ítélet jogosságát, ugyanakkor semmit nem akar tudni Izrael esetleges elvetettségről, s ragaszkodik a kiválasztás tényéhez” (i. m. 33. o.).

A dogmatika a kiválasztás hogyanjára próbál feleletet adni. A Biblia a kiválasztás céljára. Ezenkívül a dogmatika arra tesz kísérletet, hogy a világ jelen állapotát magyarázza: miért vannak a világon hívők és nem-hívők. A bibliai kiválasztás viszont kifejezetten a választottak hivatásával, küldetésével, szolgálatával foglalkozik. Ezek pedig óriási különbségek! A 9. fejezet magyarázatánál onnan adódik a nagy elbizonytalanodás sok magyaroznál, hogy e két gondolatindát nem tartják külön.

Ezt a kettősséget jól tükrözi a nyelvtan, a szóhasználat is. Sem az Ó- sem az Újszövetség, sem a héber, sem a hébert híven tükröző görög szóhasználat nem ismeri teológiai vonatkozásban a passzív kiválasztottság fogalmát. Héber nyelvtani kategóriával kifejezve valamennyi bibliai író egységesen participium aktivít használ, de sohasem participium passzívít! Azaz: mindenütt „BÖCHIR”-ről és ennek nyomán „BÖCHIRÁ”-ról beszél, de sohasem használja a „BACHUR” vagy a „BACHURÁ”-t, mely utóbbiak a keresztyén, hellenista, filozófikus eredetű „választott”-nak felelnek meg. A nyugati keresztyénség végzetes útja, hogy az isteni kiválasztásból, emberi kiválasztottságot formált. Elfelejtette, hogy a „BÖCHIRÁ” mindig küldetés, de sohasem állapot. Innen adódott az egykori zsidó–keresztyén rivalizálás is, ti., hogy az Isten kegyencét megillető egyetlen egy helyre melyük tud leülni, kinek, milyen érdemei vannak erre az egy helyre.

Isten nem valamiféle állapotra: üdv, kárhozat vagy egyszerű evilági kegyeltségre választ ki, hanem egy bizonyos hivatásra szemel ki. Ezt fogalmazza meg félreérthetetlenül az Ószövetség legnagyobb teológusa és evangelistája: Deuteroézsaiás, aki a „BACHIR” és

az „EBED” kifejezéseket mindig együtt használja. Az utókor elfelejtette, hogy kiválasztás és szolgálat, dicsőség és szenvedés együtt adódik. Minden későbbi teológiai vita, harc, üldözés abból a félreértésből adódott, hogy a szenvedve szolgáló hivatásának a vállalása nélkül is elképzelhető valamiféle kiválasztottság. Végül is valamilyen formában már csak arról volt szó, hogy kicsoda Isten egyetlenegy kegyeltje, s ki-kit tőr ki, vagy tőr meg ezen isteni privilégium élvezetében. „Az ószövetségi kiválasztástan nem az üdvbizonyosságot — legkevésbé az egyénit — hivatott alátámasztani, hanem Izrael létértelmét kívánta megfelelő fénybe állítani.” (Vriezen i. m. 32. o.)

Történelmi hosszmetzetben is jól látni a fogalom alakulását. A kezdetektől Pál apostolig számos értelmezése volt a kiválasztás tanának: 1. Korai primitív: Izrael Isten népe ugyanúgy, mint Kámósé Moáb vagy Amoné Egyiptom. 2. Népi-nacionalista: Izrael felsőbbrendűségét vallotta, s ezt korrigálja (pl. Ám 9,7). 3. Vallásos-papi. Ezt korrigálja Jeremiás próféta. 4. Teologikus-prófétai: ezt képviseli a Jahvista, a Deuteronomium és a deuteronomista történetírás, valamint különleges fénytel Deuteroézsaiás. 5. Kései zsidó: az AM QÁDÓS és a GÓJIM ellentétének hangsúlyozásával.

Próbáljuk megközelíteni az apostol által használt fogalmat, mely egyenes folytatása a 4. típusnak. Nézzük mindenekelőtt annak profán alkalmazását. A *Gen 13,11-ben* Lót a Jordán-mellékét választja (BHR) Kánaán más területeivel szemben. *1Sám 17,40-ben* a Góliáttal megütközni készülő Dávid megfelelő kavicot választ (BHR) a patakból. Az *1Kir 18,23-ban* a Kármel hegyén Illés a Baál papoknak adja a választási elsőbbséget, hogy a nekik tetszőbb, megfelelőbb tehenet áldozzák istenüknek. A *Gen 6,2-ben* az „istenfiak” a legszebb emberlányokat választják ki maguknak. Míg *Ézs 7,15-ben* a megfelelő korba érett gyermek a jót választja, s a rosszat elveti. A profán példák úgy tűnik, hogy a választásnak bizonyos racionális feltételei vannak: a célszerűség, használhatóság, szükségesség. Itt az ember mérlegel, s a választás tárgyában bontakoznak ki a megfelelés kritériumai.

A „BHR” gyök speciális teológiai használata meglehetősen szűkkörű.

1. Legkorábbi jelentkezése a személyek választása. (Király, pap, lévita.)

2. Ehhez járul a VII. sz.-ban *Jeruzsálem* kiválasztása a kultusz-centralizációval kapcsolatosan annak érdekében, hogy Jahve ott lakozzék. Ebben is a selekció elve érvényesül.

3. A teológiai fejlődés végén a Deuteronomiumban és Deutero-Ézsaiásnál *Izrael* a kiválasztás tárgya. Figyelemreméltó, hogy e fejlődés párhuzamos egyrészt az exkluzív monotheizmus fejlődésével, másrészt összefügg az EBED fogalmának kialakulásával. Minden esetben Isten képviseléről, s az Ő szolgálatába való állításról van szó.

Így írhatnánk körül a BHR-gyök jelentését: „Valakit, valamilyen okból és célból valahonnan kiemelni és valamivel megbízni.” Ez magában foglalja a szuverén rendelkezés meglétét, s a kegyelem motívumát is. A megbízás mindig valóságos feladatkört, szolgálót, hivatalt jelent. Az elkülönítés motívuma is erőteljesen érvényesül. A BHR-gyök teológiai jelentés-fejlődéséből következik, hogy mindig Isten a cselekvés alanya, mindig magának választ, s a cél minden esetben az Ő ügyeinek intézése. A Deuteronomium többszámú forrásánál többetként jelentkezik a szeretet motívuma.[†]

A kiválasztás teológiájának klasszikus helye a

Deuteronomium 7,6kk, valamint a 14,1–2. Az itt szereplő AM QADÓS és az AM SZÓGULLÁ nem a népiség tartalmi elemét, hanem abszolút eszköziségét, az egész népi-nemzeti lét igénybevetttségét jelenti. Nem azért esett Izraelere Jahve választása, mert e nép külön és használhatóbb lenne más népeknél. E népet történelmi sorsában majd Jahve formálja ítéletei és kegyelmes tettei által neki alkalmas eszközzé, hogy végül a népek világosságává válhassék. Ennek következtében Izrael nem csak a társadalmi fejlődés korai fokán, de a későbbi differenciálódás során is megmarad a vallás és nép, hit és etnikum egységében. Ez mind a mai napig fontos szempont Izrael megértéséhez. Ennek felismerése nélkül nem lehet Izraellel foglalkozni. Az ősi BÖCHIRÁ-ban gyökerezik a nép és vallás egysége. E nép tagja időlegesen lehet akár ateista is, de nem lehet más vallású. És aki ezt a vallást gyakorolja, vagy ennek hagyományaiban nő fel, élhet akárhol a világon, de sohasem asszimilálódhat. Köti a szolidaritás. (Ezért, mind az asszimilációs törekvés, mind a hagyományos értelmezésű misszió illúziókra épít, a valóságot nem ismeri.)

A BÖCHIRÁ magasrendű istenfogalmat előfeltételez. Adonáj-Isten nem a természeti erők, jelenségek megtestesítője, hanem azok szuverén megalkotója. Éppen ezért Őt az ember sohasem hajthatja uralma alá, s nem állíthatja szolgálatába sem mágiával, sem imádsággal. Nem is a társadalmi erők háttérben meghúzódó szürke eminenciása, aki által az uralkodó osztály a maga hatalmát fenntarthatja, szándékait megvalósíthatja. Jahve az, aki felemel és letaszít. A választás fogalma mögött Isten abszolút szuverenitásának elismerése húzódik meg.

Feltehetően a jahvista történelmi mű hagyományozó köre az, amely az addig csak egyes tisztségviselők kiválasztását kifejező gondolatot Izrael egész népére alkalmazta anélkül azonban, hogy magát a terminus technikust használta volna. A Gen 12,1–3-ban az egész gondolati gazdagság jelen van. A) az *elkülönítés*: „Eredj ki a te földedből, a te rokonságod közül, s a te atyádnak házából.” B) A *cél*: „arra a földre, amelyet én mutatok neked.” C) *ígéret*: „nagy nemzetté teszlek.” D) a *hivatás*: „áldás leszel.”

Izraelnek egész népi-nemzeti létével Isten igájába kellett állnia a kiválasztás következtében. Isten azonban nem szembe, hanem csak külön állítja őt a népek világában. Törvényei (apodiktikus-törvények), társadalmi rendje (mely kizárja az osztálytagozódás elvén alapuló szervezkedést, mert szabad, független, csak Jahvének elkötelezett, egyenrangú és egy hivatású emberek közössége), sajátos antropológiája (minden ember CELEM UDÓMUT ELOHIM) ebből következnek. Állama nem azonos az ókori keleti államrendekkel. A királyság, papság csak nevében analóg. A próféta a folyamatos társadalomkritikával sajátos intézmény Izrael életében. Fokozatosan kialakul univerzalizmusa, melyet fejlődésében pontosan kifejez mindenkori hitvallása a kezdeti történelmi Credótól (Deut 26) a mindenre és mindenkire kiható „Teremtő himnuszáig” a Gen 1-ben.

Mindaz, amit a választott nép elhívott prófétái tettek, ezt a célt szolgálta, hogy e nép alkalmas maradjon az egyéni és közösségi lét szüntelen változásában hivatására, hogy EBED JAHVE lehessen a népek világában.

E kiválasztást a Deuteronomium Isten szeretetével indokolja. Azaz: megindokolhatatlan, kivívhatatlan, megszerezhetetlen. A Róm 9-ben Izsák és Izmaél, ill. Ézsau és Jákób esetére való hivatkozás ezt illusztrálja. Az elfogadott jog szerint az idősebb az örökös. Elkép-

zelhetetlen, hogy az ifjabb megelőzze az idősebbet. Másfelől az isteni döntés szuverenitását is szemlélteti azzal, hogy még mielőtt az ikrek közül akármelyik kiérdemelhetne volna, vagy kétségtelenül érdemtelenné vált volna az örökségre, s a kiválasztásra, Isten szabadon döntött.

Külön kell foglalkoznunk a Róm 9,13-mal, mely legfelsőbbfokon vall a senkinek elszámolással nem tartozó isteni akaratról. Ez, s a mögötte álló Mal 1,2–3 a nyugati kereszténység körében komoly félreértésre adott alkalmat: „Jákóbot szerettem, Ézsaut gyűlöltem.” Ez tükrözi, hogy mit is jelent a kereszténység hellenizálódása. Miközben a hit alapfogalmai a sémi világból a görög logika által megtermékenyített világba kerültek át, ugyanúgy jártak, mint az ABC betűi, melyek — mint ismeretes — 90 vagy 180 fokot elfordultak. Ez lett a bibliai fogalmak sorsa is. Amikor egy bibliai textus kikerül eredeti társadalmi kontextusából, komoly félreértésekre adhat alkalmat.

Az eredeti malakiási helyen az Izrael iránti feltétlen és maradandó szeretetet hangsúlyozza a Kijelentő. Olyanok kételyeire ad választ, akik kétségbevonják a történelmi ítéletek súlya alatt azt, hogy Isten kiválasztása, s a Szövetség, s Isten szövetségének kötelezettségei továbbra is fennállanak.

Mind a bibliamagyarázat, mind a dogmatika két évezreden át viaskodott ennek megértéséért. Nyugaton, tehát az Arisztotelészen nevelkedett világban félelmetes, ellentmondásos, az istenképbe nem illő megállapítás: Isten szeret, de ugyanakkor gyűlöl. Már az apostol kora is érzekelte, hogy ez az ambivalencia nem illik a teremtő, megváltó Istenről alkotott képbe. Pál apostol, mint héber ember viszonylag egyszerűen és gyorsan oldja meg — és zsidó hallgatónak, olvasóknak megnyugtatóan oldja meg a kérdést: Isten — Isten! Az ember pedig csak ember. A hatalom, a kegyelem és a bölcsesség jól tudja, mit akar. Az ember pedig sohasem lesz képes Isten gondolatait megérteni.

Mennyi szellemi erőt vetett latba a hellén gondolkodás hatása alatt fejlődő kereszténység, hogy a kijelentésben vélt ellentmondásokat kiegyenlítse, illetve az újra támadó egyenlenségeket beleigazítsa az istenképbe. Elfelelté azonban azt — hogyan is gondolhatt volna reá, amikor már elszakadt sémi talajtól —, hogy mind Malakiás, mind Pál apostol szeretet- és gyűlöletfogalma nem pszichológiai kategória, hanem jogi fogalom. Közlebről: az örökösödési jog területről vette a példát, s a fogalmakat. (Mennyit viaskodtak mind a mai napig azzal a kérdéssel, hogy miként gyűlölhethet aktív módon, programszerűen a szeretet Istene!)

A „SZÁNÉ”-gyök értelmét a családjogból és az örökösödési jogból ismerjük. A Gen 29,31kk-ban Jákób házassági viszonyaiba tekinthetünk be. Lea, Rákhel a két feleség, s mellettük a két ágyas. Lea, Jákób akarata ellenére lett első feleséggé. Ő tovább dolgozik Rákhelért, akit eleve választott. Eközben sorra születnek Lea gyermekei. Ruben után reméli, hogy megszűnik „szönuá” volta, miután gyermekkel ajándékozta meg urát. A második gyermek megszületésével már „achabá”-vá lép elő. A harmadik gyermek világrahozatala után már joggal számít arra, hogy a gyermektelen Rákhellel szemben első helyét biztosítja az asszonyok között, mert ura már „DÁBÁQ”: ragaszkodik hozzá.

Tovább vezet a Deut 21,15kk törvényszakasz, mely több feleség és több gyermek esetében szabályozza az öröklés sorrendjét. Az egyik feleség „achabá”, a második feleség: „szönuá.” (Bizonyosan nem azért vette magához a nőt a férfi, mert „gyűlölte” az illetőt...)

Mindenképpen a II. feleség, tehát a „szönuá” fia lesz a főörökös. Ebből az következik, hogy ha Jákób a „szeretett” és Ézsau a „gyűlölt” Malakiásnál is, Pálnál is, ez az örökösödés rendjének megállapítását jelenti, s nem a pszichológiai gyűlöletet.

Mi sem áll távolabb Malakiás könyvétől és a Római-levél írójától mint az, hogy valamiféle oktalan, vak gyűlölettel ruházta fel az istenképet, vagy éppen a világban levő hitetlenséget akarná agyonteologizálni. Sémi fogalmakkal tárgyyszerűen írja le az örökösödés rendjét, mely Izrael elsőszülöttségének, istenfiúságának maradandó alapja. (Vö. Lk 12,26kk.)

Hogyan viszonylik a kiválasztáshoz az isteni ítélet-hirdetés? *A kiválasztás tanítása és ténye mellett nem vált sohasem egyenrangú fogalom az elvetetés.* Mi több, az ószövetség egyetlen írója sem tudja elképzelni Izrael kiválasztásának visszavonását. Ismeretes, hogy a legkésőbb ítélethirdető próféták az ítélet bekövetkeztével mindig a kiválasztás ígét mondják, s Izrael kiválasztásának maradandóságát hangsúlyozzák. Az ítélethirdetés célja nem az elvetés, még kevésbé az örök szövetség felbontása, hanem a megjobbítás, a szövetségszerű életre való alkalmassáttétel. Vö. Ám 3,2. Csak titeket ismertelek a föld minden nemzetsége közül — utalás a Gen 12,1–3-ra — ezért kérem számon bűneiteket. Gondoljunk a deuteronomista hatások alatt írt 1Sám 12,22-re. „Nem hagyja el az Úr az Ő népét, az Ő nagy nevéért, mert tetszett az Úrnak, hogy titeket a maga népévé válasszon.” Teszi ezt a történetíró egy olyan esemény kapcsán — a királyválasztás, államformaválasztás — amely gyakorlatilag teljesen ellenkezik a jahvizmus elveivel és gyakorlatával, s amely már-már a szövetség felmondásával határos. Jahve ennek ellenére nem mondja fel a szövetséget, s a kiválasztást.

Vannak olyan ígék, melyek mintha arra utalnának, hogy a kiválasztás megismételhető, azaz feltételezi annak egyszeri visszavonását. Pl. Ézs 14,1: „BÁCHÁR ÓD BÖJISZRAÉL”, Zak 1,17, 2,16 „BÁCHÁR ÓD JÖRUSÁLÉM”. A „BÁCHÁR ÓD” azonban nem valamiféle számhatározó „másodszor, ismét”, hanem a folyamatosságot, az irányt jelöli. A megtörténtek ellenére továbbra is választottjának tekinti a népet, a várost, noha az romokban hever, ill. a gálutban sínylődik.

A Róm 9,13-mal kapcsolatosan még jobban megérthetjük a tényállást, ha választ találunk a kiválasztás motívumára, céljára.

A motívum megtalálása nagyon fontos a további okfejtésben és a konklúzió megfogalmazásában. Mind a korabeli, mind a későbbi gondolkodó számos okot sorolt elő annak magyarázatául, hogy miért éppen Izraelt választotta Isten a népek világából. A Haggada azt mondja, hogy valamennyi nép elutasította a Tórát, csupán Izrael fogadta el, igaz, hogy ő is csak isteni kényszer hatására. Mind a mai napig él olyan vélemény — még a középkori *Jehuda Halévi* is hivatkozott reá — hogy Izrael testi, lelki, szellemi adottságainál fogva minden népnél alkalmasabbnak bizonyult Isten választására. Korán feltűnt az ún. korrelációs felfogás — még olyan chaszid filozófusok mint *Leo Baeck*, *Franz Rosenzweig*, *Martin Buber* is ezt képviselték —, hogy Istennek szüksége volt Izraelre, Izraelnek meg Istenre. Így szükségyszerű volt összetalálkozásuk. A nagy *Maimonidész* azonban a tanítók többségének véleményét képviseli, amikor Isten szuverenitására utal. S pontosan ezt teszi Pál apostol is, amikor Malakiás könyvére hivatkozva Isten megindokolhatatlan és ki nem kényszeríthető szeretetére utal.

Jer 31,37kk — az új szövetség meghirdetése után —

Izrael kiválasztásának megszűntét csak abban az esetben tartja elképzelhetőnek, ha megszűnik a természeti törvények rendje. Pedig milyen súlyos ítéleteket hirdetett meg Jeruzsálem eleste előtt a próféta!

Összefoglalva: a zsidóságból és a népek köréből lett keresztyének, valamint a zsidóság kapcsolatát tekintve az apostol a következőt mondja: kinek-kinek helyes istenismeretre kell jutnia, meg kell ismernie Isten választásának kegyelmi tényét, s vállalnia kell a kiválasztásból adódó küldetést ahhoz, hogy megértse, elfogadja és vállalja a másikat. Róm 9 tehát a helyes istenismeretről szóló tanítás, mely az „Iszraél kátá Theou” előfeltétele.

*

Róm 10. „A törvény célja Krisztus, mindazok megigazulására, akik hisznek” (10,4). Az apostolnak ezzel a tételével máris megérkeztünk arra a pontra, ameddig a kiválasztás tényének tudatában zsidók és keresztyének elkísérik egymást. Itt válnak el egymástól az útítársak. Akárhogyan értelmezzük is a „telosz tou nomou” kifejezést, e pillanattól fogva ütköznek az érzelmeik és a nézetek. Így történt Jézussal Názáretben, s mindenütt, ahol az apostol azt hirdeti, Jézus a Krisztus, vagy: Jézus a megfeszített Krisztus. Kegyelemből igazulunk meg hit által.

Schalom b. Chorin — korunk jelentős gondolkodója és jeruzsálemi keresztyénség-szakértő — tud *Joseph Klausner* nyomán „Bruder Jesus”-ról szólni. De a zsidó–keresztyén közeledés legnagyobb akadályának a zsidó messianizmus és a keresztyén krisztológia, ill. a zsidó monotheizmus és a keresztyén szentháromságtan ellentétét látja. Hozzá kell tennünk, hogy ezek olyan feloldhatatlan ellentétek, amelyek feloldásáról illúzió lenne szólni. Tudomásul kell venni, hogy, amint egyes keresztyén hite: csoda, ugyanúgy, minden egyes Krisztus-hívó zsidó léte: csoda.

Figyeljünk tovább Schalom b. Chorin szavaira, melyeket a szójáték miatt németül idézünk: „Jesus von Nazareth war ein Ur- und nur-Jude, der im jüdischen Lande lebte, lehrte, und litt. Er fühlte sich nur gesandt zu den verlorenen Schafe aus dem Haus Israel.” (A názáreti Jézus egy Ős- és Csak-zsidó volt, aki zsidó földön élt, tanított, szenvedett. Ő csak Izrael házának eltévedt juhaihoz küldöttnek tudta magát.) Egyébként nemcsak ő, de *Adolf von Harnack* és *Bultmann* szintén ugyanezt vallotta, s kétségbevonták azt, hogy Jézus valaha is arra gondolt, hogy a zsidó etnikum és vallás határain túl szóljon, cselekedjék. (Vö. P. V.: Jézus és a népek. Theol. Szemle 1973. 7–8. sz. 206kk.)

Akik ezt, hogy Jézus a törvény „vége” úgy értik, hogy ő volt az utolsó törvényt magyarázó, s vele a *causa finita* valósult meg, ha ezt a Hegyi Beszéd értelmében teszik, jól értik. (A Misnában és a Gemarában a vitát lezáró törvényt magyarázót nevezik a „törvény vége”-nek.) Ha viszont valaki úgy érti, hogy Jézus feleslegessé tette a törvényt, nem érti sem Jézust, sem a Hegyi Beszédet. Ismét más kérdéskör az, hogy ki, minek tulajdonít üdvösségszerző szerepet: a törvény megtartásának, vagy Jézus Krisztus váltságmunkájának. Jézus Messiás-Krisztus volta az a pont, ahol forrnak az érzelmeik, s ahol mindkét oldalon féltik Isten országát.

Mindenesetre addig közös az út, ameddig az ember rabbi Jésuát követjük. Egy hívó zsidó odáig elmehet, hogy írástudó rabbinak tekinti Jézust, az átlagból messze kiemelkedőnek, aki ugyan néhány formális dologban eltér rabbitársaitól, mégis kétségtelenül

Hillél iskolájába sorolható be. Ennél tovább azonban nem követheti az apostolt, akiről „Paulus der Völkerapostel”-ban b. Chorin megállapíthatja, hogy a názáreti Jézus feltámadása nem Jeruzsálemben történt, hanem Damaszkusz előtt. (Theologica Judica 8. o.)

Mit fejteget az apostol a Róm 10-ben, miközben hallgatólágoosan feltételezi a Krisztus elutasítás tényét? A názáreti Jézusnak Krisztusként való elismeréséhez vezető út: élmény, hitvallás, teológia. Ez a Krisztus-felismerés rendje. A sorrend sohasem fordítható meg. Tehát teológiai okfejtés nyomán nem születetik hitvallás, s ezt követően Krisztus-élmény. A Krisztus megismerés eme útját számos evangéliumi történet mutatja be. Így pl. a Máté 8,28kk-ben Krisztus hatalomgyakorlása nyomán a démonoknak is meg kell nyilatkoznok: „Jézus, Istennek Fia!” — (A teológiát pedig azok a disznópásztorok fogalmazták meg, akik káruk hírével a városba szaladtak, s azok a lakosok, akik kitessekelték Jézust a város határából.) Jellegzetes az etióp főember esete. Ő olvasmányélmény, s az evangelista bizonyosságtétele nyomán jut annak megvallásáig: „Jézus Krisztus Isten Fia...” (ApCsel 8,26kk.) Az út végpontja azonban mindig ez: „Aki segítségül hívja az Úr nevét, megtartatik.” (13. v. vö. 1Kor 1–2.)

Ugyanakkor az apostol nem ítéli el, nem is bírálja azokat, akik élmény (megszólíttatás és elhivatás) hiányában nem hívják segítségül az Úr nevét. Mentességük: nem szólíttattak meg...

E helyen kell felvetni a Mt 10,5 és a 28,19 viszonyának kérdését. „Pogányok útjára ne menjetek és samaritánusok városába ne menjetek be”, ill. „... tegyetek tanítványokká minden népeket...” Miről van itt szó? Az írásmagyarázat története felveti a logikai ellentmondás, a taktikai megfontolás, az üdvtörténeti egymás utánosság, a külső behatások lehetőségét. Vannak, akik a kései redaktoroknak tulajdonítanak bizonyos beavatkozást.

Húsvét előtt is ugyanaz volt az üzenet, mint Húsvét után: az tartattatik meg, aki az Úrnak nevét segítségül hívja (Kapernaumi százados, a viharzó tenger, Jairus esete stb.) Megváltozott azonban Jézus és a segítségül hívó hívő helyzete: Húsvét után ugyanis „Ő a mi békeségünk, ki eggyé tette a két nemzetséget és lerontotta a közbevetett választófalat...” (Ef 2,14.)

Ami a misszió parancsának történeti hitelességét illeti, Ernst Lerle szavai adnak találó eligazítást (Proselytenwerbung und Urchristentum 131. o.): „A feltámadottól hallott missziói parancs történeti ténye nélkül éppoly érthetetlen az ősapostolok döntése, mint a feltámadás hitének historikus ténye a feltámadás valósága híján.” Amit az apostol a Róm 10 írása közben vall a missziói parancsról az a következő:

1. Jézus *missziót* parancsol.
2. A *missziót parancsolja* Jézus.
3. *Jézus* a megbízó és a misszió alánya.
4. A megbízatás *meghatározatlan időre szól* (az eschaton elhúzódása).
5. *Hilléli feladatokat* ad: (baptizonles, didaskontes, azaz mathéteute!).
6. A népek *közvetlenül* lesznek az „Israel kata theou” tagjává a zsidóságba való belépés nélkül.
7. A keresztség az *initiatio*, azaz az a pillanat, melytől fogva valaki Isten országa örökösének számít.

Israel — Isten választása és hívása következtében — belül van Isten országán. Ezen Krisztus el nem fogadása sem változtat! A népek az isteni meghívás és megváltás, annak elfogadása és a keresztség nyomán

szintűgy Isten népe. Ezzel beteljesedtek az EBED-MESSIÁS által deuteró-észaiás legnagyobb reményei a népekről. Ez utóbbiak számára valóság, hogy eggyé tette a két nemzetséget (Ef 2,14).

*

Róm 11. Az apostol újra meg újra megerősíti, hogy Isten választása, elhívása és az ígéretek beteljesedése visszavonhatatlan és felbonthatatlan. Ami pedig a népek fiából lett keresztyéneket illeti, jól teszik, ha hálásan számontartják, mit kaptak attól az olajfőtörzöktől, melybe beoltattak, azaz mit köszönhetnek Izraelnek. Örök intelem minden keresztyén számára, hogy nem egy mitikus Krisztussal van dolga, hanem Dávid fiával, az Ábrahámnak ígért áldással. Az apostoli üzenet felhívja a figyelmet arra, hogy nagy megsegényedése teológiai gondolkodásunknak az, ha olyan nézetek kapnak lábra, mint pl. az, hogy az egyháznak elég Jézus Krisztus (mintha Ő nem lenne fókuszpont, mely gyűjti és szórja a sugarakat). Hogy elég a megváltásról tudni, annak örvendezni, s elég az új szövetség. Jobb esetben az ún. „messiási ígéretekre” hivatkoznak, melyek Jézus Krisztusban beteljesedtek, s ezzel le is zárnak egy korszakot. Ez a fundamentalista szemléletmód nem jut tovább egyfajta mechanikus ígéret-beteljesedés kapcsolat látásán.

Mi a két szövetség kapcsolata egymással? Milyen szerepe és jelentősége van ma az Ószövetségnek Jézus Krisztus egyházában? Mivel járult hozzá Izrael a kapott kijelentés, s annak hűségese eszközei: a próféták és a szövetségi hagyományok más őrzői által?

Í. Isten Israel által mindenekelőtt a történelem valóságának meglátásával — lineáris történelemszemlélettel és tudattal — ajándékozta meg a világot. A történelem és annak tudata oly annyira szerves része a Kijelentésnek, hogy még annak csúcspontja, Jézus Krisztus, sem érthető meg nélküle. Mivel azok, akik távol kerültek az Ószövetségtől, nem látták meg ezt, legalább is nem olyan mértékben amint kellett volna, alapjaiban rendítik meg az újszövetségi Kijelentést is. Az Ószövetség, s a benne a világtörténelem során először jelentkező történelemlátás nélkül az, amiről az Újszövetség Kijelentést ad nekünk: a Jézus Krisztusban közöttünk megjelent kegyelem, a mitológia világába süllyedne le. Elveszteni Kijelentés-minőségét, s végsőfokon vallástörténeti jelenséggé degradálódnék. Miért?

Israel hite, mely történelemlátásán alapul, hallatlan újság a maga ókori keleti környezetében. Nem véletlen, s nem Israel hite nélkül történt az, hogy a gazdasági és társadalmi fejlődés törvényei ellenére olyan rend alakult ki e hit hatókörében, mely lényegesen különbözik az ókori kelet társadalmi, gazdasági, művelődési, vallási viszonyaitól. Az élet alapjaiban ható törvényszerűségek ismeretében meg sem magyarázható Israel sajátos lényének csodája.

Ez a csoda annak következménye, hogy Israel hite nem a természet jelenségeiben, nem az emberi szellemiségben, vagy pszichikai adottságaiban, nem társadalmi viszonyaiban — pl. eredeti nomadizáló életmódjában — gyökerezik, hanem abban a történelemben, melyben a magát számára kijelentő Isten legsajátosabb munkaterületét látja. Israel hitének alapja az exodus csodája. Ez abban a történelmi tapasztalatban gyökerezik, mely által Jahve a nem-népet néppé formálja, profán történelmi jelenségek, majd a szövetségkötés történelmi ténye által magához kapcsolta, s a nép tagjait egymással is a solidaritás kötelékébe fűzte. Ideutalnak Israel legfontosabb amphiktyonikus hagyományai. A legkorábbi próféták és zoltárok valahány-

szor Isten akaratára, vagy már megtapasztalt kegyelmére utalnak az Exodus és a Sinai hagyományokra utalnak. (Vö. a „történelmi Credót”: Deut 26.)

A történelemben ható Isten megismeréséből következik a „történelem” felfedezése, s a történelem megismerésének vágya. E felfedezés lényege: a világ léte nem egymástól független események rendezetlen halma, nem mechanikus erők kölcsönhatásának eredménye. Minden a BÖRÉSIT és a BÖACHARIT HAJ-JÁMIM között Isten tervei, határozatai és munkája alapján történik.

E világtörténelemnek határozott iránya van, melyben Isten hat, s ahol egyik jelenség megalkotása által munkálja a másikat. Ahol alkalomszerűen hoz létre példa nélküli, soha meg nem ismétlődő jeleket, eseményeket. Ebben a gigászi, Isten által munkált eseménysorozatban minden népnek, a gazdasági, társadalmi, kulturális élet minden — legjelentéktelenebbnek tűnő — eseményének megvan a maga szerves helye, meghatározott szerepe. Mindenek Őáltala és Őreá nézve történnek. Még az emberi bűnök is — számunkra itt, a homályosan látás állapotában, a maga valóságában soha meg nem érthető — organikus szerepe van. Az is csak akkor és addig, s abban az extenzitásban és intenzitásban érvényesülhet, ameddig érvényesülni engedi a történelmi cél érdekében a történelem folyamatát megindító, s azt alkotó módon végigkísérő teremtő Isten.

Ez Izrael hitének nagy felfedezése. E hitben a történelem egységes folyamatként jelentkezik. E meglátása által gyökeresen különbözik minden más korabeli és későbbi világszemlélet történelemlátásától. Tulajdonképpen *Izraelen kívül nem is létezik valóságszerű történelemlátás*. Ami rajta kívül van, az vagy a mechanikusan és autonóm erőként értelmezett „Naturá”-ra épül, s ezért az embert gúzsbakötő mítoszba torkollik. Vagy minden összefüggést megtagadva, megtagadják a történelmet, s valamiféle hedonista, cinikus vagy nihilista káoszba vezetnek. Istenük a Fátum vagy a Fortuna. Ezeket abszolutizálva megtagadják az ember személyiségét, szerepét, s olyan despotikus képletekhez vezetnek, mint amilyen az asszír—babiloni istenkirályság, vagy az egyiptomi fáraókhöz fűződő szemlélet.

A történelem felismerése Izrael hitének gyümölcse. Ennek alapja az az egyedülálló hit, mellyel Izrael Jahve megajándékozta. Hitének járulékos részei a társadalomszemlélet, az antropológia, a jogrend, a gazdasági élet, a művelődés, mely mind sajátos jelleget öltött.

Izrael környezetében — ahol nem ez a hit érvényesült — egyetlen egy nép sem élhette át történelmét. A nép nyájává vált és vagy a természet, vagy a társadalmi erők, vagy valamilyen társadalom feletti valóságok kényére-kedvére lett kiszolgáltatva. *Izraelnek ezzel szemben egyetlen Ura van: a történelem Ura*. Mellette más hatóerőt nem ismer el, mert hite szerint ilyen nem is létezik.

Ez az események által Istent — mint az eseményeket történelemmé formáló Istent — felismerő hit lesz a történelmi Cél felismerésének az alapja. Ez lesz Isten országának, mint a történelmi cél várásának motorja. Ez lesz a Messiás-várás alapja.

Ez a történelemben gyökerező hit menti meg Izrael attól, hogy elmerüljön az ókori kelet gigászi kavardásában. Ez hozza létre azt a távolságot is Izrael és a népek között, amely egyszerre lesz Izrael dicsősége és skandaluma. Miközben környezetében, a mítosz világában és a Phobosz jármában sýnylőddé gondolkodás már nem látja, mert szükségszerűen nem láthatja a

természet által meghatározott ciklikus szemléletének keretei között a lét, az alkotás, a küzdelem, az önmegtagadás, az áldozat értelmét, Izrael szilárdan megáll. Izrael sohasem a mának él. Izrael létének egyik kritériuma az, hogy küldetése a holnapé. Addig, amíg a hit — múltban, jelenben hittapasztalatként, a jövőben a reménység valóságaként — Istent látja, addig van létének értelme. Addig nem nyugózi le a despota, mert tudja, hogy azok az erők, amelyeket a mítosz megelevenít és deifikál, azok nem erők, nem valóságok, hanem „ELILIM”. Az erő, a hatalom, dicsőség — a lét ismérvei — Uráé, Istenéé (Vö. 115. zoltár. Ézs 40,12kk, 42,17kk, 47,1kk).

Amikor Izrael elveszti eleven kapcsolatát a történelemmel — mert ez is megtörténhet — létének értelmét nem a történelmi Cél, Isten országának szolgálatában látja, Istennel is elveszti kapcsolatát. Elveszti küldetéstudatát. Ekkor gondoskodik Isten oly botránkozató módon arról, hogy a goltjai keresztben koncentrálódják Izrael küldetése.

Eközben nagy szomjúság támadt a népek körében. Nagy várakozással fogadják a kereszttről szóló evangéliumot. Azok a népek, melyek eddig a történelem periferiáján, a természet és a mítosz szarnokságában éltek, ebben ismerik fel létük megoldását. Eddig a Natura, a Fortuna, a Fátum, az ok-talanság és a „Cél”-talanság légkörében született sokféle „izmus”, a „spicheia tou kosmou” nem engedte meglátni a lét értelmét. A hedonizmus, a cinizmus, a nihilizmus azok a végső fogalmak, melyeket az antik világ kimondhatott. Ebbe a szellemi és társadalmi légkörbe érkezett meg az evangélium a történelem Uráról, aki maga gondoskodik arról, hogy az emberi létnek legyen értelme, célja. És a megváltás világában újra lett értelme a létnek.

Izrael történelmi hite készítette elő a talajt a diaszpórában a váltság műve számára, s így készíti elő a világot a teljes váltság számára is. Innen nézve a kérdést, *sem a múltban, sem a jelenben, sem a jövőben nem képzelhető el egyház Izrael és a neki adott Kijelentés nélkül*. Egyszerűen azért, mert nélküle nem ismerhető fel a Kijelentés, de még csak szomjúság sem támadhat iránta.

II. Izrael történelem szemléletéből következik az az eléggé nem hangsúlyozható tény, hogy *hitének szükségszerű része sajátos antropológiája*. Akár a mezopotámiai, akár a nilus-völgyi társadalmat és annak ideológiáját nézzük, sehol sem találkozunk az antropológia kifejtésével. Írásos emlékekből, képzőművészeti alkotásokból következtethetünk arra, hogy az ott kialakult ideológiai rendszerek milyen helyet biztosítottak az uralkodónak, a szabad embernek, a rabszolgának a földön és a túlvilágon. Ezen túlmenően maga az ember nem tarthat érdeklődésre számot — az uralkodót kivéve. Kialakultak bonyolult teológiai rendszerek, de ezekben nem jutott hely az antropológiának.

Önmagában véve az még nem rendkívüli jelenség, hogy Izraelnek van teológiája. (Az természetesen igen figyelemreméltó, hogy teológiájának tartalma és más rendszerektől való különbözősége olyan, amilyen.) *Az a rendkívüli, hogy teológiájának szerves, elszakíthatatlan része az antropológia*. Enélkül el sem képzelhető az igaz ismeret. Ezzel szemben Izrael környezetében csak egy valaki van, aki valóban ember, isteni potenciákkal felruházott személyiség: az uralkodó. Ő az istenség inkarnációja, vagy közvetlen leszármazottja. Szent és sérthetetlen, a jog forrása, az egyetlen akarat. A nép: nyáj. Ő a pásztor. A rabszolgák nagy tömege: barom.

Izrael hitében a teológia és az antropológia összetartozik. Istenéről csak az emberrel való kapcsolatát

ban tud bizonyosságot tenni. Az embertől független Jahvéről sehol sem olvashatunk az Ószövetségben. Ezzel szemben az ókori keleti ideológiák mindent tudni vélnék az istenekről, azok egymással való kapcsolatáról. Az embernek legfeljebb az áldozatára vannak ráutalva, amire rátelepszene, mint a legyek.

Ez a magyarázata annak is, hogy Izrael teológiája miért nem szól arról, hogy mit tett Isten a tér és idő megalkotása előtt. Abból viszont, hogy Istenről csak az emberrel gyakorolt kapcsolatában tud és akar bizonyosságot tenni, mélyre ható következtetéseket kell levonni. Ezekre Izrael prófétái nem szüntek meg emlékeztetni.

Viszont az is rendkívül fontos, hogy az Ószövetség az emberről is csak Istennel való kapcsolatában szól. Az ember ugyanis nem egy önmagában és önmagáért létező valóság. Az ember: teremtmény. És mert minden emberről — mindig csak a konkrét emberről és nem általában eszményi emberről szól — csak ezt a legnagyobbat tudja elmondani. Az ókori kelet viszonyaihoz képest rendkívül radikálisan rendezi embernek emberhez való viszonyát. Minden ember Isten által teremtett személyiség, tehát Isten legszemélyesebb tulajdona. Vele szuverénül rendelkezik. Ember hozzá önhatalmúan nem nyúlhat. Ezt domborítja ki azzal is, hogy az Isten által teremtett világot antropocentrikusan ábrázolja. Ezért mondja a 8. zsoltár is „vakmerően”, hogy az embert — nem az uralkodót és a szabadot, hanem általában az embert — kevéssé tette kisebb ELOHIM-nál.

Szinte kétségesnek tűnik, hogy megértette-e az Exodus hagyományában élő, történelmi küzdelmeket vívó, a babiloni deportációban léteért küzdő izraelita a Papi Írat antropológiáját, amikor az a legnagyobbat mondja az emberről: „Teremté tehát Isten az embert az ő képére, Isten képére teremté őt...” (Gen 1,27).

Ez az ember már nem fejezhető ki semmiféle érték-mérővel (rabszolgakereskedelem?). Ezzel az emberrel nem lehet akármít tenni (osztálybíráskodás?), mert ő CELEM UDÓMUT ELOHIM. A másik ember láttán tulajdonképpen a kimondhatatlan nevű Jahvéval szembesül az izraelita. Innen következően nem tud az amphiktyonikus-jahvistaprófétái jogalkotás izraelita rabszolgát elképzelni. Ezért nincs helye Izraelben — a másutt egyébként közkeletű — emberáldozatnak. Ezért folyik küzdelem a királyság létrejötte ellen. Tudják ugyanis, hogy az majd szükségszerűen magával hozza az osztálytagozódást a szövetség viszonyai között élő, egyenlő, szabad, csupán a kötelező szolidaritás által elkötelezett emberek közössége helyébe. Ezért folytatnak Izrael prófétái olyan éles küzdelmet az állam érdekeit kétségtelenül előnyösen szolgáló szerződések, koalíciók ellen. Akkor, amikor a Jahve iránti feltétlen bizalmat és engedelmisséget hangsúlyozzák — mely kizárja minden politikai szövetség lehetőségét — ezt a szabad embert féltik. Az ilyen kapcsolatok ugyanis szükségszerűen maguk után vonják „embertelen” rendek elismerését, s a szabad izraelita existencia elnyomását. Ezért védik különösen a társadalmilag gyengéket, a másoknak kiszolgáltatott özvegyeket, árvákat, s a szolidaritás kötelekei által nem oltalmazott idegeneket.

Azonban arról is tudnak, hogy a CELEM ELOHIM nem tökéletes. Ezért alkotják meg a jellegzetesen izraelita „bűn”-fogalmat. A bűnnek sajátosan izraelita értelmezése nem a társadalmon vagy egyénen, nem a körülményeken tájékozódik. A bűn: lázadás. Nem emberi normák elleni véttség. Nem a másik személyiségének megsértése, hanem közvetlenül Isten elleni lázadás. Az ilyen lázadást éppen ezért nem a társadalom

lorolja meg. Még csak a sértett félre sem tartozik a megtorlás. (Ezért korlátozza a vérbosszút!) Az egyetlen sértett: Isten a bűn büntetője. Innen érthető pl. az ún. átokszoltárok frazeológiája, mely indokolatlanul aggasztja mindazokat, akik helytelenül közelednek a Bibliához. Akkor, amikor az ellenségtől, rosszakarótól üldözött imádkozó Jahvéhoz fordul, s nem magának igényli a bosszúállás jogát, pontosan azt teszi, amit körülményei között Isten tőle elvár. Ti. hogy az ítélet Istenét abszolút úrnak, legszemélyesebb urának tekint. A hangsúly nem a bosszún van, hanem az Istenhez való feltétlen bizalmon.

Innen ered az, hogy az Ószövetség soha sehol nem tudósít pozitív értékeléssel uralkodók jogalkotó tevékenységéről. A törvényalkotás Istent illeti meg. (Vö. 1Kir 21.)

Ez az antropológia teszi a prófétákat szenvedélyes IS ELOHIM-má. Isten emberévé. Amikor megbízást kapnak az ítélethirdetésre, szenvedélyes szeretettel próbálják megelőzni az ítéletet a megtérés hirdetése által. Az nem lehet, hogy Isten tulajdona, még ha a lázongás állapotában van is — elvessen. Amikor az ártatlant védik, vagy az erőszaktevőt elítélik, egyként Isten ügyét képviselik. Az a szándékuk, hogy megőrizzék Isten számára azt, ami az Óvé. Néha szinte malomkövek között őrlődve küzdenek: alkudnak Istennel, az ítélet elhalasztását kérik.

Mivel tudjuk, hogy antropológiájuk teológiájuk szerves része, nem értjük őket félre a filantrópia irányában. Bármit tesznek az emberért nem egyszerűen általános humanisztikus indításból cselekszenek. Ilyet az ókori kelet nem ismer. Nekik az ember, mint Isten tulajdona fontos. Az egyszerű izraeli ember méltóságának, biztonságának és elkötelezettségének az a záloga, hogy ő Isten tulajdona.

Az antropológia hiánya az oka annak, hogy egyetlen ókori keleti társadalomban — legyen az osztályelnyomás még oly nagy — nem hallunk kiáltó szót a bűn és annak következtében a társadalmi viszonyok eltorzulása miatt szenvedő ember mellett. Sehol egybűt nem kerül sor társadalombírálatra. (Csak egyéni panaszról tudunk.) Ez szükségszerű. Szekuláris talajon, az időtlen embertelen mítosz talaján nem jöhetett létre társadalombírálat. Itt ugyanis az ember problémája nem vált kérdéssé.

A prófétái üdvhirdetésnek és a messiási reménységnek is szerves része az emberről szóló tanítás. Ez a reménység ui. a megváltás után sóvárgó ember reménysége. Isten uralmának áhítot kiteljesedése a történelem célja. Amit a jövőben vár a próféta, az a szövetség maradéktalan megvalósulása. Ott már — a jelen keserű tapasztalatai után — valójában csak az Úr uralkodik. Ez lesz az örök Sabbát.

Akkor, amikor az első keresztyén bizonyágtétel elhangzik, a Jézus Krisztus váltáságművét ennek a teológiai antropológiának a fényében látja és értelmezi. S amikor a végső kiteljesedést reméli, Isten és ember viszonyának az ősi szövetség értelmében vett megvalósulását reméli. Jézus Krisztus isten-emberségének megtapasztalásában is a szövetség kiteljesedését látja, s a majdani remélt, egyetemes örök váltáság előképét szemléli. Az Ószövetség antropológiája nélkül értetlenül állnánk mi is e kétségtelen „botránykő” előtt. Az Ószövetség antropológiája nélkül mítikus zűrzavar venné körül a testtélel csodáját. Nélküle szükségszerűen igazat kellene adnunk az autonóm vallástörténetnek, hogy mindaz, ami Jézus Krisztussal, s körülötte történik az evangéliumokban, az ősi keleti megváltó-mítosznak egyik variánsa. Tammuz, Adonisz, Ozirisz zsidó — keresztyén változata.

Ha a keresztyén egyház bármilyen oknál fogva szekularizálná a bibliai antropológiát, s azt autonómmá tenné, ismét szükségszerűen eluralkodnék a mítosz. Személytelen örök történék elől, melyek nem előre: a történelem célja, hanem vissza a Kijelentés és a szövetség előtti állapotba sodornák az embert. A Natura helyére lép a Matéria, a mágia helyébe a technika, az istenember helyére az emberisten.

Ebben az összefüggésben kell megemlíteni az *izraelita jogrendet és gazdaságszervezést*, mely szintén kérdése a bibliai teológiai antropológiának, Izrael új szövetséget előkészítő szolgálatának.

Az ókori keleti jogrendszerek tipikus osztálytársadalmakat tükröznek. A szuverén akarata és az uralkodó osztály érdekei határozzák meg a jogrendet. A jog, mely lényege szerint az emberi együttélést hivatott biztosítani, az államszervezés és a gazdaságszervezés eszközévé válik. A társadalom közösségi érdekei és tagjainak egyéni emberi jogai a szuverén uralkodó érdekeinek vannak alávetve. Az osztályjogrendszerek tipikus tünete, hogy a gazdasági rendelkezések túltengenek és a személyiség védelme a gazdasági érdekek védelmének van alárendelve.

A jahvista jogrend teocentrikus és ezért egyúttal antropocentrikus. Alapja nem a társadalmi vagy gazdasági szükségszerűség, vagy célszerűség, hanem Isten teremtő és megváltó akarata. Célja: hogy a szövetség minden egyes tagja alkalmassá váljék és alkalmas maradjon Isten történelmi terveiben a neki szánt részfeladat betöltésére. Az Ószövetség megfogalmazása szerint az „SÁLÓM” állapotát, azaz Istennel és emberrel rendezett sokoldalúan gyümölcsöző háborítatlan rend fenntartását célozza. Ez a magyarázata annak a feltűnő jelenségnek, mely alapján sokan utopisztikusnak, fantasztikusnak minősítették az ószövetségi törvényeket, hogy ti. bennük az Isten képére teremtett, s a vele szövetségi viszonyban élő ember kerül az első helyre, s minden más, még a gazdasági és társadalmi élet fejlődése is az ember érdekeinek van alávetve. Egyszerűen azért, mert a kijelentés nem ismer autonóm embert. Az autonóm ember ugyanis nem lehet NEPHEŠ CHAJJÁ. Ezért nem ismerhet el embertől független, önmagáért létező gazdasági fejlődést. Az Ószövetség antropocentrizmusa tehát nem öncélú, nem egy naiv világszemlélet következménye. Pl. a kamattilalom, a rabszolgagazdálkodás és a nagybirtok tilalma — mely tilalmak gazdaságtörténetileg teljesen érthetetlenek, hiszen gátolják az ókori keleti társadalmak mellé való felzárkózást — egyedülállóan humánusak. Az Istennel szövetségben élő ember teljes integrálását oltalmazták.

Amikor a Róm 11-ben említett „vadolajfaág”, a sok népből létrejött egyház megfelelkezik arról a fáról, melybe be lett oltva, amikor megfelelkezik Izraellel való fizikai és szellemi kapcsolatáról, ahol nem fogadja el az Izraelnek adott teljes Kijelentést, mondván, hogy az Ószövetség antikvizálódott, elveszti a kijelentő Istennel való kapcsolatát is. S viszont, ahol az egyház engedelmesen meghajlik a Kijelentés Ura előtt, s vállalja Jákób népével a szolidaritást, a világ sebei is gyógyulnak annak jeleként, hogy komolyan veszi azt a küldetést, melyet a kiválasztó Úrtól kapott.

Ezek után az apostol a népek fiaihoz fordul. Elejét kívánja venni a karizmatikus hibrisznek. *A két népből való Izraelnek együtt kell szolgálnia azt az Urat, kinek kiválasztó, elhívó kegyelméről a doxológia nagyszerű sorai vallanak. Ne feledje el senki: nemcsak Jézus és apostolainak származása, de a zsidóság visszavonhatatlan elhivatása is egymás mellé állítja a két nemzetiséget.* Idézzük Fünter Stemberger: 2000 Jahre Christentum

1983 művét (23. old.): „A zsidóság a keresztyén vallás anyaföldje. Elvászthatatlanul összetartoznak. A két közösség között nem lehet semlegesség. Ahol lehetlenné válik az „együtt”, ott azonnal megvalósul az „egymás ellen”. A zsidóságnak, mint gyengébb félnek fájdalmasan kellett ezt megtapasztalnia a történelem során.”

A *dialogus nemcsak lehetőség, de kötelesség is*. Erre tanít Bereczky Albert (A magyar protestantizmus a zsidóüldözések ellen, 5. o.) „... talán itt kellene az evangéliumi egyházaknak is egyik vétkes mulasztásukat beismerniök: a türelmesség fogalmának félreértése folytán tartózkodtak az evangéliumi világosság felmutatásával szolgálni a meggyökeresedett és az újonnan bevándorolt zsidóságnak. Ti pedig papok birodalma és szent nép legyetek nekem. Félreértés ne essék, nem a zsidóság vakbuzgó „áttérisére gondolok itt...”

Henry Siegman rabbi, a „Synagouge Council of America” főtitkára így szólt; „Egyetlen keresztyéntől sem lehet megtagadni a lehetőséget, hogy hitét megvallja. Minden egyéb lenne ez, csak nem dialógus.”

A dialógus néhány nagy jelentőségű állomását jelzik az alábbi nyilatkozatok:

- 1948. Amszterdam EVT nagygyűlés: Die christliche Haltung gegenüber den Juden.
- 1954. Evanston EVT: Die Hoffnung Israels.
- 1961. Új-Delhi EVT: Entschliessung zum Antisemitismus.
- 1967. Bristol EVT: Die Kirche und das jüdische Volk.
- 1976. EKid Christen und Juden.
- 1980. Rajnai Zsinat: Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden.
- 1980. Német r. k. püspöki kar: Über das Verhältnis der Kirche zum Judentum.

*

A magyarországi zsidó—keresztyén párbeszéd kapcsán hadd állapítsuk meg, hogy a történelmi kapcsolatok formájukban is, tartalmukban is mindig többet jelentettek pusztán udvarias párbeszédnél. *A zsidóság és a protestantizmus körében mindig élt egy bizonyos sorsközösség tudata, s ennek következtében általában mindig magasrendű szolidaritás állott fenn közöttük.* Nemcsak a közös üldözö kötötte őket egybe, hiszen ugyanaz mondotta ki a „lutherani comburantur” elvet, mint, aki kimondatta Endre királlyal a beregi esküt 1233-ban. Azok a nagy jelentőségű hagyományok, melyek a vándorló magyarságba felszívódtak a zsidó vallást felvett kazár birodalommal való érintkezés és a kabarok törzsének befogadása során nem múltak el nyomtalanul, de éltették a közös megbecsülést és szolidaritást tudatát.

Hirtelenül, de nem történelmi előzmények nélkül, lépett színre a magyarországi reformátorok sajátos történelemszemlélete. Wittembergi hatások: Melancthon, Luther, ill. Reuchlin, csak a bába szerepét töltötték be a rejtetten létező magyarországi gondolatok megszületésénél és megerősödésénél.

Parkas András 1538-ban megjelent 355 soros éneke „Az zsidó és magyar nemzetéről” indítja el azt a gondolatot, hogy a bibliai Izrael és a magyar nép sorsa, szerepe, hivatása még legkisebb részleteiben is azonos. Ezért a magyar népek minden tekintetben okulnia kell a bibliai nép sorsából. Hitetlenségéből meg kell térnie. Isten akarata a társadalmi élet minden területén meg kell valószínűsítania és sugározni kell az igazi hitet. Nyomában a XVI—XVII. századi prédikátorok

Árpádot Mózes mellé állították. Ez a történelmi tudat szolidaritást is jelentett a törökidő Magyarországon az éppen reformálódó, megtérő magyarság és a maradt zsidóság között.

Sztárai Mihály, *Batizi* András sorozatban alkotja színműveit, históriás énekeit ószövegségi személyekről, eseményekről, nem feledkezve meg arról, hogy kiemeljék azok magyarországi aktualitását. Ilyen pl. az előbbinek „Szent Illésnek és Ákháb királynak idejében történt dolgokról” c. műve. („Egyik Ákháb király a Bécsben lakozik, másik Ákháb király barátból lett király.”) Az utóbbi Gedeonról, Zsuzsannáról, Jónásról, Izsákról írt énekeket. Nem véletlen, hogy a dávidi zsoltárok olyan nagy számban fogalmazódnak meg magyarul, s válnak sóhajjá, reménnyé, hitvallássá a magyar nép ajkán.

Bencédi Székely István „Világkrónikája” az 1559-es évből egyenesen organikus összefüggést mutat fel a két választott nép sorsa között. *Károli* Gáspár: „Két könyv minden országoknak és királyoknak jó és gonosz szerencséjének okairól, melyből megérthetni mi az oka Magyarországnak is romlásának és a fejedelmeknek szerencsétlenségeinek” 1563. *Magyari* István hírneves művét 1602-ből „Az országokban való sok romlásoknak okairól”. Nem véletlenül támadja oly élesen a későbbi Pázmány Péter érsek.

Enélkül a történelemszemlélet nélkül nem énekel-nénk *Kölcsey* Ferenc Himnuszát, s *Ady* Endréről sem lett volna nélküle a XX. sz. ébresztője.

Megemlékezhetnénk a zsidóság lelkesedéséről is, mely *Kossuth* 1841-es felhívása nyomán támadt, melylyel a tervezett pesti protestáns főiskola létesítésére országszerte gyűjtöttek adományokat. Nem mehetünk el szótlánul az 1875-öt követő évek eseményei mellett, melyek éppen, hogy szépen példázák a zsidó — protestáns sorsközösség tudatát, működése közben.

Ez idő tájt az államvezetés legfelső szintjén az országos számarányokat messze meghaladó módon találunk protestáns személyiségeket. Ezek történelemszemléletüket a kollégiumokból hozták magukkal. Alapvető változtatásokat készítettek elő, pl. többek között az ún. egyházpolitikai törvényeket. Ezek a feudális római katolikus felekezet közéleti egyeduralmát voltak hivatva korlátozni. Ezzel tartalmat kívántak adni II. József császár Türelmi Rendeletének. Ez mind a protestánsoknak, mind a zsidó felekezet tagjainak utat jelentett a teljes polgári egyenjogúság felé.

Ugyanebben az időben voltak a súlyos zsidóüldözések a cári Oroszország területén. Zsidók tízezrei lettek a pogromok áldozataivá és százezrek menekültek nyugati irányba, tehát Magyarország felé. Akárhogyan is sürgették a protestáns kormányzatot a határ lezárására, ez humanitárius okokból nem tett eleget az ilyesfajta követeléseknek. Az ikervári r. k. esperesség, s e terület országgyűlési képviselője a hírhedt antiszemita *Istóczy Győző* az egri érsekség nyomdájának titkos közreműködésével nagyszabású akciót indított meg, melynek célja egy olyan országos zűrzavar kiváltása, melybe belebukik a protestáns kormányzat. Ezzel egyrészt elodázta volna az egyházpolitikai törvények tárgyalását, másrészt az országot a zsidóság ellen állította volna.

Ez a háttér az 1882-es ún. tiszacsizári vérvádnak. E légkörben senki sem merte a koholt vádakkal szemben a vádlott személyek és a megvádolt zsidóság védel-

mét elvállalni. *Eötvös* Károly a pápai kollégium neveltje, s református jogakadémiai tanár vette végül is kezébe az ügyet, látta el a vádlottak védelmét. Kétéves munkával — folyamatos fenyegetettség közben — bizonyította be a zsidó felekezet etikájából történelméből, hitelveiből, jogfelfogásából kiindulva a katolicizmussal egykorú babonás vád, a „vérvád” képtelenségét. A per a vádlottak felmentésével és a háttérben meghűző reakciós erőik leleplezésével végződött.

E két éves eseménysorozat érdekes kísérőjelensége volt az országgyűlés magatartása. A kormányzat stabilitása érdekében az országgyűlés protestáns vallású tagjai: kormánypártiak és ellenzékiek *Jókai* Mórtól kezdve *Hermann Ottó*ig minden esetben összefogtak. Ezzel a sajátos protestáns összefogással mentették meg az országot a zűrzavartól, s erősítették meg a kormányzatot a kezdődő zsidó-ellenes pogromok leállításában. Ez is a reformatori történelemszemlélet egyik gyümölcse.

Itt csupán azt állapítjuk meg, hogy a dialógusnak nemcsak viszonylag egyszerű formái léteztek, de kézzelfoghatóan érzékelhetőek voltak a magasabb rendű szolidaritás jelei. Nem egy esetben bizonyos testvériségtudat is volt tapasztalható.

Amikor keresztény — zsidó dialógusról beszélünk, annak többnek kell lennie egyszerű köszönőviszonynál, vagy egymás hogylétéről való érdeklődésnél. Ha komolyan vesszük a Róm 9–11-et, s különösen az olajfa hasonlatát, minőségében azt a „mutuum colloquium et consolatio fratrum”-ot kell elérnünk, melyet egyik-másik reformátor, Isten népe elengedhetetlen ismeretjelének tekintett.

Ha pedig komolyan vesszük a 11. rész végén olvasható doxológiát, akkor továbbgondolva *Söderblom* Nánán uppsalai evangélikus érsek 1925-ös hasonlatát Péter, Pál, ill. János apostol találkozásáról, nem szabad elfelejtenünk, hogy ők nemcsak „Israel kata pneuma”, hanem az „Israel kata sarka” tagjai is voltak. Urukkal a rabbi Jesua ha-nocri-val egyetemben, akiről meglátták, s vallották, hogy Ő az Isten-adta Messiás-Krisztus.

Israelt nem mi tartozunk elszámoltatni arról, hogy nem vallja azt, amit mi hiszünk. A mi dolgunk az, hogy higgyük is, amit vallunk. Mindenesetre az utolsó ítélet alkalmával — a Máté 25-ből úgy tűnik — nem a Credót kell felmondani, hanem a talentumokkal kell elszámolni, s arról a CÖDAQA-ról — diakóniáról, mely a Credo után következik.

A közös istenszolgálat az a pont, ahol sok a közös dolgunk, s tanulni valónk egymástól.

Papp Vilmos

IRODALOM

- Salomon ben Chorin*: Theologica Judaica. Mohr, Tübingen 1982.
— *Bereczky* Albert: A magyar protestantizmus a zsidóüldözések ellen. Budapest, 1945. — *H. Gollwitzer, J. Rendtorff, N. Levi*: Juden Christen. 1978. — *G. Küttel*: Theologische Wörterbuch z. N. T. „ek-legein”. — *P. Lapide*—*K. Rahner*: Heil von den Juden. Grünewald, Mainz 1983. — *E. Lerlé*: Proselytenwerbung u. Urchristentum. Berlin, 1960. — *Papp Vilmos*: Jézus és a népek. Theol. Szemle 1973. 206kk — *Papp Vilmos*: A próféták társadalombírálatának teológiai alapjai (kézirat). — *Papp Vilmos*: Az ókori Izrael gazdasági, társadalmi fejlődése az állam megszűntéig. (Theol. Szemle, 1974. 1–2.) — *G. Stemberger*: 2000 Jahre Christentum. Salzburg—München, 1983. — *Rh. C. Vriese*: Erwählung Israels nach dem A. T. Zürich, 1953. — *E. Brunner*: Der Römerbrief, 1951. — *W. de Boor*: Der Brief des Paulus an die Römer. Wuppertal, 1979. — *William Barclay*: Brief an die Römer. Wuppertal, 1971. — *O. Michel*: Der Brief an die Römer. — *H. W. Schmidt*: Der Brief des Paulus: an die Römer, Berlin, 1962.

Dogmatika és etika viszonya a református teológiában

„A keresztyénség sikertelensége a világ tudományos megismerésében nem kijelentett Istene iránti hűségének, hanem hitetlenségének jele.”

H. Richard Niebuhr¹

A legtermészetesebb kapcsolat található a dogmatika és etika között a református teológiában, feltételezve, hogy a dogmatika alaposan előkészített talajon, az exegézis és bibliai teológia alapján áll.² Dogmatika és etika közti organikus egység elválasztása „könnyen vezethet a keresztyén hit intellektuális félreértéséhez és a keresztyén élet moralizáló felfogásához”.³

Honnan eredeztethető ez a szerves kapcsolatot? Nyilvánvalóan magából a Szentírásból. A Biblia ugyan nem erkölcsi kódex, mégis léteznek olyan részei, melyek kiemelt szerepet tölthettek be a protestáns etika történetében. Ilyenek a Tízparancsolat (Ex 20; Dt 5), az emberség törvényei (Dt 24), az erkölcs tükré (Ez 18), a hegyi beszéd (Mt 5 és folyt.; Lk 6), a házi táblák (Ef 5–6), de az egész Tóra, mely vezetést, tanítást jelent.⁴ A teljes Szentírás, a próféták, apostolok bizonyosságtétele, Jézus működése azt mutatja, hogy „hit-tan” és élet, elv és gyakorlat nem választható szét.

A reformáció ereje és hatása elsősorban írásmagyarzatában keresendő. Mint „tisza forrásból”, a Szentírásból igyekezett meríteni az egyház, az egyén és világ életének ismérveit. Lendületét, nemzeteket megmozgató erejét, nem az önmagáért való teologizálásból, sem a népjólét eszméjéből merítette, hanem abból, hogy Istent annak mutatta aki: Istennek. Ennek a gondolkozásmódnak talán legkitűnőbb példája a reformátorok között Kálvin János (1509–1564). Kálvin nem volt etikus, de hittanát (A keresztyén vallás rendszere röviden: Institúció) és kommentárjaiban is fellelhető írásmagyarzatát áthatja a gyakorlati élet iránt érzett felelősség. „Mint Jézust, őt sem az etikai elvek érdekelték, hanem az a gyakorlati kérdés, hogy miként lehet hűségesen élni az Isten akaratahoz.”⁵ A következőket írja Institúciójában a keresztyén élet lényegéről: „Bár életünk berendezésének legjobb és legszebben megállapított módját Istennek törvénye foglalja magában, mégis úgy tetszett a mennyei Mesternek, hogy övéit még gondosabb módon is alakítsa a törvényben előírt szabály szerint. S ennek a módnak fő elve a következő: a hívőknek ti. kötelességük testeiket élő, szent és kedves áldozatul adni Istennek és ebben áll Istennek törvényes tisztelete (Róm 12,1). Ebből van véve annak az intésnek anyaga, hogy ne alkalmazkodjanak a hívők ennek a világnak képéhez, hanem értelmük megújódása folytán alakuljanak át, hogy kitapasztalhassák, mi az Úr akarata. Már az is nagy dolog, hogy mi Istennek vagyunk szentelve és ajánlva, hogy ezentúl mindent csak az ő dicsőségére gondoljunk, beszéljünk, tervezzünk és tegyünk. Szent dolgot ugyanis nem lehet az Isten ellenében elkövetett különös sérelem nélkül istentelen célokra használni. Ha mi nem önmagunkéi, hanem az Istenéi vagyunk, az is világos, hogy minő hibától kell tartózkodnunk és mire kell irányítani életünknek összes cselekedeteit. Nem vagyunk a magunkéi: tehát ne a mi eszünk és akaratunk uralkodjék szándékainkban és cselekedeteinkben. Nem vagyunk a magunkéi: tehát ne azt tűzzük magunk elé célul, hogy keressük azt, ami nekünk a test szerint jólesik. Nem vagyunk a magunkéi: tehát, amennyire lehet, feledkezzünk meg önmagunkról és mindarról, ami a miénk. Viszont az Istenéi va-

gyunk, tehát neki éljünk és haljunk meg. Az Istenéi vagyunk: tehát minden cselekedetünket az ő bölcsesége és akarata igazgassa. Az Istenéi vagyunk: tehát ő rá, mint az egyedüli helyes célra kell irányulni életünk minden részének.”⁶ Kálvin mondanivalójának aktualitása figyelhető meg napjaink református teológiai gondolkodásában, de nem csupán kampányszerűen. A trinitárius teológia, a „theonom” vagy „theo-centrikus” etika református gyökerei nála keresendőek.

„A Szentírás volt az, ahonnan Kálvin a normát vette a gazdasági és társadalmi kérdésekben való eligazodásra és eligazításra. Isten kijelentése fényébe állította a társadalmat is. Társadalmi és gazdasági elveit nem nemzedékek tapasztalatai alakították ki, nem is társadalomtudósoktól vette, nem is a közvéleményhez szabta, hanem Isten Igéjének engedelmeskedve formálta ki. Nem mintha úgy tekintette volna a Szentírást, mint isteni kinyilatkoztatott szakkönyvet a társadalmi és gazdasági kérdésekben, hanem úgy fogadta azt, amely tartalmazza Isten parancsát, hogy mit kell hinnie az embernek, és mit kell cselekednie, hogy tisztelje és dicsőítse mindenben Urát, Istenét. Amikor társadalmi kérdésekről beszélt, úgy beszélt, mint egy próféta, aki az Írásokból vette az üzenetet, és minden igyekezettel azon volt, hogy ennek a kijelentésnek minden részletére felhívja a nép figyelmét. Nem sokat törődött azzal, hogy vajon az általa hirdett üzenet megegyezik-e a többség véleményével. Hirdette akkor is, ha ezzel kockára tette saját megélhetését.”⁷ Ezzel nemcsak tartalmában, de formájában is példát mutatott a hinnivaló és a tennivaló közötti kapcsolatról. Gyakran esünk ugyanis abba a hibába, hogy összekeverjük az etikát a moralizálással. A moralizálásban én tanítói elemet látok, azaz már kialakult alapokon, elfogadott, használható életelveknek átadását. Ebben kevés kockázat található, talán az a legnagyobb, hogy a későbbi generáció tagjai elfogadhatatlannak érzik és elvetik a moralista tanítását. Ellenben az etikának prófétái eleme van, mert valami egészen újat mutat fel, járatlan irányokba tör utat. Ez pedig veszélyes lehet, mert a saját életét is kockáztathatja. A jövő elnyerése azonban csak ezen az utóbbi úton lehetséges. Kálvin teológiájára ez a „prófétai etikusság” jellemző, míg sajnos későbbi követőire, a „kálvinizmusra” az esetek többségében csak moralizálás jellemző.

Ugyanakkor jelenünknek szánt figyelmeztetés is kiolvasható Kálvin módszeréből. Benke György írja tanulmányának bevezetőjében: „Nem annyira dogmatikai kérdéseink vannak, hanem inkább etikai téren van szükségünk válaszokra, segítségre. Közösségi életünk kérdései kerültek előtérbe társadalmi és világméretben egyaránt.”⁸ Valóban elterjedt világunkban, de még talán gyülekezeteinkben, egyházunkban is, az az immanens, evilági gondolkodás, melyet csak az említett kérdések érdekelnek. Azonban mi teológusok, lelkipásztorok, hívő laikusok megelégedhetünk-e ezzel? Nem a mi feladatunk lenne-e az, hogy jövőbe mutató – nemcsak a jelent alátámasztó – etika képviselete mellett, arra is mutassunk, Aki ígérete szerint „Leszek, aki leszek” (Ex 3,14)?

Kálvint követően sokáig hasonló felfogást vallottak a dogmatika és etika viszonyáról a református teológia képviselői. A teljesség igénye nélkül próbálom felsorolni a legfontosabbakat, akik egy-egy teológiai irányzatot és a magyarországi református teológiai gondolkodást is meghatározták: Elsőnek mindjárt Svájc másik nagy reformátorát, *Zwingli* Ulrikot (1484–1531) kell említenem. Kevésbé volt szisztematikus, mint a genfi reformátor, de ő is egységben látta a hitet az étellel. Kálvin Genfben, Zwingli Zürichben próbálja a gyakorlati életbe is átültetni a teokráciáról vallott teológiai nézeteket. Módszereikben nyilvánvalóan különbségek lehettek, de mindketten vallották a politikában is megnyilvánuló keresztyén etika fontosságát. Napjaink református teológiájában megjelenő politikai etikának alapjait is már e reformátoroknál felfedezhetjük. Csak egy élet létezik, az Isten előtt (*Coram Deo*), egyedül Isten dicsőségére (*Soli Deo Gloria*) élt élet. A *Homo Religiosus* és a *Homo Politicus* tudathasadásos elkülönülése elképzelhetetlen református talajon. Ha valahol ez megtörtént az évszázadok folyamán, egyértelmű jele annak, hogy saját bibliai, reformatori hagyományainkat felejtettük el.

Hit és élet összetartozásának elvét követte a régiesen föderális, azaz szövetség-teológiának nevezett iskola nagy alakja: *Johannis Cocceius* (1603–1669) is. „*Panegyricus de regno dei*” (Isten uralmának magasztalása) című műve alapján ezt állapította meg róla *Zoványi Jenő*: „*Coccejus* nemcsak a tan előállítására, hanem egyszersmind annak a keresztyén életben való alkalmazására, tehát kegyes életre is törekedett. Kiténik ez főleg abból a felfogásból, melyet az Isten országáról nyilvánított. A reformáció korában szinte általánosan elfogadott elv volt, hogy az isten országa a földön az egyház. Az egyház fogalma alatt viszont mindnyájan a hívek közösséget értették, melynek külső jegyei a szentségek, mint kegyelmi eszközök. *Coccejus* nem bántotta az egyház e fogalmát, de az Isten országát úgy tekintette, mint amely az egyházon belül van s kimondta, hogy a benne való tagságnak feltétlen következménye a hit és ennek megfelelő élet.”⁹ Érthető eredménye e nézet a reformáció, ellenreformáció küzdelmeinek, hiszen harc közben nehéz etikát keresni, ám annál fontosabb a tanfegyelem, az ortodoxia kialakulása. A helyes életvitel (*ortopraxis*) csak az „ortodoxia” (igazhitőség) meghatározása után képzelhető el.

Továbbra is fontos marad hit és élet kapcsolata az Angliából elterjedő puritanizmusban. „A puritanizmusnak, ha teológiai sajátosságai vannak is, nincs külön teológiája. Ellenben különbség van abban a módban, ahogy a teológiát műveli és a kérdésekben, melyekre különösebb súlyt helyez. Így a puritán szellemű teológiai munkák legtöbbje kiváltképpen kidomborítja a teológiának a keresztyén életre vonatkozását... míg egyrésztől eltávoloztatik ugyan bármely perfekcionizmus veszedelme, másrésztől határozottan hangsúlyoztatik a megigazult ember új életének keresztyén-etikai realizmusa... reformatori értelemben tanította, hogy az élet mindenestől Isten törvénye alatt áll, amely alól az életnek egyetlen területét sem lehet kivonni. Etikája tehát a leghatározottabban theonom-imperativisztikum... nagy gondot fordított a kegyesség gyakorlatára, a praxis pietatisra. Elmélyítette és elevénné tette különösen az egyéni vallásos életet, mind belső áhítatosságban, mind gyakorlati etikai megvalósulásában.”¹⁰ Ezzel a sok jótéteményével azonban néhány árny is együttjárt, mert a hitélet individualizálódását is eredményezte. Etikából erkölcsöt formált, mely gyakran törvényeskedéshez vezet-

hetett. Előfutára volt a későbbi német, evangélikus gyökérből szárbaszökkenő pietizmusnak.

Volt ennek a puritánus teológiának egy nálunk kevésbé ismert amerikai képviselője: *Jonathan Edwards* (1703–1758). Ott korának talán legnagyobb református teológusaként tartják számon. Rövid élete megakadályozta abban, hogy nagy szisztematikus művet alkosson. „Etikai gondolatainak nagyon fontos része, hogy Isten teljességében szemléli a világot és az embert.”¹¹ Hitte, hogy az ember, amíg a külső kényszerrel szabad, erkölcsileg felelős tetteiért. Még akkor is, ha nem választhatja meg szabadon érzelmeinek, gyűlöletének vagy szeretetének tárgyát. A bűneset óta az ember képtelen önmagáért szeretni a másikat, azaz önértékének, önszeretetének rabja. Néhányan azonban kiválasztattak az isteni kegyelem által; ők a szentek, akik képesek Istent és embert önmagáért szeretni. Az Isten szeretetének etikája aztán átforgalmazza a részleges szeretetet — a családot, a nemzetet — isteni szeretetté. Az ember igazi erénye Krisztus megváltásán alapuló. Etikája szépen tükrözi a református örökséget, etika elképzelhetetlen krisztológia, doxológia, egyszóval teológia nélkül. Hatása napjaink, amerikai református teológiájában is kimutatható. Erre még ott visszatérek.

Egy pillanatra itt meg kell szakítanunk a református teológiával való ismerkedésünket, mert egy olyan teológiát is tanult filozófushoz értünk, aki döntően befolyásolja a továbbiakban a dogmatika, etika viszonyát. *Immanuel Kant* (1724–1804) az a királya a porosz filozófiának, akitől számíthatjuk az etika önállóságát. Természetesen a teológiában is elkezdődik — hatására — az etika leválása a dogmatikáról. „*Kant* nagyon erősen hangsúlyozza az etika „autonómiáját” ... a morális princípiumok csak a racionális akarrattól függenek ... nem az érzelemtől, sem a metafizikától, sem a teológiától. Ő kitart az etika különleges helyzete mellett.”¹² Már *Friedrich Schleiermacher* (1768–1834), a „modern teológia atyjának” megfigyelhető *Kant* hatása. „*Die christliche Sitte*” (A keresztyén erkölcs) című munkájában, mindjárt az elején helyesléssel jegyzi meg, hogy a megelőző két évszázadban az etika elvált a dogmatikától és külön tudomány lett. „Az etika vegyítése a dogmatikával”, mondta, „azt eredményezi, hogy mindkettő elveszti vallási precizitását”. ... „*Keresztyén etika*”, mondotta *Schleiermacher*, „általában a keresztyén teológia etikáját feltételezi ... ezért természetesen ellentétbe és kiegészítésbe is állíthatjuk a dogmatikával, mindkettő az általános keresztyén tanítás része.”¹³ Ő filozófiai teológia felé közelített és igaz, hogy kijelenti azt is, miszerint ő keresztyén kíván lenni és nem dogmatikus, valamint etikus inkább, mint filozófus, mégis ő az, aki szeretné a keresztyén etikát a filozófiai etikával harmonizálni.

Néhány mondatban meg kell emlékeznünk azokról, akik ezen a liberális teológián tovább haladtak és kiemelkedő hatást gyakoroltak a református teológiára is, bár ők maguk evangélikusok voltak, mint *Albrecht Ritschl* (1822–1889), tanítványa: *Adolf von Harnack* (1851–1930), *Ernst Treitsch* (1865–1923) a német teológia művelői közül. Amerikából pedig a német származású *Paul Tillich* (1886–1965). Itt említem meg még két evangélikus teológus nevét, akik szintén nagy hatással voltak a református teológiára és etikai gondolkodásra bár nem a liberális irányzathoz tartoztak: *Dietrich Bonhoeffer* (1906–1945) és *Helmut Thielicke* (1908–).

Ezzel megérkeztünk a XX. századba, melynek legbefolyásosabb református teológusa *Karl Barth* (1886–

1968) volt. Nagyszabású művében a „Kirchliche Dogmatik”-ban (Egyházi dogmatika) három helyen is beszél az etika szerepéről. Az első, mely rögtön témánkba vág, a KD I/2 kötete, ahol szól a dogmatika és etika kapcsolatáról, II/2: Isten parancsolata, és a III/4 kötet: A teremtő Isten parancsolata. „Barth szerint, a dogmatika mindig magában foglalja az etikát; valójában kettejük kapcsolata az, hogy a „dogmatikának etikának kell lennie, és az etika csak dogmatika lehet”.¹⁴ Ezért mondhatja rá Paul Ransley: „Barthnál nincs kevesebb etika, mint dogmatika.”¹⁵

De idézzük Barthot, magát e kérdésben: „Az etika mint Isten parancsolatáról szóló tanítás értelmezi a törvényt mint az evangélium formáját, vagyis mint a kiválasztást végző Istennek az emberen végrehajtott megszentelését. Az etika azért alapul Jézus Krisztus megismerésén, mert ő a szent Isten és a megszentelt ember egyben. Az etika azért tartozik az Istenről szóló tanításba, mert az embert önmaga számára igénybevevő Isten éppen ezzel eredeti módon önmagát teszi felelőssé ezért az emberért. Az etika funkciója az Isten kegyelméről szóló alapvető bizonyágtétel, amennyiben ez az ember számára üdvösséges kötöttséget és kötelezettséget jelent.”¹⁶

Itt már megszűnik a liberális teológia etikai optimizmusa. Nem az etikus lét teológiájának alapja, és nem tartja az embert erkölcsi fejlődésre képesnek. Minden Isten kiválasztó, megszentelő munkájától függ: azaz az etika kérdése is a krisztológiában dől el. „Ha a dogmatika, ha az Istenről szóló tanítás etika, akkor ennek azt kell jelenteni, hogy az bizonyágtétel arról az isteni etikáról, bizonyágtétel arról a jóról, amely tartalmát alkotja a Jézus Krisztusnak adott és általa teljesített parancsolatnak. Más jó emellett nem jöhet számításba, vagy minden más látszólag jó csak ettől a jótól való függőségben.”¹⁷ Vagyis az etika „a kegyelem etikája, vagy egyáltalán nem teológiai etika.”¹⁸ Erről beszélt már (1928-as) etikájában is, mikor így fogalmazott: „Az etika is az Isten Igéjére való reflektálással foglalkozik . . . az etika tárgya nem az Isten Igéje iránti emberi igényről, hanem az Isten Igéjének ember iránti igényéről szól.” Barth számára ezzel eldöntődött az etikai kérdésre adott válasz „Mi a jó?” „Az ember addig cselekszik helyesen, amíg úgy él, mint aki meghallotta Isten Igéjét és hűsége jó.”¹⁹

Barth Károly kortársa, másik meghatározó egyénisége a svájci református teológianak: Emil Brunner (1889–1966). Ő is a reformatori álláspontot próbálja képviselni dogmatika és etika kapcsolatában. „Az az igyekezet, mely világos megkülönböztetést tesz dogmatika és etika között — abból a szempontból, hogy az egyik az istenivel a másik pedig az emberi tettekkel foglalkozik — tönkreteszi a dogmatikát és az etikát is. Az Újszövetség igehirdetését az a tény jellemzi, hogy nem tesz különbséget „dogmatikai” és „etikai” részek között. A nagy krisztológiai fejezetek praktikus exhortációk közepette jelentkezne, és a morális rendelkezések mindig a legszorosabb kapcsolatban állnak a „dogmatikai” tételekkel. Amint az indikativusz és az imperativusz egyszerre csak egymást felváltják, úgy az Isten megváltó szeretetéről szóló beszéd egyeses követelménye az emberi szeretet igénye, így az egész Újszövetség feloldhatatlan keveréke az „etikának” és a „dogmatikának” . . . Dogmatika sosem létezik függetlenül, sem az etika, de a dogmatikai ismeret mindig megcéllozza az egzisztenciálisat, azaz az etikát és az etikai ismeret a dogmatikai ismeretben gyökerezik. Csak úgy tudjuk az etika egészét helyesen képviselni, ha a dogmatika részének tartjuk, mert Isten tétével fog-

lalkozik az emberben, és az ember által . . . A dogmatika elválasztása az etikától lehetővé tenné a dogmatika spekulatív elferdítésének, és az etika moralista eltorzulásának veszélyét.”²⁰ Ez az összefüggés dogmatika és etika között Isten Igéjén alapul. „Isten Igéje nemcsak a dogmatika keresztyén rendszerének alapelve, hanem az etika keresztyén rendszerének is . . . A keresztyén etika éppen olyan „teocentrikus”, mint a keresztyén dogmatika.”²¹ Ezt az utolsó idézetet Brunner a jegyzetek között közli 1932-ben. Napjainkra e teocentrikus etikai nézet kezd kibontakozni. Brunner külön kötetben jelentette meg etikáját, melyből idéztünk (Das Gebot und die Ordnungen = Parancs és a rendek a német, The Divine Imperative = Az isteni imperativusz az angol címe művének) ez azonban gyakorlati szükségszerűség volt és nem elvi döntés a dogmatika és etika szétválasztásáról.

Érdekes személyiségei a XX. század protestáns teológiájának a Niebuhr testvérek, Reinhold Niebuhr (1892–1971) és H. Richard Niebuhr (1894–1962). A porosz unionált egyháztól a kongregacionalista egyházig vezetett útjuk.²² A „kongregacionalisták (decentralizált kálvinisták)”²³, ezért foglalkozunk velük is témánk tárgyalása során. Német származású amerikai teológusok (apjuk vándorolt ki az USA-ba). „Az igazságot funkcionálisan értelmező amerikai pragmatizmuson belül az etika mindig is erősege volt teológiájuknak. Ennek az etikának az érdeklődése azonban inkább a társadalmi ember kérdései felé fordult. A Social Gospel, Reinhold és Richard Niebuhr, John C. Bennett, az ökumenikus mozgalom áttételével ható dialektikus teológia (főként Barth), mind-mind az „immorális”, vagy legalábbis a szekularizált társadalomban élő morális ember problémáit helyezte előtérbe, valamint az egyházak lehetséges hozzájárulását az igazságos, részvételt biztosító és fenntartható társadalomhoz” — írja az amerikai teológiáról Vályi Nagy Ervin.²⁴ Reinhold Niebuhr nem épített fel teológiai rendszert, etikájával, elsősorban politikai etikájával nagy hatást gyakorolt kortársaira. Egészen idáig a teológiai etikák elsősorban az egyházban, „gettón belül” hatottak. „Az egyetlen teológiai etika, mely századunkban láthatóan nagy hatást ért el az egyházban és egyházon kívül Reinhold Niebuhré. Könyveit valóban politikusok, közigazdászok, orvosok, katonák és ipari menedzserek olvasták.”²⁵ Etikája nem mondható dogmatikusnak, inkább biblikus. Etikájának kulcsa a szeretet és igazságosság közötti kapcsolat. „Niebuhr szeretet képe a Szentírásan alapul, Jézus tanításán és a kereszten mutatott önfeláldozó szeretet példáján.”²⁶ „Jézus etikája . . . nem áll kapcsolatban a politikai vagy szociáletika horizontális pontjaival, vagy az óvatos individuál etika átlóival, melyeket az erkölcsi ideál és az adott helyzet tényei között húzott. Csak vertikális dimenziója van az Isten szeretet akarata és az ember akarata között.”²⁷

Testvére H. Richard Niebuhr etikája még „kálvinistább” képet mutat. Etikájának alapját a „felelőség” adja. Csak az lehet „felelős”, akit Isten „kérdezett”. A „The Responsible Self”-ben (A felelős én), a tett-válasz modellt használja, mint az Isten—ember kapcsolat és az emberi kapcsolatok alapját.²⁸ Etikájának református jellemzői másik művében a „Christ and Culture”-ben (Krisztus és a kultúra) is nyomon követhetők. Krisztus és a kultúra viszonyát elemezve (Ernst Troeltsch nyomán) tipologizálva mutatja be az egyház történelme során kialakult helyzeteket: Krisztus a kultúra ellen (Tertullianus, Origenes, Tolsztoj), a kultúra Krisztusa (kulturprotestantizmus, liberalizmus, A. Ritschl), Krisztus a kultúra fölött (római ka-

tolიცizmus, Aquinói Tamás), Krisztus és kultúra paradoxon helyzetben (dualizmus, Luther), végül Krisztus a kultúra átalakítója (Augustinus, Kálvin, F. D. Maurice).

A hatvanas évek elején jelent meg Paul Lehmann „Ethics in a Christian Context” (Étika keresztyén kontextusban) című könyve, mely fontos irányt adott a további protestáns etikai gondolkodásnak. Megerősíti a modern teológiának azt a tételét, mely szerint a Szentírásból közvetlen, korunknak megfelelő etikai tételeket, nem lehet kihámozni. Ezt csak komoly hermeneutikai munka után lehet megpróbálni. Nem vész el a dogmatikai alapvetésben, de megállapítja a keresztyén etika alapját. Ez szerinte a trinitás-tanban található. Felhívja a figyelmet „Isten politikájára”, Isten tevékenységének politikai jellemzőire.²⁹ A hetvenes, nyolcvanas évek politikai teológiai és függetlenedni látszó politikai etikai itt csírájukban megtalálhatók. Másik jelentős műve: *The Transfigurations of Politics* (A politika átváltozása), 1975-ben jelent meg és „arra hívja föl a figyelmet, hogy a keresztyének társadalmi feladata, a világ emberségesebbé tétele, nem valósítható meg sem a koncepció nélküli forradalom, sem pedig a meglévő rend szankcionálása útján . . . most újra az a veszély fenyegeti a keresztyénséget, hogy vallásos ideológiát szolgáltat a megszilárduló rendnek.”³⁰ Lehmann Amerikában utat készített azoknak is, akik néhány évvel később a „szituáció etika” hirdetőiként léptek színre.

A politikai teológiák elterjedését segítette a hatvanas, hetvenes években Jürgen Moltmann (1926–) munkássága. „Theologie der Hoffnung” (A reménység teológiája) és „Der gekreuzigte Gott” (A megfeszített Isten) című műveiben kimutatta annak lehetőségét, hogy a keresztyén eszkatológia hogyan lehet etikánk alapja: „Isten jövője iránti reménységünk eredményeként, a jelen világ szabaddá lesz . . . a feltámadás reménysége a világ új felfogását eredményezi . . . Ez a világ még nem befejezett, elfoglalt történelmében. Ezért a lehetőségek világa, a világ, melyben szolgálhatjuk a jövőt, a megígért igazságot, jogot és békét. Ez a diaspora, az elvetett reménység, a lemondás és áldozatkészség kora, mert e kor az új jövő horizontjában áll.”³¹ Gyakorlatilag ez az ember felszabadítását jelenti, melyről a másodszer említett könyvében beszél. Személyes és társadalmi téren ad programot, az ember pszichológiai és politikai felszabadítására.³² Összegző művében is: „Trinität und Reich Gottes” (Szentháromság és Isten országa) úgy műveli a teológiát, hogy abból egyértelmű politikai etikai következményeket lehet levonni. „Az Isten országának trinitárius tana, a szabadság teológiai doktrínája. A szabadság teológiai felfogása, Isten trinitárius történéseinek koncepciója: Isten szüntelenül óhajtja teremtményeinek szabadságát. Isten kimeríthetetlen szabadság azoknak, akiket teremtett.”³³ Még ekléziológiájában is figyelmeztet az egyház politikusságának fontosságára. Persze ezt a reformátor Zwingli szellemében teszi, aki arra figyelmeztetett, hogy ez nem a keresztyénség politikálódását, hanem a politika krisztusibbá tételét jelenti.³⁴

Heinrich Ott (1929–) „Die Antwort des Glaubens” (A hit válasza) című művében hit és etika viszonyát tárgyalva a „megigazulás és megszentelődés” alcímmel jelzi az etika helyét a dogmatikában. Ezzel a reformatori gyökerekig mutat vissza: Luther a megigazulásban, Kálvin pedig inkább a megszentelődésben látta az etika alapját. Ott szeretné elkerülni a semmitmondó általánosítást és a kazuisztika Skylláját és Kharybdisét a keresztyén etikában. A Heidelbergi

Káté alapján a „háládatosság”-ban találja meg a keresztyén etika motivációját.³⁵

Hendrikus Berkhof (1914–) „Christeljk Geloof” (Keresztyén hit) dogmatikai bevezetésében a pneumatológiához helyezi az etikát. A Lélek, mely képes embereket megújítani, a világot is megújíthatja. „A Lélek nem végez fél munkát . . . a változás, a világ megújulása, csak megújult emberek munkájának eredményeként jöhet létre. Ezért e változással nem a dogmatikában, hanem az etikában foglalkozunk. Ez azonban indokolatlan szétválasztás. Ha a megújult ember a struktúrák megújítására készített, ez nem személyes hobbi, hanem a Lélek megbízása.”³⁶

Ezt a felelős megbízást vállalják a politikai teológiák, Latin-Amerikában a „felszabadítás teológiája”, az Amerikai Egyesült Államokban és Afrikában a „fekete teológiák”, Ázsiában a „népi teológia”. Úgy látszik a jövőben egyre inkább decentralizálódik a teológiai munka. Nem lesz többé az európai, amerikai „fehér ember” kiváltsága. Fontos vélemények nyerneket teret az eddig perifériára szorult területekről. 1983-ban jelent meg az argentín José Gímez *Bonino* „Toward a Christian Political Ethics” (A keresztyén politikai etika felé) című műve. „A latin-amerikai felszabadítás-teológiában a társadalmi és politikai terület kerül Krisztus misztikus megtapasztalásának középpontjába, amennyiben a „nem-emberré” degradált felebaráttal való találkozásban, az érte való tevékeny felelősségvállalásban megy végbe.”³⁷ Ezen az alapon bírálja Bonino a keresztyén teológiát, mert nem elég keresztyén etikai princípiumokat keresni, programot kell adni, gyakorlat és elv kölcsönösen és oda-vissza hatnak egymásra. Érezhető e teológiákban Krisztus keresztyének bírálata, kihívása mellett marxista filozófia hatása is, de a modern protestáns teológia mindenütt igyekszik filozofikusabban megközelíteni a kérdéseket.³⁸

Napjaink teológiájának egyik jellemző képviselője az amerikai kongregacionista James M. Gustafson. Összehasonlító, elemző művében: „Protestant and Roman Catholic Ethics” (Protestáns és római katolikus etika), a jövőre tekintettel felhívja a szisztematikus teológiai etika figyelmét arra, hogy a teológiai etika princípiumainak kimunkálásánál tekintettel kell lennie a teológiai alapra, Isten megértésére és magyarázatára, az emberi jelenségek magyarázatára, a személyiség, mint morális cselekvő magyarázatára, végül annak magyarázatára, hogy a személy hogyan hozza meg döntéseit és hogyan ítéli meg mások, a világ és saját tetteit.³⁹ Opus magnumában, mely egy trilógia lesz, ezt a kérdést tárgyalja tovább. Első kötete: „Theology and Ethics” (Teológia és etika) 1981-ben jelent meg, melyet azóta már a második rész is követte, de eddig, sajnos nem volt alkalom megismerni (a címe: „Ethics and Theology” – Etika és teológia). Mindjárt azzal a kérdéssel indítja érvelését, hogy vajon az etika középpontja az ember vagy Isten? A liberális mellett a neoortodox teológiát (Barth) is támadja a teocentrikus látásmód feladása miatt. „Még a neoortodox teológiák etikája is, mely a szociális evangélium (social gospel) humanista hangsúlya elleni lázadásból keletkezett, biztos volt abban, hogy az Istenség – bármennyire hatalmas és magasra emeltetett is – végül is az emberért van.”⁴⁰ A Szentírás használhatóságáról az etika megalapozásához a következőket mondja: „A Biblia önmagában nem ad egyetlen keresztyén etikát; sok különböző szála van az Újszövetségnek, melyek történelmi alternatívákat biztosítottak a keresztyén etikai gondolkodás fejlődésében.”⁴¹ Teocentrikus etikájának teológiai alapja: Isten uralma. Ezért a re-

formátus teológiai hagyományt érzi legalkalmasabbnak arra, hogy etikájának alapjául szolgáljon. Itt érzékelhető ugyanis 1. a hatalmas Másik, az Isten szuverenitása, 2. a kegyesség hatása a vallási és erkölcsi életre, de ez a kegyesség nem pietizmust jelent, hanem a tisztelet, áhítat, hódolat megnyilvánulását, mely feladatokkal és felelősséggel jár. 3. Az emberi élet megértése a hatalmas Másikkal való kapcsolatában, azaz minden emberi tettet az Isten célja iránti tudakozódás után, azzal kapcsolatban kell vizsgálnunk.⁴² Kálvin, Jonathan Edwards, Schleiermacher, H. Richard Niebuhr teológiájában mutatja ki azt a vonalat, melyet nem új felfedezésként, de az újból rátalálás örömeivel kíván képviselni.

Ezt a „biblicizmustól” mentes, de biblikus és református doxológiát képviselő („Soli Deo Gloria!”) teológiát mutatja legújában Dietrich Ritschl munkája: „Zur Logik der Theologie” (A teológia logikájához). „Isten élő jellemzője... trinitárius kifejezéssel: aki kiválaszt, aki megosztja szenvedésünket, és aki a gyógyító Lélekkel újjá terem. Végére is Isten élete maga, melybe bevonja népét, kizárja egy minden időben változatlan etika létét. E meglátásból azonban nem kell következnie annak, hogy — akadémiai terminológiával — a dogmatika magába szívja az etikát... Így a teológiai etika, mint a hívők cselekedeteinek elmélete, nem kell, hogy felállítsa a „hívők etikáját” sem, hogy tisztára törölje gondolkodó, racionális emberek létező etikájának tábláját, az Isten közvetlen hangjára hivatkozva: inkább állandóan vizsgálnia kell azokat a körülményeket, melyekből egy ilyen etika kölcsönözhet — akár alkalmazva vagy módosítva —, vagy vizsgáljon újonnan szerzett etikai nézeteket, etikusan felelős emberekkel beszélgetve.”⁴³ Ehhez azonban szükséges a komoly bibliai és teológiai ismeretek mellett, a hermeneutikai műveltség, mely egyrészt a Szentírás magyarázatánál, másrészt a tradicionális keresztyén dogmák, hittételek értelmezésénél rendkívül fontos. Mindezek mellett pedig nem mondhat le a teológia és a teológiai etika a filozófia használatáról. Ritschl egész művében érzékelhető e tételek következetes alkalmazása.

Minden — mindennel összefügg. Ez látszott a reformátoraink gondolkodásában. Ezt a tételt igyekezett mindig érvényben tartani a református teológia, többkevesebb sikerrel. A református teológiai etika jövője írásmagyarázatától függ. Ezt erősítik azok a tendenciák, melyek a jelenlegi teológiai gondolkodásban ismét megjelentek.

Talán újdonságnak hat ez olyanoknál, akik most ismerkednek a református teológiával, vagy egy-egy divatáramlat kedvéért elfelejtettek róla. Voltak azonban olyanok is, akik már évtizedekkel ezelőtt is „látták a jövőt”, teológiai jelenünket. Pákozdy László Márton 1948-ban (!) a következőket írta: „... vissza kell térnie a rendszeres teológiának egy csak a bibliai kritikai tudományosság által megépíthető szilárdabb fundamentumra... a két Testamentum egy üzenetként előadott és minden egyéb üzenetet magába foglaló, megmagyarázó eseménye: az Isten királyi urasága (malkut jáhváh, basileia tu theu vagy basileia ton uranon)... A Biblia theocentrikus könyv... Ez a Bibliának a teológiai kulcsfogalma... de a gyakorlati etikai kulcsfogalma sem lehet más. Azért nem lehet más, mert a Bibliának nincsen a teológiai üzenetétől függetleníthető etikai üzenete, az üdvüzenettől elválasztható szociális tanítása!... nincsenek szociális tanításai abban az értelemben, hogy azokat egy szekuláris világ számára ki lehetne desztillálni, val-

lásmentesen’ föl lehetne szolgálni. Nem adja gyümölcsét fa nélkül...”⁴⁴

Ameddig tisztázott hermeneutikánk van, nem lehet tragikus kisiklása dogmatikánknak és etikánknak sem. Lehet többféle etikai nézetünk is, mégis keresztyének, az Egynek, Krisztusnak követői maradunk. Ha ez a hermeneutika hiányzik? Akkor nagy beciben tarthatunk, mint valami múzeumban, régi értékeket: Bibliát, egyházat, templomot még társadalmat is, csak éppen Urunk iránti hűségünkről, a ránk bízott kincs forgatásáról, növeléséről mondunk le!

Peterdi Dániel

JEGYZETEK

1. H. Richard Niebuhr: The Meaning of Revelation, 173. l. — 2. Vö.: Pákozdy László Márton: Az exegézis, a dogmatika és az igehirdetés néhány határkérdése c. eltkke. In: Theological Szemle XVIII. évt. 4. szám. — 3. Hendrikus Berkhof: Christian Faith, 40. l. — 4. Vö.: RRG³ „Ethik” címszavánál 3/a pont, 711. l. — 5. Georgia Harkness: John Calvin, 63. l. — 6. Kálvin János: A keresztyén vallás rendszere, I. 660—661. l. — 7. Benke György: Kálvin társadalmi etikája, 11—12. l. — 8. I. m., 8. l. — 9. Zoványi Jenő: A coccejanizmus története, 45. l. — 10. Dr. Bodonhelyi József: Az angol puritanizmus lelki élete és magyar hatásai, 3., 4., 8., 10. l. — 11. A Dictionnary of Christian Ethics, 102. l. — 12. I. m., 187—188. l. — 13. Paul Lehmann: Ethics in a Christian Context 269—270. l. — 14. Eberhard Busch: Karl Barth, 283. l. — 15. Paul Ramsey: Deeds and Rules in Christian Ethics, 48. l. — 16—17. Szöveggyűjtemény Karl Barth Dietrich Bonhoeffer Paul Tillich műveiből, 36—37. l. — 18. Eberhard Busch: Karl Barth, 302. l. — 19. I. m., 182. l. — 20. Emil Brunner: The Divine Imperative, 84—85. l. — 21. I. m., 597. l. — 22. Vö.: Hendrikus Berkhof: 200 Jahre Theologie, 264. l. — 23. A New Dictionary of Christian Theology, 118. l. — 24. Vályi Nagy Ervin: Pluralizmus — protestantizmus c. eltkke. In: Világosság XIII. évt. 8—9. szám, 514—515. l. — 25. Dietrich Ritschl: The Logic of Theology, 243. l. — 26. James M. Gustafson: Protestant and Roman Catholic Ethics, 63. l. — 27. Reinhold Niebuhr: An Interpretation of Christian Ethics, 45. l. — 28. James M. Gustafson: Prot. and R. Catholic Ethics, 174. l. — 29. Vö.: Paul Lehmann: Ethics in a Christian Context III. fejezete: Mit csinál Isten a világban, 74—95. l. — 30. Vályi Nagy Ervin: Pluralizmus — protestantizmus c. eltkk. 514. l. — 31. Jürgen Moltmann: Theology of Hope, 338. l. — 32. Jürgen Moltmann: The Crucified God 7. és 8. fejezetei: Utak az ember pszichológiájára, illetve politikai felszabadításához, 291—335. l. — 33. Jürgen Moltmann: The Trinity and the Kingdom of God, 218. l. — 34. Jürgen Moltmann: The Church in the Power of the Spirit, 15. l. — 35. Heinrich Ott: Die Antwort des Glaubens, 323—324. l. — 36. Hendrikus Berkhof: Christian Faith, 501. l. — 37. Vályi Nagy Ervin: Nyugati teológiai irányzatok századunkban, 190. l. — 38. Vö.: José Míguez Bonino: Toward a Christian Political Ethics 2. Keresztyén válaszok az etikai dilemmára, és 3. Praxistól a teóriáig és vissza c. fejezeteit, 22—49. l. — 39. James M. Gustafson: Theology and Ethics, 94. l. — 40. James M. Gustafson: Prot. and R. Catholic Ethics, 140. l. — 41. James M. Gustafson: Theology and Ethics, 150. l. — 42. I. m., 163—164. l. — 43. Dietrich Ritschl: The Logic of Theology, 240—241. l. — 44. Dr. Pákozdy László Márton: Hogyan találjuk meg a Biblia szociális-etikai üzenetét? In: Az egyház a világban és újabban: Pákozdy László Márton Válogatott tanulmányok, 52., 64., 68. l.

FELHASZNÁLT IRODALOM

Átfogó művek:

- Die Religion in Geschichte und Gegenwart (RRG³). 3. kiadás J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen Studienausg., 1986.
 A New Dictionary of Christian Theology Ed. A. Richardson és John Bowden SCM Press London, 1983.
 A Dictionary of Christian Ethics Ed. J. Macquarrie SCM Press London, 1981.
 The Fontana Dictionary of Modern Thought Ed. A. Bullock és O. Stallybrass Fontana/Collins London, 1982.
 The Fontana Biographical Companion to Modern Thought Ed. A. Bullock és R. B. Woodings Fontana London, 1983.
 Egyháztörténetek és teológia történetek:
 Faith of Our Fathers sorozat: Jonathan A. Lindsey: Change and Challenge A Consortium Book USA, 1977.
 The Pelican History of the Church sorozat:
 Owen Chadwick: The Reformation Penguin Harmondsworth, 1984.
 Gerald R. Cragg: The Church and the Age of Reason 1648—1789 Penguin Harmondsworth, 1983.
 Alec R. Vidler: The Church in an Age of Revolution Penguin Harmondsworth, 1983.
 Heinz Zahrt: The Question of God Collins London, 1969.
 John Macquarrie: Twentieth-Century Religious Thought SCM Press London, 1983.
 Theologians of Our Time Ed. A. W. Hastings és E. Hastings T. and T. Clark Edinburgh, 1966.
 Vályi Nagy Ervin: Nyugati teológiai irányzatok századunkban Ref. Zsinati Iroda Sajtóosztálya Budapest, 1984.
 Hendrikus Berkhof: 200 Jahre Theologie Neukirchener Verlag Neukirchen-Vluyn 1985.
 Barth, Karl: Church Dogmatics Selections by H. Gollwitzer T. and T. Clark Edinburgh 1961.

- Barth, Karl Dietrich Bonhoeffer Paul Tillich műveiből szöveggyűjtemény Debrecen 1985. Ford. dr. Pröhle Károly és dr. Jánossy Imre.
- Benke György: Kálvin társadalmi etikája Ref. Zsinati Iroda Sajtóosztálya Budapest, 1986.
- Berkhof, Hendrikus: Christian Faith Eerdmans Grand Rapids 1979.
- Bodonhelyi József dr.: Az angol puritánizmus lelki élete és magyar hatása. Debrecen, 1942.
- Bonino, José Miguez: Toward a Christian Political Ethics SCM Press, London, 1983.
- Brunner, Emil: The Divine Imperative Lutterworth Press, London, 1949.
- Busch, Eberhard: Karl Barth SCM Press, London, 1976.
- Gustafson, James M.: Protestant and Roman Catholic Ethics SCM Press, London, 1979.
- Theology and Ethics Basil Blackwell, Oxford, 1981.
- Harkness, Georgia: John Calvin The Man and his Ethics Abingden Press New York, Nashville, 1958.
- Kálvin János: A keresztyén vallás rendszere I—II. (1559) ford.: Czeglédi Sándor, Hábid Gusztáv, Pápa, 1909—1910.
- Lehmann, Paul: Ethics in a Christian Context Harper and Row New York, London, 1976.
- Jürgen Moltmann: Theology of Hope SCM Press, London, 1978.
- The Crucified God SCM Press, London, 1979.
- The Church in the Power of the Spirit SCM Press, London, 1981.
- The Trinity and the Kingdom of God SCM Press, London, 1981.
- Niebuhr, Reinhold: Moral Man and Immoral Society Charles Scribner's Sons, New York, 1960.
- An Interpretation of Christian Ethics Meridian Books, New York, 1956.
- Niebuhr, H. Richard: Christ and Culture Harper and Row, New York, 1975.
- The Meaning of Revelation The Macmillan Company, New York, 1946.
- Ott, Heinrich: Die Antwort des Glaubens Kreuz Verlag, Stuttgart, 1972.
- Pákozdy László Márton: Az egzegezis, a dogmatika és az igehirdetés néhány határkérdése. In.: Theologiai Szemle XVIII. évf. 4. szám. Debrecen, 1942. 212—233. oldal.
- Hogyan találjuk meg a Biblia szociális etikai üzenetét? In.: Az egyház a világban. Budapest, 1948. 51—79. oldal és Pákozdy László Márton: Válogatott tanulmányok az általános és bibliai vallástörténet köréből I/1 Ráday Kollégium Kiadványai. Budapest, 1984. 55—83. oldal.
- Ramsey, Paul: Deeds and Rules in Christian Ethics Ollver and Boyd, Edinburgh, 1967.
- Ritschl, Dietrich: The Logic of Theology SCM Press, London, 1986.
- Vályi Nagy Ervin: Pluralizmus—protestantizmus. In.: Világosság XIII. évf. 8—9. szám. Budapest, 1982. 509—515. oldal.
- Zoványi Jenő: A cecejanizmus története. Budapest, 1890.

A katechéta személye

A Dunamelléki Egyházkerület Katechetikai Konferenciáján elhangzott előadás, Kecskemét-Emmausház, 1987. augusztus 11.

Bevezetés

1. Napjainkban a keresztyén oktatás és nevelés tudományában, a katechetikában is egyre nagyobb jelentőségű probléma az ún. *emberi tényező*. Minél többet és minél mélyebben foglalkozunk a katechézis kérdéseivel, annál inkább világossá válik, hogy az emberi tényező figyelembevételére nemcsak a növendékek megismerését jelenti, hanem az oktató és nevelő személyének a figyelembevételét is. Amiképpen az igehirdetés tudományában érvényes a piperi szállóige: „A prédikáció krízise a prédikátor krízise”, ugyanúgy a katechetikában is elmondható: *A katechézis krízise a katechéta krízise*. Ami azt jelenti, hogy abból a katechetikai „vákuumból” ahová az utóbbi harminc-negyven esztendő eseményei sodortak bennünket elsősorban nem az újabb és újabb hittankönyvek, kézikönyvek, tanmenetek és technikai eszközök fognak kivezetni bennünket, hanem csak az ha lesznek Istentől megáldott katechétaink. Minden további eszmélkedésünket meghatározó módon szögezzük le alaptételünket, úgyis mint a magyar református katechézis megújulásának alaptételét: *Katechézisünk megújulása elsősorban nem technikai hanem személyi kérdés!*

2. Hogy pedig ez a tételünk nem valamiféle spekuláció vagy mithológia, mindennél jobban szemlélteti a keresztyén katechézis kétezer esztendő története. Már Augustinus az arra figyelmezteti a katechétaikat: „A jókedvű akakozót szereti az Isten!” Spurgeon egyik hatalmas prédikációjában finom iróniával pelengérezte ki azokat a vasárnapi iskolai vezetőket, akik úgymond: „mintha jégből lennének előállítva s akik miatt a gyereksoportok lepadnak a gyülekezetben.” A XX. század Istentől küldött próféta, Barth Károly a konfirmáló lelkipásztor (Robert Aeschbacher) miatt lett teológus. Ez a századeleji berni katechéta olyan színesen, életesen tudta tárgyalni a legizgalmasabb dogmatikai és apologetikai (hitvédelmi) kérdéseket, hogy a kis Barth a konfirmációja estéjén, 1902. március 23-án ezt írta be naplójába: „Teológus leszek, nem azért, hogy prédikáljak, hanem azért, hogy tovább foglalkozhassam a konfirmációban megismert izgalmas kérdésekkel.” Íme a katechéta személyének pozitív hatása. — De éppen Barth életrajzában találunk példát a katechéta személyének negatív hatásaira is. A berni vasárnapi iskolában egy jóakarátú de a dologhoz egyáltalán nem értő idősebb

leány volt a vezetőnője. Ez a hölgy egyrészt a pokol minden elképzelhető gyötrelmeinek részletes leírásával rémisztette a reábitzott gyermekeket. Másrészt szinte préselte beléjük az üdvbizonyosságot ilyen versikével pl., hogy „Ruh, Ruh, Ruh, himmlisch Ruh. Nekem ilyenkor — írja Barth — miért, miért nem mindig ez jutott az eszembe „Kengu-ruh, Kengu-ruh”. Mikor édesapám mindezt megtudta, kivett ebből a primitív vasárnapi iskolából s attól kezdve minden vasárnap ő tartott nekem és a húgomnak vasárnapi iskolát a dolgozószobájában” (Busch, Barth Lebenslauf: 23).

3. De egyelőre elég a példából. E néhány felvilantott konkrétum is világosan érzékelteti máris, miért kulcskérdés a katechézisben a katechéta személye. Miért kell ezzel a nagyhorderejű problémával foglalkoznunk és pedig a maga összetettségében, ami azt jelenti, hogy nemcsak általános theologiai szempontok szerint, hanem először pedagógiai, másodsor pszichológiai és harmadszor gyakorlati theologiai szempontból!

A katechéta személye — pedagógiai szempontból

Az alapkérdés: lehet-e és mennyiben a katechéta pedagógusnak tekinteni? Hiszen még a lelkipásztor sem „szakpedagógus”! Mennyivel inkább nem az a pedagógiát nem tanult, merőben más világi állásban dolgozó önkéntes gyülekezeti munkás! De ha tanult volna is pedagógiát. Akkor is érvényes az egyik legáldottabb magyar református katechéta, id. Czeglédi Sándorné ma is érvényes figyelmeztetése: „A tanítói oklevél maga még nem képesít erre a munkára!” Lehet-e hát a katechétaról, mint pedagógusról beszélni? Lehet, és pedig *először is a Biblia miatt*. Mivelhogy az 1Kor 4,15 a Krisztus nyáját oktató tanító-mestereket „pedagógusoknak” nevezi. De lehet *másodsor* az immár klasszikus tanítónk, *Makkai Sándor* véleménye miatt is: „A lelkipásztor mint pedagógus nem valami részletmunkát, nem az egyik tevékenységet jelenti a sok közül, hanem a lelkipásztorság legbensőbb lényegét. A „pedagógiai elemről” a lelkipásztor életében és munkájában úgy kell beszélnünk, mint általános, egész tevékenységi körét átható és meghatározó alapjellemvonásról” (A lelkész mint: 74k). És lehet *harmadsor* azért, mert napjaink katechetikája,

(illetve valláspedagógiája) „dialogikus partnerségben” áll a neveléstudománnyal (vö.: K. Frör, Grundriss der Religionspädagogik, Konstanz 1983.). Lássunk azért néhány lényeges pedagógiai kérdést a katechéta személyével kapcsolatosan!

1. Az egyik ilyen kérdés, *milyen a katechéta értékrendje?* Ami konkrétan azt jelenti, hogy:

1.1. Értékeli-e és mennyire a gyermeki életformát és a gyermekmunkát magát? Az egyházi nagyüzem forgatagában milyen jelentőséget tulajdonít a gyermek és ifjúsági munkának? Afféle „melléküzeni munkaágnak” tekinti csak a „főüzemi munkaág”, a szószéki igehirdetés mellett, avagy a gyermekmunkát is az egyik főüzemi munkaágnak tudja tekinteni? Pedagógiai szempontból itt dől el, hogyan áll hozzá a szolgálathoz: „félvállról”, „balkézssel”, „hobbyként”, „szabadidő kitöltéseként” végzi-e, avagy „pontosan, szépen, ahogy a csillag megy az égen” azaz: Isten előtti teljes felelősséggel. Ez a pedagógia egyik axiológiai természetű kérdése.

1.2. A másik ugyancsak axiológiai természetű kérdés, van-e a katechéta „katechetikai értékrendszere”? Azaz, meg van-e győződve arról, hogy amit ő tanít az igazi emberi érték? Olyan „töltés”, olyan „táplálék”, ami nemcsak az egyes ember személyes életét teszi könnyebbé, boldogabbá, szebbé, hanem az emberrel kapcsolatos közösségeket is pl. a családot! Konkrétan szólva: Meg van-e győződve a katechéta a hit, az igeélet, az imaélet, az egyház szolgálata, Krisztus követése, a Szentlélek gyümölcseinek az értékéről? Ő saját maga azonosult-e ezekkel az értékekkel? Szüksége van-e ezekre vagy tudja nélkülözni ezeket az értékeket? Van-e ezeknek az értékeknek „ösztönző és szabályozó” ereje a katechéta életében? Mert ha van, csak akkor tud pedagógiai szempontból „sikeres” munkát végezni, ti. a növényeket *motiválni* (gondolkodásukat, érzéseiket, viselkedésüket, döntéseiket irányítani, befolyásolni, formálni!).

1.3. És a harmadik még mindig csak axiológiai természetű kérdés, van-e a katechéta „reális önértéktudata”? Napjaink pedagógiája ezt az önértéktudatot tekinti a pedagógus „gerincének” (Rókusfalvy). Mondjuk meg azonnal, hogy ez az önértéktudat a bibliai gondolkozástól egyáltalán nem idegen. Amilyen idegen a gőg és az elbizakodottság, olyan természetes pl. Amós próféta reális önértéktudata: Nem vagyok próféta... barompásztor vagyok, de elhívott engem az Úr... (7,14–17). Ugyanilyen természetes Pálnál is a kegyelem tudattal egybefonódott reális önértéktudat: „Isten kegyelme által vagyok, ami vagyok” (1Kor 15,10). Vagy más helyen „semmiben sem vagyok alábbvaló a fő-fő apostoloknál” 2Kor (12,11). Ez a józan reális önértékelés mentheti meg a katechéta a maga személye le-, illetve túlértékelésétől, idegen szavakkal „Minderwertigkeitsgefühl” és az „Übermensch” komplexumtól. Íme ezek a pedagógiai axiológiai, értékéleti természetű kérdések.

2. A pedagógia másik fontos kérdése a katechéta-hoz, milyen szervezőképességgel rendelkezik a katechéta? Ez azt jelenti egyrészt: meg tudja-e szervezni igazán hasznosan és eredményesen a rendelkezésre álló 40-45 percet, a tanítási óra menetét? (Meddig beszél ő, hol beszéljenek a növendékek, mikor legyen mozgás, milyen mozgás legyen, mit fog kérdezni, kinek milyen szerepet szán stb.) Másrészt azonban arról van itt szó s ez legalább olyan fontos, mint a tanítási óra és anyag megszervezése: meg tudja-e szervezni a katechéta önmagát: a magánéletét, az idejét és az erejét? El tudja-e rendezni a maga dolgait úgy, hogy ne válják egész élete állandó, fejvesztett kapkodássá?

(Eljön ugyan szolgálni, de otthon „indul” minden.) A jó pedagógus: jó szervező! A jó katechéta is az. A jó katechéta számára ez az ige, hogy „Mindenre van erőm a Krisztusban” azt is jelenti, hogy „Mindenre van időm a Krisztusban”.

3. A pedagógia harmadik kérdése, milyen a katechéta igénysszínvonala? Ismét: nemcsak a tanítványával szemben, hanem elsősorban saját magával szemben? A színvonaligény mindenekelőtt a katechéta gondolkodását formálja. Éspedig úgy, hogy „fegyvelmezt gondolkodóvá” teszi. A színvonalasan gondolkodó katechéta ismertetőjele az, hogy nem csapong. Nem ugrál egyik témáról a másikra. Nem tér el állandóan a tárgytól, hanem meg tud maradni a fővonalban. Nem válik terjengőssé. Nem szavakkal pótolja a gondolathianyát. Az ún. külső cél birtokában tudatosan tör a belső cél megvalósítása felé! — Az igénysszínvonal másik ismertető jele: a fegyvelmezt, szép magyar beszéd. A pedagógia nem győzi hangsúlyozni, milyen fontos a pedagógus beszéde. Az antik retorikák azt követelték, hogy „mindenekelőtt a dajkák beszéljenek helyesen”. Ma ez az igény a pedagógussal, így a katechétaival szemben is. Vele szemben különösen is érvényes ez a pedagógiai követelmény, mert a katechézis modern értelmezése szerint a katechézis azt is jelenti, mint a hit nyelvére oktatás! Avagy az ún vallásos kód elsajátítása a gyermekkel (mit jelent pl. az, hogy „üdvösség”).

A 4. kérdés a pedagógiából, milyen pedagógustípusba tartozik a katechéta?

a) A *tekintélyelvű* típus megszemélyesítője, aki parancsokat osztogat, kijelöli a célt s a munka elvégzését célratörően ellenőrzi. Jó megjegyezni, hogy az ilyen típusú pedagógus csoportjában csökken a figyelem, fokozódik az érdektelenség, sőt kifejezetten menekülni tendenciák jelentkeznek. Ilyenkor várják a növendékek, bárcsak vége volna már!

b) Lehet azonban a katechéta az ún. „*jaissez-faire*” (*passzívan engedékeny*) pedagógustípus megtestesítője is. Ő az, aki mindent megenged anélkül, hogy beavatkoznék. Csoportjában az erősebbek terrorizálni kezdik a gyöngéket, egyre erősödik a rivalizálás. A csoport tagjai csendesen lemorzsolódnak, a csoport szét-esik.

c) Van azonban egy harmadik típus is: a *szabad demokratikus* típus. Kezében marad az irányítás de nem feltűnően. A beszélgetések irányításával, a sokrateszi módszerrel felelőssé teszi a csoportot saját magáért. Lényeg: rájött-e a katechéta, hogy a katechézis nemcsak intellektuális tevékenység, hanem elsősorban a növendékeink „érzelmeivel” van dolgunk? Az érzelmen át vezet az út az értelem felé?

5. A legfontosabb kérdése a pedagógiának, eléggé rugalmas-e a katechéta? Az igazi pedagógia — írja Martin Buber — nemcsak a tanítványt változtatja meg hanem a nevelőt is! (Reden über Erziehung Heid, 1956.) Hogy tehát igazi „katechéta” vagyok-e pedagógiai szempontból azon lehet lemérni, változtam-e valamit és miben, mióta katechéta vagyok?

A katechéta személye — pszichológiai szempontból

1. A katechéta személyével a katechézis szempontjából azért kell foglalkozni, mert a katechéta személyének a katechézisben kulcsszerepe van. Ez a felismerés nemcsak pedagógiai, de pszichológiai szempontból is érvényes. Kimondhatjuk itt is az alaptételt: A katechézis „sorsát” jelentős mértékben befolyásolja a katechéta személyének pszichológiai szerkezete. Más a légköre a

lobbanékony, heyes vérmérsékletű ún. szangvinikus és más a lassan felmelegedő, melankolikus katechéta szolgálatának. Más a képekben, eleve szemléletesen gondolkodó „művész típusú” és más az elvont gondolkodásra hajló, a dolgokat boncolgató „filozófó” katechéta. Más hatást tesz a gyerekekre a nyurga, vékony, beteges kinézésű aszthénias típusú mint a kővérkés, zömök, kerekkepű piknikus típusú katechéta, avagy a jó kiállítású, atlétikus típusú katechéta. Ugyanúgy másképpen fog tanítani — az előírt tanítási sablonok ellenére is — a megfontolt, érzelmileg nehezen kapcsolódó, töprengésre, sőt szorongásra hajlamos ún. „introvertált” típusú, mint a mindig vidám, tetterős, gyorsan reagáló, emberi kapcsolatokat könnyen teremlő „extrovertált” típusú katechéta. A katechéta ismernie kell önmagát. Ezért jó dolog a katechéta önmagáról „pszichológiai önarcképet” készíteni: kinek látom, milyennek látom magamat én? S azután ezt az „önarcképet” összevetni azzal a „portréval”, amit mások: a szolgatársak, családtagok, vagy éppen ellenségeim készítenek rólam. Itt sok érdekes dolog derülhet ki. Igazán érdekessé azonban akkor válik a dolog, amikor a szokásos típusok (Hippokratés, Kretschmer, Jung, Pavlov) szemüvege mellett a Riemann mélylélektani szemüvegével kezdjük vizsgálni a katechéta személyiségét. Az alapvető különbségek itt kezdenek kiderülni. Itt válik világossá, mi csoda alapvető különbség van az állandó belső magányossággal küzdő, empathiával egyáltalán nem rendelkező „skizoid” katechéta és a született lelkipap, másokkal azonosulni tudó mindent megértő „depresszív” katechéta között. Ugyanúgy, mint a tradíciókhoz görcsösen ragaszkodó „kényszeres” és a bizonytalan önértékeléssel rendelkező, szuggesztív hatású „hisztérikus” katechéta között. A legtöbb katechéta sajnos egyszerűen fogalma sincs, milyen zavarok forrása lehet a katechéziszben az ő tulajdon személye. A skizoid típusú katechéta rendszerint nem veszi észre, hogyan sokkolja sokszor a gyerekeket (pl. a pokol kínjainak részletezésével). Vagy, hogy amikor szigorúan hirdeti a törvényt, hogyan utalja vissza a gyereket saját magára, teszi bizonytalanná, ahelyett, hogy Krisztus felé segítené. S ha még ez a típus neurotikus változatban van jelen, akkor a katechézisz nem hogy segítségére válna az embernek a transzcendentálódásban és a szocializálódásban, hanem inkább kárára, mert túlköveteléseivel egyszerűen etikai zsákutcába viszi azokat, akiknek még tejnek italára volna szüksége. De a depresszív típusú katechéta is felmérhetetlen ekkleziogén (egyházi eredetű) károsodásokat okozhat éspedig azért, hogy túlságosan is közel engedje magához a gyermekeket, mivelhogy neki magának van közösségre, szeretetre szüksége, ily módon azonban maga válik torlasszá a gyermek előtt a Jézus felé vezető úton. Az ilyen katechéta, nyíltan meg kell mondjuk, akkor boldog ha a gyerekek őt jobban szeretik, mint Jézust, amit természetesen nem vall be, hanem az alázat álarcá mögé rejti. — De az ún. kényszeres katechéta is áll Krisztus Urunk imádsága: „Atyám bocsáss meg néki, mert nem tudja mit cselekszik.” Amikor ugyanis állandó büntetéssel fenyeget és állandóan bűnbánatot követel, akkor állandóan bűntudatban tartja az embert, az állandó hálaadás tudata helyett! Ami nagy különbség! S mondani sem kell melyik az Isten akarata a Biblia fényében! — De a hisztérikus katechéta sem tudja, mi csoda rombolást végez, amikor „Isten helytartójának” tünteti fel magát, totális zavarba ejtve, sőt kétségbeesésbe lökve a gyermekeket. Különösen akkor, ha az élet furcsa rendezései folytán az ilyen katechéta is kiderül, hogy

ő sem különb a Deákné vásznánál! Nos a katechéta ezért kell ismernie önmagát a pszichológia fényében is. Mert a katechéta személye nem semleges! Ez a pszichológia egyik nagyon komoly figyelmeztetése, függetlenül attól, hogy mi a véleményünk magáról a pszichológiáról!

2. Hogy a katechéta személye mennyire nem semleges, azt elgondolkoztatóan dokumentálja napjaink egyik új „embertudománya” az empirikus pszichológia sajátos hajtása, a kommunikációkutatás. Ezeknek a kutatásoknak az egyik cáfolhatatlan, minden világnézeti töltéstől mentes, empirikus diagnózisa az, hogy az ún. direkt kommunikáció folyamatától elválaszthatatlan a nemdirekt, az ún. metakommunikáció folyamata, azaz „a beszéd mögötti beszéd”. Ha sok károsodás és zavar forrása a pszichológiai típusunkból eredő „beszéd”, még több a beszédünk „mögötti” beszéd, a nem szavakkal, hanem a mimikánkkal, gesztusainkkal történő beszéd, sőt még ezeken túl a pusztá lényünkéből áradó „légkör” vagy „lelki kisugárzás”. Az ún. paralingvisztika (a nyelvészetben túli nyelvészet) figyelmeztet, hogyan árulja el legbensőbb érzelmeinket a hangvételünk, a hangszínünk, sőt a hangunk minősége (az érzelmeink színezik a hangot). Vagy az ún. kinézika, mozgástan elmondja, hogyan árulkodik belső emberünkről az ahogyan mozognak: ahogyan megyünk, ahogyan a kezünkkel hadonászunk, ahogyan a gyerekek előtt állunk vagy ülünk. De elárul bennünket a ruhánk, a frizuránk, a nyakkendőnk vagy piszkos farmernadrágunk. Ha a katechéta a divatot majmolja, azt árulja el, hogy ő még egy infantilis, „kivülről vezetett” ember; vagy ha belső meggyőződésből majmol, azt árulja el, hogy még nem öltözte fel az Úr Jézus Krisztust (Róm 13,14). Vagy nem is szólva a fájdalom, búval bélelt, esetleg sértődött arckifejezésről, mely eleven cáfolata annak az „örömhírnek”, amit a szavainkkal hirdetünk. Ezért fontos, ezért nem mindegy, milyen a katechéta személye.

3. Pszichológiai szempontból a legfontosabb kérdés azonban mégiscsak az, érett személyiség-e a katechéta vagy sem? Ami a további konkrét kérdéseket jelenti:

3.1. Meg tud-e birkózni általában az étlettől kapott feladataival? Tud-e megoldást találni az újabb és újabb problémáira? Ha nem, ha állandóan mások tanácsára, segítségére, mankójára szorul az azt jelenti, hogy személyiségének fejlődése valahol megakadt.

3.2. Életrevaló ember-e? Tud a saját sorsáról dönteni? Főleg azonban, tud-e „alkalmazkodni”? Hiszen Kierkegaard szerint a keresztyénység lényege: az alkalmazkodás művészete. Azaz, bele tud illeszkedni az adott emberi közösségekbe pl. a családba, a gyülekezetbe? Ha ugyanis valaki örökös konfliktusban él a környezetével, ott a személyiség fejlődése valahol megakadt s az ilyen ember alkalmatlan mások lelki vezetésére.

3.3. Kiegyensúlyozott-e az érzelmi, az indulati élete? Aki pillanatonként dührohamot kap vagy sírásra fakad, az örökké panaszkodó, mindig rosszhangulatú személy vagy éretlen, vagy beteg személyiség. Nem alkalmas arra, hogy katechéta legyen.

3.4. Az érett személyiség fő jellemvonása a hűség! Házasságban is, hivatásban is. Nem váltogatja a párját és a munkahelyét.

3.5. Az érett személyiség nemcsak a jogait követeli folyton, hanem ismeri a kötelességeit is és vállalja is azokat.

3.6. Az érett személyiségnek reális emberismerete van. Nemcsak saját lehetőségeivel, képességeivel és gyengeségeivel van tisztában, hanem azzal is, mit várhat az emberektől?

3.7. Az érett személyiség rendelkezik a reális önkontroll, az önkritika képességével. Be meri ismerni, ha tévedett. Ismeri saját gyenge pontjait és képes az önkorrekcióra. Ennek az önkorrekciónak egyik klasszikus magyar református példája egykori nagy tekintélyű püspökünk: Ravasz László. A katechéta számára ma is tanulságos írás a Magamról c. önéletrajza, melyben lenyűgöző őszinteséggel mondja el, hogyan jutott el a liberális-vallástörténeti teológiától az Ige teológiájáig, azaz Niebergalléktól Barth Károlyig. Sz ez a folyamat — pszichológiailag nézve — egyáltalán nem véletlen. Mivelhogy: az érett személyiség egyik ugyancsak biztos jele a *személyiségfejlesztés képessége*. Ami azonban természetesen nemcsak a teológiai fejlődés képességét jelenti, hanem a rossz szokásainkról való leszokás és a jó szokások tudatos kialakításának a képességét is. Gondoljunk Robertsonnak ugyancsak híres „eltökéléseire” pl. hogy sosem mond olyat a szószékről, aminek igazságáról nincs meggyőződve. Az érett személyiség egyik életfunkciója tehát az *önnevelés*. Ezért fontos kérdés, a katechéta vajon érett személyiség-e? Milyen erős a felnőtt énje? Melyik az erősebb: a gyermek énje, a szülő énje vagy a felnőtt énje? Azaz, bibliai nyelven szólván, el tudja-e mondani Pál apostollal együtt: „Mikor gyermek voltam úgy szóltam, mint gyermek; úgy gondolkodtam, mint gyermek; úgy értettem, mint gyermek; minekutána pedig férfiúvá lettem, elhagytam a gyermekhez illő dolgokat” (1Kor 13,11). A katechéta számára az „érettség” éppen azért mert ő katechéta nemcsak pszichológiai jótanács, hanem bibliai parancs: „Atyámfiai — olvassuk az 1Kor 14,20 v.-ben — ne legyetek gyermekek értelemben, hanem a gonoszságban legyetek gyermekek, értelemben pedig érettek legyetek.” Azaz a katechéta ne legyen az a panaszkodó szegény kisgyerek, akiről Kosztolányi írt s akit Karinthy „A szegény kis trombitás szimbolista klapac nyöszörgései” c. szatírában aposztrofál: „Én nyafogok, Az életben mint kevesek. — Én nyifegek, Távol mezőkön börcz levelek. — Én nyühögök, Valami van, valami nincs. — Én szepegek, Valami kóssa, kótya kincs. — Én szüpigök, Az éjbe későn és korán. — Én szipogok, Az orromon, e roppant trombitán.”

A katechéta személye — teológiai szempontból

1. Eddig pedagógiai és pszichológiai oldalról vizsgáltuk a katechéta személyét. Itt az ideje teológiai szempontból is szólni témánkról. A teológia első kérdése a katechétaéhoz az, van-e teológiai öntudata? Kell ugyanis, hogy legyen. Ami azt jelenti, hogy a katechéta elsőrenden teológiailag kell értelmeznie önmagát! Ha nemcsak mint egyedüli, páratlan, egyszerű emberi személyiséget, hanem mint katechéta is meg akarja önmagát valósítani, akkor tudnia kell, hogy ő kicsoda. Konkrétan:

1.1. A katechéta tudnia kell azt, hogy ő is, miként az ige minden szolgálója „Isten titkainak sáfára”. Még akkor is, ha nincs teológiai oklevele. Még akkor is, ha a legkisebb faluban 3-4 gyermeknek beszél Isten nagyságos dolgairól. Ezért kell a katechéta állandóan búvárolni a Szentírást és tanulmányozni hitvallásainkat és az Institutiót. A világhírű teológiai professzor, az akadémikus szintű katechéta Friedrich Schleiermacher még ünnepelt berlini professzor korában is mindig így írta alá a nevét: „Fr. Schleiermacher, Student der Theologie.”

1.2. A katechéta teológiai öntudata másodszor azt jelenti, hogy tudja: ő a *Krisztus tanúja*. (Ő is,

ahogyan a többiek előtte.) Tanúságtételének a tartalma: a) a Krisztusban megjelent bűnbocsátó kegyelem átélhető, tapasztalható. A bűnből szabadító kegyelem nem ábránd, nem mithológia. Valóság. b) Krisztus kegyelméből élni jó. Még akkor is ha nem könnyű. Ezt mutatják a mártírok is. De ezt mutatja a katechéta csendes kereszthordozása is. Ez a tanuskodás teszi „hitelessé” a szavát. Itt derül ki, hogy nem hazudik.

1.3. A katechéta teológiai öntudata azt jelenti, hogy ő a Szentlélek *eszközének* tudja magát. Tehát nem önmagát tekinti a katechézis Alanyának, hanem a Szentlelket. Ő csak engedelmes eszköze a Léleknek. Úgy ahogyan pl. Filep volt a szerencsen főember esetében (vö.: ApCsel 8). A modern katechetika a Filep és a szerencsen dialógusát Ézsaiás tekerese felett nem véletlenül tekinti a katechézis ősparadigmájának (G. Schmidt, Katechetische Anleitung).

Összefoglalva tehát ezt az első pontot ezt mondhatjuk: A katechéta teológiai öntudata annyi mint a Szentháromság Istenhez *kötöttség* tudata. Tekintélye, jelentősége, szabadsága éppen ebben az Istenhez kötöttségben van. Ezért fontos kérdés van-e katechéta-nak teológiai öntudata? Akkor is ha nem végzett teológiát, vagy nem is fog. Mert hiszen már a régiek észrevették, hogy nem az oklevél, hanem a „pectus” a szívet teszi a teológust.

2. Teológiai szempontból nézve azonban a katechéta személyét azt is észre kell vennünk, hogy a katechéta-nak nemcsak általában kell teológusnak lenni, hanem gyakorlati teológusnak is kell lennie. Ami — a közhiedelmekkel ellentétben nem azt jelenti, hogy érteni kell a gyermekek manipulálásához — hanem azt, hogy a katechéta-nak *van-e egyháztudata?* Egyházhozkötött embernek is tudja-e magát? Olyan Istenhez kötött embernek, aki ugyanakkor egyházhoz kötött ember is. Ami azt jelenti, hogy nemcsak világosan látja az egyház tévedéseit és bűneit (mert ez csak a gyakorlati teológia egyik oldala), hanem ugyanakkor látja az egyház misztériumát, *érti az egyház küldetését*, érti a gyülekezet jelentőségét. Hogy ti. e mögött a szó mögött, hogy „gyülekezel” a Heid. Káté-nak ez a csodája áll: „magának egy kiválasztott gyülekezetet gyűjt egybe!” S hogy az egyház katechetikai szolgálata, benne konkrétan az ő személye szolgálata nem más, mint eszköze ennek a Krisztus által végzett a világ kezdetétől a világ végéig tartó nagy egybegyűjtő munkának. A katechéta személye ennek a folyamatnak a konkrét megjelenítése. Ezért akarja minden igazi katechéta a reábizott gyermekeket vagy ifjakat beépíteni (integrálni) a gyülekezet életébe.

3. Harmadszor, a katechéta teológiai szempontból a gyermek számára a keresztyénység paradigmája. S ha van kérdés, ami a legaktuálisabb az összes közül az éppen ez, tud-e a katechéta személye Krisztus követésének paradigmájává válni a mai ifjúság előtt? Köz-hely ma már, hogy nemcsak a paradigmaváltás, hanem a paradigmaválság korszakát éljük. (Utalok csak Lentz nyugatnémet író világhírű regényére a Példaképre: a mai nyugatnémet pedagógia jeles tankönyvszerkesztői egyszerűen nem találnak olyan valakit, akit érvényes példakép gyanánt lehetne a nyugatnémet ifjúság elé állítani.) Minden paradigma előbb vagy utóbb kiábránduláshoz vezet. Ebben a helyzetben kiélezetten fontos, tud-e a katechéta paradigma lenni. Az igazi katechéta mindig tudtak. Néha egészen komikus módon. Mitrovics Gyula írja homiletikájában: „Volt idő, midőn Németország minden egyházi szónoka szánalmat gerjesztő nyomorékká tette magát a szószékbe állván fel, egyszerűen csak azon majmo-

lásból, mert Melanchtonnak, a nagy reformátornak egyik válla szembeütően fellebb állott mint a másik" (Hom 15). Még így is igaz. Mennyire akkor pozitív értelemben. Idézzük csak fel, mit ír Kodolányi az ő személyes katechétájáról, Csikesz Sándorról: „Az a majdnem két esztendő, amit Vajszlón töltök hasztalanul múlt volna el, ha Csikesz könyvtára és személyes oktatása nem tette volna életem leggyümölcsözőbb korszakává.” (Sülyedő világ.) Ami tehát Vajszlón végbe ment az katechézis volt éspedig a javából. Felvetődik a kérdés, hogyan lett Csikesz Sándor ilyen nagyhatású katechéta? Ki volt az ő paradigmája? Volt-e egyáltalán? Nos egyik előadásából kiderül, hogy volt. Hallgassuk csak: „Sosem felejttem el, amikor kicsiny diákoromban az igazgató elküldött egyik tanárhoz, akinek a házában tudtam meg, hogy nagy katasztrófa érte s mikor beléptem nem vett észre. S láttam az ágyra borulva hangosan, zokogva imádkozni. Ez a férfias összeomlás és mégis felbredés... óriási erővel ébresztette fel bennem is az Isten előtti megalázkodást: az egyesülés és a Benne való megvigasztalódás erejével.” (Cs. S. Ekv 3,10.) Teljesen igaza van tehát a „Legeltesd az én bárányaimat” c. gyermekmissziói segédkönyvnek: „Minden cselekedetünk a gyermek előtt valló cselekedet. Az is ahogy megjelenünk, amiben megjelenünk, ahogy beszélünk, ahogy akarva akaratlanul megnyilatkozunk. A katechéta személyiségének sokszor éppen azok a tulajdonságai hatnak a növendékekre, amelyeket nem öntudatosan választott, azaz amire készült s amit elmond, hanem az öntudatlan, akaratlan, szinte szuggesztív módon ható erők, amelyek akár akarják akár nem, megdöbbenően hatnak a gyermekekre.” Erről beszél a legnagyobb nyíltsággal a mi nemzedékünk egyik nagy tekintélyű, ma is élő és író nyugatnémet teológusa, az Isten nem

halhat meg, a Mire jó a keresztyénség, a Miért hiszek én című és sok más betsteller könyv szerzője: Heinz Zahrt is. Szinte ugyanazt írja, mint Barth Károly: „Ami a mai napig kísér — írja 1977-ben — a konfirmáló lelkesem alakja. Bár már egy szóra sem emlékszem abból amire tanított, azonban megmaradt bennem a képe egy olyan valakinek, akit egyszerűen csak „keresztyén személyiségnek” vagy „Jézus tanítványának” tudnék nevezni. Én miatta maradtam Jézus követője.” (Warum ich glaube, München, 1977: 32.) Íme a katechéta személyének jelentősége. Foglaljuk hát össze hatalmas témánkat, amiből mi itt csupán kis kóstolót tudunk adni, az egyik legnagyobb magyar református katechéta, Csikesz Sándor márványbavéshető mondatával: „A református valláspedagógia igazi eszköze a valláspedagógus, az Isten Lelke által kézbe vett ember.” Avagy a mi nyelvünkön itt és most: „A református katechézis igazi eszköze a mai Magyarországon a katechéta, az Isten Lelke által kézbe vett ember.”

Boross Géza

IRODALOM

RHEINSCH Ver. B. für KINDERGOTTESDIENST, Kinder-gottesdiensthelfer Handbuch. Junge Gemeinde, Stuttgart, 1981. 1985. — G. URBACH. Ich mache mit. GTB 642. 1981. — CH. BAUMLER: Amt, Rolle und Person des Pfarrers, in: Com. Inst. Handbuch für die Konfirmandenarbeit, Gütersloh 1984. — ECSEDY ALADÁR: A vasárnapi iskolai vezető, A vasárnapi iskola Bp. 1941. 188. k. — CSIKESZ SÁNDOR: Előadások katechéták előtt. Cs. S. Ekv. 3, Debrecen 1941. — IMRE LAJOS: A nevelő személyisége. Katechetika, Bp. 1942. 297—302. — Legeltesd az én bárányaimat. Bp. 1948. — MAKKAJ SÁNDOR: A lelkes mint pedagógus. (A lelkes mint c. kötetben.) — SOÓS BÉLA: A lelkes mint pedagógus (uo.) — G. DONÁTH BLANKA: A tanár és diák kapcsolatáról. Tankönyvkiadó, 1977. — RÓKUSFALVY PÁL és mások: Pedagógusszemélyiség és tanárképzés, Tkv. 1981. — D. POCK: Személyiségelméletek, Gondolat, 1983. — F. RICKERS: Religped. zwischen 1975—85. ThPr 86. 343. k.

A legkorábbi újszövetségi töredék Qumránban?

Több mint harminckét évvel ezelőtt, 1955 februárjában fedezték fel — kissé lávolabb a többtől — a hetedik qumráni barlangot. A lelet nem tűnt olyan jelentősnek, mint az 1945-ben talált és 1947-ben publikált pergamentekercsek, s csak 1962-ben tették közzé.¹ Míg a többi qumráni barlangból túlnyomórészt héber, illetve arám nyelvű szövegek kerültek elő, a hetedik barlangban csak görög nyelvűeket találtak, ráadásul kizárólag papirusztöredékeket. Tizenkilenc egészen kis töredék került napvilágra, közülük az egyik — a 7Q19 jelzetű — egy papirusztöredék megkövesedett (negatív) lenyomata a talajon. Ezenkívül előkerült egy korszó, amelyre kétszer rá van írva héber betűkkel: *rés/vav/mem/alef*. Az editio princeps szerkesztői egy nabateus személynévvel azonosították. A *vavot* ú-nak olvasva egy galileai falu (Ruma) nevét kapjuk, melyet Josephus említ Zsidó háború című művében (3., 7., 21.). J. A. Fitzmyer Qumran-kutató Róma héber betűkkel való leírására gondol.²

A töredékek azonosításával M. E. Boismard és P. Benoit papirologusokat bízták meg. Nem jártak nagy sikerrel — a töredékek kicsiny volta, a kevés megmaradt szó, illetve betűkombináció miatt csak kettőt sikerült megfejteniük az öt nagyobb töredék közül: 7Q1 Ex 28,4—7 és 7Q2 Bárúk (Epistola Jeremiae) 6,43b—44. Megjegyezték, hogy a 3., 4. és 5. töredék esetében bibliai szövegekről lehet szó, s az 5. töredék 4. sorában levő 'nnēs' betűkombinációról feltételezték, hogy az 'egennēsēn' szó része, s minden bizonnyal egy nemzetségi táblázatból származik. Mivel többet nem tudtak azonosítani, a munka megszakadt.

Tíz évi szünet után, 1972-ben került újra elő a kérdés. José O'Callaghan spanyol jezsuita papirologus, ma a római Pontificio Istituto Biblico dékánja, Septuaginta-kéziratok kommentárral ellátott jegyzékén dolgozott, s ehhez vizsgálni kezdte a hetedik qumráni barlang nagyobb papirusztöredékeit. Miután ő sem járt sikerrel, arra gondolt, hátha az 5. töredék 'nnēs' betűösszetétele nem az 'egennēsēn', hanem a 'gennēsare' szó része. Genezaret — akár a tóról, akár a vidékről van szó — az Ószövetségben, beleértve az apokrifeket is, mindössze egyszer fordul elő ebben az írásmódban (különben Chenereth, illetve Chenera), 1Makk 11,67a-ban: *kai Iēnathn kai hē parembolē autou parembalon epi to hudōr tou Gennēsar*. A töredék többi betűje azonban sehogyan sem illett ehhez a helyhez. Ekkor — pusztán kíváncsiságból — O'Callaghan átnézte az Újszövetséget is.³ Lévén Qumránról szó, szóba sem került eddig az Újszövetség. A qumráni barlangokat 68-ban, amikor Vespasianus Jeruzsálem felé haladó seregei elől a település lakói elmenekültek, lezárták, így az újszövetségi bevezetéstudomány pillanatnyi állása szerint szinte csak a bizonyítottan páli levelek jöhettek volna szóba. O'Callaghan minden várakozással ellentétben rábukkant egy helyre, ahová a 'nnēs' betűkombináció is, a töredék többi jellegzetessége is illett: Mk 6,52—53.

Izgalmasabbá tette a kérdést az, hogy még az editio princeps megjelenése előtt írásban közölte a kiadás gondozóival a p52 hajdani megfejtője és datálója, C. H. Roberts, hogy a 7Q5 jelzetű papirusztöredék az úgynevezett díszes stílus (Zierstil) kategóriájába tar-

tozik, s keletkezési ideje Kr. e. 50 és Kr. u. 50 közé esik. O'Callaghan felülvizsgálta véleményét, s kimutatta, hogy a díszes stílus Kr. u. 50-nél jóval tovább szokásban volt, a más — nem bibliai — papiruszokkal való összehasonlítás azonban egyértelműen arra mutatott, hogy Roberts datálása helyes: 7Q5 papirologiailag és paleográfaiilag legvalószínűbb keletkezési ideje röviddel Kr. u. 50 előttre tehető. Terminus ante quem régészeti oldalról minden itt talált töredék számára adott: a qumráni barlangokat 68-ban lezárták. Az a feltevés, hogy a 132–135-ös zsidó felkelés alkalmával a qumráni barlangokat megnyitották volna, nem bizonyítható, mindössze annyi vehető biztosra, hogy az időtájt újra használták a Hirbet-Qumrán-i és feskhai romokat. Felfedezését O'Callaghan még 1972-ben közzölte a *Biblica* folyóiratban³.

A 7Q5 jelzetű papirusztöredék 3,9 cm magas és 2,7 cm széles, látható szöveg 3,3 cm magas és 2,3 cm széles területen található rajta. Összesen húsz, részben töredékesen megmaradt betűt tartalmaz. Hasonlóan a többi ebben a barlangban talált töredékhez csak a papirusz első oldalán (recto) található írás, így minden bizonnyal tekercsről származik. A töredék jobb széle erősen sérült, betűk nem vehetők ki rajta. Az írás scriptio continua, azonban a 3. sor jól kivehető *i* és *l* betűi között egész kicsiny szünet található. Ligatúrára (betűk összetorlódása, összefolyása) hajló tendencia is felfedezhető, különösen a 3. sor *a* és *i* betűi között. Mindezeknél azonban feltűnőbb, s a töredék azonosítása szempontjából jelentősebb a 3. sor első és második betűje közötti hosszabb, mintegy három betűnyi szünet, az úgynevezett *paragraphosz*. F. G. Kenyon⁴ és V. Gardhtausen⁵ a sorkezdeté alatt levő vízszintes vonalat nevezte *paragraphosznak*, amit a sorban szabadon hagyott üres hely követett egy szakasz befejeztét jelölve. L. G. Fonseca⁶ nyomán a *paragraphosz* kifejezés nem a sor kezdetén levő vízszintes vesszőt, hanem magát az üresen hagyott helyet jelenti. Mivel a vízszintes vessző nem mindig maradt meg a kéziratokon, a látható vessző nélküli hosszabb szünetet is *paragraphosznak* kezdték nevezni. M. Martini pergamenre írt, héber nyelvű qumráni kéziratokban is kimutatta az értelmi szakaszok tagolását szolgáló szünet előfordulását⁷, ezt azonban nagyon óvatosan kell kezelni, egyrészt a qumráni hetedik barlang és az esszénusok közti kapcsolatot tisztázatlan volta, másrészt 7Q5 görög nyelve s esetleges római eredete miatt. A *paragraphosz* utáni mondat *kai* kötőszóval kezdődik. A görög nyelv számára idegen mondat-, illetve szakaszkezdő *es-t* a grammatikában *parataxis*nek (mellérendelés) nevezik. 7Q5 O'Callaghan olvasata szerint a következő szöveget tartalmazza (a nem egyértelműen kivehető, illetve töredékes betűk alatt pont található):

e
u^onē
ē kaii
nnēs
thēsa

Noha nagyon kis töredékről van szó, szokatlanul sok jellegzetesség (karakterisztika) segíti az azonosítás munkáját. A megfejtéshez a ritka 'nnēs' betűösszetétel adta az indító lökést. A *paragraphosz* éppen beleillik Mk 6,52 és 53 közé. Az 52. versben végződik a Jézus tengeren járásáról szóló tudósítás és az 53. versben beszámoló kezdődik Jézus gyógyításairól. Mk 6,53 első szava és, így az arám anyanyelvű írora valló paraktikus *kai* is alátámasztja O'Callaghan azonosítását.

Tovább vizsgálva a töredéket két eltérés figyelhető meg az Újszövetség kritikai kiadásának szövegéhez

képest. A megmaradt betűk egymás fölött, illetve alatt való elhelyezkedése alapján meghatározható a sorok hosszúsági, illetve a szöveg sorok szerinti megszólása, az úgynevezett stichometriai mérték. Ha az O'Callaghan javasolta azonosítás helyes, akkor a számításoknak elfogadható stichometrikus mértékhez kell vezetniük. Segíti a munkát az editio princeps megjelenése előtt már azonosított két ószövetségi, illetve ószövetségi apokrif töredék stichometriája. Ez 7Q1-nél 21/22/21/20/20/19/16/18/21/19/20 betű soronként, 7Q2 esetében pedig 22/21/23/21. O'Callaghan eredménye 7Q5-nél 20/23/20/21/21:

/sunēkan/e/pitoisartois/
/allēna/utōnē/kardiapēpōrō/
/men/ē kaii/aperasantēs/
/ēlthoneisge/nnēs/aretkai/
/prosōrmis/thēsa/nkaiezel/

Erre az eredményre azonban csak akkor jutunk, ha a 'tiaperasantēs' szó utáni — a görög Újszövetség minden kritikai kiadásában⁸ — beleértve ezek apparátusát — megtalálható 'epi tēn gēn' kifejezés kimarad. Ellenkező esetben a harmadik sor 29 betűből állna. A másik eltérés a 'tiaperasantēs' szó, melynek első két betűje látható a töredéken: *t-al* kezdődik, azaz 'diaperasantēs' helyett 'tiaperasantēs' áll. Ez sem fordul elő egyetlen más kéziratban sem.

A variánsok száma nem meglepő. A 19 sort tartalmazó 7Q1 hat helyen mutat eltérést a LXX-val szemben, az 5 sorban 22 betűből álló 7Q2 pedig két helyen. A p75 szemben a Codex Vaticanus-szal 472 variánst tartalmaz. Ezek közül 75 csak ebben a kéziratban fordul elő.

Az eddigi legkorábbi újszövetségi töredék, p52 tartalmaz 7Q5 mindkét variánsához hasonló eltéréseket. Ilyen a többször előforduló *itacizmus*⁹: Jn 18,31-ben 'hēmin' helyett 'hēmein' áll (recto, első sor), 18,33-ban pedig 'eisēlthen' helyett 'isēlthen' (recto, negyedik sor). A *d t*-vá válására nem 7Q5 az első példa. LXX-kéziratokban tizennyolcszor fordul elő, s az újszövetségi kéziratok között is akad rá két példa: p4-ben (Lk 3,22) és p75-ben (Lk 11,39 és 12,28)¹⁰. Egy a jeruzsálemi templomból a múlt században előkerült felirat¹¹ 'druphaktou' (*druphaktōn*) helyett 'truphaktou' olvasható. A *d-t*-mássalhangzó eltolódásra tehát több korabeli példa akad, 7Q5 egy újabb ezek között. Az 'epi tēn gēn' 7Q5-beli hiányához hasonló jelenség áll előtünk p52 hátsó oldalának második sorában. A verso stichometriai mértéke a második sor nélkül 29/.../29/29/30/28/31. Ha Jn 18,37-et az összes fennmaradt kéziratnak megfelelően rekonstruáljuk, a második sor 38 betűből állna, ami a stichometria alapján ki van zárva. Ha viszont kimarad az 'eis touto' megismétlése, a sor 30 betűből áll. Noha ez a szövegrész nincs rajta a töredéken, más rekonstrukciós lehetőség hiánya miatt biztosra vehető az 'eis touto' megismétlésének elmaradása — hasonlóan Luther Márton fordításához: „Ich bin dazu geboren und in die Welt gekommen, dass ich die Wahrheit zeugen soll”. A görög Újszövetség három kritikai kiadása egyébként nem tünteti fel p52 Jn 18,37-beli, egyedülálló variánsát.

Lehetséges-e azonban az 'epi tēn gēn' elmaradása Mk 6,53-ban? O'Callaghan első publikációjában 1972-ben S. C. E. Leggre¹² és K. Alandra¹³ hivatkozva arra utalt, hogy a bohairi fordításból hiányzik az 'epi tēn gēn' megfelelője. C. M. Martini azonban még a *Biblica* ugyanazon számában kimutatta, hogy a sahidi 'epekro' és a bohairi 'emer' szó hasonló jelentésű, mint a görög 'eis to peran' kifejezés. Martini egyébként lehetségesnek tartja, hogy a textus brevior még nem

tartalmazta az 'epi tēn gēn-t, C. P. Thiede pedig — aki nek írásain ez a cikk alapul — kimutatja, hogy az Újszövetség alapján a 'diaperaō' igehez nem tartozik feltétlenül az 'epi tēn gēn', ill. az ezzel ekvivalens 'eis to peran' kiegészítés. A 'diaperaō' ige hatszor fordul elő az Újszövetségben: Mt 9,1; 14,34; Mk 5,21; 6,53; Lk 16,26; Csel 21,2. Mt 9,1-ben minden kiegészítés nélkül áll: *kai embas eis ploion dieperasen kai ēlthen eis tēn idian polin*. Mk 5, 21-ben az 'epi tēn gēn' kiegészítéssel áll a 'diaperaō' ige: *kai diaperasantes tou Iēsou en tō plotō palin eis to peran sunōhthē ohlos polus ep'anton*. Az egyik legrégebbi kézirat azonban, p45 elhagyja az 'eis to peran'-t¹⁴:

*/iē palin su/nēhthē
tha/lasan kai idou/*

Érdekes lenne tudni, hogyan hozza ez a papirusz Mk 6,53-at, de p45-ből a Mk 6,51 és 7,2 közötti szakasz hiányzik. A Vulgata ezt a helyet így adja vissza: *Et cum transfretassent, /per/venerunt in terram Genesareth*. A 'cum transfretassent' /diaperasantes/ tehát itt is kiegészítés nélkül áll.

O'Callaghan eleinte de Vaux, Milik és Baillet publikációjának¹⁵ képanyagát használta, később infravörös nagyításokat is, végül az eredeti papiruszt vizsgálta a jeruzsálemi Rockefeller Múzeumban. Olvasata több helyen eltér Boismard rekonstrukciójától:

• tō a •
tō a
ē kaitō
nnēs
thēs

Boismard nyolc betűt tart egyértelműnek, kilencre tesz javaslatot, de nehéz olvasata miatt ponttal lát el, három betű-töredéket pedig csak ponttal jelöl. O'Callaghan tizenhárom betűt ugyanúgy olvas, mint Boismard.

Az első sorban csak egy betű alsó töredéke látszik. Az editio princeps csak ponttal jelöli, s négy betűt tart lehetségesnek. Ezek közül az egyik *e*, O'Callaghan olvasata. Thiede véleménye szerint csak *s* vagy *e* jöhet számításba.

A második sorban mindketten öt betűt jelölnek, megfejtésük azonban csak a második és harmadik betűt illetően egyezik meg. Az első betűt Boismard ponttal jelöli, O'Callaghan ponttal ellátott *u*-t javasol. Ennek lehetőségét legnagyobb kritikusa, M. Baillet is elismeri¹⁶. A negyedik betűt Boismard *a*-nak, O'Callaghan *n*-nek olvassa. Boismard olvasatát Baillet mint lehetlent elveti, s *i*-t (*ióta adscriptum*) javasol. Mindhárom betű előfordul a töredéken. Ezekkel összevetve az *a* hamar kiesik, s a hasonlóság nagyobb a negyedik sor ép *n*-jével mint a harmadik sor szintén ép *i*-jával, O'Callaghan olvasata tehát lehetséges. Összevetve a negyedik és ötödik sor érintetlen *ē*-ival nem zárható ki O'Callaghan javaslata az ötödik betűt illetően.

A harmadik sorban csak az utolsó betűnél különbözik kettőjük véleménye. Boismard *ō*-t javasol, de *o*-t is lehetségesnek tart. A megmaradt töredék alapján *o* nem túl valószínű, *i* és *ō* egyaránt szóba jöhet. Az első betű töredékes ugyan, de a negyedik és ötödik sor *ē*-ja alapján mindkettőjük szerint egyértelmű az olvasata.

A negyedik sort illetően teljesen egy véleményen vannak. Az ötödik sor harmadik betűjét Boismard *e*-nak olvassa, s lehetőségként feltünteti a *s*-t, ami mellett később O'Callaghan — mint egyetlen, biztos olvasat mellett — döntött. A betű belsejében két pont látható, ezek azonban nem egy *e* középső vonalának

helyén vannak. Thiede szerint tintapettyekről van szó, amelyek 7Q1-en is előfordulnak két helyen, betűk illetve sorok között. Az utolsó betűnél szintén eltér kettőjük véleménye. O'Callaghan szerint optimális fényviszonyok mellett, megfelelő nagyításban vizsgálva az eredetit, felfedezhetők egy *a* bal oldalának nyomai. Thiede szerint eldönthetetlen a kérdés, leg-helyesebb mindössze ponttal jelölni, noha nem hagyható figyelmen kívül, hogy O'Callaghan jobb körülmények között, alaposan vizsgálta a töredéket.

O'Callaghan olvasata ellen nem hozhatók fel döntő érvek. Ő az egyetlen, aki javaslatot tett 7Q5 azonosítására. Az egyértelműen olvasható — nagyon jellegzetes — helyeken 7Q5 teljesen megegyezik Mk 6,52—53-mal, s a töredékesen megmaradt, hol jobban, hol kevésbé azonosítható betűknél sem áll ellentmondásban O'Callaghan javaslatával. Thiede felhívja a figyelmet arra is, hogy az egyértelműen elfogadott 7Q2 mindössze két teljes egészében olvasható szót tartalmaz, s ezek — 'oun' és 'autous' — teljesen jellegtelen, mindenütt előforduló szavak, míg 7Q5 esetében a paragraphosz, a parataktikus *kai*, a ritka 'nnēs'-betűkombináció — különösen ebben a sorrendben! — ritkán előforduló jellegzetességek.

Thiede példaként említi egy hasonló papirusztöredéket a classica philologia területéről: *P. Oxy. XXXVIII. 2831*. Nagysága 2,4×3,3 cm, kisebb tehát, mint 7Q5. Hat sorból áll, öt sorban vehetők ki rajta betűk. E. G. Turner brit papirologus és philológus tizenkilenc betűt azonosított, hármát ponttal jelölt. A töredéket — C. Austin és E. Lobel nyomán — Menandrosz Szamia című komédiájának egy részletével azonosította: III. felvonás, 385—390 (Austin). Az írás stílusa alapján az első század végére, illetve a második század elejére datálja. A három eddig ismert Szamia-papirusz számos helyen ellentmond egymásnak, s az új töredék újabb eltéréseket mutat. Az első sor végén lévő 'nē' és a második sorban látható 'ti' ellentmond az eddigi kéziratoknak, a harmadik sorban lévő dikolon pedig — amennyiben valóban Szamia-töredékről van szó — tévedés. Az azonosítás helyességében ennek ellenére eddig nem kételkedtek, s a papirusz bekerült a Szamia kritikai kiadásaiba.

O'Callaghan azonosítását a legtöbben (M. Baillet, C. H. Roberts, K. Aland) kétségbe vonták, néhányan (J. A. Fitzmyer, C. M. Martini, W. N. Pickering) egyetértettek vele. O. Montevecchi „La Papirologia” című kézikönyve¹⁷ kutatási eredményként közölte 7Q5 azonosítását Mk 6,52—53-mal. O'Callaghan az azonosítás sikerén felbuzdulva megkísérelte a többi töredék azonosítását is. Ezek közül csak 7Q4-et (1Tim 3,16—4,3) tartja biztosnak, a többi papiruszal — mivel túlságosan kevés betű látható rajtuk — csak felületesen foglalkozott. Thiede megemlíti, hogy ellenfelei leginkább ezeket az azonosítási javaslatokat tették vizsgálat tárgyává. Roberts például egyedül 7Q8-at (Jak 1,23—24?) vizsgálta, 7Q5-ről nagyon keveset ír, s téves információkat vesz alapul a *d*-*t*-mássalhangzó eltolódást illetően.

A *lelet jelentősége*. 7Q5 karakterisztikái egyértelműen Mk 6,52—53-ra engednek következtetni. A töredék kétes betűi ennek sehol sem mondanak ellent, a Márk-szövegre utaló jellegzetességek sorrendje és a stichometria mérték pedig alátámasztja az azonosítást. A többi kézirat szövegétől való két eltérés (*tiaperasantes*; *epi tōn gōn* kiesése) sem teszi ezt kétségessé, sőt tökéletesen beillik a korai bibliai kéziratok kontextusába. I. D. Amuszin¹⁵ — noha elismeri O'Callaghan érveinek meggyőző voltát —, a túlon túl kevés megmaradt betű miatt int óvatosságra.

Az újszövetségi bevezetéstudomány mai állásfoglalásának fényében az azonosítás meglepő, de nem áll ellentmondásban a bevezetéstudomány által felkutatott tényekkel. Adolf Schlatter a bibliai hermeneutikával kapcsolatban mondta, hogy minden dogmát, amely a valóság megismerésére prefiguratív hatással van, mint a Szentírás fölé emelkedést, el kell vetni. Ha eddig nem is tűnt valószínűnek, nem mondhatjuk, hogy egy röviddel Kr. u. 50 előtti, de mindenképp 68 előtti qumráni papirusztöredék nem tartalmazhatja Márk evangéliumának egy töredékét.

Ha elfogadjuk O'Callaghan azonosítását, 7Q5 esetében olyan töredékről van szó, amely feltételezi Márk evangéliumának elkészültét: a két történet (Mk 6,45–52: Jézus a tengeren jár; Mk 6,53–56: Jézus beteget két gyógyít) találkozása nem egy Márk előtti anyagra, hanem Márk redakciójára utal.

Ha 7Q5 valóban Mk 6,52–53, nem a Kr. u. 125 körülre datált p52 a legrégebbi újszövetségi töredék, s egyben az eddig egyetlen nagy ókori irodalmi mű, amelyről nem sokkal a keletkezése utáni időből kézirat-töredék áll rendelkezésünkre. A p52-nél mintegy 75 évvel korábbi papirusznak csak az egyik oldalára írtak, így megdőlt az a nézet, miszerint a keresztények kezdettől fogva kódexet használtak. 7Q5 újabb példa a d-t-mássalhangzó-eltolódásra, s – ha az azonosítás helyes – az egyetlen kézirat, amelyik ezen a helyen nem tartalmazza az 'epi tēn gēn' kiegészítést, s esetleg megegyezik az eredeti verzióval. Kérdések merülnek föl az ősgyülekezet – talán a jeruzsálemi gyülekezet – esszénusokhoz való viszonyával kapcsolatban. A hetedik qumráni barlang ötödik papirusztöredékének azonosítása Márk evangéliumának két versével befolyásolja a másik két szinoptikus evangélium datálását is, s mindenekeztül azt jelenti, hogy a Jézus Krisztusról

szóló evangéliumot már kevesebb, mint két évtizeddel az események után írásba foglalták.

Zay Balázs

A cikk Carsten Peter Thiede „7Q – Eine Rückkehr zu den neutestamentlichen Papyrusfragmenten in der siebten Höhle von Qumran” című cikke (Biblica 65, 1984., 538–559. old.) és „Die älteste Evangelien-Handschrift?” című könyve (R. Brockhaus, Wuppertal, 1986) alapján készült.

JEGYZETEK

1. M. Baillet—J. T. Milik—R. de Vaux: Discoveries in the Judean Desert of Jordan, III: Les Petites Grottes de Qumran. Oxford, 1962. — 2. J. A. Fitzmyer: „A Qumran Fragment of Mark?”, in: America 126 (1972) — 3. J. O'Callaghan? Los papiros griegos de la cueva 7 de Qumran. Madrid, 1974. — 4. ? „Papiros neotestamentarios en la cueva 7 de Qumran?”, in: Biblica 53 (1972), 91–100. old. — 5. F. G. Kenyon: The Paleography of Greek Papyri. Oxford, 1899., 27. old. — 6. V. Gardthausen: Griechische Paläographie II. Leipzig, 1913., 402–403. old. — 7. L. G. Fonseca: Eplome Introductionis in Paleographiam Graecam (Biblicam). Róma, 1944., 32. old. — 8. M. Martiné The Scribal Character of the Dead Sea Scrolls, vol. I. Louvain, 1958., 117–144. old. — 9. Nestle-Aland: Novum Testamentum Graece, 26. kiadás; United Bible Societies: Greek New Testament, 3. kiadás; Zane C. Hodges—Arthur L. Farstad: The Greek New Testament According to the Majority Text, 1. kiadás. — 10. Az itacizmus elnevezés az e i-ként való kiejtéséből származik. A diktálás utáni másolásokról gyakran létrejött eltérések, amelyek néha az igeldők megváltozását is jelenthették. Itacizmus nemcsak e, hanem ei, u, ēi, ai esetében is létrejöhet. — 11. J. O'Callaghané „El cambio d-t en los papiros biblicos”, in: Biblica 54 (1973), 415–416. old. — 12. Ch. Clermont-Ganneau: „Une stèle du temple de Jerusalem”, in: Revue archeologique 23 (1872), 215–234. old. — 13. S. C. E. Legg: Novum Testamentum Graece, Evangelium secundum Marcum. Oxford, 1935. — 14. K. Aland: Synopsis Quattuor Evangeliorum. Stuttgart, 1976., 139. old. — 15. F. G. Kenyoné The Chester Beatty Biblical Papyri. Fasc. II., The Gospels and Acts. London, 1933 (vol. I), 1934 (vol. II). — 16. Lásd: jegyzetek 1. — 17. M. Baillet: „Les manuscrits de la Grotte 7 de Qumran et le Nouveau Testament”, in: Biblica 53 (1972). — 18. O. Montevicchi: La Papirologia. Torino, 1973., 322. old. — 19. I. D. Amusziné A Holt-tengeri tekercsek és a qumráni közösség. Budapest, 1986., 122–123. old.

DISZKUSSZIÓ

Jézus és a törvény

Gondolatok egy megkezdődött diszkusszióhoz és egy befejezhetetlen témához

A Theologiai Szemle szerkesztősége felkért arra, hogy ismertessem álláspontomat Szénási J. Sándor és Farkas József lelkipásztoroknak a folyóirat XXIX. (1986) évf., 4. és XXX. (1987) évf. 1. számaiban a *fenti címmel megjelent* – egymásnak több tekintetben ellentmondó – *tanulmányairól*. Még a megtisztelő felkérés előtt írtam a témáról, felgyülemllett mondanivalómat azonban „Jézus <törvénye>: az Aranyszabály” címmel abban a kötetben fejtettem ki, amely dr. Tóth Kálmán professzor 70. születésnapja alkalmából jelent meg¹. Már ez alkalommal is Szénási J. Sándor és Farkas József fejtegetései adták az ösztönzést ahhoz, hogy Jézus és a törvény kérdésében gondolataimat kifejtssem. Ezek lényege az említett tanulmányban az, hogy Jézus a Mt 7,12-ben található „Aranyszabályban” egybefogta az ószövetségi törvény summáját: a kettős szeretet-törvényt, az antik világ legnemesebb etikai hagyományával. Az alábbiak során azonban ezt a tételt csak érinteni fogom, helyette előbb Szénási J. Sándor és Farkas József diszkussziójához fűzöm megjegyzéseimet, majd a témát néhány új szempont figyelembevételével kívánom megközelíteni.

I.

1. A diszkusszió nélkülözhetetlen eleme a teológiai folyóiratoknak. Érdeklődést kelt a tárgyalt téma iránt, több oldalról világítja meg ugyanazt a kérdést, mivel helyt ad az eltérő álláspontok kifejtésének. Nemcsak tájékoztatja az olvasót, hanem saját állásfoglalása kialakítására ösztönzi. Ezt a szerepét a „Szénási–Farkas vita” jól betöltötte. Ami azonban feltétlenül kerülendő: az a személyeskedés és a másik álláspontja semmibe vevése. Érdekes jelenség az, hogy az *Evangelische Theologie* legújabb, éppen újszövetségi témájú számában arról panaszkodik a német újszövetségi teológia helyzetéről írt beszámoló, hogy megszakadtak a kapcsolatok a különböző irányzatok között: az érvek helyébe sértő jelzők és megbélyegző címkék kerültek.² Ebben ne kövessük őket, bár egyébként igen sokat lehet tanulnunk tőlük. Helyette legyen példánk Ágoston egyházatya, aki amikor megkérdezték tőle: „Mit csinált Isten mielőtt a világot teremtette?”, nem akart azzal az általa ismert és idézett adomával felelni, hogy „Poklot készített azoknak, akik ilyen butát fog-

nak kérdezni”, mert — mint mondta — „Más az értés és más a sértés”. Ehelyett így válaszolt: „Isten az időt a világgal együtt teremtette, nincs értelem tehát megkérdezni, hogy mit tett mielőtt nem volt világ”.³ Nos, az alábbiakban Ágoston intelméhez igazodva az „értés”-t, azaz a megértést tűzöm ki célként. Szeretném mind Sznási J. Sándor, mind Farkas József gondolatait megérteni, főként pedig általuk, velük, valamint az olvasókkal együtt a témát, melyről a diszkusszió folyik. Valamennyire felelősnek is érzem magam a szóban forgó két tanulmányért: mindkét szerzőt meghívтам Akadémiánkra (a budapesti Református Teológiai Akadémiára) egy-egy előadás megtartására, Sznási J. Sándort a múlt tanévben „Jézus és a törvény”, Farkas Józsefet pedig évekkkel ezelőtt „Az én hermeneutikám” címmel. Az első szerző előadását közölte aztán a Teológiai Szemle, s megjelent előadására reflektált másik kollégánk. A vendégelőadások éppúgy színezik a Teológián folyó rendszeres és „hivatalos” oktatást és készítetik állásfoglalásra, új szempontok figyelembevételére a hallgatókat, mint a Teológiai Szemle olvasóit a mindenki által elfogadott igazságokat tartalmazó cikkek mellett a különleges színeket, egyéni látásmódokat felcsillantó diszkussziók.

2. Szerintem a két szerző ellentmondó gondolatai Jézus és a törvény kérdésével kapcsolatban főként hermeneutikai (írásmagyarázati elvek) álláspontjuk eléréséből következnek. Az első szerző Jézus szavát mintha az evangélisták tolmácsolása nélkül, közvetlenül hallaná, a második komolyan veszi az evangélisták szerepét és azt állítja, hogy Jézust csak a „<tükröződésben> át közelíthetjük meg” (Theol. Szle XXX., 38. 2. hasáb). Mielőtt e tekintetben állást foglalnék, hangot szeretnék adni annak a szomorúságnak, hogy egyházunkban hermeneutikai tekintetben nagy zűrzavar, meghasonlás és elmaradás van. Az exegézissel, bibliai teológiával hála Isten előbbre tartunk. Amilyen hézagpótló és jótékony hatású volt Tőkés István nemrég megjelent bibliai hermeneutika története⁴, annyira tovább kellene lépniünk és előbb tanulmányoznunk, azután megírniunk a jelen (kb. az utóbbi 50 év) hermeneutikáját, pontosan onnan kezdve, ahol ő a könyvét abbahagyta. Jó lenne köreinkben megismerni a Bullmann utáni hermeneutikát (az övét vajon ismerjük-e?), az „új” hermeneutikát (Ebeling, Fuchs), Gadamer, Ricoeur, Stuhlmacher, Weder munkásságát, akik a filozófia, irodalom és nyelvtudomány felől közelítették meg a problémát, jó volna vitázni róluk, kritikailag értékelni nézeteiket és ami azokban hasznos és jó, azt felhasználni. A „világi” irodalomtudományok ebben megelőznek bennünket, a Szegei Egyetem által most kiadott remek hermeneutikai szöveggyűjteményt mindenkinek ajánlom.⁵

A reformátori írásmagyarázati elv: a Szentírás hitünk és életünk egyedüli zsinórmértéke („a Szentírásban Krisztus egyetemes egyháza a legteljesebb mértékben kifejtve találja mindazt, ami egyrészt az üdvöztítő hitre, másrészt ami az Istennek tetsző élet helyes alakítására vonatkozik” (II. Helvét Hitvallás I. fejj., 2. bekezdés, kiemelés tőlem). Ez a tétel azonban nem terjed ki arra, hogy pl. a társadalom- vagy természettudományok kérdésében is a Szentírás lenne zsinórmértékünk, egyszerűen azért nem, mert a Szentírás nem a tudomány, hanem az igaz hit és az Istennek tetsző helyes élet kérdéseiről ad kijelentést. Magától értetődő, hogy ez nem jelenti azt, mintha az emberi tudomány felette állna a Szentírásnak. De azt sem, hogy tiltott vagy káros dolog volna a Szentírás tudományos vizsgálata. E gondolatot folytatva megvallom, hogy a fenti kérdés tekintetében (Jézus szavát az evangélisták tol-

ma- tolmácsolásában vagy azok nélkül hallhatjuk-e meg) Farkas József nézetét osztom. Közvetlenül csak az apostolok és a fültanúk hallották szólni az Urat, mi már csak az ő — Szentlélek ihlette! — tolmácsolásukon át hallhatjuk. Ez nem baj, ez az inkarnáció csodájának, misztériumának logikus következménye. Ha az „Ige testté lett” (Jn 1,14), akkor csak a testet öltött Igével találkozhattak a kortársak. Ha az Újszövetséget szentírók írták, akkor csak rajtuk keresztül hallhatjuk az Újszövetségben megszólaló Krisztust. Nagyon tetszik Farkas József kifejezése: „tükröződés”, biblikusnak (1Kor 13,12a) és szemléletesnek tartom. Szeretnék most mégis egy másik fogalmat bevezetni — illetve a matematika területéről kölcsönözni és a hermeneutikában alkalmazni —, a „helyi érték” fogalmát. A matematikában a számoknak „abszolút” és „helyi” értékük van. (Pl. a 9-esnek abszolút értéke nagyobb, mint az 1-esnek, de ha a 9-es magában áll, az 1-es után pedig még két másik 1-es következik, akkor ez esetben az első 1-esnek nagyobb a helyi értéke, mint a 9-esnek. (Nagyon fontos a jézusi szavak „helyi értéke” = ki, hol, milyen összefüggésben idézi azokat. Vagyis az evangélista szerkesztői munkájától sem szabad az ihletettséget megtagadni, ugyanakkor tudnunk kell, hogy helytől, időtől, alkalomtól, hallgatóságtól független jézusi szavak — ha fennmaradtak volna ilyenek — túlságosan absztraktak, senkihez sem szólóak lennének. (Ettől függetlenül lehet, hogy sok esetben az evangélista tolmácsolásában fennmaradt jézusi szó betű szerint azonos az eredetivel. Ez azonban nem változtat az elven, hogy a Szentléleknek úgy tetszett, hogy nekünk Jézus szavát az evangélisták tolmácsolásában adja.) Van erre Eduard Schweizer ny. zürichi professzornak egy igen szép hasonlata. A svájci hegyekben leesett hó kristálytisztá, de nem oltja a szomjat, csak akkor, ha előbb a talajon átszivárogyva, annak hatóanyagait magába olvasztva forrásként buggyan elő. Ilyen Jézus szava is, akkor oltja szomjunkt, ha történetivé, időhöz, helyhez kötötté válik,⁶ — bár tudjuk, hogy eredete szerint nem a hely és idő „termelte ki”, hanem „az égi magasokból harmatozott”.

II.

1. Az elvek fenti tisztázása után most részletezni kívánom, hogy miben érték egyet a szóban forgó tanulmányok íróival, majd röviden hangot kívánok adni egy-két dologban a különvéleményemnek.

a) Mielőtt valaki Sznási J. Sándor szokatlan gondolatmenetű írásán megbotránkoznék vagy meg akarna botránkozni, azt ajánlom, hogy vegye elő a Theol. Szle XXIX. évf. 4. számában megjelent cikkét és húzza alá ceruzával azokat a példáit, melyek nem felelnek meg a tényeknek. Nem sok alkalma lesz ceruzája használatára! Most viszont az ellenkező módszert alkalmazom, s felsorolok néhányat azon tételei közül, melyeket az Újszövetséggel megegyezőnek tartok. Azt állítja, hogy Jézus a „törvény alatt” született. Hogy így van-e, bárki ellenőrizheti Lk 2,21—24 és Gal 4,4-ből. Állítja továbbá, hogy Jézus a „Haldd Izrael” kezdetű imahitvallást tartotta a legfontosabbnak a törvényből, akárcsak a kortárs írástudók legjobbjai. Ezt megint igazolja az Újszövetség (Mk 12,29k). Említi, hogy ruházata alsó peremén Jézus imabojtot hordott, akárcsak kegyes kortársai. Erre az Újszövetség több példát említ (Mt 9,20; Mk 6,56, vö. Mt 15,38). Aztán szól arról, hogy a zsidó étkezési és páska vacsora imákat és szoltárokat használta. Ez megint igaz (Mk 6,41; 1Kor 11,24kk; Mk 14,26). A megtisztult leprást a papokhoz küldi (Mt 8,4), ahogy a törvény

előírta (3Móz 17,49). A gazdag ifjúnak úgy felelt az örök élet elnyerésére vonatkozó kérdésére először, hogy: „tartsd meg a parancsolatokat” (Mt 19,17). Ezt megint nem hagyhatjuk ki az Újszövetségből. Még az írástudók és farizeusok rendelkezései tekintetében (ami jóval Mózes törvénye utáni időkből való volt) is úgy rendelkezett, hogy „amit parancsolnak néktek, mindazt megtartsátok és megcselekedjétek, de az ő cselekedeteik szerint ne cselekedjétek. Mert ők mondják, de nem cselekszik” (Mt 23,3). Ugyancsak a farizeusok és írástudók ellen mondott beszédében, melyben a törvény lényeges és lényegtelen részeit megkülönbözteti, található az a mondása, hogy „ezeket” (ti. az ítéletet, irgalmasságot és hűséget) „kellene cselekedni” és „amazokat” (tizedfizetés a konyhanövényekből) „sem elhagyni” (Mt 23,23). A felsorolást folytathatnám, de talán ennyi is elég annak bizonyítására, hogy *Szénási J. Sándor cikkében egy egész sereg megcáfolatlan tény bizonyítja az ember Jézusnak a törvényhez kötődését. A kérdés azonban az, hogy a részletlenség összessége kiadja-e Jézus és a törvény kapcsolatának lényegét. Nézelem szerint nem. Mégpedig három — alább részletesen kifejtendő — okból. Először, mert Jézus több volt, mint ember. Másodszor, mert kiemelte a törvény lényegét (a kettős szeretetparancsolatot) és mindenki, így a pogányok számára is hozzáférhetővé ugyanakkor kötelező érvényűvé tette azt. Harmadszor, mert küldetése nem egyedül a törvény magyarázatára vonatkozott, s ennek a más küldetésnek a fényében a törvény ügye Jézus szemszögéből más megvilágítást nyert, elvesztette központi jelentőségét.*

b) Mielőtt valaki Farkas József tanulmányában az általa használt történet-kritikai módszeren és a merev fundamentalizmust elutasító álláspontján megbotránkoznék, azt ajánlom, vegye elő a szerzőnek a Theologiai Szemle XXX. évf. 1. számában megjelent cikkét és ne akadjon fenn egy-egy sarkítottan, élesen megfogalmazott állításrészen, hanem ehelyett próbálja megérteni a szerző teológiai meggyőződése, alapállása lényegét. Ha ezt előfeltétel nélkül teszi, először is tisztelettel adózik egy hosszú, az Újszövetség beható tanulmányozásával eltöltött életnek és azoknak a kiérlelt eredményeknek, látásmódnak, melyek ebből a teológiai egzisztenciából fakadnak. *Állítom, hogy Farkas József a nemzetközi újszövetségi teológia egész sor eredményével ismertette meg egyházunkat, sőt a magyar protestantizmust már akkor, amikor azok még más csatornákon át nem érkeztek el hozzánk. Azt is állítom, hogy az általa képviselt evangélium-megértés nem „rombolta szét” gyülekezetét, hanem összetartotta, építette és előre-mutatóan utat talált a fiatal, a nem egyházi környezetből odakerült, valamint a magasabb képzettséggel rendelkező hallgatóihoz. Amíg tehát Szénási J. Sándornál az egyes részletmegfigyeléseket tartom értékesnek, a téma lényege megragadása tekintetében viszont cikke nyomán hiányérzetem támad, addig Farkas József cikkében éppen a lényeggel értek egyet: helyeslem a történet-kritikai szemléletmódját, mint a hívő és egyházépítő református teológia legitim módszerét, a témát illetően pedig azt a megállapítást, hogy Jézus és a törvény korántsem azonosak.*

E „tiszteletkőr” megtétele után azonban adós vagyok még annak a néhány részletnek megemlékezésével, melyet Farkas Józseftől eltérőleg látok. A 38. oldalon azt állítja, hogy Pál „visszaparancsolta a keresztyéneket a golgotai kereszthez. Odáig igen, de nem tovább! Például: a Hegyi Beszédhez már nem. „Úgy látom, hogy Pál apostol a Róm 12–13-ban többször idézi szó szerint vagy parafrázisként a Hegyi Beszédet (nézzünk utána az eredeti szövegben!), ezenfelül több

jézusi logiont megőrzött és használt (pl. ApCsel 20,35b; Róm 12,14; 1Kor 7,10; 1Kor 11,23kk). Tehát a golgotai kereszten túl is érdekelte a „történeti” Jézus. — A 40. oldalon az derül ki, hogy a szerző szerint Máté gyülekezete „megmaradt” a zsinagógán belül és így igyekezett a törvénynek eleget tenni. Igaz, sok minden jel mutat arra, de a legújabb kutatások⁷ arra az eredményre jutottak, hogy Máté a zsinagógából már kiközösített zsidókeresztyén gyülekezetnek ír (ezért szól egyebek közt mindig „az ő zsinagógáikról” (Mt 4,23; 9,35), mely elfogadta a pogánymissziót, a „nagy” egyházhoz akart tartozni, de vinni akarta magával a törvényt, mert azt — Jézus értelmezésében — nem nyűgnek, hanem segítségnek érezte. Ezért szól arról a 16,18-ban, hogy Jézus új gyülekezetet fog építeni. — Nem tudom elfogadni a 40. oldalon (2. hasáb) és a 41. oldalon (1. hasáb) azt a két megállapítást, hogy „szöges ellentét”, illetve „kibékíthetetlen feszültség” jellemzi a Tóra vallásrendszere és Jézus Krisztus evangéliuma kapcsolatát. Bár elfogadom Farkas József szép hasonlatát, hogy Mt evangéliuma „tükrözi” és nem közvetlenül adja Jézus szavait, pl. az 5,17-et: „Ne gondoljátok, hogy jöttem a törvénynek vagy a prófétáknak eltörlésére...”, de azt nem gondolom, hogy a mátéi „tükrözés” annyira torzítna, hogy amikor e tolmácsolás szerint Jézus nem akarja eltörölni (hanem be akarja tölteni) a törvényt, ez közte és a törvény közt a valóságban „szöges ellentétet” és „kibékíthetetlen feszültséget” jelentenc. Egyébként örömmel olvashatjuk a szerző írásában a 41. oldal 2. hasábján, hogy ő sem gondolja így: a „Ne gondoljátok...” intésből — a szöveget nagyon komolyan véve — azt az érdekes következtetést vonja le, hogy „igenis voltak olyan kevesek... akik azt gondolták, hogy Jézus eljöveteleével befejeződött a Tóra történelmi időszaka... Máté mást gondolt... Szerinte a törvény változatlanul érvényes”. Farkas József, a történész tehát megállapítja, hogy Jézus és a törvény kapcsolatát eltérő módon értelmezték már az első keresztyén nemzedékben. Farkas József, a keresztyén egyéniség, önmagát az antinomista értelmezők közé sorolja a „szöges ellentét” és „kibékíthetetlen feszültség” kifejezésekkel. Végül Farkas József, a teológus ezt vallja: „Hitem szerint mindkét álláspontban” (melyek Jézus és a törvény elválaszthatatlan, illetve ellentétes kapcsolatára vonatkoznak) „van igazság, de csak komplementáris egységben igazak a részigazságok” (41. oldal, 2. bekezdés). Farkas Józseffel, a történésszel és teológussal messzemenően egyetértek. A „komplementáris” kifejezésnek külön örülök, s később még visszatérek rá.

III.

Az eddigiek során eleget tettem a Theologiai Szemle felkérése első felének, hogy ti. reflexiókat fűzzek Szénási J. Sándor és Farkas József cikkeihez. Az alábbiakban a felkérés második felének igyekszem eleget tenni, mely „Jézus és a törvény” témája néhány új szemponttal történő kiegészítésére vonatkozik.

1. Elsőként Jézus törvényt magyarázatával foglalkozunk. Bár a formakritikai módszer azt tanácsolná, hogy előbb a szentírók sajátos szerkesztői szempontjait elemezve haladnánk visszafelé, keresve az eredeti jézusi gondolatokat, ezúttal lemondok erről a sorrendről és ellenkezőleg, előbb arról szólok mit tanított Jézus a törvényről és azután arról: miként értették és alkalmazták ezt Tőle időben vagy kulturális környezetben távolodva az újszövetségi szerzők. Nézzük először a Mt 5,17-et, a Hegyi Beszéd törészének (5,17–7,12) nyitányát. Ennek exegéziséről mind Szénási J.

Sándor, mind Farkas József sok értékes és helytálló megállapítást írt le. Mindezt azzal egészítem ki, hogy véleményem szerint a „betölteni” (plēroō) ige ebben az összefüggésben annyi, mint Isten eredeti szándékát érvényre juttatni a törvényben, egyszersmind a „krisztológiai többlet” hozzátenni ahhoz.

Az eredeti isteni szándék kettős: formális tekintetben az, hogy a törvény által az emberi életet a Vele kötött szövetségben lehetségessé tegye és megőrizze. „Ezt cselekedj és élj” (Lk 10,28). A törvény eredeti célja nem az, hogy kirekesszen az életből, az üdvösségből, hanem az, hogy megtartsa abban, illetve elsegítsen oda. Az isteni szándék tartalmi oldala a *szerelem kettős parancsának kiemelése*. Mt 22,40 szerint ugyanis az egész törvényt a szerelem kettős parancsa „tartja” (szó szerint: „azon van felfüggesztve”). Ezt elméletileg az írástudók szintén tudták. Új az volt Jézusnál, hogy ezt a kettős parancsot elválaszthatatlanul összekapcsolta (Mt 22,37–39), amelyek pedig még Mózesnél külön-külön szerepeltek (5Móz 6,5 és 3Móz 19,18b); a kettős parancs második felét: az emberek iránti szeretetet pedig a Vele beszélgetőktől sokszor számonkérte (Mt 19,18–19). Minden mást alávetett ennek a törvényben. Ilyen értelemben exegetálja a plēroō igét Pál apostol, amikor azt állítja, hogy a nomos (törvény) plēroō-ma-ja (a plēroō igéből képzett főnév): a szerelem (Róm 13,10b). A plēroō és összetételei gyakran valamilyen hiánnyal összefüggésben szerepelnek, mely hiányt (hüsterōma) be vagy ki kell tölteni (1Kor 16,17; 2Kor 9,12; Fil 2,30; Kol 1,24). Az a hiány, amit Jézus betöltött a Törvényben: a szeretet-centrumra rámutatás és a „krisztológiai többlet” volt.

A betölteni (plēroō) ige egyik értelme latinul: *compleo*, amelyből a – Farkas József által is használt – „komplementáris” kifejezés ered. Ez azt jelenti, hogy valamit kiegészíteni azzal, ami abban még nincs benne! Amikor tehát Jézus „betöltötte” a törvényt, akkor valamit hozzátett, ami abból addig hiányzott. Ezt a valamit nevezem „krisztológiai többlet”-nek vagy töltnék. Miben áll ez? Abban, hogy Jézus „hatalommal” (exousia) magyarázta a törvényt (Mt 7,29), ami hallgatóira gyakorolt hatásán kívül abban is megmutatkozott, hogy az antitézisek (5,21–48) „én pedig azt mondom néktek” szokatlan kifejezései nem az írásmagyarázók egyikének mutatják be Őt, hanem egyszerűen olyan valakinek, aki mindenki másnál több, különleges istenismerettel rendelkezik (nemcsak öszövségi idézetekkel érvel, hanem Isten teremtető-gondviselői magatartását állítja hallgatói elé: 5,45; 6,26–30,32); másrészt olyannak, akinek a szava kijelentéshorras, Benne maga a Törvényadó jött el, hogy a törvényt érvényre juttassa. E két vonás adja Jézus törvényt magyarázata „krisztológiai többletét”, mely valóban komplementáris az addigiak törvényismeretével, mivel nem „eltörlő”, hanem valami nélkülözhetetlenel kiegészíti azt.

Sokan Jézus *antitéziseit* tartják összegegyeztetethetlennel a törvényvel. Kétségtelenül igaz, hogy itt Törvényadóként lép fel, tehát nem ismételn, hanem kiegészíteni akarja a törvényt a maga „krisztológiai többletével”. De a „Megmondott a régieknek... én pedig azt mondom néktek” ismétlődő kifejezése nem ellentmondás a törvénynek, hanem a szeretettörvény értelmében *radikalizálása* annak, a „nemcsak... hanem is” gondolatszerkezet sémájára. Nemcsak ölni bűn, hanem haragudni is. Nemcsak hamisan esküdni, hanem egyáltalán esküdni is stb. A „radikalizálás” a radix-hoz (gyökérhez) érkező visszavezetést jelent. Ezzel megint azt értjük meg, hogy Jézus a törvényt Isten eredeti szándéka szerint (ez a törvény „gyökere”)

értelte, magyarázta és valósította meg. Idetartozik a házassági elválás kérdése (Mt 19,3–9 stb.). Mózes az elváló levelet teszi kötelezővé. Jézus tiltja a válást. Ezzel nem egyszerűen az elválólevél ellen szól, hanem többet kíván annál: Isten teremtetési rendje és szándéka megértését (Mk 10,9).

Vegyük a *szombatnapi konfliktusokat* és egyéb (kémósás, böjtölés) konfliktusait a törvény értelmezésével meg a szertartásokkal kapcsolatban. Kétségtelen, hogy sok ilyen történt Jézus nyilvános működése idején (Mk 2,23–28; 3,1–6; Mt 12,9–14; Lk 6,1–11; 13,10–17; 14,1–6 stb.). Sokszor került összeütközésbe azokkal, akik a törvény betűjét vagy későbbi értelmezéseit elébe helyezték Isten eredeti szándékának. De legismertebb és legélesebb idevonatkozó mondasában: „A szombat van az emberért, nem az ember a szombatért” (Mk 2,27) sem mondta azt, hogy az ünnep rossz, az ember ellen van, hanem azt, hogy az ünnep van az ember javára s nem az embert kell alávetni egy elv merev értelmezése alapján annak mindenáron megtörténő teljesítésére. Vagyis a törvény lényegét: a szeretetet, a törvény részletei fölébe helyezte.

Végül vessünk egy pillantást a Hegyi Beszéd főrésze végén található *Aranyszabályra*: „Amit akartok azért, hogy az emberek veletek cselekedjenek, mindazt ti is cselekedjétek azokkal, mert ez a törvény és a próféta” (Mt 7,12). Meglehető ősi távol-keleti, antik görög-római és zsidó anyag felhasználásával olyan egyedülállóan mesteri fogalmazás ez, mely egybefogja a törvényt a szeretetparancssal, de úgy, hogy a méltányosság vagy kölcsönösség „szekuláris” formájában azt mindenki számára közelválóvá tegye.⁹

Summázzuk tehát Jézus törvényt magyarázatát: a) Felülről nyert hatalommal magyarázta a törvényt; b) Meglátta és felmutatta a lényegét: a kettős szeretetparancsot, Isten eredeti szándékát a törvényvel; c) Ő több volt mint a törvény interpretálója: kijelentéshorras és az akiben maga a Törvényadó jött el; d) A törvény némely részletét radikalizálta (pl. ne öl = ne gyűlölj), ezzel vezette vissza az isteni gyökerekig; e) A törvény más részleteit relativizálta, háttérbe szorította (szombatnapi kalásztépés), ha a szeretetparancs gyakorlását akadályozták; f) A törvényt nem arra használta, hogy kirekessze általa Isten szövetségéből a bűnösöket, szegényeket, hanem arra, hogy a szövetségen kívülállók is bevonja a szövetségbe az isteni szeretet velük szembeni gyakorlásával.

2. Jézus és a törvény kapcsolatára azonban nemcsak törvényt magyarázata vet fényt, hanem az a megfigyelés is, hogy *életét-gondolkodását a törvényen kívül valami más töltötte be*.

a) Ez a „más” elsősorban az elközelített *Isten Országá*, mely egyszerre volt ítélet és kegyelem, mindenképpen a krízis,¹⁰ az eszkhaton idejét hozta el. Ez az Ország az Ő személyében jelent meg. Akiket követségére hívott el, azokat ebbe az Országba hívta. Ez az elhívás oly ellenállhatatlan erejű volt, hogy szembe kerülhetett a törvény betűjével. Pl. a Mt 8,21kk és Lk 9,60-ban annak az embernek, akit elhívott, de aki előbb apját akarta eltemetni, ezt válaszolta: „Hadd temessék el a halottak az ő halottaikat, te pedig elmenyén, hirdesd Isten Országát.” Ez betű szerint elenkezett az V. parancsolattal („Tiszteld apádat...”) és annak korabeli magyarázatával. De példa arra, hogy Jézus elhívó szavánál, Isten Országá hirdetésénél a törvény nem lehet fontosabb.¹¹ Talán itt említjük meg a gazdag ifjú történetét (Mt 19,16–30), aki kora ifjúságától megtartotta a törvényt. Jézus ezt nem is nehezményezte, de az Ő követéséhez még valamit

szükségesnek tartott. Ennek az ifjúnak a törvény megtartásán felül mindenét elhagyva kellett volna Őt követnie.

b) Még egy lényeges mozzanatra figyeljünk Jézus és a törvény kérdésével kapcsolatban. Ez az argumentum *ē silentiō* (a hallgatásból levonható érvelés) területére tartozik. Azok közt a *vádpontok közt, melyek miatt Jézust halálra ítélték* vallási és politikai perében (istenkáromlás, Istennel tette magát egyenlővé, fenyegetés a templom lerontásával, király akar lenni) egyáltalán *nem szerepelt a törvény megrontása* vagy a törvény elleni izgatás. Ez olyan szempont, mely további gondos mérlegelést igényelne.¹² Azt mondhatná valaki: dehogynem, hiszen az istenkáromlás vádja a III. parancsolat „Az Úrnak, a te Istenednek nevét hiába fel ne vedd” (2Móz 20,7) elleni vétkezést rója föl, de éppen Mt 26. fejezete mondja el, hogy Jézus elkerülte az Isten-név használatát és ahelyett a „Hatalmas” szót használta (64b), magát pedig nem nevezte Isten-fiának, hanem Ember-fiának, legfeljebb a főpap kérdésére, hogy Ő-e a Magasságos Fia, felelt annyit „Te mondad” (64a).

IV.

1. Hogyan érvényesül Jézus és a törvény kapcsolata *Máténál és Lukácsnál*? Az elvi megállapítások előtt lássunk 3 példát arra nézve, hogy nem idézik betű szerint egyformán Jézus szavait, hanem mindketten a maguk gyülekezete helyzetének (Sitz im Leben) megfelelően, ami nem zárja ki a hűségesek hagyományozást.

Első példa. Mt 5,40 szerint — ez az ellent-nem-állásról szóló antitézis (5,38–42) része —, aki el akarja venni „az alsó ruháját (chiton), engedd neki a felsőt (himation) is”. Viszont Lk 6,29-ben a sorrend megfordul: „attól, aki elveszi tőled a felső ruhád (himation), ne tagadd meg az alsót (chiton) sem.” Tegyük fel a kérdést: miért tér el a két szöveg és melyik közelíti meg jobban Jézus eredeti szavait. Mt-nál egy palesztinai zsidó helyi bíróság valakit (valószínűleg egy adóst), alsó ruhája odaadására kötelez. Hogy bíróságról van szó, azt a kortörténeti helyzet mellett a szövegben szereplő *krinein* = „ítélni” ige erősíti meg. A felső ruha elvételére senkit sem kötelezhetett a bíróság: ez ellenkezett a törvénnyel (2Móz 22,26) és megalázó volt. Jézus itt azt ajánlotta tanítványainak, hogyha alsó ruhájukat akarná elvenni ítéletképpen a bíróság, akkor ne ellenkezzenek (ne kérjenek perújrafelvételt), inkább legyenek hajlandók odaadni a felsőt is. Lukács olvasói azonban nem Palesztinában laktak, nem kerültek zsidó bíróság elé. Lk 6,29 egy rablótámadást tart szem előtt valahol a Római Birodalomban. A rablók a megtámadottak felső ruháit szokták elvenni. Jézus szava itt, Lukácsnál arra biztatja tanítványait, hogy ilyenkor inkább még az alsó ruhájukat is legyenek készek odaadni, mintsem a felsőt megtagadni, azaz ellene állni az erőszaknak. (Hogy az említett két példát mennyire kellett szó szerint érteniük a tanítványoknak és mennyire kellett egy elv: a szeretettörvény és az ellent-nem-állás hiperbolikus szemléltetésének felfogniuk, azzal most nem foglalkozunk.) Nyilván Jézus eredeti szavaihoz a Máté-féle változat áll közelebb, mert az tükrözi a palesztinai viszonyokat. Dehát akkor Lukács „eltorzította” vagy „meghamisította” volna Jézus szavait? Dehogynem! Inkább zseniális hűséggel és megértéssel alkalmazta saját hallgatói társadalmá, környezete hasznára. Úgy idézte a Galileában beszélő Jézust, mintha — tegyük

fel — Galáciában mondta volna el ugyanazokat a gondolatokat egy másik hallgatóságnak (vö. Gal 3,1). Mindkét esetben Jézus ugyanazt mondja: „ne erőszakkal feleljetek az erőszakra”, de ez a parancsa nem a betűk egymásutánjában, nem az illusztrációként leírt esetek változhatatlanságában (fundamentalista álláspont), hanem a bennük rejlő üzenetben érvényesül.

Második példa. Az ellenség szeretetéről szóló példák abban térnek el Mt-nál és Lk-nál, hogy az előbbinél (Mt 5,46) a negatív utalás („ha csak azokat szeretitek, akik titeket szeretnek”) a *vámszedőkről*, míg az utóbbinál (Lk 6,32) általánosabb kifejezéssel: a *bűnösökről* szól. Érthető ez: Máté gyülekezetének lépten-nyomon találkoznia kellett a vámszedőkkel, Lukács gyülekezetének viszont nem.

Harmadik példa. Az erőszaknak ellent-nem-állás témakörében csak Mt hozza az „aki téged egy mért-földre kényszerít, menj el vele kettőre” (Mt 5,41) parancsát, Lukács kihagyja. Mért? Mert Máté a római megszállás alatt élő Palesztinában (vagy Szíriában) élt, ahol mindenki köteles volt a római katonák holmiját egy mérföld útra elvinni — Lukács hallgatóinak viszont a szabad hellén városokban ez a példa erőltetett és távoleső lett volna.

A példák szaporítása helyett vonjuk le belőlük azt a következtetést, hogy bizony Jézus szavai „tükröződnek” az evangéliumok előadásában, azoknak „helyi értékük” is van — s ebben éppen úgy üzenet, evangélium rejlik, mintha a szentírók tolmácsolása nélkül, közvetlenül hallottuk volna azokat. Azt is megállapíthatjuk, hogy *Máténál* Jézus és a törvény kérdése kb. ezt jelentette zsidókeresztény olvasóinak: Teljesítsétek a törvényt, de Jézus szellemében és példája szerint, eltérően azoktól, akik elvetik a „krisztológiai többletet” és ezért kirekesztettek titeket maguk közül. Ti értitek Isten eredeti akarátát. Mózes a hegyen (2Móz 19,20) volt az első törvényadó. Jézus a hegyen (Mt 5,1–2) a második, a végső. *Lukács* pogánykeresztény olvasóit a hellén társadalomban nem foglalkoztatták ilyen kérdések. Ő úgy mutatta be nekik Jézus és a törvény kapcsolatát, hogy a maga sajátos teológiai koncepciójának megfelelően az Ő- és Újszövetség kontinuitását hangsúlyozta.¹³ Ők az Újszövetség által (nem a kánon, hanem a szövetség újsága értelmében) léptek kapcsolatba az Ószövetséggel.

2. *Pál és a törvény kapcsolata* gyakori és kimeríthetetlen témája az újszövetségi kutatásoknak.¹⁴ A „törvény és az evangélium”, másképpen a „hit és cselekedetek” kérdésében látszólag kibékíthetetlen az ellentét egyfelől a történeti Jézus, Máté és Jakab, másfelől Pál apostol felfogása között. Ettől eltérő véleményünket előbb Jakab és Pál, azután a Máté tolmácsolásában hallható jézusi törvényt magyarázat szembesítésével, majd Pál teológiai fejlődésével, végül pedig a törvény és evangélium „közös nevezőjével”: a szövetség fogalmával igyekszünk indokolni.

a) *Pál és Jakab*. Nehéz kérdés, különösen a protestáns teológiában, hogyan lehet „összeegyeztetni” Pál kijelentését: „az ember nem igazul meg a törvény cselekedeteiből, hanem a Jézus Krisztusban való hit által” (Gal 2,16a), Jakab ellentétesnek tűnő véleményével: „Látjátok, hogy cselekedetekből igazul meg az ember, és nem csupán hitből” (Jak 2,24). Rádásul mindketten Ábrahám példájára hivatkoznak, egyikük Ábrahám engedelmisségére, másikuk pedig a hitére! Minderre a következőket feleljük: (a) A „hit” szó Pálnál a Jézus Krisztus evangéliumára való *ráhagyatkozást* jelöli, mely az egész emberi életet megváltoztatja (pl. Gal 3,26). Jakabnál a „hit” szó pusztán „*igaznak-tartást*” jelent, ez a démonoknál is megtalálható, nem

munkálja az istengyermekséget, ellenkezőleg: a rettegést (Jak 2,19). (b) A „cselekedel” szó Pálnál mindig „a törvény cselekedeteit” jelenti, melyeket az ember képtelen teljesíteni (Róm 3,20; Gal 2,16). Jakabnál a „cselekedet” = diakóniai értelmű, a szeretet tette (Jak 1,27; 2,14–17), mely nélkül a hit halott. (c) Jakab nem állítja, hogy hitre nincs szükség a megigazuláshoz, hanem azt írja, hogy az ember *nem csupán* hitből igazul meg (Jak 2,24b). Mert ez a cselekedetek nélküli hit halott (Jak 2,17). (d) Ábrahám személye közös ugyan érvelésükben, de mindketten más-más történetére hivatkoznak. Pál az 1Móz 15-re utal, ahol az tulajdonított igazságul Ábrahámnak, hogy rábízta magát Isten ígéretére (1Móz 15,6); Jakab ellenben az 1Móz 22-ből idézi Ábrahám engedelmisségét, mellyel hajlandó volt egyetlen fiát feláldozni és ez az engedelmisség tulajdonított neki igazságként (1Móz 22,9–10,22; Jak 2,21).¹⁵

b) Pál és Jézus törvénytárgyát Máténál. A Hegyi Beszéd mintha a törvény cselekedeteit, Pál mintha a hitet hangsúlyozná csupán. De figyeljük meg, hogy Mt 7,17-ben, a fákról szóló példázatban Jézus kimondja, hogy „nem teremhet jó fa rossz gyümölcsöt; romlott fa sem teremhet jó gyümölcsöt”. Előbb van tehát az új élet, aztán jönnek annak következményei, a jócselekedetek. Pál és Jézus törvénytárgyát megegyeznek abban, hogy a törvényt csak krisztológiailag és egyedül a szeretet-adta szabadságban lehet megérteni és betölteni (Mt 5,22; 28; 32; 34; 39; 44; 7,24; Róm 8,2–4; 14–15; 12,9–21). Sem Pál, sem Jézus nem ismert el olyan hitet, melynek ne volnának etikai következményei (Mt 7,21; Róm 12,1).

c) Pál, a törvény értékelése tekintetében *teológiai fejlődést mutat*. Korai leveleiben: 1–2Thessz, 1–2Kor a törvény kérdése elvileg egyáltalán nem, gyakorlatilag alig szerepel. Más a helyzet a Galata levélnél. Ez Pál legantinomistább, leginkább törvényt ellenző írása. Érthető, hiszen a galaták közé Jeruzsálemből érkezett hamis tanítók azt kívánták, hogy a gyülekezet vegye magára „többletként” az evangéliumhoz képest a törvény rendelkezéseit. Pál szenvedélyesen harcol ellenük s kimutatja, hogy pogánykeresztény embernek az evangéliumtól a törvény irányába lépni nem előrelépés, hanem visszaesés (2,2; 6,12 stb.). Végül a Római levél már kiegyenlített, megállapodott felfogást mutat. Rómában nem fenyegetett a rejudaizálás veszélye, az apostol a törvényt jónak, szentnek nevezi, amit, ha teljesíteni tudnának, élhetnének általa. Ilyen ember azonban nincs — ezért egyetlen út marad az üdvösségre: az evangélium. A törvény viszont segítség lehet még a hívő életében is, mint útmutatás, tanács, főként pedig mint Jézus értelmezésében a szeretettörvény (Róm 13,10).

V.

Törvény, szövetség, evangélium. Az eddig felsoroltak nem azt jelentik, hogy nincsen különbség Jézusnak Máté-tolmácsolta törvény-értelmezése és Pál tanítása között. A „szövetség” fogalma, amiről eddig nem esett szó: „közös nevező”, egybekötő kapocs, egyúttal különbséget adó tényező a két felfogás között. Ezzel kapcsolatban Pákozdy László Márton¹⁷ és E. P. Sanders¹⁸ kutatásaira hivatkozom. Pákozdy László Márton bizonyítja, hogy a cödáká = dikaiosünē = igazságosság fogalmat csak a szövetségi teológia keretében lehet megérteni. Isten oldaláról a szövetség a szabad kegyelem dolga, mégis kétoldalú, mert a szövetség másik tagjától (a néptől, az egyéntől) szövetségi hűséget (heszed) kíván. A szövetségi hűség gyakorlása a cödá-

ká = igazságosság. A szövetségi hűség megtörése a bűn, a lázadás, melynek egyik következménye, hogy a vétkezés elveszti „igaz”-ságát, kiesik az általa megtört szövetségből. Igen, de a szövetség másik tagja: Isten. Ő pedig mindvégig hűséges marad szövetségéhez, s ez a hűség (heszed) úgy is megnyilvánul, mint a bűnöst a szövetségbe újra befogadó, azaz „megigazító”, a szövetségi állapotba visszaiktató kegyelem. Igazságosság, hűség és irgalmasság eszerint nem is állnak olyan távol egymástól a szövetségi teológia keretében: a szövetségi magatartást, az aszerinti cselekedeteket és életmódot, valamint az ebből kieső bűnös(ök) helyreállítását jelentik. Pál evangéliuma éppen abban áll, hogy Isten hűsége és irgalmassága, mely Jézus Krisztusban megjelent, vissza- vagy megadja a Benne hívőknek (az Ő szövetségi hűségére hagyatkozóknak) az elvesztett vagy soha el sem ért igazságosságot, megigazulást.¹⁹

Máté inkább a szövetségben élőknek tárja fel a szövetség feltételeit (a törvényt), melyet meg kell tartani annak, aki a szövetségben meg akar maradni. Ezt nevezi E. P. Sanders „szövetségi nomizmusnak”, ami más, mint a törvényeskedő legalizmus. Pál viszont a szövetségbe hívja az azon kívül élőket, és az az evangéliuma, örömhíre, hogy ebbe a szövetségbe be szabad lépnie azoknak, akik eddig azon kívül éltek, vagyis a pogányoknak, éppen a Jézus Krisztusban megjelent isteni kegyelem, őszövetségi nyelven Isten rájuk is kiterjedő (És 49,6) szövetségi hűsége alapján.

Ki áll közelebb mindezek alapján Jézus törvénytárgyához: Máté vagy Pál? Ami Jézus szavai visszaidézését, „tükrözését” illeti: Máté. De ami a törvénynek Jézus egész küldetése fényében megértett helyét illeti: okvetlenül Pál. Ő ugyanis a hellén-római világban ugyanazt tette, amit Jézus a palesztinai zsidóság körében: nem az „igazak” igazságát (= őnigazságát) erősítette, nem a kegyeseket biztatta „csúcsteljesítményekre”, hanem amint Jézus a bűnösök, vámszedők, betegek és paráznák — tehát a törvényen és szövetségben kívül levők előtt nyitott a kegyelem által utat a törvényhez és a szövetséghez — ő, ti. Pál, ugyanezt tette a törvényt és szövetséget addig nem ismerő pogányoknak, hirdetve, hogy Jézus Krisztusba vetett hitük által ők is részesei lehetnek Isten szövetségének, s a Szentlélek által képesek Isten szeretettörvénye szerint élni.

Befejezést nehéz írni témánkhoz, mert az befejezetlen. Fejtegetéseinket viszont azzal hagyjuk abba, hogy teológiai hasznos és szükséges az egyes szerzők eltérő gondolatainak, pluralitásának megismerése a történet-kritikai (analitikai-elemző) eljárás segítségével, ezen belül annak megismerése, hogy melyik szerző (= szentíró) hogyan „tükrözteti” Jézus eredeti tanítását a törvényről és magatartását a törvénnyel kapcsolatban. Másrészt viszont az analízis után okvetlenül szükség van a szintézisre (összesítésre), hogy meghalljuk a sokszólamú Újszövetség egybecsengését (szümfóniáját), összhangját. Az olvasókat pedig arra biztatom, hogy ha elolvasták mindhárom tanulmányt „Jézus és a törvény” tárgyköréből és azt állapították meg, hogy „Hiába, kiki a maga nótáját (= szólamát) fújja!”, próbáljanak az eltérő szólamok azonos alaphangjára és vezérdallamára figyelni.

Bolyki János

JEGYZETEK

1. Szószék és katedra. Tanulmányok dr. Tóth Kálmán 70. születésnapja alkalmából. Bpest, 1987. Ráday Kollégium Sokszorosító. — 2. Dieter Sänger: Der Verlust an Vermittlung. Vermutungen zu gegenwärtigen Tendenzen in der deutscher neutestamentlichen Wis-

senschaft. Ev. Theol. 47 (1987), 245—259. — 3. *Augustinus*: Vallo-másal, XI. könyv. 12—13. fejezetek. — 4. *Tökés István*: A bibliai hermeneutika története. Kolozsvár, 1985. — 5. *Fabiny Tibor* (ifj.) szerk.: A hermeneutika elmélete I—II. rész. Szeged, 1987. Szöveg-gyűjtemény és bevezetés. Sokszorosított kiadvány. — 6. Ed. *Schweizer*: A négy evangélista Krisztus képe. Előszó, Budapest, 1987. Rá-day Kollégium Sokszorosító. — 7. U. *Luz*: Das Evangelium nach Matthäus. EKK, I/1. 65 kk. — 8. E sorok írójától: „Jézus törvénye: az Arany szabály”, in: Szószék és katedra, vö. 1. pont. 5.5.3.2. pont. — 9. Uo. 7.4.5. pont. — 10. E. P. *Sanders*: Jesus and Judaism,

Philadelphia, 1985. 245 kk. — 11. Uo. 252 k. — 12. Uo. 246 kk. — 13. H. *Conzelmann*: Die Mitte der Zeit. Tübingen, 1954. — 14. *Judaica* 43 (1987), 3. sz. „Paulus und das Gesetz témáról: E. Stegmann, H. Weder, D. Flusser cikkel. — 15. *Budai Gergely*: Jakab le-velének exegézise. Bpest, 1951. Kézirat, 39—40. — 16. G. *Eichholz*: Auslegung der Bergpredigt, Neukirchen-Vluyn. 1982^a, 162 k. — 17. *Pákozdy László Márton*: GPM, 1961, 213 k. Mt 6,16—18-ról. — 18. E. P. *Sanders*: Paul and Palestinian Judaism, London, 1981^a, 419 kk. Covenant and law. — 19. U. *Wütkens*: Der Brief an die Römer, EKK, VI/1. 1978, 127 kk.

Kálvini tanítás a Szentírás ihletettségéről

Jelen tanulmány megírására két ok készített. Az egyik: a Szentírás ihletettségéről szóló kálvini tanítás bemutatásával szeretnénk hozzájárulni ahhoz a kép-hez, mely a közelmúltban megjelent sok kiváló tanul-mány és előadás nyomán egyre szebben kibontakozik a nagyszerű teológus Kálvinnól. A másik okom egészen szubjektív: ezúton szeretnék tisztelni 80. születés-napját ünneplő édesapám: *Dr. Sipos István* tudós-lelkipásztor előtt, aki mint az 1936-ban megalakult *Kálvin János Társaság* főtítkára, igen sokat tett Kál-vin tanításainak magyarországi népszerűsítéséért, s akinek 1938-ban Bp.-en megjelent „*A Református Theológia Védelme*” c. könyvében a kálvini inspiráció-tan nagyszerű kompendiumát is megtaláljuk magyar nyelven.

Érdekes, hogy az eddig megjelent Kálvin-tanulmányok — jóllehet egyiknek sem ez volt a fő témája — igen szűkszavúan és nem is egyértelműen szóltak Kál-vin inspiráció-tanáról, pedig ez a kálvini hermeneutika (írásnagyszabály-elmélet) egyik alappillére. Ha viszont keressük — mert keresnünk kell — *református identi-tásunkat*, mindenképpen fel kell tárunk Kálvinnak a Szentírás ihletettségéről vallott felfogását is! Ez annál inkább is szükségesnek tűnik, mivel a szentírásmagya-rázat elmélete egyre nagyobb ellentmondásokba és szélsőségekbe torkollik éppen a reformátori egyházak-ban. Ez a nézetbeli szétszóródás pedig éppen a Szent-írás ihletettségéről vallott reformátori tanok elvetésé-vel, ill. mellőzésével kezdődött el a 18. sz.-ban. Érde-mes hát a reformátori inspiráció (ihletettség)-tan bibliai gyökeréig leásni és látni: milyen is a református írásszemlélet és mi az, ami ehhez képest szektás!

Mivel is foglalkozik az inspiráció-tan? Vizsgálja a Szentírás isteni eredetét, isteni kijelentésvoltának hát-terét és alapjait. Vizsgálja, hogy ki a Szentírás tulaj-donképpen szerzője, mennyiben isteni és mennyiben emberi, s milyen a két faktor egymáshoz való viszonya. Van-e benne tévedés vagy tévedhetetlen? Stb. stb.

Kálvin inspiráció-tana

Milyen válaszokat adott a fenti kérdésekre Kálvin? Mint tudjuk, Kálvin nem írt külön hermeneutikát, de kommentárjaiban, azok előszavában, az Institutióban és egyéb írásaiban bőven találunk anyagot ahhoz, hogy a Szentírás ihletettségéről vallott felfogását és tanítását világosan meghatározhassuk.

Tanításában egyértelműen felismerhető a kontinui-tás azokkal az *egyházatyákkal*, akik vallották a teljes Szentírás isteni eredetét, Szentlélektől való ihletett-ségét, a szó szerinti ihletettséget és a Szentírás téved-hetlenségét. *Augustinus* ezt írja: „A kánoni iratok egyetlen írója sem tévedett egyetlen ponton sem!” *Irenaeus*nál ezt olvassuk: „*Scripturae quidem perfectae sunt*” — „az Írások tökéletesek.” „*A szentírók azt ír-ták le, amit Isten Igéje és Lelke diktált nekik*” (*Contra Haereses*) *Origenes* vallja, hogy „*a Szentírásban nincs*

semmi fölösleges olyannyira, hogy egyetlen pontocska sincs, ami hiábavaló volna”. (Selecta im Jeremiam MPG. XIII. k. 286. p.)

Tertullianus úgy tekint a Szentírásra, „*mint amelyet a Szentlélek diktált, minélfogva kozmogoniája, antropoló-giája és historiája isteni inspiráció eredménye*”. (Farrar: History of Interpretation, 177. o.) Ezeket vallotta *Római Kelemen, Ignatius, Hieronymus* és még sokan mások. — Ebbe a keréknyomba tért tehát vissza a re-formáció, amikor kimondta a Sola Scripturát és a Tota Scripturát!

1. A *Szentírás eredetének* kérdését tárgyalva Kálvin két mozzanat között tett különbséget. Az egyik a *kijelentés*, melyben Isten a maga titkát és titkait feltárta, kinyilatkoztatta az emberi értelem számára. A másik az *írásbefoglalás*, amikor a szentírók a kijelentett igazságokat, titkokat Isten parancsára leírták. Kálvin mindkét esemény mögött a Szentlélek inspirációját látta. A kijelentés különböző korokban és többféle-képpen történt: jelek, álmok, jelenések, majd később próféta ihletettség útján. A kapott kijelentés nem mindig került azonnal leírásra, mert pl. a patriarkák „*kézről kézre adták utódaiknak*” (Kálvin) és Isten csak később foglaltatta azokat írásba. A fundamen-tum, amire az írás épült, a kijelentés volt. Az Írás-inspiráció tehát a Kijelentés-inspirációval szemben szelekciós munka volt, de ez a szelekció *nem korrek-ció!* Kálvin szerint sem a próféták, sem az apostolok, sem Jézus beszédei nem teljes terjedelmükben vannak leírva, hanem azok összefoglalása. Ez azonban *nem mond ellent az Írás-inspirációnak!* Kálvin szerint aztán van olyan eset is, amikor a kettős inspiráció egybe-esik, pl. Zsoltárok, apostoli levelek, Jelenések könyve.

2. A *Szentírás isteni szerzőségét* teljes határozottság-gal tanította és vallotta Kálvin. A Kijelentés a Szent-írás Isten munkája, s egyetlen forrása a Fiú (Ján 1,18). A Fiú az Atya titkainak egyetlen ismerője. Minden inspiráció Hozzá vezet vissza. A kálvini inspi-ráció-tan szerint ezért a *Biblia autoritása* (tekintélye) *Krisztus autoritásának kérdése*. Csak ennek ismeretében lesznek érthetőek Kálvinnak a Szentírás ihletett-ségéről leírt radikális kijelentései.

Amíg a Kijelentés forrása a Fiú, minden kijelentés speciális *szerzője a Szentlélek*. Kálvin a Szentleket a Szentírás minden része abszolút szerzőjének tartotta annyira, hogy ezt még az átok-zsoltároktól és más ha-sonló részeketől sem tagadta meg! (CR LIX. 647. CR LX. 148.) A Szentlélek szerzőségét vallja a Szentírás olyan részeivel kapcsolatban is, melyek semmiféle tannal nem álltak közvetlen összefüggésben. Nem ta-lált Kálvin az Írásban egyetlen olyan helyet sem, melyet a Szentlélekhez méltatlannak tartott volna. Kál-vin a Szentlélek szerzőségét nemcsak a tárgy tartalomra, hanem a *formára* is vonatkoztatta, azaz a *sza-vakra és a stílusra is!* Kommentárjaiban ilyeneket ol-vasunk: „*Figyelmeztetem az olvasókat, hogy a Szentlélek az, aki Jóbnak, a szent férfiúnak a hitvallást diktálta (Dicitavit!)* — vagy: „*a négy evangélistának diktálta*

Isten, hogy mit írjanak.” Így érthető az is, hogy az írott Igét Kálvin a Szentlélek nyelvének nevezi, melyet nem szabad felforgatni sem. A Csel 20,28 magyarázatában írja: „túrhetetlen az a merészség, mellyel az emberek az Írás nevéit a saját szokásuknak megfelelően cserélgetve, nem kisékednek a *Szentlélek nyelvét* elváltoztatni.” (CR LXXXVI. 468.) A Fil 1,1 magyarázatában ezt olvassuk: „Bár nem kell perelnünk a szavak felett, mégis mikor beszélünk, jobb a Szentleket, a nyelvek auctorát követnünk, *mint a beszédnek azokat a formáit melyeket Ő adott, rosszabbra változtatni*” (CR LXXX. 7.). — Az evangéliumok eltéréseiről, az evangélisták elbeszélési módjáról a következőket írja: „Úgy látszik, hogy Isten Lelke, aki az evangélistákat titkárokká rendelte, *szándékosan úgy határozta meg stílusukat*, hogy mindnyájan ugyanazt a történetet különböző módon írják le. Az volt a cél, hogy Isten igazsága még világosabban tündököljék, mikor nyilvánvalóvá lett, hogy az Ő tanúságtévői nem előre összehangolt terv szerint beszéltek, hanem mindegyik másképpen, anélkül, hogy a másokra figyelt volna, szabadon és becsületesen leírta azt, amit a Szentlélek diktált neki.” (CR LXXIII. 81.)

3. A Szentírás emberi oldaláról sem hallgat Kálvin. Ő soha nem lett a *mechanikus-grafikus inspiráció-tan áldozata*, amibe a reformáció utáni orthodoxia néhány túlzó képviselője beleesett, *melyet a legtöbben összekevernek a verbális inspiráció kálvini értelmezésével!!!*

Kálvin szerint valamennyi szentíró különös predestináció és isteni providencia részese volt. Erre feladatuk elvégzése miatt szükségük is volt. Kálvin vallotta, hogy a szentírók személyiségüket és önálló felelősségüket mindig megőrizték, de közben a Szentlélek szándékával is teljesen azonosulni tudtak. Szerinte az inspirációban az *isteni és emberi teljes egybefonódásáról* van szó oly módon, hogy a *kettő nem olvad fel egymásban* és elegyítetlen marad. Ezért olvashatjuk Kálvinnál azt, hogy ugyanazon könyv szerzőjének hol egy szentírót, hol pedig a Szentleket nevezi — felváltva. Kommentárjaiban gyakran olvashatunk arról, hogy Ézsaiás, Jeremiás, IIabakuk ítélt, vádol, parancsol, sőt beszél a próféta céljairól is. János evangéliumának előszavában az evangélium megírásának okát pl. Cerinthus és az ebioniták tévelygésére vezeti vissza, mint akik Jánosnak indíttatást adtak a védekezésre. (CR LXXV. 7.)

Az evangéliumokban található különbségeket és különbségeket nemcsak a Szentléleknek tulajdonítja, hanem a szerzőjének is. Pl. Mt 4,5-ben olvasható megkísértés történetében a harmadik kísértést Lukács másodiknak veszi, mert „*az evangélista célja nem az volt, hogy az idő rendjét pontosan kövesse, hanem hogy a dolgok lényegét foglalja össze úgy, hogy azokat mintegy tükröben szemléltesse, amik Krisztus megismerésére vonatkozólag a legszükségesebbek*”. (CR LXXIII. 133.) Szerinte a szentírók gyakran forráskutató tanulmányokat is folytattak pl. Lukács vagy a Józsué könyve szerzője. CR LXXII. 7.

A könyvek stílusával kapcsolatban is megemlíti, hogy vannak „édes és kellemes” stílusú szerzők és vannak pongyolábbak. Kálvin a szentírók személyét osztályozta is. Az *első* Jézus Krisztus volt, emberi természete szerint, aki bűn nélküli volt és Isten akarátát tökéletesen megértette és kijelentette.

A *második* csoportba az újjászületettek tartoztak, akik belső kapcsolatba kerültek az általuk kijelentett igével, bár a bűn maradványai akadályozták őket ebben a munkában. A *harmadik* csoportba az újonnan nem születettek tartoztak, akik nem láttak bele az

isteni igazságokba, de mégis eszközök voltak a Szentlélek kezében. Pl. Bálám, Saul, Kajafás.

3. Igazán izgalmas kérdés, hogy Kálvin szerint *milyen viszonyban áll az isteni és emberi faktor egymással?*

Itt megint egy figyelemreméltó kálvini specialitással állunk szemben: Kálvin egyrészt vallja mindkét faktor önállóságát és jogosultságát, de a *kettőt soha nem keveri össze, nem állítja szembe és nem választja el erőszakosan egymástól, ahogyan azt a későbbi és újabb teológiai irányzatok tették és teszik*. A két tényező koexistenciája (együtt-létezése) olyan misztérium (isteni titok), mely előtt Kálvin csodálattal és hódolattal állt meg. A két faktort elegyítetlennek és szétválaszthatatlannak tartja örökre!

Ehhez a gondolatmenethez tartozik az a tétele is, hogy az *Írás nem választható el a Kijelentéstől* sem! Írás nélkül az ember számára nincs Kijelentés. Az Írástól nem lehet a Kijelentést függetleníteni, mintha az Írás a Kijelentésnek valami függeléke lenne vagy éppen emberi nyilatkozat a Kijelentésről. Hogy Kálvin mit értett Írás alatt és hogy azt mennyire egynek vette a Kijelentéssel, világosan kiderül a 2Tim 3,16-hoz fűzött magyarázatából: „*Ugyanazzal a tisztelettel tartozunk az Írásnak mint Istennek, mert egyedül csak Őtöle származott és semmi emberi nem keveredett hozzá*.” („Eandem Scripturae reverenciam debere quam Deo deferimus, quia ab eo solo manavit, nec quidquam humani habet admixtum.”) CR LII. 383. Ezzel Kálvin kimondja, megerősíti egyrészt a *tota Scriptura* elvét, másrészt a *Szentírás tévedhetetlenségét*. Az ismertetett idézetek és elvek alapján pedig egyértelműen megállapítható, hogy Kálvin a *Szentírás eredeti szövegével kapcsolatosan vallotta a verbális inspirációt*, a Szentírás szó szerinti ihletését.

A kálvini inspiráció-tan bibliai alapjai

Nézzük meg ezután, mire alapozta Kálvin, majd később a reformatori szellemben megírt hitvallások, ill. teológusok a fenti inspiráció-tant! Érvelésük kiindulópontja mindig a *Sola Scriptura* elv, ami jelen esetben azt jelenti, hogy mivel az Írásnak autopistiája, azaz önhibetelensége van, csak az fogadható el perdöntő érvek e kérdésben is, amit a Szentlélek magán a Szentírásban keresztül állít. Kálvin vallotta a „*testimonium Spiritus Sancti*”-t, vagyis hogy az *Írás önmagában hordozza az igazság bizonyítékát*.

1. Az *ÓT-ban* 3808 alkalommal találkozunk azzal a kifejezéssel, amit most az egyszerűség kedvéért sematikusán így fordíthatnánk: „*így szól az Úr*”, s utána következik Isten szava, törvénye, ígérete, melyet azzal az igénnyel ír le a szerző, hogy azt csakugyan úgy mondta Isten. Noé pontosan megkapja a bárka adatait és ma már tudjuk, hogy a bárka sértetlensége a viharban nagyon is a megadott hidrosztatikai adatok betartásától függött. Mózes pontosan megkapja a szent sátor méreteit és a szertartási törvényeket, s amikor Nádáb és Abihu eltér a tüzellel kapcsolatos isteni rendelkezéstől, mindketten megégnek (3Móz 10,1). Az 5Móz 18,18 egyértelműen utal arra, hogy Isten miként adta igéjét embereinek: „*Vönáttatij dóbáraj bifijv*” azaz „*az én ígéimet adom annak szájába*”. Még plasztikusabban találhatjuk meg ezt a gondolatot a 4Móz 12,8-ban: „*Peh al peh adabber bó*” azaz *számból szájába beszélem bele szavaimat*. Az itt használt piél forma hangsúlyozza az ihletés intenzitását. A 2Móz 24,4-ben olvashatjuk: „*Mózes pedig felírta az Úrnak minden be-*

szédét.” A próféták és a Zsoltárok tele vannak igékkel, melyek mind azzal az igénnyel szólalnak meg, hogy azokat az Úr mondta és úgy mondta, ahogy leíratott. Természetesen ezek részletes elemzésébe most nem mehetünk bele.

2. Külön figyelmet érdemelnek azok az *UT-i igék*, melyek az Ótestamentum verbális inspiráltságának Kálvin által képviselt módusára vonatkoznak. A teljesség igénye nélkül említsünk meg itt is néhány igét. Fontos hely a Jn 10,35; ahol Jézus a 82. Zsoltárt idézve az ÓT-ból megjegyzi: „és az Írás fel nem bontható”, amit nyilván nem csupán a 82. Zsoltárra értett, hanem az egész ÓT-ra, s azt jelenti, hogy az Írás tévedhetetlen és meg nem változtatható! Külön kiemelni e locussal kapcsolatosan azt, hogy Jézus itt olyan ószövetségi igére hivatkozva mondja ezt és építi fel rá istenfiúsága bizonyítékát, amely az ÓT-ban csak *egyszer* fordul elő. Különös, hogy sok olyan igét találunk az UT-ban, mely az ÓT-t idézve, az idézet szerzőjének hol Dávidot, hol a Szentleket nevezi meg, holott az ÓT-ban csak a Dávid neve szerepel: Mk 12,36; Lk 20,42; ApCsel 1,16; ApCsel 2,25; Róm 11,9; Zsolt 95,7–8-at Dávid mondja, *ugyanazt* idézve a Zsid 3,7–8 ezzel vezeti be: „a Szentlélek mondja.”

A kálvini inspiráció-tan locus classicusa kétségtelenül a 2Tim 3,16: „*A teljes Írás Istentől ihletett és hasznos a tanításra, a feddésre, a megjobbításra, az igazságban való nevelésre.*” Ehhez az igéhez Kálvin a következő magyarázatot fűzi: „Pál először is a Szentírást tekintélye alapján ajánlja. A Szentírás tekintélyének bizonyítása végett azt tanítja, hogy, *„Istentől ihletett”*. Ha ugyanis így van, akkor többé semmi kétség nem lehet afelől, hogy az emberek el ne fogadják mély tisztelettel. Abban áll a legfőbb különbség a mi vallásunk és minden másoké között, hogy mi tudjuk: Isten szólt hozzánk és biztos a meggyőződésünk arról, a *próféták nem saját eszükből beszéltek*, hanem mint a Szentlélek eszközei csak azt hirdették, *ami a mennyből rájuk bízott*. Aki tehát a Szentírásból hasznot akar, jegyezze meg, hogy a *törvény és a prófétálások nem emberi vélemény közlései, hanem a Szentlélektől diktált tudomány.*”

Az Írás különös tulajdonsága tehát Pál szerint, hogy „*theopneustos*” azaz Istentől kilehelt, Istentől származó. Megfigyelhető az is ebben az igében, hogy Isten a „*grafét*”, azaz az Írást is inspirálta, nemcsak a szerzőt. Tehát eme ige alapján nem áll meg az a teória, hogy Isten csak a szerzőt inspirálta volna vagy csak bizonyos üzeneteket, kérügmákat juttatott el hozzájuk, amit azok úgy ahogy leírtak.

Az 1Pt 1,10–11-ben azt látjuk, hogy a Szentlélek kijelentését olykor maguk a szerzők sem értették a maga mélységében. A 2Pt 1,21 szerint: „*sohasem ember akaratából származott a prófétai szó, hanem a Szentlélektől indíttatva szólottak az Istennek szent emberei.*” Milyen világosan kiderül itt is, hogy a Biblia könyveinek leírásánál a szerzők nem a maguk akaratára és szándékára voltak hagyatva, mintha azt írhatták volna le, amihez kedvük lenne, hanem a Szentlélektől „*feromenoi*” azaz sodortatva, ragadtatva írtak.

Az ÓT ihletettségének *legnagyobb bizonyítékát Jézusban látja* a kálvini argumentáció. Jézus *egész élete, születésétől mennybemeneteléig ószövetségi sínpáron halad*, arról sehol le nem siklik, *szó szerint* teljességre be az ígéretek. Beszédeiben a modern teológia által vitatott ószövetségi szövegek *történeti valósága* mellett kiáll. Számára az első emberpár teremtése nem mítosz, hanem történeti valóság: Mt 19,4–5; Az özönvíz nem legenda: Mt 24,37–38; Jónás nem tanmesehős: Mt 12,39–40; Mózes a csipkebokornál csakugyan az

Úrral beszélt: Mk 12,26; A manna csakugyan hullott a pusztában: Jn 6,31; stb. stb.

A farizeusokkal való vitáiban mindig az ÓT-ra hivatkozik: Lk 10,25–26; Mt 15,4–6; És a megkísértés történetében úgy hivatkozik arra, ami meg van írva, mint a legnagyobb autoritásra, aki és ami felett nincs más! Mt 4,4; Az ember istenképűsége, az egynejtűség, a kigyó munkája és szerepe Jézus számára mind történeti valóság. A szenvedéstörténetek *minden részlete* az ÓT-i prófécia *szó szerinti* beteljesedéséről számol be. L. Mt 26,52–54; Lk 24,44; Jn 19,28; Jn 19,24 stb.

Joggal mondja Wordsworth püspök: „*Az Újszövetség kanonizálja az Ószövetséget, a testté lett Ige teszi rá a pecsétet az írott Igére*” Mt 5,18: „*az ég és a föld elmúlik, a törvényből egy jóta vagy egy pontocska el nem múlik, amit minden be nem teljesedik.*”

3. A kálvini írásmagyarázatnak természetesen megvannak azok az igéi is, melyekre az *Újszövetség inspirációja* épül. Jézus tanítványai és az UT szerzői nemcsak apostolok (küldöttek) voltak, hanem az ÓT-i prófétákhoz hasonlóan isteni kinyilatkoztatás részei is: Ef 3,5; amely kinyilatkoztatásra épült a gyülekezet is Ef 2,20.

Az apostolok kiválasztása az ApCsel 1,20–21 szerint arra nézve történt, hogy tanúi legyenek azoknak, amiket láttak és hallottak. Mindnyájan elnyerték az igazság Lelkét, Aki elvezette őket minden igazságra Jn 14,26. — Az apostolok beszéde az 1Thessz 2,13 szerint Isten szava, melyet a gyülekezet így is fogadott. Pál nem hagy kétséget afelől, hogy amit ír, maga az Úr mondja: „*A mi Urunk Jézus Krisztus nevében pedig rendeljük néktek...*” és utána jön a parancs 2Thessz 3,6. Hogyan merhette volna leírni az 1Kor 14,37–38-at, ha nem az Úr tekintélye állt volna mögötte: „*Ha valaki azt gondolja, hogy ő próféta vagy Lélektől ihletett, ismerje el, hogy mindaz, amit nektek írok, az Úr parancsolata. Ha valaki ezt nem ismeri el, őt sem ismeri el (az Úr).*”

Az inspirációról szóló kálvini tanítás igen fontos igéje az 1Kor 2,10–16. Az új bibliafordítás igen jól érzékelteti a lényegét: „*Nekünk pedig kinyilatkoztatta Isten a Lélek által mert a Lélek mindent megvizsgál, még az Isten mélységeit is. ... azt sem ismerheti senki, ami az Istenben van, csak az Isten Lelke. Mi pedig nem a világ lelkét kaptuk, hanem az Istenből való Lelket, hogy megismerjük mindazt, amit Isten ajándékozott nekünk. Ezeket hirdeljük is, de nem emberi bölcsességből tanult szavakkal; Lélektől jött tanítással a lelki dolgokat lelki embereknek magyarázva... Bennünk pedig Krisztus gondolatai vannak.*” Itt világosan kimondja Pál, hogy az inspiráció hármas mozzanatból áll: kijelentés — megvilágosítás — ihletés. Mindhárom mozzanat főszereplője a *Szentlélek*. A Szentlélek ismeri „*Isten mélységeit*” és ezt jelenti ki a *szentírónak*. De a Szentlélek a *szentírókban* is munkálkodik, hogy megvilágosítsa őket a kijelentett igazság megismerésére, „*hogy megismerjük mindazt, amit Isten ajándékozott nekünk*”. S a *Szentlélek adja a szavakat is*, amit leírtak, ezért „*nem emberi bölcsességből tanult szavakkal*” írtak, hanem: „*en didaktóisz pneumatosz*” azaz „*Lélektől tanított*” szavakkal. Tehát úgy a kijelentés, amit kaptak, mint az írás amit leírtak, Szentlélektől inspirált és autoritativ. Az is kiderül ebből az igéből, hogy ugyanakkor az *olvasónak is a Szentlélekre van szüksége az Írás megértéséhez*. Tehát az Írás inspiráltsága *önmagában még nem garancia* arra, hogy azt az olvasó megértse. Kálvin tehát nem vallotta a Szentléleknek az Írásban való tartós immanenciáját. Világosan kifejti ezt a gondolatot dr. Békési Andor: „*Az Ige és a Szentlélek*” c. kiváló tanulmánya. Végül, a tota Scriptura

– a teljes Szentírás Szentlélektől való ihletettségének belső bizonyítékát látjuk a Szentírás *teljes belső összhangjában*. Lehetetlen észre nem venni azt a csodálatos összhangot, ami a korban, kultúrában, műveltségben egymástól oly távolálló szerzők írásai között fennáll. Nagy vakság lenne nem észrevenni a teljes Szentírás üdvtörténeti egységét, az ígéretek és beteljesedés dinamizmusát, s azt hogy a beteljesedések szó szerint következtek be. Méltán mondhatta Pál Félixnek: „hiszek mindazokban, amik a törvényben és a prófétákban meg vannak írva” ApCsel 24,14. S ezért mondta a feltámadott Úr: „Szükség beteljesedni mindazoknak, amik megíratk a Mózes törvényében, a prófétáknál és a szoltároknakban énfelelem” I.k 24,44.

A kálvini (református) inspiráció-tan lényege

Ha komolyan keressük református identitásunkat, próbáljuk meg az elmondottak után körvonalazni a kálvini alapokon nyugvó református inspiráció-tan lényegét.

1. A református tanítás vallja a teljes Szentírás *isteni ihletettségét*. Vallja, hogy a Szentírásnak *nemcsak tartalmát, hanem az eredeti szöveg formáját is* a Szentlélek ihlette, ahogy erről maga a Szentírás is bizonyít: 2Móz 24,4; 2Sám 23,2; Jer 1,7; 9; Jer 15,19; Ez 2,9; 3,3; 1Kor 2,13; Mt 5,18; Jel 22,19 stb. Tehát a Szentírás *eredeti szövegében a szentírók szavait is* a Szentlélek ihlette oly módon, hogy a Kijelentés leírásakor a *legmegfelelőbb szavakat adta elméjükbe*. Ilyen értelemben a Szentírást verbálisan inspirált könyvnek tartjuk! Ezért is nevezi a 2. Helvét Hitvallás a Szentírás szövegét „oklevélnek”. Nem tartjuk elfogadhatónak a verbális inspiráció ellenzőinek azt az érvelését, miszerint az inspiráció csak a gondolatokra vonatkozott vagy esetleg a „kérügmára”, mert tudjuk hogy a *gondolatok félreérthetetlen kifejezése érdekében gondosan meg kell választani a szavakat*. A gondolatok szavakban vannak, s a *kettő egymástól elválaszthatatlan!* Hogyan lenne lehetséges, hogy a gondolatok ihletettek, de a szavak nem? Hiszen pl. a szavak rendjének változtatgatása megváltoztatja az egész gondolatot, annak értékét. A szavaknak mindenesetben *információhordozó* funkciója van, s ez különösen érvényes a Bibliára. Az informatika törvényei szerint is, ha az információhordozót összetöröm, *tönkre megy az információ maga is*. Ezt fejezi ki Jézus szava is a Jn 6,63-ban.

Igazat adunk *Bengelnek*, a nagy írásmagyarázóknak: „Isten a gondolattal együtt adta nekik a szavakat is.” *Spurgeon*, aki Kálvinnak nagy tisztelője volt ezt mondta: „Harcolunk a Biblia minden szaváért... ha elveszik tőlünk a szavakat, elvesztjük az Ige értelmét is.”

2. A református tanítás a *verbális inspirációt a kálvini, organikus* értelmében vallja. Vagyis Isten a *szentírókat az ihletés során nem tette félre, nem kapcsolta ki értelmüket, akaratukat, egyéniségüket*, hanem felhasználta egész *lényüket* úgy, hogy vezette őket gondolataikban, írásaikban és így *alkalmassá tette őket* arra a munkára, melyre egyébként bűnös voltuk miatt alkalmatlanok lettek volna. A verbális inspiráció kálvini organikus értelmezése *szembenáll a mechanikus-grafikus* inspiráció-tannal, mely a szentírókat írógépnek, hanglemeznek képzelet! Valljuk, hogy a Szentlélek soha nem tette félre az embert, a szentírók egyénisége minden könyvben felismerhető. Ilyen értelemben vallják a verbális inspirációt: *Gaussen*: *Theopneustie* c. 1860-ban megjelent klasszikus művében, B. B. *Warfield*:

The Inspiration and Authority of the Bible c. 1948-ban megjelent jelentős könyvében és A. *Saphir*: *Christ et les Ecritures*, 1965-ben megjelent művében stb. stb.

3. A református tanítás vallja a *tota Scripturá-t*, vagyis hogy az Ó- és Új-testamentum együtt Isten Lelkétől ihletett *minden részletében*. Nincs olyan része tehát a Szentírásnak, mely kevésbé lenne ihletett, mint a másik! Az egyes igehelyek között nem állíthatunk fel ilyen értelemben értékrendet, nem játszhatjuk ki Pált Jézussal szemben, Jakabot Pállal szemben. Ezért is nevezi Jézus a Szentírást „Írás”-nak egyes számban Jn 10,34–35. Ezért figyelmeztet Isten az 5Móz 4,2-ben: „*semmit se tegyetek az ígéhez, melyet én parancsolok nektek, se el ne vegyetek abból.*” Mert ennek következményei súlyosak lesznek: *Jel 22,18–19*.

4. A református tanítás vallja a Szentírás feltélen autoritását-tekintélyét és ebből következően a *Szentírás tévedhetetlenségét*. Valljuk, hogy a Bibliában kétségtelenül meglévő emberi tényező *nem az eredeti szöveg hibás voltát jelenti*, ahogy Jézus emberi teste sem jelentette, hogy bűn tapadt volna hozzá, hanem: *az isteni beleszőződését az emberibe!* Valljuk Kálvinnal, hogy az ihletés eszközeinek személyes tévedései nem hatoltak be a szövegbe, s a Szentlélek megővta a szentírókat attól, hogy bármit is történelmileg vagy természettudományosan helyesnek jelentsenek ki, ami valójában téves! *Mózes*t, aki Egyiptom minden tudományára megtanított, mi óvta meg attól, hogy felvegye könyveibe az egyiptomi időszámítást és *Dánielt*, hogy felvegye könyvébe a babiloni teremtés-mítoszokat, ha nem a Szentlélek? – kérdezi *E. Sauer*.

Most nem kívánunk részletesebben foglalkozni a tévedhetetlenség ellenzőinek érveivel, az ún. nehéz vagy homályos textusokkal, bár egyszer érdemes lenne ezeket is számbavenni, hanem a félreértések elkerülése végett mégis szeretnénk meghatározni a tévedhetetlenség fogalmát.

a) A tévedhetetlenség nem jelenti azt, hogy ha ugyanarról az eseményről számol be több író, annak szó szerint egyeznie kell, hiszen több oldalról nézték ez eseményt.

b) A tévedhetetlenség nem zárja ki a képek és jelképek használatát, ill. nem jogosít fel azok szó szerinti értelmezésére.

c) A tévedhetetlenség nem feltételezi egy precíz technikai nyelvezet és a modern tudományban használt szakkifejezések használatát.

d) A bibliai történeteket a maguk történeti keretében kell értelmezni, pl. a Józs 4,9-ben olvassuk, hogy a Jordánban elhelyezett 12 kő „*ott van mind a mai napig*”, ez azt jelenti, hogy akkor, amikor ezt leírták, ott volt.

e) A tévedhetetlenség nem jelenti azt, hogy a Biblia írói mindent tudtak.

f) A tévedhetetlenség nem jogosít fel arra, hogy egyes szavakat és fogalmakat az összefüggésükből kiemelve, vagyis egy üzenetből, tényből, eseményből kiragadva abszolutizáljuk.

A Szentírás ihletettségének az itt vázolt elveit tükrözik a *nagy protestáns hitvallások*: *II. Helvét Hitvallás 1566. A La Rochelle-féle francia hitvallás 1559. A Dordrecht-i Wallon-Flamand hitvallás 1619. A Westminsteri hitvallás 1667*, de sorolhatnánk még tovább a skót, waldens stb. hitvallásokat is. Ezért olykor érthetetlen számunkra, hogy némely Kálvinnól szóló könyv, írás igyekszik Kálvint elhatárolni a verbális inspiráció tanától, miközben éppen ezek a tanulmányok tele vannak olyan Kálvin idézetekkel, melyek annak ellenkezőjét bizonyítják.

5. A református hívő teológia is beszél a Bibliával

kapcsolatosan *kritikai tudományról*. Elutasítjuk a *negatív Biblia-kritikát*, de gyakoroljuk a *textus-kritikát!*

Kálvin maga is nagy buzgalommal tanulmányozta a különféle kéziratokat, amikor prédikációira készült. Mint több helyen is hangsúlyoztuk: a verbális inspirációt Kálvin a Szentírás *eredeti szövegével* kapcsolatosan vallotta és tanította.¹ Ez a szöveg ma nem áll rendelkezésünkre, csupán a később készült kéziratok, másolatok. Ezekből kell tehát rekonstruálni az eredeti szöveget. Ismerve azonban a kéziratokat másoló *masszoréták* fantasztikus gondosságát és — számunkra szinte ismeretlen — szövegterjesztését, továbbá ismerve Isten gondviselő szeretetének csodáit, azt mondhatjuk, hogy *igen kevés eltérés lehet az eredeti és a rendelkezésünkre álló szövegek között*. A masszoréták kéziratai és az ún. holttengeri Ézsaiás tekercs között például kb. ezer év különbség van, de az eltérés a két szöveg között szinte elhanyagolható, az is az idők folyamán megváltozott írásmódból és ragokból adódik. *Wescott és Hort* püspökök, az újszövetségi iratok kiváló kutatói kijelentették, hogy a mai iratok szövegHITELESSÉGE olyan nagy, hogy ami tartalmi eltérés van, a *teljes szövegek ezredrészét teszik ki csupán*. F. G. Kenyon, az Újszövetség-kutatás egyik legnagyobb tekintélye ezt írja: „Az Újszövetség könyveinek mind hitelessége, mind valódisága bizonyítottan tekinthető, ... a keresztyén ember kezébe veheti a teljes Bibliát, s félelem és habozás nélkül kijelentheti, hogy Isten igazi Igéjét tartja kezében.”

6. A Szentírás ihletettségéről szóló kálvini református tanítás tehát *nem egyeztethető össze*:

a) azzal az elmélettel, miszerint a Szentírás Isten Igéjét csupán *tartalmazza*. Ez az elmélet elismer ugyan a Bibliában inspirált részeket, de annak nagyobb részét hibásnak, tévesnek tartja. E nézet egyik főérve az, hogy a szentírók nem egyforma megvilágosításban részesültek, ezért írásaikhoz több-kevesebb primitív világnézeti és vallásos tévelygés tapadt. Válaszunk egy idézet *Gaussentől*: „A megvilágosításnak voltak fokozatai, de a *theopneustianak* nem! A próféta lehet többé vagy kevésbé Istentől megvilágosított, de írása nem! Az vagy Istentől jött, vagy nem. E tekintetben nincs differencia. Dávid Istentől megvilágosított volt, de Keresztelő János több világossággal bírt, mint Dávid, s egy apostol még inkább, mint egy keresztyén és Jézus Krisztus még inkább, mint egy apostol. De Dávid szava éppúgy, mint Bálámé, Keresztelő Jánosé éppúgy, mint Pálé, Istentől való volt. Azaz Isten Igéje!” (*Theopneustie, Lausanne, 1860. 320—321. o.*);

b) azzal az elmélettel, mely a „*korlátozott inspirációt*” vallja, hogy ti. a Szentírás csak az üdvösség kérdésében tévedhetetlen és autoritativ, a többiben nem. A kálvini írásszemlélet nem ismer ilyen megkülönböztetést! Kálvin szerint ugyanis a *Kijelentés mindig a Szentháromság Istent tartja szem előtt* és a bűnös ember

megváltása mindig alá van rendelve Isten dicsősége nagy céljának! A korlátozott inspiráció-tan a krisztológiát soteriológiává szűkíti és az Írást antropocentrikussá teszi. A Szentírás világosan tanítja, hogy mindezek végső célja: „*hogy Isten legyen minden mindekben*” 1 Kor 1, 15,28;

c) azzal az elmélettel; mely nem tesz különbséget a Szentírás inspirált és nem inspirált részei között, hanem azt vallja, hogy a *Biblia csak bizonyos körülmények között* — mégpedig az Isten és ember személyes találkozásának viszonylatában — *válik Isten szavává*. A Biblia eszerint nem is Kijelentés, csupán *tudósítás* Isten korábbi kijelentéséről.

Ez az elmélet tehát azzal próbálkozik, hogy szétválassza azt, amit Isten egybeszerkesztett és nem választott szét: Kijelentést—Ígét—Szentírást és azt egy existencialista értelmezésmóddal egymás ellen kijátssza. — Milyen világosan írja ezzel szemben Kálvin: „Isten nem választható el az Ő Igéjétől!” (Komm. Jer 1,10.)

Befejezésként hadd jegyezzem meg, hogy a Szentírás isteni ihletettségéről vallott felfogásunk minősíti igehirdetésünket is, sőt személyes hívő életünket! Hiszen melyik Ige lehet pl. „*lábaim szövéténeke*”, ha egyetlen igének a hitelességében sem lehetek biztos? Vagy melyik jézusi ígérem építhetem egész életemet, amire a Mt 7,24 biztat, ha egy ígéről sem tudhatom biztosan, hogy azt valóban Jézus mondta és úgy mondta, ahogy le van írva? — Mint több évtizede gyülekezetben szolgáló lekipásztor, tapasztalatom alapján elmondhatom, hogy a Magyarországi Ref. Egyházban ma található ún. szolgáló közösségek tagjainak 98%-a a verbális inspiráció mély kálvini hitével és tiszteletével veszi kezébe a Szentírást és ha valaki nekik „*más evangéliumot hirdet*” — „*elfutnak attól, mert nem ismerik az idegenek hangját*”. Ennek a realitásával számolnia kell mindenkinek, aki nem kálvini alapokon teológizál egyházunkban.

Sipos Ete Álmos

FELHASZNÁLT IRODALOM:

- Békési A.: Kálvin a Szentlélek teológusa, Bp. 1985.
Békési A.: Kálvin hermeneutikája. Theol. Sz. 1985. 1. sz.
Békési A.: Az Ige és a Szentlélek. Tanulmány, Bp. 1986.
Bergmann G.: Alarm um die Bibel, Gladbeck 1963. Corpus Reformatorum.
Gill, W.: Das Fundament, Stuttgart, 1985.
Glashower, W. J. J.: So entstand die Bibel, Stuttgart, 1979.
Groot, D. J.: Calvijn's opvatting over die inspiratie der Heilige Schrift, 1931.
Jochums, J.: Die grosse Enttäuschung, Wuppertal, 1986.
Maier, G.: Wie legen wir die Schrift aus? Basel, 1982.
Sipos I.: A Református Teológia Védelme I. Bp., 1938.
Stott, J.: Die Autorität der Bibel, Stuttgart, 1977.
Szabó L.: A bibliamagyarázó Kálvin, Theol. Sz. 1986. 4. sz.
Tóth L.: A bibliai hermeneutika története, Kolozsvár, 1985.

A Szentírás tekintélyének református gyökerei

Kállay Kálmán emlékének

A Szentírás tekintélyéről már a múltban is heves és gyakran tanulságos viták folytak. E viták szükségese, ám ha polemikus színezetet öltenek, már el is veszítették gyümölcsöző lehetőségüket, hiszen ahelyett, hogy a partnerek gondolkozását kölcsönösen gazdagítanák vagy legalábbis tisztázódásra hívnák ki, dogmatista elzárkózottsághoz vezetnek. Ez pedig ép-

penséggel összeegyeztethetetlen a református episztemológiai felfogással a Szentírás tekintélyéről — amely fölfogás már a reformáció korában épített a hit analógiájára: „*Analogia fidei est argumentatio a generalibus dogmatibus, quae omnium in ecclesia docendorum normam continet.*” A református hit talaját elsősorban az hagyja el, aki ezen tételnek ellene tesz.

Hogy pedig a diszkusszió valóban újabb közös eszmélődés kiindulópontja lehessen, s e sorok írójának meggyőződése szerint valami olyat is nyújtson, ami eddig hiányként jelentkezhetett, a református fölfogás történeti vonatkozására kell röviden utalnunk. A reformátusság ui. nem egyedül birkózott a Szentírás tekintélyének kérdésével, s nem is a reformátusság vetette azt föl először; más felekezetek fölfogása is befolyásolta a mindenkori református kérdésközlést, s a „Zeitgeist” is sokszor rányomta bélyegét a református dogmaformálásra. Ha pedig mindez így van, akkor nem elégedhetünk meg egy-egy tétel idézésével: a református dogma fejlődésének duktuszára is figyelmet kell fordítanunk, ha jellemzőt akarunk mondani a református tanról.

1. Kálvin a reformáció második generációjához tartozott; az ő korában elterjedt volt már a nagy lutheri, új hermeneutikai horizontokat felnyitó elv: hogy ti. a Szentírás „sui interpres” (est). Megjegyezzük, hogy ennek általános elterjedése, valamint utóhatása aligha becsülhető túl: ha A. Polanus 1624-ben (kissé kevésbé eredeti módon) ezt írja: „Interpretatio sacrae Scripturae est explicatio veri sensus et usus illius, verbis perspicuis instituta ad gloriam Dei et aedificationem ecclesiae”, úgy ez inkább már közhelyszerűen, a mindenki által ismert tan megismétléseként hathatott. Hozzátehetjük még — a lutheri tan fontosságát hangsúlyozandó —, hogy az ifjú Kálvint személy szerint is nagymértékben befolyásolta a lutheri reformáció; nem elhanyagolható a francia humanizmus mint szellemi háttér sem (ha még oly vitás kérdéseket is támaszt), amelyből Kálvin jött és amelytől a történeti magyarázatot, ill. az ipsius interpres elvét megtanulhatta komolyan venni. Kálvinnak minden oka megvolt, hogy ne változtasson a lutheri nézeten! S mégsem így történt. — Ennek oka (legnagyobb valószínűség szerint) az lehetett, hogy a „második generációs” Kálvin elsőként gondolta végig: ha a Szentírás önmagát magyarázza, ill. önmagából magyarázandó, akkor a Bibliát kivontuk az egyház tekintélye alól, s a Szentírás tekintélyét önállósítottuk. Innen érthető az Institutio I. kötetének támadása az Augustinus-féle tan ellen („ego non crederem evangelio, nisi me commoveret catholicae ecclesiae auctoritas”). Kálvin erre az abszurd mondatra csak Augustinus speciális, kontroverziákba kényszerült történeti helyzetét látja magyarázatnak. Ez azonban természetesen nem teszi e mondatot elfogadhatóvá. Tehát: Luther contra Augustinus! A Bibliának közvetlenül (s nem az egyház közvetítésével) van kapcsolata Istenhez. A Kálvin-barát Bullinger így mondja (Compendium christianae religionis, 1556): „Breviter, cum Scriptura verbum Dei sit, indubitato illi credendum est.” Ez a mondat már előre magyarázza, hogy miért lett később olyan gyakran idézett szó az autopistos a református dogmatikában a Szentírás vonatkozásában.

Az egyház tekintélyének átvitele tehát a Szentírásra — megsemmisült; persze más formában jelentkezik még a kettő kapcsolata egymással, mégis ez inkább az egyházra nézve lesz interpretatív jellegű (1. az „ecclesiae testimonium” kifejezést Z. Ursinusnál). Ha pedig a Szentírás tekintélyét Isten tekintélyén keresztül közelítjük meg — 1. Bullinger fentebbi mondatát — akkor világosan kivehető Kálvin útja a Szentlélek megígért jelenléte tekintélyéhez. A sokszor idézett mondat súlyát az Institutio I. kötetéből igen komolyan kell vennünk, mert fölbecsülhetetlen teológiai döntés volt leírása, s még talán ennél is nagyobb jelentőségű volt utóhatása: hogy ti. „Testimonium Spiritus Sancti omni ratione praestantius esse”. A döntés vilá-

gos: a Szentírás tekintélyét és magyarázását Kálvin kiemeli az ekkleziológia háttéréből, s inkább a pneumatológia felé közelíti. A döntés recepciója széles körű; J. Heidegger parafrázisa így hangzik: „Testimonium illud Spiritus Sancti non est nuda persuasio animi... sed est fulgor et splendor eius in tenebris cordibus nostris.” (Corpus theologiae, 1700.) De már 1562-ben is így ír Z. Ursinus (reprodukálva a lutheri és kálvini tant): „iudicem non ecclesiam, sed ipsum Spiritum Sanctum in Scriptura nobis loquentem ac verba sua declarantem agnoscimus.” A genfi dogmatikus, F. Turretinus több mint egy évszázad múlva a mester Kálvin döntését reprodukálja: „Nos docemus, hominem sine ope Spiritus Sancti Scripturam nec recte percipere nec ei se subiicere esse.” (L. Riissenius: F. Turretini Compendium theologiae, 1695.)

Turretinus szavai azonban már többet is elárulnak ennél: Kálvin tanainak bizonyos interpretációját feltételezi a fenti mondatban szereplő „percipere” és „subiicere” ige. A Szentírás megértését és normaként való fölhasználását úgy osztja ketté itt Turretinus, hogy az bár nem idegen a kálvini tantól, mégis ahhoz képest pontosítást jelent. Institutójában ő így ír (1688): „Authentia alia est historiae sive narrationis, alia insuper veritatis et normae... Non omnia, quae sunt in Scriptura, habent authentiam normae, ut ea, quae ab impiis vel diabolo dicta referuntur; sed omnia tamen habent authentiam historiae.” A XVII. században azonban még világos, hogy ez a pontosítás másodlagos a kálvini döntéshez képest. „Auctoritas et certitudo Scripturae pendet a testimonio Spiritus Sancti et haec est demonstratio demonstrationum maxima” — írja J. H. Alsted 1618-ban. G. Voetius válogatott disputációiban néhány évtizeddel később így ír: „sic Spiritus Sanctus est internum, supremum, primum, independens principium actualiter mentis nostrae oculos aperiens atque illuminans, et credibilem Scripturae auctoritatem ex ea, cum ea, per eandem efficaciter persuadens, sic ut nos tracti curramus et passive in nobis convicti acquiescamus.” A fölfogás még itt sem új, jóllehet a stílusban már megjelennek a szuperlatívuszok, amelyek majd a „történelmi kálvinizmus” inspiráció-tanát uralni fogják. Ezzel párhuzamosan pedig a Turretinusnál is észlelt kettősség: az authentia (auctoritas) normativa és az authentia (auctoritas) historica megjelenik, abban a formában azonban, hogy mindkettő felett a Szentírás egysége áll: „dicimus totam Scripturam esse authenticam authentiam historiae, hoc est infallibilem... dictate Spiritu Sancto... quod ad rem et quod ad phrasin.”

Ha valaki hűségesen végigolvasta ezeket a kétségkívül kiragadott, de minden bizonnyal jellemző idézeteket, ha figyelemmel végigkíséri azt a fejlődést, amely először a lutheri „Scriptura sacra sui ipsius interpres” elvet továbbfejlesztette a „testimonium Spiritus Sancti internum” széles körben elterjedt hermeneutikai principiumához ért el, majd ennek részletezése során különbséget tesz a történeti és a dogmatikai tekintély között, akkor önmaga vonja le az idézetekből a következő tanulságot: a Szentírás tekintélyének nagybecsülése a református dogmatikában primer módon annak önállóságát kívánja kifejezni, ill. az egyházi tekintélytől való függetlenítés eredménye. A norma normata helyére a norma normans, hitünk és életünk zsinórmértéke lép. Polanus szavaival: „Auctoritas Sacrae Scripturae est dignitas et excellentia soli Sacrae Scripturae.” Célja a református dogmák forrásának a megteremtése volt, teológiai kijelentések megbízható indoklása. A hangsúly itt a teológiai jel-

zón nyugszik; feltűnő ui., hogy a normatív és történeti tekintély viszonylag korai jelentkezése esetében is a Szentírás tekintélyének teológiai döntése áll az előtérben (l. leginkább a fentebbi idézeteket főként Turretinustól és Voetiustól). Ami kizárt: nem fordul elő (véletlenül sem!), hogy valaki a Szentírás tekintélyére *kizárólag* a történeti autenticitás kérdésében (tehát a teológiától függetlenül) hivatkozzék. Ennek hangsúlyozása azért fontos, mert a történeti-kritikai módszer jelentkezése idején az azzal szembenálló fundamentalizmus végig ezt tette. Ennyiben ellentmondott a református tannak, jóllehet nem református elvei illusztrálására református klasszikusok idézésétől sem riadt vissza.

2. Természetesen a református teológusok észre vettek olyan feszültségeket a Szentíráson belül, amelyek annak történetiségéből fakadnak. Ennek következményeit írásaikból kiolvashatjuk; feltűnő azonban, hogy a probléma (mesterként) kiélezése jóval későbbi datálású. Ez csak olyan felfogás mellett volt lehetséges, amely az isteni inspiráltságot a történeti kontingenciára is értette. Vajon ez a felfogás Kálvinra megy vissza? Az Institutio I. kötetében ezt olvassuk: „Tenendum est, non ante stabiliri doctrinae fidem, quam nobis indubie persuasum sit, auctorem eius esse Deum.” Figyelemre méltó, hogy az auctor szó itt a doctrinára, a Szentírás isteni szerzősége tehát a hit-tételre (s mi hozzátesszük: és nem a történeti kontingenciára) vonatkozik. Ebben Kálvin nem állt egyedül: Z. Ursinus is egymás mellé rendeli a csalhatatlanságot és a Bibliában jelentkező tant az alábbi idézet utolsó félmondatában: „Ut intelligatur causa discriminis inter Scripturam Sacram et alia scripta, considerandi sunt gradus documentum in ecclesia. Nam ideo longe superior est auctoritas prophetarum et apostolorum quam aliorum ministrorum ecclesiae, quia Deus illos immediate vocavit ad annuntiandum suam voluntatem ceteris hominibus eosque testimoniis miraculorum et aliis ornavit, quibus testatus est, se ita mentes illorum suo Spiritu illustrare et gubernare, ut eos nulla in parte doctrinae errare patiatur.” (Locis theologicis, 1562.) Persze, ez még nem zárja ki (bár valószínűtlennek teszi), hogy a történetiség vonatkozásában is csalhatatlanságról beszéljünk. Ebben az esetben viszont Kálvin tudatosan *csak* az emberek munkájáról beszél, mint szükséges és természetes dologról; figyeljük meg, hogy mennyire hiányoznak itt azok a kijelentések, amelyek a tan megbízhatóságára vonatkoztak! „... ut continuo progressu doctrinae veritas saeculis omnibus superstes maneret in mundo, eadem oracula, quae deposuerat apud patres, quasi publicis tabulis consignata esse voluit.” Kálvin ugyancsak az Institutio I. kötetében „tradáló kezekről” beszél; az ellentét a tanokhoz képest (aholis Isten a Szentírás szerzőjeként szerepel Kálvin teológiájában) több mint feltűnő. Ez a fölfogás szintén nem maradt hatás nélkül, sőt a klasszikus református dogmatikában állandó polgárjogot nyert a Kálvin utáni századokban. A református ortodoxia klasszikus műve, „az időközben tényleges uralomra jutott kálvinizmus jelentős emléke” (O. Riischl), a Leideni Szinopszis tovább részletezi a kálvinista álláspontot, bár meglepő, hogy ezen a tételeen semmilyen lényegi változtatást nem eszközöl: „Scriptores non semper mere pathetikus, passive, sed et euergotikus, effective se habuerunt, ut qui et ingenium mentisque agitationem et discursum et memoriam, dispositionem et ordinem stylumque suum (unde scriptio in iis diversitas) adhibuerunt” (1625). Talán annyi lehet itt meglepő, hogy az emberi hozzájárulást ez az álláspont kissé hosszadalmasan

tárgyalja. Hogy azonban a Szentírás nem esik szét emberi és isteni részre, az biztosítva van azáltal, hogy a Szentlélek indíttatása állt az emberek fölött is; ezért folytathatja a Leideni Szinopszis így: „... praesidente tamen perpetuo Spiritu Sancto, qui ita eos egit et rexit; ut ab omni errore mentis, memoriae, linguae et calami ubique praeservarentur.” Ez utóbbi mondat azonban csak az előzőkkel együtt olvasható! A további részletezések igen fontosak lehetnek ugyan a kor módszertani teológiai vitájában (így pl. Voetius kiállása a héber és görög nyelvek mellett, a punktáció kanonikusként való elfogadása, ill. az akcentusok elutasítása a héber szövegben), dogmatikailag azonban kevésbé voltak termékenyek. A fenti különbségtétel azonban tovább él, sőt szisztematikus kiépítésben is lesz része: J. Heidegger pl. az üdvökönómia hordozóit az alábbi mondatban különbözteti meg a kijelentéstől magától: „verbum internum est privata apostolorum et prophetarum inspiratio; externum eius per illorum ora praedicatio, canone publico facta.” (Corpus theologiae, 1700.) Ha F. Turretinus (L. Rijssen kiadásában) az írásba foglalt, ill. szóban elhangzott Ige különbségére utal, úgy ez még természetesen nem a szóbeli hagyományok kutatását jelenti, hanem a Heidegger-féle szisztematizálás másik formája: „Est distinctio verbi in agraphon et engraphon non divisio generis in species, ut Pontificii volunt — sed subiecti in sua accidentia, quia eidem verbo accidit, ut olim fuerit non scriptum et nunc sit scriptum.” A reformátusság nagy történeti affinitása kétségkívül kiviláglik ez utóbbi idézetből. Vajon azonban jó irányba halad ez a szisztematizálódás, ill. ugyanakkor atomizálódás? Mindenesetre a XX. században Barth Károly zsenialitásának kellett jönnie ahhoz, hogy a Szentírás bizonyágtétel mivoltának (testimonium, Zeugnis) felújításával főntartsa a verbum externum és internum kettősségét, ugyanakkor pedig garantálja annak egységét, a Szentlélek tekintélye alá való helyezzettségét is...

Legmerészebb fogalmazást Turretinus—Riisseniusnál találhatunk; itt az egyes tradíciók (pl. rítusok leírása) érvényének megkérdőjelezése olvasható, ami persze megkülönböztetendő a római egyházzal folytatott viták említett tradícióktól. „Quaestio non est de omnibus traditionibus. Dantur enim traditiones historicae et rituales; item divinae et apostolicae, id est dogmata a Christo et apostolis tradita; sed quaeritur de traditionibus dogmaticis et ethicis, an tales dentur praeter Scripturam, quod negamus.” Vajon tényleg túl merész a genfi tudós, vagy egyszerűen követi Pál apostolt, miszerint sok minden „árnyékká” lett (pl. Kol 2,17)? Az elv kétségtelenül Páltól származik; de bizonyos merészség is van a dologban, hiszen a principium immár általános, nem szorítkozik a két szövetség kapcsolatára. A kiváló rendszerező J. Heidegger Medullájában (1696) sikerrel kísérli meg megfogalmazni a közös református álláspontot, amikor különbséget tesz a Szentírás esszenciális és integrális tökéletessége között: jóllehet köztudott, hogy a Biblia bizonyos részei a tradálás folyamán elvesztek, a hozzánk eljutott kánon teljesen elegendő az üdvösségre, ill. az Isten megismerésére. Íme: a történeti akcidentalitás elismerése mellett látható a dogmatikai tökéletesség képviselése. A Szentlélek működését természetesen az akcidentalitás sem zárja ki, sőt — hiszen az essentialis perfectio garantálva van! — megerősíti.

Milyen képpel ajándékozzák meg ezek az idézetek a figyelmes olvasót? A református paletta természetesen széles, mégis szembeszökő az a történeti érzék, amely Kálvintól Heideggerig, sőt tovább is végigvonul a református dogmatikusokon. Ez a történeti érzék végig

különbséget tud tenni az esszenciális (dogmatikai) és kontingenciális között, s feltűnő módon került annak materiális elhatárolását (Turretinus is megmarad a példalózás mellett, l. fentebb). Az egység fenntartása érdekében legmesszebbre talán a holland reformátusok mentek a Szentlélek ihletésének hangsúlyozásában. A Voetius-féle inspiráció (quod ad rem et quod ad phrasin) azonban legmerészebb interpretációjában sem állhat a verbális inspiráció szolgálatában (hogy mennyire az egység megőrzéséről van szó Voetiusnál is, arra mi sem jellemzőbb, mint hogy ugyanabban a mondatban szerepel az *emphaticus tota Scriptura* kifejezés).

A kifinomult történeti érzék, a különbségtétel („*distingue inter rem ipsam seu materiam et contentum huius Scripturae*” — Voetius), ill. a dialektikus kapcsolat e kettő között, olyan jellegzetesség, amely fájdalmasan deficités a XX. század reformátusságában. Vajon összefügg ez a református öntudat háttérbe szorulásával?

3. Ki kell térnünk még egy olyan témakörre, amely az utóbbi időben többször foglalkoztatta egyházunk tagjait: a krisztológiai analógiára a Szentírás tekintélyének megindoklásában. Az analógia kétségkívül csábító, hiszen az emberi és isteni jelleg keveredése *tertium comparationis*ként jelen van; Krisztus bűn nélkül volt tökéletes ember — a Szentírás pedig tévedés nélkül tökéletes emberi beszéd. Az analógia fokozható a „megkülönböztethető és elválaszthatatlan” további kritériumával. Az „Isten Igéje” kifejezés tovább szélesíti az átfedés területét. Így aztán aligha csoda, ha az analógia nagy népszerűségnek örvend, protestáns fundamentalisták körében szélesben elterjedt, de a pápa is szívesen új vele rosszul sikerült protestantizmus-köketett (XII. Pius a *Divina Afflante Spiritu* c. enciklikájában); legújában két teológiai tanárunk is fölhasználta ezt az analógiát — jóllehet igen visszafogottan, csupán általános utalásként (Bolyki János és Szűcs Ferenc, a Szószék és katedra. Tanulmányok Dr. Tóth Kálmán professzor tiszteletére, Budapest, 1987, c. kötetben). Jelenlegi kérdésfeltevésünk persze nem az, hogy vajon mennyiben helyes vagy heretikus ez az analógia, hanem elsősorban az, hogy a református dogmatikában hol van a helye, hogyan viszonyultak hozzá a klasszikusok — az analógia hermeneutikai jelentősége csak másodlagos lesz.

A válasz első fele negatív. Ez a tan nem református eredetű! Ha a Szentírás tekintélye Jézus Krisztussal összefüggésben szerepel a református dogmatika klasszikusainál, úgy ez elsősorban egyfajta hitbeli meggyőződést fejez ki, de végig az analógia fidei égisze alatt áll: „*Agnitio Christi vera et integra totam sacrae Scripturae et ecclesiae doctrinam comprehendit*” (Z. Ursinus, *Loci theologici*, 1562). Sem a fölfogás, sem a funkció nem változik közel másfél évszázadon át: J. Coccejus, *Summa theologiae* c. munkájában (1665) a Heidelbergi KT-ra utal: „*Ideo etiam recte catechesis in prima quaestione summam consolatis, quae in vita et in morte animam fulciat, proponit: quod simus Iesu Christi fidelissimi Domini nostri*”; ez társul a Szentírás mellé alapjaként a hitnek („*Fundamentum non uno modo dicitur in Scriptura*.”) Ettől eltérő funkcióval csak olyan helyek bírnak, ahol Jézus Krisztus említése a Szentháromság kedvéért történik. Jó példa erre Coccejus idézett műve: „*Horum librorum auctor et dator est Deus (non tantum Pater sed et Filius), qui iussit eos scribi et per Spiritum suum inspiravit...*” Olyan összefüggésben pedig mindez nem fordul elő, hogy a Szentírás tekintélyét Jézus Krisztus kettős természete indokolná vagy akár

csak illusztrálna is (fordítva pedig még elgondolni is abszurd lenne!).

Úgy tűnik, ezzel lezárhatnók a vizsgáldást. Hiba lenne azonban megállnunk ott, ahol a materiális fölmérés negatív eredményre vezetett; vajon hogyan jelentkezik a krisztológiai analógia a reformátorok inspirációjának horizontján? Magyarul: összeegyeztethető a református tanítás a Szentírás tekintélyéről ezzel a krisztológiai analógiával vagy sem?

Ismét azzal kell kezdenünk, hogy Kálvin esetében a Szentírás tekintélyének nem a krisztológia áll a háttérben, hanem inkább a pneumatológia, a Szentlélek működése, ill. tekintélye. „Ugyanaz a Lélek, amelyik a próféták száján keresztül szólt, kell behatoljon szívünkbe, hogy meggyőzzön bennünket, mennyire isteni eredetű volt küldetésük” — magyarázza a Reformátor Ézs 59,21-et. J. Heidegger hasonló nyilatkozatát fentebb már idéztük. Tagadhatatlan, hogy a református teológusok gondolkodásában a krisztológiának központi szerepe van. Mégis a fentebbi idézetek hermeneutikai képzetétől kissé távol áll a parallelizmus Jézus Krisztus kettős természetétől; a Szentlélek az, Aki a prófétákat szólásra indította, s Ő reprodukálja az olvasóban ugyanazt a kijelentéshelyzetet. Ha ehhez közelíteném Jézus Krisztus kettős természetének a dogmáját, úgy a parallel csak azt eredményezhetné, hogy amint az Ige Jézus Krisztusban testet öltött, úgy a Szentlélek a Szentírásban inkarnálódik. Az eredmény itt egy olyan tétel, amely (megfogalmazva vagy megfogalmazatlanul) állandóan visszakisért a fundamentalista gondolkodásban, s szöveg ellentétben áll a klasszikus református gondolkodással (pl. a fentebb posztulált történeti érzékenységgel). Emberek történeti kontingenciájáról beszélhetünk — de a Szentlélekről?! Ha pedig ezt a kontingenciát elhagyjuk, akkor vésszen közeledtünk a doketizmus felé. A református dogmatikusok a *res* és *phrasin* (Voetius), *verbum internum*, ill. *externum* (Heidegger), *agraphon*, ill. *engraphon* (Turretinus) különbségtételei mind ezt kívánják elkerülni, így éppenséggel ellenkező irányba mozognak, mint a krisztológiai alapú Szentírás-tan.

A krisztológiai analógia a Szentírás tekintélyének vonatkozásában nem református eredetű, sőt ellentétes irányba mutat, mint a református dogma fejlődése. Ez persze nem föltétlenül azt jelenti, hogy alapjában véve elvetendő, hibás gondolkodás; hiszen még református teológus is van, aki — ha nagyon óvatosan és visszafogottan is — él ezzel az analógiával (T. F. Torrance). Azonkívül pedig „egy analógiától nem kívánhatjuk meg, hogy több legyen, mint ami: nevezetesen egy analógia” (R. Smend). Tehát: fel kell mérni az analógia használhatósági területét, ill. határait.

Itt is józanságra és óvatosságra kell intenem. Első igen komoly megfontolásunk az kell legyen, hogy a chalcedoni dogmának Jézus Krisztus kettős természetéről a legkevésbé sem az volt a feladata, hogy a Szentírás értelmezéséről is általános tanítást adjon. A Szentírás kettős természetének református posztulálásánál pedig elsősorban hermeneutikai kérdések játszottak szerepet, s a krisztológia (a kérdés chalcedoni értelmében) már régen nem jelentett problémát. A kettő analógiába állítása pedig egy harmadik, az előző kettőtől radikálisan különböző történeti helyzet: az egyház csalhatatlanságának, Szentírás fölötti tekintélyének hiánya okozta azt a vákuumot, amely kitöltésére valóban alkalmasnak tűnik a krisztológiai megalapozottságú Szentírás-tan. Ez viszont inkább római katolikus elhajlás a protestantizmuson belül; a tekintély hiánya okozta feszültséget helyesebb föntartani, mert ösztönző erővé válhat. Bárhogy legyen is: a

dogmatörténetben száz és ezer esztendőket ugrálni büntetlenül nem lehet, a belső összefüggésekre kell rámutatni, s bizony kérdéses, hogy a mi esetünkben ilyenről beszélhetünk-e. Csupán retorikai kérdés lehet az, hogy vajon (per analogiam) ki állítaná, hogy a Szentírásnak „emberi és isteni hypostasisa” van?

A jelen sorok szerzője az írott Ige és a testté lett Ige között óriási különbségeket lát, amelyeket a krisztológiai analógia elmos. Pedig ezek nélkülözhetetlen részei a keresztyén hitnek (s nem csak a reformátusnak). A Biblia például kiemeli a testté lett Ige mindenek fölött való voltát, expressis verbis fölé helyezi mindennek, így az Írott Igének is (l. Zsid 1,1–3). Ennek a minőségi plusznak a megfogalmazása nem nehéz, viszont annál súlyosabb dogmatikai tétel: Jézus Krisztus, a testté lett Ige *ephapax*, míg az Írott Ige – l. Kálvin felfogását – megismételhető sőt megismétlendő. Tovább menve mondhatjuk, hogy a Szentírás Isten Igéjévé csak a Szentlélek hatása alatt válik (egyébként nem különbözne a többi írástól), míg ez a megkötés Jézus Krisztus esetében nem áll fenn; az Írott Ige szükségszerűen relációkban mozog, míg a testté lett Ige abszolút. Ennek konkrét, mindennapi következménye az, hogy mi az Írott Igével kezünkben

is csak tükör által homályosan látunk, s ha a Szentlélek megvilágítja is az elménket egy-egy bibliai passzus vonatkozásában, akkor is csak rész szerint van bennünk az ismeret. Jézus Krisztusban azonban színről színre látást és teljességet kapunk. Továbbá: a jelen sorok írója úgy véli, hogy az alapvető különbség talán mégsem az emberi és isteni jelleg között van (legalábbis a Biblia számára nem ez a hangsúlyos), hiszen a kettő még lehet közösségben egymással. A döntő különbség a szövetséget létrehozó Isten és a szövetség feltételeit áthágó ember között van. Más szóval: érdekes lenne elhagyni a metafizikai kategóriákat és helyettük üdvtörténeteket használni!

Végül szabadon megjegyezmem, hogy a diszkusszió e témájával a református egyházban hosszú és fájdalmas vita is folyt már; ez a vita bizonyos eredményekhez is vezetett. Lehetséges, hogy ezek az eredmények sokak számára nem megnyugtatók, minden bizonnyal továbbfejlesztésre szorulnak. Az eredmények mögé azonban visszamenni nem lehet, sőt a vitát – a maga fájdalmas módján – megismételni rendkívül súlyos hiba volna.

Karasszon István

VILÁGSZEMLE

A nemzetközi ökumenikus ifjúsági munka teológiai felismerései

A nemzetközi ökumenikus ifjúsági munkában hangsúlyos témák és az ezekkel a témákkal kapcsolatos teológiai felismerések felvonultatása előtt szükséges e munka néhány jellemzőjére röviden utalni. Ennek az írásnak a szerzője közel öt éve aktívan részt vesz az *Európai Ökumenikus Ifjúsági Tanács* (Ecumenical Youth Council in Europe) munkájában, ezért e sorok írása közben elsősorban az itt szerzett tapasztalataira és az EYCE közösségében az említett időszakban hangsúlyossá vált témákra, teológiai felismerésekre szorítkozik. Szükséges megemlíteni, hogy számos más európai és Európán kívüli ökumenikus ifjúsági szervezet, illetve mozgalom is jelentős munkát végez. Az ezekkel való együttműködés tapasztalata azt mutatja, hogy a későbbiekben tárgyalásra kerülő témák jelentős része hangsúlyos a többi ökumenikus ifjúsági szervezet, illetve mozgalom munkájában is, azonban ezek némelyike más hangsúllyal jelentkezik, illetve található olyan témák is, amelyek itt nem kerülnek bemutatásra.

Az Európai Ökumenikus Ifjúsági Tanács közösségének munkájában mintegy huszonöt európai országból (Kelet- és Nyugat-Európából, Skandináviából és Latin-Európából) vesznek részt protestáns, orthodox és római katolikus fiatalok. E munka egyik sajátossága, hogy ebben nem esik hangsúly azokra a témákra és munkaterületekre, amelyeket a felekezeti ifjúsági munka foglal magába. A tematikus ösztönzések sokkal inkább a nemzeti ökumenikus ifjúsági munka és az ökumenikus mozgalom egésze felől érkeznek.

A nemzetközi ökumenikus ifjúsági munka nagyobb részt a 18 és 30 év közötti fiatalok és a velük foglalkozó ifjúsági vezetők felé irányul. Ezért fontos, hogy azzal a szemlélettel közelítsük meg az ebben résztvevőket,

amelyet egy ökumenikus csoport a következőképpen fogalmazott meg: „Az ifjúságot nem kellene egy különleges kategóriának tekinteni – ők teljes mértékben részei Isten népének. Ők nem is a „holnap egyháza”, hanem a mai egyház tagjai. Nem korlátozhatók az ún. ifjúsági problémákra, hanem mint a hit egyetemes közösségének részei szembesülnek az emberiséget ma érintő összes problémával.” (Bangalore-i Konferencia, Hit- és Egyházszerkezeti Bizottság, 1978. augusztus, a 10-es számú munkacsoport beszámolójából.)

A teljesség igénye nélkül, csak a fontosabb témák kerülhetnek itt bemutatásra. Az írás címéből adódóan a különböző témákkal kapcsolatban elsősorban arra az alapra, azokra a teológiai felismerésekre kerül a hangsúly, amelyek a kiindulópontot jelölik meg a nemzetközi ökumenikus ifjúsági munka számára.

Részvétel

A részvétel (participation) szó abban az értelemben, ahogy azt ma használjuk, nem a Bibliából származik, s nem is a teológiai gondolkodás terméke. Lényegi értelmét illetően azonban maga a gondolat megtalálható a bibliai könyvekben és az egyházi dogmában. Az Ószövetségben Isten részvétele az emberi életben a szövetségben jut kifejezésre. Ez a szövetség kizárólagos. A Bibliában azonban később kiszélesedik az Isten népének a jelentése addig a pontig, ahol végül is minden behatároltságtól mentesen „Oikumene”-vé válik. A szövetségi hűség és az ezzel kapcsolatos kötelezettségek azonban állandóak maradnak. Isten az iránta való őszinteségünket és hűségünket az egymás iránti őszinteségünk és hűségünk alapján méri. Ami-

kor a közösségben és a társadalomban való részvételtől beszélünk, tudatában kell lennünk a részvétel komoly következményeinek. Egy szövetségbe lépünk be, ahol egymáshoz vagyunk kötve és ahol nem rázhatjuk le felelősségünket. Gondoljunk a házastársaknak a házasságban való egymás iránti felelősségére és azokra a kötelezettségekre, amelyeket az egyház ennek a szövetségnek tulajdonít. Ezt a példát alkalmazhatjuk az élet más területeire is, ahol egy kölcsönös kötelezettség alapján függőségi helyzetben vagyunk.

Isten szándékának, hogy az emberi élet részese legyen, a testté léétel a következménye. Ebből következően a részvétel a partnerrel való azonosulást is jelenti. Ez az azonosulás magában foglalja a magunk feláldozásának a kockázatát. Ebben az értelemben a részvétel azt jelenti, hogy megpróbálunk részévé válni annak, amihez kötődni akarunk. Ez kockázatos, mivel sebezhetővé tesz bennünket egészen a magunk feláldozásának a pontjáig. Azonban, ha ez a szempont hiányzik a részesedéssel kapcsolatos koncepciókból, akkor a spirituális dimenzió is hiányzik.

A korai keresztyénség idejétől kezdve Istent nem egy személynek, hanem közösségnek gondolták. Társas viszony, közösség, kölcsönös kötelezettség: ezek jellemzik Istenünket. Az orthodox egyház ikonográfiájában ez tisztábban jut kifejezésre, mint a mi nyugati egyházi hagyományunkban. Következésképpen, közösség és társas viszony kell, hogy jellemezzék a keresztyén életet is. Nem lehetséges elkülöníteni Istent felismerni és Jézus Krisztusban hitet találni. Csak a kötelezettséget vállaló hit az élő. Az ember csak akkor Isten képe, ha része egy közösségnek.

Pál apostol a Jézus halálában és feltámadásában való részesedésként írja le a keresztyén életet. Ez a gyengeségben és a segítség nélküliségben való részesedést is jelenti, csakúgy, mint az életben és az erőben való részesedést. Az 1Kor 13-ban leírja, hogy a keresztyén élet üres, ha az ember nem nyitott a Krisztusban és a közösség által képviselt Krisztus testében való részesedésre. A közösség életében való részvétel nem egy nyitott lehetőség, amelyet választhatunk vagy elvethetünk, hanem a keresztyén élet nélkülözhetetlen része. A keresztség a részvétel sákramentuma. A keresztyén szeretetet csak a részvétel által tudjuk megtapasztalni.

A részvétel: közösség teremtés és sohasem csupán az egyén joga. Ezért a másik fél iránti kötelezettségeket és felelősséget is magában foglalja. A részvétel: részesedés a gyöngességben és az erőtlenségben, csakúgy, mint a hatalomban és a döntés hozatalban. Emberekről van szó, akik együtt vannak egy közösségben ahelyett, hogy egymásnak ellenszegülnének. A részesedés ellentéte a rivalizálás. Az egyház nem csupán belsőképpen kell, hogy megélje a Krisztussal való kapcsolatát, hanem külsőképpen is kell, hogy képviselje azt, oly módon, hogy meggazdagítsa a tágabb értelemben vett közösség életét.

A munka értéke

A tapasztalat azt mutatja, hogy az emberi élet szoros kapcsolatban áll a munkához. Az ember önbizalma, méltósága, társadalmi helyzete és ebből következően személyének integritása nagyon is függ munkájától.

A keresztyén munkaszemlélet a teremtés történetéből ered. Természetes környezetét Istentől kapja az ember, hogy őrizze és fejlessze azt. A világnak ez a formálása a munka igazi jelentősége. Az ember felelős tetteiért Isten előtt és az emberi közösségben. Isten teremtésbeli munkatársa és ezért is felelős magáért és

a közösségért. A munka jelentőséggel bír, de mégsem jelenti az élet egészét. Ki kell, hogy egészüljön a pihenéssel és a jól-lét örömeivel.

A teremtés történetben Isten a munkás. Az ember Isten képe van teremtve, bár ezt eltorzítja a bűn és az elidegenedés. Ennek ellenére az emberben megvan az a képesség, hogy teremtő módon alkosson a közösségben és környezetében. Jézus Krisztus felszabadító ereje is ezt munkálja. Az ember arra hivatott, hogy Isten munkatársa legyen és, hogy harmóniát hozzon a földre. Sok munka szükségtelen fáradságot is magába foglal: az Új Teremtés nem fogja a munka megszűntét jelenteni, hanem a munkavégzéssel összefüggő szenvedéstől való szabadulást.

A keresztyén munkaetika a munkát aszerint kell, hogy értékelje, hogy az hozzájárul-e az emberi közösség és az egyén életének kiteljesedéséhez. A munkát az élet egésze, a kreativitás, a produktivitás és az önmegvalósítás szempontjából is kell néznie.

A munkavégzés következtében nem szabad, hogy a természet, a természeti kincsek és az életfeltételek vesztélybe kerüljenek. A munkakövetelmények figyelembe kell hogy vegyék az ember fizikai és érzelmi sajátosságait, ösztönzőleg kell hassanak az emberi képességek kifejlesztésére. A munka szervezése lehetővé kell, hogy tegye a demokratikus ellenőrzést. A munkának ösztönöznie kell az embereket a békére és az igazságosságra.

Csak kevés munkahely felel meg ezeknek a követelményeknek. A keresztyéneknek is azon kell fáradozniuk, hogy a munkahelyi környezet megfeleljen ezeknek az emberi feltételeknek, s hogy ezáltal a munka valóban az emberi élet teljesebb tételének eszköze legyen, s ne struktúrák és gazdasági kényszerek uralják az embert.

A teremtett világért való felelősség

Hosszú ideig az ember és a természet kapcsolatának témája nem volt több, mint egy ártatlan, romantikus téma. Ez a téma azonban döntő fontosságúvá vált az energiaforrások korlátozott volta, a természet beszenyvezése és az ökológiai egyensúly felborulásának veszélye miatt. A nyugati civilizáció és vele együtt a nyugati keresztyénség is nem kis mértékben bűnös e problémák megléte és mértéke tekintetében.

A teológiában általában nem a természetről, hanem a teremtett világról beszélünk. A teremtett világ emberen kívüli része is Istentől való. A teremtésbeli rendeltetés szerint az ember nem tulajdonosa a teremtett világnak, hanem „steward”-ja, felelős gondnoka.

Kultúránkban a természetet inkább kizsákmányolandó rabszolgaként, vagy ellenségként tekintettük, nem ismerve fel az ember és a természet kapcsolatában jelentkező kölcsönösséget. A zsidó-keresztyén tradíciónak az az ideológiává tett eleme, hogy az ember uralkodik a természet fölött, nagymértékben hozzájárult a természet feleltlen kizsákmányolásához és a jelenlegi ökológiai krízishez. Meg kell, hogy szabaduljunk attól a kényszertől, hogy mindent a haszon mértékével mérjünk. Anélkül, hogy búcsút mondanánk a technikai haladásnak, a hasznosságon túl kell látnunk. Meg kell tanulnunk a természetet, mint barátot értékelni.

A zsidó-keresztyén teremtéstörténet szekularizálja a teremtett világot és az embert teszi a legfőbb messzerré. Amíg az embert természetes korlátok tartották vissza attól, hogy a természetet jóvátehetetlenül tönkretegye, addig a teremtéstörténetre épített ideo-

lógia hasznos volt az emberiség számára, de a megnövekedett és végül a korlátlan technikai lehetőségek világában újra szükségessé vált, hogy megtaláljuk a hatalommal való élés bölcsességét.

A természethez való romantikus odafordulás ma már nem lehetséges. Ezért a világ realitását elfogadva kell dolgozzunk, azzal a reménységgel, amelyet a kereszt ad nekünk, amely az élet fája számunkra. Készen kell legyünk arra, hogy számot vessünk eddigi életstílusunk következményeivel és meg kell tanuljunk — képzeletünket és kreativitásunkat is igénybe véve —, hogy a rendelkezésünkre álló lehetőségeket felelősen használjuk és hogy korlátozzuk a természet kiszármányolását.

A Biblia összefüggést lát aközött, ami a természet világában történik és amit az emberek tesznek. Talán primitívnek tűnik, hogy a tövis és a bogáncs összefügg az ember bűnével, azonban a bűn az ember egész egzisztenciáját fenyegeti. A teremtett világ lázad az ember által alkalmazott erőszak ellen. Az emberi kiszármányolás miatt sivataggá lesz a föld, a messiási uralom a természet megújulását is magával hozza.

Istentisztelet

Teológiai szinten az istentisztelet az ökumenikus témák egyik legnehezebbike. Ugyanakkor a gyakorlati ifjúsági munkában az istentisztelet gyakorlata sokszor problémát jelent a fiatalok számára.

A keresztyén istentisztelet középpontjában a Jézus Krisztusról, mint Úrról és Megváltóról való hitvallásunk áll. Ennek a hitvallásnak biblikusnak kell lennie. Jézus Krisztus közösségeként jövünk össze az istentiszteletre. Az istentisztelet része annak a kötelezettségnek, hogy Istent és az emberiséget szolgáljuk. Az istentiszteletnek hozzá kell járulnia a fiataloknak a Jézus Krisztus nevében való, az egymás mélyebb megértésére és teljesebb elfogadására törekvő ökumenikus közössége építéséhez.

Az Újszövetségben az istentisztelet sokkal több, mint liturgikus történet. Az igaz istentiszteletben oda-szánjuk magunkat „élő és szent áldozatul, amely tetszik az Istennek” (Róm 12,1). Az istentisztelet Istennek adott válaszuk az élet egészére nézve, és mint ilyen, része annak a megváltozásnak, amelyet a Róm12,2 ír le. Ez az Isten országának új élete. Az egyházainkban folyó istentiszteletet ebbe az összefüggésbe kell belehelyeznünk.

Így értjük meg, hogy egyházaink közül sokban az istentisztelet miért veszített a jelentőségéből. Sok helyen széles körű az elégedetlenség az istentisztelet tradicionális formáival szemben, mert nem teszik lehetővé az emberek közötti valóságos kapcsolatok létrejöttét és mert nem veszik tudomásul hitünknek a mindennapi élet tapasztalatához való viszonyításának valóságos problémáját.

Úgy tűnik, hogy az orthodox egyházakban a fiataloknak nincsenek ilyen problémáik, talán mert hagyományuk oly szorosan össze van kötve a családdal és a közösségi élettel és a társadalmi változások kevésbé hatnak rá. Ugyanakkor azok az egyházak, amelyek aktívabbak a társadalmi és politikai kérdésekben az egyházi kereteken kívül, nem nyújtanak hasonló folyamatosságot és itt az új nemzedékek új módon élik meg hitüket. A fiatalok ez utóbbi esetben nem örökölnék egyszerűen egy hagyományt, különösen, ha ellentétet látnak aközött, amit egyházi emberek az istentiszteleten mondanak, és amit mindennapi életükben tesznek.

Az a feladatunk, hogy együtt tartsuk az istentisztelet e kétféle értelmezését: az egész élet Istennek ajánlását és az egyház istentiszteletét, amint az az imádságban és az ünneplésben válaszol az élet kérdéseire és erőt kap Istentől.

Az összefüggést illetően a vélemények különböznek. Vannak, különösen az orthodoxok, akik a liturgiában látják az istentisztelet legmagasabb formáját, és azt a legfontosabb szolgálatot, amelyet a keresztyének Istennek felajánlhatnak; mások számára az istentisztelet sajátos válasz, amely sajátos kötelezettség vállalásban nyilvánul meg; megint mások számára az istentisztelet sakramentális, vagy szimbolikus kifejezése a hit közössége e világban való munkálkodásának.

A szekularizmus, amely Isten nélkül látja a világot, és a spiritualizmus, amely a keresztyén evangéliumot individualista spiritualitássá szűkíti le, és a világból való meneküléshez vezet, két olyan álláspont, amely elfogadhatatlan az istentisztelettel kapcsolatos teológiai felismerések alapján.

Az ökumenikus ifjúsági munka lehetőséget ad a felekezeti határokon túli találkozásokra. Megosztottságunk időnként félreértéseket és csalódást is okozhat, de ugyanakkor tanulhatunk is egymástól. Az istentisztelet értelmezésében és gyakorlatában jelentkező különbségek arra intenek, hogy tiszteljük egymást, hogy „megfeszített” (keresztre feszített) és nem „keresztes hadjáratot viselő” értelemmel közeledjünk egymáshoz. Fel kell derítsük, hogy a különbségek a kultúra, a hagyomány vagy a tan különbségei. Istentiszteleti hagyományainkkal meg kell gazdagítsuk egymást és továbbra is beszélnünk kell azokról a problémákról, amelyek megakadályoznak abban, hogy közösen vegyünk úrvacsorát.

Béke

A bibliai üzenet alapján a keresztyéneknek mindenkor a békéért munkálkodók élcsapatában kellett volna lenni. De a konstantinuszi korszak óta, a keresztyénségnek az állam általi elismerése, és államvallássá tétele óta, az egyházak szentesítették a háborút, vagy mint elkerülhetetlen rosszat fogadták el, mint bűnös világunknak kitörölhetetlen részét. A háborút az emberi élethez tartozónak tekintették és a keresztyének etikai kérdése ez volt: hogyan kell viselkedni a háborúban?

Azt a néhány keresztyén csoportot, amely Istennek az igazságossággal és békével kapcsolatos üzenetét komolyan vette, mint világunk számára szóló üzenetet, és akik e szerint akartak élni, álmódúknak és valóságos fanatikusoknak nyilvánították, és kiűzték őket az egyházból.

A békét a halálon túli étellel kapcsolatos ígéretnek tartották, vagy az ember belső, lelki állapotának. A boldog-mondásokat is így magyarázták. „Boldogok, akik békét teremtenek, mert ők Isten fiainak nevezetnek” (Mt 5,9). A békés kinézetű, a barátságos jellemvonással rendelkező embereket tekintették az isteni ígért letéteményeseinek. A Mt 5,9 individualisztikus, befelé néző magyarázata utóhatásaként még mindig sok keresztyén gondolja, hogy a békés nézet magától tovább hullámszik és lehetővé teszi a világ békéjét. Elfelejtik, hogy világunkat gazdasági struktúrák, gazdasági és politikai erő egyensúlya határozzák meg, amelyeket egyének jóindulata nem változtathat meg, csupán sokak politikai küzdelme.

A keresztyének egy másik csoportja legalább a maga számára meg akarja tartani a jó lelkiismeretet és ezért

megtagadja az erőszak alkalmazásának mindenféle formáját. Ők azt felejtik el, hogy a történelemben találjuk magunkat, és így mindig küzdelmekben, és ezért mindig az előtt a kérdés előtt állunk, hogy kit akarunk támogatni, és melyek az ehhez megfelelő eszközök.

Az Ószövetségben a „salom” ígérete egy örökös kihívás arra, hogy Izrael népe körében, valamint a népek és emberek között a kapcsolatok oly módon formálódjanak, hogy igazságosak legyenek, hozzájáruljanak a jól-léthez, egészséghez, az emberi boldoguláshoz, hogy meggazdagítsák az életet. A béke, amelyet Isten ad, lehetővé teszi számunkra, hogy így éljünk.

Amikor Jézus boldognak nevezi azokat, akik békét teremtenek, akkor ezt a béke ószövetségi értelme alapján teszi. A békét teremtők azok, akik komolyan veszik az Isten „salom”-jának ígértét, és akik élni és megvalósítani akarják azt.

A számunkra fontos kérdések ma így hangzanak: mit kell tegyünk, mit tehetek a békéért? Kinek a számára igaz ígéret a békeesség? Kik a békeességet teremtők?

A tömegpusztító fegyverek széles körű elterjedése apokaliptikus fenyegetést jelent az egész teremtett világ számára. Ennek a helyzetnek a tovább romlása elkerülhetetlennek látszik, ugyanakkor mind többen döbbennek rá a veszélyre, és az emberi életet fenyegető tervekkel szembeni ellenállás is növekszik.

Az ökumenikus munkában aktív fiatal keresztyének számára a békéért való munkálkodás az evangéliumhoz való hűséget jelenti. Olyan békét akarnak, amely nem pusztán a háború hiánya, hanem Isten „salom”-ja, amely szociális igazságosságra épül, amely az emberi méltóság megerősítése és az alapvető emberi szükségek kielégítését is magában foglalja, amely az evangéliumban gyökerező meggyőződés és cselekvés.

Igaz az Egyházak Világtanácsa VI. nagygyűlésének felismerése, hogy elérkezett az idő az egyházak számára, hogy világosan és egyöntetűen kijelentsék: a nukleáris fegyverek gyártása, telepítése, csakúgy, mint használata az emberiség elleni bűn, és hogy azt mind etikai, mind teológiai nézőpontból el kell ítélni.

A béke fájának gyökerei: az igazságosság. Ez az összefüggés nagyobb figyelmet kell kapjon az egyházak békemunkájában. Az új nemzetközi gazdasági rendért való küzdelem, és a békéért és a leszerelésért folytatott erőfeszítések összetartoznak, és nem választhatók külön.

Bátorító látni, hogy a különböző európai országok béke-mozgalmainak az emberek lelkiismerete felrészására és az erőszak mentes akciókra irányuló törekvései nincsenek hatás nélkül. Ebben az összefüggésben meg tapasztalhatjuk az ellenség szeretete bibliai parancsának új értelmét, tudva, hogy a szeretet erősebb, mint a fegyverek ereje.

Reménység az egész lakott föld számára

Az özönvíz után Isten szövetséget kötött Noéval, családjával, és minden földi élőlényvel (Gen 9,1–17). Az embert felelőssé is tette a teremtésért, hogy viselje gondját a rá bízott állatoknak, növényeknek és hogy ne pazarolja el a föld nyersanyag készletét. Megígérte, hogy nem pusztítja el többé a teremtett világot és az emberiséget sem. Ennek a szövetségnek a jeleként helyezte a szivárványt az égre. Ma is láthatjuk ezt a jelet. Isten hí marad ígértéhez.

A szivárvány összeköti az eget és a földet, országokat és kontinenseket. Színeiben visszatükröződik a népek és kultúrák sokszínű sokasága. A szivárvány arra ösztönöz, hogy kössünk szövetséget a nemzetek

között. A szivárvány a békének és az üdvösségnek is jele.

Isten nem fogja a teremtett világot elpusztítani, hogy hűtlenségünk miatt megbüntessen bennünket. Mi vagyunk azok, akik megbüntetjük magunkat, ha nem maradunk hűségese a szövetséghez, ha felelőtlenül bánunk a teremtett világgal, amely ránk bízott. Már most láthatjuk egy lehetséges „özönvíz” jeleit, amelyet az embervilág maga idéz elő a maga számára.

Rá kell mutassunk önző életstílusunk következményeire mind saját életünket, mind a teremtett világ fennmaradását illetően, mert ha megtérünk, elháríthatjuk a katasztrófát (Jón 3). Másokban is tudatosítanunk kell, hogy Isten gondjainkra bízta bolygónkat — ez fennmaradásunknak az alapja. Az óriási kárt, amelyet a földnek okozunk, csak úgy lehet visszafordítani, ha kevesebbet fogyasztunk, és nem egyre többet.

Reménységünkben annak a városnak a képe bátorít bennünket, amelyben Isten lakik (Jel 21,1–5). Az emberiség megszerzte azt az erőt, amellyel a teremtett világot elpusztíthatja. Az atombomba feltalálása óta az emberiség birtokában van az az erő, amellyel egy apokaliptiszt tud előidézni. Az apokaliptisz annak a hatalomnak a megragadását jelentené, amely egyedül Istené. Ebből következően a keresztyének feladata, hogy anti-apokaliptikusok legyenek. Bizonyosságot kell tegyünk arról a világról, amelyben Isten élhet. A békeesség ézsaiási és az új Jeruzsálem jánosi látomását, mint élő reménységet kell, hogy tovább adjuk minden apokaliptikus fenyegetettséggel szemben. Istennek a világba való jövetelét, közöttünk való élését kell hangsúlyozni azok felé a hívők felé, akik kétségkednek vagy rezignálttá váltak.

Isten elfogad bennünket, Jézus Krisztusban megbocsátja bűneinket. Ez az az új kezdet, amelyet Isten állandóan ad nekünk. Ezért mi is tehetünk apró lépéseket, és felmutathatunk kicsiny reménységjeleket, amelyek az Isten országa alapkövei. Ha egyének és csoportok növekvő számban teremtik a reménység kicsiny jeleit, akkor elérhetjük a gondolkodás egy olyan megváltozását, amely sokakat érint, és amely talán a gazdasági és társadalmi-politikai gondolkodásban is változáshoz vezet. Amikor, akár önkéntesen, akár a körülmények kényszerítő hatására feladjuk a túlzásba vitt fogyasztást, ez egy új fajta szabadságot is jelenthet számunkra.

Ezen az ösvényen nem vagyunk egyedül. Keresztyének kell másokat, akik hasonlóan gondolkoznak más közösségekben, barátaink körében, a békemozgalomban, ifjúsági csoportokban, más egyházakban. Az ökumenikus mozgalomban párbeszédet folytathatunk a más hívő közösségekhez tartozókkal. Mások kérdései által jobban tisztázódhat bennünk saját hitünk és jobban tudatosulhatnak bennünk azok a következmények, amelyeknek ebből a hitből kell kinőni.

Igazságosság

Nem áll meggyőző válasz a rendelkezésünkre azt illetően, hogy ki az a történelmi személy, vagy melyik az az embercsoport, akit/amelyiket deuteró-Ézsaiás az Úr szenvedő szolgájaként állít elénk (Ézs 52,13–53,12). A keresztyén közösség korán összefüggésbe hozta ezt a bibliai részt Jézus szenvedésével és halálával, és ez nagyon fontos számunkra. Deuteró-Ézsaiás úgy mutatja fel ezt a szenvedő emberi lényt, mint Isten képét népe előtt. Úgy szól a szenvedő szolgáról, mint aki Istent képviseli. Isten, akit csak hatalmasnak, erősnek képzeltek, ennek az emberségétől megfosztott

emberi lénynek a képében jelenik meg. És így az a kérdés, hogy „Velünk van még az Isten?” visszájára fordul: „Még Istennel vagyunk?” Ezzel az Istennel, aki ebben az emberségtől megfosztott emberi lény képében mutatja meg magát.

A deuteró-észaiási részt olvasva ma dél-afrikai és latin-amerikai képek villannak fel előttünk. A névtelen szenvedés képei, a megkínzott, meggyilkolt és tömegsírba temetett ismeretlen áldozatoké. Ezek a képek állnak legközelebb a szenvedő szolga, a szenvedő Krisztus képéhez.

A kérdés, amely felvetődik, nem az együttérzés, vagy a szolidaritás kérdése csupán. A kérdés az, hogy az igazság, amelyért a névtelen mártírok meghajnak, igazság-e számunkra is. Elfogadjuk-e hogy bűneink és a világnak, amelyben élünk, a strukturái okozzák ezt a szenvedést. A kérdés tehát így hangzik: akarunk-e abban az Istenben hinni, aki az ilyen névtelen szenvedéssel azonosítja magát?

Az ökumenikus mozgalom egyik felfedezése a deuteró-észaiási prófécia megdöbbentő megerősítésének látszik: az igazság utáni vágy seholsem olyan erős, a reménység seholsem olyan nagy és az Isten szeretetébe vetett hit seholsem olyan élő, mint azok között, akik a legéhesebbek, legszomjasabbak, legelnyomottabbak, akik a legtöbbet szenvednek a szó fizikai értelmében.

A faji megkülönböztetés elsősorban a fekete, színes és ázsiai embereknek emberi méltóságuktól való törvényesített megfosztása Dél-Afrikában és Namíbiában. Gyakran egy keresztyén „ideológia” eszközeivel védik az apartheid rendszert. Hit kérdés minden keresztyén számára, hogy elítélje és aktívan munkálkodjon a faji megkülönböztetés ellen. Mindent meg kell tenni azért, hogy az apartheid rendszer elszigetelődjék politikailag, gazdaságilag és kulturálisan, és azoknak a szervezeteknek a támogatására, amelyek a faji megkülönböztetés áldozatainak emberi méltóságát igyekeznek visszaállítani.

Másodszorban az apartheid azoknak az igazságtalan strukturáknak a jelképe, amelyek embertelen körülményeket teremtenek az emberek számára a világ sok részén (global apartheid). A dél-afrikai fekete emberek ügye iránti elkötelezettség egyenes és nyilvánvaló következménye az azoknak a politikai, gazdasági és társadalmi erőknak az azonosítása és az elle-

nük folytatott harc, amelyek bárhol az elnyomás és világméretű rendszerének részeként jelentkeznek. A gyakorlatban ez az alapvető emberi jogok ellen folyamatosan elkövetett vétségek felfedését jelenti, amelyeket pl. a transznacionális részvénytársaságok követnek el a világ minden részén, Európát is beleértve. Szavunknak a felemelését jelenti ez ezek ellen a gazdasági strukturák és erők ellen saját részünkről csakúgy, mint távol élő testvéreinkkel való szolidaritásban.

Életünket egy alapvető igazságtalanság jellemzi: emberek és nemzetek szegénységre vannak ítélve, és az emberi méltóság forrását ellopják tőlük, mialatt egy kisebbség állandóan több és több gazdagságot halmoz fel, ugyanakkor pedig a politikai apátia állapotába süllyed. Az európai emberek, nemzetek és egyházak többsége hasznot húz ebből az igazságtalanságból, amelyet az elnyomás és az erőszak eszközeivel tartanak fenn. Az elnyomásnak ez a bűne az, amely nagy akadály az európai keresztyének számára, hogy Krisztusban növekedjenek.

Az első feladat nem lehet a szegényeknek való segítség felajánlása. Az igazságtalanság elleni küzdelemben az első feladat saját földrészünkön jelentkezik. Az ellenség: a gazdasági kizsákmányolás központjai az európai országokban. A változás és felszabadítás először itt kell, hogy végbemenjen. A Krisztusban való növekedés feltételezi, hogy megtérünk ahelyett, hogy jó cselekedetekkel próbálnánk becsapni magunkat és Istent. Fel kell ismernünk annak a szükségét, hogy a kizsákmányoltakkal kapcsolatos gondolkodásunkat és viselkedésünket megváltoztassuk.

A felületes jótékonykodás mentalitásában szenvedünk. Ez gyakran szóhasználatunkban is megmutatkozik, amikor fejlesztési segélyről, harmadik világról, a szegényeknek szánt adományról beszélünk. Ezt a hozzáállást fel kell, hogy váltsa az igazi szolidaritás, amely szükségessé teszi a fáradalmak és az egymás támogatásának kölcsönösségét, az anyagi és szellemi javak mindent átfogó cseréjét. Több támogatásra van szükségünk az afrikai, ázsiai, Latin-amerikai és a Csendes-óceán térségének népei részéről saját felszabadulásunk folyamatában, mint amennyit mi tudunk nyújtani. Ez a fajta megtérés a jótékonykodástól a szolidaritáshoz döntő lépést jelent a Krisztusban való növekedésben.

ifj. Páll László

A Mária-év a gyakorlatban

1987. június 7-től 1988. augusztus 15-ig

A Theologiai Szemle 1987 negyedik számában írt tanulmányomban bemutattam II. János Pál pápa „*Redemptoris Mater*” című enciklikáját, s igyekeztem azt az egyháztörténeti, dogmatörténeti, teológiai-történeti összefüggésekbe beállítani. Most kerülöm az ismétléseket, nem térek vissza a már leírtakhoz, hanem a Mária-év gyakorlati és konkrét kérdéseire koncentrálok. Mindezt a teljesség igénye nélkül kell végezni. De a lényegét így is meg lehet talán látni, és folyóiratunk olvasói számára összkepet lehet nyújtani.

A „*Redemptoris Mater*” enciklika a mai ökumenikus helyzetben

Miért éppen most rendelte el a pápa — teljhatalmánál fogva — a Mária-év megtartását? Volt valami különös oka erre? Ismerte a reformáció egyházainak

állásfoglalását. Csak nem valamiféle egyházpolitikai szempont vezette a pápát? Eszköz lenne a mariológia messzebbre tekintő célok szolgálatában? Mit nyerhet a pápa a Mária-évvél? Van valami koncepció, teológiai célgondolat az egészben?

A felelet benne van az enciklikában. Oroszország megkeresztelésének 1000 éves jubileuma lesz 1988-ban, amikor még tart a Mária-év (1988. aug. 15-ig). Ebből az alkalomból is szeretné a pápa a keleti (ortodox) és a nyugati (római katolikus) egyházat közelebb hozni egymáshoz. Ezzel is lépést tenni a „keresztyén Európa” irányába. Európa újra megtérítése, az egyházi tömbök egymáshoz közelítése Kelet és Nyugat között, a mariológia útján képzelhető el. A „Regnum Marianum” víziója Európa sok országában eleveníthető fel. Mária Lengyelország „Patrónája” is. A lengyel pápa nagy összekötő erőt tételez fel a mariológiában.

Csak hát teológiai nehézségek vannak (az egyházpolitikaiakat czúttal nem is említve). Az ortodox egyházak nem fogadják el a pápai tévedhetetlenség alapuló Mária-dogmákat. De az ortodox liturgia sokszor egybecseng a római katolikus litániák, ájtatosságok szövegeivel. A pápa enciklikájában egyrészt a II. Vatikáni Zsinat nyomán haladt, s ezzel kikerülte azt a veszélyt, amely Mária társmegváltói szerepének kimondása révén jelentkezhetett volna, másrészt került az új dogmaalkotás tendenciáját, és sokat épített a népvallási kegyesség hagyományaira, a kegyhelyek légkörére. Ez ismét érzelmi kapcsolódást jelent az ortodox egyházak Mária-dicsőítésével. A keleti ikonok világa és a nyugati Madonna-képek is összefüggést jelentenek. Az oltárok képei rokon vonást mutatnak.

A keleti és a nyugati egyházak közti hídépítés viszont azzal a következménnyel jár, hogy a reformáció egyházaival való mariológiai kapcsolat továbbra is csak a bibliai alapon képzelhető el. Kevés olyan pont van, ahol a római katolikus Mária-kép és az Újszövetség között akkora különbség lenne, mint éppen a mariológiában. A Szentíráshoz való hűség jegyében nem tudnak a reformáció egyházai lépést tenni a pápai remények teljesítésében, hogy a bibliai Mária mindnyájunk közös anyja lehetne. Nem lehet az újszövetségi kinyilatkoztatást meghosszabbítani, felnagyítani, mitologizálni, s Máriára karácsonyfa-díszeket aggatni. Nem felejtjük el, hogy Luther milyen gyönyörűen írt a „Magnificat”-ról, de ezzel nem lépett túl az újszövetségi kinyilatkoztatáson. Sajnos, ez a lutheri tanítás gyakorlatilag nem ment át az evangélikus kegyességbe. Méltó lenne a felújításra. De ez nem változtat azon a tényen, hogy egyetlen keresztyén egyház sem ment olyan messzire a mariológia tekintetében, mint a római katolikus.

A mai ökumenikus helyzet alapvető problémáját az jelenti, hogy mintha visszalépés történe „a megbékélt különbözőség” koncepciójától, — amelyben a közös Szentháromság-hit (az EVT tagegyházainak közös teológiai bázisa) jelentené az egyházak összetartozását, — az egyetlen igaz egyház modellje felé. II. János Pál pápa számtalanszor kijelentette, hogy csak a teljes egyházközösség helyreállítása során lehetséges a közös úrvacsoravétel. A „Redemptoris Mater” enciklikában történik hivatás a mariológia elfogadására — első sorban az ortodoxok felé, — de ez a Mária-dogmák s a hozzájuk kapcsolódó pápai tévedhetetlenség dogmájának az elfogadását előfeltételezné, ami a reformáció „sola Scriptura”, „solus Christus”, „sola fide” alapításának a feladását kívánná meg. A római katolikus mariológián keresztül nem vezet út az egység felé. A reformáció egyházai nem hagyhatják el a bibliai mariológia területét. Maradnak az udvariassági gesztusok, a dogmatika nélküli barátkozások, a közös emberi feladatokban való fáradozások. Természetesen ez sem kevés, sőt ez életszükséglet az atomkorban, az emberi és a természeti élet veszélyeztetettsége idején.

Ugyanakkor hatalmas lehetőségek nyílnának meg az egyházak előtt, ha együttesen és másokkal is közösen tudnának az emberiség és egy-egy ország társadalmi problémáin segíteni. Nem mindegy, hogy mire irányítják a hívó emberek figyelmét, s mire fordítják az egyház energiáját.

Miből áll a Mária-év?

Nagy ünnepélyességgel ment végbe a Mária-év megnyitása. 50 000 ember részvételével, háromórás esti istentisztelet keretében, amelyen a pápa prédikált, bíborosok végezték a liturgiát, tartották a megnyitót.

A pápa szolgálatát a televízió közvetítette, 18 műhold sugározta a világ minden részére. Különösen az európai Mária-kegyhelyekre ment a közvetítés, mint Lourdes, Fatima, Knock (Írország), Mariaszell, Frankfurt, Czenstochova, Saragossa. A műsor portugál, francia, spanyol, német és angol nyelven folyt. Az ifjúsági kórus Taizé-ritmusban énekelt. Jelen volt a teljes római diplomáciai testület, ami egyben a nemzetközi esemény rangjára is emelte az ünnepséget. A pápa Máriát a hívők anyjának, sőt az egész emberiség anyjának nevezte.

A vatikáni Szent Péter székesegyházban állandó szolgálatok vannak a Mária-év folyamán. Minden délelőtt közös imádság. A szentségek kápolnájában egész nap „úrvacsorai istentiszteletek” folynak. 17 órakor hétfőn és csütörtökön, májusi Mária-áhitatosságok vannak (május: Mária-hónap), kedden és pénteken rózsafüzér imádságok folynak, szerdán és szombaton litánia és körmenet van.

A Mária-év alkalmából, amely 1987 pünkösdjétől Mária mennybemenetelének ünnepéig, 1988. aug. 15-ig tart — a pápa, egyházfői hatalmánál fogva, mint Krisztus földi helyettese, teljes búcsút (bűnbocsánatot) hirdet, Krisztusnak és a szenteknek „főlölsleges jócselekedetei” alapján. A pápa „gazdálkodik” ezzel a felhalmozott „üdvkincsel”, s beszámítja annak, aki a Mária-év folyamán Mária kegyhelyekre elzarándokol, Mária-ünnepeken részt vesz az ünnepség sorozatokon, s elnyeri akár a helyi püspök áldását is, akit felhatalmaztak a pápai áldás kiosztására és továbbítására.

A Mária-kegyhelyek azt jelentik, hogy ott különleges értelemben lehet találkozni Máriával. Rendszerint egy festmény szimbolizálja Máriát, tőle jön a segítség a hozzá fordulóknak számára. Minden püspökség területén lehet ilyen csodálatos kegyhely. Rendszerint valami nagy megmentés, gyógyítás, segítség áll a közepetben. Püspöki vizsgálat és megerősítés teszi a hivatalos egyház által elismert templomot, kápolnát kegyhellyé, ahová elzarándokolnak a hívek. Szinte a világ országaiban megtalálható kegyhelyek alapján lehetne földrajzi áttekintést kapni, s kialakítani a kegyhelyek világatlaszát. A pápa mariológiai enciklikája, a „Redemptoris Mater”, a világ minden részén élő hívőknek ajánlja a helyi, püspökségi területén levő kegyhelyekre való zarándoklást, s ott a teljes pápai búcsút, bűnbocsánat elnyerését a megfelelő egyházi feltételek teljesítése esetén.

Több római templom szolgálja a helyi nevezetességű Mária-kultuszt. Csodák fűződnek néhány Mária-képhez is. A „Santa Maria della Scala” karmelita gyógyszerárban pestis elleni gyógyszert lehetett kapni. Az 1577-es árvíz idején Mária csodálatosan segített, a „Madonna della Lampada” kép előtt ezek és ezek könyörögtek segítségért. A Máriának szentelt „Santa Maria Maggiore” templom különösen is a Mária-kultusz helye. Ugyanígy mindazok, akik valamilyen Mária-kegyhelyhez, szent helyhez zarándokolnak, s ott pápai áldást nyernek el, amelyet pápai felhatalmazás alapján püspök oszthat ki.

A pápa lengyelországi látogatása során forró szavakkal magasztalta Czenstochova-ban a „Jasna Gora”-i Máriát: „Mária, adj hazámfiainak reménységet! Mária, királya és uralkodója Lengyelországnak! Mária, veled vagyok, rád gondolok!” A Mária-év kezdetén, a lengyelországi eucharisztikus kongresszus alkalmából, a pápai látogatás utolsó napján, messzi vidékről eljöttek a zarándokok, hogy hódoljanak Máriának, Lengyelország anyjának és királynőjének, aki úgy vigyáz a lengyelekre, mint anya a gyermekeire.

Egy lengyel zarándokcsoport Czenstochovából elindult a portugáliai Fatima-ba. A 4000 kilométeres távolság során útba ejtették a Mária-kegyhelyeket, mint Altötting (Bajorország), Lourdes és La Salette (Franciaország), Santiago di Compostela (Spanyolország). Útközben német, olasz, francia zarándokcsoportok is csatlakoztak hozzájuk. (L'Osservatore Romano, 1987. május 29.)

Különleges búcsújárhely a portugáliai Fatima, ahol Mária állítólag megjelent. VI. Pál pápa is elzarándokolt oda 1967-ben, a csodálatos megjelenés ötvenedik évfordulója alkalmából. Ezért sokfelől kapott kritikát, mert kapcsolatot tartott az akkori fasiszta Salazar rezsimmel. Mindenesetre a pápa glorifikálta a fatimeai Máriát.

II. János Pál pápa 1983-ban zarándokolt a híres Lourdes-i Mária-szenthelyre, ahol 1858-ban Mária „megjelent”. Azóta a zarándokok millióinak folyama ömlött oda, hogy az emberi nyomorúság sokféle alkalomra könnyörögjön gyógyulásért, szabadulásért, testi és lelki szenvedések enyhítéséért. A lourdesi Mária csodálatos megjelenését 1862-ben ismerte el hivatalosan Laurence püspök, majd ezt erősítették meg a pápák IX. Piustól fogva. A pápák nyári üdülőjében, Castel Gandolfo-ban, a parkban áll ennek a Mária-szobornak a másolata, az Osservatore Romano 1987. július 24-iki száma az első oldalon közöl fényképfelvételt arról, amint a pápa a Mária-szobor előtt térdel a kőn és áhitattal imádkozik.

A csodálatos római építészeti remeket, a „Santa Maria ad Martyres”, vagy másképpen a Pantheon-t Máriának szentelték. Még a pogány római császárok idejében jött létre, Kr. u. a II. században. Az óriás kupola nyitott, jó időben az égboltot látni, eső alkalmával a víz középre esik, ahonnan csatornahálózat révén távozik. A nyitott kupola lenyűgöző benyomást kelt, ez a világ egyik építészeti csodája Hadrianus császár idejéből. A templom tele van Mária-szoborral, festménnyel. Mindez Mária dicsőségét szolgálja.

A pápa prédikációt tartott „Mária városában”, San-Severóban. A város lakói évszázadokon át „áhitatos odaadással” tekintettek Máriára, ezért tüntette ki őket a pápa látogatásával. A pápa prédikációja a kánai menyegzőnek arról a részletéről szólt (Jn 2,3), amikor Mária közbenjárt Jézusnál a megszorult vendéglátók érdekében. Mária megérti az emberi gondokat, nyomorúságokat, bajokat, betegségeket, szerencsétlenségeket, bűnöket, s az emberek javára szószóló Jézusnál.

A Mária-év teológiai eseményei

A római katolikus teológia zárt rendszer. Maga a pápa is gondosan vigyázott arra, hogy enciklikájában az eddigiekre építsen. A legsűrűbben a II. Vatikáni Zsinat dogmatikai konstitúcióját idézi, a „Lumen gentium”-ot. De többször idézi a II. Vatikáni Zsinat pasztorális konstitúcióját is, a „Gaudium et spes”-t is. Sokat épít elődjének, VI. Pálnak a mariológiájára, a „Christi Matri” enciklika 1966-ban jelent meg. Az egyik apostoli iratot „Signum Magnum” címen 1967-ben, a másikat „Marialis cultus” címen 1974-ben bocsátotta ki. Mindezek szoros összefüggésben vannak a „Redemptoris Mater”-rel. Maga a pápa is teológiai fegyelmeltségben foglalja össze a mariológiai tanítást. Egyben nagy érdeme az enciklikának, hogy nem megy túl az eddigi római katolikus tanításon, nem alkotott új mariológiai dogmát, nem tette még nehezebbé a teológiai dialógust a reformáció egyházaival.

A pápának joga és lehetősége van új dogma alkotására. De senki másnak nincs joga erre. A már kihirde-

tett és hivatalos álláspontot lehet kommentálni, fel dolgozni, népszerűsíteni. A Szentszék tanítói hatalmába senki sem ütközhet bele. Így érthető, hogy az enciklikával kapcsolatban a teológiai értelmezésen, magyarázaton, ismétlésen túl senki sem mehet. Ezért zárt, fegyelmezett rendszer a római katolikus teológia. Az így körvonalazott területen belül mehetnek végbe a Mária-év teológiai eseményei.

Az első ezek sorában Ratzinger bíborosnak, a Szentszék dogmatikai vezéralakjának, a Hittani Kongregáció elnökének a megnyilatkozása. A pápa 120 oldalas (német nyelvű kiadás) enciklikájából két szempontot emel ki. Az egyik Mária közvetítő szerepének hangsúlyozása. A bíboros kiemeli, hogy a pápa mennyire hangsúlyozza Jézus Krisztus közvetítő szerepét Isten és ember között. De ennek ellenére aláhúzza Mária különleges közbenjáró szolgálatát Fiánál — ezt a szerepet a kánai menyegző történetével alapozza meg. Arról persze nincs szó, hogy az Újszövetség szerint ez egyszeri alkalom volt, s nem gigantizálható örökkévaló közbenjárói szolgálatra. Hasonlóan örökkévaló értelmezést ad a pápa abban az újszövetségi jelenetben, amelyben a kereszten függő Jézus János apostolra bízta az anyáról való gondoskodást. Ratzinger szerint: „A Szentatya ezt a kereszten levő Krisztus végrendelete (testamentuma) gyanánt értelmezi.” Innen vezeti le a pápa azt a tételt, hogy Mária minden keresztyén anyja, sőt minden ember anyja. A másik vonás, amit a bíboros a pápa tanításából kiemel, az, hogy a cél nélkül élő világnak tájékozódást, iránymutatást ad. Az emberről való gondoskodás aspektusa természetesen magasabb cél, amit csak elismeréssel lehet fogadni. A bíboros igen rokonszenvesen értelmezi a pápa mariológiáját ebben a vonatkozásban. A baj csak az, hogy ezt nem a többi — sok más törekvéssel — összefüggésben gondolja el, hanem jellegzetes római katolikus abszolutizmusban állítja be, mintha nem kellene tekintettel lenni az összes többi törekvésre, amely szintén az emberen akar segíteni. Más egyházak és más törekvések is célul tűzték ki az ember szolgálatát, az emberen való segítség alapvető szándékát. Isten ember szeretete szélesebb annál, hogy azt egyetlen egyház keretében lehetne szolgálni.

Kommentár-kötet is megjelent II. János Pál pápa „Redemptoris Mater” című enciklikájával kapcsolatban. Dr. Leo Scheffczyk a pápát, mint a mariológia pápáját mutatja be. A pápa nem alkotott ugyan új dogmát, de hangsúlyozta Mária közvetítő szerepét, elismerve Krisztus Isten és ember közötti közvetítő szerepének elsőbbségét, ennek van alárendelve Mária közvetítő szolgálata, de Mária közel áll az emberekhez, érti nyomorúságukat, és segít a hozzá fordulókon. A pápa tanítását kiegészítik a Mária-kegyhelyeken elmondott beszédei, amelyek gyakorlatilag mélyítik el a mariológiát.

A legújabb Mária-irodalomból példaként említhető Martini milánói bíboros könyve (La femme de la réconciliation), amelyben azt fejti ki, hogy a szem, fül, szív és kéz harmóniájára Mária alkalmasabb, mint Péter, az asszony inkább, mint a férfi. A kis könyv olyan elmélkedést tartalmaz, amely inkább szellemes, mint bibliai.

Joseph Höffner bíboros az NSZK-beli katolicizmus számára fejtette ki a Mária-év jelentőségét. Már eleve vitába szállt azokkal, akik a mariológia kritikusai. Tekintélyi érvként említi, hogy megsérti a II. Vatikáni Zsinatot az, aki a római katolikus egyház hitét csak legendának tekinti. A Mária-évek messzire tekintő célja a pápai utazások során keletkezett figyelemfelkeltés, tömeghatás megőrzése, erősítése. A Mária-

kultusz is segíti a római katolikus egyház népszerűsítését (a protestánsok azt mondanák: „a Mária-evangelizációt”). Természetesen nem mulasztja el a mariológia összekapcsolását a Szentháromság-hittel, de ez sem változtat azon a tényen, hogy a Mária-év középpontjában Mária áll.

1987 szeptemberében mariológiai világkongresszust hívtak össze az NSZK-ba, ahol 200 tekintélyes szakember, bíboros, püspök, professzor dolgozta fel a Mária-kegyesség egyháztörténelmi és jelenlegi helyzetét. Könyvkiállítást rendeztek a Mária-irodalom újabb alkotásaiból. Filmbemutató szolgálta az ifjúság figyelmének lekötését. Volt képzőművészeti alkotás, amit 10 000 nyugat-német márkával jutalmaztak. A szellemi erő minden formáját mozgósították a mariológia érdekében.

A római katolikus egyház mederben óhajtja tartani a mariológia körül kialakult nézeteket, mert már idegenszerű túlhajtások is jelentkeznek. Az Osservatore Romano hasábjain Adrian Simonis bíboros írt egész oldalt betöltő cikket (1987. július 3.), amelyben gondosan elhatárolja a mariológiát az emancipációtól, a feminizmustól, a feminista teológiától. Míg az emancipáció a nőknek a férfiakkal való egyenjogúságáért küzd, a feminizmus már túlmegy ezen, s erkölcsi és anyagi téren is le akarja konkurálni a férfiakat. A feminista teológia egészen szélsőséges, feminizálja az istenséget, ellentmond minden „atya” képzetnek a vallási világban. Nem ez a Mária-kultusz tartalma, sőt az ilyen extrém nézetektől kell megvédeni a katolikus mariológiát. Mária bibliai alakja mindenben ellentmond az ilyen nézeteknek. A veszélyt mindenestre az a túlhajtott Mária-kultusz is okozza, amely már közel áll a női istenség elképzeléséhez. Ez természetesen teljes ellentétben áll minden keresztyén tanítással.

Kritikus hangok a Mária-évvél kapcsolatban

A katolikus egyházon belül is van ellenzéke a Mária-kultusznak. Az ismert egyháztörténelmi és jelenlegi ellenzék fellépését most nem érintve, csak a legújabb feszültségre való utalás álljon itt. Az NSZK-ban az esseni püspökség megvonta a tanítás jogát a teológiát végzett Uta Ranke-Heinemann tanárnőtől, mert szerinte Mária örök szüzességének feltételezése a házasság és a gyermekáldás lenézését jelenti. Jézus szűzen születése után lehettek gyermekei Máriának, Jézusnak lehettek testvérei. Ez a tény nem áll ellentétben a bibliai mariológiával.

A tekintélyes hannoveri folyóiratban, a *Lutherische Monatshefte* 1987. júniusi számában Agaard dán professzor értékelte kritikailag II. János Pál Mária-enciklikáját. A két mariológiai dogma, az 1854-es Mária szeplőtlen fogantatásáról szóló és az 1950-es Mária testi mennybemenetelét kimondó dogma a protestáns egyházakban azt a reakciót váltotta ki, hogy jobban elidegenültek a mariológiától. Most is kétséges, hogy a Mária-év az ökumenikus közeledést fogja szolgálni. A pápai enciklika nem is annyira a protestánsokkal, mint inkább az ortodoxokkal törődik. De ott sem fogadták el soha a római Mária-dogmákat. Az ortodox liturgia költői és szimbolikus értelemben magasztalja Máriát, minden dogmatikai meghatározás nélkül. A protestánsok viszont érzékenyek arra, hogy Mária ugyan a Szentháromság alárendeltje, de anyasága mégis felemeli közvetítői magasságba, örökkévaló szerepet tölt be, sőt felruházzák uralkodói hatalommal, mint az „ég királynőjét”. Anyasága nemcsak örökkévaló rangot jelent, hanem széles kört foglal magába, az összes hívó anyja, sőt az egész emberiség anyja.

Mária megelőzi az apostolokat, akikre épül a földön élő egyház, akik Jézus kiküldött parancsát kapták, ami nem vonatkozott Máriára. Végül is az ökumenizmus korszakában nem lehet a mariológiától credményt, vagy előrehaladást várni.

Genf is tartózkodóan fogadta a pápa Mária-enciklikáját. A pápa reményét, hogy Mária „a mi közös anyánk”, az EVT 300 taggyeházában meglehetősen elzárkózással fogadták. Günther Gassmann, a Hit- és Egyházszervezet osztályának vezetője szerint Mária a keresztyén hit példaképe, aki egész emberi valójával Istenre bízta magát. De ennél több ökumenikus kapcsolatot nem lehet várni, mert az EVT taggyeházai tartózkodással fogadnak minden nézetet, amely Jézus Krisztus egyetlen és páratlan jelentőségét elhomályosítja, kiegészíti vagy éppen háttérbe szorítja.

Itt van az osztrák példa. Az új bécsi érsek, Hermann Groer közismerten lelkes követője a római mariológiának. A pápa nyomán azt a véleményét fejezte ki, hogy a Mária-év új lehetőséget fog biztosítani az ökumenikus párbeszéd gazdagítására. Az osztrák evangélikus egyház vezetői szerint (Dieter Knall püspök, Reingrabner szuperintendens) a Mária-év a katolikus egyház belügye. Csak a bibliai mariológia alapján képzelhető el közös nevező, de a Mária-év nem ebbe az irányba utal. Az ökumenikus törekvésekben visszaesés következett be. Az abszolútsági igény érezhető, nem látják az egyházak egyenértékűsége. (LWI 1987. április 2.)

Egy Ausztriában tartott ökumenikus konferencia is megmutatta, hogy milyen szétágazók a vélemények a mariológiával kapcsolatban. Dr. Hartwin Schmidt-mayr bécsi római katolikus teológiai professzor szerint a katolikus egyházon belül sincs egység ebben a kérdésben. Vannak, akik a túlhajtott mariológia álláspontjáról Mária „társmegváltói” méltóságáról beszélnek. Vannak, akik óvatosságra intenek a mariológia tekintetében, s a hivatalos katolikus álláspontot is túlzásnak tartják. Dr. Krikorian örmény ortodox püspök szerint amíg a katolikus egyház eltúlozza Mária szerepét, addig a protestánsok minimalizálták azt, s a reformátorok álláspontjától is eltértek. Az ortodox egyházak a két szélsőség között állnak. Dr. Schmidt-Lauber bécsi evangélikus teológiai professzor szerint csak a Biblia Máriája jelentheti a közös nevezőt az egyházak között. Az osztrák protestánsok nagy többsége számára csodálkozást és megnemertést jelentett a Mária-év kihirdetése. (LWI 1987. június 11.)

A mai világban minden ellentmond a régi centralizált, bürokratikus egyházi hatalmi rendszernek. A XIX. század zárt és merev népegyházi, sőt állam-egyházi rendszereit mindenütt fellazítja a kritika, a világméreteken való gondolkodás. A másik félben nem lehet már legyőzendő ellenséget látni, hanem gondolkodó partnert, akivel csak az egyenlőség, az emberi jogok, a vallásszabadság alapján lehet dialógust folytatni. A helyzet nem kedvez az egyházon belüli parancsuralmi rendszernek sem. Jön a reform-katolicizmus, az egyházon belüli kritika. Hans Küng és sok más teológus meggyőződéses katolikus akar maradni, de érzékenyen reagál a konzervatívizmus, az ökumenikus visszalépés minden jelenségére. A holland katolicizmus reformtörekvéseinek sok országban vannak rokonszenvezői. A Szentírástól elszakadt dogmatizmus, papalizmus, mariológia a középkorban, az ellenreformációban, a XIX. század hatalmi ambíciótól fűtött egyházában alakult ki és merevedett meg. Ökumenikus teológia nélkül nincs ökumenikus egyház, nincs partneri viszony, amely a másikat nem akarja betagolni, hanem respektálni és messzemenően tekintetbe venni.

Természetesen a mariológia nemcsak a katolikus, protestáns, ortodox hívőket foglalkoztatja, hanem a szekularizált embert is. Minden egyház szekularizált környezetben él. Nem lehet nem odafigyelni a környezetre. Ennek egyik modern példája az, ahogyan a Hamburgban megjelenő Sonntagsblatt 1987. április 5-iki száma foglalkozott ezzel a témával. A cikk címe: „Csak József moroghatott.” Mint vőlegénynek kellett elfogadnia Mária csodálatos teherbe esését. Ugyanakkor a cikk mellett Max Ernst német festő 1926-ból származott festménye áll, amelyen Mária éppen elfenekeli ruhátlan fiát, akinek a fejéről leesett a glória. Mária meztelen felső testtel, de glóriával szerepel a festményen, mint telt idomú fiatalasszony. Ez a szürrealista festmény karikatúrája a Madonna-képeknek. Mielőtt megütköznénk ezeken a témabeállításokon, azokra a teológiai és igehirdetői hibákra kell gondolnunk, amelyek elindító lehetnek a szekuláris gondolatoknak, amelyek elindítják a kinyilatkoztatás, amelyet Isten a Szentírásban elének tartott elmondani erről a titokról, és emberi bölcsességgel, spekulációval mindent jobban akar tudni, és szétmagyarázza a bibliai történetet, akkor elindítója a szekuláris fantáziálásnak, okoskodásnak, szellemeskedésnek, amely végül is ironikus, vagy éppen csúfondáros lesz. Van ilyen skolasztikus elmélet is, hogy Mária „szűz a szülés előtt, a szülés alatt és a szülés után”. Ez mindent jobban tud, leselkedik Isten titka körül és „kukuskálni” akar a Szentírás finom elbeszélésű fátyla

mögé, sőt a magyarázkodással „a szegény Istennek” akar segíteni, aki mintha nem tudta volna jól elmondani, amit akart. Mi a Szentírás szolgálja (minister verbi divini) vagyunk, és nem uralkodunk felette. Annyit hirdetünk, amennyit kinyilatkoztatásként kaptunk. A hangsúly különben sem a csodálatos születés részletein van, hanem az „inkarnáció” tényén, amellyel „az Ige testté lett”. A teológiai vagy igehirdetői tudáloság csak árt az ügynek.

*

A római katolikus egyház esetében természetesen kell tekintenünk, hogy a Szentszék megnyilatkozásai állnak a középpontban. Hiszen az apostoli tanítói hivatal, a pápaság mindennek a mértéke és meghatározója. Ebben a tanulmányban is ez áll a középpontban. Külön feldolgozást igényelne a mariológia Magyarországon című téma, de ez azért csak másodlagos, mert a hierarchikus római katolikus egyház felépítettségénél fogva, az egyes országok episzkopátusai is a Szentszékre figyelnek, „külön úton” nem járhatnak.

Ami a zárókonklúziót illeti, természetesen a bibliai mariológiában egy úton járunk római katolikus testvéreinkkel. De a Szentíráshoz kötött lelkiismeretünk nem térhet el a bibliai kinyilatkoztatástól, s a reformáció tanításán nevelkedett teológiánk nem fogadhatja el mindazt, ami túlmegy a „sola Scriptura”, „solus Christus”, „sola fide” alapelvein.

Ottlyk Ernő

KULTURÁLIS KRÓNIKA

„...a század testének tulajdon alakját és lenyomatát...”

Sokszor leírtam már ezt a mondat-töredéket is Hamlet — gyakran félreértett — monológjából, de csak most tűnik fel: a század *testéről* beszél, holott szólhatott volna *lelkéről* is. Lehet, persze, hogy az eredeti szöveg eligazítana fölborongó kérdésemre: *lelketlennek* tartotta-e a maga századát Hamlet — helyesebben Shakespeare —, vagy talán arra gondolt, hogy a szó, a színelőadás *mintegy megtestesítve* mutatja föl az *erénynek önműködését, a gúnynak önműködését, és maga az idő, a század (testének) tulajdon alakját és lenyomatát?* Elgondolkozhatnánk ezen is. Mégsem teszem. Be kell vallanom ugyanis, hogy mindahhoz, amit elmondandó vagyok, kerestem egy összefogó mondatot, s ebben a Hamlet-sorban véltem föllelni. Ami róla eszembe ötlött, leírtam, s talán kitetszik majd, hogy nem csak kósza ötletképpen, hanem mert kapcsolatban áll az itt következőkkel is.

Fizikusok felelőssége

„Az imént azt mondták: az atom-ördög elszabadult. Képzélek csak ell! Mi, fizikusok, azt hittük, hogy

mindent tudunk róla, de bocsánat, tévedtünk. Tehát tanulmányozni kell. Higgye el, fölbecsülhetetlen értékű kísérlet ez. Iszonyatos, igen, kegyetlen is, de fölbecsülhetetlen értékű”.

Bocsánat, tévedtünk. Istenem, hányszor hangzik el, hangozhatna el ez a mondat! Iszonyatos: sokszor, túlságosan is sokszor olyankor, amikor a tévedésért bocsánatot kérni lehet ugyan, de a tévedés *következményein* változtatni már nem. Gyakran jóvátenni sem. Mint ez esetben is. Mert mikor is hangzik el ez a bocsánatkérés? Csernobil után. A Fizikus mondja Vlagyimir *Gubarjov* drámájában, a *Szarkofágban*, amely Csernobilról szól, s amelynek tévéváltozatát a Magyar Televízió is sugározta (beleborzong az ember, hogy ez a szó, sugározta, ez esetben milyen tragikusán kétértelmű!), egy részlete pedig megjelent a *Mozgó Világ* 1987/3. számában. Néhány megjegyzést előre kell bocsátanom a drámáról, mielőtt mondanivalómat folytatnám. A színmű majdnem-dokumentum. Szerzője tudományos újságíró, az emlékezetes tragédia idején (talán kevéssel utána?) a helyszínen (vagy a közvetlen környé-

ken?) járt, és tapasztalatai, talán betekinthező dokumentumok és egyidejű (bár egyidejűek lettek volna! Elcinte értékes napokat késtek!) híradások alapján írta meg művét. Szereplői valószínűleg nem „fotográfiai” a ténylegesen érintetteknek, *lelkyük* szerint hasonlítanak rájuk.

A darabbeli Fizikus ama tévedésért az életét áldozza. Tudjuk: harmincegy halott, megannyi beteg, s még több *lehetséges* beteg. Bizonyára bizonyíthatatlan s az is marad, hogy bizonyos megbetegedések Csernobillal kapcsolatba hozhatók-e, vagy az ottani katasztrófa nélkül is bekövetkeztek volna. Tény, hogy Csernobilban *akkor* valamiféle kísérletet folytattak. A darabban a Fizikus ezt tanulmányozni érkezett oda. Különbözőkorábban már ezt mondta egyszer: „Bocsánatot kérek”, s akkor így folytatja: „De nem mehettek el” (pedig az Operátor, aki éppúgy tudta, miről van szó, mint a Fizikus, rákiáltott: „futás!”), „mértem a hőmérsékletet. Rájöttem, hogy csak én mértem. A reaktor kezdett áttüzesedni. Igen fontos volt megfigyelni a folyamat dinamikáját...”

Aztán összeesett, elvesztette az

eszméletét, elvitték. Később esontvelő-átültetést kíséreltek meg rajta, eredménytelenül. A műtét előtt megkérte az ügyészt: számításait juttassa el fizikusokhoz, hogy *leponhassák a tanulságokat*. Hadd idézzem föl legalább valamelyest, miről van szó, hiszen mire e sorok megjelennek, a tévémegmutató (hacsak meg nem ismétlik) elhomályosul a feledésben, s az eredeti események képe is elhalványulhat az olvasóban, annál is inkább, mivel annakidején sem volt minden elsőre érthető. A tragédia *közvetlen* okozói valószínűleg nem vonhatók felelősségre: ők a harmincegy halott között vannak. Annyit tudni, hogy valamilyen kísérletet folytattak, de nem szabályszerűen; a darabban is szó esik arról, hogy *a biztonsági berendezéseket kikapcsolták*, a szöveg szerint azért, hogy határidő előtt befejeződjék a kísérlet és az atomerőművet újra maximális teljesítményre kapcsolhassák. Ezért, és más okokból is, az erőmű egyes részei „elvadultak”, ellenőrizhetetlen folyamatok kezdődtek (és megállíthatatlanok), a bajt tetézte az, hogy — a darab szerint utasításra — úgy fogtak a mentőakcióhoz, hogy ennek tragikus következményei lettek (a keletkező tüzet vízzel kezdték oltani, s ez, több száz fokra hirtelen fölhevülve, fölrobbant), az erőmű teteje megolvadt, a tűzoltók beleragadtak, és így tovább. Nehogy pánikot keltsenek, a környék kiürítésével is kélekedtek. Minderről szó esik a darabban, még arról is, hogy miért volt jó néhány műszer elavult, az eleve tudott hibákról miért hallgattak. A hivatkozott folyóirat számban olvasható, hogy mit mondott művéről Gubarjov: „Engem nem az izgat, hogyan ítélnék a darabomról, hanem az, hogyan alakul a helyzet Csernobil körül. Bár nem is mondtam el mindent, amit kellene. De aggaszt, hogy még amit elmondtam is, sokan arról is szeretnének elfeledkezni”.

Sajnos, ebben az évszázadban túlságosan sok minden van, amiről sokan szeretnének megfeledkezni, pedig ezeket nem lehet és nem is szabad elfeledni. Ez a Fizikus becsület: kitart, végzi a munkáját, noha tudva tudja a veszélyeket, van ereje a tanulságok levonásához tapasztalatait továbbörökíteni és kimondani: „Bocsánat, tévedtünk”. Ennek a kimondásához pedig becsületesség és nem kevés erő — lelki — szükséges. S különböző korszakokban különböző hibák után nem mindig akad elegendő bocsánatkérő — annál több, aki az egésztől szeretne elfeledkezni.

Esetünkben ez az *egész* sokkal korábban kezdődött, mint Csernobil. Ifjúkorom nagy vágyai közé tartozott, hogy megkaphassak egy akkoriban viszonylag drága könyvet (tíz pengőbe került), amelynek második kiadása 1940-ben másfél évvel követte az elsőt. Ennek a — Királyi Magyar Egyetemi Nyomda Budapest kiadásában megjelent — műnek (A mai technika, írta dr. ing. Möller Károly) volt már egy fejezete *Atomrombolás* címmel. Mai eszemmel már ezen is meghökkenek: akkor ez a szó az atom szétrombolását jelentette, nem pedig az atom(erő) végezte rombolást. A szerző részletesen azokról az atomromboló készülékekről ír, amelyeket személyesen látott Amerikában, így a kaliforniai egyetemen (Berkeley) látott *cyclotronról* — amelynek ötlete még 1929-ből (!) származik. Ma már valószínűleg iskolában tanulnak e részecskegyorsítóról, amelynek, illetve a vele végezhető atomrombolásnak a *gyakorlati hasznáról* szólva a könyv említést tesz közönséges elemek radioaktívvá tételének lehetőségéről, a rák elleni védekezésről, új energiaforrásról a kimerülőben lévő maiak pótlására és így fejeződik be ez a rész: „Itt kapcsolódik be a másik szempont, mely az atomfizikusokat vezeti. Halálsugarak és atombombák régóta izgatják a feltalálók és nagyközönség fantáziáját. Ma tulajdonképpen mindkettőt megtalálták, de egyelőre a halálsugarakhoz rettentés nehéz, költséges készülékek kellene és hatótávolságuk alig 1=2 méter, az atomrobbanást pedig csak a milligramm törtörészt kitevő anyagmennyiségeken sikerült megvalósítani. Es ez a szerencsénk, mert a fizikai tudomány és műszaki készség már a bábeli torony magasságáig érkezett és ha erkölcsi erő és több szeretet nem állítja meg utolsó pillanatban, az emberiséget saját tudása fogja a teljes romlásba, pusztulásba taszítani!” Mint tudjuk, ez az *utolsó pillanat* még azóta is tart.

Pedig a tudósok valóban nem elsősorban rombolásra szánták az atomenergiát. Történelem már, hogy nagyrésztük elmenekült onnét, ahol ez a veszedelem nyilvánvaló lett előttük: elmenekültek náci-Németország közeléből. S az is köztudott, hogy Einstein és társai azért szorgalmazták az Egyesült Államokban az atombomba előállítását, *nehogy* a náci-Németország megelőzze őket. Valójában azt sem tudjuk pontosan, hogy a már elkészült atombomba felhasználása végül is kizárólag politikai célokat szolgált-e. Arról értesülünk évről évre (s ez ránkér, felelősségre int), hogy hány tízezen

pusztultak el egyetlen pillanat alatt Hirosimában és Nagaszakiban; az olyan értesülések azonban csak csurrannak-csöppennek, hogy igazán mikorra lehetett volna legyőzni az akkori világ legelszántabb militarista hatalmát, Japánt, a hadviselő felekek milyen sok emberáldozattal kellett volna számolniuk (vagy számoltak is talán?) a háború elhúzódása esetén. Ma már sejthető, hogy a japán militarizmusnak még volt ereje arra, hogy egy ideig (meddig?) húzassa az időt, s az is tudható — mi csoda embertelen morbiditás! —, hogy a háború folytatásának (egyáltalán: minden háborúnak) közeles pontossággal kiszámíthatók az anyagi és emberveszteségei. Mindennek ellenére jó néhány atomtudós *utólag* felelősnek érezte magát azért, hogy az emberiség a végpusztulás küszöbére sodródott, s azóta is ott él.

A fizikusok felelősek mindezt?

Sokadsorban, és nem csupán azért, mert az ő számításai alighanem többféle lehetőséggel gondoltak. Kimondom: a politikusok felelősségét érzem nagyobbak. Érdekes különben, hogy a fizikusok felelősségét egy író már korábban fölvetette nagyszerű drámájában, amely 1962-ben íródott, és nem sokkal később már látható volt Magyarországon is. Ez az író Friedrich Dürrenmatt, műve: *A fizikusok*. Egyik főszereplőjét Einsteinnek nevezik, egy másikat Newtonnak; ez utóbbi ugyan azt mondja váratlanul, hogy valójában ő Einstein. Mindketten — s harmadik társuk, Möbius — egy elmegyógyintézetben élnek és ölnék. Előbb Newton, majd Einstein öl meg egy ápolónőt; a második „bal eset” után (hiszen örültek nem büntethető) kérdezi meg Newton a Felügyelőt: „Az ápolónő megfojtásáért szeretne letartóztatni, vagy azért, mert én tettem lehetővé az atombombát?” A Felügyelő a többi között azzal is tiltakozik, hogy ő *nem* fizikus. „Newton: Nos, én se sokat konyítok hozzá. Csupán a természet megfigyelése nyomán bizonyos elméletet állítottam fel róla. Ezt az elméletet a matematika nyelvén leírom, és kapok néhány képletet. Ekkor jönnek a technikusok. Ők már csak a tételekkel törődnek. Úgy bánnak az elektromossággal, mint a selyemfiú a nőjével: kihasználják. Gépeket szerkesztenek, de egy gép csak akkor használható, ha a feltalálásához vezető felismeréstől függetlenül tudta magát. Így aztán manapság minden számár képes rá, hogy villanykörtével világosságot gyűjtson — vagy egy atombombát felrobbantson. S maga ezért akar engem letartóztatni...

Ez nem tisztességes dolog". S mert a Felügyelő megint tiltakozik: „Csak mert őrültnek tart. De maga hogyan merészeli felkattintani a villanyt, ha semmit sem ért az elektromossághoz? Maga itt a bűnös...” Ez a maga: a hatalom.

Ha tovább mesélném a történetet, untatnám azokat, akik ismerik, s nem keltenék kedvet elolvasására azokban, akik még nem ismerik (legutóbb az Európa gondozásában jelent meg *A fizikusok* című drámakötetben; papírkiadás, potomáron kapható). De idézem Möbius és Newton vitájában az utóbbinak egy jóval később elhangzó mondatát: „Tisztelet, becsület az ön személyes érzéseinek, de ön zseni, s mint ilyen: közvagyon.” A további vitában „Newton” (mert ugye, nem kell mondanom, hogy ezek álnevek, az őrütség színlelésének álnevei) a tudomány szabadságára hivatkozik, mint a legfontosabbra, „Einstein” pedig azt vallja: „Hatalmi politikusokká kell felnőnünk, éppen mert fizikusok vagyunk” (érdekes rész, tessék elolvasni!). Möbius viszont: „Egyetlen lehetőségem, hogy rejtve maradjak. Csupán az őrültekházában vagyunk szabadok. Csak az őrültekházában szabad gondolkoznunk. Odakint a szabadságban a gondolataink robbanóanyagok”. És, arra emlékeztve, hogy Mónika nővért meg kellett ölnie, mert az *hiít őberne* és tudta, hogy *nem őrült*: „Félreis-mert zseninek tartott. Nem fogta fel, hogy manapság a zseni egyetlen kötelessége félreismeretnek maradni”.

Odahagyom most a svájci Dürrenmattnak krimi-alakba rejtett erkölcsi aggodalmát, legfőljebb tétovázom, írjam-e ide Möbius egy megdöbbentő mondatát („Amit egyszer kigondoltak, azt nem lehet visszavonni”), s főlőslegesnek ítélem arról elmélkednem, mennyire helytálló, amit hősével a bolondokházáról mondat, tudta-e vajon, hogy a tudomány és ennek eredményei mellett mennyire vissza lehet élni azzal a hellyel is, és nemcsak olyképpen, ahogyan ő ezt paradox drámájában leírta. Hiszen ezt az egészet csak azért idéztem föl (azon kívül, hogy emlékeztessenek rá, és a mű elolvasására csábítsak), hogy a fizikusok felelősségéről gondolkodjunk. Bizonyos értelemben az *ember felelősségéről* és arról, hogy itt csakugyan a szó felelősségre vonó értelmében kell-e szólnunk a felelősségről.

Aligha lehet véletlen, hogy Gubarjov drámájának, a *Szarkofágnak* a helyszíne egy kicsit hasonló *A fizikusok* című Dürrenmatt-komédia (!) színéhez: mindkettő egy kórházi előterem (az előbbi egy sugárbiológiai

klinikán, az utóbbi egy magán(?) szanatóriumban). Mindkét terem háttérében ajtóik, Dürrenmattnál három, Gubarjovnál több. S mindkét műben nyomozás (is) folyik: ott a Felügyelő, itt az Ügyész vizsgálja a *baleset* körülményeit. Noha Gubarjov Fizikusa beismeri: *tévedtünk*, a mű elsősorban *mások* felelősségére utal, személyekére is, de tágasabban inkább. Van a darabban egy különös szereplő, akit ráadásul Halhatatlannak neveznek; ő nem a csernobili katasztrófa miatt jutott a klinikára, hanem egyéni okból s volt eddig az egyetlen ápolat. Afféle rezonőr, aki mindenbe beleudugja az orrát, s beleszól (meg fog halni ő is, nevét azért kapta, mert őelőtte senki nem élt túl ennyi idővel akkora sugárzásdózist, mint ő). Amikor a Fizikus arra ösztökéli az Ügyészt, azt állapíttassa meg, ki kapcsoltatta ki a biztonsági berendezést (a gyorsabb munka érdekében; amennyire tudni lehet, a katasztrófa közvetlen előidézője csakugyan az volt, hogy egy vagy több biztonsági berendezést kikapcsoltak; akik tették, alighanem maguk is behaltak a sugárbetegségbe), megint belekotyog a Halhatatlan: „Ki kapcsolta ki? Ugyan ki? Hát a rendszer. A felelőtlenség rendszere.” Ugy is mondhatnánk: valamiféle megszokás, beidegződés, fásultság, félreértések halmaza.

Be kell végül vallanom, hogy szeretném, ha a *felelősség* szónak kétféle értelmezését különböztetnénk meg. Nem kedvelem azt az értelmezést, amely szerint a szóhoz mindig oda-fenyegetődzik egy másik is és lesz elválaszthatatlanul *felelősségrevonás* összetétel. Nem hiszek a felelősségrevonás elrettentő és rendszoktató erejében, amivel természetesen nem akarom feledni és feledtetni olyan erkölcsi alaptörvények – többnyire tiltások! – fontos szerepét, mint például a Tízparancsolat. (Csak mellesleg említem itt, hogy a Gubarjov-drámában Főnök névvel illetett főszereplő azzal büszkélkedik: „Nem törtettem. Dolgoztam. Bizonyára jobban, mint a többiek... A magam erejéből lettem, ami lettem” – s ezzel valóban lehet büszkélkednie. Lehet? Az Ügyész mindenestre megkérdézi, tudja-e, miért váltották le az elődjét. „Azt mindenki tudja. Botrányhős volt. Ráadásul négy feyelmije volt hivatali kötelességmulasztás miatt”. Az Ügyész: „Az erőműben mégis tisztelettel beszélnek róla. Sőt szeretettel”. Az ügyész azt is tudja: összeférhetetlennek azért tartották, „hiszen nem teljesített minden utasítást! Vitakozott... Például ennek a négyes blokknak az

átadásáról. Határozottan ellenezte!” Lám: a szokásjog törvényeit a két főnök egyike megszegte. Megbűnhődött érte. De a *másik volt oka* a balesetnek. Egyik oka, természetesen.) Azt hiszem, az igazi felelősség nem utólagos, hanem előzetes: más szóval tudatosságnak, netán emberiségnek nevezném.

Befejezésül hadd idézzem a *Szarkofág* tévéelőadása után írott egyik kritikát: *Tamás Istvánét az Új Tükörből*. „Ki kapcsol be vagy ki – másodlagos jelentőségű. A bürokrácia, az önálló döntésektől való félelem megbénítja a cselekvőképességet, s ezért a jog kénytelen felelőt keresni, de – s ez volt benne a szigorú politikum – egy olyan légkörben, politikai közegben, amely mindenkit bénít, nehéz rámutatni valakire: ő az oka. Ezt a szellemiséget kell megváltoztatni”.

A század szellemiségét megváltoztatandó kell fölmutatni a század testének tulajdon alakját és lenyomatát. Amíg van.

Mikor szülessen az ember

Azt hiszem, első tekintetre egymástól távolinak fog feltűnni előző témám, meg a most következő. Már csak azért is, mert mostanáig a halálról, ráadásul az emberiség pusztulásának (egyik) fő veszedelméről volt szó, most pedig születésről. A cím, amelyet soraim fölé írtam, kicsi változtatása egy figyelmet érdemlő könyv címének. E könyvet *Ruffy Péter* írta, címe: *A későn született ember*. Alcíme is van a könyvnek: *A Pongrácz nemzetség kora és alkonya*. Ez az alcím azonban, ha nem figyel az olvasó kellőképpen, megkönnyítheti, hogy kevesebbet vegyünk észre a leírtakban, mint amennyi bennük van. Már a könyv első, mottószerű mondata mélyebbre világít. Így kezdődik: „E történelmi számvetésben...” Egy mondatdal odébb *Ruffy Péter* így nevezi meg magát: „A krónika írója...” S a következő bekezdés tágas utat nyit a gondolat előtt. „Mégsem élő vagy holt... a főszereplő, hanem a nehezen kibogozható, mindig jelenvaló, láthatatlan erő”. Miféle erő? Erre derül majd fény a következő oldalakon.

Maga a könyv így kezdődik: „E történelmi elbeszélés, amelyre helyenként életrajzom árnyéka is rávetül, mint fák lombkoronájára a szélről meglebbentett levél...” Ez a bevezető fölhatalmaz arra, hogy azt írjam: ez *Ruffy Péternek* minden korábbinál személyesebb, a legszélyesebb műve, amelyben nem

csupán régmúlt s későbbi korok, századok és századunk testét-lelkét mutatja föl, hanem — ha szerényen a regényes történet szövetébe rejtve is — önmagáról vall és saját vívódásairól — hadd legyenek ezek a miéink is.

Tudható volt eddig is Ruffy Péterről, hogy kedvvel foglalkozott „a nagy palóc”: Mikszáth Kálmán életével és műveivel. Ez a könyv is egy Mikszáth-hóst választ — illő-e így írnom? — kanavásképpen, hogy egy mondhatni történeti-irodalomtörténeti kutatás kalandos szálaival átszőve egy új ábrázolat jöjjön ott létre. Megtudjuk, hogy gyermekkorában Ruffy Péter találkozott egy eleven Pongrácz gróffal Nagyváradon, aki megkocsikáztatta őt és nagyapját, a családnak ajándékozott egy cigarettatárcát, amely, mint szelencéje Pandórárt, arra készítette később Ruffy Pétert, hogy kíváncsian fölnyissa, s ha nem is örök jót és rosszat, de a Pongrácz család és az őket körülölelő hét évszázad történetét előcsalogassa. S mindebben a jelent.

Kutató körúljának kiindulópontja a *Beszterce ostroma*, Pongrácz IV. István, a „bolond Pongrácz”, e „megkésétt ember”, aki „valamikor a múlt században hatszáz forintért egy kőtélitáncosnót »vett«, a nedeci várba költöztette, s mikor Donna Estella megszökött, ostrommal fenyegette meg Beszterce városát, amely a szökevényt befogadta a falai közé”. Tehette, mert „külön udvartartása, vára, külön hadserege volt”. Miközben az ő nyomát kutatja Ruffy Péter az időben és a térben, rálel egy másik, egy régebbi Pongráczra is, akit csak II. Pongrácznak neveztek, úgy nagyjából Mátyás korában élt és igen különösen viselkedett. (Már amennyire a történelemben különösnek mondható a köpönyegforgatás.) Rendkívül érdekes maga a nyomozás éppen úgy, mint a két Pongrácz oly különböző élet-története; nem kevésbé érdekesek azok a tapasztalatok, amelyekre mintegy mellékesen tesz szert Ruffy Péter és amelyeket megoszt olvasójával. Mégsem vesznék bele ezekbe a mégoly fontos részletekbe, mert engem a könyvnek egy rejtettebb, de mindig újra fölbukkanó fonala fogott meg, s ezt az élményemet szeretném elsősorban továbbadni.

Ama erő természetrajzáról van szó. „...a hatalom természetrajzának a felfejtésére adtam árva fejemet” — írja Ruffy Péter kevéssel elbeszélésének kezdete után. Ez hát ama erő. Erő? Mire ezt a sort leírta, föllevenítette volt egy gyermekkori emlékét és most, sok évvel utá-

na, hozzáteszi: „Mit sejthettem én, a néhány esztendő gyermekecske, nagyanyám karját szorongatva... szinte a földbe belesüppedt, belegyökerezett lábakkal, hogy a hatalom erkölcsös vagy erkölcstelen, keletkezik, uralkodóvá lesz, elfajul, majd szétszakad, széthull, szétesik. Hogy a hatalom mögött emberek, csoportok, némely esetben egész népek állnak, s a hatalom megváltoztatni képes egész embercsoportok, osztályok, földrészek sorsát, ország határokat és tulajdonviszonyokat, s még — horribile dictu — nagymám gondolatait is megreszketelti?” Mert a Nagymama, séta közben, egyszerűen megtorpant a váradi Széchenyi téren, „s olyan hangon, amelyet sem azelőtt, sem azóta nem halottam tőle, nem gyengéden és melegen, lágyan és kedveskedve, tekintetét a Fő utcán lassan vonuló katonákra, szekerekre és lovakra vetve, mintha mély szakadékból szállt volna föl a szava, azt mondotta: Bejöttek a románok”. Évet, hónapot, napot nem tesz hozzá Ruffy Péter; „az Osztrák-Magyar Monarchia léte és bukása idején” — ez a „keltezés”. De hadd írjam még ide, amivel az imént idézett rész folytatódik: „Hogy van virágzó és bosszúálló, jótékony és megtorló, elfajzott vagy kései, terpeszkedő, kapzsi, mindig minél többre vágyó, kétségbeejtően szomjas, tikkadtan mohó és önönmagát túlélő, tehát már-már kacagni való hatalom is?” Nem tudta. De, mert „soha életemben sehol, semmikor semmiféle hatalmam nem volt más ember vagy emberek fölött, s a hatalomnélküliség állapotában éltem végig ezt a kemény emberöltőt, a hatalom kérdései kezdtek foglalkoztatni”. „Mi a hatalom? Eszközei, módszerei, keletkezése, széthullása?”

Úgy gondolom, hogy ez nem Ruffy Péter kérdése csupán, hanem századunk valamennyi felelős emberének a kérdése, éljen bármely sarkán a világnak. S ezért nem érzem különállónak ezt a kérdést a korábban vizsgáltaktól. Ezúttal sem szeretném — nem is tudnám — „elmesélni” a művet, szerepem kettős: kedvet szeretnék ébreszteni elolvasására és néhány ösztönzést adni, merrefelé lehet továbbgondolni az olvasottakat. Érdekes például fölfigyelni arra a megjegyzésre, hogy „roppant az az embersokaság, amely a mindenkori hatalomhoz idomul, ahhoz illeszkedik, ahhoz hasonul, de anélkül, hogy azzal azonosulna. A hatalomhoz való vonzalom, a beilleszkedés a legritkább esetben jelenti a hatalommal való közösségvállalást. (...) A hatalomnak való *alávetettség*, a hatalomtól való *menekülés*, a hatalom-

hoz való *illeszkedés* emberi drámáiról beszélek, közelítve a Pongráczok történetéhez...”

Csábít a lehetőség, de óvatosságra is int, hogy sorra ideidézsem a könyvek azokat a részeit, amelyeket, mert különösen fontosnak tartom, aláhúzogattam, s a könyv szelén sorra számoztam. Tömrdek ilyen helyet jelölgettem meg a könyvben (az idő ránevelt, hogy dőreség volt azt hinni: könyvbe ceruzával jeleket tenni nem illő; az emlékezetnek segítenek e jelek). Csakhogy Ruffy Péter nemcsak őszinte, nemcsak világ dolgán töprengő, hanem könyvét jól szerkeszti is. Az általa kijelölt szakaszok belesimulnak egy elbeszélésbe, egy izgalmas kaland éveken, életem végighúzódo eseményei közé, olykor szerves részei ezek a történelmi számvetések, olykor mintegy közbeiktatott, „önkéntelenül feltörő személyes vallomások, vívódások, kételyek, igazságok. Nemcsak idézi, kiemelten idézi például: „Montesquieu-tól ... megtanultam, hogy minden polgárnak kötelessége meghalni a hazájáért, de senki sem köteles hazudni érte”. Mikszáthtól meg azt idézi, s éppen Pongrácz Istvánra vonatkozóan, ahonét saját könyvének címét vette: „... Pongrácz István egy visszamaradt bölény, egy későn született ember, mint ahogyan vannak *előre született* emberek, akiket szinte” (= szintén, mert a későn születettet is!) „hajlandók a bolondok házába küldeni a szükező kortársaik... mindenekelőtt kíváncsítanak *pontos, alkalmas időben való megjelenés a világon...*”

Nos, itt vagyunk megint a bolondok házában, mint Dürrenmatt fizikusai; ugyanegy felelőségünk van, ha a hatalom alá vetett emberek vagyunk, mint ha arra merészkednénk, hogy a hatalmat kívánjuk, kisajátítsuk, élvezzük is. S rokonítja Ruffy könyvét az előzőekben elgondoloztatottakkal ez a kiragadott részlet is: „Nehezen fürkészhető ki a világtörténelem. S majd csak megleli egyszer az emberiség a maga igazát. Ha lesz még emberiség ezen a földgolyón”. Lapozgatom a könyvet, s rádöbbenek: akár az egész ideidézni szívesen. Micsoda meggyőző erővel szól Ruffy Péter a kiszolgáltatottakról — és a kiszolgáltokról is, akik akarták, s akik nem akarták a hatalmat, akik árat fizettek érte, s akik áldozatai voltak, vagy akik nélküle boldogan éltek, míg meg nem haltak. Mintha mesét olvasnánk csakugyan, pedig színtiszta igazat ír Ruffy Péter, még amikor *Álomösvényen* jár is, miként az

egyik fejezet címében bevallja. Igazságkereső úton akkor is.

„E krónika írójának is eszébe jutott egy s más, már tulajdon, huszadik századi emberöltőjéből” — veti egyszer csak közbe az író. E krónika olvasójának is jusson eszébe egy s más a saját tulajdon, huszadik századi emberöltőjéből, életéből, kudarcaiból, remélhetőleg eredményeiből is. Csakhogy az életben elsősorban kérdőjelek sorakoznak, s a régi-régi bölcsesség, hogy mindenben kétel-

kedni kell, saját életünkre is érvényes. Mindig újra végig kell gondolni az életünket, s föltenni a kérdést, amely fölött a visegrádi hegyoldalon állva elmereng Ruffy Péter is: *... érdemes hát élni? S mikor lesz érdemes élni?*

„Mikor a jó hatalom megszűntet minden hatalmat” — felelt a betűvető — ez a sor következik az előző után. Mikor lesz ez? Költői kérdés. Messzibb nem merészkedem. Eltöprengenek magam is, a magam életén

és felelősségén is, múlton és jövőn, és azon, hogy az ember a saját életét sem tudja jól élni, tudhat-e jól tenni az emberiségért? Nem árt erről néha elbeszélgetnünk magunkkal. Meg másokkal is. Figyelve rájuk. Hátba fölmutatják a század testének lenyomatát? Vagy a lelkének alakját? A szellemét?

Lenni vagy nem lenni, ez itt a kérdés.

S az is, milyennek lenni.

Zay László

Tallóztatás teológus szemmel

Képrombolók-e a reformátusok?

Erre a kérdésre keres tudományosan pontos, szakszerű választ egyik legfrissebb református teológiai doktorunk Lőrincz Zoltán doktori disszertációjában, melyet summa cum laude minősítéssel fogadott el a debreceni teológiai akadémia tanári kara. A dolgozat címe „A képrombolások, avagy a képzőművészet és a vallások sajátos viszonya” — egy tágabb ölelésű, vallástörténeti háttérű kutatói programra utal, melynek csak egyik, bár jelentős téglája a mintegy 250 oldalas, gazdag irodalmat figyelembe vevő munka. Kiinduló alapja a második parancsolat, melynek jelentése az Egyiptomtól Rómaig ívelő vallástörténeti háttérben bontakozódik ki. Ezt követi az Újszövetség képrombolással kapcsolatos szakaszainak értelmezése, az ógyházi tanítás képekkel kapcsolatos álláspontjának összegzése, majd pedig a középkori képviták rövid bemutatása. A feltett bevezető kérdésre való felelethez szükség van a reformáció ezirányú álláspontjának alapos vizsgálatára. Mi is történt a reformáció idején? „Templomtisztítás vagy barbárság?” — teszi fel a kérdést Lőrincz. Miben egyezik és tér el Luther, Zwingli és Kálvin véleménye? Milyen hatása volt a reformátorok képpel kapcsolatos tanításának Németalföldön vagy Magyarországon?

Ez a rövid, kérdésekben elmondott tartalmi áttekintés is arra sarkalt, hogy tallózgassunk kedvezőnálól az érdekes disszertációban. Először a bevezetőben feltett kérdésre a válasz: „A reformációnak nem volt szándékában a művészetet szegényebbé tenni: csak radikálisan szétválasztotta a művészetet és a vallást. Nem a művészetet akarták megsemmisíteni, és különösen nem a világi művészetet; csak a dogma-

tikai tanítással összegegyeztetheletlent akarták eltávolítani” (7. oldal).

A Dekalógust elemző első, majd a vallástörténeti háttérrel felvázoló második fejezetben már sok érdekes adatot és megfigyelést találhat az olvasó. Milyen volt az egyiptomi istentisztelet az izraeli királyok korában? Hogyan hatott ez az ószövetségi ember hitére? Érdekes az elephantinei zsidó kolónia életére vonatkozó megfigyelés. Ezen a szigeten állt Hnum kos-isten szentélye, a zsidók meg ugyanitt minden pesachkor bárányt öltek és fogyasztottak. Az egyiptomi-zsidó ellentétnek az lett a következménye, hogy Jahve templomát rombolták földig. A kanaáni ősi istenek hitével és kultuszával szüntelen harcot folytattak az ószövetségi kegyesek. Ezeket a templomokat pedig a zsidók rombolták porig. Különösen a gyermekáldozat tűnt szörnyűségnek az Ótestamentumi hívő előtt.

Az Ószövetség vallástörténeti áttekintésének megrajzolásához színeket ad a hettita, a filiszteus vallás is, de az asszír vallás elleni küzdelem már jelentősebb nyomokat hagyott az ószövetségi vallás hatalmas tablóján. A hűbéri kapcsolatok veszélyeztették a Jahve hit tisztaságát. A Jósiai reform, a próféták harca valóban nemzetmentő program volt, aminek igazi jelentőségét a babiloni fogság mutatta. A dolgozat a perzsa, a görög és a római vallás palesztinai jelenlétének hatásait is elemzi, majd egy „a művészet szereplehetőségei az Ószövetségben” című magvas összegzéssel zárja, melyben a szövetség ládjára vonatkozó információkat gyűjti csokorba annak bizonyítására, hogy a művészileg szép berendezési tárgy megalkotásával Izrael lehetőséget kapott az Isten iránti hála és imádás egyfajta kifejezésére. Ez a művészet igazi célja.

Az Újszövetség direkt formában

nem beszél a képrombolásról, az indirekt következtetések útja pedig sokszor sikamlós. A dolgozat az alapfogalmak vizsgálata mellett az „ismeretlen istennek” állított athéni oltár kérdését elemzi. Az őskeresztény kor egy virágzó római-görög kultúrával került kapcsolatba, amelynek kialakult esztétikai értékrendszere volt. Hogyan alakul ki a keresztény művészet megfelelő szimbólum rendszere és milyen feltételek között vállalkozik az induló keresztény művészet a bibliai történetek képi megjelenítésére? Ezek az őskeresztény művészet alapkérdései, amelyek súlyos teológiai kérdésekkel kapcsolódnak össze. A korai kereszténység már érzekelte a belső ellentmondást a második parancsolat és a késő-antik művészet között. Az ellentmondás feloldására a legjobb útnak egy gazdag jelképrendszer és egy bibliai képeskönyv kialakítása mutatkozott. Ezek az alkotások még nem szentképek, hanem bibliai képek, vagy képen elmondott prédikációk. Az antik művészet heroikus-mitológiai pogányságával és obszcén erkölcsstelenségével is meg kell küzdeni. A művészet — gyanús luxus marad.

Az egyház-atyák közül Alexandriai Kelemen az egyetlen, aki Nicea előtt fogékony volt a művészeti szépségek iránt. Még Eusebios is képellenes volt, és véleményét Konsztanciának írt levelében teológiailag is kifejtette. De mit jelent a kereszténység és a művészet viszonyában a konstantini fordulat? Ehhez is érdekes és további kutatásokra ösztönző választ kapunk a dolgozatból, különösen a krisztológiai viták szempontjából Epiphanes képellenes harca érdemel figyelmet. A sors iróniája, hogy a képek tisztelte ellen tiltakozó Epiphanes képét az első között tisztelték halála után Salamisban. A probléma: a kép mint tanító-mester és mint tisztelet tárgya nehe-

zen választható el az ókori ember gondolkodásában. Ezért a képtisztelet a gnosztikus eretnekségen keresztül kezdett térhódítani az egyházban. Ireneus is így lép fel ellene fő művében.

Az egyházatyák tanulmányozása arról győz meg, hogy az egyházatyák közül Aranyászú János került a legközelebb a képtisztelethez.

Az eddigi kutatások arról győznek meg minket, hogy a művészet körüli teológiai vita a konstantini fordulattal párhuzamosan jelentkezett, amikor a keresztyénség a felszínesen krisztianizált görög-római kultúrát magáévá tette. Ennek ellenhatásai a képviták, melyek közül a 726 és 843 között folyó vita a legnevezetesebb. Ennek eseményeit, és a vita során kifejtett álláspontok lényeges elemeit összegzi a dolgozat. A képek elpusztítása — császári érdek volt. Ők Harnack szerint egy „olyan államegyházat kívántak volna, amelybe a szektákat, zsidókat és mohamedánokat bele kényszeríthették volna anélkül, hogy rájuk kényszerítsék a leggyűlöletesebb dolgot, a „képtiszteletet.” Ugyanakkor a régi, ősi kegyesség visszahatása, tisztaságra törekvő hithűsége is megnyilvánult ebben a harcban.

A nyugati keresztyénség sem maradt mentes a képvitáktól. A legnevesebb közülük a karoling-kori vita, amibe Nagy Károly bonyolódott bele bizánci hatásra. Ennek legfontosabb dokumentuma a Libri Carolini, aminek hatására a középkorban újra és újra kiújultak a képviták. Ezeket nem annyira a második parancsolat körüli viták, hanem szociális problémák motiválták. Lőrincz Zoltán érdekesen vizsgálja fel az ezek mögött meghúzódó problémákat, az eretnekmozgalmak teológiai lázadását, amelyek előkészítik a reformációt.

A dolgozat egyik derekas része a reformáció álláspontját foglalja össze. A reformáció századában Európaszerte virágzott a festészet, és a vallásos témák jelentősen profanizálódtak. Luther, reformátori működésének első szakaszában nem foglalkozott a képtisztelettel. Csak Karlstadt erőszakos fellépése nyomán kezdett foglalkozni a kérdéssel. Álláspontja az őskeresztyénekhez áll a legközelebb. Szerinte a művészetnek az a feladata, hogy Isten nagy tetteire látható formában emlékeztessen. Ezért a jó művészeti alkotás — prédikáció. Karlstadt az összes képet ellenezte. Luther evangéliumi alapon, árnyaltan és sokrétűen fejtette ki véleményét. „Luther képfelfogása nem a képet, hanem a képtiszteletet érinti.” Nem a képek

megsemmisítése vagy megléte Luther problémája. Ő Karlstadt tanításának hamis teológiájával vitakozott. Lőrincz Zoltán Luther képzőművészetre gyakorolt hatását is elemzi, melynek a művészettörténeti kutatás szempontjából is jelentősége van.

Zwingli álláspontjának ismertetésével vezeti be a dolgozat Kálvin sokat vitatott tanítását a képekről. A katolikus történetírás Kálvint úgy igyekszik feltüntetni, mint a legvadabb képrombolót. Lőrincz Zoltán disszertációjának az a legfontosabb célja, hogy ezt a vádat eloszlassa. Elsősorban azt vizsgálja meg, hogy milyen helyet foglal el a képtilalom Kálvin Dekalógus magyarázatában. Ez Kálvin művészetekkel kapcsolatos állásfoglalásának biblika-teológiai alapja. A keresztyénség képértelmezése viszont nemcsak újszövetségi alapon nyugszik. Az újszövetségben a „csinálni” és „imádni” fogalmak szétváltak. Az Kálvin, Zwinglivel együtt a képek radikális eltávolításának a híve és vitát folytat a római egyház képértelmezésével szemben, amit logikátlannak és az egyetemes zsinatok tanításától eltérőnek tart. A kép funkcióját az olvasással azonos szinten látja Kálvin. „Azok a képek, amelyek történetet és eseményeket jelenítenek meg, hasznosak tanításra és buzdításra, de a bálványimádás veszélye fennáll, ezért a templomból a képek eltávolítandók.”

Kálvin véleménye az ógyház véleményéhez áll közelebb. Ezért írásaiban gyakran hivatkozik véleményükre. Kortársai közül a római katolikus teológusokkal (Cochlaus, Eckius) vitatkozik, Lutherhez nem csatlakozik, de nem is száll vele vitába. Véleményét így foglalta össze: „Nem vagyok én annyira elfogult, hogy a képeket el akarnám távolítani, annyival inkább, mert a szobrászat, a festészet Istennek ajándéka; de igenis megkövetelem, hogy azok tisztán, a maguk helyén alkalmaztassanak. Megkövetelem, hogy az ember rendetlen visszaélés által ne ne fertőzhessen, romlásunkra ne fordítsa azt, amit az Úr az embernek javára adott volna.”

A kálvini reformáció nyomában — képrombolás járt. Németalföldön a vallási, társadalmi, politikai feszültségek a képrombolásban csapódtak le, de ez nem gátolta a művészetet Brueghel világhíres képe, a Szépművészeti Múzeumban őrzött, „Keresztelő János prédikációja” 1566-ban a képrombolás évében készült.

A disszertáció bennünket legjobban érdeklő 7. zárófejezete a magyarországi képrombolások ügyéről

szól. Elsősorban a 16. századi református zsinatok végzéseit vizsgálja meg a téma szempontjából. A zsinatok végzésének gazdag idézetgyűteménye arról győzi meg az olvasót, hogy a zsinati határozatok — a tiltások ellenére nem egyoldalúak, inkább az óvatos liberalizmus jellemezte az atyák álláspontját. A templomtiszttás nem járt együtt szükségszerűen a barbár rombolással és a világi művészetet a reformátorok nem kívánták szegényebbé tenni. A kérdés megválaszolását az bonyolítja, hogy a különböző viszonyok ellenére nehéz egységes, mindenhol érvényes választ adni. Ezért Lőrincz Zoltán külön vizsgálja a felvidéki helyzetet, ahol kemény, összecsapásoktól sem mentes hitvita alakult ki. Ennek a vitának a bemutatása, feltárása a dolgozat érdekes és fontos része.

Erdélyben a vallási tolerancia kialakulása érezte hatását a képekkel kapcsolatos álláspont kialakulásában. Itt csak a római egyház kultuszkepeit, oltárait távolították el.

A hódoltság területén és a Dunántúlon a szenvedélyes társadalmi, politikai megmozdulások vallási motívumokkal is ötvöződnek. Az erőszakos cselekmények indítékait ma már nagyon nehéz pontosan tisztázni.

A magyar eseményeket összefoglaló része az ellenreformációra utaló kitekintéssel és összefoglalással zárul. Az ellenreformáció idején az egyház önvédelemre (templomvédelemre) irányuló törekvése még a meglévő, katolikusokra emlékeztető anyagot is elpusztította, nehogy érv legyen ez az erőszakos templomfoglalásra. A gazdagon dokumentált értekezés, mely nyeresége a magyar teológiai irodalomnak, néhány summas mondatban összefoglalt, máig érv tanulsággal zárul, mely kijelöli további feladatainkat. Elsősorban a további történeti kutatást kell folytatni, ami a magyar művelődéstörténet számára is hasznos gyümölcsöt ígér. Erre a munkára — a dolgozat erről győz meg — hasznos Lőrincz Zoltán testvérünk. Munkájának legnagyobb eredménye, hogy felfedezte ennek a kérdésnek teológiai aspektusát, és kijelölte a további kutatásoknak főbb csomópontjait. Munkáját tudományos igényességgel és gyakorlati érzékenység jellemzi. Ezért kívánunk erőt és állhatatosságot a további munkához.

A templom meg a szent város modelleken

Nemrég ellátogattam a híres amszterdami Biblia Múzeumba, ahol az ószövetségi istentiszteletet, a temp-

lomi kultusz egyes mozzanatait pontos, gondos munkával megformált modelleken jelenítik meg. A kiállításon látjuk a főpapot ünnepi díszben, látunk áldozatot a véres áldozati oltáron, de a Jézus korabeli templom vagy Salamon templomának modellje is ott található a tárlaton. A múzeum 1975-ben nyílt meg, de a modellek nagy része még a múlt század közepén 1865 táján készült régi mestermunka, ami a teológiai ószövetségi oktatás szemléltető eszköze volt.

Két jeles régi magyar modellről is megemlékezhetünk. *Grósz Mór* (1831. Izsák — ? Halas) izraelita tanító a múlt században azzal örököltette meg a nevét, hogy Mózes 2. könyve alapján művésziesen kifragagta a frigyládát. Pontos hitelességre törekedett, a művészi faragott ládát arannyal vonta be és a többi templomi felszerelést is elkészítette. A tárgyakat a londoni és a bécsi világkiállításon is kiállították, amiért a magyar kultuszminisztérium tiszteletbeli diplomáját kapta meg.

A másik nevezetes modell is a bécsi világkiállításához fűződik. Egy *Illés István* nevű ferencesrendi szerzetes 1872-ben elkészítette a korabeli Jeruzsálem makettjét madártávlatból, ezt az 1873-as bécsi világkiállításon az *Ottmán Pavilonban* ki is állította. Erről a jeles modellről, a nagy tekintélyű *Illés István*ról annyit tudunk, hogy Pozsonyban született és 1860-ban érkezett Jeruzsálembe. Először a szent Megváltó ferences rendi kolostor könyvkötő műhelyében dolgozott, később saját műhelyt állított fel, amelyet 12 évig vezetett. A múlt századi Jeruzsálem viharos történeti sorsfordulói sodorták el *Illés István* is. Egy változásokkal terhes korban mindig vágyának megörökíteni a múlandót minden szépért és jóért lelkesedni tudó emberek. Így tett hát *Illés István* is. 1872-ben elkészítette a szent város pontos, élethű makettjét. Elkészítő rajzait, melynek „Jeruzsálem madártávlatból” a címe, *Rehav Rubin*, a Jeruzsálemi Héber Egyetem professzora találta meg a jeruzsálemi Nemzeti Könyvtárban az *Eran Laor* térképgyűjteményben, és igen kiváló, szakavatott munkának tartotta.

A további kutatás azt is megállapította, hogy *Illés* a mintát *Konrád Schinck* német építész modellje után vette és sok segítséget is kaphatott tőle. Ugyancsak segítségére volt *Charles Wilson* brit topográfus is, aki mint a *British Royal Engineer* tisztje élt Jeruzsálemben. Rajtuk kívül más segítők is voltak. A modell

a feljegyzések szerint öt hónap alatt készült el cink-bádogból. Hogy könnyebben szállítható legyen, 8 részre szét lehetett szedni.

A modell, a 100 évvel ezelőtti Jeruzsálem leghűségesebb képe. Illés olyan pontosan dolgozott, hogy a tornyok tetején lévő zászlókat, a bástyákon guggoló ágyúkat, de még az újabban felszerelt táviró vonalakat is megörökítette. Az egyes épületeket is arra a színre festették, amilyen akkor volt, amikor a modell készült.

A modellnek a bécsi kiállítás után nyoma veszett. *Motti Yacir* — egy magyar származású egyetemi hallgató egy „Das Heilige Land” című múlt századi német újságban rábukkant *H. Zschokke* professzor cikkére, amiből megtudta, hogy a kiállítás után *Illés* európai körútra indult modellével. 1878-ban Genfben állította ki. Itt nagy szenzációt keltett a kutatás és az előkelőbb kiállítás-látogatók — köztük volt *Gustaw Moynier* is a Vöröskereszt alapítója — elhatározták, hogy megvásárolják a jeles modellt. 6000 forintot sikerült is összegyűjteniük, még a hiányzó 4000-et a *Société Cryile de la Rive Gauche* adományozta. 40 évig ez a privát intézmény állította ki ezt a modellt genfi központjában. Amikor az érdeklődés alábbhagyott, a modellt összcsoomagolták és a *Palais Wilson* raktárába helyezték el. Itt talált rá *David Littman* műkedvelő történelem kutató.

Az elfelejtett modellt — *David Littman* közbenjárására 10 esztendőre Jeruzsálembe állítják ki. 1984 őszétől a jeruzsálemi városházán látható *Illés István* jeles, kijavított, restaurált modellje. Azt is tudjuk, hogy *Illés* elkészítette a második jeruzsálemi templom modelljét, valamint az 1880-as évek Jeruzsálemének látképét, de ezeknek hollétéről semmit nem tudunk.

Sajnos kevesen tudják, hogy Budapesten is van egy bibliai múzeum, jól tervezett modellekkel, melyet még *Csia Lajos* készítettett szemléltető célokra a felszabadulás előtt. A modellgyűjteményt a Józsefvárosi Református gyülekezet őrzi (VIII., Salétrom u. 5.) és meg is lehet nézni ezt a rendkívül tanulságos, de meglehetősen inéltatlan körülmények között lévő, restaurálásra szoruló gyűjteményt, szombat kivételével naponta 9 és 14 óra között.

A sajtó hírt adott arról, hogy az új *Ráday Kollégiumban* kap helyet a *Bibliamúzeum* gazdag gyűjteménye. A *Bibliatanácsok Világszövetsége* a jövő év őszén Budapesten tartja kongresszusát. Talán ez a két

jelentős esemény elég indok arra, hogy elgondolkozzunk azon: nem lenne-e jó a *Bibliamúzeummal* összevonva ezt a modellgyűjteményt is felújítani?

A reménység nyelve

Az eszperantó nyelv első tankönyve 1887. július 26-án Varsóban jelent meg orosz nyelvű bevezetővel és szövegmagyarázattal. Különös eset, hogy egy világméretű mozgalom életkorát egy nyelvtankönyv megjelenésétől számítják. Még különösebb az, hogy ez a nyelvtankönyv egy senki által nem beszélt nyelvenszerét foglalta össze. Írója *Ludwig Zamenhof* biatystoki orvos volt, aki *Doktoro Esperantó* néven adta ki a könyvét. A név jelentése: reménykedő. Ez a szó lett az új nyelv neve és azt jelképezi a mozgalom jelvénye: a zöld csillag.

Hogyan lehet eljutni „Bábelből” — egymás jobb megértéséig. Ez a kérdés régen foglalkoztatja a tudás elméletet. A kutatók mintegy 900 mesterséges nyelv-tervezetet tartanak számon. Ezek szerzői különböző korok nagy gondolkodói voltak, köztük olyan jelentős személyek mint az angol *Bacon*, a francia *Descartes*, a cseh *Comenius*, a német *Leibnitz* vagy a magyar *Bólyai János*. *Zamenhof* nyelve bizonyult a sok kísérletezés között a legéletképesebbnek. Az eszperantó nyelv szavai jobbra latin, német és szláv eredetűek. Nyelvtana egyszerű, csak szabályos szavakat ismer, kivéteket nem. Elő- és utóképzők segítségével egy-egy alapszóból akár tíz új szót is alkotunk. Írása fonetikus. Sokan állítják, hogy ez a leg hamarabb megtanulható nyelv. A becslések szerint a földön mintegy harmincmillióan beszélik. *Jean Jaurés*, a francia munkásmozgalom nagy alakja, e híres szocialista politikus szerint: „az eszperantó a demokrácia latinja.”

A keresztyén egyházak közül először a római katolikus egyház ismerte fel ennek a közvetítő nyelvnek a jelentőségét. *Zerr* szarlatovi püspök már az első nyelvkönyv megjelenésének évében felfigyelt a nemzetközi nyelvre. A Litván *Alekszandra Dombrowski* még papnövendék korában ismerkedett meg az eszperantóval és számos műfordítással gazdagította a nemzetközi nyelv irodalmát. A legjelentősebb lépés az volt a katolikus eszperantisták körében, amikor *Emil Peltier* felhívására megalakult az *Espero Katolika Társaság*, 1902-ben. A következő évben már folyóiratot is kiadtak ezen a címen.

Budapesten 1912-ben rendezték meg a Katolikus Eszperantisták 3. kongresszusát. Ennek egyik szervezője Giessmeir Sándor a jeles keresztény-szocialista politikus pap volt. Azóta is sok eszperantista van a katolikus papság körében. A jubileumi év alkalmából Kóbor Lajos csapadi plébános, a Katolikus Eszperantó Szövetség elnökhelyettese egy érdekes javaslatot tett (Új Ember 1987. aug. 2.). „A II. Vatikáni Zsinaton nyilvánvalóvá vált, hogy a latin nyelv már képtelen betölteni koráb-

bi szerepét az egyház életében. A liturgiában a népnyelv került előtérbe, a különböző konferenciákon és a szinódusokon nagyobb nyelvi csoportok alakultak a résztvevőkből — mert kevés kivételtől eltekintve a papok már nem tudtak beszélgetni latin nyelven. Ha a szemináriumokban egy-két éven át heti néhány órában tanulnák az eszperantót, a jövő papjai már jól szótérthetnének egymással ezen a nyelven. Az egyház olyan nemzetközi szervezet, amely igényli a közös nyelvet.” (Vajon

lesz-e az eszperantó a hierarchia latinja?)

Jó néhány protestáns lelkipásztorunk is mestere volt az eszperantó nyelvnek. A protestáns eszperantó irodalomról, az eszperantó bibliafordításról sem szabad megfeledkeznünk. Ez a rövid emlékeztető legyen buzdítás arra, hogy e sorok írójánál hozzáértőbb testvéreink gyűjtsék össze a hazai protestáns eszperantó történetét, hiszen ez is egy virág egyházaink ezerszínű életvevényeinek mezejéről. *Szigeti Jenő*

KÖNYV- ÉS FOLYÓIRATSZEMLE

„Egyénné lenni csak közösségben lehet”

P. Tóth Béla: Devianciák proszociális kimenetelének feltételei, különös tekintettel az alapvető értékrend radikális átalakulásaira (Bölcsészdoktori disszertáció, Budapest, ELTE, 1986)

Summa cum laude doktori dolgozatával P. Tóth Béla olyan pásztorálpszichológusként mutatkozik be, mint aki úgy a pszichológusoknak, szociálpszichológusoknak és lelkész-, lelkigondozóknak egészen újat tud nyújtani. Gyakorlati segítséget mindazoknak, akik lelki-testi bajokkal, válságokkal, szenvedélybetegségekkel küzdő emberekkel foglalkoznak. Egyrészt a tévova, sokszor improvizált, kevés eredményt felmutató, másrészt a jóakarátú, de dilettáns segíteni akarás idején igen jókor íródott ez a koncepciózus mű.

Ezen alapvető munka pszichológus, illetve pszichopedagógus hivatalos bírálói is úgy látják, hogy P. Tóth Béla a hazai pszichológiai szakirodalom részére is rendkívül fontos téma újszerű megközelítésű feltáráására vállalkozott.

„A deviancia problémakörében végzett kutatások száma és minősége ugyan jelentősnek mondható az utóbbi néhány évben, e kutatások azonban legnagyobbbrészt diagnosztikus jellegűek, a jelenségeket s azok létrejöttének okait tárják fel, de többnyire csak javaslatok szintjén foglalkoznak a változás lehetőségével és lehetséges módjaival. E dolgozat — írja *Ritoókné dr. Ádám Magda* egyetemi docens és bíráló — elsősorban abban jelent újat, hogy a szenvedélybetegségek kialakulásának elemzésén túl főként azt vizsgálja: milyen feltételek szükségesek ezek proszociális kimenetelének megvalósulásához, hogyan jöhetnek létre alapvető értékrend- és életgyakorlat-módosítások a személyiségfejlődésben.”

Vagy hadd idézzem részletesen másik bírálójának P. dr. Balogh Katalin kandidátus, egyetemi docensnek véleményét: „A dolgozat legfőbb értékének az eredeti, és a kutatási előzményekben ritkán előforduló megközelítési módot tartom a vizsgált jelenségkör kibontásában. Vizsgálatában nem a patológikusból indul ki, hanem dolgozatában a lelki egészség, a normális-egészséges emberkép problematikája kerül középpontba; az identitás korrigálása, az életfelfogás és gyakorlat dinamikus átalakulásának pszichés mechanizmusa kap hangsúlyt, különös tekintettel az

értékek szerepére. Negyven életút feltárásával, azok tartalmi minőségére centrálva három kritérium mentén keresi az alapvető összefüggéseket az ún. „értelmes létegyység” meghatározásában:

1. A kognitív szinten is megfogalmazott értékek távlatai.
2. A bennük megjelenő egyéni felelősségvállalás mértéke.
3. S ezek megvalósításának milyensége szerint.

Alkalmazott módszere, a mélyinterjú szakszerű és célszerű. Az életútfeltáró mélyinterjúk kérdéscsoportjai felölelik a személyiségfejlődés fázisspecifikumait, kritikus fordulópontjait, alapvető viszonyulásait, valamint az ideális-én képzetét, lehetőséget adva végül a szubjektív korrekciókra is. *Hipotézisében* a pozitív, proszociális változás alapvető feltételét a személyiség valamennyi rétegének együttes, radikális módon történő átstrukturálódásában látja. Ezen belül 12 minőségi mutatót körvonalaz igen jó problémaérzékenységgel, amelyek egyben támpontjai is elemzésének. Az információt szolgáltató mintaválasztás a vizsgált csoport (20 pozitív értékváltozáson átment személy) és a kontrollcsoport (20 életútján, személyiségfejlődésében elakadt személy), továbbá ezen csoportok belső differenciálása elismerést érdemlő körülményekkel történt, a kutató célkitűzésének elérését messzemenően biztosította. Az *eredmények feldolgozásának* két szintjéből, a hermeneutikai és a lélektani szintű elemzésből az utóbbi jelentősen új információt nyújt az alapvető értékrendet érintő pszichodinamikussá változások feltételeiről és minőségi jellemzőiről. Az életutak elemzése során mikroszkopikus finomsággal tárja fel, a lehető legkonkrétabban lehatárolva, a személyiség átstrukturálódásában szerepet játszó mozzanatokot, és az ezekből kialakítható egyéni és szociális feltételrendszerek együttesét. Eredeti a krízisfogalom értelmezése, ennek a pozitív változások létrejöttében betöltött szerepének feltárása és igazolása.

A dolgozat jelentős novumokat tartalmaz a fejlesztő-beavatkozások gyakorlatában, megjelölve a csomópontokat, amelyek ismerete a változtatás szempontjából nélkülözhetetlenek. Közvetlen gyakorlati jelentőségű a dolgozat két záró fejezete a mentálhigiénias célzatú beavatkozások konkrét lehetőségeinek bemutatásával.

A dolgozatot „summa cum laude” minősítéssel elfogadom.

Am ide kívánczok még Ritoókné, dr. Ádám Magda kandidátus, egyetemi docent bírálatából két szakasz: „A dolgozatnak újszerű, kiemelkedő metodikai értéke az a differenciált problématisztázási rendszer, melyet írója az elemzések pontossága, összehasonlíthatósága érdekében alakított ki. Feltehetően jól lehetne ezt alkalmazni a deviancia körében végzett kutatások más területén is.

A dolgozat egészére jellemző, hogy írója a fejlődésnevelés-, szociál- és személyiség-pszichológia témájához szükséges ismeretanyagát integrálva originális megközelítésben alkalmazta azt saját kutatási témájára, rendkívül érett, koherens formában. A dolgozat szerkezetében és stílusában is harmonikus az elemzett probléma tartalmi színvonalával. Minősítés: „summa cum laude.”

Azért idéztem a világi szakbírálókat ilyen részletesen, hogy elkerülhessem az elfogultság vádját és ki mondhattam: igen nagy nyereség és segítség volna, ha ez a mű minél hamarabb nyomtatásban is megjelenhetne, természetesen már laikusok által is közérthető nyelven. P. Tóth Béla sokoldalú tehetségéből és kitűnő stílusából ez telik. Úgy világi, mint egyházi segíteni kész emberek kézikönyvévé válhatna. Sőt: minél hamarabb dependencia- és deviancia-veszélyeztetetteknek is hozzáférhetővé kellene tenni!

A közölt negyven életútfeltáró mélyinterjújának döbbenetesen szuggesztív, terápiás hatása van. Amikor végigolvastam (nem tudtam letenni), Mózes szavai jutottak eszembe: „Tanúul hívom ma ellenetek az eget és a földet, hogy *előtökbe adtam az életet és a halált* (kiemelés tőlem), az áldást és az átkot. Válaszd hát az életet, hogy élhess, és utódod is.” (V. Móz 30,19.)

Pontosan ez ennek a kiváló műnek a sajátos értéke, hogy noha a lélektan nyelvén beszél: kataritikus, döntésre kényszerítő hatása van. Akár így is mondhatnám: megtérésre indító, s ez azért lehetséges, mert szerzője mindvégig megtartotta lelkesi identitását, saját, személyes lelki töltését. Tette pedig ezt úgy, hogy világi, tudományos bírálói is tisztelettel akceptálják, sőt értékelik.

Külön érdeme még a műnek, hogy bemutatja a jungi Selbst, a személyiségcentrum jelentőségét, továbbá az, hogy részletesen kitér V. E. Frankl logoterápiájának gyakorlati bemutatására, miközben a megtérés misztériumának lélektanilag megközelíthető aspektusait tisztázza. Ide tartozik még a W. James-i „kozmosz tudatosulás” tárgyalása is, valamint a pszichikus és spirituális változások, megújulások közti határvonal pontos tisztázása is. Értékes többet még a közösség szükségének kiemelése és tudományos leírása a személyiségfejlődés ugrásszerű változásai esetében. Milyen igaza van P. Tóth Bélának: „Egyénné lenni csak közösségekben lehet, egészséges közösségi lét pedig elképzelhetetlen értékes, tisztázott egyéni lét nélkül.”

Gyököcssy Endre

Ökumenikus Szemle

The Ecumenical Review. Volume 39 Nr. 1. January 1987.

Az EVT negyedévenként megjelenő folyóiratának ez évi első száma teljes terjedelmében a genfi Reformáció 450 éves évfordulójával foglalkozik.

1986 májusában a Református Világszövetség és a genfi egyházak által létrehozott bizottság Nemzetközi Fórum megrendezésével emlékezett meg a református reformáció 450 éves évfordulójáról és annak kiemelkedő alakjáról, Kálvin Jánosról.

A szerkesztőségi cikk többek között arra hívja fel a figyelmet, hogy Genf menekültváros és Kálvin menekült volta már önmagában hirdeti, hogy mindaz, ami 450 évvel ezelőtt ott történt, örök szimbóluma a nemzeti érdekeken felülemelkedő kezdeményezéseknek és tevékenységeknek. Ezzel összefügg a kálvinizmus akkori prófétai karaktere, s a mai utódok szükségyszerű kérdése: megőrizték-e a kálvinizmusnak a nyitottságát és prófétai küldetésstudatát? Henry Mottu, a szám vendégszerkesztője szerint a Fórum formájában és tartalmában, kifejező erejében és tudományoságában, multikulturális és multikontinentális reprezentációjában, interkulturális és interkontinentális dialógusában méltó volt mindarra, amelynek átgondolására vállalkozott a jelen és a jövő érdekében.

A Magyarországi Református Egyházat képviselő Makkai László professzor Jean-Marc Chappuis genfi professzor „A reformáció és a személy formálása” c. előadásához nyújtott korreferátumot. A genfi professzor történelmi visszatekintés után így jellemzi a református személyiséget: „az a református férfi és nő felelőssége ma, hogy rámutassanak a perszonalizmusnak arra az létezésére, mely telve van a jövőre vonatkozó ígérettel nemcsak az egyház, de a világ jövődjét illetően is. Ha a reformáció az egyetemes egyház kovása lehet, és annak is kell lennie, az egyetemes egyház maga a világ jövője számára lehet kovász és azzá is kell lennie. Jézus tanítványai nem arra hívtak el, hogy gyertyák legyenek a sekrestyében, hanem hogy a világ világossága legyenek. Ők nem egyházi intézmények, hanem a föld sója.” (15) Makkai professzor hozzászólásában a református reformáció elterjedésének és a Magyarországi Református Egyház kialakulásának, valamint a különböző reformációhoz köthető szellemi irányzatok hatásainak történelmi áttekintése után a következő megállapítással kapcsolódik a főlőadáshoz: „A keresztyén személy modellje, melyet a helvét reformáció hívott életre, beleivódott a magyarok, különösen a középosztálybeliek viselkedésformáiba.” (21) A magyarság kálvinizmushoz való kötődését Illyés Gyulára, a katolikus költőre hivatkozva is hangsúlyozza. Egyházunk jelenéről szólva annak prófétai nyitottságát azzal jellemzi, hogy bepillantást enged a reformátusok és marxisták között zajló párbeszédbe.

„Az Isten kegyelme erejének a világvallásokban való jelenléte”-t Choan-Seng Song előadása kívánta előtárni. Az amerikai teológus számára a fenti cím jó alkalmat teremtett arra, hogy számba vegye a keresztyénység elszigetelődéséből, felsőbbrendűség érzetéből, kizárólagosságából, az elnyomó politikai erő kiszolgáltatásából származó átkos következményeket, s mind azokat az áldásokat, amelyek akkor következnek be, ha a keresztyénység komolyan veszi, hogy az a világ Urának a szolgálója, Aki az igazságosság és békeség Istene. Azokat a keresztyéneket, akik mint a kijelentés egyedüli birtokosai lépnek fel, a Prédikátor szavával kívánja alázatra indítani: „Ne beszélj elhamarkodtan, ne hirtelenkedd el az Isten előtt kimondott szavadat, mert Isten a mennyben van, te pedig a földön”... (Préd 5,1–2.) Arra hívja fel a Fórum résztvevőit és azokon keresztül a mai reformátusokat, hogy „...ne úgy építsük a teológiai világunkat, mintha Isten lelke csak a keresztyén közösségekben belül tevékenykedne, mintha Isten teremtő és megváltó munkája nem terjedne túl a keresztyénység történelmének és tradícióin. Az Isten országa, melyet Jézus hirdetett, nem a mienk, hanem az Istené” (54). A szerző szerint a Szentírás is erre tanít. Tehát első rendben azoknak kell komolyan venni ezt az üzenetet, akik

egyedül a Szentírásból kívánják megismerni az Isten igazságát. S erre az elvre hivatkozva éppen hogy nem sajátíthatják ki Isten kegyelmét. A reformáció központi tanításának a „kegyelem által hiten keresztül” megigazulástannak újra gondolására hívja a reformáció követőit, akik sokszor saját, valós vagy vélt, hitüknek nagyobb fontosságot tulajdonítanak, mint az Isten kegyelmének. Ez által nem látják meg az Isten kegyelmének (országának) jeleit más vallások követői között. Az Isten országa van jelen, amikor „...szükségben levők és éhezők megelégtetnek, a könnyezőket nevetnek, az igazságtalanságban szenvedőket az igazság emeli fel. Isten kegyelme nem volna isteni, ha azt ellenőrizni lehetne hitünkkel. Alulértékeljük az Isten megbocsátó szeretetének erejét, ha azt gondoljuk, hogy hitrendszerünkön belül korlátozhatjuk annak hatását” (54). Ilyen és hasonló gondolatokkal buzdítja a reformátusokat a vallások világában is jelenlevő isteni kegyelem dicsőítésére.

Lukas Vischer berni professzor a hűtlen néppel szövetséget kezdeményező és beteljesítő Isten üzenetére hívta fel a figyelmet. Ebből az egyoldalúan kezdeményezett isteni szövetségből a mai keresztyéneknek azt az elkötelezettséget kell meríteni, mely a béke, az igazságosság és a teremtés sérthetlensége érdekében formálja őket szövetségessé. A szövetség Istenének követőit az egész lakott föld javára ez az isteni ígélet hívja szövetségbe: „Istenetek leszek, ti pedig az én népemé”. Milan Opocensky prágai teológus korrefe-rátumában bűnvallásra hívja a reformáció előtti és utáni keresztyéneket, akik a konstantinusi fordulat után lemondtak arról, hogy mindarra nemet mondjanak, ami ellentétes az Isten ígéjével. „Isten szövetsége felhív és arra inspirál, hogy újra és újra megtanuljunk a ma császárai és hatalmai iránti ellenálló magatartást... A keresztyéneknek jelen kell lenni a világban és ellent kell állni azoknak a hatalmaknak és erőknek, melyek rabszolgává kívánják tenni az embereket.” (85) Opocensky professzor mindazokkal szembeni ellenállásra hívja a reformáció örököseit, akik a faji megkülönböztetést, a háborúval való fenyegetettséget és a nemzetközi gazdasági igazságtalanságot kívánják fenntartani.

„Az ünneplés helyes és helytelen volta” címmel fűz kommentárt a Fórum előadásaihoz és eseményeihez Bernard Sesbotté párizsi katolikus teológus. Megállapítja, hogy az évfordulók áldása abban van, hogy azok visszavezetnek a forráshoz, ugyanakkor a jövő felé fordítanak. Ünnepelni csak őszintén lehet, vallja, s ez őszinteség jegyében emlékeztet arra, hogy a reformáció fájdalmas ára a nyugati keresztyénség megszűntessége. Kommentárját három fejezetben adja elő az idő kategóriáinak megfelelően. A múlttal kapcsolatban az emlékek megtisztítására és mindennapos megtérésre hív (90). A jelenben arra a kötelességre, hogy a reformátusoknak tudatosan kell megélni azt, amit Kálvin tanított. A jövőt illetően pedig nyitottságra hívja a protestánsokat és katolikusokat egyaránt, annak érdekében, hogy az udvariassági formákat alig túllépő dialógust valóságos közös bizonyosságtétel váltsa föl (95).

A katolikus hozzájárulást Damaskinos metropolita által írt ortodox vélemény követi. A szerző azon túl, hogy értékeli a kálvinizmus evangéliumhoz és az atyákhoz való hűségét, hiányolja a református tradíció világos és szisztematikus ekkleziológiáját. E hiány — mondja — megnehezíti az ökumenikus párbeszédet (99).

Lewis S. Mudge chicagói teológus a Fórumon elhangzott előadásokból, melyeket kritikailag is eleméz, az alábbi következtetéseket vonja le.

A református tradíció három ponton hordoz speciális üzenetet:

1. Szabadsággal és felelősséggel kell az egyháznak minden időben felülvizsgálni és elemezni a keresztyén hit állításait és bátran kell azokat új formákban alkalmazni. 2. A református tradíciónak hangsúlyozni kell, hogy az egyház nemcsak egy néhány választottért van, hanem az egész emberiségért s egy eszkathológiai humanizációnak a jele és médiuma. 3. Sosem feledkezhet meg arról az ökumenikus rendeltetéséről, mely messze túlmutat „intézményes erejének” fenntartásán (100).

Emilio Castro, az EVT főtitkára a kálvinista reformáció és az ökumenikus mozgalom összefüggését taglalja. Előadását így fejezi be: „Az Isten iránti hűség, mint az ökumenikus párbeszédhez való református hozzájárulás központi eszméje, az a híd, amely lehetővé teszi, hogy áthidaljuk azok között az egyházak között ma is fennálló tragikus megosztottságot, amelyek úgy határozzák meg saját magukat, mint „misztérium és sakramentum” és azok között, akik ahhoz ragaszkodnak, hogy ők az Igére figyelnek.” (113)

Az ünneplés hangulatán és az előadások mélységén túl a pusztá tény, hogy az EVT Szemle első száma teljes terjedelmében a genfi reformációval foglalkozik, elsősorban a reformátusok számára kell hogy inspiratív jelentőségű legyen.

— a —

Álmok, mesék tengerzúgása

A bennünk lakó tenger különb a szemmel láthatónál. Előle nincs hova menekülni. Aligha önkényes lélektanilag is értenünk a szinoptikus apokalipszisnek azt a részletét, hogy „a tenger zúgása és forrongása miatt kétségbeesnek a népek tanácstalanságukban” (Lk 21,25). Lukács evangélista sem tengerhajózási problémákra gondolhatott. Pszichologizálás az lenne, ha a lélektan kisajátítaná az adott vizsgálati tárgyat — például a Bibliát —, hogy „elinterpretálja” mondjuk a teológia elől. Ha viszont a pszichológiai szempontot nem rekesztjük ki látószögünkéből, az azt jelenti, hogy nem vagyunk lélektani analfabéták.

Az emberi psziché mérhetetlen mélységeinek ősi szimbóluma a tenger. Ahogyan megjelenik egyes emberek álmaiban, az jellemzi az illető aktuális állapotát, legalábbis egy lényeges szempontból. A szemléletesség kedvéért szélsőséges példát veszek. Fiatal értelmiségi nő a második analitikus órára a következő friss álmát hozza: „Több emeletnyi magasságú hullámzás közben befagyott a tenger. Én lecsúsztam a jég hullámvölgybe, ott meghasadt alattam a jég, és én iszonyú megsemmisülési érzéssel zuhantam a jégszakadékba. Erre ébredtem, és még egy óra múlva is reszkettem a rémülettől.” Óvakodtam megmondani neki, hogy komoly veszélyre utal az álma, inkább csak annyit jegyeztem meg: „Hát az ilyesminek bizony a fele se tréfa”, s arról beszéltem, mi mindent élt át eddig, ami megalapozhatta ezt az egzisztenciális jégvilág-érzést. Lassan-lassan — a további órák folyamán — enyhült állapota. Álma döbbenetes képsorral fejezte ki a benne dúló érzelmi-indulati vihart, mely mégsem mocsanhat, mert rettenetes erők dermedtik mozdulatlanba. Közben pedig hasadás fenyegeti... Később azonban voltak neki pozitív tengerálmai is, javulásának jeleként.

Álmainkból „Atlantisz harangoz”, avagy „az elszüllyedt székesegyház”, mely utóbbinak tolmácsolására bizonyára nem alkalmatlanok Ady szavai: „Az Isten van valamiként: / Minden Gondolatnak alján.

/ Mindig neki harangozunk / S óh jaj, én ott ülök a balján." Nem kell azonban panteistáknak lennünk ahhoz, hogy jelentősebb álmaink bölcsességében megéssünk valami istenit, valami mélyebbet, mint auit ki tudunk okoskodni magunknak. (Ezzel az észtrántsem becsüljük le, sem a tudatot, hiszen ezzel foghatjuk fel tudattalanunk többnyire képi üzeneteit.) Egy bizonyos: akinek a tengerzúgás szól, az az esetenkénti „álomgazda”, hiszen — ahogy a Talmud mondja — a megértetlen álom olyan, mint a felbontatlan levél. Nem csoda, ha napjainkban fokozódik az álmok iránti érdeklődés, amely ha nem kap inni kompetens forrásból, akkor pocsolóvizet is képes fogyasztani. Vagyis ha a magyar könyvkiadás legfeljebb Freud, századunkkal egyidős, figyelemre méltó Álomfejtésének újbóli megjelentetésére vállalkozik — s az főként Jung után már igen kevés —, akkor burjánzanak a szellemi pótanyagok. (Krúdy *Álmoskönyvének* rendkívüli kelendősége jórészt a témájának tulajdonítható, hiszen feltűnően jobban veszik a szerző más műveinél. Mondjuk rá azt, hogy ez enyhe kábítószer a tudományos mélypszichológia eredményeihez viszonyítva?)

A *Theologiai Szemlé*ben már akkor jelent meg C. G. Jung álominterpretáló művészetét méltató cikk („A nélkülözhetetlen álom”, 1967. 11–12.), amikor a mélylélektanról még obligát lekicsinyléssel „illet” nyilatkozni. Dr. Gyökössy Endre könyvei, cikkei sokmindent tisztáztak e tekintetben is. Megemlítjük még az „Álmaink labirintusában” c. tanulmányt is (1984. 2.), mielőtt az újabb külföldi „termés” néhány darabját ismertetnénk. A *Lelkipásztor* hasábjain (1983. 410. o.) röviden beszámoltunk a kiváló jungi analitikus, Hans Diekmann álominterpretációs szakkönyvéről: *Träume als Sprache der Seele*, melynek rövidebb, és nem szakembernek érthetőbb változata „Umgang mit Träumen” címmel jelent meg (Bonz Verlag, Fellbach, 1980³, ill. Kreuz Verlag, Stuttgart, 1978). Különféle szemléletű szakembereket szólaltat meg H. J. Schultz nagyon igényes válogatásában *Was weiss man von den Träumen?* címmel (Kreuz Verlag, Stuttgart, 1972). Jellemző E. Fromm nyitó tanulmányának a címe: „Az álom az univerzális ember nyelve”. Ebben a kötetben találjuk többek között Kerényi Károly „Álom és mitológia”, valamint H. Barz „Álmok az egyházzól” című eszmefuttatásait. Utóbbi azért is igen figyelemre méltó, mert szerzője — a zürichi Jung Intitút elnöke — egyértelműen keresztyén meggyőződésű, s ha ő mond kritikát az egyházzól, amögött végképp nem feltételezhető destruktív szándék.

Robert Bossard nagyobb lélegzetű könyve, a *Traumpsychologie* (Walter-Verlag, Olten, 1976) az alvás fiziológiájának és az alvás közben fellépő pszichikus tevékenységnek alapos tárgyalásával kezdi, s még az alváshoz hasonló tudatállapotokra, például a meditációra és extázisra is kitér. Az éber és az álomtudatnak, majd utóbbi struktúrájának s az álomban szóhoz jutó tudati funkcióknak jellemzésével folytatja. Nagy figyelmet szentel az álom összehasonlító és differenciáló lélektanának is, és csak kiadós záró fejezete foglalkozik a tulajdonképpeni álomértelmezéssel. Szükséges is az alapok tisztázása — hasonló szolgálatot végzett Goldschmidt, Halász: *Alvás, álom, álmatlanság* című könyve (Medicina, Bp., 1983) — ami után az álom személyiséglélektani és pszichoterápiás interpretálásához legalább egy monográfia kellene. Ilyennek talán Ernst Aeppli 408 oldalas könyve illik be: *Der Traum und seine Deutung* (Eugen Rentsch Verlag, Erlenbach—Zürich, 1980), mely olvasmányosan és mégis szakszerűen viszi közelebb az olvasót C. G. Jung rendkívül differenciált „álomlátásához”. Szintén Jung tanítvá-

nyaként jelentkezett Helmut Hark lelkész-pszichoterapeuta *Der Traum als Gottes vergessene Sprache* című, 230 oldalas munkájával (Walter, 1982, vö. *Lelkipásztor*, 1986. 434. o.), majd ugyanazon svájci kiadónál 1983-ban jelent meg gyakorlati álomértelmezési segítségül *Träume als Ratgeber*-je 200 oldalon. Ez utóbbi nem kis részben abból született, hogy Hark akkor már jó pár éve rádiós pszichológiai tanácsadóként működött a nyugatnémet Südwestfunk-nál, és rengeteg kérdésre igyekszik a válasz egy részét úgy megfogalmazni, hogy utat mutat: miként hallgassunk a bennünk lakozó tanácsadóra, Isten elfelejtett nyelvére, az álomra. (Lelkészek igen jól tennék, ha odaadóan törődnének álmaikkal — ha azok kínzóak, annál inkább, mert akkor vészjelfélék.) Hark jól olvasható és a gyakorlathoz közel álló sorait önmagunknak s a ránkibizottaknak javára egyaránt érdemes figyelemmel kísérnünk.

„Az időszerű C. G. Jung”-gal (Theol. Szemle, 1986. 1.) — vagy hiányával — ismételtlen találkozunk. Remélhetően rövidesen megjelenik magyarul önéletrajzinak tekinthető kötete (*Emlékek, álmok, gondolatok*), majd talán még 1987-ben a híres *Lélektani Útmutató* 10., összefoglaló fejezete, önálló könyvként, utóbbi e sorok írójának kísérő tanulmányával. Jó tudnunk, hogy a zürichi óriás életművéről az eddigi legsikerültebb, igen elterjedt egykötetes összefoglalást a magyar származású Jolande Jacobi írta: *Die Psychologie von C. G. Jung*, amely sokadik kiadásban most már olcsó zsebkönyvként is kapható a majna-frankfurti Fischer Verlag jóvoltából. (Vö.: „Ösfunkciónk, a hit”, *Lelkipásztor*, 1985. 109. o., előtte pedig „A mesék bölcsessége” a téma.) Jacobi betűszerint legszínesebb műve azonban a lélek tengermélyének képvilágát kutató, sőt — amennyire lehet — mutató *Vom Bilderreich der Seele*, amely viszonylag olcsó különkiadásban is megjelent (Walter-Verlag, Olten, 1981) 103 színes és 114 fekete-fehér képpel. „Az önmagunkhoz vezető utak és kerülőutak” kínálóznak vagy incselkednek, izzanak vagy boronganak azokban a papírra került víziókban, fantáziákban és álmokképekben, amelyek bámulatos szimbolikáját, problémamegoldó „kínálata” pszichoterápiás tapasztalatai alapján tolmácsolja az avatott szerző. A modern ember messzememenően elidegenedett a benne élő csodás és útjelző funkcióra hivatott képvilágtól, és általában benső önmagától, s a verem mélye az, ha ez különböző rendű és rangú vezetőinél sincs másképp.

A kiváló tudósról a legimpozánsabb, tartalmas és igen szép kiállítású mű az A. Jaffé által összeállított *C. G. Jung Bild und Wort*, mely különkiadásban 1983-ban jelent meg „Walterék”-nál. Ehhez a látnoki mester önvallomását hadd idézzük: „Az élet irracionális bősége megtanított arra, hogy semmit se vessek el csak azért, mert ütközik össze (ő, mily tisztavirág-életű) teóriánkkal, vagy más módon bizonyul egyelőre megmagyarázhatatlannak. Ez ugyan nyugtalanítja az embert: nem vagyunk egész biztosak, hogy jól mutat-e az iránytű, ám teljes és kényelmes bizonyosságban nem születnek fölfedezések.” És még egy hatalmas mondat, főként a kollektív tudattalanra nézve: „A szellem valódi történetét nem tudós könyvek őrzik, hanem minden egyes ember eleven lelki organizmusa.”

Magának Jungnak számos alapvető fontosságú műve jelent meg egészen olcsó zsebkönyvkiadásban a már említett Fischer Taschenbuch Verlag-nál az utóbbi években. Ezeknek élére kívánczik a *Welt der Psyche* című, mely kis kincsesdobozként a következő Jung-tanulmányokat tartalmazza: Az álmok lényegéről; Lélektan és költészet; Pszichoterápia és világnézet;

Mélymagunk (a „Selbst”) szimbolikája: az én, az „árnyék”, anima és animus; a Selbst; Elméleti megfontolások a pszichikus elem lényegéről. Nem hanyagolhatjuk el a fájdalmasan korán elhunyt Erich Neumann jungi szellemében fogant kiváló műveit, melyek szintén a Fischer Kiadónál „zseb-áron” kaphatók. A *Tiefenpsychologie und neue Ethik* oly megragadóan írja le önmagunk és rendeltetésünk, problémafeldolgozásunk és személyiségfejlődésünk erkölcsi felelősségét, hogy — amit a legtrikábban tesz — kétszer is elolvastam. Ebből egy gondolatot hadd emeljek ki. Mindenkinek van kisebb vagy nagyobb — nem egyszer félelmetes — pszichikus „horpadása”, amelyet igazán nem a piacon vett, szóval nem tehet róla. De ha csupán áldozatnak tekintni magát, és nem igyekszik (ha kell, pszichoterápiás szaksegítséggel) bajának felelős *gazdájává* átformálódni, akkor valami módon szükségképpen továbbadja az „átkot”, s legkönnyebben gyerekei lesznek az áldozatai, amit ő pusztá szerencsétlenségéig fog átértelmezni. — Neumann egyik legfajslúlyosabb műve az *Ursprungsgeschichte des Bewusstseins* — Jung írt hozzá előszót. Ez amolyan barlangkutatás az emberi psziché ősvilágában, nem könnyű kirándulás tudatunk forrásvidékére. Így is az időtlenség partvidékén kötünk ki, visszatérően az álomtémához.

Rosemarie Eckes-Lapp nagy spektrumú könyvet írt: *Psychoanalytische Traumtheorie und Trauminterpretation* (Verlag für Medizinische Psychologie im Verlag Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1980). A freudi koncepció újabb irányzatait, sőt még Jungot is figyelembe véve vizsgálja az álom értelmezési elméletét és gyakorlatát. Főerénye talán a sokoldalúság. Az okkal becsült H. Schultz-Hencke is értékelte például Jungot, mint ahogy Freud zsenije is kétségbevonhatatlan. — Ugyancsak Vandenhoecknél jelent meg 1984-ben Wagner-Simon és Benedetti szerkesztésében a *Traum und Träumen* 290 oldalas tanulmánygyűjtemény. Egyik alapvető aspektusa az egyetemes ember kultúra: mit jelentett az álom az antik irodalomban, a Bibliában, a hinduizmusban és buddhizmusban, az etnológiában, a képzőművészetben, a német drámában, a romantikában, az expresszionizmus költészetében. Külön-külön írás mutatja be Freud, Jung, majd Schultz-Hencke álominterpretáló művészetét, továbbá a gyermekálmokat, a különböző értelmezési aspektusokat, a záró tanulmány pedig az álomban történő parapszichológikus érzékelésről szól. Ez az átfogó és igényes látás rendkívül rokonszenves, és különösen bevezetőül alkalmas az álmok birodalmába.

Az ember lelki ősztruktúrájából fakadt és arra jellemző mítosznak legalább két lánya van: a nagyobbik az álom, húga pedig a mese, amely évszázadok vagy évezredek óta abból születik újra, hogy lelkünk rezonál rá: ha nem is okvetlen tudatosan, de érzi vonzerejét — „de te fabula narratur”, rólad szól a mese. Belső gubancainkról, konfliktusainkról, s egy-egy megoldási vázlatról.

Az összes pszichológiai irányzat közül bizonyosan Jungi adta és adja a legtöbbet ezen a téren. Akár alapműnek is tekinthető Mario Jacoby, Verena Kast és Ingrid Riedel könyve: *Das Böse im Märchen* (Verlag A. Bonz, Fellbach, 1978), hiszen módszertani bevezetést ad, megnevezi a meséhez vezető utakat, a hermeneutikait, a tematikait és a metodikait. A második részben konkrét példák alapján „a mesékben szereplő gonosz” jelképes aspektusait vizsgálja, esetenkénti nagyon gondos „egzegézissel”, például: mit kezdhetünk elfojtott „óriás”-indulatainkkal vagy a szado-mazochizmussal; mitévő legyen a nő saját destruktív férfi-

lélekreszével (animus-ával) szemben. A harmadik rész érzékletesen mutatja meg, milyen jelentős szerep juthat a pszichoterápiás praxisban a mesék üzenetének.

Tíz éven belül már nyolcadik kiadását éri meg Sibylle Birkhäuser-Oeri 300 oldalas könyve: *Die Mutter im Märchen* (Bonz, 1985). „S. Birkhäuser a maga meggyőzően nőies módján a jungi fogalmak segítségével főként az érzelmi élmény szempontjából mutatta be az anyaság problematikáját, olyan formában, hogy az különösen sok nőnek a problémáit világíthatja meg. Ám a férfi számára is alapvetően fontos ezeknek az ősképi összefüggéseknek a tisztázása, mert az ő esetében viszont az anyakomplexus problémája a legszorosabban összefügg a kreativitásával” — írja róla M.-L. von Franz, a meseinterpretálás világhírű mestere. Ehhez az utolsó félmondathoz még annyit, hogy az anyaszentegyház szolgálatában, ill. intenzívebb vonzási körében álló férfiaknak az átlagnál több okuk van ismételtel elgondolkozniuk azon: édesanyjukhoz való esetleges kötődésük mennyire befolyásolta őket jól vagy kedvezőtlenül. (A kettő igen sokszor jelentkezik vegyesen, amit ha „felszínelünk” — tetejére a gyümölcs javát —, a negatívum látszólag eltűnik, de áruhásan annál nagyobb szerepet játszik.)

A mélylélektan nem arra való, hogy széplekeknek legyen hova disszidálni a valóság elől, sőt: életszökevényeket is megtaníthat arra, hogyan viszonyuljanak realisabban önmagukhoz és a külső valósághoz. Erre most két ponton igyekszünk fényt villantani. Margot Lucht-Steinberg a KSA (Klinische Seelsorgeausbildung) jegyében fogant lelkipálcázói beszélgetés-analízisekben számol be a *Seelsorge und Sexualität* (Vandenhoeck, 1980) problematikáról. Ebben a nem csekély mértékben emocionális kérdéskörben mintha két örület között mozogna a világ: egyik a pro-sex, a másik az antisex megszálottság, s mikor melyik tartja hatalmában az adott korszellem, társadalom vagy egyén ellenőrzési pontjait. Egyik sem üdvös, bibliai alapon sem. Ez a másfélszáz oldal, azaz a belőle áradó szellem tisztáz, üdít, akár föl is emel.

A másik keserves allergikus pont a nehéz gyerek. Walter Züblin a gyermek- és ifjúságpszichiátriába vezet be *Das schwierige Kind* című 194 oldalas zsebkönyvével (Georg Thieme Verlag, Stuttgart, 1983). A berni szakértő úgy fogalmaz, hogy nem orvosok is megérthessék tömör és igencsak szemnyitogató fejtegetéseit (egy organikus problémákat tárgyaló szakasz kivételével). Csak pár témát ízelítőnek: az erőszakoskodás, szenvedélykórok, gyűjtogatás, elcsavargás, lopás, feltűnősködés stb. pszichoszociális hátterét tárja elénk többek között, és neurozisosoktól pszichozisosokig természetesen minden idevágó kérdést. Gondosan szerkesztett regiszterek segítenek eligazodni könyvében. Gyerekek, mi lesz veletek? Milyen légkörre ítélneteket a mi magatartásunk?

Hadd legyenek végül kissé szubjektív. („Legyen nyugodtan szubjektív — biztatott egyszer egy neves, öreg pszichiáter, aki mellett dolgoztam —, úgyis mindenki az, legfőljebb nem tudja.”) Nemrég lettem nagyapa. Bizony elszorul a szívem, ha elgondolom, milyen világ vár a legújabb generációra. Meg hogy én és mások mit hagyunk rájuk örökölni, ami a lelkükbe meghatározó alaphenyomásként vésődik. Lakható világ, kívül és belül? Ez kellene. Nem mellébeszélés ehhez képest „álmok, mesék tengerzúgásáról” regélni?

A sors — a „külső” is — valamiképp bennünk készül. „Világtalan angyalaink mi magunk vagyunk” — írta József Attila. De az Apokalipszis üvegengere (Jel 15) mellől is hallatszik az ének s a hárfá. Ami engem — s egész biztosan „megszámlálhatatlan soka-

ságot” is — tart és biztat, az az Irgalom tengerzúgása, bármi szín alatt. Végső soron erről akartam szólni.

Bodrog Miklós

Éneklő Egyház

Az új katolikus népénektár

Nemrégiben jelent meg a magyarországi Római Katolikus Egyház Népénektára. A külsejében is impozáns, vaskos kötet a gyülekezetek használatára ajánlott énekeket tartalmazza. 1488 oldalon 842 ének található a könyvben.

Több mint 10 évi igen alapos előkészítő munka előzte meg a gyűjtemény megjelenését. A munkában teológusok, himnológusok, gyakorlati egyházzene-szek, zenetörténészek, irodalmárok, a liturgia szakemberei egyaránt részt vettek.

Nem csupán énekeskönyvet kapott kézbe a hívő ezzel a kötettel, hanem olyan kézikönyvet is, amely eligazíthatja a hit, a gyakorlati hívő élet kérdéseiben is. Elég, ha a tartalomjegyzéket végigolvassuk, nyilvánvaló a kiadvány célkitűzése. Alapimádságok és főigazságok — hit — erkölcs — liturgia összefoglalása — verses népénekek — a szentmise rendje és állandó énekei — az egyházi év miséi (tanítással) — a szentségek — litániák, ájtatosságok — magánimádságok — elmélkedések.

A ninket leginkább érdeklő rész, a „Verses népénekek” az egyházi év ünnepei szerinti csoportosításban található. Az egyes ünnepek üdvtörténeti vonatkozásainak tömör megfogalmazása, magyarázata mellett külön minden ének előtt megtaláljuk, hogy milyen alkalommal énekelhető. Az egyes énekek eredetére, történetére vonatkozó adatok is minden ének előtt megtalálhatók.

Nyilvánvalóan a *Sík Sándor* és *Harmat Artúr* által szerkesztett „Szent vagy Uram” nyomdokain kívánt haladni a gyűjtemény, amikor szinte teljesen magyar vagy elmagyarosodott énekeket tartalmaz, ugyanakkor felfedezhető a rokonság a református énekeskönyvvel is, amennyiben igyekszik visszanyúlni a legrégebbi katolikus forrásokhoz, így főleg az 1651-ben kiadott *Cantus Catholici* énekeit találjuk meg benne.

Kétségtelenül érthető és magyarázható az „Éneklő Egyház” szerkesztőinek alapállása, azonban vitatható a *Cantus Catholici* forrásértéke. Tudvalevő, hogy a reformáció gyors terjedésében milyen nagy szerepet játszottak a 16. században az énekek, maga a gyülekezeti ének megjelenése, nem csoda, ha az ellenreformáció igyekezett saját, egyik leghatásosabb fegyverét fordítani a reformáció ellen. Így született meg a *Cantus Catholici*, amely számos protestáns szerző énekét is tartalmazza, több-kevesebb szándékos változtatással, természetesen a forrás elhallgatásával.

Nos, kétségtelen, hogy az egyik „misekezdő ének” (208) ebben a formában a *Cantus Catholicus*-ben jelent meg, mégis a „Mint a szép hűvös patakra” szövegének és dallamának valódi forrása mégis csak a 42. genfi zoltár. Ma már talán egyetlen katolikus hívő sem botránkozna meg rajta, ha a pontosság kedvéért az eredeti forrást jelölték volna meg.

Ugyanígy a 198. ének dallamában a gyakorlatlan fül is rögtön felfedezi *Luther* hatalmas erejű korálját, az „Erős vár a mi Istenünk” címűt. A dallam forrása itt is a *Cantus Catholici*, *Luther* nevének említése nélkül. A szöveg *Illyés* Istvántól való:

Dicsérd lelkem dallal a nagy Ūristent
Alleluja, alleluja,
Nagy voltával nincs, aki vetekedjen,
Alleluja, alleluja.
Mennybolt az ő sátra, Palástja a fény,
Étkét tőle kéri Minden földi lény,
Alleluja, alleluja.

Arcát rejti, éj lepi a világot,
Alleluja, alleluja.
Lelkét küldi, föld színe kivirágzott,
Alleluja, alleluja.
Dicsér minden műved Magasságos Ūr
Dicsérünk, míg élünk, Lankadallanul,
Alleluja, alleluja.

A 150. genfi zoltárt is megtaláljuk *Szedő Dénes* szövegével, a dallam majdnem az eredeti, forrásként *Goudimel*, 1572. szerepel, holott mint tudjuk, valójában nem *Goudimel* írta ezeket a zoltárdallamokat, csupán feldolgozta, és a teljes genfi zoltároskönyv már 1562-ben megjelent.

A 73. számú éneknél (Seregeknek hatalmas nagy királya) a következő megjegyzést találjuk: „Református testvéreink kedvelt éneke”. Kár — és ez a mi hibánk —, hogy igen keveset énekeljük ezt a gyönyörű magyar éneket, viszont legalább ennyire kár, hogy mind szövegében, mind dallamában eltér az „Éneklő Egyház”-ban talált forma a református énekeskönyvben találhatóétól, így sajnos nem énekelhető együtt.

Ha bármely felekezetnek új énekeskönyve jelenik meg, fontos kérdés, hogy hány közös éneket találunk benne, érezhető-e bizonyos közeledés egymás felé az énekeken keresztül, vagyis a mindannyiunk által ohajtott keresztyén egységet hogyan szolgálja egy-egy gyűjtemény. Hatalmas eszköz lenne a kezünkben az ének és a zene. *Bárdos Lajos*, az elmúlt évben elhunyt kiváló katolikus egyházzene-szerző mondta pár évtizeddel ezelőtt, hogy az ökumené legjobb eszköze lehetne a zene. S tegyük ehhez hozzá, a protestáns énekek szinte bármelyikét átvehetné, használhatná a katolikus egyház. Sajnos, ezen a téren sokkal kevesebbet kaptunk az „Éneklő Egyház”-tól, mint amit vártunk. Teljes, majdnem pontos egyezést csupán 3 ének esetében találhatunk, a „Dicsőség mennyben az Istennek”, a „Győzhetetlen én köszálom” és a „Ments meg Uram engem az örök haláltól”. Mindhárom ének bevallottan katolikus eredetüként szerepel a protestáns énekeskönyvekben. Kerestük a további hasonló dallamokat, szövegeket. Sajnos, nem sok sikerrel.

A már említetteken kívül még 20 éneknél mutatható ki a rokonság, hasonlóság. Ragadjunk ki közülük néhányat, vizsgáljuk meg, számunkra milyen lehetőséget nyújt a közös Isten-dicséretre.

„Nagy hálát adjunk” kezdetű énekünk dallamával háromszor is találkozunk, mint *Mária* himnusszal és mint *Szent Imre*, illetve *Szent Márton* püspökről szóló énekkel.

Szép *Tinódi* énekünk, a „Siess keresztyén” dallama is többször feltűnik, mint a *lourdesi Szűzanyához*, *Szent Gellérthez*, *Szent Szixtushoz*, *Szent Lőrinchez* és *Kapisztráni Jánoshoz* énekelt himnusz.

Ismert karácsonyi énekünk, a „Krisztus Urunknak áldott születésén” első sorát az erdélyi variánsal találjuk. Szövegében is eltér néhány helyen az 5 versszakra sűrített *Pécselelyi Király* Imre szöveg: „Ádám árváira, maradékira” helyett: „Ádám családjára, minden fiára”; „Eljött már, akit...” helyett: „Eljött a váltság” stb.

STUDIES: *Kálmán Tóth:* The Old Testament Understanding of the Remnant Church — *Vilmos Papp:* The Chosen People — the Redeemed Church. Rivals? — Fellow-Travelers? — Co-Workers? (Romans 9—11) — *Dániel Péterdi:* The Relations of Dogmatics and Ethics to Each Other in the Reformed Theology — *Géza Boross:* The Person of the Catechist — *Balázs Zay:* The Oldest Fragment of the Old Testament in Qumran?

DISCUSSION: *János Bolyki:* Jesus and the Law. Thoughts on a Commenced Discussion and an Inexhaustible Theme — *Ete Álmos Sipos:* The Calvinist Teaching on the Holy Scripture Being Inspired — *István Karasszon:* The Roots of the Authority of the Holy Scripture in the Reformed Church

WORLD REVIEW: *László Páll, Jr:* Theological Insights Gained by the International Ecumenical Work among the Young — *Ernő Ötlyk:* The Year of Mary in Practice

CULTURAL CHRONICLE: "... The Very Age and Body of the Time His Form and Pressure" (On the TV Version of the Drama "Sarcophagus" by Vladimir Gubaryow Dealing With Chernobyl) (On the Book "The Man Born too Late" by Péter Ruffy) (László Zay) — *Jenő Szigeti:* Gleaning With the Eyes of a Theologian (On the Dissertation by Zoltán Lőrincz: "Iconoclasm, or the Peculiar Relationship between Fine Arts and Religions")

REVIEW OF BOOKS AND PERIODICALS: Béla P. Tóth: Pre-conditions for the Pro-Social Outcome of Deviant Behaviours with Special Regard to Radical Changes in the Basic Scale of Values (*Endre Gyökössy*) — The Ecumenical Review, Volume 39 (-a-n) — The Roaring of the Sea in Dreams and Tales (On the Newest Pastoral-Psychological Literature in West Germany) (*Miklós Bodrog*) — The Collection of New Catholic Popular Hymns (*János Máté*)

STUDIEN: *Kálmán Tóth:* Das alttestamentliche Verständnis der Überrest-Kirche — *Vilmos Papp:* Das auserwählte Volk — die erlebte Kirche. Rivalen? — Reisegegnossen? — Mitarbeiter? (Römerbrief 9—11.) — *Dániel Péterdi:* Die Beziehung der Dogmatik und Ethik zueinander in der reformierten Theologie — *Géza Boross:* Die Person des Katecheten — *Balázs Zay:* Das älteste alttestamentliche Fragment in Qumran?

DISKUSSION: *János Bolyki:* Jesus und das Gesetz. Gedanken zu einer angefangenen Diskussion und einem unerschöpflichen Thema — *Ete Álmos Sipos:* Calvins Lehre über die göttliche Eingebung der Heiligen Schrift — *István Karasszon:* Die Wurzeln des Ansehens der Heiligen Schrift in der Reformierten Kirche

WELTRUNDSCHAU: *László Páll jun.:* Die theologischen Erkenntnisse der internationalen ökumenischen Jugendarbeit — *Ernő Ötlyk:* Das Marienjahr in der Praxis

KULTURELLE CHRONIK: "... dem Jahrhundert und Körper der Zeit den Abdruck seiner Gestalt" (über eine Fernsehversion des die Katastrophe in Tschernobyl behandelnden Dramas „Sarkophag“ von Wladimir Gubarjow; über das Buch „Der spät geborene Mensch“ von Péter Ruffy) (László Zay) — *Jenő Szigeti:* Ährenlese mit den Augen eines Theologen (über die Dissertation von Zoltán Lőrincz: „Bilderstürmerel, oder das spezifische Verhältnis der Religionen zu den bildenden Künsten“)

BÜCHER- UND ZEITSCHRIFTENRUNDSCHAU: Béla P. Tóth: Die Bedingungen der pro-sozialen Ergebnisse der devianten Verhaltensweise mit besonderer Rücksicht auf den grundlegenden Wandel in Wertmassstab (*Endre Gyökössy*) — The Ecumenical Review, Band 39. (-a-n) — Das Meeresrauschen der Träume und Märchen (über die jüngste westdeutsche pastoral-psychologische Literatur) (*Miklós Bodrog*) — Die Sammlung neuer katholischer Kirchenlieder (*János Máté*)

Szép bűnbánati énekünk: „Ne szállj perbe énvelem” szövege a Kájoni Kancionálé variánsa szerint, dallama „mai népi gyűjtés” szerint, nyilvánvalóan nem az eredeti formában található.

Néhány ének csonka formában került elénk, így az ősi húsvéti himnusz: „Krisztus feltámadott” és *Sztrai Mihály* zsoltárparafrazisa, a „Szent Dávid próféta” vége lemaradt, bár a forrásként megjelölt *Cantus Catholici* a teljes dallamot közli. Az ottani 22. zsoltár helyett most Mária-énekként szerepel.

Talán a legismertebb korál, minden felekezet énekeskönyvében szerepel *Paul Gerhardt* éneke, amely népszerűségének köszönheti talán, hogy nem tudjuk egységes fordítását kialakítani (Ó Krisztusfő, Ó fő, vérző sebekkel, A fényes Isten-arcot stb.) az „Éneklő Egyház” 2 versnyire sűrti, kár, hogy nem *Gerhardt* szövege alapján.

A kötet végén népi passiójátékokat és a karácsonyi történet népi feldolgozásait találjuk, bizonyára jól felhasználhatók ezek is.

Szép a könyv kiállítása, hasznosak az énekekre, ünnepekre, a liturgiára vonatkozó megjegyzések, ma-

gyarázatok, bizonyára haszonnal forgatják a hívők, amolyan mindentudó kézikönyv ez. Szép a kottakép is, hasznos, hogy minden éneknek van dallama, a többször visszatérő dallamokat mindig újra közli. Kicsit szokatlan az szemnek, hogy a több soros énekek-nél a violinkulcs és a előjegyzés csak az első sor elején található.

*

Természetesen minden szerkesztőbizottságnak joga van hozzá, hogy az énekek számtalan variánsa közül az általuk legszebbnek, legmegfelelőbbnek ítéltet válasszák ki, érthető az a tendencia is, hogy a magyarosodott, sőt a „katolikus”-sá formálódott változatot közöljék, legfeljebb sajnálni tudjuk, hogy ez a gyűjtés, amely bizonyára évtizedekre meghatározó jellegű, irányt mutató lesz a katolikus egyházi éneklés számára, a sokak által szívből óhajtott, és még többet emlegetett közeledés helyett éppen a zene területén csupán az első, látszatlépést tette meg, azt sem egészen biztos, hogy felénk.

Máté János

A REFORMÁTUS SAJTÓOSZTÁLY KIADVÁNYAI:

Új fordítású Biblia	220,— Ft
Nagy családi Biblia	280,— Ft
Kis családi Biblia	150,— Ft
Képes Újszövetség	300,— Ft
Angol—magyar Újszövetség	170,— Ft
Könyveink közül ajánljuk:	
Dr. Tóth Károly: Gyökerek és távlatok	95,— Ft
Juhász Zsófia—Sátory Gabriella: Zöld fűvecske a mezőben	94,— Ft
Geschichte und Gegenwart der Reformierten Kirche in Ungarn	319,— Ft
Komjáthy Aladár: A kitántorgott egyház	112,— Ft
Szenási Sándor: Kálvin emberi arca	47,— Ft
Takács Béla: Református templomaink úrasztali terítői	200,— Ft
Csuka Zoltán: Bizonyosságul	64,— Ft
Bódás János: Számadás	85,— Ft
Kincsesláda I.	135,— Ft
Kincsesláda II.	100,— Ft
Kliss Géza: A lélek harangja	95,— Ft
Bereczky Albert: Van-e út Istenhez?	61,— Ft
Komjáthy Aladárné: A Szentföldön jártunk	198,— Ft
Szentmihályiné Szabó Mária: Lorántffy Zsuzsanna	125,— Ft
Szentmihályiné Szabó Mária: Örök társak	120,— Ft
Kálvin János: Tanítás a keresztyén vallásra	150,— Ft
Budai Balogh Sándor: Vad vizek futása	84,— Ft
Tótfalusi Kis Miklós: Apologia Bibliorum (A Biblia védelmében)	199,— Ft
Nagy Zsuzsa: A huszonnegyedik óra	170,— Ft
Kálvin János: Kik a boldogok?	37,— Ft
Bottyán János: Hitünk hősei	98,— Ft
Tóth-Máthé Miklós: Nábót szőlője	91,— Ft
Muraközy Gyula: Késő vallomás	84,— Ft
Budai—Herczeg: Az Újszövetség története	130,— Ft
Dr. Tóth Kálmán: A régészet és a Biblia	115,— Ft
H. V. Morton: Pál apostol nyomában	160,— Ft
Szenási Sándor: Mandulaág (versek, műfordítások)	135,— Ft
Hozzád kiáltok, Uram! (imádságos könyv)	73,— Ft

Kaphatók: A Protestáns Könyvesboltban (hétfőn szünnap) Budapest IX., Ráday u. 1. (a 15-ös autóbussz megállójánál), valamint a debreceni Református Könyvesboltban, Debrecen, Vörös Hadsereg útja 4—6.

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

THEOLOGIAI SZEMLÉ

MAGYARORSZÁGI EGYHÁZAK ÖKUMENIKUS TANÁCSÁNAK FOLYÓIRATA

ALAPÍTVÁ 1925

A TARTALOMBÓL

Egyház és egység Pál apostolnál

Szegénység és gazdagság
az evangéliumokban

Lelkigondozás
vagy pszichoterápia?

Ifjúságpolitika a két világháború
közötti Magyarországon

Nemzetközi konfliktusok
megoldása és az egyház

A halál születése

ÚJ FOLYAM (XXX)

1987

6

THEOLOGIAI SZEMLÉ

1987. november—december

Felelős szerkesztő:

D. Dr. Ottlyk Ernő
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



A Theologiai Szemlé szerkesztő bizottsága:

D. Dr. Tóth Károly, elnök
Dr. Görög Tibor, előadó
D. Dr. Berki Feriz
Dr. Harmati Béla
Hecker Frigyes
Dr. Kocsis Elemér
Kovács Attila
Kürti László
Viczián János
Dr. Nagy Gyula
Dr. Szakács József

Társszerkesztő:

D. Dr. Pákozdy László Márton
D. Dr. Tóth Károly

Olvasószerkesztő:

Tarr Kálmán



 Budapest, 1987.
Egyetemi Nyomda — 87.6257

Felelős vezető:

Sümeghi Zoltán Igazgató

Terjeszti a Magyar Posta. Előfizethető bármely hírlapképzésű postahivatalnál, a Posta hírlapüzleteiben és a Hírlapelőfizetési és Lapellátási Irodánál (HELIR) Budapest V., József nádor tér 1. — 1900 —, közvetlenül vagy posta-utalványon, valamint átutalással a HELIR 215—96 162 pénzforgalmi jelzőszámára.

Előfizetési díj egy évre: 390,— Ft,
egyes szám ára: 68,— Ft.
Megjelenik kéthavonként.

TARTALOM

TANULMÁNYOK

- IMRÉNYI TIBOR: Test és fő, egyház és egység Pál apostolnál 321
BOLYKI JÁNOS: Szegénység és gazdagság a szinoptikus evangéliumokban 337
SZABÓ ANDOR: Az Ószövetség és a gnózis 342
BÉKÉSI ANDOR: Az ún. dogmamentes keresztyénség kérdéseiről 346
NÉMETH DÁVID: Lelkigondozás vagy pszichoterápia? 349
GERGELY FERENC: Ifjúságpolitika a két világháború közötti Magyarországon 355

VILÁGSZEMLE

- TÓTH KÁROLY: Nemzetközi konfliktusok megoldása és az egyház 367

HAZAI SZEMLE

- OTTLYK ERNŐ: Egyház a mai szocializmusban 372
GYŐRI KORNÉL: Kettős évforduló. A magyarországi bap-
tizmus két évtizedes útja a jogi egyenlőség megszerzésé-
től a felelős nagykorúságig 376

KULTURÁLIS KRÓNKA

- ZAY LÁSZLÓ: A halál születése 379
SZIGETI JENŐ: Tallóztatás teológus szemmel 382

A kézirat nyomdába adásának ideje: 1987. november 5.

A SZERKESZTŐSÉG KÖZLEMÉNYE

Kérjük kedves munkatársainkat, hogy lapunknak szánt kéz-
irataikat két példányban (egy másolattal) és a szabványnak meg-
felelő gépeléssel (oldalanként 30 sor, soronként 60 leütés) küld-
jék be. Kéziratokat, amelyeket nem mi kértünk, vagy előzetesen
meg nem beszéltünk, nem őrzünk meg és nem küldünk vissza.

Test és fő, egyház és egység Pál apostolnál

Ezzel az írással kettős célt szeretnék szolgálni. Az egyik inkább elméleti, a másik viszont gyakorlati. Egyrészt kimutatni, hogy a Római és az első Korintusi levélben található meghatározás az Egyházzal mint Krisztus Testéről — a meglevő különbségek ellenére — lényegét tekintve azonos, illetve kiegészül az Efezusi és a Kolossé levél tanításával. Másrészt pedig ennek az apostoli tanításnak, az Újszövetség egyik legerőteljesebb és éppen ezért legfontosabb ekkleziológiai képezetnek a segítségével — amely nyilván nem ismeretlen a bibliaolvasó ember előtt — további ösztönzést adni mindnyájunknak keresztény egységünk keresésében Jézus Krisztusban.

Az apostoli kép olyan gazdag, hogy bármennyig is nézzük, nem tudunk betelni vele. Ezért tisztában vagyok ennek az írásnak a hiányosságaival is. Inkább bevezetőnek szánám, mely további gondolatokat, kutatást ébreszthet. A téma irodalma is — mentségül írom — zavarbaejtően bőséges.

A négy levél vázlata

A Római és az első Korintusi levél

A „nagy” levelekben az Apostol egyenként Krisztus tagjainak mondja a hívőket, összességüket pedig Krisztus Testének. Figyelmét inkább a konkrét, helyi Egyházak felé fordítja. Az Efezusi és a Kolossé levélben Krisztust Főnek nevezi. Aki fölötté áll az Egyháznak. Az egész Egyházat az *ekklesia*-t kifejezetten Krisztus Testének mondja és hangsúlyozza egyetemes jellegét. A levelek tartalma, stílusa az olvasóktól és a körülményektől függően változik, de az Egyházzal szóló tanításának a *lényege* nem.¹ Leggyakrabban *testnek*, *soma*-nak nevezi az Egyházat.² A hívők Krisztus Testével való közösségét pedig a következő fontos helyeken említi: 1Kor 6,15; 10,16–17; 12,12–13; 12,27 és — közvetve — Róm 12,4–5. Az Egyházzal mint Krisztus Testéről szóló tanítás, ha nem is „fejlődésében”, de minden bizonnyal fokozatosan bontakozik ki előttünk. Ezek a legfontosabb állomások: 1Kor 6,15–16; 10,14–17; az egész 12. fejezet, majd a Róm 12,1–8 és végül a Kolossé és az Efezusi levél.

Ha nem számítjuk az 1Kor 1,13-at (*memeristai o Christos*), az Apostol először az 1Kor 6,15-ben szól a testről az Egyház viszonylatában: „Nem tudjátok, hogy testetek Krisztus tagja?” (*ta somata ymon mele Christu esin*). Az 1Kor 6,11–20 és a 10,1–22 voltaképpen felkészítés a 12. fejezet olvasására. A keresztségben a keresztények „megtisztultak, szentek lettek, megigazultak Jézus Krisztus nevében, Isten Lelke által” (6,11). Ezért a kereszténynek őrizkednie kell az erkölcsstelenségtől, testi bűnöktől, mivel „teste Krisztus tagja” (6,15) és — akárcsak a 3. fejezetben — „a Szent Lélek temploma” (6,19). A nemsokkal ezután következő 10. fejezetben Pál apostol először beszél Krisztus testéről, mint Eukarisztikus Testéről (10,16–17). Az eddigi gondolatmenet így foglalható össze: az Egyház a hívők közössége, akik Krisztusnak tagjai és a Lélek templomai, és a keresztség szentsége, vala-

mint a Krisztus Testében való részesedés az, ami őket egyesíti.

Mindez előkészít a 12. fejezet ekkleziológiájának a megértésére, melynek csúcspontja az 1Kor 12,12–13. és a 27. vers. Az 1Kor 12–13-ban Pál apostol a 6,15-höz képest továbbmegy és kimondja, hogy azok a tagok, akik *egyenként* Krisztushoz kapcsolódnak, *egy testet* alkotnak, és ez a test Maga a Krisztus (*utos kai o Christos*). De vajon hogyan? Újra a 6,11 tanítása tér vissza: „Mi ugyanis mindnyájan egy Lélekben egy testté lettünk a keresztséggel” (12,13). Ez azt jelenti, hogy csak a Lélek ajándékai teszik lehetővé, hogy egy testet alkossunk. Méghozzá nem csupán a világ mintájára megszervezett „testet”, hanem — amit az Apostol csak a fejezet végén mond ki — „Krisztus Testét”. Az egész 12. fejezet tulajdonképpen a Lélek ajándékaival kezdődik (12,1). A 3. versben Pál apostol ezt írja: „De azt sem mondhatja senki: Jézus az Úr, csak a Szentlélek által”. Ez tehát az az alapvető karizma, melyet a keresztségben kapunk meg, és ezáltal válunk az Egyház tagjaivá. A 12,1–11 alapján megállapítható, hogy az Egyház a Szentlélek karizmái kiadásának a helye. Az Egyház e pneumatologikus aspektusának a leírása voltaképpen bevezetés a krisztológiai aspektushoz, amely ugyanazt az egyházi valóságot tárja fel.³

Végül, a Római és az első Korintusi levél 12. fejezeteit egymás mellé állítva két fontos észrevételt tehetünk. Az első a Róm 12,5 és az 1Kor 12,27 összevetéséből adódik: míg az előző helyen az Apostol csak áttelesen nevezi a hívők közösségét Krisztus Testének (*oi polloi en soma esmen en Christo*), addig az utóbbi versben már félreérthetetlenül kapcsolatba hozza e közösséget Krisztus Testével (*Ymeis de este soma Christu*). A másik észrevétel a Róm 12,1–8 és az 1Kor 12. fejezetének az elolvasásából szűrhető le: a két szentírási textust egybevetve megérezzük, hogy az Apostol elsősorban nem azt akarja hangsúlyozni, hogy a hívők Krisztus Testét alkotják, hanem azt, hogy a hívők a Lélek különféle adományai ellenére *egy testet* képeznek. Viszont csakis azáltal képesek erre az egységre, hogy ők mint Krisztus Teste Krisztussal egyek. A karizmák és a tisztségek különfélék (1Kor 12,28), a test viszont, éppen ezért, mert Magának Krisztusnak a Teste, mégis *egy*.

Az Efezusi és a Kolossé levél

Ez a két levél új árnyalatokkal gazdagítja a „Krisztus Teste” képét. Az Apostol kifejezetten az Egyházat (*ekklesia*) mondja Krisztus Testének (Ef 1,22–23; Kol 18; 24.), de ismét a korábbi tanítással együtt, amely szerint az Egyház a Szentlélek temploma (Ef 2,19–22). Ez utóbbi előzményként az Apostol arról ír, hogy a zsidók és pogányok kibékültek, *egy testben* kiengesztelődtek, és belőlük egyetlen *új ember* született (2,11–18).

Krisztus azonban nem lehet egyszerűen „azonos” a keresztények összességével, hanem ennél sokkal több, *Feje* az Egyháznak (Ef 1,22 és Kol 1,18). Az Egyház egyúttal Krisztus misztériuma is, mert benne

találkozik Krisztus az emberekkel, általa valósítja meg Istennek azt az örök elhatározását, hogy minden népet üdvözít (Ef 3,4). De ugyanakkor Krisztus *pleroma*-ja is (Ef 1,23), hiszen telítve van természetfölötti erővel, Krisztus megváltó tevékenysége rajta keresztül éri el világvégi kiteljesedését. Ez a tanítás már az Egyház eszkatológiai rendeltetésére vonatkozik.⁴

E két levélben további új gondolatokat találunk. Pál apostol Krisztus feltámadásán túl *megdicsőítéséről* és *végső győzelméről* is ír (Ef 1,20–22). Ehhez a tanításhoz kapcsolódik szorosan Krisztus győzelme az *angyali világ* felett (Kol 2,14–15).

Pál apostol ekkleziológiájával azonban egyáltalán nem ellenkezik, hogy a Kolossé és az Efezusi levél szerint Krisztus az Egyház Feje. A nagy levelekben ugyanis *testnek*, *Krisztus Testének* nevezi az Egyházat, a Kolossé és az Efezusi levélben pedig ezt az ekkleziológiai kijelentést egy új oldalról is megvilágítja.

Helyi és egyetemes Egyház

Jóllehet Pál apostol számára a helyi közösség az Egyház alapvető realitása volt (1Kor 14,1; 1Thessz 1,1; 2Thessz 1,1; Róm 16,1 stb.), a „fogságban írt” levelekben szélesebb teológiai értelemben használja az Egyház fogalmát. E két ekkleziológiai kép közé azonban nem húzhatunk éles határt, hiszen az Apostol számára mind a helyi, mind pedig az egyetemes Egyház élő valóság volt.⁵ Pál apostol Krisztus *egy* Egyházáról tanít akkor, amikor ezt Krisztus *Testének* mondja. Ezzel nyilvánvalóan nem gondolhatott kizárólag a helyi közösségre. Ebben az *egy* testben pogányok és zsidók újjáteremtődtek, két világ egygyólvadt (Ef 2,16). A férj-feleség és Krisztus-Egyház párhuzamot is csak az *egy és egyetemes* Egyházra lehet érteni (Ef 5,22–33). A korintusi Egyház tagja nyilván nem gondolhatta, hogy Pál apostol intése, miszerint egyik tag sem mondhatja a másikat: „nincs rád szükségem” (1Kor 12,21), csupán saját helyi közösségére vonatkozik.⁶ Mindebből következik, hogy a Róm 12,5-öt és az 1Kor 12,12-t úgy kell értelmeznünk, hogy az az egész egyetemes Egyházra is vonatkozik.

Jézus Krisztus személyes teste

„Az Ő Testének temploma”

A templom megtisztítása után Jézus ezt válaszolta a csodajelet követelőknek: „Bontsátok le ezt a templomot, és harmadnapra fölépítem (Jn 2,19). Jézus szavainak kettős jelentése van: a „lebontás” (*lysate*) vonatkozhat az épületre és az emberi testre is; ugyanígy a „fölépítés” (*egero*) az épület újjáépítésére vagy a holttest feltámasztására. Erről könnyű meggyőződni, ha a 19. verset összevetjük a 22-vel: az evangélista mind a két helyen ugyanazt a görög igét használja (*egero*, illetve *egerthe*). Urunk azonban, Szent János kiegészítő magyarázata szerint „saját testének templomáról beszél” (21. vers). Hogyan kell értelnünk e szavakat?

Minden bizonyos, hogy az Isteni Ige emberi testet vett föl, és ezáltal ezt Isten Templomává tette. A Megváltó emberi teste viszont, amely „Isten Temploma”, már előábrázolja azt a Misztikus Testet, amelyben az „igazi imádók lélekben és igazságban imádják az Atyát” (Jn 4,23). Már Origenész is úgy magyarázta e szavakat, hogy Jézus „Testének Temploma” nem

más, mint az Egyház előképe, „típusa”.⁷ Jézus emberi testében megfeszítettet, meghalt és feltámadt értünk, ugyanígy „Krisztus szentjeinek összessége” is Krisztussal együtt megfeszítettet és „íme most él”.⁸ Az Apostol így tanít e tökéletes közösségünkről Krisztussal: „Mert tagjai vagyunk testének” (Ef 5,30). Jézus meghalt a kereszten, ezáltal „misztikus módon megszünt a jeruzsálemi templom, végetért az Ószövetség, a Megváltó pedig, amint megígérte, feltámadt és Testével együtt feltámasztotta a saját Testévé fogadott, zsidókat és pogányokat egyaránt magába ölelő Egyházat”.⁹ Az Újszövetségben a kiválasztott nép már Krisztus Testének Templomában gyúlik egybe.¹⁰ Jézus emberi testében és az Egyházban, amely az Ő Teste, ugyanazok az isteni energiák működnek.¹¹

Az elmondottakat összegezve azt mondhatjuk, hogy jóllehet Jézus Krisztus személyes teste, „materiális” lényegénél fogva különbözik misztikus Testétől, az Egyháztól, mégis, a „Testének Temploma” kifejezés már az újszövetségi Egyházat vetíti előre, és e Test, halála és feltámadása révén, az új, lelki Izrael életének a forrásává válik.

A Szentírás és a szentatyák tanítása alapján Jézus személyes, emberi testének a természetéről is világos képet kapunk. Elsősorban az Apostol tanítására kell gondolnunk: „Szolgai alakot öltött, kiüresítette magát, és hasonló lett az emberekhez. Külsőjét tekintve olyan lett, mint egy ember” (Fil 2,6–7). Jézus Krisztus Teste természeténél fogva ugyanúgy a földből való, mint Ádámé,¹² de mentes minden bűntől (Jn 8,46; 2Kor 5,21; 1Pt 2,22; 1Jn 3,5). Szent Atanáz is írja, hogy Krisztus teste igazi,¹³ teremtett test, mely tökéletes emberi értelemmel rendelkezik. Ez az emberi test éhezett, szenvedett, meghalt, de harmadnapra feltámadt, mert elválaszthatatlan egységben volt az Isteni Igével. Jézus azonban, Antiochiai szent Ignác szavaival, „feltámadása után is testben maradt (Lk 24,39), jóllehet lelkileg egy volt az Atyával”.¹⁴

A feltámadt krisztusi test tehát azonos volt a kereszthalált szenvedett testtel, de már romolhatatlan és megdicsőült formában.

A keresz

A kereszten függő krisztusi test a kiindulópontja annak a tanításnak, amelyben Pál apostol az Egyházat Krisztus Testének mondja. Ezért ennek a helyes értelmezése egyúttal az Egyház-Krisztus Teste értelmezését is meghatározza.¹⁵ Jóllehet a *soma Christu* újszövetségi forrásairól később még lesz szó, már most le kell szögezni, hogy krisztológia, szoterológia és ekkleziológia az Apostol tanításában elválaszthatatlanul egybeforr.

Jézus Krisztus emberi mivoltában magán viselte a bukás minden következményét. Jóllehet bűnt nem követett el, mégis szabadon szolidaritást vállalt az ember bukott állapotával: a bűnös testtel (Róm 8,3), a halállal (Fil 2,7–8) és a törvénnyel (Gal 4,4). Ezért a kereszten mindháromtól megszabadított, és ez a szabadítás számunkra a keresztségben válik valósággá (Róm 6,6; Kol 2,20; Róm 7,4). Krisztus egész megváltó műve ezekben a szavakban summázható: „most nektek is megszerezte a kiengesztelődést emberi testében a halál árán” (Kol 1,22). Mind a Megtestesülés, mind pedig a Kereszt fontos: először a teljes azonosulás a bűn és a halál testével,¹⁶ majd utána a megszabadulás ettől a testtől.¹⁷ A keresztyének tehát Krisztus megfeszített testében meghaltak, azért, mert annak a Testnek — azaz az Egyház Testének — a részesei

lettek, Aki „élve Istennek él” (Róm 6,10). Csak az menekülhet meg a kereszten megfeszített test révén, aki a keresztség által Krisztus Testének, azaz az Egyháznak tagja lett. Így ismétlődik meg számára mindaz, ami a kereszten történt Krisztussal.¹⁸ Mindez azt jelenti, hogy ha a krisztológia szemszögéből meg is kell különböztetnünk Krisztus személyes és misztikus Testét, a szoterológia szempontjából nem létezik ez a különbség.¹⁹ „Az élethez vezető új utat” tehát Krisztus a kettéhasadt függőnyön, azaz „saját testén keresztül nyitotta meg nekünk” (*dia ... tes sarkos autu*, Zsid 10,20). Az Újszövetség népe így vonul be Krisztus „Testének Templomába”, és így válik „királyi papsággá” (1Pt 2,9).

Az Efezusi levélből azonban azt is megtudjuk, hogy a kereszten függő krisztusi testben egy új ember született. Olyan ember, amely a zsidónál és a pogánynál is több: „Mint békeszerző a két népet magában eggyé, új emberré teremtette (*eis ena kainon anthronon*) és egy testben (*en eni somati*) mind a kettőt kiengesztelte az Istennel keresztthalála által” (2,15–16). Nem az történt, hogy a pogányból zsidó lett, hanem mindkettő egy új állapotba került.²⁰ Ezt fejezi ki az „új ember”. Ez a pillanat voltaképpen *Isten új népének* a teremtése.²¹ A kettőből lett új nép immár *egyetlen testet* (*syszoma*) képez.²²

Pál apostol más szavakkal, másutt is szól erről az új emberről. A 2Kor 5,17-ben és a Gal 6,15-ben „új teremtről” (*kaine ktisis*) ír. Ugyanez lényegében a tartalma a Gal 3,28-nak és az 1Kor 12,13-nak is. Itt az Apostol már a „katicitátsárról” szóló tanítását fejti ki: Minden népet egyaránt elhívottnak tekint, és csak egyetlen emberiséget lát, azt amely Krisztusban és Krisztus által él. Az Egyházat teljesen új közösségnek tekinti, melyen kívül zsidók és pogányok továbbra is elkülönülve maradnak (1Kor 10,32). (Krisztus természetesen nemcsak az élőknek, hanem a holtaknak is ura; Róm 14,9.) Az Apostol tulajdonképpen ezt az új emberi létet tekinti Egyháznak és nevezi *egyetlen testnek*.²³

A feltámadás

A keresztyének nemcsak az Úr kereszten függő, hanem feltámadott testével is közösségben vannak: „Krisztus testében ti is meghaltatok a törvénynek, hogy ahhoz tartozzatok, aki feltámadt a halálból” (Róm 7,4). A feltámadás reménységének a záloga Krisztus feltámadott teste, amelyben a Lélek által részesülünk, a Lélek által elevenednek meg azoknak testei, akik Krisztusban vannak (Róm 8,11).

Az „első” és az „utolsó” Ádám, az „első” és az „utolsó” ember az Apostol számára „representatív, az egész emberi nemet magukba záró személyek”.²⁴ Ezt támasztja alá a feltámadásról szóló tanítása is, amit az Apostol elsősorban nem individuális értelemben fejt ki (1Kor 15,35–49). A dicsőségnek hordozója nem az egyén, hanem az Egyház (Ef 5,27).²⁵ A Lélek eszkatológikus közössége pedig (Róm 8,11) nemcsak az emberi nemnek, hanem egyúttal az egész teremtett világnak is a reménye (Róm 8,19–22).

John A. T. Robinson egyetlen kifejezés, „a Feltámadás Teste”²⁶ alatt próbálja egyesíteni azt az apostoli tanítást, melynek során rendszerint megkülönböztetjük Krisztus megdicsőült, misztikus és eukarisztikus Testét. Az apostoli tanítás egységének az a kulcsa, hogy mindez kapcsolatban áll (Róm 7,4) a megtestesült Jézus hús-testével, „szárksz-szómájával”. Az Egyházzal szóló tanítása tehát nem más, mint krisztológiájának kiterjesztése. Ez, Robinson gondolatmenetét foly-

tatva, azt jelentené, hogy a „Feltámadás Teste” ugyanúgy jelölheti Jézus megdicsőült Testét, mint az Eukarisztiát vagy az Egyházat. Ezt a megoldást viszont — mint erről korábban is volt szó — csak fenntartással lehet elfogadni: a szoterológia szempontjából valóban mind a három Test a „Feltámadás Testének” nevezhető. A krisztológia szempontjából viszont világosan meg kell határoznunk Krisztus személyes, eukarisztikus és misztikus Testének az egységét, de a különbségét is.

A „test” hasonlat

Test és Egyház

Az Egyháznak az a feladata, hogy „Krisztust szolgálja, Krisztussal együtt éljen, és ezáltal — az egész emberiség reményét képviselve — mozgásba hozza a társadalmat.”²⁷ Az Egyház azonban csak akkor képes eleget tenni e küldetésnek, ha az egyházi testben, akár csak az élő szervezetben, teljes harmónia uralkodik.

Pál apostol már a Római levélben külön kihangsúlyozza az egy testet alkotó tagok egységének a fontosságát, de azt is, hogy a különféle tagok nem végezhetnek azonos funkciót: „Mert ahogy egy testben több tagunk van, s minden tagnak más a szerepe, sokan egy test vagyunk Krisztusban, egyenként azonban tagjai vagyunk egymásnak” (Róm 12,4–5). Az 1. Korintusi levél 12. fejezetében az Apostol részletesen ki is fejti a test egységéről és a tagok funkcionális megosztottságának a szükségszerűségéről szóló tanítását. Az egyházi test különböző tagjai, különböző karizmák birtokában, egy testet, egyetlen organizmust alkotnak, és a lelki adományokban való különbség ugyanolyan fontos, mint az emberi test tagjainak a különféle funkciói. A legkisebb és a legnagyobb egyformán nélkülözhetetlen, egyetlen tag téllensége az egészet károsítja. „Egy szervezet nem képes erőt gyűjteni, ha tagjai tétlenek maradnak. Ugyanígy a helyi Egyház egészsége is tagjai tevékenységének a szintjétől függ.”²⁸

A keresztyének egysége elválaszthatatlan az Eukarisztiától (1Kor 10,14–22). Ebből kiindulva a „Krisztus Teste” kifejezés az Apostolnál az *egység* formulájává válik, és ezen a ponton találkozunk a hellenisztikus test-hasonlattal. Innen már az eukarisztikus kontextuson túllépve folytatja a keresztyének közti egység témájának a kifejtését.²⁹

A test-hasonlat voltaképpen allegória. Az 1Kor 12,14–26 kétségkívül párhuzamba állítható Menenius Agrippa tanmeséjével, mely az antik világban, különösen a sztoikusoknál gyakran fölbukkan: egy emberi *közösség* hasonlít az emberi *testhez*.³⁰ Az Apostol gondolatmenete azonban egy döntő ponton tér el Menenius Agrippa hasonlatától: a közösséget nem csupán egy testhez hasonlítja, hanem egy *meghatározott Személy*, *Krisztus Testének* nevezi (12,27).

Az Egyházzal mint Krisztus Testéről szóló leghoszsabb fejtegetés Krisztusnak az emberi testhez hasonlított egységével kezdődik (12,12). Ezután viszont, a 14–21. versekben már nem azon van a hangsúly, hogy a különböző tagoknak egységben kell lenniük egymással (a skizma problémája csak a 25. versben kerül szóba és mellékes a főgondolathoz képest),³¹ hanem azon, hogy a test nem állhat egyetlen tagból, hanem sokból, mert csakis ebben az esetben lehet testről beszélni. Másrészt viszont itt csak a hívőknek mint különféle lelki adományok hordozóinak az egymáshoz való viszonyáról van szó, és nem Krisztusnak

a testhez való kapcsolatáról. Ebben a részben a tagok valóban az emberi testet és annak tagjait jelentik. Éppen ezért ezt az allegorikus képet nem lehet abszolutizálni, és nem lehet kijelenteni, hogy „az Egyház élete analogikus a természetes organikus étellel”.³² Az emberi testben valóban megmutatkozik a lét egysége és egyetemessége az alkotó tagok sokféleségében és a köztük folyó pszichofizikai élet mindent átfogó egységében. Ugyanezekkel a jegyekkel, belső egységgel és egyetemességgel, Krisztus Egyháza is rendelkezik.³³ Krisztus misztikus-metafizikus Testének a működése viszont nem írható le csupán az emberi szervezet természettudományos törvényei szerint.³⁴ Míg a fizikai testben az egység elve úgy fűzi egybe a részeket, hogy azok közül egynek sem lehet saját, önálló léte, addig a titokzatos Testben, bármennyire is benső az összekötő erő, mégis úgy kapcsolja egymáshoz a tagokat, hogy mindegyikük megőrzi teljes és sajátos személyiségét. Ezért a helyes ekkleziológiai gondolkodás mindig „perszonalisztikus”. A *melos* (tag) az Újszövetségben (1Kor 6,15-ben „Krisztusnak tagja”, vagy az Ef 4,25-ben „egymásnak tagjai”) mindig individuumokra és sosem közösségekre, helyi Egyházakra vonatkozik. A helyi Egyháznak, az eukarisztikus közösségnek a neve „test”, míg a „tagság” ebben mindig *személyes* aktus.³⁵ Az emberi testben minden a fizika és a kémia szükségszerű törvényei szerint zajlik, az Egyházban viszont mindenütt a szabadság és a Lélek törvénye érvényesül.

A hasonlat

Az 1Kor 12,12-ben az Apostol két testről beszél, amelyeket összehasonlít egymással. Az egyik az emberi test, a másik maga Krisztus, azaz az Egyház. A karizmák megoszlásának a szükségességét a testrészek sokféleségével indokolja. A karizmák ugyan sokfélék, de akik azokat kapják, *egy* organikus egységet alkotnak, akárcsak a testrészek — egy testet. Az Apostol nem azt mondja, hogy a „sok tag az egy testhez tartozik” — írja Aranyszájú Szent János —, hanem azt, hogy „maga az egy test — sok, és a sok — egy”.³⁶ A továbbiakban ezt vonatkoztatja az Apostol az Egyházra, amelyet Magával Krisztussal állít párhuzamba: „Így Krisztus is — amiként a test és a fej egy embert alkot, úgy képez egységet Krisztus és az Egyház, ezért az Apostol az Egyház helyett is Krisztusról beszélhet. Az egység tehát *megelőzi, forrása* a sokféleségnek.

A következő, 13. versben az Apostol felfedi, hogy miért lehet a keresztényeket „egy testnek” nevezni: „Mi ugyanis mindnyájan egy Lélekben egy testté lettünk a keresztiséggel”. Az *eis en soma* kifejezés kétféleképpen olvasható: „ugyanahhoz a testhez csatlakoztunk”, vagy „egy testté lettünk”. Az első esetben ez az előző vershez kapcsolódna, miszerint a hívők magával Krisztussal azonosíthatóak, tehát már előzőleg létező testhez csatlakoztak.³⁷ A második változat szerint, amely a kontextus alapján valószínűbbnek látszik, a hangsúly az *egységre*, az *egy testre* kerül, és nem ennek a testnek Krisztussal való kapcsolatára. A „mi mindnyájan” kifejezés pedig, Aranyszájú Szent János szerint, azt jelenti, hogy az Apostol saját magát is ide sorolja, mintegy ezt mondva: „nekem mint apostolnak ebből a szempontból nincs semmi előnyöm veled szemben”.³⁸ Az „egy Lélekben” nem a Léleknek a testet létrehozó szerepére utal, hanem ismét az *egység* kiemelésére hivatott, akárcsak a vers befejező része.³⁹ Az 1Kor 10,2–4 előképszerűen utal a 12,13-ra,

az Ef 4,4 pedig ugyanúgy egymás mellé rendeli a két gondolatot, mint az 1Kor 12,13 („Egy a Test és egy a Lélek”). A 13. vers második felét lényegében kétféleképpen magyarázzák: Aranyszájú Szent János eukarisztikus jelentőséget lát abban, hogy „mindannyiunkat egy Lélek itatott át”.⁴⁰ Valószínűbb azonban, hogy ezalatt a bérnáltat kell érteni, mivel a görög *epolisthemen* egyszeri cselekedetet jelöl, ezenkívül „mindnyájan” részesültünk benne, akárcsak a keresztségben.⁴¹

Az előzőekben a hangsúly a test egységére esett, a 14. versről kezdve pedig már arra, hogy a test sok részből áll, melyek mindegyikének más-más a funkciója. „Ha a láb azt mondáná is: „Nem vagyok kéz, tehát nem tartozom a testhez”, azért a testhez tartozik” (15. v.). „A testhez való tartozás — magyarázza Aranyszájú Szent János — nem a tagnak a testben elfoglalt pozíciójától függ, hanem attól, hogy egyáltalán kapcsolatban áll-e vele”.⁴² A 15–16. versekben az Apostol szándékosan állítja elének az elégedetlenkedő, háborgó testrészeket, mivel így akar utalni az Egyházon belüli elégedetlenkedő tagokra. Aranyszájú Szent János nagyon érdekes, tanulságos kommentárt fűz e versekhez: „az Apostol a lábat nem a szemmel beszélteti, hanem a kézzel, mely fölötte áll, a fület pedig a szemmel. Mi is általában nem azokat irigyeljük, akik messze fölöttünk állanak, hanem azokat, akik csak kevéssel előznek meg bennünket”.⁴³ Egy testrészt sem mondhatja, hogy nem tartozik a testhez, de azt sem, hogy ő maga a test. Mindkettő ugyanis a test egységének a függvénye (16–17. v.). A test működésének a rendjét maga az „Isten határozta meg ... tetszése szerint” (18. v.). Itt már a teremtés rendjéről van szó. Teológus Szent Gergely, e részt kommentálva, szintén az egész világegyetemet átfogó isteni teremtő *rendre* utal, melynek az Egyházban is érvényesülnie kell. Ez a rend úgy kívánja, hogy „gyegek a nyájhoz tartozzanak, mások pásztorok legyenek, egyesek uralkodjanak, mások pedig engedelmeskedjenek ... de mind az alacsonyabb rendű, mind az előbbre való az Egyház javát szolgálja”. A testben minden tag a maga dolgát végzi, a „szem nem jár ... és a láb nem lát ... a nyelv nem fogja föl a hangokat és a fül nem beszél ... mindent pedig az értelem kormányoz”. Ugyanilyen rendnek kell uralkodnia a keresztények között is Krisztus Testében.⁴⁴ Ha minden testrészt magának követelné a legnagyobb értékűek tisztességét és funkcióját (19. v.), akkor a test szétesne, s a testrészek egyenrangúsága helyett maga a test is megszűnne létezni. „A másik tag — tanítja Aranyszájú Szent János — nem képes elvégezni a te feladatodat, ezért jöllehet, te kisebb vagy nála, ebből a szempontból fölé nősz; ő pedig, jöllehet, nagyobb nálad, e szempontból mégis kisebb, így egyenrangúak vagytok.”⁴⁵ A 21. versben az Apostol megfedi a magasabbrendű tagokat is: „A szem nem mondhatja a kéznek: „Nincs rád szükségem”, vagy a fej a lábnak: „Nincs rád szükségem”.” A 22–24. versekben az egyik tagnak vigasztalást nyújt, a másikat pedig alázatra szólítja: „a gyöngébbnek látszó tagok sokkal szükségesebbek”. Ez a gyöngeség pedig csak látszólagos (*dokunta*), „nem a dolgok lényegén, hanem csupán emberi véleményen alapul”.⁴⁶ A test „alacsonyabb rendű, tisztességtelen” tagjain (23. v.) azokat a keresztényeket is lehet érteni, akik különböző nélkülözéseken mentek át, de mindezeket türelemmel viselték, mint Pál apostol is. A test Isten alkotása, és Ő „azért részesítette az alacsonyabb rendű tagot nagyobb tisztességben, hogy a testben ne támadjon meghasonlás” (24–25. v.). Aranyszájú Szent János az evangéliumi

példabeszédek fényében magyarázza e verseket: „a tizenegyedik órában érkezők elsőként kaptak jutalmat, az eltévedt bárányért a pásztor elhagyta a többi, a tékozló fiú nagyobb gondoskodásban részesült, mint az igaz, a latort pedig az Isten az apostolokat megelőzve koronázta meg dicsőséggel”.⁴⁷ A kevésbé tökéletes tagoknak nagyobb gondoskodás jár, hogy fennmaradjon a *kötélék* a tökéletesek és kevésbé tökéletesek között.⁴⁸ A 25–26. versekben az Apostol három konkrét parancsolatról ír, amelyeknek a tagok közötti kapcsolatokat kell szabályozniuk: a meghasonlás elkerülése az egység megőrzésével, az egymásról való kölcsönös gondoskodás és a szenvedésben örömben való közös osztozás.⁴⁹ A 25. versben volta-képp a skizmáról van szó. Az Egyházban akkor üti föl fejét a szakadás, amikor az egyik tag abszolutizálja a maga „tagságát”, és ezzel gátat szab a sokrétű kegyelem működésének.⁵⁰ A szenvedésekben vagy az örömökből nemcsak a tagok osztoznak egymás között, hanem maga Krisztus is, hiszen a tagok „teste” voltaképp „Krisztusnak teste” a 27. vers szerint. „Krisztus szenvedései az Egyház szenvedései, és megfordítva: az Egyháznak és tagjainak szenvedései egyúttal Krisztus szenvedései is”.⁵¹ Ez Pál apostol számára a damaszuszi úton vált nyilvánvalóvá (ApCsel 9,4), ugyancsól tesz tanúságot az Efezusi levélben (2,19), de ezt tanítja maga Jézus is (Mt 25,35–36).

A 27. versben Aranyszájú Szent János szerint az Apostol az egyetemes Egyházra mutat, melynek a korintusi a része: „Ti Krisztusnak teste vagytok, s egyenként tagjai”.⁵² A vers második felében látja a helyi Egyházra való utalást. De míg a *soma Christu* kifejezés a *to* névelő nélkül valóban arra utal, hogy a test az egész egyetemes Egyház, melynek a korintusi csak része, addig a *mele ek merus*⁵³ nyilvánvalóan a helyi Egyház egyes tagjaira vonatkozik.

A 12. fejezet utolsó, 31. versében az Apostol előhozakodik a legfontosabb érveléssel, amely végleg megvigasztalhatja, megnyugtathatja a korintusiakat: „Törekedjétek azonban az értékesebb adományokra! Ezért mindennél magasztosabb utat mutatok nektek.” Ezzel az Apostol arra akar célozni, hogy a korintusiak „maguk is hibásak abban, ha kisebb adományokat kapnak, de ha akarják, az értékesebbeket is elnyerhetik”.⁵⁴ Az „értékesebb” adományokhoz vezető út pedig a felebarát iránti szeretet (13. fejezet). „Az adományok, szeretet nélkül nem hajtanak nagy hasznót.”⁵⁵ A felebarát iránti szeretet Krisztushoz való tartozásunknak legalapvetőbb jegye (Jn 13,35).

Egység a Testben és a Léleken

A hívőknek e szoros egysége az Egyház egy testében azért lehetséges, mert az életnek egy új *principiumával* rendelkeznek, isteni erővel, a Szentlélekkel. Mind a pogányok, mind pedig a zsidók ebben az „egy Léleken” (*en eni pneumatii*) jutnak az Atyához (Ef 2,18). Az Ef 4,1–16-ban az Apostol ismét részletesen szól a test számára nélkülözhetetlen egységről. Ez a rész nagyon emlékeztet az 1Kor 12. fejezetére és a Róm 12,3–8-ra, és részben párhuzamos a Kol 3,13–17-tel. Az Efezusi levélben azonban az Apostol felsorol három fenyegető veszélyt, és újabb érveket sorakoztat föl az egységre. A tagok közötti viszály (1–3. v.), a szolgálatok szükségszerű megoszlása elleni lázadás (7–11. v.) és a tévtanok (14–15. v.) a test egysége ellen törnek. Éppen azért a tagoknak tudniuk kell, hogy nemcsak a Test, hanem a Lélek is *egy*: „Egy a Test és egy a Lélek” (4. v.). Az „egy a Lélek”

(*en pneuma*) alatt, a szentatyák egybehangzó magyarázata szerint nem az „egyetértés lelkét”, hanem a Szentlelket kell érteni.⁵⁶ A „lelki egyetértést” az Apostol másképp fejezi ki: hol a *sympsychoi* kifejezést használja (Fil 2,2), hol pedig a *mia psyche* (Fil 1,27), vagy a *psyche mia* (ApCsel 4,32) fordulattal él. De gyakran találkozunk az Újszövetségben az *omothymadon* kifejezéssel is (pl. Róm 15,6). Aranyszájú Szent János a két értelmet, az „egyetértést” és az „egy Lelket” összekapcsolja, de a hangsúlyt a Szentlélek szerepére teszi.⁵⁷

A Szentlélek az Egyház egész testét átjárja, adományokat oszt, új életet tesz lehetővé (Róm 8,9., 11., 14., 23., 26; 2Tim 1,14; 1Pt 4,14). Ő teremti bennünk mind az akarást, mind a végrehajtást (Fil 2,13). Őaitala egyesülünk mindnyájan egy testben, a szeretet révén, mely a „Lélek gyümölcse” (Gal 5,22 és Róm 5,5; Róm 15,30; Kol 1,8), és amely Krisztus által (2Thessz 3,5; 2Kor 5,14) az Atyától származik (1Jn 4,7).

Ezen a ponton Pál apostol tanítása az Egyházzal mint a Lélek által újjáteremtett személyek organikus egységéről, szoros kapcsolatba kerül szeretetről szóló tanításával, amely a keresztény élet alapvető princípiuma.⁵⁸ Az Egyháznak a testhez való hasonlítása tulajdonképpen egyenlő a szeretetről szóló tanítással. Nem véletlen, hogy a Római levélben a keresztény erkölcsről szóló hosszú tanítást megelőzi az Egyházzal mint testről szóló magyarázat, az 1. Korintusi levél 12. fejezetében szereplő test hasonlatot pedig a 13. fejezet szeretethimnusa követi.⁵⁸ Az Efezusi és a Kolossé levélben az Apostol három gondolatot egyesít: a pogányok erkölcstelen életét éltek (Ef 4,17–19; Kol 2,13), az Egyházban a zsidókkal együtt új teremtetéssé váltak (Ef 2,15), és itt már a szeretet törvénye szerint élnek (Ef 4,20–6, 8; Kol 3,14). Ez a szeretet, ez a tökéletes egység fűzte össze a jeruzsálemi Egyházat (ApCsel 2,42–47), olyannyira, hogy ez az egység valóságos „kristofánia” volt, a „látható Krisztus”.⁵⁹ De ez a megállapítás fordítva is igaz: az Isten Fiát csak a hívők közösségében lehet megtalálni, Ő azok között él, akik egyek Őbenne.⁶⁰

Az Ef 4,5–6-ban az Apostol tovább fokozza az ontologikus egységről szóló tanítását: „Egy az Úr, egy a hit, egy a keresszttség”. Nemcsak az *egy* keresszttség fűzi egybe a tagokat, hanem az *egy* Úrban való hit, melynek megvallása a keresszttség feltétele. Minden hívőnek egy az Atyja, Aki mindenek fölött uralodik (*o epi panton*), az egész Egyházon keressztül működik (*dia panton*) és külön-külön mindnyájunkban (*en pasin*) él és tevékenykedik (4,6).⁶¹

„Egy a Test és egy a Lélek”, tanítja az Apostol az Efezusi levélben. De hogyan kapcsolódik egybe a két Isteni Személy egységteremtő műve? Mindketten egyformán forrásai ennek az egységnek? Az Apostol a 16. versben a választ is megadja: Krisztus az, „aki az egész testet egybefogja és összetartja”. A Test egységének a forrása tehát Krisztus, de ezt az egységet a Szentlélek által hozza létre.

Az Egyház mint Krisztus Teste

A Római és az első Korintusi levél tanítása

A Római és az 1. Korintusi levélben az Apostol Krisztussal hozza kapcsolatba a hívők „egy testét”. A kérdés az, hogy az erre alapozott ekkleziológiai kép mennyiben felel meg az Efezusi és a Kolossé levél tanításának. Lehet-e alapvető különbséget találni e

két levélpár között, vagy pedig az egyik kiegészíti a másikat?

A Róm 12,4–5-ben az Apostol így hozza összefüggésbe a testet Krisztussal: „Mert ahogy egy testben több tagunk van, s minden tagnak más a szerepe, sokan egy test vagyunk Krisztusban (oi polloi en soma esmen en Christo), egyenként azonban tagjai vagyunk egymásnak.” Ez a két vers szinte tökéletesen párhuzamba állítható az 1Kor 12,12-vel, ahol az Apostol ugyancsak két testről beszél és összeveti őket egymással. A különbség csak az, hogy míg az 1Kor 12-ben az Apostol bőségesen kiaknázza az emberi testről és tagjairól szóló hasonlatot, addig a Római levélben csupán egyetlen sor utal erre: „ahogy egy testben több tagunk van, s minden tagnak más a szerepe” (4. v.). Ez a kép – mint korábban láttuk – a szertetről szóló tanításhoz is kapcsolódik, hiszen minden egyes testrész a közös egésznek nyújt hasznot. De ahogy a testrészek egyenként más-más cselekvést végeznek, ugyanúgy a Lélek által ajándékozott karizmák is különböznek. Az 5. versben az Apostol a testet Krisztussal hozza összefüggésbe: nem azt mondja, hogy a közösség „Krisztus Teste” (mint az 1Kor 12,27-ben), hanem azt, hogy „egy test Krisztusban”. Ennek a versnek, amely számos vitára adott alkalmat a 20. század szentíráskutatásában,⁶² ez lehetne a parafrazisa: „azáltal, hogy mi, akik sokan vagyunk, Krisztus Testének tagjaivá váltunk, sokféleségünk ellenére mégis egy testet alkotunk”.⁶³ A hívők azonban nem alkotják önmagukban az egész Testet, azaz az Egyházat, hanem csak részesei annak. A Test több, mint pusztán a hívők összessége.⁶⁴ Az 5. vers második fele pedig („egyébként azonban tagjai vagyunk egymásnak”), akárcsak az 1Kor 12,19, a vigasztaló egyenlőséget hangsúlyozza a funkcionális különbségek ellenére: „ő a te tagod, te az ő tagja vagy” – írja Arany-szájú Szent János – „ebből a szempontból tehát egyenértékűek vagytok”.⁶⁵ Szent Ágoston egészen más vonatkozásban ír a 4–5. versről: a Testhez való tartozást az igazság Lelkének a birtoklásával hozza összefüggésbe. E Testtől való elszakadás pedig a Lélek elvesztését jelenti.⁶⁶ ¶

Az 1Kor 12,12-ben az Apostol, ha áttételesen is, Krisztus Testének mondja az Egyházat. Ebben az egy versben – mint korábban is láttuk – az Apostol két testről beszél: az egyik az emberi test, a másik maga Krisztus, azaz az Egyház. Arany-szájú Szent János szerint az Apostolnak ezt kellett volna írnia: „így az Egyház is”, ugyanis ez következett volna az előzőkből. Ő azonban az Egyház helyett szándékosan Krisztust nevezte meg, mintegy ezt mondván: „így Krisztus Teste is, amely az Egyház”. „Ahogy a test és a fő egyetlen embert képez, ugyanúgy az Egyház és Krisztus is egy, ezért az Egyház helyett Krisztust is megnevezheti.”⁶⁷ Krisztus és az Egyház egységét nagyon jól szemlélteti az 1Kor 1,13, ahol az Apostol a hívők megosztását – ad absurdum – Krisztus megosztásához hasonlítja.

Pál apostolnak az emberi testről szóló hasonlatát a 12,27 zárja le, melyben kimondja, hogy mi is volt az értelme e képnek: „Ti Krisztusnak teste vagytok (*Ymeis de este soma Christu*), s egyenként tagjai”. Az Apostol most már közvetlenül Krisztus Testére alkalmazza az emberi testről szóló példáját. Ha az emberi testben összhangnak kell lennie, mennyivel inkább Krisztus Testében? Annyival – tanítja Arany-szájú Szent János –, amennyivel a kegyelem erősebb a természetnél.⁶⁸

A *soma Christu* formula nem azt jelenti, hogy a hívők misztikus testet képeznek, hanem ennél többet,

azt, hogy *misztikus módon eggyek* a személyes Krisztussal, így az Ő Testével is.⁶⁹ Ha a 27. verset összevetjük a rákövetkező 28-cal, világossá válik, hogy itt az *ekklesia* az előbbiben használt *ymeis*-t helyettesíti. Így tehát, a 27. és a 28. verseket együtt olvasva az Apostol kimondja végső soron az igazságot, amellyel szó szerint csak az Efezusi és a Kolossé levélben találkozunk (Ef 1,22–23 és Kol 1,18): az Egyház Krisztusnak a Teste.⁷⁰ Nem kellően megalapozott tehát az a magyarázat, mely szerint az 1Kor 12,27-ben, az Efezusi és a Kolossé levélből eltérően, az Apostol csak annyit mond, hogy a „hívők egy testként Krisztus-hoz tartoznak és egymásnak is tagjai”.⁷¹

Végeredményben elmondhatjuk, hogy az 1Kor 12,14–26-ban az Apostol csak egy allegóriával élt, a 27. vers azonban ennél sokkal több: kimondja a hívők *organikus* egységét Krisztussal. Maga Jézus is erről, a Vele való organikus közösségről tanított a szőlőtőről szóló példabeszédben (Jn 15,1–8), és a damaszki úton (ApCsel 9,4) ezt a titkot értette meg az Apostol.

A Test és a Fő az Efezusi és a Kolossé levélben

Az Efezusi és a Kolossé levél legszembetűnőbb sajátossága a „nagy” levelekkel szemben, hogy Pál apostol magát az Egyházat (*ekklesia*) nevezi Krisztus Testének (Ef 1,22–23; Kol 1,24) és Krisztust e Test Fejének (*kephale*; Ef 1,22; 4,15; 5,23; Kol 1,18). Az 1Kor 12,21-ben a „fej” még csak egy a többi tag között. Az Efezusi és a Kolossé levélben azonban éppen az fejezi ki a különbséget Krisztus és Egyháza között, hogy Ő a Fő és Testének Ő a Megváltója (Ef 5,23). A Test csak tagjai egységében létezhet, ezért minden tag magában hordozza az egész Testet is. De a Krisztus nem *egy* a többi tag között, hanem Ő a Fő, Ő a Test egységének, integritásának a forrása (Ef 4,3; Kol 3,15).

Az Efezusi és a Kolossé levél teológiája sok szempontból fejlettebb, kidolgozottabb, mint a „nagy” leveleké. Különösen vonatkozik ez az Egyházra, melynek egységét ünnepélyesebb szóhasználattal, az *ekklesia*-val fogalmazza meg.⁷² A *soma Christu* inkább a Feltámadott Testére vonatkozik, de akárcsak a Római és az 1. Korintusi levélben, az egyetemes Egyházat jelöli (Ef 1,22; 3,6; 4,4–5; 5,23–29; Kol 1,18–24; 2,19; 3,15) és a „szóma” itt sem kap kollektív jelentést a „keresztények gyülekezete” értelemben.⁷³ Pál apostol tökéletes krisztológiai szintézist ad, amely a Krisztusban megvalósult teremtetéstől a Benne való egyetemes megbékélésig terjed, megváltása révén (Kol 1,20). Krisztus az Ő Testében békességet szerzett zsidók és pogányok között is, akik immár egyetlen, új embert alkotnak (Ef 2,15–16).

Az Efezusi levélben – akárcsak az első Korintusi-ban – az egység témája átvezet a kegyelmi ajándékok egységének a kérdéséhez, melyet az Apostol a Krisztus Testéről szóló tanításból vezet le (4,1–16). Az Apostol küzdelemre buzdít a gyűlölködés, a megosztottság leküzdéséért, az igazság, a jóság és az önfeláldozó szeretet megeremtéséért (4,17–5,22).

Az Ef 1,23-ban és a Kol 1,24-ben az Apostol az Egyházat szó szerint Krisztus Testének nevezi: „Mindent lába alá vetett, őt magát meg az egész Egyház fejévé tette: ez az ő teste és a teljessége annak, aki mindenben mindent teljessé tesz” (*edoken kephalen yper panta te ekklesia, etis estin to soma autu*). És a Kolossé levélben: „testemben kiegészítem, ami Krisztus szenvedéséből hiányzik, testének, az Egyháznak

a javára” (*yper tu somatos autu, o estin e ekklesia*). Ez azt jelenti, hogy az Isten az Egyházat „bensőleg” hozta kapcsolatba Krisztussal.⁷⁴ Az Egyház nem csupán allegorikusan nevezhető Krisztus Testének,⁷⁵ hanem ontologikusan.⁷⁶ Mégis, ez az ontológiai egység, mint korábban láttuk, nem egyenlő a fizikai egységgel, de nem is pusztán csak „morális”, hanem *misztikus* egység Krisztussal. Ha az Ef 1,22–23-at és a Kol 1,18-at, illetve 24-et összevetjük az 1Kor 12,27-tel, filológiailag két fontos különbséget észlelünk. Az utóbbi helyen a „szóma” névelő nélkül szerepel, ami egyszerre utal a helyi és az egyetemes Egyházra, az előbbieken viszont a „szóma” mindig névelővel fordul elő, és az *ekklisia*-val van kapcsolatban, amely alatt az Apostol elsősorban az egyetemes Egyházra utal.

A *kephale* először az 1Kor 11,3-ban szerepel Krisztussal kapcsolatban, de csak a férfi vonatkozásában. A Test – teológiájával a Kolossé és az Efezusi levélben kerül kapcsolatba. De mi lehetett a közvetlen kiváltó oka a Krisztus-Főről szóló tanításnak? Tudjuk, hogy a Kolossé levélben az Apostol gnosztikus tévtanítással polemizál. Ez a tévtanítás valószínűleg az angyalok kultuszával volt kapcsolatban (Kol 2,18). A kolosséi tévtanítók feltehetőleg Krisztust az angyalok mellé sorolták.⁷⁷ Ezért az Apostol Krisztus abszolút Főségét akarta hangsúlyozni a jó angyalok (Kol 1,16; Ef 1,21), de a sötétség hatalmasságai és rajtuk keresztül az általuk uralt régi kozmosz felett is (Kol 2,10–15). Krisztus uralma felváltotta a világegyetem elemeinek az uralmát (Kol 2,8). A *kephale* tehát a Kozmosz-Fő és az Angyalok-Feje révén került az apostoli teológia nyelvébe, de ezt az Apostol elsősorban a Testre, az Egyházra alkalmazza.⁷⁸ Ez abból is nyilvánvaló, hogy a *kephale* szó, az Efezusi és a Kolossé levélben is először a Testtel, az *ekklisia*-val együtt jelenik meg (Ef 1,22–23; Kol 1,18). De a többi esetben is főként ebben a vonatkozásban találkozunk a *kephale* kifejezéssel (Ef 4,15; 5,23; Kol 1,19). A *kephale* megértéséhez vizsgáljuk meg közelebbről a Kol 1,18-at és az Ef 1,22-t. Az előbbi helyen az Apostol a Főt a Testtel hozza először kapcsolatba, majd hozzáteszi: ez a Test voltaképpen az Egyház. (Csak a 24. versben mondja ki, hogy ez a Test Krisztusnak a Teste.) Nem véletlen azonban, hogy az Apostol először nem az Egyház teljessége, népsége Fejének mondja Krisztust, hanem a „Test Fejének, amely az Egyház”. Ezzel éppen a Fő velünk való meghitt közelségét akarta megmutatni; azt, hogy a mi testünkkel egy lényegű testet öltött maga is. Krisztus azért a Fő, azért „ővé az elsőség mindenben”, mert „ő a kezdet”, Ő „az elsőszülött a halottak közül”. Pál apostol *arche*-nak, „Kezdetnek” nevezi Krisztust, melynek többféle értelme is lehet: általában kezdet, mint János evangéliumának első sorában, vagy mindennek forrása, *arche*-ja, végül pedig – ami a gondolat ritmusa szerint a legvalószínűbb – mint a feltámadás „kezdeté”.

Az Ef 1,22-ben az Apostol kissé másképp fogalmaz: maga az Atya tette Krisztust „az egész Egyház fejévé (22. v.), amely „az ő teste” (23. v.). Szent Ágoston a „totus Christus”-t látja e verssorban. „Krisztus nemcsak a Főben van, nem is csak a testben, hanem a Főben és a testben egyszerre, teljes Krisztusként.”⁷⁹ A Fő a testtel olyan szoros kapcsolatban van – írja Aranyszájú Szent János –, hogy a kettő között nem lehet semmilyen szakadás vagy intervallum.⁸⁰ Az *yper panta* jelzőhöz számos, egymástól eltérő magyarázat fűződik. Lehet úgy is érteni, hogy ez a vers első feléhez kapcsolódik, amely a 8. zsoltár 5–7. verseinek szabad reminiscenciája: az Isten azáltal is felmagasz-

talta az Egyházat, hogy olyan Főt adott neki, Aki az egész teremtés felett is Fő. Egy másik lehetséges értelmezés az, hogy Krisztus, jóllehet az egész teremtés felett van, csak az Egyház számára Fő, ilyen élő kötelék csak az Egyházhhoz fűzi. Vagy ugyanez, más árnyalattal: Jézus Krisztus *mindenekelőtt* az Egyháznak Feje. Ebben az esetben a *yper panta* ugyanazt jelentené, mint a Kol 3,14-ben az *epi pasin*. Aranyszájú Szent János nyomán úgy is érthetjük ezt a verset, hogy az Isten „mindenekelőtt” azzal magasztalta fel az emberiséget a Megváltó személyében, hogy Őt az Egyház Fejévé tette.⁸¹ A legvalószínűbb parafraíz azonban így hangzik: „az Isten Jézus Krisztust legfőbb Fővé, (vagy) mindenek felett való Fővé tette az Egyház számára”.

Krisztus azonban nemcsak az Egyház, hanem az egész kozmosz és az angyali világ fölött is áll: „Mert benne teremtett mindent a mennyben és a földön: a láthatókat és a láthatatlanokat, a trónusokat, uralmakat, fejedelemségeket és hatalmasságokat. Mindent általa és érte teremtett. Ő előbb van mindennél és minden benne áll fönn” (Kol 1,16–17). A 16. versben az Apostol – éppen a lévtanítókkal szem előtt tartva – a legfőbb angyalokkal kezd, és az alsóbbrendűek felé halad. A Kolossé levél e két verssorával jórészt párhuzamos az Ef 1,20–22. A 20. versben az Apostol a 109. zsoltárt idézi: „Nagyszerű erejét Krisztusban mutatta meg, amikor a halálból feltámasztotta, s a mennyben jobbjára ültette”. Aranyszájú Szent János magyarázata szerint az Isten az Egyház Fejét ültette jobbjára, így, ahol a Fő, ott van a Test is. „Nemcsak azzal tisztelt meg bennünket az Isten, hogy a velünk egy lényegűt jobbjára ültette” – folytatja –, „hanem még azzal is, hogy általában az egész emberi nemet arra hívta el, hogy kövesse Őt, osztozzék vele, örökölje dicsőségét.”⁸² A 21. versben az Apostol nyilvánvalóan angyali rendekről beszél (és nem földi hatalmakról, egyes szentírás-kutatók szerint), mert csak ezekkel kapcsolatban mondható el, hogy „jobbjára ültette, minden fejedelemségnek, hatalomnak ... fölé emelte”. És mivel az Apostol itt – ellentétben a Kol 2,8., 10., 15. versekkel – Krisztus felmagasztalásáról és nem a sötétség erői felett aratott győzelméről beszél, ezért – akárcsak a Kol 1,16-ban – a „fejedelemségek, hatalmak” alatt a jó angyalokat kell érteni.⁸³ A 21. vers második fele annak szól, aki még ez alól is kibúvót keresne: „nemcsak ezen a világon, hanem az eljövendőben is”. Krisztus fölötté áll „minden néven nevezhető méltóságnak”, nemcsak Második eljövételéig, hanem az eljövendő örök életben is.

Krisztus tehát az a centrum, Akiben az Egyház és a kozmosz, a világegyetem és az angyalok találkoznak. „Ő mindenben az első” – írja Aranyszájú Szent János –, „első a mennyekben, első mint Fő az Egyházban és első a feltámadásban.”⁸⁴

Krisztus azonban elsősorban az Egyháznak a Feje, Ő és az Egyház egymástól elválaszthatatlanok. A Fő a Test életének, egységének a forrása. Tőle kapja növekedését és egyben Ő e növekedés célja is (Ef 4,15–16).

Az Efezusi levélben az Apostol egy újabb képpel világítja meg a Fő és a Test e szoros közösségét: a férfi és a nő közötti keresztény házassággal, amely hasonló Krisztus és az Egyház kapcsolatához (5,21–33). A keresztény házasságnak éppen az a lényege, hogy benne valósul meg mindaz, ami adva van Krisztus és az Egyház kapcsolatában. „A férfi feje az asszonynak, ahogy Krisztus feje az Egyháznak: testének ő a megváltója” (5,23). A férj a nő gondviselője és oltalmazója, és ilyen értelemben a feje,

akihez a nő mint test tartozik (1Móz 3,16). Ezért az Apostol a férjet Krisztushoz, a nőt pedig az Egyházhoz hasonlítja. A 23. versből rögtön következhetne a 24.: „Amint tehát az Egyház alá van vetve Krisztusnak, az asszony is mindenben férjének”. De ezelőtt az Apostol szándékosan közbeszúr valamit, hogy megmagyarázza, miért Feje Krisztus az Egyháznak, Azért, mert „testének ő a megváltója” (*autos soter tu somatos*). Krisztus tehát a megváltás révén lett Fővé a megváltottak számára. Ennek az új létnek, amely mintegy egyetlen organizmust képez, a Feje a Krisztus. Ő a megváltott emberiség új Ádámja. Főségét pedig a kereszt erejéből gyakorolja.⁸⁵ Ezen a ponton Pál apostol szoterológiája találkozik ekkleziológiájával.

A 25. versben az Apostol tovább viszi a férfi–nő, illetve a Krisztus–Egyház közti titokzatos kapcsolatot megvilágítását. A férfi fősege nem „uralmat” jelent az asszony fölött, hanem elsősorban szeretetet és önfeláldozást, ahogy „Krisztus is szerette az Egyházat, és föláltozta magát érte.” A férjnek úgy kell szeretnie a feleségét, „mint saját testét” (28. v.). Ezt a szeretetet nem pusztán a természet törvényei írják elő, hanem természetfölötti, kegyelmi megalapozása van Krisztusnak az Egyházhoz mint saját testéhez fűződő szeretetében. „A saját testét (*ten eautu sarka*) senki sem gyűlöli – folytatja az Apostol –, hanem táplálja, gondozza, akár csak Krisztus az Egyházat” (29. v.). Ennek a szeretetnek pedig az az alapja, hogy „tagjai vagyunk testének” (*mele esmen tu somatos autu*, 30. v.). Az Egyház tehát Krisztus „saját teste”, de ezt az Apostol már a „szóma”-val fejezi ki. Ahhoz, hogy megváltásában részesüljünk, teste tagjainak is kell lennünk.⁸⁶

Amiként a férfi elhagyja a szülői házat, feleségével tart, és „a kettő egy ember lesz” (31. v.),⁸⁷ Jézus Krisztus úgy „hagyta el” a megtestesüléssel Mennyei Atyját (el nem szakadva Tőle), hogy misztikus kapcsolatot létesítsen a megváltott emberiséggel. Krisztus leereszkedésének a nagyságát, Egyházával való közösségét az Apostol „nagy titoknak” (*mysterion mega*) nevezi (32. v.). Ez teszi a keresztény házasság titkát is „naggyá”, mivel azt az Apostol Krisztus és az Egyház viszonyán keresztül szemléli.

Mit jelent a Test számára Krisztus Fősege? Krisztus emberi mivolta szerint Fő, mivel a Főnek „egyeneműnek” kell lennie a testtel. Krisztus embersége azonban elválaszthatatlan istenségétől, ezért úgy Fő, mint Istenember. Amiként tehát Ő részese a *mi* természetünknek, úgy *mi* is részesei vagyunk az *Ővének*.⁸⁸ A Fő tehát organikus egységet képez az egész testtel, a testet kormányozza, irányítja a Szentlélek által.⁸⁹ Mint Fő, kiosztja az Egyház tagjainak különféle feladatait és tisztségeit, hiszen teljessége és tökéletessége révén Ő áll az első helyen a természetfölötti adományok tekintetében. Krisztus azért Fő, mert Ő közvetíti az életet az egész testnek, ahogy a fejünkből kifutó idegszálak az emberi testnek. Krisztus számunkra Fő a kölcsönös segítség által is, mivel a Főnek ugyanúgy szüksége van a tagokra, mint a tagoknak a Főre.⁹⁰ Krisztus a Fő, mivel az Egyháznak a Főpapja (Zsid 7,26–8,2). Mint Fő nemcsak megváltója a Testnek, hanem Királya, Törvényhozója, Tanítója, tehát „Fő – a szó legteljesebb értelmében”.⁹¹ Ezért, jóllehet más módon, de Krisztus minden ember Fejének is nevezhető (1Tim 4,10; 1Jn 2,2).⁹² Krisztus egysége tehát Egyházával oly szoros, hogy bizonyos mértékig analogikus az Isteni Ige és az emberi természet hiposztatikus egységével. Krisztus él, szenved, tevékenykedik misztikus Testében,

mint egykor fizikai testében,⁹³ ezért nevezheti az Apostol az Egyházat Krisztusnak (1Kor 12,12).

Krisztus *egyetemes Fő* is. Az Apostol még jobban kidomborítja az Egyház egyetemességét azzal a tanítással, hogy zsidók és pogányok – az egész emberiség képviselői – *egy testté* váltak Krisztusban (Ef 2,14). Krisztus „mint békeszerző a két népet magában *eggyé, új emberré teremtette*, és egy testben (*en eni somati*) mind a kettőt kiengesztelte az Istennel keresztthalála által” (2,15–16).⁹⁴ A pogányok beoltatnak Izrael szent gyökerébe (Róm 11,16) – ez a „búza zsengeje”, az ősatyák Egyháza, melynek már Krisztus volt a Feje⁹⁵ – de úgy, hogy a kettőből „egy, új ember” (*ena kainon anthropon*) lesz (2,15). Antiochiai Ignác is erről ír a szmirnaiaknak: „Krisztus valóban megfeszítettett értünk testében... (ennek gyümölcséből, azaz isteni és legszentebb szenvedéseiből születünk mindnyájan), hogy feltámadása révén örök jelet állítson hű szentjeinek, zsidóknak és pogányoknak egyaránt, akik eggyé váltak Egyházának egy Testében”.⁹⁶ Krisztus teste a keresztben egyetemes megbékélést szerzett pogányok és zsidók közt, mellyel az őszövetségi törvény által jelképezett „ellenségeskedést megszüntette” (16. v.). Ebben az egy testben, új emberben „nincs többé zsidó vagy görög, rabszolga vagy szabad, férfi vagy nő”, mert mindannyian egyek Krisztus Jézusban (Gal 3,28). Ő Istennek a Báránya, Aki elveszi az egész emberiség bűneit (Jn 1,29). A Krisztus mint Fő által szerzett egyetemes megbékélés tehát tökéletes: mind a földiek között, mind pedig a földiek és a mennyeiek között végbement (Kol 1,20).

Mindazt, amit eddig a Kolossé és az Efezusi levéllel kapcsolatban elmondtam, most összegezhetjük és válasszolhatunk a kérdésre: lehet-e alapvető különbséget találni a „nagy” levelek és a „fogságban írt” levelek ekkleziológiája között? Pontosabban: a Kolossé és az Efezusi levélben szereplő meghatározás az Egyházzal mint olyan Testről, melynek a Feje Krisztus, hogyan viszonyul a fő levelekben levő tanításhoz, amelyek szerint az Egyház Krisztus Teste?

A legfontosabb az, hogy mindkét esetben a hívők „létközösségéről” van szó Krisztussal,⁹⁷ és az Apostol ezt úgy fogalmazza meg, hogy *Vele egy testet alkotnak*. Másrészt, a Kolossé és az Efezusi levélben is – akár csak a „nagy” levelekben – az Egyház mint Krisztus Teste tanítás, többek között, a *tagok egységének* a hangsúlyozására szolgál (Kol 3,15; Ef 4,4; 2,15; 4,24–25; 3,6). Az Ef 4,16-ban és a Kol 2,19-ben a Fő által létrehozott *egység* gondolata összekapcsolódik az Egyháznak mint *élő organizmusnak* a gondolatával. A Fő a test növekedésének a forrása, az „inak és izmok” az Ő lényegét és tápláló erejét továbbítják. A különbség csak az, hogy itt az „inak és izmok” léptek a tagok helyébe, de azért, mert az Apostol a test egybekapcsolódására, növekedésére teszi a hangsúlyt, és nem a „tagok” egymáshoz való viszonyára.⁹⁸

A Római és az első Korintusi levélben Krisztus „azonos” a Testtel, az Efezusi és a Kolossé levélben azonban a Test Feje és az Egyház – a Test többi része. De a Test a Főnek köszönheti létét, Test és Fő csak úgy válhat „testté és fővé”, hogy egymással *egy lényeg* alkotnak.⁹⁹ A kép tehát ugyanaz, mint a „nagy” levelekben. Az Egyház nemcsak egy Test Krisztussal, hanem organikus egységet is alkot, amelyben a tagok különféle lelki karizmákat kapnak. Végső soron az Egyház nem eshet egybe Krisztussal. Benne és Vele ugyan egy Testet alkot, de a Testnek mint élő organizmusnak sok tagja van, ezért „szükségszerű, hogy Krisztus legyen a legfőbb tag, a Fő, létének és sokszínű életének a forrása”.¹⁰⁰

Az Egyház tehát Krisztus Teste, azaz Krisztus Maga e Test, másrészt viszont az Egyház, mivel „ebben a világban van”, csak fokozatos növekedéssel éri el e teljességet (Ef 3,19; 4,13–15), és ily módon különbözik mint Test Krisztustól, a Test Fejétől. A „nagy” levelek és a „fogságban írt” levelek ekkleziológiaiája tehát nem állítható szembe egymással, hanem kiegészítve, harmonikus és egységes tanítást képez.

Az Egyház Krisztus „teljessége”

Az Efezusi levélben az Apostol nemcsak Krisztus Testének, hanem „teljességének” is nevezi az Egyházat: „ez az ő teste és a teljessége annak, aki mindent mindent teljessé tesz” (*to pleroma tu ta panta en pasin plerumenu*, 1,23). A legtermészetesebb parafrázis így hangzana: „az Egyház Krisztus Teste, de egyben teljessége is, hiszen Ő az, Aki mindenben mindent teljessé tesz”. E vers magyarázatához azonban számos eltérő vélemény fűződik, így ez az Egyházzal szóló apostoli tanítás részletesebb elemzést kíván.

Az egyik legrégebbi kommentár Aranyszájú Szent Jánostól származik: „azért, hogy a „fő” szót hallva ne csak a hatalomra gondolj ... hanem benne testi (valódi) főtl láss (az Apostol) így folytatja: „a teljessége annak, aki mindenben mindent teljessé tesz.”¹⁰¹ Mintha csak elégtelennek tartaná a „fő” megjelölést ahhoz, hogy megmutassa az Egyház közelségét és közösségét Krisztussal. „Az Egyház Krisztusnak a teljessége ugyanúgy, ahogy a fő a testben és a test a főben teljesedik ki.”¹⁰²

A *pleroma* értelmezésével kapcsolatban többféle magyarázat látott napvilágot. Az egyik szerint a *pleroma* vonatkozhat magára Krisztusra és a *tu ta panta... plerumenu* az Atyára, mivel a Kol 2,9-ben azt olvassuk, hogy Krisztusban lakik „testi formában az istenség egész teljessége (*pan to pleroma tes theotetos*).¹⁰³ A hívők viszont részesei lettek e teljességnek (Kol 2,9b; 2Pt1,3–4; Jn 1,16), így az Egyház is nevezhető *pleroma*-nak, azaz a „krisztusi energiák teljességének”.¹⁰⁴ Egy másik vélemény szerint a *pleroma* az Egyházra, az *o plerumenos* pedig Krisztusra vonatkozik. Krisztus és Egyház olyan kapcsolatban állnak, hogy kölcsönösen feltételezik egymást: az Egyház „megtelítődik” Krisztussal (Kol 3,11), de egyúttal „ki is egészíti” Őt.¹⁰⁵ A leglogikusabb és egyben a leegyszerűbb magyarázat tehát az, hogy a *to pleroma tu... plerumenu* a *to soma autu* (1,23a) megismétlése, más szavakkal ugyan, de lényegében ugyanolyan összefüggésben. Ebben az esetben a *to soma* egyenlő a *to pleroma*-val, az *autu* pedig a *tu... plerumenu*-val. Mivel azonban a *to soma* végső soron Krisztusnak a Teste, ugyanígy a *to pleroma* is Krisztus *pleroma*-ja, amely különösen Kol 2,9 alapján, az Atya *pleroma*-jának is nevezhető. A *pleroma*-t lehet passzív, de lehet aktív értelemben is fordítani. Az Egyház tehát Krisztus *pleroma*-ja, „teljessége”, illetve „kiegészítése”, „beteljesítése”.¹⁰⁶ Vannak, akik a *pleroma szenvedő* jelentését helyezik előtérbe, mely szerint az Egyház mintegy „megtelítődik” Krisztussal. Arra hivatkoznak, hogy a *pleroma* lényegében párhuzamos az *angelma*, *kerygma* szavakkal, melyek szintén szenvedő értelműek.¹⁰⁷ E filológiai érvelést azzal is kiegészítik, hogy az Efezusi levél első fejezetében mindenütt arról van szó, amit az Egyház *kapott*, és nem arról, amit *adott*.¹⁰⁸ De úgy is lehet értelmezni a *pleroma*-t, hogy az Egyház „kiegészíti”, „beteljesíti” Krisztust.¹⁰⁹ Ez a magyarázat nem annyira a *pleroma* filológiai jelentésén, hanem inkább általános újszövetségi összefüg-

géseken alapul.¹¹⁰ Jézus Krisztus ugyanis nem önmagáért lett emberré, hanem az emberekért. A hívők Hozzá való csatlakozásával válik „teljessé” az, amiért Ő megtestesült.¹¹¹ Az emberiség egyre jobban egyesül Ővele, ezért úgy vehetjük, hogy Ő ezáltal egyre inkább „teljessé” válik, jóllehet önmagában teljes és tökéletes. Ez a „beteljesítés” természetesen nem Jézus Krisztus *lényegére*, hanem az Egyházon keresztül megvalósuló küldetésére vonatkozik. Ezért helyesebb, ha nem „kiegészítésről”, hanem „beteljesítésről” beszélünk ugyanúgy, ahogyan a fa nem „kiegészíti”, hanem „beteljesíti” az elültetett magot.¹¹² Úgy is megfogalmazhatjuk, hogy Krisztus önmagában teljes és tökéletes, de az Egyház nélkül „nem lenne Krisztus”.¹¹³

A Kol 1,24 tovább erősíti a *pleroma* aktív jelentésének a lehetőségét. Itt ugyanis az Apostol így fogalmaz: „Örömmel szenvedek értetek, és testemben kiegészítem (*antanaplero*), ami Krisztus szenvedéseiből hiányzik, testének, az Egyháznak a javára”. Az Apostol nem azt akarja mondani, hogy bármivel is kiegészítheti a Fő szenvedéseit, hanem azt, hogy boldog, mert testébe fogadhatja Krisztusnak a hívők személyén keresztül Egyházába állandóan átáramló szenvedéseiből azt, ami a Kolossében élő testvérek osztályrésze lenne, és *helyettük* eleget tehet a rájuk eső szenvedésnek. Krisztus mint Fő együtt szenved a Testtel, tehát úgy vehetjük, mintha „Krisztus még nem mindent szenvedett volna el.”¹¹⁴ Úgy is érthetjük azonban, hogy eddig Krisztus szenvedett *értünk*, most pedig mi *őérette*, és ezzel Krisztus szenvedéseinek mértékéhez közeledünk, „teljessé tesszük azt”.¹¹⁵

A *to pleroma* megértéséhez néhány szóban meg kell vizsgálnunk a *ta panta en pasin* kifejezés jelentését is (Ef 1,23b). Itt lényegében két lehetséges magyarázattal állunk szemben. Az egyik, hogy ebben a kifejezésben nem általában a világra, hanem az Egyházra, az Egyház tagjaira kell gondolnunk, mivel a párhuzamos helyek összevetése azt mutatja (1Kor 12,5; 15,28; Kol 3,11), hogy ennek a fordulatnak nincs „kozmi-kus” jelentése. A fordítás tehát így hangzana: „Krisztus betölti, teljessé teszi az Egyház minden tagját (*en pasin*), belső életük (*ta panta*) mindenfajta megnyilvánulásában.”¹¹⁶ Mások szerint viszont — és az igazsághoz ez áll közelebb — a *ta panta en pasin* tautológia lenne, ha az Egyház tagjaira vonatkoztatnánk, ezért itt Krisztusnak a Benne még hinni nem tudó világra kiterjedő általános gondviselő tevékenységére kell gondolnunk.¹¹⁷

Az Ef 1,23b-t újból elolvasva az Apostol gondolatát így lehet körülírni: „az Egyház Krisztus Teste, teljessége és beteljesítése, állandóan kapja Krisztustól azt a teljességet, amelyet Ő az Atyától kap (Kol 1,19; 2,9), a Megváltó pedig az egész világot betölti, teljessé teszi”.

Dogmatikai összegezés

Szent Ágoston híres megfogalmazását a „totus” Krisztusról az eddigiek alapján úgy írhatjuk körül, hogy az isteni Megváltó megváltottjainak testével egy misztikus „Személyt” alkot. A Megtestesülés „kítá-gul”: Krisztus, az Isten-ember létrehozza az Isten-emberiséget, azaz az Egyházat.¹¹⁸ Ez az örök garanciája az Egyház szüntelen megújulási képességének, amely, ellentétben a tökéletes Isten-emberrel, földi viszonylatban csak tökéletességre *törekvő* embereket foglal magában. Krisztus és az Egyház valóságos és élő organizmust képeznek. Az „Egyház mint Krisztus Teste” meghatározás így elsősorban a Krisztusban

újjászületett ember kegyelmi életét jelenti, feltárva az Egyház legbensőbb lényegét. Másrészt, a *to soma tu Christu* meghatározással az Apostol nem egy közönség, hanem egy Személy felé fordítja olvasói figyelmét: az Egyház elsősorban nem emberek gyülekezete, hanem maga Krisztus, saját létében és életében.

Gyakran találkozunk azonban azzal a tévedéssel, hogy a Megváltót és az Egyház tagjait egyetlen *fizikai* személynek tartják.¹¹⁹ Az Apostol ugyanis nemcsak egybekapcsolja Krisztust titokzatos Testével, de szembe is állítja egyiket a másikkal, az Isteni Jegyest az Eljegyzett Menyasszonnyal. Az Egyház tehát nem lehet egyenlő Krisztus valóságos, fizikai Testével, de a „Krisztus Teste” meghatározás ugyanúgy nem jelenthet pusztán csak metaforát. Az igazság a kettő között van: olyan misztikus, titokzatos Testről van szó, melyre hiába keresnénk példát a természetben. De ez a titokzatos Test már a Feltámadottnak a Teste, és így részese a Sátán fölött véghezvitt végleges diadalnak. Még pontosabban fogalmazva — a múlt század egyik legjelentősebb ortodox tanítóját, Filaret moszkvai metropolitát követve — azt mondhatjuk, hogy az Egyház *ontologikus* valóságában Krisztus Teste.

Krisztus Teste, mindhárom formájában, az „Atya jobbán” ülő Isteni Igében, az Eukarisztiában és a Misztikus Testben, *egyetlen* krisztológiát alkot. A Megtestesülés titkába való illetlen behatolás lenne azonban, ha e három forma között, amelyek egyaránt az Ő isteni valóságát hordozzák, a konkrét, „materialis” kapcsolatra próbálnánk magyarázatot keresni.

Az apostoli tanítás forrásai

A *soma Christu* közvetlen forrását hiába keressük az Ószövetségben. Ilyen gondolatot még az evangéliumokban vagy az apostoli levelekben sem találunk. Mindenképpen rá kell mutatnunk viszont azokra az ószövetségi előzményekre, amelyek, közvetett módon, valószínűleg hozzájárultak Pál apostol tanításának a kialakulásához.

Isten és ószövetségi népe között a kapcsolatot a *szövetség* fejezte ki. Ez elsősorban az *áldozat* bemutatásában realizálódott. Az Újszövetségben Isten és népe már valóságos *közösséget*, *koinonia*-t alkot (1Kor 10,16), és ez a *Vértelen, Eukarisztikus Áldozatban* válik valósággá. De utalhatunk más párhuzamokra is. Már az Ószövetség is használja az Isten és Izráel közti házastársi kapcsolatnak a képét, amelyre az Énekek Éneke az egyik legszebb példa. Ézsaiás próféta pedig egész Izráelt egy nagy emberi testhez hasonlítja: „Beteg az egész fej és a szív teljesen erőtlenné” (1,5).

Talán ezeknél is döntőbb az egész emberiséget vagy Izráel egész népét megtestesítő „egyetemes személyiség” gondolata. A rabbinista judaizmusban nagyon kidolgozott volt az a tanítás, hogy az emberiség egységét képez Ádámban („corporate personality”).¹²⁰ Ádám az egész emberiség nevében követett el bűnt. Ábrahám ugyanúgy az egész emberiség nevében kötött szövetséget Istennel. Mózes egész Izráel nevében. Jézus Krisztus tehát joggal nevezhető az *új emberiség* Fejének.¹²¹

A *soma Christu* *közvellen* forrását azonban — egyetértésben a szentírás kutatók többségével — nem az Ószövetségben kell keresnünk. Pál apostol életében, kronológiai sorrendben, a legfontosabb mozzanat, amely feltárja Krisztus és népe misztikus identitását, a damaszki élmény (ApCsel 9,4–5). Pál apostol úgy éli meg a keresztyének üldözését, hogy az egyenlő

Krisztus üldözésével. Nyilvánvalóan ezzel hozható összefüggésbe az, hogy Jézus Feltámadott Testét „pneumatikus” jellegűnek, azaz szellemi módon létező testnek vallja (*soma pneumatikon*) (1Kor 15,44), amely alkalmas arra, hogy a mi testünket is átjárja, és mi is valóságos tagjaivá váljunk.¹²² Az Apostolnak a Krisztus Feltámadott Testéről szóló tanítása, szoros értelemben véve, újszövetségi eredetű, mivel szoros soron a Megtestesülésről szóló tanításának egyenes kiterjesztése. A „szóma Hrisztú” kifejezésnek az Egyházra való alkalmazásával viszont Szent Pál elsősorban és minden bizonnyal az Egyház szentségi életének a tapasztalatát vette figyelembe (1Kor 10,17), hiszen az Eukarisztiáról maga az Úr Jézus Krisztus mondja, hogy az az Ő Teste (1Kor 11,23–24). Maga a „szóma Hrisztú” kifejezés tehát filológailag, valószínűleg eukarisztikus eredetű, mivel ennek a fordulatnak ez az egyetlen, nyilvánvalóan az Apostol előtti (dogmatikus-teológiai) használata.

E két forrás mellett, mely egymással szoros összefüggésben áll, nem hagyható figyelmen kívül az Úrnak Őnmagáról szóló tanítása sem, amely a „szóma Hrisztú” kapcsolat alkalmazását nyilvánvalóan megalapozta. Két helyet is kell idéznünk, mindkettő János evangéliumában található. Az egyikben Jézus az Ő „saját testének templomáról” beszél (2,21), a másikban pedig az Egyház és a közötté levő lelki-organikus kapcsolatról, amelyet az Igazi Szőlőtő és a szőlővesszők hasonlatával világít meg (15,5).

Mindezek után talán azt is megkísérelhetjük, hogy a négy legfontosabb tényező között, amelyek az Apostol tanításában elvezettek az „Egyháznak mint Krisztus Testének” a megfogalmazásáig, a fontossági sorrendet is megállapítsuk. Ez a következő lenne: 1. a damaszki út élménye, 2. az Eukarisztiáról szóló tanítás, 3. a szőlőtő és a szőlővesszők hasonlata, 4. a jeruzsálemi templomról szóló hasonlat. Természetesen, ezek csupán a „szóma Hrisztú” megfogalmazását közvetlenül kiváltó okok, amelyeket nem szabad más, egyéb forrásoktól és — ami a legfontosabb — az Apostol egész krisztológiájától és szoterológiájától elkülöníteni.

Krisztus Teste és a szentségek

A keresztség

Az Egyház léte egyetemes részesedést jelent az isteni életben, az isteni természet integritásában és halhatatlanságában. Az Egyház viszont az emberért van, élete ezért „Isten élete az emberben”. Ennek az életnek a legfontosabb eszközei a szentségek: az Egyház tehát alapvetően „szentségi közösség”.¹²³ A neofita a hitvallás és az ezt követő keresztség révén lép be az Egyház közösségébe, melyben „új teremtmény” válik (2Kor 5,17). A keresztség együtt meghalás, együtt keresztfeszítés (Gal 2,19) és együtt feltámadás, élet Jézus Krisztussal (Róm 7,4). A keresztség révén az idő korlátai is megszűnnek. Az Apostol ezt úgy fejezi ki, hogy a megkeresztelt, a Lélek által, *testileg* „Krisztus tagjává” válik (*mele Christu*) (1Kor 6,15).¹²⁴ Új élete viszont az Eukarisztiában bontakozik ki mint tagnak ez mélyíti, erősíti és táplálja Krisztussal (1Kor 6,15–16) és a többi taggal (Róm 12,5) való kapcsolatát.

Az Ószövetségben a körülmelés volt a jele az Isten népéhez való tartozásnak, az Újszövetségben viszont a lelki újjászületés (Jn 3,5), a víz és a Lélek által való keresztség tesz Krisztus Testének „tagjává”.

A keresztségben elnyerjük a kegyelmet az „Istennek tetsző szolgálatra” (Zsid 12,28), ami elsősorban az Eukarisztiában jut kifejezésre.¹²⁵ Ezért az újonnan megkeresztelt a hívő néppel együtt a keresztség felvétele után azonnal részt is vesz az eukarisztikus áldozat bemutatásában. Ezáltal teljesértékű tagjává válik az Egyháznak, amely — Tertullianusz szavai-
val — ily módon nemcsak Krisztus Teste, hanem az Atya, a Fiú és a Szentlélek Teste is, „corpus trium”.¹²⁶

„A kenyér, amelyet megtörünk”

Az Utolsó Vacsorán Urunk ezekkel a szavakkal nyújtotta át tanítványainak a megtört kenyeret: „Vegyétek és egyétek, ez az én testem” (*to soma mu*, Mt 26,26 és a további helyeken; Mk 14,22; Lk 22,19; 1Kor 11,24). Ezzel az Úr pontosan meg is határozta, hogy milyen Testet veszünk magunkhoz az Eukarisztiában. Nézzük meg közelebbről, hogy mi az Ortodoxia tanítása az Eukarisztikus Testről és hogy az hogyan kapcsolódik Krisztus Személyes és Misztikus Testéhez.

Az Úr által megtört és a tanítványok közt szétosztott kenyér az Ő örök jelenlétének és a Vele való állandó szentségi közösségnek a garanciája lett (1Kor 10,16). Aranyhajó Szent János szerint az Eukarisztikus Test lényegileg azonos Jézus emberi Testével.¹²⁷ Ennek ellenére lehetetlen tökéletesen megfogalmazni azt, hogy a kenyér és a bor milyen módon válik Krisztus Testévé és Vérévé, és hogy az Eukarisztikus Test milyen kapcsolatban áll az „Atya jobbán” ülő Úrral. A legfontosabb az, hogy a kenyér és a bor *eggyé válik* azzal a Testtel és Vérral, amely a mennyekben van. A Szentlélek közreműködésével történő csoda nem „fizikai”, mint a káni mennyegző esetében, hanem „metafizikai”.¹²⁸ Természetesen eközben a kenyér és a bor (éppen az elfogyaszthatóság miatt — Mt 26,26—27) megőrzi külső, érzékelhető tulajdonságait.

Mi a következménye annak, hogy Jézus Krisztus Testében és Vérében részesedünk? Elsősorban az, hogy emberi természetünk „egytermészetűvé válik, egyesül Krisztussal, és egyidejűleg a Test minden tagjával”.¹²⁹ Krisztussal és egymással is „egy testté” válunk: „sokan egy kenyér, egy test vagyunk, mivel mindnyájan egy kenyérből részesülünk” (1Kor 10,17). Itt határozottan érezzük, hogy az *en soma* kifejezésnek eukarisztikus értelme van. A *koinonia* is arra utal, hogy nemcsak „részesei” leszünk Krisztusnak, hanem *eggyé* válunk Vele (16. v.). Minden bizonnyal eukarisztikus vonatkozásban kell értenünk Szent Kiprián következő szavait is: „a víz és a bor, miután összekeveredik az Úr kelyhében, olyan egységre lép egymással, hogy többé szét nem választható; ugyanígy semmi sem képes elválasztani Krisztustól népét, amely az Egyház”. A kenyérről pedig ezt mondja: „ahogy a tengernyi egybegyűjtött magból egyetlen kenyér lesz, ugyanúgy alkot egyetlen testet a Krisztusban, a Mennyei Kenyérben egyesült hívők sokasága”.¹³⁰ A *koinonia* azt jelenti, hogy „mi Őbenne lakozunk, Ő mibennünk, és Vele egy lélekke válunk.”¹³¹ Az „életnek a kenyere már önmaga hozza mozgásba befogadját, és mindenben hasonlónvá teszi az Adományozóhoz”.¹³² A Megváltó ígérete szerint e *koinonia* révén isteni életének leszünk részeséivé (Jn 6,57). A szentségek révén „nemcsak tagjaivá, hanem gyermekeivé válunk, mivel mint gyermek, önként alávetjük magunkat hatalmának”.¹³³ Az Eukarisztia a keresztség hívő számára a keresztségben és a bérálásban kapott kegyelmi ajándék megőrzése, és tovább erősí-

tése az Úrral való egyesülés révén. Ily módon az Eukarisztikus Test a Misztikus Test *legfőbb táplálója*.

Az Eukarisztikus és a Misztikus Test közötti kapcsolat lényegét idézik fel az Oroszországban épült négyzet alakú templomok: mivel az Egyház — Krisztus Teste, ezért az Egyház külső, látható formájának is Amnosz alakot kellett öltetnie. Az Egyház ugyanis csak az Eukarisztiában éli meg egységét, és Krisztussal való misztikus azonosságát. Már a jeruzsálemi Egyház életének is megkülönböztető jegye volt a *koinonia* az apostolok tanításával, és a kenyér megtörésében való részvétel (ApCsel 2,42). Kereszténynek lenni már a kezdet kezdetén is azt jelentette, hogy *élő* tagja lenni a közösségnek. Az Egyház tehát az Eukarisztiában jelenik meg a *legtökéletesebb* módon. Az Úrnak az egységért mondott imája is az Eukarisztiában valósul meg a *legteljesebb* formában (Jn 17,21—23). Ezért az Eukarisztia mind ontologikusan, mind pedig formálisan, szorosan kötődik az ekkleziológiához.¹³⁴

Mindebből következik, hogy az Eukarisztia a keresztségnek egyéni és közösségi életének a fókusza. Az Eukarisztia az Istennel való személyes egyesülésnek az eszköze, és egyúttal az Egyháznak mint Krisztus Testének az „aktualizációja”, önmegvalósulása.¹³⁵ Ez az „aktualizáció” a Szent Liturgián megy végbe. A Liturgia — maga az Egyház. Az az Egyház, amely a Szent Áldozat bemutatásával¹³⁶ és az ehhez kapcsolódó megemlékezésekkel tökéletes közösséget alkot mind a megdicsőült szentekkel, mind élőkkel és holtakkal.

„En Hrisztó”

Hogyan lehet meghatározni a hívő-tag viszonyát a Testhez, Krisztushoz? Pál apostol Jézus Krisztus halálának és a keresztségben történt meghalásnak az azonosságát legtöbbször az *en Christo* formulával fejezi ki (Róm 12,5; Gal 3,26—28; Ef 2,15), de más megfogalmazásoknak is lényegében ugyanez a tartalma. Elég, ha összevetjük ezt a kifejezést a következő fordulatokkal: *syn Christo* (Kol 2,20), *di u* (Gal 6,14), *oi de tu Christu* (Gal 5,24), *eis Christon* (Róm 6,3).¹³⁷

Nézzük meg például, hogyan függ össze konkrétan az *en Christo* a *soma Christu*-val a Római levélben? A Róm 6,3—11 és 8,1-ben az Apostol még csak az egyes hívőkről beszél, a 12,4—5-ben pedig már arról, hogy mindazoknak, akik „en Hrisztó” vannak, harmonikus egységben kell élniük, mert mindnyájan „egy testet” alkotnak „Krisztusban”. (Az 1Kor 12,27-ben ez a test már „Krisztusnak teste.”) Az „en Hrisztó” formula tehát az Egyházzal mint Krisztus Testéről szóló tanítás megértésének a *kulcsa*.¹³⁸ Kifejezetten „lokális” értelme van e kifejezésnek a Gal 3,28-ban: „Nincs többé zsidó vagy görög, rabszolga vagy szabad, férfi vagy nő, mert mindannyian eggyé lettetek Krisztus Jézusban”.¹³⁹ „Krisztusban lenni” az üdvösség elengedhetetlen feltétele (Róm 6,11; 8,1; 1Kor 1,30; 15,22; 2Kor 5,17). A Róm 6,1—12-ben „Krisztusban lenni” a keresztség szentsége által azt jelenti, hogy valóságosan részt veszünk Krisztus halálában és feltámadásában: „Mert ha halálának hasonlóságában egybenőttünk vele, úgy leszünk feltámadásában is” (6,5).

A Kolossé levélben az Apostol ennél is többet mond: „nektek is megszerezte a kiengesztelődést *emberi testében* a halál árán” (1,22). A hívők tehát mindnyájan együtt, jelen voltak Krisztusban már kereszthalálának órájában, és így részesedhetnek e halál követke-

ményeiben is.¹⁴⁰ Ugyanúgy, ahogyan mindnyájan jelen voltunk Ősatyánkban, Ádámokban akkor, amikor „a bűn folyományaként a halál . . . minden embernek osztályrésze lett, mert *mindnyájan* bűnbe estek” (Róm 5,12. 19; 1Kor 15,22). Amiként Ádám, az emberiség egyetemes képviselője minden ember sorsát a sajátjába zárta, ugyanúgy a keresztség révén a hívő számára valóra válik mindaz, ami érte Krisztussal történt.¹⁴¹ Így válik érthetővé a 2Kor 5,14: „ha egy mindenkiért meghalt, akkor mindenki meghalt”. A hívő ember számára „Krisztusban lenni” végső soron tehát azt jelenti, hogy Krisztus, az emberiség „egyetemes képviselője” feláldozta Magát helyette és érte.¹⁴² Csak ebből kiindulva lehet megérteni Pál apostol egész teológiáját.¹⁴³ Az „en Hrisztó” formula tehát a zsidó közösségi gondolkodásban gyökerezik,¹⁴⁴ ami az Apostolnál az Ádám–Krisztus párhuzamban jut kifejezésre.

Az Efezusi levélben az Apostol a törvény által ketéosztott emberiség felől közelíti meg a fenti gondolatot: a kettő eggyé vált Krisztusban, és ez az eggyéválás már az üdvösséget hozó kereszthalál órájában végbement (2,15–16).

N. Kavaszilas az Megváltó születésével hozza összefüggésbe a tagok „születését”: „ha a tagok élete a születéssel kezdődik” – írja – „és az élet számukra Krisztus, akkor űk egyidőben születtek az emberré lett Megváltóval”.¹⁴⁵ Később viszont Kavaszilas másképp fogalmaz: „amíg Krisztus nem halt meg, addig semmi közösségünk sem volt Vele . . . amikor azonban meghalt, kifizette értünk a váltságdíjat és szétépte a Sátán kötelékeit, akkor nyertük el szabadságunkat és fiúságunkat, akkor váltunk tagjaivá az áldott Főnek.”¹⁴⁶ A Krisztusban hívők tehát *potenciálisan* már együtt voltak a testté lett Istenemberrel, de a Vele való igazi közösséget a kereszt hozta számukra.

Méginkább érthető az „en Hrisztó” fordulat, ha végiggondoljuk, milyen következményei vannak ennek az új állapotnak a hívő számára. „Krisztusban lenni” elsősorban azt jelenti, hogy valóságos közösségünk van a Megváltó halálában. Ezáltal meghaltunk a bűnnek (Róm 6,10), a törvénynek (Róm 7,4; Gal 2,9), a világnak (Gal 6,14), megigazultunk (2Kor 5,21), megbékéltünk az Istennel (Róm 5,10) és megszentelődöttünk (1Kor 1,30). Ismét, mint korábban is, azt látjuk, hogy az Egyházzal mint Krisztus Testéről szóló tanítás „a legszorosabb kapcsolatban van Pál apostolnak azzal a tanításával, hogy megváltásunk, megigazulásunk és megszentelődésünk Krisztusban, az Új Ádámokban ment végbe”.¹⁴⁷

„Krisztusban lenni” viszont azt is jelenti, hogy részesülünk halálát követő feltámadásában, a Feltámadott új életében (Róm 6,4–11; Kol 2,12). Mit jelent a Krisztusban hívő számára a Feltámadott életével való közösség? Hitet az örök életben (Róm 8,39), istenfiúságot (Gal 3,26), megújult életben való szolgálatot Istennek (Róm 6,4), közösséget a Feltámadott isteni erővel (2Kor 4,10–12), Aki a halált örökre legyőzte és társörökséget Krisztussal (Róm 8,17). A hívők tehát meghaltak Krisztussal, Vele együtt feltámadtak, és Vele együtt fognak megdicsőülni is (Róm 8,17b).

N. Kavaszilas így ábrázolja a Krisztusban hívők megdicsőülését az Utolsó Ítéletkor: „ahogy a feltámadottak szétszóródott csontjai egyesülnek saját fejükkel, újra egységes testet alkotva, ugyanúgy lesz Krisztussal is, mindnyájunk közös Fejével. Mert ahogy e Fő fölöttünk a felhőkön, mindenhonnan Magához vonzza saját tagjait . . . minden szentnek a teste

Krisztus felé törekszik majd, hogy elfoglalja eredeti helyét”.¹⁴⁸

Az „en Hrisztó” fordulat alapján tehát az Egyházzal mint Krisztus Testéről szóló tanítás lényege is megvilágosodik. „Krisztusban lenni” azt jelenti, hogy a hívők egy testté válnak Krisztussal, Aki értük meghalt a kereszten és üdvösségükért feltámadt. Ez az „egy testté válás” valóságos és reális, és már a kereszten szenvedett Testben végbement. Így tehát a hívők közössége *egy Testet alkot a megfeszített és feltámadt Megváltóval*, amit az Apostol a *soma Christu*-val fejez ki (1Kor 12,27). Ez a „szóma” tulajdonképpen azonos magával Krisztussal (*utos kai o Christos* 1Kor 12,12). E testhez való tartozást pedig az *en Christo* foglalja magában.

A Test és tagjai

„A szolgálatok különfélék, de az Ūr ugyanaz”

Mind a Római, mind pedig az 1. Korintusi levélben Pál apostol parenetikus összefüggésben, a gyülekezethez szóló intelembe ágyazva nevezi az Egyházat „egy testnek Krisztusban”, illetve „Krisztus testének”. Az intelem legfőbb célja az, hogy tudatosítsa az Egyház egysége és a különféle szolgálatok révén megvalósuló, szükségszerű sokfélesége közti harmóniát, és – különösen az 1. Korintusi levélben – elhárítsa az Egyház frakciókra történő szétbomlását. Ezért fontos, hogy az Egyházzal mint Krisztus Testéről szóló tanítást ebből a szempontból is megvilágítsuk.

Az Egyházban, Krisztus Testében akárcsak az emberi testben – más kormányoz és más az, akit kormányoznak. Jóllehet a Test tagjai egyenlők, e viszonylagos egyenlőség „nem zárja ki a szükséges alá-fölérendeltséget, mivel egyes tagok nagyobb, mások kisebb felelősséggel rendelkeznek”.¹⁴⁹ Pál apostol, az Egyház egész közösségéhez fordulva, az egyenlők közösségéhez szól, mégis a Római (12,6–8) és az 1. Korintusi levélben (12,4–5) arról ír, hogy különböző kegyelmek és szolgálatok vannak az egész Test javára. Az Egyház nem lehet egyarcú, uniformizált, hanem szükségszerűen sokarcú közösség. És ez napjainkban ugyanúgy érvényes, mint az ókeresztény időkben.

Vessünk egy pillantást a Római levél szóban forgó textusára, hogy az összefüggések világossá váljanak. A 12,3-ban az Apostol arra inti a hívőket, hogy „mindenki az Istentől neki juttatott hit mértéke szerint” (*metron pisteos*) gondolkodjon. A következő versben erre hozza példának a test és a tagok hasonlatát; nyilvánvaló, hogy „minden tagnak más a szerepe” (*u ten auten echei praxin*), ha „adományaink is különböznek” (*charismata diaphora*, 6a). A test és tagjai hasonlatából pedig újabb kép születik: a hívők ugyanígy alkotnak „egy testet Krisztusban” (*en soma esmen en Christo*, 12,5a). Ezután következik az adományok konkrét felsorolása (12,6–8), melyből a párhuzamos helyek összehasonlításával, a következőket szűrhetjük le: az Apostol együtt sorolja fel a karizmákat, hierarchikus és nem hierarchikus szolgálatok megkülönböztetése nélkül. Jóllehet a sorrend bizonyos mértékig hasonlít az 1Kor 12,28-ra és az Ef 4,11-re, ezen a sorrenden nincs különösebb hangsúly. A lista nem teljes, és a különböző adományok közé éles határ sem húzható, mivel az Ősegyházban megvolt a szolgálatok összekapcsolódása. Érdekes, hogy az adományok között nem szerepel az „apostol”, ami viszont megtalálható a fent említett, párhuzamos helyeken, mégpedig az első helyen a hierarchikus sorrendben.

A Római levél 12. fejezetében tehát nincs utalás Krisztus Testének szolgáló tagjai közti hierarchiára. Ez azzal magyarázható, hogy az Apostol, egyrészt a különbségek ellenére is, a tagok összes funkciójának az egységére és kölcsönös egymásrautaltságára fordítja figyelmét (12,4–5), másrészt erkölcsi útmutatást akar adni a különféle karizmákkal rendelkezők számára (12,6–8). Az egyik oldalról a tagok azonos értékűek, mivel végső soron — Aranyszájú Szent János szavaival — „ugyanabban a kegyelmi ajándékban részesültek”.¹⁵⁰ (Vö. 1Kor 12,11.) A másik oldalról nézve viszont különféle adományokat kaptak (Róm 12,6). Nem „nagyobbakat vagy kisebbeket, hanem — különféleket” (*diaphora*).¹⁵¹

Az Apostol minderről sokkal bővebben ír az 1. Korintusi levél 12. fejezetében. Vessünk itt is egy pillantást a kontextusra. A lelki adományok, jóllehet különfélék, mind *ugyanattól* a Háromságban *egy* Istentől származnak (4–6. v.). Az adományokat mindenki azért kapja, hogy használjon vele (*pros to sympheron*, 7. v.). Ezután következik, sorrend nélkül, a nem-hierarchikus karizmák felsorolása (8–10. v.). Majd a nevezetes utalás az emberi test és a Krisztusi Test közti hasonlóságra (12. v.) és e hasonlóság legbővebb kifejtése (14–26. v.). Ezt követi a már ismert 27. vers, melyben az Apostol a hívőket (azaz az Egyházat) Krisztus Testének mondja. De a 28. versben arra is rámutat, hogy e Testben van hierarchia.

A 12,4–6-ban az Apostol kifejti a Szentháromságra épülő ekkleziológia lényegét: a hívők egységének és sokféleségének a példaképe, „prototípusa” éppen a Háromságban egy Isten csodálatos egysége. Az Apostol azért említi először a Szentlelket, mert a Lélek adománya révén jutunk el Krisztushoz és az Egyházhoz. A Lélek bennünk, a Test tagjaiban lakozik (1Kor 6,19) és mintegy záloga Isten állandó jelenlétének az Egyházban (1Jn 4,13). Jóllehet az Egyházban minden kegyelem Krisztustól származik, de a Lélek által „realizáljuk” azt, amit Krisztus biztosít számunkra.

A Római levélhez hasonlóan az Apostol itt sem állít fel kategorikus sorrendet a karizmák között (8–10. v.), hanem a „kisebbit állítja előre és a nagyobbat utána az önteltség megfékezésére”.¹⁵² A Római és az 1. Korintusi levél idevonatkozó párhuzamos textusait összevetve kirajzolódik az Apostol egyik legalapvetőbb ekkleziológiai útmutatása: a *helyes egyensúly* az Egyházban, Krisztus Testében. Az Egyház, amely egy testet képez Krisztusban, csak a tagok *sokféleségében* létezhet, és fordítva: a különböző tagok csakis az *egy test egységében* fejthetik ki működésüket.

Az 1. Korintusi levél 12. fejezetének befejező sorai-ban az Apostol már világosan utal a hierarchikus szolgálat szükségességére. Itt már kategorikus sorrendet állít fel a szolgálatra elhívottak között: „az Egyházban Isten némelyeket apostollá, másokat prófétává, ismét másokat tanítóvá tett” (*proton apostolus, deuteron prophetas, triton didaskalus*, 12,28). Az Efezusi levélben az Apostol ugyanezt a sorrendet tárja eléünk (2,20; 3,5 és 4,11) és ezzel azt hangsúlyozza, hogy a Test működése szempontjából ugyanolyan fontos az alá-fölérendeltség, mint a tagok egyenrangúsága. A sorrenden tehát nyomatékos a hangsúly, ráadásul mindez nem csupán emberi rendelés, hanem az Istené (*etheto to Theos*). Nemcsak a helyi, hanem az egész, egyetemes Egyházra vonatkozik, amit egyformán jelöl az *en te ekklesia* (12,28). Ha ez utóbbi verset összevetjük a Róm 12,6–8-cal (*eite diakonian ... eite o didaskon*), világosan látjuk a határozott és szándékos különbségtételt. Ráadásul még egy finom eltérést veszünk észre: az 1Kor 12,28a-ban az Apostol

azokra a személyekre utal, akik a karizmákat kapták. A 28b-ben viszont csak a karizmákat említi. De ezeket is természetesen meghatározott személyek kapták.

Az Efezusi levél 4. fejezetében rendkívüli hangsúlyt kap az *egységre* buzdítás. Ezután az Apostol már bátran beszélhet a kegyelem sokféleségéről, amely, a Római levélhez hasonlóan (12,5), „Krisztus ajándékozásának mértéke szerint” adatik (4,7). A 11. vers hierarchikus sorrendje ugyanolyan egyértelműen hangzik, mint az 1Kor 12,28-ban, de sokkal enyhébb, kevésbé kategorikus formában: „ő némelyeket apostollá, másokat prófétává... tett” (*tus men apostolus, tus de prophetas...*), helyesebben „ajándékozott” (*edoken*) az Egyház számára. Teológus Szent Gergely tanítása szerint Krisztus egy Testében, akárcsak az emberi testben, más vezet és más az, akit vezetnek. Az Apostol különleges elsősége az igazság érzését hivatott szolgálni, a próféta pedig azért következik közvetlenül utána, mert ő az Apostol kísérlője és oltalma.¹⁵³ A Lélek ugyanaz, de a kegyelem nem egyforma (*to men pneuma en, ta charismata de uk isa*). Az Egyházban tehát meg kell őrizni ezt a rendet.¹⁵⁴ Senki sem merészkedhet odáig, hogy „pásztornak tartsa magát, holott juh, vagy fejnek, amikor láb.”¹⁵⁵

A karizmák között tehát kétféle módon lehet és kell különbséget tenni: egyrészt a forma (Róm 12,6–8; 1Kor 12,8–10), másrészt pedig a hierarchia szempontjából (1Kor 12,28; Ef 4,11). Az előbbi esetben különleges karizmákról, erényekről beszélhetünk, melyeknek forrása az Isten, az utóbbiban pedig ugyancsak az Isten által rendelt, de nyilvános, állandó és rendszeres funkciókról. Az egyik csoportban a karizma és annak működése kerül előtérbe, a másikban viszont az adott személy.¹⁵⁶

A kép akkor válik teljessé, ha tekintetbe vesszük, hogy az egész keresztyén nép hordozója a „királyi papság” egyetemes karizmájának. Csak ebből vezethető le minden különleges karizma, szolgálat.

A hierarchikus és nem-hierarchikus szolgálatok közti különbséget legjobban a „beiktatás” mozzanata világítja meg. A hierarchikus szolgálatnak szabályozott, „jogi” (*de jure*), a nem-hierarchikusnak viszont „tény” (*de facto*) jellege van. A tény jellegű szolgálatot az elhívott, a kapott különleges karizma révén, szabadon vállalja magára, de ez a hierarchia utólagos jóváhagyásával jut el a néphez.¹⁵⁷ Az „intézmény jellegű” és az „esemény jellegű” karizmák¹⁵⁸ tehát harmonikus egységben egészítik ki egymást Krisztus Egyházában.¹⁵⁹

Alapvetően helytelen álláspontnak kell tehát tekintenünk „karizmatikusok” és „hierarchikusok” mesterséges szembeállítását. Minden szolgálat, bármilyen legyen is az, tulajdonképpen karizma. Csak az egyik hierarchikus, „intézményesített” formában, a másik viszont nem-hierarchikus, „szabadon” megjelenő formában. Ugyanannak a karizmának a két aspektusáról van szó, melyek *kiegészítik* egymást. A jog, az intézmény a Lélek kegyelméből származik, és a nem intézményesített karizmák is csak az egyházi intézményen *belül* működhetnek.¹⁶⁰

Élet és növekedés

Pál apostolnak az Egyházzal mint Krisztus Testéről szóló meghatározása az Egyház belső életének sajátos jellegéről is képet ad. Az emberi testhez hasonlóan, Krisztus Teste, az Egyház is növekszik, gyarapodik, épül. Az Egyház isteni fundamentuma ön-

magában tökéletes és örök. De amint a mag hatalmas fává terebélyesedik, ugyanúgy az Egyház is növekszik, tökéletesedik, hiszen éppen ez a folyamat képezi az Egyház történelmét. Az isteni magnak ez a folyamatos növekedése viszont nem mechanikus, hanem organikus.¹⁶¹ Jóllehet az Egyház még nem ért el küldetésének teljességéhez, de „Krisztus révén potenciálisan birtokában van e teljességnek”.¹⁶² Jézus Krisztus tökéletes Istenemember, az Egyház azonban „még nem tökéletes Isten-emberség”, csak tökéletesedő.¹⁶³ Tökéletessége csak a Mennyei Jeruzsálem eljövételével fog maradéktalanul megvalósulni.

Az egyházi Test növekedése nem pusztán mennyiségi gyarapodás, hanem minőségi tökéletesedés, hiszen a mennyiségi növekedésnek ez az előfeltétele. Az egész Egyház növekedésének, tökéletesedésének a folyamatában a Test „egyes tagjai megbénulhatnak, de az egész Test akkor is él és fejlődik”.¹⁶⁴

Krisztus mint az Egyház Feje, forrása, de ugyanakkor célja is e növekedésnek (Ef 4,15–16). E „növekedésnek” két alapvető feltétele van: az egyik az isteni, az objektív („Ő az, aki az egész testet egybefogja”), a másik viszont az emberi, a szubjektív („hogy a tagok betöltsék az erejükhöz szabott feladatkört”).

Az Egyház előjáróinak az a feladata, hogy „szolgálatuk betöltésére neveljék a szenteket, és fölépítsék Krisztus testét” (Ef 4,12). Itt az Apostol tulajdonképpen kettős feladatról beszél: egyrészt a hívők külső, szervezeti és belső, erkölcsi, szellemi tökéletesítéséről (*katarlismos*), másrészt Krisztus Testének külső felépítéséről (*oikodome*), ami a hit terjesztését és az Egyház határainak kiszélesítését jelenti. A külső és a belső építés azonban egymástól elválaszthatatlan. Erre utalnak a következő verssorok is: „amíg mindnyájan el nem jutunk a hitben és az Isten Fia megismerésében az egységre és meglétt emberré nem leszünk, elérve a krisztusi teljességet” (13. v.). Majd a 15. versben: „hogy egyre inkább összeforrjunk a Fővel” (*auxesomen eis auton*). Úgy is mondhatnánk, hogy az egyik „horizontális”, a másik viszont „vertikális” gyarapodást jelent.

Az Egyház életének a princípiuma tehát — mint fentebb is láttuk — maga Krisztus, „aki az egész testet összefogja” (Ef 4,16; de lásd: Kol 2,19), az egész életfolyamatot irányítja. Az egész test egy *folyamatban* él, ezt hangsúlyozzák a jelen idejű formák (4,16).¹⁶⁵

Az Egyház tehát élő személyek állandóan tökéletesedő egysége. Az Apostol szavaiban érezzük a szoros kapcsolatot az Egyház növekedése és a Szentlélek kegyelmi működése között is. Erre utalnak a következő szavak: „a különféle ízületek segítségével, hogy a tagok betöltsék az erejükhöz szabott feladatkört. Így növekszik a test... (4,16). Az Egyház Krisztus által megkapja a Lélek különféle ajándékait, amelyeket a tagok erejük és rendeltetésük szerint nyernek el. Így növekszik a Test és „építi fel saját magát a szeretetben”. Az egész egyházi organizmus növekedése, tökéletesedése attól függ, hogy az egyes tagok mennyire teszik magukévá a szeretet törvényét. Az egész növekedési folyamat Isten kegyelmének a műve, de e kegyelem fölvétele csak a szeretet mellett lehetséges. Fölvéve tehát a közös, kölcsönös szeretetben a Lélek karizmáit, a közös jó javára, az Egyház minden egyes tagjában, és így az egész testben is építi önmagát (*eis oikodomen eautu*).

Az Egyház Testében Krisztus élete árad szét a hívőkbe, akik a szentségek által misztikus, de valószínűságon módon eggyé válnak azzal a Krisztussal, Aki

szenvedett és megdicsőült. Jóllehet a keresztények a Feltámadott Testének a tagjai (Róm 7,4), ebben a világban ez a Test szenvedő test is. A Feltámadott Teste „együttal a Halálának teste is”.¹⁶⁶ Feltámadásunk a keresztséggel kezdődik, amikor a keresztény egy lelki test lesz az Úrral (1Kor 6,17), magára ölti Krisztust (Gal 3,27) és „állandóan megújul Teremtőjének képmására” (Kol 3,10). Végző célja pedig az, hogy természetes testből „szellemi testté” váljék (1Kor 15,44), Krisztus Második Eljövetele alkalmával teste hasonlóvá váljék (*symmorphon*) Krisztus megdicsőült Testéhez (Fil 3,21). Vele együtt halunk meg, Vele együtt támadunk fel és Vele együtt is fogunk uralkodni (2Tim 2,11; Ef 2,6).

Az Egyháznak örök élete van Krisztusban. Ez azt is jelenti, hogy az Egyház mindörökké élő és tevékeny krisztusi test marad, mivel ideálja is örök. Az Egyházzal mint Krisztus Testét, e szüntelen isteni—emberi „ön-építés” teszi egyre alkalmasabbá arra, hogy küldetését a világ számára betöltse.

Mennyei és földi Egyház

Jézus Krisztus, az Egyház Testének Feje. Önmagában újraegyesített mindent, „ami a mennyben és a földön van” (Ef 1,10). Ég és föld, angyali rendek és emberi nem eggyé vált Krisztus Fősege alatt. Az angyalok tehát — itt nyilvánvalóan a jó angyalokra kell gondolnunk (Ef 1,21; Kol 1,16; Zsid 12,18–28) — ugyanúgy Krisztus Testéhez tartoznak, egyetlen misztikus közösséget alkotnak a földi Egyházzal. Amikor tehát az Egyházzal, Krisztus Testéről beszélünk, gondolnunk kell a mennyei Egyházra is. Kik tartoznak ehhez? Elsősorban Mária, Istennek Anyja, majd az összes angyali rendek, Keresztelő Szent János, az Apostolok, vértanúk, az összes szentek és a Krisztusban elhunyt hívők. Természetesen a „Krisztusban elhunyt hívők” között kell számon tartanunk mindazokat is, akik a Paradicsomtól kezdve Krisztus eljövételéig éltek, és hittek a megígért eljövendő Megváltóban.¹⁶⁷

A szó legtágabb értelmében Krisztus Teste, az Egyház, magában foglalja az eget és a földet, azaz mindazokat az „értelmes erkölcsi lényeket, akik az igaz életre törekednek” a Szentháromságban egy Istenben.¹⁶⁸ A mennyei és a földi Egyház szoros egységet képez Krisztusban, de nem „keveredik össze”, mivel az egyik már győzelmet ünnepel (Zsid 12,22–23), a másik viszont még küzd, úton van, és célja a teljes tökéletesség elérése Krisztusban, a Megváltóban. De minden megkülönböztetés ellenére, minden igaz hívő — akár a mennyben, akár a földön — egyenlő tagként tartozik Krisztus egyetlen Testéhez. Keveredés, de szétválasztás nélkül. A mennyei és a földi Egyház e misztikus egységét teszik „láthatóvá” a templomainkban levő ikonosztáz és a falakat borító szent ikonok.

A mennyei és a földi Egyház összekötő ereje a Krisztusban megvalósuló szeretet. A mennyei Egyház szentjei, és különösen Istennek Anyja, a szent angyalokkal együtt szüntelenül közbenjárnak Isten előtt a földi Egyház tagjaiért.

A földi Egyház tagjainak tehát kettős kapcsolata van a mennyeivel: egyrészt segítségül hívják Istennek anyját, az angyalokat és az összes szenteket, másrészt pedig az Isten által még meg nem dicsőített elhunytak számára kérik bűneik bocsánatát és lelkük nyugalmát.

Az ember valóságos, földi, történelmi, de ugyanakkor abszolút transzcendens lény is. Ez a „kettőssége” Krisztus földi Egyházára is rávetődik. Pável Florenszkij így ír e kettősségről: „az Egyház elválaszthatatlanul össze van kapcsolva Isteni Teremtőjével és Alapítójával, de ugyanúgy emberi-földi körülményeivel is, ezért eredendően kettős természettel rendelkezik; e kettősség pedig felismerhető a Test minden egyes rezdülésében... sőt még az Egyház Fejében is és ez utóbbi kettősségének egységében leli végső magyarázatát”.¹⁶⁹

A Szentháromság két Személyének együttes, de ugyanakkor különböző funkciója is az Egyház e kettős természetéből adódik. Az Egyház — írja Losszki — „a mi emberi természetünk, Krisztus Fősege alatt, az Ő Személyébe zárva; az Egyház istenemberi szervezet; de emberi személyiségünk átistenülése nem öntudatlan folyamat, a kegyelem nem szünteti meg a szabadságot, mivel az nem a Fiútól származó egyesítő erő, hanem forrása az a Lélek, Aki minden egyes emberhez külön-külön szól. Ily módon az Egyház egyszerre organikus és személyi jelleggel is rendelkezik, szükségszerűséggel és szabadsággal. Az Egyház meghatározott, de ugyanakkor változó, fejlődő realitás is. Krisztussal való egyesülésünket a Szentlélek és saját szabad akaratunk végzi. Az Egyháznak tehát kettős jellege van: egyrészt tökéletes, másrészt tökéletesedő.”¹⁷⁰ Jézus Krisztus egy, Isteni Személyének a kettőssége Egyházának lényegét is befolyásolja: „krisztológiai szempontból” — folytatja Losszki — „az Egyház olyan organizmus, amely két akarattal, kettős tevékenységgel, azaz két természettel rendelkezik”.¹⁷¹ A kalkedóni dogma az „istenemberi élet alapja”.¹⁷² Ennek a központja Krisztus Egyháza mint az Isten és az emberek látható köteléke, mint a Meny nyek Országa a földön.¹⁷³ Az Egyházban Jézus Krisztus isteni természete „keveredés, de szétválasztás nélkül” összekötődik a világ szolgálatával.¹⁷⁴

Az Egyház tehát magába zárja a teljes Istenséget, de egyúttal a teljes emberi természetet is a maga történetiségében. Éppen ezért csak viszonylagos, korlátozott értéke van a Krisztus két természete és az Egyház kettőssége közti párhuzamnak. Hiszen Jézus Krisztus tökéletes Isten és tökéletes ember, Aki bünt nem ismert (Jn 8,46; 2Kor 5,21; 1Pt 2,22; 1Jn 3,5). Az Ő Testének tagjai pedig csak célul tűzték ki a tökéletességet.

Az Egyház e kettős természetével függ össze, hogy egy, de ugyanakkor sokféle is. Az Isteni Megváltó Megtestesülése az Egyház tagjai lényegi egységének az alapja az Ő Testében. A Pünkösöd viszont — ismét Losszki idézve — „a személyi sokféleségnek (kiem. I. T.) a megerősítése”.¹⁷⁵ Az ortodox ekkleziológiának tehát kettős alapja van: a krisztológia és a pneumatológia. A Szentlélek Krisztus Testének a „realizálója”,¹⁷⁶ de mindig az adott térben és időben élő ember számára.

Mégis, van azonban valaki, aki e kettős természettel rendelkező Egyházban, Krisztus Testében, elérte a célul kitűzött tökéletességet: Szűz Mária, Istennek Anyja, Aki már nem vár sem a feltámadásra, sem az ítéletre, mert mennybe vitetett mint a Test legelső tagja, „mevalósítva Önmagában azt a célt, amiért a világ teremtett”.¹⁷⁷ Az Egyház misztériumának tehát e két tökéletes Személy a záloga: Jézus Krisztus isteni és Mária emberi személyisége.¹⁷⁸

Imrényi Tibor

1. Troickij, V.: Očerki iz istorii dogmata o Cerkvi (gl. I.: Novozetnoe učenie o Cerkvi, str. 1—60.) Sergiev Posad, 1912. 19. 1. — 2. Az Apostol a következő helyeken nevezi az Egyházat „testnek” (soma), vagy „Krisztus Testének” (soma Christu): Róm 12,4—5; 1Kor 6,15; 10,16—17; 12,12—13; 12,27; Ef 1,23; 4,4; 4,12; 4,16; 4,25; 5,23; 5,30; Kol 1,18; 1,24; 2,19; 3,15. — 3. Kouloumine, N.: Images of the Church in Saint Paul's Epistles. (St. Vladimir's theol. quarterly) New York, 1970/1—2. 17—19. 1. — 4. Előd I.: Egyházaink. (Jegyzet.) Soksz. Szabolcs-Szatmár Megyei T. (Nyír-e egyháza), 1973. 28—29. 1. — 5. Vö.: Gal 1,13. — 6. Troickij, V.: I. m. 49—52. 1. — 7. Origenes Werke. Der Johannismkommentar. (Band IV.) Leipzig, 1903. 208. 1. Vö.: Ef 2,20—21. — 8. U. o.: 210. 1. — 9. Florenszkij, P.: Ponjatje Cerkvi v Svjaščennom Pisanii. Bogoszl. Trudy 12., Izd. M. P. 114—115. 1. — 10. Afanas'ev, N.: Trapeza Gospodnja. Paríž, 1952. 15. 1. — 11. Meyendorff, J.: Le Christ dans la théologie byzantine. Paris, 1969. 289. 1. — 12. Troickij, A. D.: Kak Hristos vozglavljaet Cerkov'? Kiev, 1915. 16. 1. — 13. Epistula ad Epictetum. 6—7. Lampe, G. W. H.: A patristic greek lexicon. Oxford, 1968. 1363—65. 1. — 14. Ignatij, sv.: Poslanija. Poslanie k Smirjanam. (Prof. P. Procolarskij orosz fordításában). Peterburg, 1902. 97. 1. — 15. Robinson, J. A. T.: The Body. A study in Pauline theology. London, 1966. 48. 1. — 16. Ezt az Apostol éppen az „en to somati tes sarkos autu” nyomatékító formulával fejezi ki. — 17. Robinson, J. A. T.: I. m. 43—46. 1. — 18. U. o.: 46—48. 1. — 19. Csak ilyen értelemben fogadható el Schweitzer és Thornton megállapítása, mely szerint lehetetlen megkülönböztetni Krisztus személyes (történeti) és misztikus Testét. E szerint Pál apostol szándékosan hagyta volna homályban az egész kérdést. Krisztus személyes teste révén a meghalás és a feltámadás átterjed a Vele egységre lépő választottakra is. A keresztre szegezett test így annak az Egy Embernek az új organizmus, Akiben mindnyájan meghalunk (2Kor 5,14). U. o. — 20. Troickij, V.: I. m. 22—23. 1. — 21. Kesich, V.: Unity and diversity in New Testament ecclesiology. (St. Vladimir's theol. quarterly) New York, 1975/2. 113. 1. — 22. Mivel az Apostol a hívőket egy testnek nevezte, a pogányokra a „syssoma” kifejezést alkalmazza. És mivel az „örökség” a zsidók osztályrésze volt, ezért a pogányok „synkrononoma” lettek. Miután pedig a zsidók úgy gondolták, hogy övök az igéret, a pogányok „symmetocha”, azaz „az igéret részesítésai” váltak az Ábrahámhoz kapott áldás révén (Gal 3,14). — 23. Troickij, V.: I. m. 23—24. 1. — 24. „Representative and corporate figures”. Robinson, J. A. T.: I. m. 81—82. 1. — 25. U. o.: 26. „The Body of the Resurrection.” — 27. Küng, H.: 20 Thesen zum Christsein. München, 1975. 45—46. 1. — 28. Florenszkij, P.: I. m. 153. 1. — 29. Serfo, L.—Kamb'e, Z.: Pavlovszki korpus. (Kézirat, orosz fordításban.) Leningradskaja Duhovnaja Akademia, 1972. 82—83. 1. — 30. Livius, T.: Historiarum ab urbe condita. II. 32. — 31. Robinson: I. m. 59. 1. — 32. Akvilonov, E.: Cerkov'. SPB, 1984. 233. 1. (Prof. E. Akvilonov egészen szoros párhuzamot igyekszik kimutatni az emberi test fiziológiai működése és az Egyháznak mint Krisztus Testének az élete között.) — 33. Vladimir, arbiop.: Ekkleziológia v ruszkom bogoslovii. (Kézirat.) Zagorsk, 1979. 19. 1. — 34. U. o. 165—166. 1. — 35. Meyendorff, J.: Orthodox theology today. (St. Vladimir's theol. quarterly.) (New York, 1969) 1—2. 87. 1. — 36. Feofan, ep.: Tolkovanie pervogo poslanija sv. apostola Pavla k Korinťjanam. Moskva, 1893. 451. 1. — 37. Percy, E.: Der Leib Christi (soma Christu). (Acta Universitatis Lundensis) Lund—Leipzig, 1942. 15—16. 1. — 38. Ioann, Zlatoust, sv.: Tvo- renija. Besedy 30—32. na pervoe poslanie k Korinťjanam. (Tom 10.) Peterburg, 1904. 298. 1. — 39. Percy, E.: I. m. 16—17. 1. — 40. Ioann, Zlatoust, sv.: uo. — 41. Feofan, ep.: I. m. 453. 1. — 42. Ioann, Zlatoust, sv.: I. m. 299. 1. — 43. Uo. 300. 1. — 44. Gregorij, Theologi, S.: Oratio XXXII. X. Migne, PG, 36. kötet. — 45. Ioann, Zlatoust, sv.: I. m. 301. 1. — 46. Uo. 307. 1. — 47. Uo. 309. 1. — 48. Feofan, ep.: I. m. 461. 1. — 49. Ioann, Zlatoust, sv.: I. m. 311. 1. — 50. Schmaus—Grillmeier—Scheffczyk: Handbuch der Dogmengeschichte. Freiburg—Basel—Wien, 1974. 87—88. 1. — 51. Florenszkij, P.: I. m. 95. 1. — 52. Ioann, Zlatoust, sv.: I. m. 315. 1. — 53. A 27b-nek van egy másik variánsa is: „mele ek melus”, ami természetesen más exegézisre is lehetőséget ad. — 54. Ioann, Zlatoust, sv.: I. m. 318. 1. — 55. Uo. 321. 1. — 56. Troickij, V.: I. m. 27—28. 1. — 57. Részletesebben: uo. — 58. Uo. 30—31. 1. — 59. Origenis comment. in Mattheum. Migne, PG, 13. kötet. XIV. 1. — 60. Uo. — 61. Ez a vers egy másfajta olvasást is lehetővé tesz: „aki mindennek fölötté áll, mindent áthat és mindenben benne van”. — 62. Pl. H. Schlier, ill. E. Käsemann és A. Wikenhauser közt élnék vita folyt a Róm 12,5 és az 1Kor 12,27 pontos értelmezése felől. Részletesebben I.: Percy, E.: I. m. 4—5. 1. — 63. Uo. 6. 1. — 64. Florenszkij, P.: I. m. 93. 1. — 65. Feofan, ep.: Tolkovanie 9—16. glav poslanija sv. apostola Pavla k rimljanam. Moskva, 1890. 215. 1. — 66. Augustini, S.: Epistola CLXXXV. Migne, PL, 33. kötet. IX. 42. — 67. Ioann, Zlatoust, sv.: I. m. 297. 1. — 68. Feofan, ep.: Tolkovanie pervogo poslanija sv. apostola Pavla k Korinťjanam. Moskva, 1893. 463. 1. — 69. Serfo, L.—Kamb'e, Z.: I. m. 82—83. 1. — 70. Robinson az Egyházat szó szerint azonosítja Krisztus feltámadott Testével. Szerinte az a Test, amelyről az Apostol ír, ugyanolyan konkrét és egyedülálló, mint a Megtestesültnek a Teste. Pál nem egy személyek fölött álló közösségről, hanem egyetlen személyi organizmusáról beszél (a specific personal organism). Az Egyház egyetlen fizikai egység, és nem más, mint a feltámadt és mennybe emelt Krisztus megdicsőült Teste. Robinson további érveket is hoz az Egyház fizikai egységére Krisztussal: Róm 7,4; Ef 5,28—32 és 1Kor 6,17, ahol az Apostol azt írja, hogy „aki az úrral egyesül, egy lélek”, azaz egy lelki test lesz vele, szemben az egy hústesttel. A szó szerinti, fizikai azonosság Krisztussal azonban, a vonatkozó locusokat is figyelembe véve, elrögtetett. Az „Egyház—Krisztus Teste” újszövetségi képe nek a helyes értelmezését — akárcsak a krisztológia esetében — lényegében két oldalról fenyegeti veszély: az „ekkleziológiai monofitizmus” és „nesztorianizmus” oldaláról. Az előbbi esetben az Egyház valóságos, emberi oldala teljesen beleolvad az Isteni Testbe, az utóbbiban pedig csupán „hívők közösségéről” beszélnek. — 71. H. Schlier parafrázisa a 12,27-re: „Ihr aber seid ein Leib, der Christus gehört,

und im einzelnen Gileder. Es soll nicht, wie im Epheserbrief, gesagt werden, dass sie der Leib des Christus und seine Gileder sind." Ezt a véleményét arra alapozza, hogy a „mele” mellől hiányzik az „autu”. (Percy, E.: I. m. 4. l.) — 72. Serfo, L.—Kamb'e Z.: I. m. 170—172. l. — 73. Uo. 83—84. l. — 74. Florenskij, P.: I. m. 87. l. — 75. Kliment, Alek.: Stomaty. Jaroslav', 1892. VII. 14. — 76. Florenskij, P.: I. m. 90. l. — 77. Tolkovaja Biblija. (Tom 12.) SPB, 1914. 307. l. — 78. Nem lehet egyetérteni azzal a véleménnyel, hogy a Krisztus-Fő elsősorban nem az egyház testre, hanem a „hatalmasságokra” vonatkozik (lásd: Koulozmine, N.: I. m. 25—26. l.) — 79. Augustini, S.: In Joannis Evangelium. Tractatus XXVIII. Migne, PL, 35. kötet, 1. — 80. Joannes, Chrysostomus, S.: In ephes., hom. III. Migne, PG, 62. kötet, 2. — 81. Feofan, ep.: Tolkovanie poslanija sv. apostola Pavla k Efesejam. Moskva, 1882. 108—109. l. — 82. Ioann, Zlatoust, sv.: Tvorenija. Beseda 3. na poslanie k Efesjanam. (Tom 11.) Peterburg, 1905. 26. — 83. Bogdaševskij: Poslanie apostola Pavla k Efesjanam. Leningradskaja Duhovnaja Akademia (é. n.). 320. l. — 84. Ioann, Zlatoust, sv.: Tvorenija. Beseda 3. na poslanie k Kolossjanam. (Tom 9.) Peterburg, 1903. 380—381. l. — 85. XII. Plus pápa apostoli körlevele Jézus Krisztus misztikus testéről és abban Krisztussal való kapcsolatunkról. Budapest, 1943. 23—24. l. — 86. A 30. versnek van egy bővebb változata is, amely az első részt egészíti ki: „ek tes sarkos autu kal ek ton osteon autu” (I.: Nestle—Aland: Novum Testamentum Graece). Ez, kis változtatással 1Móz 2,23-ból származik. Ahogy Eva Ádámot született, úgy a hívők Krisztus által és Benne születnek, Ő az „új emberiség” nemzetségtője, ahogy Ádám a régié, az esellett. — 87. Lásd: 1Móz 2,24. — 88. Troickij, A. D.: I. m. 4. l. — 89. A Fő és a Test organikus és misztikus egységéből az is következik, hogy Krisztusnak nem lehet az Egyházban „helytartója”. Lásd (Sergij, patr.): Patriarh Sergij I ego duhovnoje nasledstvo. (Izd. Mosk. Patr.) Moskva, 1947. 67. l. — 90. XII. Plus pápa: I. m. 27—42 l. — 91. Tyškevič, S.: Učenje o Cerkvi. Pariz, 1931. 70. l. — 92. Uo. — 93. Uo. 69. — 94. Ezzel párhuzamos az 1Kor 12,13. — 95. Florenskij, P.: I. m. 150. l. — 96. Ignatij, sv.: I. m. 96. — 97. „Wesensgemeinschaft der Gläubigen mit Christus”. Vö.: Percy, E.: I. m. 47—49. — 98. Uo. — 99. Uo. 50—53. l. — 100. Uo. — 101. Ioann, Zlatoust, sv.: Tvorenija. Beseda 3. na poslanie k Efesjanam. Tom 11. 26. l. — 102. Uo. — 103. Troickij, V.: I. m. 35. l. és Dumskij, F.: Cerkov' i Hristos. SPB, 1900. 15. l. — 104. Troickij, V.: Uo. — 105. Florenskij, P.: I. m. 101—103. l. — 106. XII. Plus. pápa: I. m. 63—64. l., Dumskij, F.: I. m. 5—6. l. — 107. Bogdaševskij: I. m. 333—336. l. Vö.: Róm 13,10; Gal 4,4. — 108. Tolkovaja Biblija. Tom 12. SPB, 1914. 245. l. — 109. Elsősorban Aranyaszájú Szent János és Boldog Teofilaktosz. Uo. — 110. A Kol 1,24 alapján Robinson elfogadja, habár merésznek tartja azt az interpretációt, hogy az Egyház Krisztus „kiegészítése” (the complement of him). Viszont arra is rámutat, hogy ezt a jelentést nehéz összeegyeztetni a „pleroma” és a „plerum” általános használatával, akár az Efezus levélben, akár Pál apostol egyéb írásaiban. A Kol 1,19 és 2,9 alapján a „pleroma” (Ef 1,23b) az Isten erőinek és tulajdonságainak „teljességét” jelenti Krisztusban. Ez a teljesség átárad azokra is, akik vele egy Testet alkotnak. (Robinson: I. m. 67—68. l.) — 111. Feofan, ep.: I. m. 113. l. — 112. Dumskij, F.: I. m. 19. l. — 113. Bogdaševskij: I. m. 332. l. — 114. Feofan, ep.: Tolkovanie poslanij sv. apostola Pavla k kolossaem i k Filimonu. Moskva, 1880. 66—67. l. Vö.: Robinson: I. m. 70. l. — 115. Feofan, ep.: I. m. 68. l. — 116. Tolkovaja Biblija. Tom 12. SPB, 1914. 245. l. Vö.: Bogdaševskij: I. m. 336—339. l. — 117. Dumskij, F.: I. m. 23. l. — 118. P. Evdokimov szavaival: „Dieu-Homme” és „Dieu-Humanité”. (L'orthodoxie.) Paris, 1979. 143 l. — 119. Robinson pl. — többek közt — arra alapozza az Egyház mint Krisztus Teste „fizikális” értelmezését, hogy a többi kép — az Egyház mint épület vagy templom — sohasem szól a keresztények kapcsolatáról Krisztushoz, hanem Istenhez vagy a Lélekhez (1Kor 3,9; 6,19; 2Kor 6,16). Jóllehet az Ef 2,20—22-ben Krisztus a „szegletkő”, Pál apostol, zándékosan, sohasem használja a „Krisztus temploma” kifejezést. (I. m. 64—65. l.) — 120. Kesich, V.: I. m. 118. l. — 121. A témáról szóló egyik alapvető munka — melyre Robinson és Kesich is hivatkozik — W. D. Daviesé: Paul and rabbinic Judaism. Ebben a szerző részletesen vizsgálja Pál apostol gondolatvilágának zsidó és hellenisztikus elemét, megállapítja, hogy ezek közé lehetetlen túl éles választóvonalat húzni. A hellenisztikus elemek viszont nem jelentik azt, hogy az Apostol ne lett volna benne a Krisztus utáni 1. század zsidóságának alapvető áramlatában. — 122. Előd 1.: I. m. 27—28. l. — 123. Evdokimov, P.: I. m. 125—127. l. — 124. Ugyanezt fejezi ki az Ef 5,30 is: „Mert tagjai vagyunk testének”. — 125. Afanasz, N.: Cerkov' Duha Svjatago. Pariz, 1971. 23—24. l. — 126. Terullian: De baptismo. Migne, PL, 1. köt. VI. — 127. Lampe, G. W. H.: I. m. 1365 l. — 128. Evdokimov, P.: I. m. 246. l. — 129. Losskij, V.: Mističeskoje bogoslovie. (Dva aspekta Cerkvi.) Bogosl. Trudy 8., Izd. Mosk. Patr. 95. l. — 130. Kiprian, sv.: Tvorenija. Cast' 1. 63. Pis'mo k Ceciliju o tajnstve čaši Gospodnej. Kiev, 1879. 346. l. — 131. Kavasila, N.: Sem slov o žizni vo Hriste. Moskva, 1874. (Prot. M. S. Bogoljubskij orosz fordításában görögül.) 76. l. — 132. Uo. 86—87. l. — 133. Uo. 87—88. l. — 134. Mihail, ep.: Evharištija po učeniju Pravoslavnoj Cerkvi. Zurnal Mosk. Patr., 1977/11. és Bogosl. Trudy 21. Izd. Mosk. Patr., 54. l. — 135. Amikor az eukarisztikus ekkleziológia jogosságát hangsúlyozzuk, egyúttal ki kell kerülnünk a túlzásokat, melyek csak ebben látják az Egyház életmegnyilvánulását. A helyi Egyház, amikor püspöke vezetésével Jézus Krisztus nevében egybegyűlik a Vértelen Aldozat bemutatására, nem csupán egy töredék, hanem maga az Egyetemes (katolikus) Egyház, Krisztus Teste. Az Egyház ott van, ahol az Eukarisztia bemutatásra kerül, vagy más szavakkal, ahol az Eukarisztia bemutatják, ott megjelenik az Egyház. Ez a lényege az eukarisztikus ekkleziológiának. Karthágói Szent Kiprian szava, mely szerint az Egyházon kívül nincs üdvösség, így eukarisztikus értelmet is nyerhetnek. Az Eukarisztia tehát valóban az Egyház „aktualizációja”, de nem szabad elkülönítenünk a kereszténység más alapvető megnyilvánulásaitól, a keresztiségtől és a bérmlástól, amelyekkel együtt alkotja a „keresztény újjászületés szentségét”. (Basil, archbishop: Catholicity and the structures of the Church. St. Vladimir's theol. quarterly. New York, 1973/1—2. 43—44. l.) — 136. A Golgotai és az

Eukarisztikus Aldozat mint kezdete és folytatása (de nem megismétlése) ugyanannak az Egyetlen, Megváltó Aldozatnak szorosan egymáshoz kapcsolódik. — 137. Robinson, J. A. T.: I. m. 43—46. l. — 138. Percy, E.: I. m. 18. l. — 139. Számos Úrszövetség-ügylet egyetért abban, hogy e fordulatnak „lokális” értelme van a keresztény hívő és Krisztus kapcsolatának meghatározására. Vannak azonban kivételek is: eszerint az „en Christo” az „en nomo”-val állítható párhuzamba (Róm 2,12; 3,19; Gal 3,11 stb.). Bővebben i. uo. 22—23. l. — 140. Uo. 29. l. — 141. Uo. 42. l. — 142. E. Percy megfogalmazásában: Der paulinische Gedanke des Selns der Gläubigen in Christus wurzelt also letztlich im Gedanken der stellvertretenden Selshingabe Christi um unserwillen. — 143. Uo. 43. l. — 144. Serfo, L.—Kamb'e Z.: I. m. 84. l. — 145. Kavasila, N.: I. m. 91. l. — 146. Uo. 22. l. — 147. Akvilonov, E.: Novozavetnoe učenje o Cerkvi. (2. jav. és bővített kiadás.) Peterburg, 1904. 29. l. — 148. Kavasila, N.: I. m. 109. l. — 149. Voronov, L.: Dogmaticeskoje bogoslovie. Leningradskaja Duhovnaja Akademia, 1974. 41. l. — 150. Ioann, Zlatoust, sv.: Tvorenija. Beseda 21. na poslanie k Rimljanam. Tom 9. Peterburg, 1903. 757. l. — 151. Uo. — 152. Uo. 757—758. l. — 153. Gregorij, Theolog, S.: I. m. XI. — 154. Uo. XII. — 155. Uo. XIII. — 156. Küng, H.: Christ sein. München, 1975. 479. l. — 157. Congar, Y.: Tradition et traditions. Paris, 1963. 86—88. l. — 158. Evdokimov, P.: I. m. 126—127. l. — 159. Szólni kell itt egy kettős vesztélyről is. A hierarchia révén jöttek létre az első zsinatok az Egyházban. A hierarchia szerepeinek a kisebbítése a dogmatizmushoz, hitbéli káoszhoz vezetethet. De ugyanúgy a nem-hierarchikus szolgálatok háttérbe szorítása a „Lélek elfojtásához”. — 160. Evdokimov, P.: I. m. uo. — 161. Florenskij, P.: I. m. 147—148. l. — 162. Uo. 122—125. l. — 163. Uo. — 164. Uo. 123. l. — 165. Bogdaševskij: I. m. 56. l. — 166. Robinson, J. A. T.: I. m. 73. l. — 167. Isidor, ep.: Pravoslavnoe učenje o Cerkvi. Zurnal Nosk. Patr., 1955/1, 42—43 l. Vö.: Congar, Y.: L'église. Paris, 1970. 12. l. — 168. Akvilonov, E.: I. m. 138. l. — 169. Florenskij, P.: I. m. 81. l. — 170. Losskij, V.: I. m. 97. l. — 171. Uo. 98. l. — 172. Aleksij, patr.: Slova, reči, poslanija, obrašenija, sta'i. Tom 2. Moskva, 1954. 158. l. — 173. Uo. — 174. Uo. 71—72. l. — 175. Losskij, V.: I. m. 92. l. — 176. Congar, Y.: Tradition et traditions. Paris, 1963. 103—104. l. — 177. Losskij, V.: I. m. 102. l. — 178. Uo.

TOVÁBBI IRODALOM

magyarul:

1. Bartha T. Ifj.: Krisztus — az egyház feje: az egyház és a világ. Theologia Szemle. Budapest, 1978/1—2. — 2. Kánonok könyve. (Ford. és kommentárokkal ellátta Berki F.) Budapest, 1946. —

angolul:

3. Best, E.: One Body in Christ. London, 1955. — 4. Celebrations of the 35th anniversary of the 1946 Lvov Church Council. (Metropolitan of Kiev and Galich). The Journal of the Moscow Patriarchate, 1981/10. 6—16. l. — 5. Daniélou—Couratin—Kent: Historical Theology. Middlesex, 1969. — 6. The fifth theological conversations of representatives of the Roman Catholic and Russian Orthodox Churches. The Journal of the Moscow Patriarchate, 1980/10. 40—46. l. — 7. Losskij, V.: In the image and likeness of God (chap. 9—10.). St. Vladimir's Seminary Press. New York, 1974. — 8. Nicholls, W.: Systematic and philosophical theology. Middlesex, 1969. — 9. Rawlinson, A. E.: Corpus Christi (Mysterium Christi). Ed. G. K. A. Bell and A. Delssmann, 1930. — 10. Schmemmann, A.: For the life of the world. St. Vladimir's Seminary Press. New York, 1973. — 11. Stacey, W. S.: The Pauline view of man. London, 1956.

franciául:

12. Anger, J.: La doctrine du corps mystique de Jésus-Christ. Paris, 1946. — 13. Goussens, W.: L'église corps du Christ d'après S. Paul. Etude de théologie biblique. Paris, 1949. — 14. Jaki, St.: Les tendances nouvelles de l'ecclésiologie. Roma, 1957. — 15. Lubac, G. de: Corpus mysticum. Paris, 1944. — 16. Mura, E.: Le corps mystique du Christ. Paris, 1947.

görögül:

17. Andruscu, Chr.: Dogmatike tes Orthodoxu Anatolikes Ekklesias. Athenai, 1956. — 18. Theodoru, A.: E usmatike Orthodoxias. Athenai, 1961. — 19. Karmires, I. N.: Dogmatikus tmea E. Orthodoxos Ekklesiológia. Athenai, 1973. — 20. Trempeia, Pan. N.: Dogmatike tes Orthodoxu Katholikes Ekklesias. Athenai, 1959—1961. — 21. Trempeia, Pan. N.: Ypomnema eis tas epistolous tu Paulu. Athenai, 1973.

németül:

22. Bonhoeffer, D.: Sanctorum communio. Berlin, 1954. — 23. Linton, O.: Das Problem der Urkirche in den neueren Forschungen. Uppsala, 1932. — 24. Madey, J.: Die Kirche in der Sicht der Christenheit des Ostens und des Westens. (Ein Orthodoxo-Katholisches Symposium; Schulze—Scheele—Dmitrijevic.) Paderborn, 1974. — 25. Percy, E.: Die Probleme der Kolosser und Epheserbriefe. (Acta reg. societatis humaniorum litterarum.) Lund, 1946. — 26. Rahner, K.: Das dynamische in der Kirche. Freiburg—Basel—Wien, 1958. — 27. Rahner, K.: Gesit in Welt. München, 1957. — 28. Rahner, K.: Schriften zur Theologie (Band II.). Einsiedeln, 1960. — 29. Schlier, H.: Christus und die Kirche im Epheserbrief. (Beiträge zur historischen Theologie.) Tübingen, 1930. — 30. Schlier, H.: Ekklesiologie des Neuen Testaments (Mysterium Salutis, Band IV. 1., Das Helligeschehen in der Gemeinde, 2. Kap.). Benziger Verlag, Einsiedeln, 1972. — 31. Schmidt, T.: Der Leib Christi. Eine Untersuchung zum urchristlichen Gemeindegedanken. Leipzig, 1919. — 32. Wikenhauser, A.: Die Kirche als der mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus. Münster i. W., 1940.

olaszul:

33. Piolanti, A.: Il mistero della comunione dei Santi nella rivelazione e nella teologia. Roma, 1957.

oroszul:

34. Akvilonov, E.: Novozavetnoe učenje o Cerkvi. SPB, 1896. — 35. Best, E.: Tolkovanie poslanija k Rimljanam sv. ap. Pavla. (Kézirat.) Leningradskaja Duhovnaja Akademiya (é. n.). — 36. Gorodkov, A.: Dogmatičeskoe bogoslovie po sočinenijam Filareta, mitropolita moskovskogo. Kazan', 1887. — 37. De Voor, V.: Pervoe poslanie k Korinťjanam (orosz fordításban). Leningradskaja Duhovnaja Akademiya (é. n.). (Werner de Boor: Der erste Brief an die Korinther. Wuppertal, 1968.) — 38. Korsuskij, M.: Opredelenie

ponjatija o Cerkvi b sočinenijah Filareta, mitropolita moskovskogo. SPB, 1895. — 39. Mansvetov, I.: Novozavetnoe učenje o Cerkvi. Moskva, 1879. — 40. Silvestr, arhim.: Učenje o Cerkvi v pervyje tri veka hristianstva. Klev, 1872. — 41. Sjusarev', D. N.: O Cerkvi. Kiev, 1913. — 42. Tuberovskij, A. M.: Značenie slova „plot'' (sarx) v veroučitel'noj sisteme sv. ap. Pavla. Bogoslovskij Vestnik, 1912/2/6. — 43. Hornjakov, A. C.: Sočinenija Bogoslovskie. (Cerkov' odna, Tom 2.) Moskva, 1907.

Szegénység és gazdagság a szinoptikus evangéliumokban*

Az ÚSZ szociológiai vizsgálata az utóbbi 15–20 évben újra felélenkült, bár a századfordulón is már szép eredményeket ért el (M. Weber, E. Troeltsch, A. Deissmann). Ennek az újraéledésnek két eredőjére figyeljünk. Egyik ezek közül a keresztyének részvétele a társadalmi-forradalmi megmozdulásokban, különösen Dél-Amerikában, ahol a „forradalom teológiája” megszületett. Ennek alapelve, hogy Jézus a nincstelenek pártján volt, ezért aki ma Őt követni akarja, annak ugyanezen az oldalon kell állnia. E dél-amerikai irány gondolatai¹ a nyugat-európai polgári társadalom német nyelvű protestáns újszövetségi teológiájában továbbgyűrűznek. Megemlítem a Wolfgang Stegemann—Luise Schottroff szerzőpáros: Jesus von Nazareth-Hoffnung der Armen! (Stuttgart, 1978) c. könyvét, melyben a szegények evangéliumáról írnak. Mondanivalójuk lényege: ma is a szegényeké és nem a gazdagoké Isten Országa. „Aki Istennek akar szolgálni, a szegények oldalára kell állnia” — írják. Stegemann kiadott egy gyűjteményt társadalomtörténeti bibliamagyarázatokkal: Der Gott der kleinen Leute — sozialgeschichtliche Auslegungen-NT címmel (München, 1979). Ebben Dorothee Sölle azt írja, hogy a materializmus és a zsidó-keresztyén tradíció meg egyeznek abban, hogy komolyan veszik az emberi függőséget, szolgává süllyedést és feltételezik, hogy gyakorlatilag lehetséges a felszabadítás. A szerzők a maguk módszerét „materialisztikus bibliai exegézisnek” nevezik, ami nem világnézeti, hanem módszertani megjelölés, tehát a gazdasági-társadalmi oldalról kiindulva próbálnak az ige megértéséhez eljutni. Természetesen ennek az irányzatnak a kritikája is megtalálható a német nyelvű irodalomban.²

A másik eredő a szociológia szempontjainak általános térhódítása a történelemtudományokban (ide értve az irodalom-, kultúr- és vallástörténetet). Itt nincs szó új teológiai irányról, csupán arról, hogy a gazdasági-történelmi állapotokra jobban tekintettel vannak a bibliai kortörténet során, mint eddig, s az így nyert adatok alapján bizonyos exegetikai és bibliai teológiai következtetésekre is eljutnak. Ennek a módszernek legkiválóbb képviselője Heidelbergben Gerd Theissen, aki számos ÚSZ-i vallásszociológiai tanulmányát adta ki külön kötetben.³ Ennek második harmada éppen a szinoptikus evangéliumokkal foglalkozik, így nagyon jól felhasználható témánk tárgyalása során.

Mondanivalónk három főrésze: I. Az általános gazdasági-társadalmi helyzet Palesztinában Jézus és a szinoptikusok korában. II. Jézus és követői helye koruk társadalmában. III. Szegénység és gazdagság megítélése Jézus és a szinoptikusok tanításában.

Az általános gazdasági-társadalmi helyzet Palesztinában Jézus és a szinoptikusok korában

1. *A gazdasági élet.* A Római Birodalomban 4 és fél-millió zsidó élt, de Palesztinában alig ¼ millió. Az ország még ezt a népességet is alig tudta eltartani,

bár az eltartandókhoz kell számítani a hellén városok nem csekély pogány lakosságát is. Nagy Heródes korában gazdasági fellendülésről beszélhetünk. Ő maga az utolsó Hasmóneus uralkodó pénzügyi epitroposa fia volt, gazdasági szakértő, jó adó- és vámpolitikával, valamint a sok építkezéssel széles rétegeknek teremtett biztonságos létfeltételeket. A közvetlen római kormányzás idején a közterhek növekedtek, de ez nem ment túl a nép teherbíró képességén. Antipás negyedesfejedelem területén s általában Galileában nehezebb volt a helyzet, itt a földeket szétszostották a hellén városok és a királyi kincstár között. Létezett egy kislétszámú nagybirtokosság, valamint a szegény parasztok és nincstelenek tömegei. A 40-es évek végén éhínség pusztított, gyakoriak a felkelések. A templomépítés befejezése Kr. u. 64-ben Jeruzsálemben sokakat tett munkanélkülivé. Az egyetlen „sztrájk”, amiről ez időből tudunk, a pékeké volt, akik a templomi szent kenyereket sütötték.

Mezőgazdaság. Földrajzi adottságai miatt a földművelés Galileában volt erősebb, a nagybirtokokon kisbérilők és napszámosok dolgoztak, voltak önálló nagygazdák is, valamint a nincstelenek tömegei. Ezenkívül még a halászat jelentős. A munkanélküliség gyakori. Júdea hegyes, köves és erdős vidékén az állattartás volt fejlettebb, gabona nemigen termelt, mezőgazdasági termékei: olaj, füge, szőlő. Az állattartás különága volt a templomi áldozatra szánt juhok és szarvasmarhák tartása.

Kézművesség—ipar—kereskedelem. A kézművességet nagyra becsülték, az írástudók és a szegényebb papok is kitanultak egy-egy mesterséget. Becsült ipar volt a szabóság, szandalkészítés, építőmesterség (kőfaragó, kútfúró, kályhás). Kimondottan lenézték a tevé- és számárhajcsárt, fuvarost, hajóst, pásztort, szatócsot, mészáros, orvost, tímárt és főként a vámszedőket. Galileában lenvászatt készítették, Júdeában gyapjúszövésével foglalkoztak. Jeruzsálemben volt az ipar központja. Itt még szövőmesterek, kovácsok, fazekások, kenetkészítők, ötvösök, írődeákok, sajtőkészítők is működtek. A fő munkaadó mégis a templom volt, a már említett építkezésen kívül azért, mert évenként többször 120 000 zarándok kereste fel a várost, s bár a szállásért nem volt szabad pénzt kérni (csak a leölt páskabarány irháját kapta meg a házigazda a vendégektől), az ellátásból mégis volt bevétele a kb. 55 000 helyi lakosnak. Fontos jövedelemforrása volt a templomnak még a 2 drachma-adó és a tized. Bazársorok és piacok működtek a fővárosban, volt külön gabona-, gyümölcs-, marha-, faáru- és rabszolgapiac. A kereskedelem főként cserekereskedés volt, exportálni a nagy karavánutakon csak olajat, olivát és bort szoktak.

2. *Társadalmi rétegződés.* A *Leipoldt—Grundmann-féle* kortörténet három osztályt különböztet meg az akkori palesztin társadalomban.⁴

Az *előkelő felsőbb osztályhoz* elsősorban a papi nemesség (a főpapi család) tartozott. Bevételeik: temp-

* Előadásként elhangzott a Református Egyház Doktori Kollégiumának ülésén (1987. aug. 31—szept. 4.).

lomi kincsek, birtokaik jövedelme, templomi kereskedés (áldozati állatok és pénzváltás). Ők töltötték be a fontos közigazgatási posztokat. Kiadásuk volt: a nép megvédése a sajátjukból a nagy áldozati ünnepen meg a reprezentációs költségek. A nagykereskedők és a nagybirtokosok, a fűadóbérlők ugyancsak ebbe a felsőbb osztályba tartoztak. Közülük kerültek ki a „vének” a Nagytanácsban. Életmódjukra jellemző volt a luxus, nagy háztartást vezettek, sok vendéget hívtak lakomáikra, szép ruhákban jártak, otthonuk fényesen volt berendezve.

A középosztály: a nagygazdák, kiskereskedők, kézművesek meg a szegényebb papok rétege volt. Legbiztosabb jövedelműnek a templommal meg az idegenforgalommal kapcsolatos foglalkozások számítottak. Ezek nem voltak túl gazdagok, a szegényebb papok, mint említettük, gyakran valamilyen kézművességet gyakoroltak.

A szegények osztálya volt a legnagyobb. Sokan voltak s egyre többen lettek. Gondoljunk Jézus példázataira az adósokról, akik nem tudtak fizetni és vagy börtönbe vetették (Mt 18,30), vagy rabszolgáknak adták el őket meg családjukat (Lk 12,59). A napszámok napi bére egy ezüstdénár, ez egy négytagú család egy napi megélhetésére kellett. Ha nem volt munkájuk, ami gyakran előfordult, akkor éheztek vagy koldultak. Mivel az apa vagyonának $\frac{2}{3}$ -át az idősebb fiú örökölte, a megmaradó $\frac{1}{3}$ -ot a többiek, ezért a népes családokban a második nemzedék egy részének már nem jutott elég föld az életfenntartáshoz akkor sem, ha volt valamennyi birtokuk, így sokan kivándoroltak külföldre vagy napszámosok lettek. Az írástudók ugyancsak szegények voltak, hiszen tanításukért nem kérhettek pénzt, legfeljebb a vendéglátást fogadhatták el. Rendszeresen részesültek a szegénygondozás nyújtotta segítségben és a templomi tized minden 3. és 6. évben őket illette. A koldusok, akik rendszerint hallás-, mozgás- vagy látássérültek voltak, a társadalom peremén éltek. Segített rajtuk az, hogy az alamizsnázkodás érdemszerző jótettnek számított. Ilyen szempontból érdekes, hogy Jézus találkozásai a koldusokkal nem nyomorenyhítő akciók voltak, hanem rehabilitációk, a társadalomba visszavezetés esetei. Pl. az egyik apokrif ev-ban a száradtkezű elmondja, hogy kőműves voltam, most nem tudok dolgozni, gyógyítsd meg a kezem, hogy enni tudjak adni a családomnak. Időnként a hatóságok nagyszabású segélyakciókat szerveztek, pl. Kr. e. 25/24-ben Nagy Heródes intézkedésére. Tudunk hasonló eseményről Agrippa király korából is. A gabonátáblák egy kis részét nem aratták le, a nincsteléneknek hagyták, ez meg a kihullott kalászkok, valamint a szőlőmezgélés enyhítette nyomorukat. Az egyszerű nép anyagi helyzetére megdöbbentő példa, hogy Jézus 5000 főnyi hallgatóságának nem volt összesen 200 dénárja kenyérre, ami pedig 200 ember 1 napszámja volt.

3. *Társadalmi nyugtalanságok, lázadások, csoportosulások.* G. Theissen — M. Weber ideáltípusaival dolgozva — a társadalmi nyugtalanságokból eredő mozgalmakat uralkodó magatartásuk szerint 3 csoportra osztotta.⁵ 1. Evaziv (kivonuló) magatartás, ezek emigránsok, telepesek, esszénusok, Qumrán gyülekezet. 2. Agresszív magatartás: rablók és ellenállók. 3. Subsidiv (alávétő) magatartásuk: koldusok, vándoréletet folytatók és prófétai mozgalmak. Főként Josephus adatait összegyűjtve sok érdekes példát említ ezekre a magatartásformákra. Pl. Heródes és fiai sok új települést alapítanak. Sebastebe egyszerre 6000 embert telepítettek. Ekkor épült városok: Sepporis, Cézarea,

Tiberias stb. Az emigráció okai: zsoldba szegődés, hadifogság, rabszolgaság, menekülés vagy a jobb élet reménye. A politikai menekülés példája Mt 2-ből Jézus és szülei Egyiptomba menetele. A földjüket elvesztett parasztok szívesen települtek az új városokba, melyek egy ideig adókedvezményt élveztek. Ami az evaziv, kivonuló magatartást illeti, néhány adat. Az esszénusok számát az időben 4000-re becsülték. Qumránban 1200 sírhelyet találtak, ha 200 évig állt fenn a telep és 25 év egy emberöltő, akkor kb. 150-en laktak ott. E közösség létbiztonságot adott, vagyont, vagyontalant befogadott. Az agresszív magatartásra példa a rablók és ellenállók csoportja. Sok szerző, ami az elnevezést illeti, nem tesz különbséget köztük, lestesnek nevezi mindkettőt. N. Heródes után kitört egy ún. „rablóháború”, mely nagy zűrzavart okozott. Több csoportról tudunk, mely részt vett ebben. Judás Galileus „nem csekély” csoportja, Simon és követői, akik ellen 3000 heródiánus katonát vezényeltek ki, római erősítéssel; aztán ott volt Athronés, aki egy római cohorsal és 2000 elbocsátott heródiánus katonával harcolt; Kr. u. 44/45-ben a rómaiak megölik Tholomeus rablóvezért, aki az ország déli részében működött. 46/48-ban kivégeztetik Judás Galileus rablóvezér 2 fiát, akik apjuk mesteriségét folytatták. Feltűnő az ellenállási mozgalom folyamatosága, vezetésének kvázi-dinasztikus jellege. De az is feltűnő, hogy Kr. u. 10–35 közt nyugalom uralkodott. „Sub Tiberio quies” s épp erre az időre esik Jézus nyilvános működése. A felkeléseknek mindig megvolt a maguk gazdasági háttere. Jellemző, hogy a Zsidó Háború kezdetén Jeruzsálemben a zelóták adósleveleket égettek el az adóhivatalban.

G. Theissen így summázza a társadalmi nyugtalanságokat és mozgásokat: Jézus korában Palesztinában kevés a gazdag, kevesen válnak gazdagokká. A kisemberek létbizonytalanságban élnek. Az alsó osztályokban látens elgyökértelenedési tendencia figyelhető meg. Könnyen otthagyják otthonaikat: kivándorlás, áttelepülés, rabló-ellenálló életforma vagy a világból kivonuló, esetleg prófétai mozgalmakhoz csatlakozás módján. Az ifjúság a legmozgékonyabb, hisznek a különféle mozgalmak jelszavainak. Pl. Qumránban feltűnően sok fiatal sírját találták meg. Növekszik a feszültség a gazdag főváros és a szegény vidék, különösen Galilea közt. Az elégedetlen és bizonytalan elemek nem csekély része a prófétai mozgalmakban keres utat.

Jézus és követői helye koruk társadalmában

Meg kell különböztetni 1. azt a társadalmi réteget, ahonnan maga Jézus és tanítványai, elhívottai túlnyomó többsége jöttek, 2. azt az életformát, amit Ő vállalt Isten Országáért és amit Érte vállaltak a követői, 3. azt a réteget, melyhez leginkább szólt, akiknek körében, főként Galileában működött, 4. végül azt a különbséget, ahogyan Ő, s ahogyan más mozgalmak fordultak a szegények irányába.

1. *Jézus de jure József, az ács fia volt*, maga is ezt a mesterséget űzte nyilvános működése előtt (Mt 13,55; Mk 6,3). Ez a mesterség a tisztas középprétegehez sorolta Őt. Tanítványai: halászkok, vámszedők, ugyancsak a kisemberek közé tartoztak. Megfigyelhetjük, hogy Jézus nem fogadta el a vámszedők kizárását a társadalomból. Tanítványai társadalmi eredetét illetően most csak arra mutatunk rá, hogy míg Zebedeus fiai apjukkal és bér munkásokkal dolgoztak, addig Péter és András csak maguk (Mk 1,16–20). Ezenkívül

mintha a két család által használt hálók (antibléstron és diktüon) sem egyenértékűek lennének, kiváltképpen, ha a szövegvariánsokat figyelembe vesszük. Lévi-Máté alacsony beosztású vámszedő, különösen nyilvánvalóvá válik ez, ha Zákeus fővámszedővel hasonlítjuk össze.

Jézus olyan társadalmi helyzetben élt, ahonnan felfelé tekintve már a gazdagok világát, lefelé tekintve a nagyon elesettek világát még át lehetett tekinteni, s a kettő közötti árnyalatokat is. Nemcsak társadalmi helyzetét, de érdeklődését jellemzi, hogy milyen sokféle foglalkozásról és munkáról szól, főként példázataiban. Így beszélt tolvajokról (Mt 6,19; Lk 12,33), kolodusokról (Lk 16,1), munka nélküli napszámosokról (Mt 20,1–15), a törpebirtokos parasztokról (Mk 4,3–8 Magvető; Mk 4,26–29 Magától termő föld), a szőlősgazdákról (Mt 21,28–36; Lk 13,6–9), a bérlőkről és a földet bérbeadó nagybirtokosokról (Mt 21,33–41), a nagygazdáról, akinek bőven termett a földje (Lk 12,16–21), a halászlól (Mt 13,47–50), a pásztorról (Lk 15,16–21), a háziasszonyról, aki kenyeret süt (Mt 13,33), aki elveszti pártája egyik díszét (Lk 15,8 k.), szegény özvegyről (Mk 12,41–44). Szólt szolgákról, rabszolgákról, kapuórról és sáfárról (Mk 13,33–37; Lk 12,38–46; Mk 13,34; Lk 17,7–10), gyöngykereskedőről (Mt 13,45–46), építőmesterről (Mt 7,24; Lk 14,28–30), vendéglősről (Lk 10,35), vámszedőről (Lk 18,10–14), pénzváltókról (Mt 25,27), katonákról, hadvezérről és bandavezérről (Mt 22,7; Lk 11,21–22), papról és lévitáról (Lk 10,31–32), bíróról (Lk 18,1–8), poroszloról (Mt 18,34), magasállású királyi tisztségviselőről önkényúrról és királyról (Mt 22,1–14; Mt 18,23–31; Mt 25,34).

2. Amint láttuk tehát, Jézus és tanítványai független kisémberként indultak el, azonban önként, Isten Országáért a *nincstelenség, az egyedül Istentől függő vándor életformát választották*. Jézus maga így élt nyilvános működése idején. A rókáknak barlangjuk, az égi madaraknak fészük volt, Neki, az Ember Fiának nem volt fejét hová lehajtania (Mt 8,20; Lk 9,58). Rászorultak arra, hogy menetközben kalászköveket tépjenek le mások szántóföldjén és a gabonamagvakat kipergetve csillapítsák éhségüket, ami a Törvényben a szegények joga volt (5Móz 23,26). A Galileai tó környékén olykor halászással segítettek magukon, egyszer még a két drachma templomi fejadót is a hal szájában találta meg (Mt 17,24) a tengerbe horgot vető Péter. Az adópénzről szóló vita alkalmával Jézusnál nem volt pénz (Mk 12,15). Elfogadták a külső segítséget, adományokat, különösen a hívő asszonyoktól (Lk 8,3), ugyanúgy a szimpatizánsok vendégharagságát (Lk 10,38–42).

Jézusnak és a tanítványoknak ezt az önként választott életformáját, mellyel lemondtak az állandó otthonról, elhagyták övéiket, lemondtak a családalapításról, végül a magántulajdonról is lemondva teljes szegénységben éltek, G. Theissen „Wanderradikalismus”-nak nevezi. M. Weber és E. Troeltsch nyomán megkülönbözteti a vallás három típusát. Az első a szekták új jövőt kereső, a második az intézményes egyház beilleszkedett, a harmadik az esoterikus-szemlélődő formáció. Ő az őskereszténységben az elsőhöz Jézust és tanítványait sorolja a szinoptikus szemlélet alapján, a másodikhoz a páli gyülekezeteket, ezek társadalmi helyzetét „Liebspatriarchalismus”-nak nevezi, végül a jános kör gyülekezeteit sorolja az esoterikus, szemlélődő és nagyrészt jómódú rétegekkel kapcsolatot tartó egyháztípushoz.

Minket most a 3 közül csak a szinoptikusokkal összefüggő Wanderradikalismus, a vándor életformát

választó radikális társadalmi csoport érdekel. Erre az életmódra Theissen háromféle módon: analitikus, konstruktív és analogikus eljárással következtet vizsza. — Ami az analitikus eljárást illeti, itt az általuk képviselt életforma (Sitz im Leben) és az általuk hagyományozott szóbeli tradíció tartalmi egységét mutatja meg. Tétele, hogy a szinoptikusoknál található legrégebbi szóbeli hagyományozás etikai radikalitása egyezik a vándorradikális életmóddal. Olyan jézusi ígéret, melyekben a család, az otthon elhagyásáról, vagyonról lemondásról, szegénység vállalásáról esik szó (Mk 1,21 vagyon; Mt 8,20 otthon; Lk 14,26; Mk 3,35 család; Mt 19,12 házasság) nem hagyományozott volna tovább az ősegyház, ha nem ismertek volna olyan rétegeket, akik a szóbeli hagyomány írásba foglalása idején nem így éltek volna. Ez nem azt jelenti, hogy Jézus minden hallgatójától ilyen életformát kívánt, hanem csak azt, hogy ő ilyen életet választott önmagának és azoknak, akiket elhívott a maga és Isten Országá szolgálatára (vö. Zákeus, Lévi és a gazdag ifjú esetét Lk 19,8–10; Mk 2,14; Mt 19,16–22). — A konstruktív eljárás az ŰSZ-i tradíción kívüli anyagból mutatja ki, hogy húsvét után a vándorapostolok Palesztinában és Szíriában a Logia hagyomány etikai radikalizmusának megfelelő életet éltek. A Did XI,8 említi, hogy a vándorpróféták az Űr életmódját választották. Papias még a II. sz.-ban is hivatkozik rájuk (Eus hist eccl III, 39, 4). — Az analógias következtetés végül azzal foglalkozik, hogy az I–II. sz. fordulóján a jézusi szegénységet tartó misszionáriusok mellett egyéb, hasonló életmódot folytató csoportok is voltak, pl. a cinikus vándortanítók, ill. filozófusok. Theissen Epiktetost idézi: „Hogyan lehetséges, hogy tulajdon, javak nélkül, meztelenül, ház és udvar... nélkül valaki boldog lehet?... Látjátok, Isten azt küldte hozzátok, aki tettekkkel bizonyíthatja, hogy ez lehetséges. Semmi sincs nekem azokból az imént említettek közül. A földön fekszem, nincs feleségem, gyermekem, palotám, csak a Föld meg az Ég és egyetlen kabát. És mi hiányzik nekem? Nem vagyok-e szabad a gondoktól, félelem nélkül, nem vagyok-e szabad? (diss 22,46–48).

Miből éltek akkor Jézus és tanítványai, ha mindenként lemondtak, ami az övék volt? A kiküldetési beszédek (Mt 10. fej.; Lk 9,1–6) szólnak erről. „Amit előtökbe adnak, azt egyétek” (Lk 10,5–7). Tehát lesznek, akik adnak nekik enni. A hívő asszonyoktól kapott segítséget már említettük. De a tanítványok, ha egy-egy faluba vagy kisvárosba érkeznek, ne karitatív magatartást várjanak másoktól kegyképpen. A jog és méltányosság alapján várják a segítséget, „mert méltó a munkás az ő bérére” (Lk 10,7). Az ő munkájuk az igehirdetés és a gyógyítás. Ezért nem jár fizetség: „ingyen vettétek — ingyen adjátok” (Mt 10,8). Ételtre, itálra és szállásra viszont magától értetődően érdemesek. Az állandó támogatás és az adott helyen történő ellátás mellett harmadik forrásuk lehetett a kalásztépés, gyümölcszedés, szőlőmegérlés, melyről már említés tétetett. Neha nem nagyon különböztek a vándoroktól. A Did „chriemporoi”-nak, Krisztussal hálalóknak nevezi őket. Akik segítettek rajtuk, maguk is a társadalom alsóbb rétegeiben éltek. Ehhez az életformához szükség volt a galileai vidéki környezetre, mert a falvakban, apró városokban az emberek vendégszeretőbbek voltak, mint a nagyvárosokban. Ezen a vidéken a lakott helyek oly közel voltak egymáshoz, hogy a Did XII, 6 nem enged egy napi útravalónál többet adni a vándor-missionáriusoknak, hiszen azoknak Jézus is megparancsolta, hogy pénzt, erszényt, tarisznyát, botot,

váltás ruhát ne vigyenek magukkal (Mt 10,9). Nem véletlen — fejezi be eszmefuttatását *Theissen* —, hogy a hellén nagyvárosokban Pál már egészen más missziói életformát és gyülekezeti berendezkedést gyakorolt, az ottani állapotokhoz alkalmazkodva. De ennek kifejtése más téma már.

3. Beszámoltunk arról, hogy Jézus tanítványai eredetileg a tisztos középréteghez tartoztak, majd önként, mindenről lemondva vállalták „a krisztusi és apostoli szegénységet”. Most arról szólnunk, kik voltak azok, akikhez Jézus igehirdetői és gyógyítói tevékenységével odafordult és akikhez tanítványait küldte. Amennyire igaz, hogy Jézus és tanítványai középrétegekből indultak el és önként váltak szegényekké, annyira igaz, hogy hallgatói jórésze eredetileg is a legszegényebek, legerősebbek tömegéhez tartozott.

A „szegénység” és „gazdagság” szavak előadásunk megadott címében túlságosan elvontak ahhoz, hogy az USZ-ben lényeges szerepük lenne, szükséges tehát származékszavaikat is megvizsgáljunk. A ptóchōtēs (-ētōs, hē) = „szegénység” szó nem szerepel az USZ-ben, egyedül Hermas víziójában (3,12,2). A ptōcheia (-asz, hē) = koldusság, koldusszegénység 3 helyen szerepel (2Kor 8,2–9; Jel 2,9), de a szinoptikusoknál hiányzik. A ploutosz (-ou, ho) = gazdagság szó 8 ízben szerepel a levelekben és 3-szor a szinoptikusoknál, mindig abban az értelemben, hogy a gazdagság elnyomja az ígét a hallgatók szívében (Mt 13,22; Mk 4,19; Lk 8,14). Annál inkább találkozunk a „szegény” meg a „gazdag” jelzőkkel, a -ság, -ség főnévképző nélkül. Ilyenkor mind a „szegény”, mind a „gazdag” jelző mellé odaértendő az „ember, férfi vagy asszony” főnév. — A klasszikus görögben az a szegény, az a kevéssel bíró, aki kinnal-keservesen fenntartja magát, azt jelentette: penész. Ez a szó az USZ-ben 1-szer fordul elő (2Kor 9,9), a belőle képzett szegénység: penia egyszer sem. A ptōchosz, a koldusszegény, aki nem tud magáról gondoskodni testi fogyatékosága vagy munkanélkülisége miatt, másokra szorult.⁷ A szó a ptōsszēō = félve összegörnyedni vki előtt igéből ered.⁸ Ugyanebből ered a ptōcheia = koldulás főnév. A ptōchosz = koldusszegény melléknév mintegy 30–35 esetben található az USZ-ben, ebből kb. 20-szor a szinoptikusoknál (Mknál 4–5-ször, Mt-nál ugyanannyiszor, Lk-nál 10 esetben). ŐSZ-i gyökere van. A Deut-ban a szegénység kérdésének ideális megoldása az adóssággént elzálogított földek egy részének bizonyos idő után történő visszaadása, a rabszolgák egy idő utáni fölszabadítása. A Zsolt könyve a szegényeket (anávim, ebjónim) és a kegyeseket majdnem azonosította. A J. b. Sir 13,15–24-ben a szegények és gazdagok közti áthidalhatatlan ellentétéről ír a szerző: „Egyetérthet-e a kutya s a hiéna? Hogy érthetne egyet hát a gazdag a szegénnyel?” A „szegények”, „kegyesek”, „alázatosak”, „szentek”, „tiszták” (ptōchoi, euszebeisz, tapeinoi, hosziói) azonosítása vagy közelítése Énók könyvében, Sal. zsolt-ban folytatódik.

4. Különbségek a szociális problémák megközelítésében Jézus és korának társadalmi mozgalmi között. A palesztin társadalom általános jellemzésénél szó esett már arról, hogy melyik mozgalom milyen módon közelítette meg a szociális problémákat. A világból kivonuló esszénusok és Qumrán-tagok függetlenítették magukat a társadalom egészétől, termelési és elosztási közösségben éltek, volt alamizsnálkodásuk a közösség tagjain kivülesők között, magukat Isten szegényeinek tartották, s valóban, sok aszketikus vonást mutattak. Emellett nehéz körülmények közt, a sziklás pusztán gazdálkodtak, valóban „a kövekből kenyeret” akartak termelni. Talán Jézus megkísértés története első

jelenetében találunk célzást és elutasítást ezzel az életmóddal szemben⁹ (Mt 4,1–4). Keresztelő János mozgalma folytatta a zsoldárok és próféták szociális tradícióját. A gazdagoknak, sőt az egy rend ruhánál többet birtoklóknak jótékonytételt vagy ítéletet hirdetett. Az igazi megtérés nála szociális jócselekedetekben nyilvánul meg. Minden élethelyzetben más Isten követelménye, a két ruhával bíró átlagembertől egyik ruhája átadását a nincsteléneknek, a vámszedőtől becsületes vámolást, a katonától megelégedést a zsoldal és a polgári lakosság zaklatása megszüntetését. Keresztelőnek Lk 3,10–15-ben található igehirdetése felér egy radikális szociális programbeszéddel. Az írástudók és farizeusok rendszerint a középréteghez tartoztak, a szegényekkel kapcsolatuk az adakozásban (alamizsnálkodásban) merült ki. Hajlamosak voltak arra, hogy a szegénységet isteni büntetésnek, a maguk viszonylagos jómódját isteni jutalomnak tekintsék. Szélsőséges esetben az özvegyek házat jogvédelem címén apránként eltulajdonították (Mk 12,40), pénz-sóvárságukat nem tudták mindig eltitkolni (Lk 16,14). A főpapi-szadduceus pártnak saját vagyona megőrzésére és gyarapítására volt gondja, a tudatlan és szegény népet megvetették. Így a legérdekesebb kérdés az marad, hogy a lázadók, köztük a zélóták szociális programja miben tért el Jézusétól, esetleg miben hasonlított ahhoz. Láttuk, hogy a gazdasági krízisek idején hol itt, hol ott lobbant fel valamilyen felkelés Palesztinában. A bevezetésben említett dél-amerikai forradalmi teológia vagy annak nyugat-európai interpretálása hajlamos arra, hogy Jézus és a zélóta mozgalom között sok kapcsolatot találjanak. Az angol nyelvű irodalomban erről nemrég külön kötet jelent meg E. Bamuel és C. F. D. Moule szerkesztésében, többek tanulmányával.¹⁰ Bár az egész kötet célja a cáfolat, mégis elismer sok kapcsolópontot Jézus és a zélóták között. Pl. mindkét mozgalom első követői hasonló társadalmi és földrajzi környezetből kerültek ki, nevezetesen Galilea szegényei közül. Jézus tanítványai közül hármat — nem minden erőltetés nélkül — kapcsolatba lehet hozni a zélótákkal. Judás Iskáriótes nevét már *Wellhausen* sem a Kérióth helységnévből, hanem a sicarius (hegyes törti viselő) melléknévből vezette le, a szikáriusok pedig a zélótákhoz hasonlítottak^{10b} Simon, a zélóta mindhárom szinoptikusnál szerepel (Mt 10,4; Mk 3,18; Lk 6,15), de ha a neve „kananeus”, ez akkor sem azt jelenti, hogy Palesztina őslakói közül származott volna, hanem politikai jelzőként használta ezt a megjelölést. Végül Thaddeust, illetve a másik Judást a Mt 10,3 néhány szövegvariánsa ugyancsak zélótának mondja. Ezenkívül bizonyos, hogy Jézus több tanítványa Keresztelő János köréből került ki, s abban igen sok aktivista hajlamú egyén forgolódott, pl. a Zebedeus fiak tüzet akartak az égből a samaritánus falura (Lk 9,54). A templom elleni jézusi radikális jóvondöléseket (Mt 26,61; Mk 11,23) egyesek a zélóták radikális magatartásával hozzák kapcsolatba. Az elfogulatlan teológusnak azonban azt kell megállapítania, hogy ezt a két dolgot Jézus ellenségei kötötték össze, hogy zélótizmussal vádolhassák őt. A templom megtisztítása történetében előfordulnak a zélós és lésztés szavak. Judást JnEv kleptēs-nek = lésztēs-nek nevezi és gondoljunk arra, hogy Jézussal együtt is feszítették meg lésztēs-eket. Ellenérv azonban mindezekre Lk 17,21 józanító szava, hogy Isten Országá nem helyhez kötötten jelenik meg. Fegyveres ellenállásról Jézus közelében sem eshetett szó, amint az a gecsemáni jelenetből kiderül (Mt 26,52). Jézus toborzó szavakat nem a harcolni vágyóknak, hanem a megfáradtaknak mondott (Mt 11,28).

Amennyire nem érthetünk egyet azzal, hogy Jézus a zelótákkal együtt a fegyveres harcban látta volna a kivezető utat a szociális problémákból, amint azt egyes modern szerzők újabban feltételezik,¹¹ annyira tévedésnek kell minősítenünk, éppen teológiai szempontból K. Stolder állítását, aki szerint a Hegyi Beszéd mögött a statusquo modellhez ragaszkodó vallási csoport állt.¹² Éppen nem így volt abban a csoportban, amelyik Isten Országá eljöttével az értékek, hierarchiák teljes megváltoztatását hirdette, bár nem az erőszak útján. Ezenkívül igaz, hogy a zelóták megsemmisítették az adósleveleket, amint erről már szó esett, de — képletes értelemben — zászlójukra nem annyira szociális jelszavakat írtak, a szegények bibliai terminológiáját egyáltalán nem használták, mozgalmuknak inkább politikai, mint társadalmi jellege volt.

Szegénység és gazdagság megítélése Jézus és a szinoptikusok tanításában

1. *A Logion-forrás üzenete.* A szinoptikus evangéliumok valószínű legrégebbi anyagában, az ún. Q- vagy Logion-forrásban találkozunk a legtöbb szociális problémával, itt találjuk a „szegények evangéliumát”. Ez a forrás szólal meg a *Hegyi Beszéd*ben, ezen belül az *első boldogmondásban*. Lk-nál a szöveg egyértelmű, mert a „szegények” mellett nincs jelző és Tbsz. 2. sz-ben közvetlenül a hallgatóihoz fordul. „Boldogok vagytok ti, szegények” (Lk 6,20). Mt 5,3 viszont örök fordítási probléma. „Lelki szegények” (rev. Károlyi), dat. modi; „szegények lelki értelemben” (UF), ez nem tudom, milyen nyelvtani szerkezetnek fogja föl a tö pneümatis-t; „akiknek Isten az egyetlen nyereségük” (az UF egyik revíziós javaslata, ami bibliai teológiaiilag helyes lehet, de nem fordítás, hanem értelmezés); „szegények a Lélek ereje által” (Pákozdy László M.), dat. instrumenti + az „erő” szó betoldása; „szegények a Lélek kedvéért” (dat. commodi), vagy „a Lélek által” (dat. instrumenti), a két utóbbi C. F. von Weizsäcker javaslata. Dr Lenkeyné dr. Semsey Klára szerint dat. respections-szal van dolgunk, maradhat a rev. Károlyi szövege. Javasolom a fordításra: „szegények a Lélek erőterében” (dat. loci), igaz, az „erő-tér” szó megint csak hozzáadás. Véleményem szerint azonban azt fejezi ki, amit Jézus mondani akart. Itt nincs dualista különbségtétel anyagi és lelki szegénység között. De van különbség atekintetben, hogy valaki anyagi vagy lelki-szellemi szegénységét csak a maga erejére támaszkodva vagy a Lélek erőterében (az en Christó analógiájára) dolgozza föl. A koldusszegényt a Lélek tudja vigasztalni, aggódástól és hamis reménységtől megszabadítani, ellenállóvá és kitartóvá tenni. A gazdag, különösen a magát lelkiekben gazdagnak tartó a Lélek erőterében meglátja a maga rászorultságát Isten kegyelmére. Jézus a HB-ben rámutat a gazdagság ideiglenességére (Mt 6,19), az aggodás és kincsgyűjtés veszélyeire (6,25–34; 6,19–21), a szociális irgalom gyakorlása (alamizsna) kötelességére, amivel nem lehet kérkedni, hiszen a szövetségi hűség (Mt 6,1–4) tartozik. Rámutat ezenkívül a Mammon veszélyeire (6,24). Lukács változatában mint fény mellett az árnyék, ott van a 4 „jaj” a gazdagokra, beteltekre, népszerűségüket élvezőkre.

2. *Néhány konkrét szociális eset és Jézus eligazítása e dolgokban az első három evangélium anyagában.* Márknál a 12,38–44 látszólag két külön perikópa: az egyik az írástudók ellen szól, míg a másik a szegény özvegy kétfilléjéről. Valójában a kettő összetartozik, mert az

evangélista szembeállítja az írástudók magatartását, akik az özvegyek házáat felemésztik, a szegény özvegygel, aki egész megélhetését (bios-át) a perselybe veti, mert Istenre bízta magát. Az írástudók nagyobb ítélet alá esnek, mint mások, az özvegy viszont nagyobb adományt adott Isten szeme előtt mindenki másnál. Mk 10,17–31 ahhoz a tételhez gyűjt illusztrációt, hogy a gazdagság elfordít az ígétől (Mk 4,19). Ezért az egyik megoldás, ha a gazdagok mindenüket a szegényeknek ajándékozva vállalják a teljes nincstelenséget a tanítványság kedvéért. Mk 14,5–7 „Mindig lesznek szegények veletek — de én nem” — viszont az álszent jóltékonykodástól óv, s a diakónia állandó lehetőségére mutat rá Jézus temetésének egyszeri, vissza nem térő alkalmával szemben.

Máté 19,21-ben, mint említettük, a gazdag emberhez intézett szavaiban Jézus nem mindenkire kötelező sémát ír elő, amikor azt arra biztatja, hogy adja el mindenét és ajándékozza a szegényeknek s úgy kövesse őt — hanem az általa megkedvelt ifjú ember tanítványá létele egyetlen esélyét említi. Újra emlékezzünk a 10. részre, melyben a tanítványok vándorradikális életformájára találunk részletes utasításokat. Mt 11,5 Jézus küldetéséhez tartozónak tartja az örömhírmondást a szegényeknek, a 28. v. végén pedig a megfáradt, megterhelt szegénységet hívja Isten igájába, amit ő maga is hord.

Lukács evangéliumában 9-ből 5 esetben a saját anyag említi a szegényeket. Köztük kell szétosztani a vagyont azoknak, akik teljes komolysággal akarják Jézust követni (18,22). Ők a boldogok (6,20). Társaikkal, a vakokkal és más nyomorultakkal együtt Isten különös oltalma alatt állnak (7,22), Jézus küldetéséhez tartozik felvidítésük (4,18), őket kell meghívni a nagy lakomára, mert nekik van erre szükségük és nem tudják visszafizetni (14,13).

3. *Mit tett Jézus a szegényekért?* Sokak szerint semmit, mivel Ő csak lelkiekkel foglalkozott, országa nem e világból való volt. Figyeljünk azonban a következőkre: a) *Nagyon széles értelemben fogta fel azt, hogy kik tartoznak a szegényekhez.* Nemesak a koldusokra, nélkülözőkre, de a csonka-bonkákra, hajléktalanokra, alázatosokra, kiszolgáltatottakra, szelidekre, lelki-testi betegekre is gondolt. Ez boldogmondásaiból, gyógyításaiából és hallgatói összetételéből derül ki. *Vagyis realisan látta, hogy a nép nagyobb része szegény.* b) *Elismerte értéküket az Atya előtt* (drágábbak sok verebeknél: Mt 6,26; 10,31; ők is Ábrahám fiai: Lk 19,9, leányai: Lk 13,16). Ezzel önbecsülést adott nekik, amelyet a társadalom magatartása alapján eddig nem érezhettek. c) *Részvételre, könyörületességre* indult irányukban, erről többször olvasunk (Mt 9,36; 14,14; Lk 7,13). *Másokat is erre biztatott, sőt arra tanított, hogy az utolsó ítéletnél a Bíró a szegényekkel történt bánásmódjukat úgy tekinti, mintha mindazt, amit azokkal cselekedtek, Magával a Bíróval, azaz Jézussal tették volna meg* (Mt 25,31–46). Ez a biztatása máig, a XX. sz. végéig ható erő. d) *Saját messiási küldetése* részének, jelének tekintette, hogy Ézs 29,18 k.; 35,59; és 61,1 k. nyomán a szegényeknek örömhírt hirdet. Ezt Keresztelő János követői előtt a messiási csodák előtt, azok részeként említette (Mt 11,5). e) *Azt akarta, hogy a szegények fogékonyak maradjanak az ige iránt, szabadok az aggodástól és a kapzsiságtól* (Mt 6,19–21; 35–34). d) *Imádkozni tanította őket a közös kenyérért és Isten Országá eljöveteleért, melyben — egybeként — társadalmi igazság lakozik* (Miatyánk, Mt 6). f) *Komoly anyagi segítséget juttatott nekik, többféle módon.* Azzal, hogy ő és társai elhagyták mindenüket, családjuk mellett (ha volt nekik), a szegénye-

ket gazdagították. Azzal hogy néhány gazdagot, különösen a megtérő gazdagokat biztatta vagyonuk egy része szétosztására a szegények közt, és családjaik jóvátételére, ugyancsak sok szegényt segített (Lk 19,1–9). Biztatta a tehetőseket, hogy ne egymást, hanem a rászorultakat hívják az ingyen lakomákra (Lk 14,12–14). Ennek is bizonyára volt foganatja. Biztatott árva gyermekek befogadására az ő nevében (Lk 9,48). Ne feledkezzünk meg a kenyér megszaporitása történetéről sem (Mk 6,35–44), ahol nemcsak a kenyérről történekmek volt jelentősége szociális szempontból, de annak is, hogy az amorf: ochlos=tömeg, sokaság: szümposia-vá=asztaltársasággá, közösséggé és prasia-vá=asztalhoz telepedtek soraivá „trans”-formálódott.

4. *Mi volt az üzenete a gazdagoknak?* Óvott a gazdagság hamis biztonságától (Mt 6,24; Lk 16,13; Lk 12,19). A kapzsiságból, irigységből, kényelemből valódi szabadságra hívta őket (Lk 12,13–44). Félreérthetlenné tette, hogy gazdag és szegény sorsa össze van kötve (Lk 16,19–31) s evilági kapcsolatuktól függ túlvilági sorsuk. Nemcsak a szegények tönkretételét, hanem észre sem vételét, semmibevevését is nagy bűnnek tartotta (Lk 16,19 kk.). Óvta őket, hogy vagyonuk miatt visszautasítsák a Nagy Vacsorát Isten Országában (Mt 22,1–14; Lk 14,16–24).¹⁴

Végül *Stauffer* nyomán¹⁵ az „ideális” gazdag portréját rajzoljuk meg, akiben Jézus magát Istent ábrázolta a Mt 20,1–16-ban leírt szőlőmunkások példázatában. *Stauffer* egészen modern közgazdasági kifejezésekkel úgy jellemzi a szőlő urát, mint aki munkaalkalmat teremt a munkanélkülieknek, olyan bérpolitikát folytat, melynek hatására az emberek szorgalmasan dolgoznak, de mindenki szüksége és nem teljesítménye szerint részesül a bérből, végül olyan bérkiegyenlítő elvei vannak, melyek nem bürokratikusak, de igazán szociálisak. A példázat valódi mondanivalója — ennyit jegyezzünk meg — persze nem ez, hanem az, hogy Isten Országában ugyanannyi jutalmat kapnak azok, akik korán, mint azok, akik későn kezdtek abban munkálkodni. De nem vitatjuk el,

hogy szociális szempontból *Stauffer* tételei nagyon figyelemre méltók.

Zárjuk fejtegetéseinket azzal, hogy a gazdasági értékek mögött etikai értékek húzódnak meg, ezek nem válnak el egymástól dualista módon, összefüggnek, de mivel az etikai értékek láthatatlanok, szükség van arra, hogy meghalljuk Jézus szavát, amikor az etikai és gazdasági értékek, a szociális magatartás kapcsolatára rámutat. Legyen Övé az utolsó szó: „Mert mit használ az embernek, ha az egész világot megnyeri, lelkében pedig kárt vall? Vagy mit adhat az ember váltságdíjért lelkéért?” (Mt 16,26). „Ha bőségben is él valaki, életét akkor sem a vagyona tartja meg.” (Lk 12,15b.)

Bolyki János

JEGYZETEK

1. *Vályi-Nagy* Ervin: Nyugati teológiai irányzatok századunkban. Bpest, 1984. — 2. Ed. *Lohse*: Das Evangelium für die Armen, in: Die Vielfalt des Neuen Testaments — II. Göttingen, 1982. 15–28. Nem veti el a „materialisztikus exegézist” teljesen, de egyházasabb, polgárabb a szemlélete, mint a *Stegemann*—*Schltruff* szerzőpárosnak vagy D. *Sölle*-nek. — 3. *Gerd Theissen*: Studien zur Soziologie des Urchristentums (WUNT, 19). Tübingen, 1979. — 4. *Joh. Leipoldt*—*W. Grundmann*: Umwelt des Urchristentums. Berlin, 1965. I—III. 172–195. — 5. *Theissen*: I. m. 112 kk. — 6. *R. Schnackenburg*: Die sittliche Botschaft des NTs—I. (Herder.) 1986. Freiburg, 128 Arbeit. Reichtum und Armut, 135–143. — 7. *TRE*. IV. 70 kk. *H. Wissmann* cikke. — 8. *ThWNT*. VI. 888–915, ptóchos címszó, *E. Bammel*től. — 9. *E. Stauffer*: Die Botschaft Jesu damals und heute. Bern—München, 1959. 86–87. — 10. *E. Bammel*—*C. F. D. Moule* (szerk.): Jesus and the Politics of His Day. Cambridge, 1984. Különösen a köv. fej.-ek: *The Zealots and Jesus* (*J. P. M. Sweet*) 1 kk.; *The Revolution theory from Reimarus to Brandon* (*E. Bammel*), 11 kk.; *The Poor and the Zealots* (*Bammel*), 109 kk.; *Judaea — Christianity and the Jewish establishment*, A. D. 33–66. (*B. Reicke*), 145 kk.; *The Feeding of the Multitude* (*Bammel*), 211 kk. — 10b *Koecis Elemér*: Jézus és a Messianizmus. Kézirat. Debrecen, 1963. (Teológiai doktori értekezés, 34. — 11. *Ilyenék Brandon*: *Jesus and the Zealots, Manchester, 1967. és Maccabey: Revolution in Judea. Jesus and the Jewish Resistance. London, 1973.* Mindkét művet a 10. jegyzetben idézett mű mutatja be az 1–4., illetve 48. oldalon E tanulmányál ez utóbbi két könyv eredetijét nem használtuk fel, csak a 10. jegyzetben feltüntetett munka utalásai alapján. — 12. *K. Stolder*: Überlegungen zur Interpretation der Bergpredigt, in: Die Mitte des Neuen Testaments. Einheit und Vielfalt Neutestamentlicher Theologie. Festschrift für Ed. Schweizer zum 70. Geburtstag. Göttingen, 1983. 212–290. — 13. *ThWNT*, VI. 888–915. vö. 8. jegyzet. — 14. Erről azaz az 1. jegyzetben említett „materialisztikus exegézis” példáljaként *Laise Schltruff*: Das Gethchms von grossen Gastmahl in der Logienquelle, *EvTheol* 47 (1987), 192–211. — 15. I. m. 92 kk.

Az Ószövetség és a gnózis*

A gnóziszról — általános ismertetés szintjén — nagyon jó összefoglalás jelent meg a *Theologiai Szemle* 1985. évf. 2. számában (82–85. o.), egy előadásnak szövegeként, amelyet *Karl-Wolfgang Tröger* tartott a Ráday Kollégiumban 1984 októberében. A gnóziszról szölván feltételezem a fenti tanulmány ismeretét.

Az ÓSZ és a gnózis témakörét el kell különítenünk attól a kérdéstől, hogy a gnózis eredetét a heterodox zsidóság között kell-e keresnünk vagy nem. Erre nézve ui. a rendelkezésre álló utalásokban és szövegekben semmi adat sem található. A kutatók között vannak olyanok, akik szerint a gnózis eredete a zsidóságban keresendő. Mások pedig azt mondják, hogy az ÓSZ-i utalások egyáltalán nem jelentik a gnózis zsidó eredetét, hiszen a LXX görög szövege mindenki számára hozzáférhetővé tette az ÓSZ-et. Ezért a gnózis szinkretizmusát nem szükséges a zsidósághoz kötnünk.

A gnóziszról 1945-ig, ill. a Nag Hammadi szövegekről adott első publikációkig (1958) csak közvetett adatokból tájékozódott a szaktudomány. Az aszotoli atyák és az egyházatyák írásaiiban található, utólag

helyállónak bizonyult, eléggé részletes vitaanyag szálított róluk információkat. *Imeneus*, *Tertullianus*, *Hippolytus*, *Epiphanius*, *Alexandriai Kelemen*, *Augustinus* említendők elsősorban. — Új korszak kezdődött, amikor 1945-ben egy egyiptomi paraszt Nag Hammadiban (*Chenoboskion*) egy szurokkal lezárt korszót talált, benne papiruszokkal. (A holt-tengeri leletek keltette szenzáció tkp. háttérbe szorította az érdeklődő közvélemény előtt a Nag Hammadi szövegek jelentőségét.)

Új korszak kezdődött tehát, mert immár közvetlen írásbeli adatok álltak a kutatók rendelkezésére, — ha olykor töredékesen is. Eltelt persze több mint egy évtized, amíg a kódexek az ókairói kopt múzeumban végleges helyükre kerültek, s megindulhattak a tudományos publikációk.

A hosszabb-rövidebb iratoknak tartalma alapján, vagy már a kódexben is nevük van, amit rövidítve idéz a szakirodalom; de felosztották részekre és versekre is, s ezt idézve az utalás pl. így néz ki, ill. így hangzik: NHC (Nag Hammadi Codices röv.) I. 66,40.

* Előadásként elhangzott a Református Egyház Doktorok Kollégiumának ülésén (1987. aug. 31—szept. 4.).

A római szám azt jelöli, hogy hányadik kódex. Ilyen felosztást követ az eddigi legteljesebb kiadás és fordítás az UNESCO támogatásával: *James M. Robinson* General Editor: *The Nag Hammadi Library*, San Francisco – Leiden, 1977. mintegy 500 oldal.

A gnózis és a gnosztikus iratok, sokszínűségükből eredően egyrészt lehetetlenné tennének bármiféle egységesítő tárgyalást, másrészt mégis csak így vághatunk neki tárgyunkban is valamilyen ismertetésnek. Mindazáltal igyekeznünk utalni a különféle irányzatokra, ha a tárgy úgy kívánja. Erről egyelőre annyit hadd mondjunk, hogy különbséget kell tennünk a pogány gnózis (nincs jobb kifejezés rá) és a keresztyén gnózis között. — A régebben használatos gnoszticizmus elnevezésnél jobbnak bizonyult az egyszerűbb „gnózis”.

*

Minden gnosztikus rendszerről többé-kevésbé elmondható, hogy a világ teremtését nem a legfőbb istenségnek tulajdonítja. S már itt jelentkezik a dualizmus, ha nem is olyan kifejelett formában, mint a manicheizmusban. — A világ és az ember teremtője egy demiurgos, akinek különféle nevet adnak az iratok. A teremtés azonban már magában hordozza a bűnt, mivel az isteni lélek önmagával meghasonlásba jutva a gonosz fogságába esett, ill. a fény hiposztáziák a sötétség birodalmának rabságába hullottak. A megváltás ezek szerint törekvés az ősi, elveszített egységre. Minden, ami a világban lejátszódik, küzdelem ezért az egységért. — Az emberre vetítve e gondolatmenetet: az isteni szikra az emberben van —, egyes gnosztikus rendszerekben minden emberben, másokban csak némelyek hordozzák ezt a szikrát. A küzdelem itt azért folyik, hogy a szikra kiszabadulhasson a test fogságából. A megváltás az „ismeret” által lehetséges már most, addig is, míg a szikra vissza nem tér abba, akiből emanálódott. Az így értett „ismeret” adja tehát az összefoglaló gnózis nevet.

Van itt tehát szó teremtésről, bűnről, megváltásról, sőt eszkatológiáról is, de vajmi kevés köze van ahhoz, ahogy azt az ÓSZ vagy akár az ÚSZ érti.

A teodícea felől tekintve a dolgokat, nem dönthető el, hogy ennek az istenfogalomnak mennyi köze van az ÓSZ Istenéhez. A kiindulópont és a végcél monoista. E gondolat feltételezhetően az ÓSZ-nél veszi kezdetét, de nem tapintható ki, hogy a rossz eredetének magyarázatában mennyiben akarja felmenteni, tehermentesíteni az ÓSZ Istenét. Az önkényes eljárás végső kicsengése úgy is értelmezhető, hogy nagyon is őt akarja felelőssé tenni minden bajért. Különösen a gondolat antijúdaista változatában, mely szerint a teremtés az alacsonyabbrendű zsidó isten műve volt.

Már a futólagos áttekintés nyomán is megállapítható, hogy a gnózis számára az ÓSZ csak ürügy. Eljárása ÓSZ-i részletekkel teljesen önkényes. Mintha a gnosztikusok külön örömet éreznének, ha sikerül valamely részletnek, ismert személynek éppen az ellenkező előjelet adni, mint amit a hithű zsidók, s nem kevésbé a keresztyének tulajdonítottak nekik.

A gnosztikusok szerint a bűn a démoni, az ellenisteni erők hatalmába való sodródás. A megváltás pedig a pneuma — minden pneuma — visszatérése az ősi isteni egységbe. Ezt segítőnek gyakorolnak a gnosztikusok világ- és testellenes aszkézist. — Voltak, akik szabadosságot hirdettek, de az csak az általánostól eltérő kisebbség volt.

Az ember teremtése, ill. a paradicsomi történet, s az ember kiűzetése onnan, különösen megmozgatta a gnosztikusok képzeletét. Ezt vizsgálva *Peter Nagel*:

Die Auslegung der Paradieserzählung in der Gnosis c. tanulmányában az Altes Testament — Frühjudentum — Gnosis c. tanulmánykötetben (Berlin, 1980. — Ez szolgál egyébként alapul e mostani ismertetés összeállításához) hatféle eljárást sorol fel arról, ahogyan az ÓSZ-et kezelték a gnosztikusok. Jó, ha ezeket mi is megismerjük:

1. Csúfolódó, nyílt tagadása ÓSZ-i alakoknak és eseményeknek.

2. Szerep- és funkciócserék útján ellenkező értelmű magyarázat.

3. Enyhített változata a másodiknak. Azaz a zsidóságban és (vagy) a keresztyénségben legitimnek tartott magyarázatok gnosztikus korrekciója.

4. Semlegesnek mondható részletek alkalmazása allegorikus értelmezés útján.

5. Eklektikus válogatás az ÓSZ részleteiben egyegy tétel vagy kultuszi cselekmény igazolására.

6. Az ÓSZ aitiologikus vagy tipologikus magyarázata, részben szoteriologikus célzattal.

Az 1. pont alá sorolt eljárást agresszív-polemikusnak nevez a szerző, s megjegyzi, hogy nincs még egy ÓSZ-i részlet, amit a gnózis oly rafináltan használt volna ki mind a zsidóság, mind pedig a keresztyénség ellen, mint éppen a paradicsomi történetet. — Egy példa rá a Testimonium Veritatis (NHC IX. 3) iratból, mely szerint a demiurgos irigykedett az emberre, mert ehhez az ismeret fájáról. De hát ennek az alacsonyabbrendű istennek nincs is előretudása — mondja oráculanul —, mert akkor nem kérdezte volna az embert, hogy hol van. Sőt imádói is éppen ilyen vakok.

Még egy-két érdekesség — eltekintve most attól, hogy a főntiek közül melyik csoportba sorolja példáit a szerző. — A kígyó fölveszi a tanító szerepét. Sőt a Papyrus Beroliensis szerint, amit Mózes a kígyónak tulajdonított, azt valójában Krisztus mondta. Nyilván ez keresztyén gnosztikus irat. Iraeneus mond ilyet az ophitákról, hogy szerintük Krisztus, azaz a Sophia indította Ádámot, hogy egyen az ismeret fájáról.

Egyik nézet szerint a paradicsom a félrevezetés helye volt. A másik szerint a paradicsom angyalai allegorikusan nevezetnek fáknak. Báruk — harmadik a hímnemű angyalok sorában — volt tkp. az élet fája, ellenlábasa a nőneműek sorából: Naas, aki a tudás fája volt. — Éppenígy magyarázzák allegorikusan, de különféleképpen a paradicsom négy folyóját. A naassénerek szerint Éden az észet jelenti, a négy folyó pedig az érzékszerveket: Szem — hallás — szaglás (ez a Tigris) és az Eufrátesz pedig a száj.

Az ember teremtése a föld porából az alábbi spekulációkra ragadja az egyik irányzatot — Iraeneus szerint: Amikor a demiurgos a világot megalkotta, megformálta a choikus embert (Gen 2,7 chous), de nem földből, hanem láthatatlan anyagból. Ebbe hellette a pszichikus embert, aki ezért az ő képe és hasonlósága. A „képe” szerinti a hylikus ember (tkp. szarkikus, bűnös), ezért Istennel nem konszsubstanciális. A „hasonlósága” szerinti a pszichikus ember, lényege az élet pneumája, mely pneumatikus emanációból ered. Végül pedig bőrruhába öltöztette az embert, ez a test, amely érzékelés útján közelíthető meg.

Jellemző egyébként, hogy ugyanerről az antropológiáról szólva egy másik egyházatyánál módosulások olvashatók, mely nem az egyházatyák tájékoztatlanóságának vagy esetleges elfoglaltságának számlájára írandó, hanem ez volt a valódi helyzet. Egy irányzatton belül is számos árnyalati eltérés volt. Az egyházatyák jól tájékozódtak a szövevényes gnosztikus nézetek között és mégis tárgyilagosak voltak. A Nag

Hammadi szövegek ismerete csak kiszélesítette, de nem módosította jelentősen a gnosztikusokról addig kialakult képet.

Az aitiologikus és tipologikus magyarázatok főként a keresztyén gnózis (pl. valentiniánusok) jellemzői voltak. Ez a magyarázat típus nem olyan agresszív a szerepek felcserélésében. Megtartja ugyan a demiurgos negatív szerepét, de igyekszik közeledni a keresztyén állásponthez. Így pl. a kígyó nem pozitív hős, hanem a baj okozója, amit azonban nem hív bűncsejtelnek. — A Tractatus Tripartitus nevezetű irat Valentinus nyomán háromféle fáról tud a paradicsomban, mely megfelel a háromféle embernek: a hylikus (szarkikus) — a pszichikus — s a pneumatikus típusúaknak. A kígyó ebben az esetben is gonosz, s ezzel közelít a zsidó és keresztyén állásponthez — az embert becsapja, s ennek következménye a halál. De a halál csak átmeneti, mert az ember végül eljut a pléróma teljes ismeretére, s akkor halálának is vége lesz.

Érdekes a nemek különbségének magyarázata: „Amikor Éva még Ádám volt, nem volt halál”. Midőn az archontok haragjukban elválasztották őket egymástól, előállt a halál. Az ember tehát eredetileg androgyn volt. Az eszkatologikus újraegyesítés — a keresztyén gnózisban Krisztus által —, a nemek különbségének megszüntetése általánosan vallott nézet volt a gnosztikusok között. Alighanem itt is egyfajta túlhajtott paulinizmussal van dolgunk, gondolva a Gal 3,28-ra: „Jézus Krisztusban nincs... sem férfi, sem nő”. A gnózis súlyos morális árat fizetett eszmei túlzásaiért. A kultikus nász (szoba) mint legfőbb sákramentum, az eszkatologikus teljesség elővételezése-képpen, csak rövidrefogott utalásokban hagyott nyomot az iratokban, s tkp. nem deríthető ki, hogy mennyiben volt általános a (keresztyén) gnózisban.

A Filep evangéliuma szerint a törvény volt a tudás fája, mert képes volt arra, hogy közölje az emberrel a jó és rossz ismeretét. Mivel pedig nem tartotta vissza az embert a rossztól, s nem hagyta meg a jóban, ezért a halált munkálta azokban, akik ettek róla. Szembeállítja mindezzel a Krisztus keresztjét, olyan faként, amelyen Krisztus volt a gyümölcs. Ismerete életet munkáló eledelt nyújt; ez az igazi ismeret, azaz gnózis. — A fantáziát még inkább szabadjára engedve ilyenekre ragadtatja magát, pl.: József az ács paradicsomkertet ültetett (paradeisos), mivel mesterségéhez fára volt szüksége. Ő készítette a keresztet a maga által ültetett fákból, s íme, az ő magva (!) azon a fán függ, amit ő ültetett.

*

Áttekintve futólag az ŐSZ-i üdvösségtörténet alakjait, ill. az ŐSZ könyveit, a továbbiakban is eredeti jelentéséből kiforgatottan bukkannak föl jól ismert személyek és események. Iraeneus mondja a gnosztikusokról, hogy pozitív jelentést tulajdonítanak Kainnak, Ézsauanak, Kórah csoportjának és a sodomaiaknak, sőt Júdásnak is. Azért vannak ui. előnytelen színezetben, mert a demiurg, az ŐSZ istene elfogult volt irántuk és harcolt ellenük. Kain jele a kígyó. Kain áldozatát azért nem fogadta el „ennek a világnak istene” (megint túlhajtott paulinizmus! Vö. 2Kor 4,4), mert vértelen volt. „E világ istene örül a vérnek” mondják, Hyppolitusz szerint a perátok, ezért fogadta szívesen Ábel áldozatát.

Más gnosztikus rendszerekben mind Kain, mind Ábel negatív, Séth viszont pozitív személyiség. Mert Kaint és Ábelt is az ördög nemzette. Az ördög pedig Szabaóth fia. Ez a demiurg neve. Megint másik verzió szerint Jaldabaóth az atyja Ábelnek és Kainnak. Sor-

rendjüket tudatosan fordítják meg. Első az, aki házasságtörésből született, utána született a gyilkos — mondják.

A séthiánus rendszerekben Séth a felső régiókban élő szabadító, ill. a szabadítás közvetítője a séthiánus gnosztikusok számára. — A valentinuszi gnózisban Kain, Ábel és Séth a három embertípus képviselője — mint láttuk volt —, a choikusé (starkikusé), a pszichikusé és a pneumatikusé. Mivel pedig Séth pneumatikus, nem őriz nyáját, nem művel földet, hanem gyermeket nemz. A séthiánusok Séthtől származnak, aki Ádám fia. Az egyiptomi evangéliumot a nagy Séth írta; Robinson fordításában: „This is the book, which the great Seth wrote, and placed in high mountains on which the sun has not risen. And since the days of the prophets and the apostles, and the preachers, the name has not at all risen upon their hearts, nor is it possible. And their ear has not heard it.” (NHC III, 2. 68,1—69,20.) Ez már a könyv vége felé olvasható, de továbbra is ugyanilyen fellengzős.

A gnosztikus logika szerint már meg sem lepődünk azon, hogy az özönvizet is a demiurgus Jaldabaóth okozta. De Sophia megmentette Nóét, s mindazt, aki még a bárkában volt, mert tekintettel volt a tőle származott fényrészekre, melyek bennük lakoztak. — A séthiánusok természetesen csak Séth nemzetiségét tekintetnek megmentettnek (a gnosztikusok Séth egyenes leszármazottai), de az angyalok becsempészik a bárkába Nőé fiát, Hámot, hogy fennmaradjon a gonoszság nemzedéke. — A gnosztikusok olyan vidékre vitettek el 600 esztendőre, ahol csak a gnózisnak élhetnek. Eme verzió szerint Sém és utódai tartoznak a demiurgoszhoz, viszont Hám és Jáfet leszármazottai, mintegy 400 000-en, a gnosztikusok. — Megint egy másik irat szerint nem a bárka útján, hanem egy fényfelhő által ragadtattak ki a séthiánusok és olyan magaslatra vitettek, amit nem érhettek el a vizek. — Egyéb változatokban fellép Nőé társaként egy nőnemű, akit Nőréának hívnak. — Ennyi elég is az özönvízzel kapcsolatos gnosztikus elmejátékok szemléltetésére.

A patriarchák személye alig foglalkoztatja a gnosztikusokat. Annál inkább Sodoma pusztulása. Az Egyiptomi evangéliumban Séth úgy menti meg a gnosztikusokat az özönvíztől, hogy Sodomába és Gomorába viszi őket. Más változat szerint Szaklasz demiurg haragszik, hogy a gnosztikusok nem követik az ő akaratát, s bosszúból tűz, kén és szurok által akarja elpusztítani őket. Mindhiába, mert fényfelhők által biztos nyugvóhelyre ragadtatnak el. Sodoma pusztulása tehát sikertelen kísérlet a gnosztikusok fellépésének megakadályozására.

Mózes említése, értékelése különféle. Iraeneus (Adversus haereses) említ olyan nézetet, hogy Jaldabaóth csak azért vezette ki Mózes által Ábrahám utódait, hogy a törvényt adja nekik és zsidókká tegye őket. Más verziókban Mózes próféta, szerepe pozitív.

Hadd említsek egy igen tanulságos részletet. Éppúgy kapcsolódik az ŐSZ-hez, mint a szinoptikusoknál olvashatókhoz, ami a megdicsőülés hegyén történt. Keresztyén gnosztikus irat „Reginus levele a feltámadásról” (NHC I. 4. 48,4—19), mely ezt mondja: „Mert mi is a feltámadás? Mindig azoknak megnyilatkozása, akik már feltámadtak. Mert ha emlékezel arra, amiről az evangélium beszél, hogy Illés megjelent Mózesrel együtt, ne gondold, hogy a feltámadás csak illúzió. Nem illúzió, hanem igazság. Sokkal inkább azt kell mondanunk, hogy a világ illúzió ahhoz képest, ami a feltámadás, mely a mi Urunk Jézus Krisztus által jött létre”. Tagadhatatlan, hogy a fönti

gondolatban szuggesztív erő van, csak az a gyengéje, hogy a gnosztikusok azok, akik már feltámadtak. Emlékezzünk csak a 2Tim 2,18-ra: „akik az igazság kérdésében eltévelyedtek, amikor azt mondják, hogy a feltámadás már megtörtént...” A gnózisra jellemző az evangélium erővonalainak önkényes túlhajtása és elferdítése is, mint láttuk a páli teológumenonok esetében. Itt említendő a 2Pt 3,15 k: „... ahogyan szeretett testvérünk, Pál is megírta nektek... szinte minden levelében... Ezekben van néhány nehezen érthető dolog, amelyet a tanulatlanok és az állhatatlanok kiforgatnak, mint más írásokat is a maguk vesztére”. — Az utóbbi vonatkozások már nem ŐSZ-iek, de a lehető teljes kép érdekében bizonyára hasznos volt megemlítenem.

Dávid és Salamon is megkapja a gnosztikus lefokozást. Salamon — úgymond —, akit Dávid házasságtörésben nemzett, démonok segítségével építette föl Jeruzsálemet.

Hasonlóképpen a próféták is a gonosz archontok eszközei voltak. A világteremtő angyalok inspirálták őket, hogy az embereket ezáltal szolgátságban tartásák. Akár a törvény, a próféták beszédei is egy demiurgosztól eredtek, aki egy bolond isten volt. — A keresztyén gnózis visszafogottabb. Mégis a Tamás evangéliuma 52. logionja azt mondja, hogy a próféták halottak. Jót gondolni felőlük egyenlő Jézus elhagyásával.

Ismertetésem e szakaszában *Hans-Gebhard Bethge* gondolatmenetét követtem a már említett gyűjteményes tanulmánykötetből. Tanulmánya („Die Ambivalenz altlicher Geschichtstraditionen in der Gnosis”) végefelé külön csetként idézi „A nagy Séth második logosza” c. irat, mely ad absurdum viszi a gnosztikus logikát és neveltségessé próbálja tenni az ŐSZ minden jelentős alakját: „Nevetséges Ádám, akit az ember hamisított képmásaként teremtett a Hebdómad („a hetedik”), mintha ezáltal engem és testvéreimet legyőzhette volna; mi ennek ellenére büntelenekek vagyunk, nem vétkeztünk” — mondják a séthiánus keresztyén gnosztikusok. Ebben a felsorolásban megkapja a magáét Ábrahám, Izsák, Jákób, Dávid, Salamon, a 12 próféta és Mózes. Végül az Archont is neveltség tárgya, aki az ŐSZ Istene. — De elég is ennyi ebből.

*

A hallottak nyomán — mely csupán a minimumot nyújtotta ahhoz, hogy valamiféle összegezést adhasak a végén — a következőket állapíthatjuk meg a gnóziról, ill. a gnózinak az ŐSZ-gel való kapcsolatáról:

A gnózis az első keresztyének között nem csupán az egyház peremén jelentkező eretnekség volt. Meglehet, hogy a helyzet az ősegyházban néha kritikussá is vált. Nem lehetett tudni, hogy melyik kerekedik fölül: az igaz egyház vagy a gnosztikus. Hogy a bibliai tanítás jutott végül is érvényre, köszönhető a névtelen hívők, a józanabb gyülekezetek ragaszkodásának, mellyel az ígéhez, az evangéliumokhoz, Jézus egyszerű tanításához, kereszthalálához és feltámadásához, s nem utolsósorban az ŐSZ-hez mint az evangéliummal és az apostolok leveleivel egyenrangú kijelentéshez kötötték az életüket.

Külön kiemelendő a gnózisellenes teológiai éberség. Megtalálhatjuk Pál apostolnál, az apostoli levelekben, majd pedig az apostoli atyáknál és az egyházatyáknál. — E megállapítással némileg feszültségben van *Ernst Käsemann* véleménye (Jesu letzter Wille nach Johannes 17. 1966), aki a János evangéliumában található gnosztikus vonások kapcsán (a sommás „zsidók”

fordulat, világosság — sötétség dualizmusa stb.) azt mondja, hogy ezekben egy naiv gnózis jelentkezik olyan időkből, amikor a keresztyénség még nem ébredt tudatára a jelentkező veszélynek, tehát még nem vált el egymástól az igaz tanítás és a gnosztikus. — *Käsemann* szemben a gnózissal foglalkozó szakemberek véleménye az, hogy az evangélium gnosztikus hajlamú gyülekezeteket szeretne megnyerni a maga számára, ezért alkalmaz gnosztikusnak látszó formulákat. Ugyanez a megállapítás vonatkozik mutatis mutandis János közönséges leveleire is.

A gnózis eredetével kapcsolatos bizonytalanságról már szóltam. Ez továbbra is fennáll. Itt is lehet valahol egy „missing link”. Nincs olyan láncszem, amelylyel történetileg köthető lenne pl. az apokaliptikához. Így aztán mindenki azt fedezi fel benne, amihez ért, vagy úgy gondolja, hogy ért. Pl. a magyar *Kákosi László*, lévén kitűnő egyiptológus, az egyiptomi hatásokat hangsúlyozza túl „Fény és káosz” c. könyvében (Gondolat, Budapest, 1984). Az iranológus pedig kétségtelen iráni hatásokat fedezhet fel a gnózisban. Mégsem lehet ebből határozottan következtetni, hogy iráni eredetű volna.

A gnózis, akár a zsidóságon és a keresztyénségen kívül keletkezett, akár a peremeken, vagy éppen valamelyiken belül vette eredetét, fölöttébb felháborodott mind a zsidók, mind a keresztyének ragaszkodásán a bibliai kijelentéshez. Fokozottan provokálva érezte magát azáltal, hogy az ŐSZ-et az alakuló vagy már kikristályosodott ŐSZ-i kánon mellett egyenrangú isteni kijelentésnek tekintették az egyházban. A szinte töretlen üdvtörténeti folytonosság az ígélet és beteljesedés vonalán elfogadhatatlan volt számára. Hasonlóképpen elfogadhatatlan volt az evangéliumok egyszerűsége. A gnosztikus rendszerek bonyolultságában jókora hybris mutatkozik meg.

A gnózis kialakulásában hiányzó láncszemről beszéltem fentebb. A keresztyén gnózis esetében némileg jobb a helyzet, s benne *Käsemann* bírálta álláspontja mégis segítségünkre lehet. — Az alábbiakat így még senki nem fogalmazta meg, ezért kérdés formájába öntöm feltételezésemet. Azaz, ha a gnózis ennyire elterjedt a keresztyének között, az a hiányzó láncszem, esetünkben az ŐSZ és a keresztyén gnózis között sok esetben nem éppen a gyülekezetekben folytatott szabad homília és tanítás volt-e? Ilyesminek kedveztek azok az idők, amikor a keresztyének és zsidók között feszültté vált a viszony, s a Római Birodalomban is antijudaista vagy pedig keresztyénüldöző lépésekre került sor. — Ha ez így lenne, akkor a korai katolicizmus istentiszteletének kialakulása jót is hozott magával, mert inkább a kötött liturgia és a mise, mint ez a sokféle gnosztikus — Uram bocsá' — sületlenség. Ezek szerint az egyház történetében — eltekintve most a korábbi nagy igehirdető személyiségektől — a reformációs törekvésekkel értett meg igazán a helyzet a kijelentéshez kötött igehirdetés számára.

Visszatérve most már ismét a gnózis témájához, mindezek után nem csodálkozhatunk, ha azt tapasztaljuk, hogy a gnózis az ŐSZ-et csak ürügynek használta, hogy értelmét módosítva, sőt kiforgatva, felépítse változatos rendszereit. Kezében az ŐSZ — több mint bizonyos, kizárólag a LXX szövegével —, teljesen elveszti üdvtörténeti jelentőségét.

Hogy mégis jobban értsük a gnóvizt, s némi mentésget is találjunk számára, abba a korba kell elhelyeznünk, amelynek része is. Belleillik azokba a századokba, melyekre a szinkretizmus volt a jellemző. Ennek ismeretében kész csoda, hogy a tiszta keresztyén tan, a lezáródó ŐSZ-i, majd pedig ŐSZ-i kánon

alapján megmaradhatott, majd pedig az első zsinatok megfogalmazásaiban kikristályosodhatott. Belülről szemlélve a dolgok alakulását, a szinkretizmus, közelebbről a gnózis kihívása is serkentette erre az egyházat.

A szinkretizmust a Római Birodalmon belül végül is a keresztyénség győzte le. A birodalom széthullása után, s hatókörén kívül pedig az iszlám győzte le a szinkretizmust, mely a 8. sz.-ig a manicheizmussal már az ujjur birodalomig, tehát Kína határáig hatolt.

Mindkettő győzött, de nem úszta meg sértetlenül maga sem. További vizsgálódás kellene ahhoz, hogy a gnózis hatását nyomozzuk a korai katolicizmusban és az iszlámban.

Tanulmányként most már a magunk számára megfogalmazódik újból az, hogy a tiszta tanításhoz, s a rá felépülő egyházhoz szervesen hozzátartozik a teljes Szentírás, mind az ÓSZ, mind pedig az ÚSZ alapvetése. Az ÓSZ degradálása vagy eliminálása, kieserése valami mással olyan tévelygés, mely kísértésként végigkísérte az egyház és a keresztyén teológia történetét. Az antijúdaista herezisek legyőzése azonban mindig magával hozta az ige ismeretének frissülését, az egyházi élet tisztulását az emberiség megmentésének szolgálatára.

Szabó Andor

Az ún. dogmamentes keresztyénség kérdéseiről*

Nem vetne kedvező fényt egyházunkra, ha valaki – a címet olvasva – azt gondolná, hogy egyházunknak ez ma vagy ez lesz a jövőben az egyik égető kérdése. Viszont – másfelől – azt is meg kell állapítanunk, mintegy a kérdés felvetése jogosultságának igazolására, hogy *mi nem vagyunk* – s az egész protestantizmus sem – *a dogmák egyháza*. A római egyház viszont kétségtelenül az, amikor az igazság egyedüli letéteményesének és őrzőjének vallja magát, és amelyben a dogmafejlődés, illetve -fejlesztés – ahogy a Máriára és pápai csalhatatlanságra vonatkozó zsinati dekrétumok mutatják – folyamatos tevékenység.

Nálunk elvileg nem dogmák vannak, hanem Tanítás, annak kontinuitása van. Krisztus egyháza nem Péterre, nem is dogmákra, hanem a Szentírásra épül, de úgy, hogy végeredményben: az egyháznak Krisztus a fundamentuma. Bár az első zsinatok határozatai és az azokon formába öntött ún. apostoli hitvallás, de *a későbbi hitvallások is mint norma normata*, az egyedüli *norma normans* mellett – így tanultuk valamikor Sebestyén Jenőtől – *kötelező erővel bírnak*, ezért a szó szoros értelmében „dogmamentes keresztyénséget” valló egyháznak sem tekinthetjük magunkat. Igaz, hitvallásainkat egyfajta nyitottság jellemzi, mivel csak *zur beste Belehrungig* változatlanok, és ezzel voltaképpen azt valljuk meg, hogy a Szentírásnak az atyák és reformátorok túlmenő tekintélye van, így Krisztust fogadjuk el egyedüli Tanítónak. Ez a látásmód őrzi meg az egyházat a dogmatizmustól, a megmerevedéstől és ugyanakkor a világtól való elzárkózástól is. Az „*ecclesia reformata semper reformanda*” következetes vallása is ezt a horizontális és vertikális vetület felé kötelező nyitottságot teszi hangsúlyossá. Ezt ma a „*taníthatóság*” (docibilitas) készsége megvalósulásnak nevezzük. A taníthatatlan egyház: az Ura iránt engedetlen egyház.

Amikor így elvi alapon *egyként elutasítjuk* magunktól a *dogmában való megrekedést és ugyanúgy a dogmamentesség gondolatát*, ugyanakkor meg kell látnunk a hangsúly eltolódását ez utóbbi irányába. Nem kétséges ugyanis, hogy az elmúlt félszázadban – a reformáció korában keletkezettekhez mérhető – *új hangsúlyok keletkeztek*, és ezek meg nem látása és figyelembe nem vétele végzetes lehet – emberileg szólva – a keresztyénségre, sőt az egész emberiségre is. Általános érvénnyel kimondhatjuk: *ma a hangsúly nem a dogmatikán, hanem az etikán, vagy még inkább a*

szociális etikán *van*; tágabb értelemben tehát nem a tanon, a tanokon, nem „a homúziónon, vagy a homjúziónon, hanem az életen, annak minőségén, sőt több: annak *megmaradásán van*. Ez pedig nem egy felekezeten, sőt nem is csak a keresztyénségnek az ügye, hanem a világ minden vallásának, az egész emberiségnek a létkérdése, egészen a „lenni vagy nem lenni” kiélezettségéig. Közelebbi vizsgálódás után arra a következtetésre jutottam, hogy csak egyfajta *diakritikai ellentmondásosságban* lehet foglalkozni a témával, felmutatva veszélyességét, de ugyanakkor szükségességét is. Nézzük meg tehát az elsőt, a dogmamentesség *veszélyességét*, majd pedig a *szükségességét*, végül próbáljuk felmutatni a *kettő egyensúlyban tartásának a lehetőségét*.

I.

Ami az elsőt illeti, meg kell vallanom őszintén: nagyon súlyos, egyenesen félelmetes következtetésre jutottam. Erre: *a dogmamentesség következetes keresztyülvitele* egy-egy felekezet, sőt az *egész keresztyénség identitásának elvesztését jelentené*. Ennek a veszélynek a fennállását *három példával* próbálom illusztrálni és valószerűsíteni.

1. Az *Evangéliumi kálvinizmus* sorozatunkban a nálunk kevésbé ismert, de külföldön – főként az Egyesült Államokban – a Kálvin-kutatás előterébe került kérdéssel foglalkozunk: *A reformáció balszárnya*, más szóval az ún. *anabaptista mozgalom*, közelebbről Kálvinnak ezekhez való viszonya. A legközelebbi füzetnek ez lesz a témája. Kik voltak ezek? Semmiképpen nem csak *Münzer Tamás* vagy a rosszlelkű münsteri lázadó, *Leydeni János* és társai. *Révész Imre* a tulajdonképpeni anabaptistákról írva szinte *elragadtatással* beszél arról, hogy *prédikátoraik hogyan váltak „sorsközösséget” – milyen szép kifejezés! – az elnyomott szegény néppel! Megállapítja, hogy, „tanai” a reformáció legforrongóbb éveiben a reformátorokéval vetekvő, hallatlan népszerűsége tettek szert, kivált a rengeteg lelki válság és gazdasági nyomorúság közt hanyódó kispolgári és kisebb részben paraszti körökben. „Voltak évek, írja, amikor kérdésesnek lehetett tekinteni, vajon nem anabaptista értelemben reformálódik-e egész Közép-Európa” (A reformáció, 19–32). A továbbiakról röviden csak annyit, hogy ez az egész hatalmas mozgalom tévútra tévedt és szörnyű üldözések közben – a mai mennoniták kivételével –*

* Előadásként elhangzott a Református Egyház Doktorok Kollégiumának ülésén (1987. aug. 31.–sept. 4.).

a maga egészében *felmorzsolódott*, több helyen erkölcsi anarchiába fulladva, meggyőződésünk szerint azért, mert *elvetette* a kereszténység fundamentumát jelentő *alaptanítást*, a kijelentés dogmákba sűrített tényeit, *egyes igazságmózzanokat*, jószerével csak izolált, kontextusokból kiszakított verseket *ragadott ki* és fogadott el a Szentírásból, így a „hívők testvériségének abszolútságát” és a *nova creatoról* szóló verset („ha valaki Krisztusban van, új teremtés az; a régiek elmúltak, imé, újjá lett minden” (2Kor 5,17), vagy *a világvég* gyors bekövetkezését sugalló verseket az apokalipszisből. Ez kimondottan dogmamentes kereszténységet valló és élő mozgalom volt, és noha a vértanú haláláig minden élte meg a kereszténységet, mégis elpusztult, foltot hagyva Zwingli és Luther emléken egyaránt, és jószerével csak annyi maradt meg belőlük — tanításukból, illetve gyakorlatukból, így a *közösség* valóságos megélése, szigorú *egyházfegyelem* gyakorlása mellett —, *amennyit Kálvin átmentett* abból, és *öma-gukból* csak annyian, amennyien — ahogy feltételezük — a hugenottizmusba beolvadtak.

2. Második példánkat az ún. modernizmusból vesz-zük, közelebből az *Erlangeni Iskola* által képviselt formájából. Kant filozófiájának hatása és a tudomá-nyos világnézet terjedése arra kényszerítette a protes-táns teológusokat, hogy a *dogmák helyét és szerepét felülvizsgálják és amennyiben lehet, összehangolják a modern tudománnyal*. Ezt az erlangeni teológusok kísér-lették meg legkövetkezetesebben, köztük a legtekin-télyesebb *Ernst Troeltsch* volt. Mindenekelőtt *közös világnézetet* akartak megvalósítani a ker. felekezetek között. Angliában *Manning* westminsteri érsek és a protestánsból lett *Neuman* kardinális vállaltak ebben kiemelkedő szerepet. A gondolat a magyar katoliku-sok között is kívánatosnak látszott, voltak, akik ké-szek voltak bizonyos dolgokat átvenni a protestantiz-musból. Egyidőben *Prohászka Ottokár* is közéjük tar-tozott, nyilván ezért tették indexre egyik könyvét (Vö. Czákó Ambró: A protestantizmus szelleme. Bp., 1917). Ennek a teológiai modernizmusnak jellemzésére csak *Troeltsch meghatározását* idézzük a teológiáról: „a teo-lógia a hitre vonatkozó gondolatoknak tudományos vallásfilozófiai alapon és a modern tudományos gon-dolkodás elismerése mellett való kifejtése”.

Megleپő, hogy mennyire a *büvkörébe* került ennek a modernizmusnak egyházunk is. *Tisza István*, aki nagy szerepet vitt akkor egyházunkban, tanulmányt írt és abban a modernizmus követését követelte szinte végletes formában. Ezt a munkáját angol nyelven is kiadták. Címe: *A protestáns hit és felvilágosodás*. Meg-állapítja, hogy a protestantizmus *nagy haladást* jelent a katolikus egyház tanításával szemben, de nem ennek tulajdonítható a protestantizmus *magasabbrendűsége*, hanem annak, *hogy megtörte a dogmák lélekelnyomó uralmát*, amely körülfogta az igazságot kereső emb-ert... A reformáció küldetése az volt, hogy *revolúció* legyen a dogma uralmával, az emberi tekintéllyel szemben... Szabadítsuk meg a lelkeseket azoktól a hitformáktól, amelyek olyan fájdalmas helyzetet te-remtenek számukra! ...Milyen sok már a felvilágo-sult protestáns! Hány van köztük, akik ráeszmélnek, hogy nemcsak más hangon kell a régi igazságot hir-detni, hanem hogy a *régi igazság ma már nem is igazság*... A dogmákat elpusztíthatja a haladás, de miért ne pusztulnának el, hiszen a vallásos élet szá-mára feleslegessé váltak! — írta Tisza István, befe-jezve *egyházpusztító fejtegetéseit*.

3. A harmadik példát az *amerikai protestantizmus* egyáltalán nem építő történetéből veszem. A kálvi-nizmus társadalom- és emberformáló erejét kutatva

sokat kell foglalkoznom a protestantizmus történeté-vel, de különösen a kevésbé ismert amerikai protes-tantizmusával. És ez rendkívül tanulságos. Több egy-ház történetét idézhetnék, de most csak a *chicagói Hudson: American Protestantism*. 1961 című munká-ját említem. *Hudson* kimutatja, hogy az amerikai protestantizmus, amely valamikor legkülönbözőbb ágazataiban — így a baptistában és methodistában is — a *kálinizmus alapelveit vallotta* és meghatározó tényező volt az egész amerikai társadalomban, az idők folyamán — különösen a nagy evangelizációs kampányok alkalmával —, amikor csak a megtérésre mint érzelmi változásra fektette a hangsúlyt, teljesen eltékozolta az ősi örökséget, számban ugyan gyarapo-dott, igen, de közben *elvesztette identitását!* Miután ezt így megállapította, nyomban hozzáteszi, hogy a „*reco-very*”, tehát az erővisszanyerés, felgyógyulás, felemel-kedés *újtát: a kontinuitás tudatának* (sense of conti-nuity) feléledésében, más szóval: *a protestáns múlt eredeti forrásaihoz való visszatérésben látja*, amely az újat úgy értékeli, hogy a régit nem felejtí. A ref. teológiában a két *Niebuhr*t említi példának, a feleke-zetek között pedig a lutheránust, kikkel és akik kö-zött a kívánt felemelkedés már elkezdődött. A jelszó tehát: Vissza a forrásokhoz!

II.

A dogmamentesség szükségessége. Nézzük most a másik oldalt. Világunkban rendkívül fontossá vált a *hívők felelőssége* a világ iránt: az ember emberhez méltó életéért, sőt a többszörösen fenyegetett emberiség megmaradásáért is. Nagy segítséget jelent ebben számunkra, protestánsok számára, hogy már a refor-mációban — legalábbis elvben — legyőzött a *közép-kori egyház indifferentizmusa*. Ez azt jelentette, hogy vertikálisan akarva élni, elhanyagolták a horizontálist, a mennybe nézve nem vállalták a földi életért a felelősséget. A reformáció elveiből következő felelős-séget és szolgálatot *merev dogmatizmussal* nem lehet vállalni és végezni, mert az állandó védekező elzár-kózást parancsol. Nyitottságra, sőt azt mondhatnánk, hogy a *dogmákra is kiterjesztett önkorlátozásra* (self-limitation) van szükség mind az egyéni hívőknek, mind az egyházaknak; dialógust folytatva az ugyan-azt a felelősséget vállaló világi ideológiákkal, világ-vallásokkal és kvázi vallásokkal.

Megkönnyíti ezt a széles világhoz való pozitív viszonyulást az a tény, hogy újabban *jobban megértettük* egy különös kifejezésnek, az „*etiam extra ecclesiam*” jelentőségét. Közelebből azt, hogy a kegyelem, illetve a *Szentlélek nemcsak az egyházban*, hanem — ha más módon is — az egyházon kívül is munkálkodik, még-pedig azzal a céllal, hogy a rendezett világot, a *koz-moszt megőrizze a káoszba való visszahullástól*. Meg-értettük azt is, hogy a Szentlélek ezt a fenntartó és megőrző munkáját *nem automatikusan végzi*, hanem emberek — hívők és nem hívők — közremunkálását felhasználva. Erre oszt ki ajándékokat az egyházon kívül is.

Az ember *istenképűségének* a vizsgálata is arról győz meg bennünket, hogy annak bizonyos maradványával — a bűn szörnyű rontása ellenére is — számolnunk kell jószerével minden emberben. Ez pedig *kettőssé teszi feladatunkat és munkánkat*. *Egyfelől* a „*ministe-riumot*” végezve, a *gyülekezetekben, segítjük* a ránk bízottakban az „istenkép” restitúcióját, helyreállítá-sát a Krisztusban kapott „élő mintára” (2Kor 3,18), *másfelől* pedig ugyanakkor munkáljuk annak *megva-*

lósulását igazságosságban — extra ecclesiam — a világban is, annak is örülve, ha csak a közeltetés jutunk el fáradozásunkban. Ez az Igéből kapott látás bátorítást ad és segítséget nyújt az egyházon kívüliekkel való dialógushoz, sőt minden igazban és jóban való együttműködéshez. Ahogy az Evang. kálv. sorozatunk egyik füzetében kifejeztük: az imago Dei maradványa minden emberben — a nem vagy a még nem hívőkben is — arra figyelmeztet, sőt hajt és kényszerít bennünket, hogy ne zárkózzunk be egy külön „lelki világba”, a templomok homályába, hanem értékelni és növelni tudjuk az egyházon kívül is mindazt, ami szépségben, jóságban és igazságosságban, más szóval művészetben, tudományban, kultúrában és társadalmi igazságban már most megvan vagy ezután megteremthető. Más szóval kifejezve: Istennek az egyházon kívüli világot is a magunkénak és ránk bízottnak érezzük, ezért tegyünk meg minden tőlünk telhetőt, hogy az „komfortos pokollá” ne váljék unokáink számára.

Nem kívánok részletesen szólni arról, hogy a szét-töredezett protestantizmusnak például milyen nagy szükség van megmaradásához és tekintélyének, szava súlyának visszaszerzéséhez arra, hogy összetartson, együttműködjön, ahogy a Református Világszövetségben teszi. Ugyanez áll az EVT munkájára, sőt az egész keresztyénség, sőt a világvallások találkozásaira is a közösen vállalt célok munkálására. Mindennek megvalósítása állandó törekvés egyházunkban. Nem is folytatom ezt a gondolatsort, de úgy érzem, hogy témánk természetéből elkerülhetetlenül következik, hogy rámutassunk arra, amiről ritkán szoktunk beszélni, és mások előtt nem is lenne ildomos ezt tenni, közelebbről arra, hogy a másokkal folytatott dialógus és ökumenikus együttműködés csak egyfajta dogmamentes szférában lehetséges. Nem lehet kiemelni, pláne kiélezni azt, ami nálunk sajátos. Azoknak a kihangsúlyozása pedig, amik elválasztanak bennünket, eleve a dialógus megszakadását jelentené. Nos, itt rejtőzik és leselkedik az a veszély, amelyet lehetetlen észre nem venni. Ez pedig az, hogy az évtizedeken át folytatott, józanságtól temperált dialógus éppen úgy, mint a legösszefogottabb szándékkal gyakorolt ökumenizmus: a sajátosságok elhalványulását, sőt hosszú távon identitásunk elvesztését jelentheti.

Félreértés ne essék, nem arról van szó, mintha sokal-lanám a másokkal folytatott dialógust, vagy feleslegesnek tartanám az ökumenikus fáradozásainkat, nem, egyáltalán nem tartom annak, ha ugyanakkor nem hanyagoljuk el annak megismerését, fejlesztését, ami sajátosan a miénk. Nem tudom elhallgatni, hogy itt mulasztásokat látok, ha örökségünk megbecsülésére, identitásunk megőrzésére gondolok. Én, aki már nem vagyok hivatalosan a „papi rend” tagja, megmondhatom, hogy az elmúlt 40 év alatt többet hallhattunk és olvashattunk „a halott Isten teológiájáról” és a halva született nyugati teológiai irányzatokról, mint a reformációról, közelebbről Kálvinról, az obligát jubileumi megemlékezéseket és utazásokat leszámítva. Nemzedékek hagyták el a teol. akadémiát anélkül, hogy az Intitutiót a kezükbe vették volna! Nem arról van szó, hogy a jelen problémái elől visszameneküljünk a múltba, vagy valakit — mondjuk Kálvint — abszolútizáljunk. Ez elavult konzervativizmus, a múltba való begubózás lenne. Nem erről van szó, hanem egy kötelező párhuzamosságról, amit a jól ismert Ige parancsolólag előír számunkra, mondván: „minden frásztudó, aki a mennyek országa felől megtanított, hasonló ahhoz a gazdához, aki őt és újat hoz elő élesztárából” (Mt 13,52). Ez mindig jellemző volt Kálvinra és a kálvinizmusra. Hűség a múlthoz, nyitottság a jövő

felé. Nagyon jól tudom, hogy ma antropológiai, etikai, illetve szociális természetűek az élénk tornyosuló problémák, de nekünk nem szabad elfelejtenünk, hogy nekünk nincs független etikánk, ami van, az a tanra, tehát végül is dogmákra van alapozva. Tehát kötelező párhuzam van aközött, amit kifelé végzünk és aközött, amit a magunk számára, épülésére tanulunk, illetve tanítunk. Nagyon mai és találó Bonhoeffer meghatározása az egyházzól: „Dasein für andere”, másokért való létel, létezés, de tanácsos néha a Dasein szót eredeti összetételében nézni, a da és a sein közé választójelet tenni. És a „lenni”-t hangsúlyozni. Megérteni, hogy ahhoz, hogy az egyház másokért lehessen, előbb az kell és mindig az kell, hogy „da sein” legyen, itt legyen, ott legyen. Az Újszövetségben nagy hangsúly van az „építésen” (oikodomén). Sokféle teológiai ismerek, hallgattam Karl Barthot és Paul Tillichet, de ezek egyikét sem tartom alkalmasabbnak a gyülekezetek építésére, mint Kálvinét mai értelmezésben.

Néhány évvel ezelőtt mindezt csak bírálaként mondhattam volna el, de úgy érzem, hogy ma már hálaadasként mondhatom el. Ma már ugyanis kezd megvalósulni a kívánt párhuzam, helyreállni az egyensúly az ó és az új, a külső és a belső között. Több értékes, egyháztörténeti jelentőségű kezdeményezés fűződik Bartha püspök úr nevéhez, és mégis — ha esetleg hazabeszülésnek tűnnék is — kimondom, hogy nagyon jelentősnek, vagy éppen a legjelentősebbnek tartom egyházunk identitása és jövője szempontjából az utolsót: az Evangéliumi kálvinizmus füzeteinek megindítását. Eddig 10 füzet jelent meg, két újabb nyomdakészen van, közülük egyik éppen Kálvin teológiáját foglalja össze, és ha a hátralevők közül már csak egy készülne is el, Kocsis püspök úr által készített Kálvin etikája, akkor — látásom szerint — olyan feladatot végeztünk el — régi mulasztásokat pótolva —, amelynek a gyülekezetekig leérő gyümölcsei lesznek. Ezzel ugyanis a „szolgálat teológiája” mellé, amely inkább kifelé, a világ felé mutat, odaállíthatjuk most az inkább befelé mutató, a gyülekezeti közösséget építő, élet megsemmisítését segítő kálvini teológiát, olyasfélelekképpen, ahogy azt annak idején a magyar puritánok megálmodták, de megvalósítani nem tudták, de ki merték például mondani, hogy református embernek, pláne lelkipásztornak: „Bűn nem olvasni az Intitutiót!”

Hadd summázzom befejezésül az elmondottak lényegét. A katolikus Gánoczy mondja egyik, Kálvinról írt könyvében (Die dienende Kirche. Ecclesia ministrans a címe), hogy „Kálvin tanítása (közelebbről egyház-tana) mindig nagyban hozzájárult ahhoz, hogy az egyház egyház maradjon vagy megújulva azzá legyen, tehát hogy identitását megőrizze, vagy azt újra megtalálja és így csak Krisztus tekintélyének vesse alá magát és senki másnak”. Igen, megőrizni az egyház identitását, amit a világban mindig veszély fenyegetett és a jövőben is fenyegetni fog, akár felvilágosodás, akár elvilágiasodás által. Lehet, hogy eltűzöttnek és még kétféleg megalapozatlannak hangzik az a megállapítás, ami az én meggyőződésem is: ezt, az evangéliumból táplálkozó identitást mindig segít újra felfedezni és megőrizni a kálvini látás. Igen, ez a látás segíthet abban is, hogy a teológia ne csak kevesek ügye, akadémiái szinten művelt elmélet legyen, hanem „ars Deo vivendi”, az Istennek élés művészetévé váljék sokak számára, ahogy az régen is volt a holland „gök”, a francia hugenották, és hiszem — bizonyos mértékig — őseink számára is.

Békési Andor

Lelkigondozás vagy pszichoterápia?

Az emberrel foglalkozó világi tudományok (filozófiai antropológia, orvostudomány) sohasem voltak érdekeltelenek a lelkigondozás számára. Közöttük a lelki élet jelenségeinek leírásai akár a filozófiából, akár az orvostudományból származtak, hasznos ismeretekként kerültek be a pásztori teológia tankönyveibe. Már a 18. század második felétől találunk olyan pásztor-teológiai munkákat, amelyek a korabeli pszichológiai ismereteket szinte teljességgel feldolgozzák és rendszerezik. Egy részük „pásztorántropológia”, „pásztorálmédecina”, sőt „pásztorálpeszichiátria”¹ néven azzal a kifejezéssel állt elő, hogy a lelkipásztorok számára pszichológiai ismereteket közvetítsen. Ilyen ismeretekre a pásztori teológiának mindenekelőtt a lelkigondozás számára volt szüksége, azért, hogy a lelkigondozó önismeretét, emberismeretét bővítsé, azt konkrét problémákhoz kösse és a lelkigondozói beszélgetésekhez módszertani segítséget nyújtson. A pásztorálmédecina/pszichológia az első alkalmazott pszichológia, melynek segítségével a lelkigondozás jóval a pszichoterápia különböző formáinak megjelenése előtt már módszereket dolgozott ki és alkalmazott a lelki problémák gyógyítására, enyhítésére.²

A pszichoterápia és a lelkigondozás helyzete korunkban

Amíg a pszichoterápiát a poimenika segédtudományának tekintette, addig nem jelentett külön teológiai problémát a poimenika és a pszichológia kapcsolata. Ez a helyzet a pszichoanalízis módszerének és elméletének a megjelenésével azonban gyökeresen megváltozott. A pszichoanalízis eredetileg pszichoterápiás eljárás volt és bizonyos értelemben a pszichoterápiát a lelki bajokban szenvedő, lelki problémákkal küzdő emberek „menedékévé” tette. Érthető tehát, hogy néhány évtized alatt rendkívül széles körben elterjedt. Az is érthető viszont, hogy ezzel a pszichoterápia mint erős és nagyszerű konkurrens rálépett arra a területre, amelyet addig a lelkigondozás tudott magának. Hozzányúlt olyan emberi problémákhoz, mint a hit, a lelkiismeret, az erkölcs, a bűn, a vallás stb. – és nem is csak leíró, hanem magyarázó szándékkal –, amelyekben addig a teológia kizárólagos kompetenciát élvezett. Ehhez járul még az is, hogy gyógyító gyakorlatában a lelki problémák megoldására elsőrendű terápeutikum: a az emberi beszédet tette (szemben a korábbi szuggesztív eljárásokkal). Az egyház szintén ezt tarthatja egyedüli emberi segédeszközének a lelkigondozói szolgálatban (Róm 10,17). A pszichoterápia tehát mint szekularizált lelkigondozás szerez magának létjogosultságot, s ezzel kialakul a feloldhatatlannak tűnő feszültség a pszichoterápia és a lelkigondozás között.

Ezt a feszültséget nem oldja meg az a tény sem, hogy a lelki segítség iránti igény a civilizáció előrehaladásával egyre növekszik és ez nyilván a lelkigondozás számára is új lehetőségeket teremt. A 60-as években készített felmérések szerint a magasan civilizált országok lakosságának csak 17–20%-a mentes érzelmi zavaroktól, a többség ezzel szemben életében egyszer vagy többször is bizonyos ideig szenved viselkedésének és élményvilágának komolyabb zavaraiiban, „és ennek nem a környezeti szituációban rejlik a fő oka, hanem az emberek sajátos, személyes élmény- és ma-

gatartásmódjában”.³ A mai emberek többsége lelkiileg károsodott, vagy legalábbis igen sérülékeny. A lelki támasz iránti igény tehát nemcsak múlt kordivalt, hanem olyan valóságos konfliktusok és károsodások vannak mögötte, amelyek az ember életét jelentősen beszűkítik, viselkedésmódjait torzítják, kapcsolatait zavarttá teszik. Nehéz lenne azokat az okokat mind felsorolni, amelyekre visszavezethető ez az új állapot.

Az egyik valószínű ok az, hogy az emberi kapcsolatok formálisan is és érzelmi tartalmukat tekintve is meglazultak, felszínessé, esetlegessé váltak, és az ember a kapcsolatnélküliség állapotában többet foglalkozik önmagával, testi és lelki egészségével.⁴ Olyan konfliktusokat, amelyek egy társadalmilag előre meghatározott kapcsolati rendszerben maguktól megoldódtak volna, felnagyít és életproblémává tesz. Az egyéni életvezetés szabadsága újra és újra felelős döntéseket követel. Mindenkinek magának kell kialakítani az identitását, nincsenek előre megszabott és körülhatárolt társadalmi szerepek, de még a társas kapcsolatok szabályozásának általános normái is eltűnően vannak.

Az ember pszichikus érzékenységének másik valószínű oka az, hogy a család nem tud megfelelő körülményeket biztosítani a gyermek egészséges lelki fejlődéséhez. A nők emancipációs törekvései elbizonytalanították az anyaszerepet. Ez azután olyan anya-gyermek kapcsolatot eredményez, amely lehetetlenné teszi a gyermekben az „öbizalom” (E. H. Erikson) kialakulását. Pedig ez a kapcsolat kell legyen minden későbbi teherbíró társas kapcsolat ősmintája. S ez lenne az érzelmi-pszichikus medre az Isten iránti bizalomnak is. Helyette alapvető bizalmatlanság-bizonytalanság alakul ki. A szülőszerepek elbizonytalanodása miatt a gyermek nem talál határozott magatartási mintákat sem, amelyekkel azonosulhatna. Hiányzik a magatartásvezérléshez elengedhetetlen stabil értékrendszer is, melynek normáit a gyermek internalizálhatná. Ezért vált jellemzővé korunkban a *tanácstalanság, beteg lelkiismeret, az irányultságnélküliség*. Az ember gazdátlan lett. Értékrendszere, mivel csak az érzékszervek információi alapján tájékozódik, kvantitatív szemléletű.⁵ Az élet krízishelyzeteiben azonban néha rá kell döbbsennie, hogy „több az élet, mintsem az eledel”, de nem tudja, mi az a „több”. A szociológiai szempontokhoz itt kapcsolódik a vallási-teológiai szempont. A szociológia „kívülről irányított” életformának⁶ nevezi korunknak ezt az általános jelenségét. A pszichoterápiás módszerek már-már áttekinthetetlen sokaságát ez az életforma termelte ki, mivel a pszichoterápiára jól ráruházható a kívülről irányítás funkciója, s ennek az elvárásnak több tekintetben meg is felel.

A pszichoterápiás gyógyítók népszerűsödésével egyidőben az egyház lelkigondozói szolgálata iránti igény csökkenni látszik. Nem az evangélium és a benne foglalt értékrend, az Istenre irányultság értelmét adó értéke és megtartó ereje vált hatástalanná vagy korszerűtlenné, sokkal inkább az a mód emberidegen és problémátévesztő, ahogyan az egyház továbbadja ezt az evangéliumot. Sajnos mindmáig nem idejé a múlt E. Brunnernek a 30-as évek elején tett megállapítása: „Megtörténhet, hogy egy lelkigondozó amiatt, amit mond a mennybe, amiatt pedig, ahogy mondja, a pokolba jutna”.⁷

Azonban nemcsak az evangélium üzenete maradt időszzerű a „kívülről irányítottság” korában, hanem

— egészen általánosan fogalmazva — a „vallásos megoldás” iránti érdeklődés sem hagyott alább.⁸ Különös módon erre nézve is a pszichoterápiától kapott és kap a lelkigondozás megerősítést. C. G. Jung 1932-ben, egy lekipásztoroknak tartott előadásában azt mondta: „Azok között a betegek között, akik az élet derekán, azaz a 35. életéven túl vannak, nincs egyetlen egy sem, akinek a végső problémája ne a vallásos beállítottságával lenne kapcsolatban. Igen, mindenki végső soron abba betegszik bele, hogy elvezítette, amit az élő vallások minden időben megadtak a híveiknek, és senki sem gyógyul meg, amíg a vallásos beállítódás nem áll helyre”.⁹ Jung összefüggést lát a modern ember szekularizálódása és a neurotikus megbetegedések elterjedése között. A neurózis hátterében annak a „léleknek” szenvedése áll, amely a létezés értelmét nem találja. A magatartászavarok és a lelki krízisek tulajdonképpen szekundér jelenségek: az ember egzisztenciális reményvesztettsége áll mögöttük. Az élet értelme után kérdezni nem a civilizált ember luxustevékenysége többé, hanem az Istenkapcsolatát elveszített ember számára a lét elviselhetőségének feltétele.¹⁰ Erre a felismerésre épülnek a lélekgyógyászat azon modern irányzatai, amelyeket összefoglaló néven antropológiai pszichoterápiáknak szoktak nevezni (létanalízis, logoterápia).¹¹ Persze az emberi lét alapkérdései kimondva többnyire csak a szenvedés és a meghalás problémájához kapcsolódva jelennek meg, az átmeneti lelki zavarok és krízisek esetében pszichikus konfliktusok fedik el őket mind a terapeuta, mind a lelkigondozó szeme elől. A pszichoterápia általában nem is tekinti feladatának a végső kérdésekkel való foglalkozást. A lelkigondozás viszont pszichoterápiás ismeretek és módszerek (tudatos vagy ösztönös) alkalmazása nélkül legtöbbször „rövidre zárva” ad válaszokat az egzisztenciális kérdésekre, és nem jut el a segítséget kérő aktuális problémájához, annak megoldásában való segítséghez. Ez utóbbi területen újra és újra hatástalannak találja fáradozásait, elégtelennek ismereteit. Ebből a helyzetből adódik azután, hogy a lelkigondozó vetélytársat lát, a pszichológiai ismereteket a gyógyító gyakorlatában hatékonyan alkalmazó pszichoterapeutában. A lelkigondozás és a pszichoterápia ilyen kontroverz viszonyának a kialakulásához hozzájárult még az is, hogy a pszichoterápia gyakran azt az illúziót kelti és táplálja, hogy minden lelki jellegű problémát képes megoldani, és előbb-utóbb feleslegessé teszi az egyház lelkigondozói szolgálatát.

A pszichoterápia félreértése a lelkigondozásban

A lelkigondozás természetesen a ma pozíciójának megerősítésével válaszolt a pszichoterápia kihívására. Ennek két legkézenfekvőbb, de egyaránt félreértésen alapuló módja: a *merev elutasítás* (az illetékességi területek elválasztásától egészen a pszichológia démonizálásáig a legkülönbözőbb formákban) és a *kritikátlan elfogadás* (a pszichológiai felismerések teológiai legitimálásával vagy a teológiai igazságok pszichológiai igazolgatásával).¹²

2.1. A pszichoanalízis kezdeti időszakában, amikor még nem fejlődött átfogó kultúrelméletté, hanem terápiás elméletnek és módszernek számított, már megjelent a lelkigondozás részéről az elutasítás reakciója.

A *liberális teológia* antropológiai felfogását mélyen sértették a pszichoanalízis tanításai. Például az, hogy az emberi tudat tudattalan ösztönkésztetéseknek van alávetve és „nem úr a maga házában” (S. Freud).

Eszerint a tudatos én úgy viszonyul a tudattalan ösztönvilághoz, mint a lovas a lóhoz: irányíthatja, végső soron mégis odamegy, ahova az viszi, tehát ki van szolgáltatva. Azután a lelkiismeret sem az emberben levő „isten”, az istenképiségünk bizonyosága a pszichoanalízis szerint, hanem a nevelés egyik produktuma, amely legalább annyira, ha nem gyakrabban, lehet egészségtelen és betegítő, mint amennyire „biztos iránytű” Isten akarata megtalálásában. A vallásban is — legalábbis amint az az átlagember vallásosságában megjelenik — a kényszerneurózisra jellemző egészségtelen vonásokat lát, nem pedig az emberlét különös sajátosságát a többi élőlényvel szemben. A pszichoanalízis szétzúzta továbbá a test — lélek — szellem és az ezeknek megfelelő értékek hierarchikus fölépítettségét, s ezzel a „kozmológiai” és a „biológiai sértés” után (amelyeket Kopernikusz heliocentrikus világképe és Darwin származástana okoztak) pszichológiailag sértette meg a kultúrájára büszke ember önértétét. A kultúrprotestantizmus teológiája ezzel a sértődött elutasítással fogadta a pszichoanalízist.

A *dialektikus teológia* lelkigondozás-elméletei üdvözölhették volna a freudi pszichoanalízist az ember „trónfosztásáért”. Azért, hogy ismét felfedezte az ember elvesztett voltát, gonoszra, agresszióra, rombolásra való veleszületett hajlamát és lelki életének ebből adódó folytonos konfliktusosságát. Továbbá azért, mert az ember egészségességét hangsúlyozza, s amint a megbetegedés és a gyógyulás a pszichikus, szomatikus, szociális és szellemi létdimenziókra kihat, úgy a Szentlélek hatásai is az emberi lét teljességét érintik. Azért is, mert a pszichoanalitikus gyógyító eljárás fontos eleme a viselkedészavarokkal, bűntudattal, negatív indulatokkal terhelt ember ítélkezés és morális értékelés nélküli elfogadása. Ennek gyógyító hatása a lelkigondozás számára is hasznosítható tapasztalat, mert gyakorlati összefüggésben érteti meg azt az evangéliumot, hogy Isten a bűnös embert elfogadva igazítja meg (Róm 4,5; Lk 6,35).¹³ S végül azért, mert leplezte azt a hamis felettes-én-vallásosságot, amely közelebb áll a bálványimádáshoz, mint a megváltó Istenbe vetett keresztyén hithez. A pszichoanalízisnek ezek a vonásai tendenciájukban nagyon hasonlítanak a dialektikus teológia forradalmian meghirdetett felismeréseire, amelyek a 19. és 20. század fordulóján élő ember számára „teológiai sértésnek” számítottak. Mégis elutasította mint olesó üdvígéretet, mint eljárást, mely kegyelem nélkül hirdet bűnbocsánatot, s benne a theologia naturalis önmegváltás struktúrája ábrázolódik ki. A lelkigondozás feladatai, célkitűzései, lehetőségei egészen más alapról indulnak és egészen más erőforrásból táplálkoznak, és ott kezdődnek, ahol a pszichoterápia véget ér. A lelkigondozás az üdvösség érdekében történik, nem a gyógyulásért, ezért nincs benne semmi helye a pszichoterápiának.¹⁴

Az *elutasításnak egy túlzó formája* a pszichoterápia minden megnyilvánulását és próbálkozását *démonikusnak* bélyegzi. Hasonló szellemű ítélet ez, mint ami valamikor az orvostudomány első szárnypróbálgatásait kárhóztatta és a csillagászat középkori felfedezéseit máglyával jutalmazta. Amennyire titokzatos és tabu volt az a világ, amelybe ők annakidején kezdtek behatolni, annyira titokzatos az emberi psziché világa ma. A tudományos megközelítés számára is, mennyivel inkább egy dualista-apokaliptikus vallásos szemlélet számára. E látásmód szerint a pszichikus jelenléte — mivel materialisan nem érthető — vagy a Szentléleknek, vagy pedig sátáni erőnek a megnyilvánulásai, tehát közvetlen szellemi hatást kell feltételeznünk mögöttük. Ahol tehát a Szentlélek működ-

dése egy-egy pszichikus jelenség kapcsán nem azonosítható, ott negatív szellemi erők és hatások jelenlétét kell elfogadnunk. A pszichikust mint emberit ez a szemlélet nem tudja elképzelni. Mindebből következik, hogy minden olyan eljárás, amely nem a Szentlélekre hivatkozva gyakorol befolyást az ember lelki világára, eleve démoni praktikának tekintendő. A pszichoterápia démonizálása mögött mind a pszichikus jelenségek, mind pedig a pszichoterápiás lehetőségek határtalan túlbecsülése van.¹⁵

2.2. A lelkigondozás, pozíciójának megerősítésére másrészt a pszichoterápia *lelkes és kritikátlan elfogadásával* és elsajátításával próbálkozott. Többnyire azok a felelősségteljesen szolgáló lelkigondozók esnek ebbe a hibába, akik a tehetetlenségérzésüket nehezen tudják feldolgozni, s munkájuk látszólagos eredménytelenségét a maguk felkészültségének hiányosságaira vezetik vissza és személyes kudarcként élik át, továbbá a „mindenképpen segíteni kell” kényszere alatt végzik a lelkigondozást.¹⁶ A képtelenség érzése felnagyítja a pszichoterápiás eljárások hatékonyságába vetett reménységet, néha egészen a mindenhatóság képzetéig. Ezek a lelkigondozók a pszichoterápiás módszerekben vélik felfedezni azt a csodaszert, mely a „gyengélkedő” lelkigondozást ismét talpra állíthatja és a lelkigondozó kompetenciaproblémáit megoldja. Csak hogy ez a lelkes azonosulás könnyen azzal járhat, hogy a terapeuta elnyeli a lelkigondozót, a módszer felemészti a tartalmat.

Azonosulási mintaként elsősorban azok a pszichoterápiás irányzatok kínálják magukat, amelyek a valóság iránt nyitottak és maguk is az irracionális és a misztika határán mozognak. Elméleti rendszerük keresztény szemléletre vagy éppen meggyőződésre épül, ezért nem nehéz olyan kapcsolódási pontokat, megfeleléseket találni bennük, amelyekben a keresztény lelkigondozó megkapaszkodhat. Ilyenek pl. C. G. Jung pszichológiájában: az individuáció mint az árnyék-személyiség integrálódásának folyamata, s így a bűnbocsánat életrendező megtapasztalásának analogonja; a *Selbst* (a személyiség magva – az egyéniség) Krisztus-archetypusként való értelmezése, illetve megfordítva, a Krisztuskép olyan megragadása, amelyben az individuáció végső célját találhatja meg. Ezzel az *imago Dei* az *imago Christi*ben finális értelmet nyer. Általában a „mélység dimenziója”, mely egyúttal a transzcendens dimenziója is Jungnál, szimpatikus a teológusok számára.¹⁷

A lelkigondozás gyakorlata szempontjából C. R. Rogers verbális pszichoterápiája talált lelkes elfogadásra. Amint Jungnál a „mélység”, úgy itt az agapé-szeretetre épülő kapcsolat, a „kommunio-kommunikáció dimenziója” a vonzó. Rogers módszere és optimista antropológiai nézetei az amerikai „lelkigondozási mozgalom” lelkigondozás-elméletét és főleg gyakorlatát mindenestől meghatározta. Az elméleti teológiai feldolgozás háttérbe szorult, és a beszélgetés metodikájára esett a főhangsúly. A terapeuta magatartásának mélyen humanisztikus jegyei: feltétel nélkül elfogadó, a másik személyére és problémájára érzelmileg is teljesen ráhangolódó, hitelesen egyértelmű viselkedése, a másikhoz odaforduló magatartása alkalmasnak tűnt az Isten elfogadó szeretetének non-verbális közlésére, megtapasztalására. Ennek a felismerésnek a helyességében nincs is okunk kételkedni. A kritikátlan azonosulás azonban azt eredményezi, hogy a lelkigondozás sajátja a pszichoterápiával szemben a módszer teológiai értelmezésére és az egyházi környezetre korlátozódik. Sőt az azonosulási folyamat gyakran addig a megállapításig is eljut,

hogy a lelkigondozás és a pszichoterápia végső soron egy és ugyanaz. Ez az álláspont nyilvánvalóan mind a lelkigondozás, mind a pszichoterápia fogalmának a félreértésén alapul.¹⁸

A lelkigondozás és a pszichoterápia fogalma

Ahhoz, hogy a lelkigondozás és a pszichoterápia kapcsolatát helyesen meghatározhassuk, először mindkettő fogalmának a tisztázására van szükség. Ha a szakirodalmat mindkét oldalon áttekintjük, a meghatározások sokaságával találkozunk. Minden irányzat a maga antropológiai szemléletének megfelelően és más-más szempontot hangsúlyozva (eljárési mód, terápiás cél) ad definíciót. Anélkül, hogy valamennyi meghatározást felsorolnánk,¹⁹ megkísérelünk átfogó képet adni arról, hogy mit értünk lelkigondozáson és mit pszichoterápián.

3.1. A lelkigondozás meghatározásánál általában két tendenciát követnek a poimenikai szerzők. Az egyik arra irányul, hogy a lelkigondozás helyét behatárolja a többi pásztori funkciók között, a másik pedig arra, hogy egy programot jelöljön meg, amely ha valahol megvalósul, ott lelkigondozás történik. Megfogalmazható ez a program Isten cselekvése felől, a lelkigondozó cselekvése felől és a lelkigondozást igénylőben végbemenő folyamat felől. A lelkigondozás története azt mutatja, hogy a lelkigondozás helymeghatározása az igehirdetői funkció felől (Isten cselekvéséről szóló üzenet) a diakónia és gyógyítás felé húzódott el, a célja pedig az Isten–ember kapcsolat ápolása felől az emberi problémáknak, majd az ember személyének a középpontba állítása felé halad. Így lett a dialektikus teológián felépült igehirdetés (Krisztus, Ige)–központú lelkigondozásból partnercentrikus lelkigondozás. Ebben a folyamatban nagy szerepe volt a lelkigondozás megnyílásának a pszichoterápia felé, ami segített abban, hogy érzékenyebbé váljon a bajba jutott és segítséget váró ember nyomorúsága, és differenciáltabban ítélje meg a lelkigondozó magatartását, annak „evangéliumi” vagy „evangélium-ellenes” voltát. Sokan ezt a folyamatot a lelkigondozás hanyatlásának tartják, s a lelkigondozás elárulásáról, kríziséről beszélnek. Én ebben, ha nem megy túl az elhumanizálódás végletébe, a lelkigondozás magáratallását látom. A lelkigondozás abban különbözik ugyanis a gyülekezetre bízott más pásztori feladatoktól (igehirdetés, misszió, tanítás), hogy nem Krisztus-centrikus (a megszokott értelemben), hanem krisztusian, Krisztus Ielkének erejével és áradásában embercentrikus, éppen mert Krisztus szeretetét akarja közel vinni az emberhez. A diakóniától pedig az különbözteti meg, hogy nem „szükség-központú”, némán, esetleg személytelenül segítő, hanem személyesen beszélgetve odaforduló. Nemcsak lehajol, hanem föl is emel. Azt is mondhatnánk, hogy a lelkigondozás az igehirdetést és a diakóniát köti össze az egyház szolgálatában. Transzformátor a kettő között. Benne megy át az igehirdetés diakóniába (életápolásba), és a diakóniát a lelkigondozás teszi igehirdetéssé (hitvallássá). A lelkigondozás tehát sem nem igehirdetés (Thurneysen, Asmussen), sem nem diakónia (O. Wölber, H. Faber, E. van der Schoot, W. Neidhart), de mindkettővel szoros kapcsolatban van, mindkettő alapelemei előfordulnak benne (verbalitás és melléállás). Egy két-személyes beszélgetési situációban történhet igehirdetés, lelkigondozás és diakónia. Az Istentől Jézus Krisztusban az embernek adott új életlehetőség felkínálásakor (2Kor 5,17–21) igehirdetés,²⁰ a másik

lelki problémáinak a Krisztus szeretetével történő együttérző meghallgatása, a másikhoz való feltétel nélküli őszinte odafordulás esetén pedig diakónia²¹ történik. Lelkigondozás viszont akkor történik, amikor személyes beszélgető kapcsolatban az evangélium a lelki konfliktusoktól szenvedő vagy krízisbe jutott ember számára konkrétan átélhető megoldássá (vigasztalássá, bátoritássá, erősítéssé, feloldozássá) lesz. A diakónia felől közelítve pedig akkor beszélünk lelkigondozásról, ha az igralmas odafordulás és közösségvállalás, a másik feszültségeinek, zavart magatartásának jóakarató megértése és megértetése, félelmeinek megfogalmazása személyes hitvallásba torkollik, melyben kifejeződik a másik megnövekedett bizalma a bűnöst megigazító és megtartó Jézus Krisztus iránt (Mt 28,20; Fil 4,13).

A partnercentrikus lelkigondozás általános feladata tehát az, hogy a hit, a reménység és a szeretet perspektívájában az *élettel (és örökélettel) kapcsolatos bizonyosságot* erősítse, segítse, megújítsa vagy megalapozza.²² Elsősorban nem Isten-kapcsolatra kíván hívni, mint az ígéhirdetés, sem nem a másik lelki-teszt funkcióképességét akarja helyreállítani, illetve hiányosságait kipótolni, mint a diakónia, hanem ezekre támaszkodva koncentrálni az emberi élet személyes értelmének (hit), szabad egyéni kibontakozásának (remény) és társas vonatkozásainak (szeretet) a kérdéseire. Az alapvető bizonyosság az Istenhez, ember-társainkhoz és önmagunkhoz való egészséges és eleven kapcsolatunkon nyugszik. Bizonyosság afelől, hogy *I. senki sem véletlenül, a sors szeszélyének kiszolgáltatva létezik és került abba az élethelyzetbe, amiben épp most van, hanem Isten teremtő, megigazító és megszentelő szeretetének az összefüggésében értelme van minden ember életének egészében is és konkrét élethelyzetekre lebontva is* (ApCsel 17,28; Róm 8,30k; 14,8). Ezt mindenkinek személyesen is meg kell találnia, egzisztenciális döntés útján elfogadnia és minden új élethelyzetben felfedeznie. Isten iránti alapvető bizalomnak is nevezhetnénk ezt és imádkozó, ígéret figyelő nyitottságban valósul meg. Ebből a szempontból mindenképpen hangsúlyos a bizonyágtétel jelenléte a lelkigondozásban.²³ 2. A bizonyosság másik aspektusa, hogy az ember az életgyakorlatával, viselkedésével, cselekedeteivel és döntéseivel kapcsolatos felelősséget hordozni tudja, és az ezekben szerzett tapasztalatait képes integrálni a személyisége egészébe. Hozzá tartozik ehhez saját élettörténet elfogadása, az abból származó és újra meg újra aktualizálódó lelki konfliktusok tudatos elhordozása. A lelkigondozás mindezt csak a bűnbocsánat valósága szempontjából tudja nézni. Számunkra ez az Istentől kapott korrekciós és továbblépési lehetőség az életben. Ott lehet ugyanis az embernek bátorsága belátni a vétkeit és tévedéseit, vállalni a felelősséget tetteiért, ahol a bűnbocsánat közvetlenül megtapasztalható, ahol van feloldozás (1Jn 1,8–2,2). 3. Harmadszor bizonyosság afelől, hogy a másinak szüksége van rám és én is számíthatok másokra a szükségeimben. Az emberi élet egyik alapszükséglete a társas kapcsolat, mégpedig a szeretet kölcsönös adása és elfogadása dinamikájával. Ennek zavara súlyos krízisekhez vezethet. A lelkigondozói beszélgetés egyik célja az, hogy a lelkigondozó a tanácskérővel kommunikálva közösséget (az ŰSZ nyelvén koinóniát) valósítson meg. Az agapé légkörében alapvető tapasztalatot szerezhet a másik arról is, hogy milyen Isten elfogadó szeretete és hogyan szabadít fel ez a szeretet őszintébb, megértőbb, előítéletektől mentesebb embertársi kapcsolatokra.

A bizonyosságnak e három szempontját egységben kell látnunk a lelkigondozásban. Hogy melyik beszélgetésben, illetve egy beszélgetés melyik szakaszán válik az egyik vagy másik hangsúlyosabbá, az a beszélgetés szituációjától és a tanácskérő problémájától függ.

3.2. A pszichoterápia fogalmának általános meghatározásánál előre kell bocsátanunk azt, hogy fiatal tudományágról lévén szó, az alapfogalmak körül sem alakult még ki teljes egyetértés. Az eltérő meghatározások, módszerek mindenesetre tartalmaznak olyan meg-egyező elemeket, amelyek egy általános meghatározás alapjait képezhetik.

A pszichoterápia valamennyi modellje abból indul ki, hogy a magatartászavarok és a pszichikus élményfeldolgozás zavarai az ember és a környezete kölcsönhatásából alakultak ki (nem öröklöttek), s ezért ugyanilyen feltételek mellett, azaz kommunikáció útján (a pszichoterapeuta és a beteg kapcsolatában) ezekben a zavarokban kedvező változás idézhető elő. A személyiség szerkezete, belső pszichikus mechanizmusai tehát változtathatók. Természetesen csak akkor, ha a szervezet, vagy az idegrendszer fiziológiai működései nem károsodottak. A pszichoterápia „nem lépi át a szervezet határait, az érzékszerveken át juttat csupán be jeleket, információkat a betegbe, annak idegrendszerébe”²⁴. A pszichoterápia középpontjában a beteg emocionális élete van és ezen keresztül hat a tudati világ, a szóma és a szociális tér felé.

Egy szűkebb értelemben vett fogalmi meghatározás szerint: „a pszichoterápia lélektani módszerekkel végzett gyógyító eljárás, melynek lényege egy interperszonális kapcsolat, amelyben egy szakképzett terapeuta úgy kommunikál egy lelkileg beteg emberrel, hogy az ennek következtében egészségesebb, azaz mint bonyolult rendszer önszabályozásában, belső integráltságában és környezetével való kapcsolatának ökonómiájában fejlődik, tehát egy olyan szakszerű lélektani segítségnyújtásról van szó, mely által a beteg egyedileg önmegvalósítását jobban célir, boldogabb, környezetébe jobban illeszkedő, kreatívabb, társadalmilag hasznosabb emberré válik”²⁵.

Buda Béla definíciója ennél sokkalta tágasabb, a pszichoterápiát ugyanis egy általános emberi jelenség célzott alkalmazásának tartja. „Egészen általánosan fogalmazva pszichoterápia minden olyan segítő, gyógyító beavatkozás, amely emberi kölcsönhatás – szociológiai nyelven: interakció – és jelzéstáplási folyamat – kommunikáció – révén próbál változást létrehozni az élmények átélésének és feldolgozásának módjában, valamint a magatartásban. A pszichoterápiát végző és az azt befogadó ember közötti minőségi szempontból nem történik más, mint ami az emberi érintkezésekben, kölcsönhatásokban általában. Ez azt jelenti, hogy lényegében az emberek között folyó kommunikáció és interakció sajátos formája a pszichoterápia. Sajátos annyiban, hogy tapasztalatilag, illetve tudományosan kialakult feltételek között zajlik, a hatóelemeket a lehetőségek szerint tisztítva és sűrítve tartalmazza, és alkalmazása során folyamatosan fejlődik, mindinkább hatékonyabbá válik”²⁶.

A pszichoterápia feladata a személyiség működőképességének, önszabályozó képességének helyreállítása. Részletezve ez ilyen célokat jelent: az én-ről és az ideális én-ről kialakított koncepció eltéréseinek csökkentése, realisabb önmegismerés, nagyobb önbizalom, a saját személy és más személyek nagyobb fokú elfogadása, az élmények kisebb mérvű figyelmen kívül hagyása vagy torzítása, ellenállóképesség a stresszekkel szemben, gyorsabb regeneráció megterhelések után

stb.²⁷ Mindezt a terapeuta meleg elfogadó, beleérző és hitelesen őszinte magatartása által és a partner érzelmi-indulati élménytartalmainak megfogalmazása (támasznyújtó pszichoterápiák), tudatosított konfliktusainak értelmezése (belátáson alapuló terápiák), esetleg a konfrontáció (viselkedés-pszichoterápia) eszközeivel élve érheti el.

Azonosságok és különbségek a gyakorlatban

Már a lelkigondozás és a pszichoterápia fogalmának meghatározásánál is egy alapvető elvi különbséget észrevehetünk. Eltérést a feladat meghatározásában: a lelkigondozás számára ez az embernek az élettel kapcsolatos bizonyossága, a pszichoterápiában a személyiségrendszer működésének kiegyensúlyozottsága, zavarmentessége. Az elvi különbség mellett látnunk kell egy lényeges elvi egyezést is: mindkét eljárás a hajba jutott emberre összpontosít, még akkor is, ha más-más az emberképük és másban találják az emberi problémák megoldását.

A gyakorlat területén ez a két szempont szorosabb összefüggésbe kerül egymással. Már csak azért is, mert a lelkigondozásnak nincs önálló módszere az ember lelki életének megközelítésére, a pszichikus folyamatok megértésére és befolyásolására. A Szentlélek jelenléte, az ige megszólaltatása, az imádkozás és az áldás (vagy feloldozás) nem módszertani elemek a lelkigondozásban, hanem olyan tartalmi tényezők, amelyek nem a pszichikus törvényszerűségek hatályaon kívül helyezését, hanem azok igénybevételével és mozgósításával hatnak. Ez az Isten cselekvésének alapvetően inkarnatív természetével függ össze, amint az az egész üdvtörténeten megfigyelhető. A lelkigondozás tehát nem módszeren innen, vagy módszeren túl, azaz valahol azon kívül történik, hanem a jó módszeren belül megjelenő isteni tartalom hozza létre. A jó lelkigondozó nem alatta, hanem fölötté áll a módszernek. Az ehhez szükséges ismereteket és képességeket, ha nem is kizárólagosan, de nagyrészt a pszichoterápiától tanulhatja meg, vagy a meglevőket fejlesztheti tovább. Az, hogy hogyan, milyen céllal és mikor alkalmazza azokat, már nem a módszer területére tartozik, hanem elhivatottságának, küldetésének kérdése.

A lélektan és a kommunikáció-kutatás megfigyelései alapján tudjuk, hogy minden segítő kapcsolatban a segítő személy őszinte *érdeklődése* a másik személye iránt, feltétlen, előítéletektől mentes *elfogadó viselkedése*, *beleérző-megértő odafordulása* és általában a viselkedésének *hiteles, egyértelmű* volta a segítség elengedhetetlen feltétele. A terapeutaival szemben támasztott ezen követelményeket C. R. Rogers dolgozta ki először és alkalmazta következetesen tanácsadó munkájában. Ezek a viselkedésgyógyezetek az olyan mindennapos emberi kapcsolatokban is jelen vannak, ahol valamilyen formában baráti segítségnyújtás történik, sőt mondhatjuk azt is, hogy minden jó emberi kapcsolat velejárója. A lelkigondozói vagy pszichoterápiás beszélgetésekben ugyanezek az általános emberi kommunikációs folyamatok sűrítve, metodikailag át gondolva, gyógyító hatásúak.

A lelkigondozás specifikuma a pszichoterápiával és más segítő eljárásokkal szemben tehát nem a módszerében van. A pszichoterápiában is használt módszereket azonban más összefüggésben alkalmazza: az egyházban, a gyülekezetben; más tartalommal tölti meg: az életkérdéseket a hitkérdések összefüggésében látva; és mentes a mindenképpen való gyógyítás kényszerétől: ahol gyógyulás nincs, még lehet lelkigondozás.

4.1. A lelkigondozónak a másik ember iránti *őszinte érdeklődése* és a személyéből áradó *elfogadó melegség* különös jelentéstartalmakat hordoz. A lelkigondozó személye önmagában is az élet szellemi dimenziójára utal, az egyházzal és Istennel kapcsolatos asszociációkat hív elő. Bizonyos értelemben a lelkigondozást igénylő a lelkigondozó odafordulása nyomán Isten lehajlását, elfogadó szeretetét élheti át, vagy Istennel kapcsolatos hasonló élményeinek emléke elevenedhet meg. A lelkigondozás szituációjából természetesen adódik a beszélgetés affinitása a hit problémái és az élet végső kérdései iránt. A lelkigondozó személye ellenállás is (bűntudat, negatív emlékek az egyházzal kapcsolatban) kiválthat a másikban, máskor meg irreális elvárásokat ébreszthet. Ezért fontos, hogy mindig tudatában legyen a lelkigondozó annak, hogy túl kell mutatnia önmagán, Jézus Krisztusra.

A lelkigondozó őszinte érdeklődésének külön hangsúlyt ad az is, hogy a pszichoterápiával ellentétben többnyire ő a kezdeményező, ő keresi meg a másikat élete nehéz helyzetében, ő kínálja fel a segítő kapcsolatot. Ez gyakran azzal jár, hogy neki kell bizalmat ébresztenie a másikban, megteremteni a beszélgetés kapcsolati bázisát, amely olyan esetekben, mikor a gyülekezeti tag keresi fel a lelkész (a pszichoterápiában pedig mindig) cleve adott. A lelkigondozás lényegéhez tartozik a kezdeményezés, mivel Isten szeretete evangéliumát képviseli és „nem abban van a szeretet, hogy mi szerettük Istent, hanem hogy Ő szeretett minket” (1Jn 4,10)²⁸. A pszichoterápia elfogadásáról, érdeklődésről beszél. Mi beszélhetünk szeretetről, mely tud átölelni és tud elengedni, mely élni segít a szó legnemesebb értelmében.

4.2. A pszichoterápia másik lényeges vonása, hogy a terapeuta *empátia*, *beleéles* útján megérti, átérzi a partnere emocionális élménytartalmait, verbalizálja s így érthetővé teszi azokat a másik számára. Ezzel a beteg személyiségben a viselkedés és az átélések emocionális és kognitív szintjei között helyreáll a kapcsolat, az egyén mélyebb önismeretre jut el. Miután a terapeuta megértése meleg elfogadással párosul (ami nem jelent egyetértést!), segít a betegnek önmaga elfogadásában is. A problémája ugyanis az, hogy a gondolatvilága és az érzelmi világa között szakadék jött létre. Nem tudja akceptálni azokat az érzelmeket, amelyek a gondolataihoz kapcsolódnának, ezért másokkal helyettesíti őket. A beleélés elsősorban a közlések mögött rejlő érzelmi-indulati tartalmak megértését célozza. A terapeuta belehelyezi magát a partnere belső viszonyulási rendszerébe, hogy megérthesse őt a saját érzésvilágában, értékrendjében. Másképp fogalmazva: belép a másik világába, hogy segíthessen rajta. Közben persze vigyáznia kell, hogy ne vesszen bele ebbe az idegen világba, az empátia ne váljon azonosulássá.

Csak aki önmagát ismeri és rendezett a saját belső élete, az „engedheti meg magának” azt a kockázatot, hogy ennyire mellé álljon a hajba jutott embernek²⁹. Ha nem ez a helyzet, akkor a maga megoldatlan problémái rezonálnak a másikéra, és menekülnie kell. Elkezd tanácsokat osztani, moralizálni, olcsón vigasztalni, hitigazságokról kioktatni, általánosítással bagatellizálni, vagy egyszerűen csak elméleti sikra tereli a problémát, hogy biztonságos távolságot nyerjen. Mindegy, hogy a menekülésnek ezeket a módjait igéssel támasztja alá vagy sem, nem éri el a másikat azzal, amit mond. Talán nem is kell hangsúlyoznunk, hogy mennyire megszívlelendő felismerések ezek a tanításra beállított hazai protestáns pásztorlás számára.

4.3. A terapeuta *hiteles (kongruens) magatartására* vonatkozó követelményt Rogers a későbbi műveiben

a terápiás kapcsolat legfontosabb elemének nevezi és az első helyre teszi. Azt jelenti ez, hogy a terapeuta az azt kell kifejezésre juttatni szavaival, gesztusaival, mimikájával, amit valóban érez a másikkal kapcsolatban. Ez a követelmény meg szeretné akadályozni, hogy a módszer egyszerű technikává váljon, és elérni, hogy ne a módszer uralja a terapeútát, hanem a terapeuta a módszert. A meleg elfogadó magatartás, az érdeklődés, a beleélés nem lehetnek csupán technikai fogások, mert mint ilyenek, teljesen elvesztenék hatékonyságukat, hanem a terapeuta személyiségstruktúrájába beágyazott magatartási összetevők kell legyenek, „habitus”, amelyben kifejeződik a tanácsadó egész személyisége. A maszkok megakadályozzák a valódi kapcsolat létrejöttét, ugyanis a mögöttes, elsősorban érzelmi tartalmak, a nem verbális kommunikáció csatornáin nagyobb meggyőző erővel tesznek bizonyoságot, mint a tudat kontrollja alatt kimondott szavak.

A „keresztyén testvér”, a „nagy tisztelendő úr”, a „szívélyes lelkigondozó” olyan kész szerepek, amelyek könnyen válhatnak üres álarcokká, részben az elvárásoknak is engedve. A hitelesség a lelkigondozó számára is azt jelenti: azt adni, aki vagyok, s ha ez nem segít a másikon, akkor nem más „ruhát” kell felöltönnem, hanem mássá kell válnom. A kongruencia problémája is külön jelentést nyer a lelkigondozás szituációjában, ugyanis a lelkigondozó valódi, *ittélt hibeli meggyőződése* után kérdez. Csak az tudja őszintén és meggyőzően a másik problémáit Istennel kapcsolatban látni és láttatni, akinek személyes hittapasztalatai vannak a saját problémái megoldása terén. Ez teszi a lelkigondozót nyitottá a hit kérdései iránt, és az ő nyitottsága az egyetlen emberi biztosíték a másik megnyitására. Nincs tehát szükség arra, hogy a hit kérdését erőszakolva beszédtemává tegyük, nem beszélve arról, hogy a lelkigondozói beszélgetés kötelező programjává avassuk, mint az ún. kériugmatikus lelkigondozás tette.

A lelkigondozás és a pszichoterápia viszonya

A lelkigondozás és a pszichoterápia viszonyát több szinten is meghatározhatjuk.

A dialektikus teológia talaján állva bizonyosan *ismeretelméleti problémaként* kellene kezelnünk a kapcsolatukat, mégpedig úgy, mint a teológia és a pszichológia, konkrétan a kijelentés és az emberi (itt pszichológiai) megismerés viszonyát. A gyakorlatra vetítve ez az Isten cselekvése és az ember cselekvési lehetőségeinek a viszonyát jelenti a lelkigondozáson belül.

Egy másik szinten a *teológiai antropológia* és a *pszichológiai antropológia* viszonyát lehetne meghatározni úgy, hogy az egyes pszichológiai irányzatok antropológiai modelljeit (konfliktus-elméleti, integratív, dialektikus és önmegvalósítási modell) egybevetjük a bibliai antropológia modelljeivel (imago Dei, szövetési és krisztológiai modell) s korrekatív vagy kontrolláló módon állítjuk őket egymás mellé.

A harmadik összehasonlítási szint a *gyakorlat* területe. Igyekeztünk az előbbieken kimutatni, hogy itt a legszembevetőbb és legelkerülhetetlenebb az érintkezés. Akarva-akaratlanul vannak átfedések a lelkigondozás és a pszichoterápia gyakorlata között. Egy-máshoz való viszonyuk helyes meghatározása ezért szükséges és ezért nehéz.

A korábbi viszonymeghatározások abból indultak ki, hogy a pszichoterápiás gyakorlat a lelkigondozástól teljesen idegen segítő eljárás. Nemcsak az antropoló-

giai kiindulási pontja és a célkitűzése gyökeresen más, hanem a módszere és az alkalmazási területe is. Ebben az időben a pszichoanalízis módszere állt a pásztorál-teológusok szeme előtt: szabad asszociáció, interpretáció, absztinencia stb. Ezek a módszertani elemek és a pszichoanalitikus szituáció külső keretei valóban szembevetően különböznek azoktól a helyzetektől és eszközöktől, amelyekkel a lelkigondozás számolhat. Ezért olyan tudományágot láttak a pszichoterápiában, amelytől a lelkigondozás sokat tanulhat, de alapjában véve a teológiai gondolkodás számára teljesen idegen világhoz tartozik.

A párbeszédre hajlamos pásztorálteológusok egy csoportja *segédtudománynak* tekintette a pszichoterápiát, mely meggazdagíthatja, differenciáltabbá teheti az emberismeretünket, de a lelkigondozás gyakorlatához csak áttételesen van köze³⁰. Szerintük a lelkigondozásnak elsősorban a „normális” emberekkel vagy legalábbis az ember személyiségének az egészséges hányadával van dolga, gyógyító küldetése nincs sem a pszichikus, sem a testi betegek felé.

Mások ezzel szemben fontos *segédeszköz*t fedeztek fel a pszichoterápiában. Gyakorlati tapasztalatai alapján egész sor olyan technikai megoldást, módszert dolgozott ki, amelyeket a lelkigondozó is nagy haszonnal alkalmazhat, mikor emberi problémák megoldásában segítkezik. Itt egyszerűen a lelkigondozó eszköztárának gyarapítására szolgál mindaz, ami a pszichoterápiából átvehető³¹. A gyakorlat szempontjából közömbös, hogy milyen antropológiai elgondolás rejlik a módszer mögött.

Ezek a közeledési és viszonyulási formák, amint arra a „segéd” szócska is utal, hajlamosak kimondatlanul is arra, hogy a pszichológiát, pszichoterápiát „ancilla theologiae”-nak tekintsék. A pszichológusok természetesen nem tudják elfogadni a teológiától ezt a státuszt. Ugyanígy a lelkigondozás sem fogadhatja el a pszichoterápiától azt a szerepet, miszerint szolgáltatának csak a haldoklók támogatásában lenne helye.

A pszichoterápiát segédtudománynak vagy gyakorlati segítségnek elfogadó lelkigondozók többsége mégsem ilyen asszimmetrikusan alá-, főlérendelt viszonyban látja a lelkigondozást és a pszichoterápiát. Sokkal jellemzőbb az a szemlélet, amely mindkettőt az embernek való lelki segítségnyújtás legitim és autonóm formájának tartja. A viszonyuk *komplementáris*. Ugyanazokat az emberi problémákat egészen eltérő szemszögből, eltérő módon közelítik meg, és egészen eltérő megoldási lehetőségeket találnak, mégsem zárják ki, hanem kiegészítik egymást. Vagyis nincs olyan emberi-egzisztenciális vagy lelki konfliktus, amelynek megoldásában ne lenne a pszichoterápia illetékes, és nincs olyan emberi életkérdés, amelyből Istent, az Ő ígéreteit és akaratát alapvetően kihagyhatnánk. A komplementáris viszonymeghatározás lényeges dolgokra irányította a figyelmet. Az egyik az, hogy segít az emberi valóságot *több dimenziójú egésznek* elfogadni és látni. A lelkigondozás és a pszichoterápia különböző dimenziókból közeledik hozzá, egymástól függetlenül, párhuzamosan haladva. A párhuzamosok azonban metszik egymást — a számunkra még felfoghatatlan végtelenben, teljességben³². Ezenkívül a komplementaritás a különböző szempontok *partikularitását* is jelenti. Autonómiájuk tehát nem autarkia, hanem mindegyik a másik felől nézve relatív. A pszichoterápia a világnézettel-hittel kapcsolatos és más pszichikus jelenségek között nem tesz minőségi különbséget. Azok tartalmát relativálják az empirikus-tapasztalati úton nyert antropológiai szempontok. A lelkigondozásban viszont az emberről tett pszichológiai megállapítások válnak vi-

szonylagossá az ember és Isten kapcsolatának kérdése mellett. A komplementaritás elmélet annak ellenére, hogy több szempontból világossá teszi a lelkigondozás és a pszichoterápia viszonyát, mégis egyfajta burkolt elutasítás, elhatárolás vonásait viseli, mondhatnánk: elismerő elutasítás. Nem számol a kölcsönkapcsolat lehetőségével a lelkigondozás és pszichoterápia között. Világossá teszi a határokat, körvonalazza a munkaterületeket, és egyúttal függetleníti is őket egymástól. Ezen túl a komplementaritás-elmélet lényegi objektíváló tendenciája miatt a szubjektivitás síkján nem alkalmas magyarázó elv többé. A pásztori pszichológia megfigyelése szerint pedig a személyes hitvallás és a személyiség szerkezte között kölcsönhatás van. Tehát pszichikus folyamatok és hittörténések nem szemléltethetők egymástól elkülönítve, ha mindkettő legitimitását külön-külön elismerjük is. Kölcsönkapcsolatban, *korrelációban* állnak egymással. Ez a lelkigondozás gyakorlatában a legnyilvánvalóbb. Itt ugyanis a *lelkigondozói kapcsolaton belül* egyszerre hatnak pszichoterápiás és specifikusan lelkigondozói tényezők. A pszichoterápia és a lelkigondozás viszonyának meghatározásánál tehát nem két egymástól független segítő eljárás elméletét és gyakorlatát kell egymással kapcsolatba állítani, hanem egy folyamatnak (a lelkigondozásnak) két aspektusát.

A pszichoterápia általános meghatározása alapján — miszerint az az általános emberi érintkezések és kölcsönhatások folyamatait tisztítva, sűrítve és metodikailag átgondolva alkalmazó gyógyító beavatkozás — azt mondhatjuk, hogy formálisan a lelkigondozás is pszichoterápia. Azok a pszichikus (intrapszichés és interperszonális) törvényszerűségek és folyamatok, amelyekre a pszichoterápia épül, érvényesülnek a lelkigondozásban is. Ebből kiindulva D. Stollberg a lelkigondozás fogalmát teremtéstéológiai értelmezésben egészen odáig bővítette, hogy szerinte a lelkigondozás *fenomenológiailag* az emberi lét alapszükségletének és adottságának, a kommunikációnak megélési, újra megélési és helyreállítási lehetősége. A lelkigondozás általános propriuma ez és rokon a pszichoterápiáival. A külső forma, az alkalmazott módszer az emberi lehetőségek és adottságok területére esik a lelkigondozásban is. Ennek keretében jelenik meg (gyakran szét is feszítve azt) az Isten cselekvése, ami a lelkigondozást a kijelentéshez, az egyház életéhez és hitvallásához köti, és ami meghatározza a lelkigondozó motivációját, a beszélgetés tartalmát, célját és eredményét. Ez a lelkigondozás specifikus propriuma minden pszichoterápiával szemben.

E két jellemvonást akkor láthatjuk egységben, ha megvalljuk, hogy a teremtő és megváltó, az emberi lehetőségeket adó és az emberi (világi és egyházi) megigazulási törekvésekből és a tett-következmény tör-

vény átkától megszabadító Isten ugyanaz: a mi Urunk Jézus Krisztusnak Atyja. A lelkigondozás ezért egyrészt emberi segítség s mint ilyen tanulható, módszere van, de egyben relatív is, mert Isten segítségével relativálva; másrészt viszont Isten újjáteremtő munkájának színtere, akinek tetszett, hogy emberi formában, az ember körülményeihez alázkodva vigye véghez ezt a csodáját.

Németh Dávid

JEGYZETEK

1. H. Pompey: Die Rezeption der Psychologie durch die Seelsorgswissenschaften im Laufe der Geschichte. WzM 1978. 412 kk. A. Allwohn: Evangelische Pastoralmedizin. Stuttgart, 1970.
2. H. Pompey: I. m. 418. o. — 3. R. Tausch közlése in Buda B. (szerk.): Pszichoterápia. Gondolat, 1981. 200. o. — 4. A mélylélektan újabb kutatásai középpontjában a „nárciszmus” problémája áll. — 5. Vö. E. Fromm kifejezéselt a mai ember beállítottóságának jellemzésére: „marketing orientation”, „Existenzweise des Habens” in Psychoanalyse und Ethik. Zürich, 1954. 67. kk., Haben oder Sein. München, 1981. 73. kk. — 6. D. Riesman: A magányos tömeg. Közg. és Jogi Könyvk. 1983. — 7. E. Brunner: Natur und Gnade. 1935. 43. o. Meg kell jegyeznünk azt is, hogy a nyugati lelkigondozásban sokszor az ellenkezőjébe való átcsúszás figyelhető meg: „üdvözítő” módszerek jelennek meg tartalom nélkül. — 8. A hazai helyzetre nézve I. Tomka Miklós legújabb felméréseit: A vallás szerepe a mi társadalmunkban. Kritika, 1985/1. Vallási változások. Élet és Tudomány, 1986/46. — 9. C. G. Jung: Die Beziehung der Psychotherapie zur Seelsorge, újabban megjelent in F. Wintzer (Hg.): Seelsorge. München, 1985. 175. kk., idézve 182. o. — 10. E. Lukas 1983-ban közölt felmérése szerint a pszichológiailag tanácsadón megjelenők 35%-a az élete értelmessége miatt szenved. Von der Tiefen- zur Höhenpsychologie 1983. Freiburg, 1991. o. — 11. I. V. von Weizsäcker, F. von Gebattel, I. Caruso, W. Daim, V. E. Frankl, G. Conrad munkáit, melyek jelentős hatással voltak a lelkigondozásra. — 12. Vö. R. Riess: Seelsorge. Göttingen, 1973. 31—53. o. — 13. Vö. P. Tillich: Der Einfluss der Psychotherapie auf die Theologie (1963) in F. Wintzer: I. m. 134. kk. — 14. H. Asmussen: Die Seelsorge. München, 1934. 30. o., E. Thurneysen: Lehre von der Seelsorge. München, 1948. passim. — 15. Ennek a szemléletnek egy mérsékeltébb, így teológialag is értékelhető képviselője: J. E. Adams: Befreiende Seelsorge, Giessen, 1972., Handbuch für Seelsorge, Giessen, 1976. Adams „tisztán bibliai módszere” teljesen megegyezik a behavior-pszichoterápia gyakorlatával. — 16. W. Schmidbauer: Die hilflosen Helfer. Hamburg, 1981. — 17. Jung pszichológiájának legfontosabb teológiai feldolgozóit: I. Beck, H. Unterste, E. Drewermann (katolikus részről), W. Berner, U. Mann, G. Hummel (protestáns részről); a lelkigondozás számára: W. Uhsadel, O. Haendler, H. Barz, H. Hark, Gyökösly E., Bodrog M. — 18. Kritikai értékelések: D. Stollberg: Therapeutische Seelsorge. München, 1969., R. Riess: I. m. 40. kk., 186. kk., H. Tacke: Glaubenshilfe als Lebenshilfe. Neukirchen, 1976. — 19. Történeti áttekintést ad W. Offele: Das Verständnis der Seelsorge in der pastoraltheologischen Literatur der Gegenwart. Mainz, 1966., Handbuch der Seelsorge. Berlin, 1983. 55. kk. — 20. A kerymatikus lelkigondozás elmélete az egyszemélyes prédikációt minden esetben lelkigondozásnak nevezl. — 21. L. pl. W. Neidhart definícióját: Seelsorge, in G. Otto (Hg.): Praktisch-Theologisches Handbuch. Hamburg, 1970. 426. kk. — 22. Vö. D. Rössler: Grundriss der Praktischen Theologie. Berlin/New York, 1986. 182. o. — 23. W. Jensch: Der Seelsorger. Moers, 1982. 87. kk. — 24. Buda B.: I. m. 6. o. — 25. Süle F.: A pszichoterápia fogalma, in A pszichoterápia alapfogalmai I. (Harmatta J.—Lust I. szerk.) Bp., 1975. — 26. Buda B.: I. m. 5. o., 197. kk. — 27. Uo. 200. o. — 28. L. H. van der Geest: Unter vier Augen. Zürich, 1981. 233. kk. H. Lemke: Theologie und Praxis annehmender Seelsorge. Stuttgart, 1978. 18. kk. o. — 29. Lásd Jézus és a „vámzedők és bűnösök” kapcsolatát ellentétben a farizeusok viszonyulásával, és 1Kor 9,22; Róm 12,15. — 30. L. W. Trillhaas, A. D. Müller, H. O. Wähler, K. Winkler munkáiban. — 31. L. O. Pfister, A. Rensch, H.-Ch. Piper, H. van der Geest munkáiban. — 32. H.-J. Thilo: Der ungespaltene Mensch. Göttingen, 1957. D. Rössler: Der „ganze” Mensch. Göttingen, 1962.

Ifjúságpolitika a két világháború közötti Magyarországon

Az a 25 év amit — félrevezető módon — Horthy-rendszernek neveznek még a történettudomány képviselői is, csak mint a polgárosuló magyar társadalom életének rövid, keserves, tanulságokban gazdag időszak vizsgálható. Olyan két és fél évtized ez, amelyben közvetlenül jelen van a XIX. század minden lényeges, többnyire megoldatlan problémája, amit tetézt az I. világháború nyomán kialakuló új helyzet. A konzervatív, fasizmusba hanyatló rendszer idején a fiatalok jelentőségét méltató szavakban nem volt

hiány, de átfogó, részleteiben is kidolgozott ifjúságpolitika szükségességét, jellemző módon, döntően az európai fasizmusok példája nyomán, a győzelem utáni Hungarista Magyar Birodalom megteremtéséről ábrándozó nyilasok gondoltak. Egyetlen, egységes ifjúsági szervezetet akartak létrehozni, amelyben a feladatok egy Ifjúságkutató Intézet eredményei alapján határozták volna meg. Ifjúsági törvény útján kívánták bevonnai a fiatalokat az állami élet irányításába. Az egységes oktatásnak, a kötelező munkaszolgálatnak,

a szabadidő céltudatos felhasználásának, s benne az állami nevelés rangjára emelt testnevelésnek és sportnak kitüntetett helyet szántak. A hősi életszemlélet jegyében nevelt Hungarista Birodalmi Ifjúságnak elsőszámú példaképe — mi sem természetesebb — *Szálasi Ferenc* lett volna. — Nem lett.

1919. augusztus 1.—1945. április 4. Turul, MOVE, leventék, cserkészek, szívgárdisták, egyetemi zászlóaljok kezdtek, a Magyar Ifjúság Szabadságfrontja és a Halálfejes Légiónak zárták e kort. De, ismételnünk kell, az ifjúság növekvő társadalmi szerepének felismerése, szerveződésük és szervezésük kezdetei a XIX. század második felére nyúlnak vissza és áthúzódó jelenségként kísérik, bonyolítják történelmünket.

Kiket vonunk e fogalom alá? Mely évfolyamokra iránnyul az ifjúságpolitika?

Évjáratok, generációk hogyan kapcsolódnak egymásba, miként közvetítik a múltat, teremtik a jelent, a jövőt? Kezdő pontnak a születés pillanatát könnyű megjelölni, elvileg a felső határt is, kijelentve: miután az egyén biológiai, szellemi és erkölcsi téren elérte fejlődésének azt a fokát, amely képessé teszi a felnőtt társadalomba való beilleszkedésre. A kérdést, ennek ellenére, megnyugtatóan nem lehet megoldani, mivel az egyén valóságos helyzete, lehetőségei annyira eltérők, hogy csupán a jog kényszerül bizonyos korhatárok megjelölésére a tapasztalatok, s a hasznosítható tudományos eredmények, valamint a hatalom kívánóságait figyelembe véve. Ilyen értelemben jogszabályaink a 12. életévtől a 24-ig, a nők választójoga esetében a 30. évet jelöli meg olyan határként, amelyen belüli egyének valamilyen téren, vagy több vonatkozásban sem tekinthetők felnőttnek.

Mi tehát mindazokról mint ifjúságról szólunk akik a tárgyalt időszakban születtek, ill. felnőttkoruk előtti évek egy részét még (már) a tárgyalt kor határain belül élték át. Így az 1896-ban születettek 1920-ban még fiataloknak számíthatnak, az 1913/14-es évjáratnak pedig már lehettek hiteles emlékei a világháború alatti életkörülményekről, eseményekről. Az 1865-ösök 80 évesek a II. világháború idején, az 1895—98-asok pedig javakorabeliek, 47—50 évesek. Az 1921-ben születettek 1945-ben még fiataloknak számíthatók, az 1933-asok képezik a legifjabb levente sorványt, amely még kapott ízelítőt a „hősi életszemlélet” gyakorlati alkalmazásából s az 1939-esek az utolsók akiknek „hiteles” emlékeik lehetnek e sötét évekről. Az átlagos életkort — kissé önkényesen — 65-nek véve az 1913/14-esek 1980-ig, ha 100-nak vesszük 2013/14-ig képviselhetik személyükkel és emlékeikkel a dualizmus korát. Az 1939-esek pedig — 70-nek véve az átlagos életkort — 2010-ig játszhatják az említett szerepet, a 101 évet élő tagjaik pedig 2040-ben lépnek ki népünk közösségéből.

Mindezzel csak jelezni kívántam: Évjáratok, generációk, korán és későn érők, védettek és védtelenek, jogokhoz-kötelességekhez jutottak, jogaik gyakorlásában korlátozottak és jogfosztottak együtt éltek (élnek) a társadalomban, így az ifjúság jelentőségének növekedése ellenére, amint ezt *Eörsi Béla* joggal kifogásolta a *Társadalmi Szemle* 1932/4. számában megjelent, *Az ifjúság kérdése* című tanulmányában, se alapos statisztika, sem társadalomtudományi (demográfiai, szociológiai, történeti) összefoglalás nem készült. A forrásanyag, amelyet szóra lehetne bírni, többszörös pusztulása (pusztítása) ellenére tetemes, értékes. Ennek ellenére, bár főként az utóbbi két évtizedben egy sor értékes, kimondottan a kor ifjúságával foglalkozó mű jelent meg, messze vagyunk attól, hogy átfogó képet nyújthassunk e korszak egész ifjúságáról, sajátos, nem

nélkülözhető oldalról világítva (gazdagítva) történelmünknek ezt a 25, történetileg értelmezve 100 körüli évét. Dolgozatunkból is hiányozni fog, vagy csak érintőlegesen szerepel, az arisztokrata, a nagypolgári, felső hivatalnoki-katonai rétegek ifjúsága. Életüket, lehetőségeiket, szervezkedésüket, törekvéseiket mindaz jelmezte amiről itt — kutatások hiányában — nem, vagy alig szólunk. Ennek ellenére nem tudjuk elfogadni, még átvitt értelemben, hasonlatként sem azt a nézetet, amelyik hangsúlyozza: két Magyarország, két ifjúság volt. Az ország és az ifjúság ezekben az évtizedekben is egy és oszthatatlan, de a korabeli társadalom szerkezete és a hatalom egységet hangoztató, de ugyanakkor azt megbontó politikája olyan válaszfalakat emelt, szakadékokat támasztott ember és ember, csoport, réteg és osztály közé, amely a teljes szétszakíthatóság látszatát keltette. Az ifjúság is kűszködött ezzel a széttagoltsággal, de érezte — tudta, hogy az összefogás nem lehetetlen: az okokat kell felszámolni. A legjobbak sokat tettek érte, életüket is feláldozták.

Mentsétek meg a magyar ifjúságot!

A háborúra készülők, így a nemzetközi politikai és humanitárius szervezetek is, már annak kirobbanása előtt gondoltak a szembenálló felek közötti kapcsolatok háború alatti fenntartására, a társadalmak kiszolgáltatottjainak — főként a gyermekeknek — fokozott védelmére, mentésére, valamint a háborúban vesztes országok segélyezésére; különösen az anya, csecsemő és gyermekvédelem terén. Így volt ez mindkét világháború esetében, de a második totális jellege, elsősorban a náci tömegpusztító akciói, amelyek kiterjedtek a polgári lakosság leginkább védtelen részére is, — túlszárnyalta elődjét, így a védőmentő munkának is nagyobb szerep jutott már a háború utolsó évében, 1944/45-ben is. Addig amíg a háború alatti kapcsolatokat társadalmi szervezetek, egyházak igyekeztek fenntartani, az embermentő munkából is ők vették ki a nagyobb részt, a fegyverek elhallgatása után már az államok is bekapcsolódtak a sebek gyógyításába.

A századunkban eltelt 85 év alatt három ízben hangzott fel a kétségbeesett segélykiáltás: „Mentsük meg gyermekeinket!”: 1920-ban, 1932-ben és 1944/46-ban. A világot rá kellett döbbsenteni a válság nagyságára. Ez kétféleképpen történt: magyar megbízottak járták a világot, külföldiek jöttek Magyarországra, hogy saját tapasztalataik alapján mozgósítsák hazájuk áldozatkész polgárait. Főként az utóbbinak volt komoly hatása. Külföldi missziók tagjait, amerikai metódista püspököket és másokat vezettek végig a Nyugati pályaudvar vagonlakóitól a Bem utca 42. szám alatti ún. „Színház”-telepig — és a kívánt hatás nem maradt el. A látottak után — írta a *Nemzeti Újság* — „szinte megkönnyebbülten ültek vissza kocsijaikba...” Az amerikai segélyakció, a holland, svéd, norvég és amerikai Vöröskereszt, a segélyösszegeket felhasználó egyéb társadalmi segélyszervezetek, mint pl. a svéd Radda Barnen, a dán Kollega Hjaeljen, az osztrák szociáldemokrata Verein der Kinderheimstaette, mind-mind adakozott; anya-, csecsemő- és gyermekvédelmi intézményeket létesített. Svájcban, Angliában és Olaszországban is felhangzott a jelszó: segítséget Magyarországnak! S bár nem csak bennünket kellett segíteni, versenyfutás, harc folyt a rászorultak között, mégis jelentős támogatást adtak. 1920—1926 között több tízezer magyar gyermek köszönhette életét holland vendéglátóinak (nem egy örökre közöttük is ma-

radt!), 1920 karácsonyán 44 000 budapesti gyermek kapott ajándékokat az amerikai Vöröskereszt Vigadóban rendezett karácsonyi ünnepélyén.

A magyar társadalom vagyonos része mindezt közönyösen nézte, vagy tudomást sem vett róla. Huszár Károly nyomorenyhítő akciójának megkezdésekor mondotta: legalább 50–60 millió Koronára van szükség ha azt akarjuk, hogy a külföld tudomásul vegye, hogy mi magyarok igyekszünk segíteni egymáson. Többet jelentett e szármalmas erőlködésnél annak az 20 000 gyermeknek a felvonulása, amellyel hálájukat fejezték ki Hollandia főkonzuljának Orom utcai vil-lája előtt. A gazdasági világválság (1929–1933) csapásait még állta a magyar ifjúság, amikor feltűnt a horizonton — egyelőre a spanyol polgárháború nőket, gyermekeket sem kímélő képében — egy újabb világ-háború lehetősége. Genfben, a Nemzetek Szövetségé-nek 1938. évi közgyűlésén, valamint a Nemzetközi Vöröskereszt és a Nemzetközi Gyermekvédelmi Unió ülésein is szóba került a gyermekek (nők, aggok, betegek, fogyatékosok) védelme egy esetleges háború ide-jén. Az illetékes magyar kormányzatszervek, 1939 ápril-isában, a „kizárólag gyermekek gondozására szolgáló intézményeknek háború esetére tervezett nemzetközi védelem alá helyezését” örömmel fogadták. Néhány hónap múlva, a lengyel menekültek befogadása bizo-nyította a mentés szükségességét. De Magyarország egyre nagyobb mértékű bekapcsolódása a háborúba, saját jövőjének összefüggésében is felmerültek az első világháború idejéből jól ismert kérdések, köztük az egyik legfontosabb, a vérveszteség gyors, minőségi pótlása. A védelem, a mentés egyik fontos eszköze volt a veszteség esőkkentésének. Az egyházak már 1941 kora tavaszán lépéseket tettek a nemzetközi kapoco-slatok megőrzése és megfelelő időben történő felhasználása érdekében. Egy évre rá felmerült a kérdés: Fenntartható-e, fenntartsák-e a kapcsolatot az Or-szágos Gyermekvédő Ligán keresztül a Nemzetközi Gyermekvédő Szövetség genfi központjával? Az ille-tékesek igennel válaszoltak. Szabad utat engedtek 1942 júniusában az Amerikai Szeretet Csomagok El-osztó Központja Iskolai Akciójának is. 1943. október 29-én pedig Budapestre érkezett Jean de Bovier a Nem-zetközi Vöröskereszt állandó magyarországi képviselője, hogy a Magyar Vöröskereszt Egyesület vezetőivel együttműködve próbáljon érvényt szerezni a genfi konvencióknak. Jól ítélte meg a helyzetet az a magyar diplomata aki 1944 januárjában így írt a NVK genfi központjáról: „a jelenleg felfordult világnak talán egyetlen humanitárius megnyilatkozása.” Erre viszont egyre nagyobb szükség volt hazánkban is.

A magyar kormány lehetővé tette, hogy a külföldön élő magyarhonos gyermekek, főként a bombázások miatt, a háború idejére hazatérjenek. Több mint 1000 leány és fiú érkezett 1942. május 10-étől, Belgiumból, Hollandiából, Észak-Franciaországból, Berlinből, Hamburgból, Szerbiából és Törökországból. Kis ré-szük, 1944-ben, amikor hazánkat is komoly repülő-támadások érik visszatér szüleikhez. Hozzávetőlegesen 600-an érik meg itthon a háború befejezését. 1942/43-ban több ezer német fiatal is vendégül lát a magyar kormány. Viszont hazánk 1944-ben sem nevezhető többé a „béke szigetének”. Bombázások, a honvédség növekvő veszteségei, a legidősebb levante korosztá-lyoknak időnkénti harcbeveteése, az anyagi tartalékok rohamos csökkenése, alig valamit érő tanítás, kurta, félelemmel teli nyaralás (táborozás), megszakított tanév, általános belső feszültség, félelem-bizakodás a jellemző. A háború hazánk földjére lép: kiűrtési, el-néptelenítési parancsok harsannak, hátrálás, mentés-

menekülés kezdődik az egész vonalon, bomlás, kava-rodás mindenütt.

A Légtalmai Kormánybizottság Gyermekelhelye-zési Osztálya a főváros 3–6 éves gyermekeit már 1944. április közepén — önkéntes alapon — vidéki intéze-tekben, a 7–14 éveseket családoknál igyekszik elhe-lyezni, bár az illetékesek — mint később kiderült — a legcsekélyebb védelmet nyújtó óvóhelyekről sem gondoskodtak. Az érintettek zöme nem akart menni. Szeptemberig csak 80 000 gyermek hagyta el a fővá-rost. S bár a minisztertanács ismételtén tárgyalt a gyermekek eltávolításának szükségességéről, a szept-ember 1-jei ülése — tekintettel a romló közhangulata-ra — továbbra is az önkéntesség mellett foglalt állást. A vidékre települtek kis részét októberben visszahoz-ták az ostrom elé néző fővárosba. A bombák, lövedé-kek, nem voltak tekintettel se korra, se nemre, sem vallási-„faji” hovatartozásra, mégis 1944-ben, a zsidó, ill. az ún. zsidó törvények által annak minősített fiatal-lok helyzete alakult a legsúlyosabban. A belügyi kor-mányszat egy szélsőséges antiszemita csoportja, fel-használva a nyilasok és a némelek cselekvő közremű-ködését, az eszközökben nem válogató propaganda által megzavart lakosság bizonytalanságát, kísérletet tett az ún. zsidókérdés gyökeres és végleges megoldá-sára. Elszánásuk nem tett különbséget korosztályok között sem.

Ugyanakkor védtek, mentették őket: a magyar anti-fasiszta fegyveres ellenállás katonái, a cionista fiatal-lok fegyveres alakulatai, az egyházak néhány bátor képviselője, az USA elnöke által létesített War Rfugee Board svájci megbízottja, a NVK, a Nemzetközi Gyermekvédő Egyesület, a svéd, a svájci, a francia Vöröskereszt, ezeknek az országoknak a követségei, a nunciatúra, az államszervezet különböző régióiban Szálasiék hatalomra kerüléséig dolgozó, humánus gon-dolkozású hivatalnokok és az ország lakosságának nagy része. 1944 októberében, egy pillanatra úgy tűnt, hogy legalább a gyermekek egy részét sikerül külföldre, Svájcba menteni, ám az eredeti terv nem valósult meg. A „nemzetvezető” november 17-én véglegesen lezárt-nak jelentette ki a zsidók ügyét. Egyedül a konvertita gyermekekről kívánt a nyilas kormány december 20—24-e között dönteni. Az ifjúság tömeges pusztulását sem a magyar, sem a nemzetközi erők nem tudták megakadályozni. A zsidó fiatalok tíz-, a leventék száz-ezrei veszték el.

Vajon életben maradt-e az a fiúccsecsemő, akit a VII. kerületi rendőrkapitányság egyik embere talált meg, 1944. június 26-án, egy kapu alatt, s akit a menhelyen „feltételes Pesti Pálnak” neveztek el!?

Fő cél az életbentartás!

Az általános szociális viszonyok és az egészségügyi helyzet közötti szoros összefüggés, a 20-as évektől a 40-es évek felé haladva, egyre szélesebb körben lett nyilvánvaló. Foglalkoztatottság, munkabér, jövede-lem, tulajdon mértéke és minősége szabta meg a szü-lető generációk helyzetét, lehetőségeit. Márpedig a la-kosság egy jelentős hányada állami és társadalmi se-gítség nélkül nem volt képes még a létminimumot sem előteremteni, se magának, se gyermekeinek. *Kállay* Tibor pénzügyminiszter, a tárca 1922/23. évi költség-vetésének nemzetgyűlési vitája alkalmával 280 000-re becsülte azoknak a számát — szegény alkalmazottak, nyugdíjasok, özvegyek és árvák számát — akik ellátás tekintetében szóba kerülhetnek. A következő adatok-ból kiderül, hogy ez csak elenyésző része volt a rászó-

mulóknak, hiszen 1933-ban a főváros minden 6. lakosa hatósági támogatásra szorult. A Statisztikai Tudósítók szerkesztőjének, dr. Móríczi Miklósnak szegényügyi statisztikája szerint, amelynek adatai 1937-ben váltak közzismertté, az ország 9 millió lakosa közül 1 1/2, legfeljebb 2 milliónak van biztosítva a megélhetése. Egy, 1937 júliusában külföldi érdeklődésre készített belügyminisztériumi összefoglalás szerint: „A városok munkaképes munkanélküli családfőinek és családtagjainak száma — január elsejei állapot szerint — 46 657 családfő és 125 272 családtag volt. A vármegyékben ezeknek a száma a családtagokkal együtt 430 000 lélek. Tehát mintegy 600 000 ember a Magyarországon támogatásra szoruló munkaképes munkanélküliek száma.” Ebben a munkanélküli ifjúságot nem számították bele! Vannak akik az 1938-ban segélyezették számát 200 000 körülre becsülik. Mások szerint 1943-ban az ország lakóinak 15–20%-át ellátatlannak lehet tekinteni.

A fiataloknak élelem, ruha, cipő, otthon (lakás) kellett a pusztán életbenmaradáshoz is. Hogy mit kértek? Naponta fürdőt, játszótérrel, hosszú alvást, rendes ágyat, friss tejet, jó levegőt, napsugarat, tiszta ruhát — olvasható az Ifjúsági Vöröskereszt lapjában. — Mit kaptak? Közismert — olvasható egy, az 1944/45. évi táplálkozási ártalmakról szóló szakorvosi beszámolóban —, hogy táplálkozási ártalmak egész sora tűnik fel betegségeként, vagy betegség elősegítőjeként. A tudomány az 1920-as, 30-as években már tudta mivel kell a megszerzhető táplálékot kiegészíteni, hogy ellátási nehézségek idején az érintettek mentesüljenek a betegségektől. A politikai vezetés mégsem tette lehetővé a felismerések alkalmazását. Így a parasztság szegényebb rétegeinek, a közép és nehéz testi munkásoknak a megkívánt kalóriamennyiségnek csak 85,5%-át, fehérjészsűkségetnek 86,5%-át, az állati fehérjének pedig csak 79,8%-át tudták biztosítani. Zsírellátásuk 90%-os volt. A vitaminellátás szintén kívánivalót hagyott maga után. Már a 30-as években is hiányzott a Ca-, A-, B/2-, D-, Hg- és a B vitamin kívánatos mennyisége. A tájegységenként változó mértékű, összetételű hiányon a leventék egységes C-vitamin tablettával történő védelme nem segíthetett.

A 20-as évek elején, a Népjóléti Minisztérium által támogatott gyermekmentő akciók idején, a vasárnap délutáni uzsonnák „nemzeti eledel” a lekvároskenyér volt. Nincsenek hivatalos adataink arról, hogy népünk és tanulóifjúságunk mivel táplálkozik, írta 1932-ben dr. Gauser Dezső, aki 10 évig 4 megyében, az ország különböző részein, a tanítóság segítségével gyűjtött táplálkozási vonatkozó adatokat. Ezek szerint a népiskolai tanulók nagy része az évnél nagyobbik felében jóformán csak kenyéren él. Tejet, átlag, csak 20% kap. Kenyér mellett burgonya, káposzta és kevés gyümölcs szerepel étrendjében. Hús csak nagyobb ünnepek és dísznőlélek alkalmával kerül asztalukra. Körülbelül 400 iskola tanulóinak 60%-a szerint a nehéz munkát végző ember a pálinkától, bortól, sörrelől kapja a legtöbb erőt. Szociográfusok, írók, visszaemlékezők, szociológusok lényegében ilyen állapotokról tudósítanak. A menhelyi gyermekek élelmiszeréről azt írta 1932-ben a sajtó, hogy „valósággal éheznek, s a poklok gyötrelmeit szenvedik...”, a ránkmaradt étlapok alapján ellátásuk időnként — szemben a városi és falusi szegénység gyermekeinek táplálkozásával — irigylésre méltónak látszik.

A háborús élelmiszergazdálkodás főként a 300 000 élveszületettet sújtotta, a rizsellátás nehézségei, a tej lelkismeretlen hasznosítása — félig lefőlőzöttet, formálinnal tartósítottat kaptak — és a „női tej” eladá-

sával kapcsolatos, főleg a kulturálisan legerősebbeknél a vidékeken tapasztalható ellenállás miatt. De egyre gyengébb lett a serdülők táplálkozása is. A szójakolbász, a míméz, a művaj, s a háború utolsó hónapjaiban a „fűrészpörből” készült kenyér, párosulva a felnőttekre méretezett lelki és néha fizikai terheléssel a betegségek egész sorának készítettek elő a talajt. Még szerencse, hogy a fiatalok táplálkozási lehetőségei sem voltak egyformák. Móríczi Miklós szerint a ruhágyáraknak a meglévőnek háromszorosát kellene termelni, hogy a nincstelenekek a legszerényebb ruhával el lehessen látni. Gauser pedig megállapította: az elemista gyerekek csak a Dunántúlon jelennek meg az iskolában megfelelő öltözetben. A menhelyiek ellátása cipővel, ruhával soha meg nem szűnő gond. A háború idején még az a lehetőség is megszűnt, hogy a nevelőszülők saját pénzükből pótolják a hiányokat. 1944-ben a „műrost” a divat, s a facipő sem ritka. A közzismert lakás-statisztikai adatok, a barlanglakások, a nyomortelepek és az istállóban lakás ismertetése helyett a Katolikus Gyermekvédelem egyetlen mondatát idézem a 25 év alatt szinte változatlan állapotok összefoglalásaként: „Korunk egyik legnagyobb bűne — írta 1929-ben a lap —, hogy irtózik a gyermekektől mint lakóktól.” — A társadalom, ezen belül az ifjúság száma, biológiai minősége, egészségi állapota, munkavégző képessége, hadrafoghatósága, lelki állapota ebből a talajból sarjadt. Mint Hoóz István adatai, elemzése bizonyítja, az 1919 őszén nekilendülő, de csak 1922-ig tartó emelkedés után kezdetét vette a születési arányszám csökkenése, és ez a tendencia egészen a vizsgált időszak végéig tartott, 2/3-ára esett vissza. Az újszülöttek 91–92%-a házasságból született, 1/3-ának anyja 25 éven aluli, a 30 évnél fiatalabb apák aránya pedig 40% körül ingadozott. A születési arányszámok alapján a nyugat-európai államokhoz álltunk közelebb, a halálozás és különösen a csecsemő halálozási arányszámok alapján pedig az elmaradottabb államokéhoz. 1920/21-ben az elhalt népességnek még 29%-át a csecsemők tették ki, 1941-ben pedig csak 17%-át. Halálozási arányszámuk pedig 193-ról 116%-ra csökkent és ez a folyamat a világháború alatt is folytatódott. A javulás tehát kb. 30%-os. Évi 60 000 helyett „csak” 40 000 csecsemő halt meg, elsősorban Zemplén és Heves megyében, legkevesebb a Dunántúl városaiiban. Voltak kritikus időszakok amikor a menhelyiek halálozási arányszáma még az északi megyékét is meghaladta. Itt az endogén okok játszották a meghatározó szerepet. Négyéves kor után viszont egyre nagyobb fontossággal bírtak a szociális viszonyok, iskolás korban pedig a közösségi együttléthől adódó fertőzési lehetőségek játszottak fontos szerepet a betegségek terjedésében, a halálozási arányszám alakulásában, amely az életkor növekedésével párhuzamosan csökkent.

Az eredmények, melyeket a kormányzat népegészségügy terén elért, döntően az orvostársadalom legjobbjainak szívós munkája nyomán, a Nép- és Családvédelem című lap 1942-ben „bámulatosnak” nevezte. A fő eredményeket Szél Tivadar a következőkben foglalta össze: a háború után támadt járványok megszűnése, a fertőző betegségek háttérbe szorulása, halandóság enyhülése, az egészségügyi intézmények fejlődése, orvosok számának növekedése, az egészségügyi profilaxis kiépítése. A fordulatot jelző esemény: az Országos Közegészségügyi Intézet megalapítása 1925-ben, amerikai segítséggel, a megdöbbentő eredményeket felszínre hozó debreceni vizsgálatok és nyomában a családi egészségügyi kartotékrendszer bevezetése, a megelőzés gondolatának a 30-as évek elejére tehető

gyorsuló térhódítása, az évtized végén a falusi gyermekek egészségvédelmének nekilendülése, a Stefánia és a Zöldkereszt erőinek összefogására tett kísérlet az Egészségvédelmi Szövetség 1941-es megalakításával, az ifjúsági mozgalmak-szervezetek egészségnevelő, fizikumot fejlesztő munkája és még egy sor más tényező eredményezte.

Megoldásra váró feladat így is maradt éppen elég. 1925-ben írta az Orvosi Hetilap: „Az utóbbi években a magzatelhajtás oly ijesztő méreteket öltött... , hogy az ország népesedését, s emellett az anyák életét most már a legnagyobb fokban veszélyezteti.” A Magyar Családvédelmi Szövetség szerint — a 30-as évek második felében — évente 50–60 000-re tehető a művi vetélések száma. A Nemzeti Újság 1929-ben közölte: hozzávetőlegesen 12 000 nyomorék gyerek van Magyarországon. Ebből mindössze 150-et tudott befogadni a Mexikói úton lévő intézet. Az ország 8 687 000 lakosa közül minden 68. testi fogyatékos. Egy 1943-as összegzés szerint vakok, siketek, siketnémák, idióták és elmebetegek száma 1920-tól 1930-ig 36 019-ről 41 648-ra emelkedett. A nemi betegségekről — bár szüksége már 1905-ben felmerült —, csak 1928-tól kezdve gyűjtött adatokat a Központi Statisztikai Hivatal. A dolog természetéből következően ezek csak megközelítik a valóságot. A tárgyalt időszakban a szifilisz (syphillis) és a gonorrhoea népbetegség. Durván 100 000luetikus egyénnel számoltak a szakemberek. Bár a tbc-t lassan sikerült visszaszorítani, számukat 1943-ban még 200 000-re teszik. Gyermekegészes terén világsők voltunk. Évente kb. 100 gyermek halt meg ilyen módon. Ismétlődően járványként pusztított a vérhas és az influenza. Foglázulás, fogkihullás, szuvasodás népbetegség jellegét öltötte. A vizsgált gyermekek 30–33%-a angolkórban szenvedett. A háború fokozta a bajokat. 1942-ben észlelték, hogy csökken az újszülöttek súlya, nő az angolkóros megbetegedések aránya. Az izomgyengeség, sorvadás, vérszegénység, mint összetett baj ugyancsak ebben az évben véteti észre magát. A farkasvakság 1943/44-ben már „hatalmas” arányban terjedt.

A háború éveiben, az előbb jelzett egészségügyi gondok növekedésével párhuzamosan csökkent a polgári lakossággal foglalkozó orvosok száma, településenkénti eloszlásuk pedig olyan aránytalan volt, hogy a segítségükre leginkább rászoruló, az ország népességének zömét kitevő falusi lakosságot már 1941-ben „a teljes orvoshiány kezdte fenyegetni”. A végső dőfést az ország hadszíntérré válása, a főváros ostroma jelentette. A csecsemőhalandóság Budapesten az 50%-ot is elérte s a pinceélet egy sor, eddig szinte ismeretlen betegséggel sújtotta az ifjúságot is.

Válságban a család

A család, csak nagy vonalakban ismert története is bizonyítja — nélkülözhetetlen intézménye az emberi társadalomnak; vele együtt változik. A kapitalizmus térhódítása, az urbanizálódás, mélyreható változásokat indított el a magyar családok életében is, amit tetézett az I. világháború. A kortársak, átélve azt, hátráknak ítélték, a forradalmakkal és az ún. történelmi Magyarország széthullásával, eszményinek tüntetve fel a megelőző kor családi viszonyait. A családi életet a háború zökkenetette ki „rég, nemes és harmonikus formájából... A háború következtében ijesztően növekedik a rendellenes családok száma” — hangoztatták a szaklapok. A tudomány, főként a demográfia és a családszociológia igen nagy mennyiségű adatot tárt

fel, elemzést, összegzést adott a kérdéskorról. A teljesebb igazság felismerését segítette elő a hatalom ellenzékének ilyenirányú működése és a nemzetközi hatások változó mértékű érvényesülése. Visszatekintve e korra már pontosabban tudjuk ábrázolni a családtörténetnek ezt a szakaszát.

Hoós István írja: „A házas családi állapotúak aránya nálunk ebben az időszakban is kedvezőnek mondható. Ez részben a korviszonyoknak köszönhető (viszonylag alacsony még az öregek száma), másrészt a már fiatal korban kezdődő nagy házassodási kedvnek. De ennek kedvez az östermelők (ti. a parasztság GF.) magas aránya is, ahol a családalapítás szükségességét gazdasági okokból is sokkal erősebben érezték, mint a többi foglalkozási kategóriákban.” Évente kb. 70–73 000 házasságot kötöttek. Minden 15. házasság válással végződött. 1921-ben 6188-an, 1938-ban 5754-en váltak, zömmel 10–14 évi házasság után. Nőtt a törvénytelen gyermekek száma; az 1926–1930-as évek átlaga 8,6%, 1932-ben 9,7%. Minden 10. gyermek törvénytelen, számuk évente kb. 20 000. A 30-as évek felé haladva a falusi lakosság körében nő a korengedményes házasságkötések száma, városokban a nőtleneké, ill. a későn nősülőké. 1935-ben pl. minden ötödik férfi ezek közé tartozott. Rohamosan terjedt a múlt század második felében jelentkező egyke, egyse, „semmike”.

Ez a nagyon leegyszerűsített kép is mutatja, hogy az ifjúság egyre rosszabb családi környezetben látta meg a napvilágot, küzdött életbenmaradásáért, egyre kevésbé kapta meg azt az indítást ami a zavarmentes társadalmi beilleszkedés elsőrendű feltétele, s így maga sem tudott — felnőttként — kívánatos körülményeket teremteni saját gyermekeinek. A korabeli család létrejöttének és működésének egyik fő motívuma a XIX. század második felétől nálunk is jelentkező emancipációért folyó harc fokozódása, amelynek célkitűzéseit merev ellenzői sem tagadták meg, csupán keresztény humanizálására törekedtek. „Egy új női típus kell a társadalom új viszonyai közt — írta 1929-ben a Református Család című lap —, ahol nem fér el a lemondó, passzív, tűrő, mártírasszonyélet sem. A robogó élet nem lemondást, de hódító erőt, nem türelmet, de hősi szívet, nem csendes vértanúságot, kereső aktív akaratot követeli.” A nők (lányok) egész életrajza, értékrendje átalakulóban volt a kenyérkereső foglalkozás iránti igény, közép- és felsőfokú iskolázottság vágya, a társadalmi életbe való bekapcsolódás sürgetése, a politikai érdeklődés növekedése, a testápolás, a sport, a művészetek gyakorlásának szeretete, szervezetekbe tömörülés — mind ezt jelezte. A házasság ellentmondásait, válságait is másként élték át mint elődeik. „A mai bizonytalan időkben — írta a Dolgozó Asszonyok Lapja 1933-ban — mindannyiunk házasság-életét juthat zátonyra. Nem a legifjabb generációra gondolok, mert ők már többnyire mint egyenlően megterhelt, egyenjogú élettársak lépnek házasságra és számolnak a ma neked, holnap nekem-mel. Az ő mentalitásuk teljesen elüt az előző nemzedékétől.” Hogy e minden tekintetben messzeható következményekkel járó probléma-együttest a kor igényeinek, követelményeinek megfelelően szükséges kezelni, nem volt vitás. A lehetőségek megítélése, az utak és módok ki-munkálása már igen eltérő volt. Mi a hatalmonlévők fő törekvéseinek legfontosabb állomásait jelezzük csupán, kiemelve néhány hozzá kapcsolódó, jellemző mozzanatot. Mivel a legfontosabb segítséget, azt a bizonyos, sokat hangoztatott „nagyvonalú gazdaságpolitikát” — ismert okoknál fogva a korszak vezetői nem tudták gyakorolni, így az ország valamennyi család-

jának életszínvonala, létbiztonsága nem emelkedett-szilárdult meg a lehetséges-megnyugtató számban, nem maradt más mint a szociális gondoskodás lassú modernizálása, ezen belül elsősorban a hatóságok által bizonyítottan rászoruló nagycsaládosok (ez 4, ill. 5. gyermeknél többen rendelkezett jelentett) támogatása a 30-as évek elejéig — a kudarcba fulladt ellenkező irányú kísérletektől eltekintve — a gyermekeken keresztül, majd egyre inkább a család közvetlen segítése útján.

A budapesti III. országos református zsinat szociális bizottsága 1923. április 12-i ülésén felsorolta azokat a legfontosabb kérdéseket, amelyekkel a szociális bizottságnak foglalkoznia kell. A kiemelt feladatok között szerepelt: 1. a munkáskérdés felkarolása, 2. a szegénygondozás intenzívebbé tétele, 3. a családi élet megszilárdítása, 4. az egyke elleni küzdelem. Az Egyetemes Konvent hasonlóan járt el. A két bizottság együttesen dolgozott ki tervezetet a sokgyermekes családok segítéséről Országos Gyermeksegítő Alap létesítése útján. A törvény 1928. január 1-jén lépett volna életbe. A válság előszele(?) ezt is elfújta. A válság maga elmélyítette és tovább bonyolította a családdal összefüggő problémákat. A külföld, a válságot könnyebben átvészelő polgári demokráciák, az európai fasizmusok, s az épp hatalomra kerülő náciák, s a világ egyetlen szocializmust építő országa, a Szovjetunió egyaránt adott mérlegelésre alkalmas példát. Ezek a törekvések nemzetközi szervezeteken keresztül is hatottak a magyar gyakorlatra. Így 1932-ben a Szociális Munka II. Nemzeti Köngresszusa „a kor legégetőbb szükségletének megfelelően, a családvédelem és a családvédelem összes szociális problémáit tárgyalta meg szakszerűen”.

A magyar családvédelmi kongresszus ugyancsak ezekkel a kérdésekkel foglalkozott, de munkájának fő eredménye egyelőre csak abban állt, hogy a család érdekében működő szervezetek és intézmények együttesen tanácskoztak és állandó családvédelmi bizottságot alakítottak. Egyesek, osztrák példára hivatkozva sürgették az 1928-ban nálunk is jelentkező nevelési tanácsadó-családgondozás kiépítését. A Stefánia Szövetség együtt a Magyar Anyák Szentistvánnapi Bizottságával 1935-ben elhatározta, hogy összeírják a sokgyermekes anyákat és róluk állandóan pontos nyilvántartást vezetnek. Bevezették a sokgyermekes anyák kitüntetését. Egyre többször hangzott el a jelszó: vissza a családba! Ami egyszerűen annak a régi követelésnek adott az előzőeknél erőteljesebb hangot, hogy az elhagyottá nyilvánítható (nyilvánított) gyermeket, ha egy mód van rá ne emeljék ki a család keretéből, hanem a család segítségével biztosítsák fejlődését, vagy ha a kiemelés elkerülhetetlen, törekedjenek mielőbbi visszahelyezésére. Másrészt követelték — a feministák heves bírálatát váltva ki —, hogy a nők (lányok), ha átmenetileg ez áldozatokkal is jár, mondjanak le magasabb iskolázásukról, a kenyérkereső munkáról és minden idejüket és erejüket a családnak, a minél több és testileg-lelkileg-szellemileg egészséges gyermek világhozzásának, nevelésének szenteljék. Ezek mögött a kívánságok mögött nem nehéz felismerni a keresőképes férfilakosság súlyos foglalkoztatási nehézségeit (ÁDOB), az irredenta álmódozást, egy közelgő háborúval kapcsolatos veszélyérzetet, s biztonnyal a magyarság jövője iránti aggodalmat is. Tervezeteknek, javaslatoknak, parlamenti szónoklatoknak se szeri se száma. Ennek ellenére joggal írta a Család című lap: „Ma az a különleges helyzet állt fűna, hogy mindennek van értéke, csak az emberpalántáknak nincs...” Ma már nem elég a családok gazdasági alapjának feljavítása — hangoztatta egy másik lap —, hanem a morális

erők fokozásáért, a családjog gyökeres megváltoztatása elkerülhetetlen. A Nemzeti Családvédelem beköszöntőjében olvashatjuk: „Küzdeni kívánunk mindazon szociális és erkölcsi gátló okok ellen, amelyek a családalapítást és a gyermekáldást akadályozzák.” A háború küszöbén ismét a várható veszteség pótlása, a hadiárva ügye, a harcoló katonák biztonságérzetének növelése kerül a családvédelmi célok homlokterébe. Addig amíg a népesedéssel foglalkozó szakemberek a 3 gyermekes családmódel elfogadtatásának szükségességét hangsúlyozták, *Endre László* a 6 gyermekes családot kiáltja ki eszményinek, mert — akárcsak *Rákosi Jenő*ek akik az első világháború előtt 30 milliós magyar birodalomról beszéltek — *Endréék* a győztesen megvívott háború után 20 milliós magyar birodalmat reméltek, ez pedig egykezéssel nehezen volt elképzelhető. A statisztika viszont azt mutatta 1939-ben, hogy az 1 800 000 magyar családból mindössze 673 000-ben élt 3 vagy ennél több gyermek. Az állam szociális állammá alakítása, a „produktív szociálpolitika” térhódítása eredményezte a mind a munkásmozgalom, mind a szélsőjobboldal által támadott, de minimális eredményként elismert Országos Népi és Családvédelmi törvény elfogadását, amely a külső nyomásnak is engedni kénytelen konzervatív reformerek számottevő alkotása volt. Ők is tudták, hangoztatták is: szükséges egy nagyvonalú, organikus szociálpolitika kiépítése. Egy ilyen irányú kezdeményezés azonban több évtizedes kormányprogram megvalósítását, tervszerű végrehajtását jelenti.

A történelem nem adta meg a lehetőséget arra, hogy a háborút közvetlenül megelőző időben született, majd a háború alatti kezdeményezések, valamiféle „egységes reform-rendszerre” összeállva, több évtized múlva bizonyítsák életképességüket vagy annak ellenkezőjét. A házassági törvény kiegészítése és módosítása tárgyában készülő törvényjavaslat, amely 1941 júniusában került a minisztertanács elé, a család szociális és egészségügyi védelméről intézkedő — 1942 októberében —, a gyermekvédelem új szociális rendjének kialakítását elindítani hivatott 529 988/1942. OSzF sz. rendelet. Egy, ennek végrehajtásának tapasztalataira is építő új gyermekvédelmi törvény előkészítése, az 1943 tavaszán elkészült törvényjavaslat az 1877: XX. tc. (gyámságról szóló) újabb módosításáról és kiegészítéséről. A családbafogadásról és a tartásról való gondoskodás előmozdításáról szóló 1944: V. tc., amely augusztus 1-jével lépett hatályba, az egyházak hathatós támogatása, együttműködése ellenére sem tudott, a rövid idő és a háborús események következtében nem is tudhatott számottevő eredményt felmutatni.

1943-ban a sokgyermekes családok létszáma 25 502 fő, többségük 100 P-nél kevesebb évi lakbért fizetett. Hivatalos helyen méltán állapították meg 1944-ben: a sokgyermekes családok 4/5-e szorult helyzetben van...

Gyermekertől a napköziig

Az életben maradt kisgyermekek harmadik életévüktől kezdve újabb veszedelmek egész sorának voltak kitéve, rendszeres, értő szülői felügyelet, gondoskodás hiányában. A kisdedekkel való törődés már *Brunszvik Teréz* idején sem jelentette a pusztá védelmüket (ezért a születő és lassan gyarapodó intézmény neve nem fejezi ki a benne folyó munka lényegét), hiszen némi ellátást, nevelést is próbált nyújtani. Minél kevesebb lehetőség nyílt a nagyszülők segítségének hasznosítására, annál szélesebb társadalmi kör, elsősorban a szegényparasztság és a városi proletariát-

tus igényelte az iskoláskor előtti gondoskodást, annál feszítőbb gondot jelentett az államhatalomnak is az elemi igényeket kielégítő országos hálózat hiánya.

A kisdédovásról szóló 1891. évi XV. tc. nyomán meginduló munkát az I. világháború, majd Trianon megakasztotta. Ugyanakkor a világháborús munkas és életviszonyok azt bizonyították, hogy az óvoda csak napköztiotthonnal kiegészítve képes az egyre tömegesebben jelentkező igényeket kielégíteni. Erre a felismerésre jutottak a háborút követő gyermekmentő akciók szervezői is. A 25 év alatt csak fokozódott az óvodák (állandó és ideiglenes menedékházak), napköztiotthonok iránti igény. Számuk, az óvónőkével és a dajkákkal együtt lassan növekedett, de a tényleges igényektől mindvégig messze elmaradt. 1920/21-ben 780 óvoda, 143 menház, 1287 felnőtt vezetésével működött, 1933-ban 1000–1100-ra emelkedett a számuk és a 4–500 000 óvodáskorú gyermek közül 100–130 000 nyert bennük védelmet. 1936-ban az 1065 óvodából mindössze 390 állami, 459 községi, 145 rk., 6 református, 1-1 evangélikus és izraelita, 25 társulati, 10 alapítványi és 28 magánkézben levő.

A gazdasági válság a gyermekvédelem gyengeségeit az addiginál is brutálisabban leplezte le. A kormánynak cselekednie kellett, takarékosan, új szervezetre létrehozása nélkül, látványosan, az állam szociális irányú fejlődését hangoztatva bel- és külpolitikai szempontból egyaránt. Az óvodákat a Belügyminisztérium kívánta átvenni a VKM-től. Ennek előkészítését szolgáló, igen éles vitát eredményező, 1933. november 16-án tartott értekezleten *Keresztes Fischer* Ferenc belügyminiszter tervét a következőkkel indokolta: „A magyarság szaporodása a kívánalomnak alatta marad, és a nemzeti erő, valamint expansivitás szempontjából veszélyesnek látom a helyzetet. Meg kell mentenünk a világra jött gyermekeket és 3–6 éves korig intenzívebbé kell tenni a gondozást. Anyagi lehetőségek korlátozottak, minden fokozatot be kell vonni, az óvodákat is... A primitív falusi viszonyokban csak az óvodákkal oldhatom meg ezt a kérdést.” A döntés nyomában megszülető 1936. XXIII. tc.-et az első komoly lépésként üdvözölte a szaksajtó „az egységes gyermekvédelmet biztosító új törvény felé”.

1938-ban elkészült az országos fejlesztési terv, végrehajtásához „csak” a pénz hiányzott. Pénz viszont elsősorban a győri programra kellett. A háború első éveinek revíziós „sikerei” nemcsak 964 kisdédvédelmi intézménnyel gyarapították a trianoni kb. 1300-as állományt, hanem gyorsan megoldandó feladatokat is. A háború tovább növelte az igényt, ugyanakkor az anyagi lehetőségek rohamosan csökkentek. Tanyák, kistelepülések, proletárnegyedek álltak a legrosszabbul s a főváros — ahol az óvodáskorúak 1/3-a kapott férőhelyet — a legjobban. 1941-ben közel 4000 olyan helység volt, ahol a lakosság helyzete sürgette gyermektertek létesítését. 1943-ban 1000 óvoda és 700 szolgálati lakás hiányzott a minimális ellátáshoz. A további erőfeszítés, ezen a téren is, a háború utáni időkre maradt.

Oktatás, művelődés a kultúrfölény jegyében

A műveltség, a szaktudás birtokbavétele az ifjúság fő feladata, mindkettő eszköz, amivel felnőtt korban részt vehet (vesz) a társadalom megújításában, egyéni céljainak kiharcolásában. A vizsgált rendszer kultúres és oktatáspolitikája, a békeszerződés által jócskán megnyirbált intézményei útján kívánta biztosítani: a gazdaság minimális igényeit, a hatalmon levők kultu-

rális védeltségét, a rendszert fenntartás nélkül szolgáló értelmiségi-szellemi elitet; egyben bizonyítani a szomszéd népekkel szembeni magyar kultúrfölényt, a világ, elsősorban a nyugat-európai nagyhatalmak előtt a keresztény nyugathoz tartozásunkat, polgárosodásunkat, a „barbár” kelettel, főként az „egész civilizált világot fenyegető” bolsevik Oroszországgal szembeni használhatóságunkat. — A kijelentések és a valóság között ezen a téren is jellemző volt a különbség. Az iskolarendszer kettőssége, holtvágányai, az iskolafokként egyre jelentősebb „gazdasági numerus clausus”, a személyi és tárgyi feltételek döbbenetes különbségei nemcsak kifejezték a társadalom állapotát, de alig érzékelhető módosulásokkal újra is termelték azt.

Az iskolarendszer kisebb-nagyobb változásai a lényegyet nem érintették. Az 1921. XXX. tc. által előírt 6 éves elemi népiskolai, majd 3 éves ismétlődő iskolai képzés bevezetése csigaléptekkel haladt előre, holott már a 20-as évek második felében a 8 osztályos népiskolai képzés is elemi szükségletként jelentkezett. A szükséglettől mindig elmaradt az iskolák, a tantermek száma, az érdemi munkát fékezte, nemegyszer lehetlenné tette a zsúfoltság, a taneszközök hiánya, a tankötelesek szociális viszonyainak bémító állapota. 1925/26-ban az egytanítós iskolák az összes iskolák 49,5%-át, kéttanítósok 24,3%-át, háromtanítósok 7,9%-át, négytanítósok 5,3%-át, az öt- és többtanítósoké 13,0%-át tették ki. 1935/36-ban egy tanítóra jutott: községi iskolákban 36,7, államiakban 45,6, római katolikusokéban 57,3, reformátusokéban 53,0, görög keletiében 64,8 tanuló. 1930-ban a legmagasabb osztálylétszám 148 volt. A lemorzsolódás nagy. A VI. osztályt pl. 1930-ban a lakosságnak csak 48,5%-a végezte el. Ilyen körülmények között a néptanítók munkája, a legjobb felkészültség és szándék ellenére sem érhető el. „Templom, szórakozás, lelki melegség, családi öröm, a gyermekekben való gyönyörködés: csaknem százszázalékig ismeretlen előttük” — írta a Néptanítók Lapja 1934-ben a főváros elemi iskoláiról. Százharminc megkérdezett óbudai kisiskolák közül: 65 még sohasem volt Pesten, 97 a Margitszigeten, 36 soha nem reggelizett, 82 kényszerült ingyen ebédet kérni, ingyen tankönyvből tanult 112 s nagyrészüknél nem volt télikabátja. — A munkásosztály, a szegény-parasztság gyermekei legjobb esetben írni, olvasni, számolni tanultak meg s kaptak némi — gyorsan halványuló — képet a világról, amely közelebb állt a mesék, mint a valaha is tapasztalható valóság birodalmához. Az 1920. december 31-i népszámlálás adatai szerint a 6 éven felüli analfabéták aránya — minimálisan — 12,2%, 1930-ban 9,6%, tehát a 650 és 950 000 közötti összlétszámról mindössze 400 000-re csökkent. A népesség hullámzását és az analfabétizmus alakulását 1869–1930 között vizsgáló *Padányi* Andor igen számottevő különbségeket tárt fel s bár erre megnyugtató magyarázatot adni nem tudott, az elemi iskolák egységes hálózatának kiépítését, a valós igényeknek megfelelő elosztását, az eltérések (hátrányok) csökkentése érdekében elengedhetetlennek tartotta. — Az 1926. VII. tc. megadta ehhez a jogi alapot, de az anyagi feltételek hiánya miatt a 8 osztályos elemi népiskola csak 1940. szeptember 1-től lett volna kötelező. Így, az elképzelések szerint, 1943-ban hagyták volna el a 8 osztályt végzett, tehát szélesebb műveltségűvel, szilárdabb ismeretekkel rendelkező tanulókat az iskolát. Ehhez persze nemcsak Zsókan kellett volna tanyai internátust szervezni, más, soha meg nem valósuló feltételekről nem is szólva. Ezek hiányában az *Előőr*s egyik írásának címe fejezte ki a való-

ságot: Borzalmas szenvedéseket jelent a... tanyai gyerekekre az iskolahiány. Lucsokban, sárban, télig meztlenül 15–16 km-t gyalognak — pl. a gyomai — „népoktatás kis mártírjai”.

A továbbtanulást döntően a társadalmi helyzet és a hozzá kapcsolódó anyagi lehetőségek szabták meg. A pályaválasztási tanácsadás, amely 1934. október 15-től újabb kormányzati támogatást kapott, szakszerűsége ellenére csak tüneti kezelést nyújthatott. A zsákutcát jelentő polgári iskolába került a főként kispolgári csoportok gyermekeiből regrutálódó 10 éves tanuló 18%-a, a „magasabb” osztályhoz tartozók gyermekei pedig a felsőfokú továbbtanulást zökkenőmentesen egyengető gimnáziumban folytatták tanulmányaikat. Ide a 10 éveseknek csak 7%-a került. 1930-as adatok szerint gimnáziumba jutott a szegény-paraszti gyermekek 1,3, munkás 3,8, birtokos osztályból valók 12,2, polgári származékok 82,7%. A tandíj- és ösztöndíjrendszer nem csökkentette, inkább növelte a különbségeket. A növekvő anyagi terhek a 4. osztály, majd az érettségi megszerzésekor újabb és újabb csoportokat kényszerített a továbbtanulás útjának elhagyására. 1934-től a kormányzat hangsúlyozottabban törekedett a szelekcióra.

Az elemi iskola 4, a gimnázium 8 osztályának elvégzése után az uralkodó körök gyermekeit — a nemek iskoláztatásának korabeli arányai szerint zömmel a fiúkat — a felsőfokú intézményekben, nem ritkán külföldi egyetemeken találjuk. Egyetemenkénti megoszlásuk a jogi és a műszaki pályák vonzásán túl jelzi ennek az ifjúsági rétegnek alig oldódó viszolygását az ún. szabad pályáktól, azaz a gyakorlati élettől. Munkás, paraszt és kispolgári származású tanuló — pl. az 1930/31-es tanévben — mindössze 5,4% került a felsőfokú oktatási intézményekbe. Számottevő javulás a továbbiakban sem következett be. A korszak iskolarendszerének szelleméről szokás elmondani, hogy: reakciós, ellenforradalmi, sovíniszta-irredenta, klerikális, feudális, fasiszta, kispolgári, antihumánus, antiszemita. Hogy az állam és az egyéb iskolafenntartók oktatáspolitikai elveiben, dokumentumaiban ezek az elvek vagy ezeknek egy része jelen volt és hangsúlyosan, az vitathatatlan. Tudjuk, hogy az első világháborús tapasztalatok, a forradalmak, valamint Trianon sokkoló hatása következtében, majd a gazdasági válság és az újabb világháborúra való felkészülés eredményeként a pedagógiai tevékenység súlypontját a nevelésre helyezte a VKM. Mindez együtt sem jelentette (jelenthette), hogy a magyar iskolák szelleme — elemitől az egyetemekig — nevelésének eszmei tartalma egységes lett volna általában, a 25 év egyes szakaszaiban, iskolafenntartónként, iskolatípusonként, iskolánként — különösen. Elég, ha a gazdag szakasjtóra, a külföldi haladó pedagógiai irányzatok gyors és közvetlen hatására, az egyes pedagógusrétegek mozgalmas-tartalmas szervezeti életére utalok. Ma még nem rendelkezünk ennek a bonyolult képletnek elfogadható ábrázolásával, csak az eddigi fogyatékoságát érzékeljük, az ellenkező végtelbe csapó, részkérdésekről szóló megnyilatkozásokkal együtt. Valamivel könnyebb dolgunk van, ha a munka oktatási oldaláról kell szólnunk, különösen a közép- és felsőfokú intézményekben folyó munka színvonaláról. Az elit társadalmi-politikai szerepéről vallott hivatalos nézetek arra kényszerítették a kormányzatot, hogy azt a bizonyos 3–4000 „kultúrateremtő” embert a kor színvonalának megfelelő képzésben részesítse. A Collegium Hungaricumok, az Eötvös Kollégium, a külföldi ösztöndíjak és más támogatási módok mehozták az eredményt, de a rendszer még a maga

javára sem volt képes ennek a „szürke állománynak” a teljes kiaknázását biztosítani. Sőt, többnyire csálódott bennük, hiszen kiszolgálói helyett keményszavú bírálóit, következetes ellenfeleit, az új Magyarország igenlőit ismerhette fel bennük. Képes volt-e ellensúlyozni az oktatási rendszer gyengeségeit, oldani ellentmondásait a köznevelődés? Ellensúlyozni-oldani nem, de enyhíteni igen.

A kép, ami az adatokból élénk tárul, lehangoló, fojtott, áporodott szagot árasztó, középszerű. A községek mintegy 2/3-ában nem volt könyvtár, pedig ott élt több mint 5 millió ember. 1935-ben a könyvtárak 73,4%-a, az állomány 58,7%-a Budapesten volt és a könyvtárosok 62,4%-a is ott dolgozott. Ez azt jelentette, hogy Budapest lakossága, amely az ország népességének csak kb. 18%-át tette ki, az országos átlagnál négyszeresre jobb ellátásban részesült. Ha valamennyi, a tudományos és közművelődési könyvtáron kívüli intézményt figyelembe vesszük, az ellátottság akkor sem haladná meg az 1000 lakosonkénti 120–130 kötetet. A kiadott könyvek száma 1925-től 1940-ig 3–3500 körül mozgott, míg 1941–1943-ban 5000 fölé emelkedett. A bestsellereket 3–10 000 példányban adták ki. Igazi sikert — jellemző módon — a ponyva aratott. 1938-ban 415-öt adtak ki 4,8 millió példányban. A fordítások közül 1921-ben 77, 1942-ben 66 ifjúsági mű jelent meg az össztermést jelentő 405, ill. 673 közül. Ezek zöme, 94,4%-a angol-amerikai szerzőtől való. A 30-as években naponta kb. 350–400 000 újságpéldány jelent meg (szép számmal gyermek- és ifjúsági lapok is).

A rádióelőfizetők száma 3–400 000 körül mozgott. A mozihálózat ugyancsak aránytalanul oszlott meg a települések között. A múzeumok hatása a tömegekhez nem juthatott el, legfeljebb többszörös közvetítéssel át. 1934/35-ben a 2000 lakoson aluli 2563 községben, ahol 2 160 000 lakos élt, mindössze 11 mozi működött, és csak minden 22. lakosra jutott évenként 1 mozilátogatás. Budapesten viszont 104 engedélyes volt, akik közül 77 üzemeltette is a filmszínházát. A vidéki 535 tulajdonos közül 349 hangos és 6 némafilmet játszó üzemeltetett. A kultúra terjesztésének technikai feltételei a háború végéig javultak, az eszközök száma értékelhetően csökkent, de az ismeretek terjesztéséről-terjedéséről csak akkor lesz teljes a képünk, ha az előbbiekhöz hozzátesszük: különféle célú, jellegű mozgalmak, egyesületek, intézmények táborozásai, kül- és belföldi utazási akciói, nyári-téli konferenciái, kulturális és szakmai előadás-sorozatai, az ének-, tánc-, színjátszó csoportok, szavalókórusok, a hivatalosan szervezett Szabadidő Kórusok, majd a 30-as évek második felében és különösen a háborús években az államtól is támogatott népfőiskolák sok értékes ismeretet terjesztettek, sok fiatalot világoztattak fel, sokukat vezették el a haladó törekvések valamelyik élcsapatához.

„Keresztény-nemzeti” — erkölcsök

Az adott gazdasági, erkölcsi viszonyokon túl, mindkét háború lökést adott az egyébként is növekvő fiatalkori bűnözésnek. Már 1914-ben 9456 az elítéltek száma. Bár a századelő törvényhozása lépést tartott a világ jogfejlődésével, nálunk is alapelv lett a megelőzés, a fiatalok körülményeinek s magának a züllés veszélyének kitett, ezen az úton elindult, ill. már bűnelkövető fiatal személyiségének megismerésére irányuló törekvés; a pedagógia, szociológia, pszichológia eredményeinek hasznosítása, a nevelő cél-

zatú büntetések alkalmazása. Lassan javultak a személyi feltételek, a tárgyiak viszont mindvégig sok kívánnivalót hagytak maguk után. Átmeneti — főleg leánymenhelyek (otthonok), javító (nevelő) intézetek, fiatalkorúakat a felnőtttektől különválasztó fogházak, mégpedig nem „mammut”, hanem 50—60, legfeljebb 100—200 fős intézmények létrehozása, az elítéltek hasznosítható szakmai képzése, állampolgári-vallás-erkölcsi nevelése felhasználása ezek eredményeinek az intézetek saját gazdaságában — állandó követelmény. Hasonlóképpen a társadalmi patronázs erősítésével párhuzamosan a hivatásos hálózat kiépítése, korszerű nevelési eszközök és eljárások bevezetése. Mindebből — egy-két intézmény kivételével — alig valósult meg valami. Uralkodott a kemény, főleg mezőgazdasági munka és a jobbára ellenállást kiváltó, formális vallás-erkölcsi oktatás.

Az első világháború alatti fiatalkorú bűnelkövetők főként a 12—18 éves korosztályból adódtak. Elsősorban loptak, de egyre súlyosabb anyagi helyzetük növeli körükben a prostitúciót is. A rákospalotai javítóintézet orvosának naplőfeljegyzései szerint 1912—13-ban a beszállítottaknak csak 15%-a, 1915-ben már 60—70%-a volt luses. Egy 1918-as adat szerint évenként kb. 90 000 fiatalkorú kerül a bíróság elé. A fővárosban, a bejegyzett prostituáltak száma 3000, a titkosaké 30 000. Az országban — a cikk írója szerint — ennek tízszerese működik. A rendőrséget, a fiatalkorúak csekély számú bíróját „elborították” az ügyek. Nem segített ezen az egyre romló helyzeten a néhány városban megszervezett gyermekrendőrség, a Fiatalkorúak Bíróságának Gyermekjóléti Szövetsége és más tüneti kezelés. Budapesten már 1918-ban 16 000 az iskolakerülők száma. Közeli adatok vallanak arról, hogy az 1919/20-as tanévben 42 030, az iskolakötelesek 30%-a, 1920/21-ben már 36/37%-a került vagy cipő és ruha hiányában képtelen volt látogatni az iskolát. Ez a szám 1923/24-ben már 40 000, sőt elérte az 50—60 000-et. A gyermekzülles fokozódásáról szóló adatok hasonlóak. Egyházi és világi írások egybehangzóan a „fekete sereg” számának növekedéséről, szomorú európai elsőségünkről beszélnek. Csak Budapesten bíróság elé került — 1920-ban — 12 300, 1921-ben 14 000, 1922-ben 15 000 nyolc- és tizenkétéves gyermek. Ez több volt, mint amit Anglia 17 legnagyobb városa produkált. „Valóságos hadsereg ez — olvashatjuk egy hercegprímáshoz írt memorandumban — 14 000 bűnös gyermek; ha négyes sorokban végigvonulnának a városok, a szomorú menet eleje már a királyi palotánál járna s a vége még ki se bontakozott volna a Keleti pályaudvar üvegsarnoka alól.” S ezeknek 25—30%-a — tették hozzá riasztásként — középosztályból való.

Orvosok tapasztalatai szerint 50—60%-uk „beteg, csenevész, angolkoros, életképtelen”. A bajok növekedését minden érdekelt látta, veszedelméről állandóan szónokoltak, írtak, okainak meghatározásában már lényeges különbségek mutatkoztak, érdemi lépésekre viszont alig került sor. A Néptanítók Lapja állapította meg: „Népjóléti intézményeink gyerekek, fogyatékosok, sőt gyengék, szervezeteink széthullók; egymással organikus kapcsolatban nincsenek iskoláink és a társadalom között valamelyes érintkezés csak addig van, míg a családoktól gyermekek járnak...; az állam áldozatkészsége minimális; iskoláink és a jogszolgáltatás, társadalmunk és az igazságszolgáltatás csak a bűnözők révén kerülnek vonatkozásba.” A Katolikus Nevelés a franciák erőfeszítéseivel hasonlítja össze a magyar egyház tevékenységét, rámutatva ez utóbbi csekélységére. „A törvény megvan

— zárta fejtegetését a lap — papiroson, gyerekek pedig ülnek a börtönben.” A négy, igazságügyi irányítás alatt álló nevelőotthon, és a 6 magán javítóintézet a feladatoknak csak egy töredékét tudja el látni.

A gazdasági válság tovább növelte a bajokat. 1931-ben Budapesten már több mint 100 000 „züllött és elhagyott” gyermek van. De vidéken is aggasztó jelenségek mutatkoztak. 1930-ban 176 000 nőcseled szolgált, az évi 20 000 törvénytelen gyermek zömmel az ő kiszolgáltattott helyzetük eredménye. A nemzetközi leánykereskedelem ellen már a kiegyezés éveiben fel kellett lépni: államnak, társadalmi szervezeteknek egyaránt. A védekezés nemzetközi méreteket öltött. 1919-től a Nemzetek Szövetsége ellenőrizte az idevágó egyezmények végrehajtását. A kormányservek, elsősorban a Belügy- és a Külügyminisztérium mindvégig azon volt, hogy a titkos csatornákon át — pl. fiatal leányartisták külföldi szerződés útján — folyó leánykereskedelmet csökkentse. A prostitúció terjedése főként népesedéspolitikai, népegészségügyi szempontból foglalkoztatta az illetékeseket. A reglamen-táció és az abolicció híveinek látványos csatározásából az utóbbiak kerekedtek felül, de ez egyrészt hatalmas feladatot rótt az erre alkalmatlan egészségügyi hálózatra, másrészt — szórt adatokból úgy tűnik — nem csökkentette a prostituáltak (prostituálódók) számát.

A gonorrhoea és a lues elleni harc nehéz körülmények között folyt, és lassan hozott számottevő eredményt. Ebben az egészséges életmódra nevelés, a szexuális felvilágosítás, a védekezési módok ismeretének hiánya, ill. elégtelensége és a gyógyeljárások mérsékelt hatása is közrejátszott, bár sokoldalú munka folyt — a Teletől a leventeintézményig — ennek a kedvezőtlen helyzetnek a megváltoztatása érdekében. Az eredménytelenség vagy a csak szerény eredmények, ismétlődően, főként a válság éveiben, egészségügyi, erkölcsi és jogi téren egyaránt felerősítették az idejérműlt, ortodox nézeteket, helyel-közzel a gyakorlatot is. Nem ritkák az ilyen kijelentések: a züllött gyermekekkel nem érdemes foglalkozni! a szexuális felvilágosításból több a kár, mint a haszon! kemény kéz kell, nem humanizmus! Közben az áldatlan szociális helyzet, ezen belül elsősorban az emberhez méltatlan lakásviszonyok, már a gyermekprostitúciót is kitermelte. 1920—1926 között „érdekből üzött titkos üzekedés” címén előállított fiatalkorúak átlaglétszáma 189, 1930-ban már 289. A dunai kapitányságon — közölte a Család című lap 1933-ban — 1927-ben megvizsgált 380 lány közül 269, 1931-ben 512 közül 415 nem volt virgo. Hiába figyelmeztetett 1935-ben a Gyermekbarát; ha „a nevelési módszerek nem hozzák közelebb a kor követelményeihez, úgy 10—15 év múlva kb. 70—80 000 lesz azoknak a 25 éveseknek a száma, akiket mint bűnösöket, fogyatékosokat, munkaképteleneket, félbolondokat vagy esetleg gengsztereket el kell majd viselnünk...” Még a kormányserveknek is el kellett ismerni, hogy a javítónevelésre utalt fiatalkorúak száma „emelkedő irányzatot mutat...” A legrosszabb helyzet máig sem tisztázott okok miatt a megyei városokban alakult ki. Az öngyilkosságokról, csak az 1928-ban megjelent, adatszolgáltatási kötelezettséget deklaráló belügyi rendelet végrehajtása óta, tehát 1930/31-től rendelkezünk „elég megnyugtató” képpel. Ezek szerint 1929—1938 között közel 60 000 ember lett öngyilkos, közülük meghalt 51,8%.

A bennünket érdekítő korosztályok közül a 14 évesnél fiatalabbak csekély, a 20—24 évesek kiugróan magas számmal hívják fel figyelmünket kiúttalan

helyzetükre. 1943-ban e korosztályok férfi és nő öngyilkosainak száma 1136 volt. *Cseh-Szombathy* László egy 1936-os képviselőházi felszólalásából azért idézzünk néhány mondatot, hogy jelezzük: az alkoholizmus velejárója volt az általános anyagi-erkölcsi nyomorúságnak. Vidéki útjain látta: „azt a mérhetetlen alkoholfogyasztást, amely az ország egyes vidékein folyik és lassan hatalmába kerít férfiakat és nőket, öregeket és gyermekeket egyaránt”. Volt, ahol reggelire tej helyett bort adtak a gyermekeknek, akik ittasan érkeztek az iskolába.

A második világháború még a szerény eredményeket is kérdésessé tette, lerombolta. A dunamelléki református egyházkerület 1943. évi közgyűlésén megállapították: 7 évvel ezelőtt (1936-ban *G. F.*) csak 3,8%-ot tett ki a 20 éven aluli elítéltek száma, 1941-ben már 13,8, 1942-ben 15,2%-ot. 1943-ban az elítélt fiatalok száma 45 130-ra emelkedett. Az okok között ismét a lopás áll első helyen. Nagy tapasztalatú szakemberek törvényt követeltek a patronázs-egyletekről és az utógondozásról, visszatérést az 1908-as kezdetekhez. 1943 őszén a Népegészségügy lapjain változatlan a téma: a prostitúció elleni harcban mi a célravezetőbb: a rendőri bejegyzés vagy az egészségügyi felügyelet?! Közben az eszmecsere egyik résztvevője állapította meg: „A titkos kéjnök — bár azok hatalmas táboráról a hatóságoknak is tudomásuk van — jelenleg semmiféle ellenőrzés alatt nem állnak.” A hatalomnak 1944-ben fontosabb problémái is akadtak.

Ki szorul védelemre: 1% vagy mindenki?

A XIX. sz. második felében terebélyesedő társadalmi gyermekvédelem nem tudott megbirkózni az egyre növekvő, bonyolódó feladatokkal. Az állami gyermekvédelem kiépítése elkerülhetetlen volt. Alapelve: 1. ha egy mód van rá, gyermekeiket a családok neveljék, de semmiképpen sem azok, akik közül ki kellett emelni; 2. olcsóság: az anyagi terheket az érintett egyén, közösség s csak végszükség esetén viselje az állam. Ezeknek az alapelveknek a jegyében fogant a *Széll* Kálmán nevéhez fűződő léttörvény, épült ki az intézmények hálózata az életmentés és a magyarosítás jegyében, kiegészülve a társadalmi szervezetek, egyházak, önkormányzatok és magánosok intézeteivel. A gyorsan felépülő 18 gyermekmenhely képezte mindvégig az intézményhálózat alapját, függetlenül attól, hogy az ország területi változásai veszteséget vagy gyarapodást okoztak ezen a téren is. A fővárosi menhely — bizonyos értelemben később a többiek is — csecsemő- és gyermekkórház feladatát is ellátta, mivel ilyen osztályok, ill. önálló kórházak csak a 20-as évek második felében kezdenek épülni, a szükségletekhez mérten igen lassú ütemben. Az állami gondozásba vettek legtöbbször a két világháború utolsó szakaszában voltak, nyilván a hadiárvaik rohamosan növekvő száma miatt. Sok-e ez vagy kevés? Kevés, ha tudjuk, hogy ez a szám, méginkább az átlagos létszám, hozzáadva a társadalmi szervezetek védelmében állókat is, nem vagy alig éri el az érintettek összlétszámának 1%-át. Már a századfordulón megállapították: az igazi gyermekvédelemnek ki kell terjedni az ifjúság egészére 0-tól 18, jobb esetben 21 éves korig! A Népegészségügy egyik szerzője 1937-ben azt kérdezte: „Feltételezhető-e, hogy az állami gondozott 40 000 gyermek kivül a többi 2 300 000 gyermek között nincs olyan, aki támogatásra szorul?” Nem volt időszak, amikor ezt a kérdést ne lehetett volna

indokoltan feltenni. És természetesen azt is, hogy a védelem mire terjedjen ki, mikor indokolt az elhagyottság megállapítása. Mindez pénz, szemlélet, magán- és közerkölcs dolga. Az elsőbből mindig kevés volt, bár az állami gyermekvédelem költségvetésében 1913 és 1938/39 között az 1 főre eső összeg a hétszerezére nőtt, a második nagyon lassan változott, lényegében csak a 30-as évek második felére rázta le magáról a liberalizmus kori béklyókat, a magán- és közerkölcs minőségének javulásáról nem szólnak a források, inkább a helyenként, időnként, főleg a II. világháború utolsó éveiben jelentkező áldozatkészség az, ami figyelmet érdemel.

A védelem a „törvénytelen ágyból” való, lelencek életének mentésével indult, szélesedett az anyagi és erkölcsi elhagyottság hevesítésével, majd a 20-as évek elején erőteljes igény jelentkezett az egészségügyi, később a lelki gyermekvédelem iránt, végső fokon egy általános, egységes, új törvénnyel megalapozott, az állam és a társadalom ésszerű munkamegosztásán alapuló, a dolgozó tömegek erejét is mozgósító rendszer létrehozásának előkészítése érdekében. A gyermekvédelem alapja, kulcskérdése a családi életre nevelés, a család védelme, erősítése. Kezdetben úgy gondolták: a gyermek védelmén keresztül segítik a családot. Ennek ellenkezőjére már a 20-as évek elején gondolt a népjóléti kormányzat. *Vass* József egy 1923. november 6-án kelt körlevelében írta a menhelyek igazgatóinak: „a magyar gyermekvédelem újjászervezését a szülői szereteten és a családi összetartáson alapuló ősi erkölcsi elvek érvényesítésével kívánom keresztülvinni”. Kiszámította: a 42 000-ból mintegy 20 000 hadiárva, akiknek anyja él, 13 000 gyermek olyan, akiket nem tudnak hozzátartozói eltartani, ezeket díj fejében családjuknál lehet elhelyezni, csak 9000 aki halálozás vagy erkölcsi ok miatt nem adható családjának vissza!

Ha várható bevételről volt szó, minden tényező készségesnek mutatkozott, ennek fogyatkozása vagy hiánya esetén csak kevesen vállalták a gondozás terheit. Az állami és társadalmi gondozásra szorulóak zöme a legelhagyatottabb társadalmi csoportok gyermekei közül került ki, mentésükért közvetlenül, gyakorlati téren szintén ezek — parasztok, munkások, bányászok, kisiparosok — tették a legtöbbet. A gondozottak többsége bele is ragadt környezetébe, tanulás, csekély társadalmi emelkedés csak egy szűk csoportnak adatott meg. A 100 000 körüli hadiárva zöme (a trianoni Magyarország területén) Csongrád és Csanád megyében lehetett, erre enged következtetni *Mike* Gyula dr. 1927-ben megjelent első világháborús veszteségünket elemző példamutató tanulmánya. A 100 körüli árvaház 1500 férőhelyével az egésznek csak mintegy 1 1/2%-át tudta befogadni. A többi 98%-kal „senki sem törődött, elkallódásukat szomorú adatok tanúsítják” — állapította meg 1945-ben a hadigondozás egyik régi szakértője. Hozzá kell tennünk, kivétel is akadt.

A 20-as évek végétől, méginkább a következő évtized elejétől egyre több kezdeményezés tapasztalható a gyermekvédelem új alapokra helyezésére, a szociális gyermekvédelem kiépítésére, amely elsősorban a család erősítésén keresztül kívánta védeni a gyermekeket. Az Országos Szociális Felügyelőség, az ONCSA kötelezettsége értelmében ezt szorgalmazta. Minden jel arra mutat, hogy szinte eredménytelenül. 1942-től ismét a hadiárvaik gyámolítása került a gyermekvédelem homlokterébe. Helyzetükön sem a Hadirokkantügy félmegoldást sem hozó szervezeti változása, sem az elhelyezésüket segíteni akaró intézkedések, de még

a velük szemben megnyilatkozó társadalmi együttérzés sem tudott számottevően segíteni. A XX. sz. a hadiárvány százada is.

A szervezett szervezethelesség, avagy a Turultól a Halálfejes Légióig

1919 őszétől az ifjúság szervezésének (szerveződésének) hivatalos céljai és irányai, üteme és méretei is módosultak. Céljaikat egy, a csődbejutottnál korszerűbb rendszer kiépítése érdekeinek rendelték alá. Megindult az egész ifjúságot befolyásolni kívánó, céljaiban és ideológiájában egységes hatásrendszer kiépítése. Az irányadó, szervező, siettető erő, amely nem egy esetben alaki mintát is jelentett: a „nemzeti hadsereg” volt. Az újjászerveződő, újonnan alakuló szervezetek a dualizmuskoriaknál nagyobbak. Zömük, évek múltán, terjeszkedik, erősödik. A szervezeteket a tagság társadalmi helyzete, kora, neme, vallása, iskolázottsága, önérvényesítési szándéka, nemzetközi kapcsolatai, anyagi bázisának forrásai, szervezeti sajátosságai, nevelési elvei, eszközei és módszerei alapján lehetne (kellene) csoportosítani, elemezni. Erre — mindaddig — sem a kortársak, sem az utókor nem szánta el magát, holott a felnőttek egyesületei már a 30-as évek derekán alapos vizsgálat tárgyát képezték. A szervezkedés generációs problémákat is kifejezett, erősített, szolgált, amit *Szekfű Gyula* a Három nemzedék, 1934-ben megjelent kiadásában vázolt mint a kívánatos nemzeti egység megvalósulásának egyik fő akadályát. „A nemzedékproblémát, nézetem szerint — írta *Szekfű* —, a neobarokk kifejlődése vetette fel és tette alig megoldható, súlyos nemzeti kérdéssé azáltal, hogy a középosztály szellemi fejlődése, bár időnként és helyenként sokféle kompromisszumra képes volt, egészében véve megmerevedett, minélfogva minden új mozdulatot gyanúsna talált, saját magára nézve veszedelemnek s mivel minden ifjúság jellemzője az öregektől eltérő, fiatalos, új mozdulat, ezért éppen a fiataloságot zárta ki magából ez a „konzervatív” közszellem.” Hozzá kell tennünk: ez így is maradt mindvégig.

Az egyének és a csoportok (rétegek) igényeihez leginkább alkalmazkodó, bonyolult szervezeti hálózatot a katolikus egyház építette ki, fejlesztette tovább; a Szívgyárdától az Emericanaig, a Legényegyletektől a KLOSZ-ig. A protestánsok, különösen a reformátusok áttekinthetőbb szervezettel bírtak. Ebből a KIE, a MEKDESZ és a Soli Deo Gloria Szövetség tűnt ki konok igazságkeresésével, ön- és társadalombírálatával, megújulási készségével. A századelőn nálunk is meginduló cserkészlet lehetőségeit mindhárom egyház igyekezett kihasználni a Szövetségen keresztül, de saját csapatok, munkaközösségek szervezésével is. A zsidó fiatalok szintén ott vannak a kezdeményezők között, bár az ő központi szervezésükre akkor még nem, csak a 30-as évek közepétől fordított gondot a felnőtt vezetés. Már az első világháború éveiben eldőlt: a békére való átmenet idején az ifjúságot, eltérően liberalizmuskori nevelésüktől, szorosabb pórázra fogják, szigorúbb, rendszeresebb testi-erkölcsi nevelésben-képzésben részesítik. Ezért indult meg 1919 őszén a leventeintézmény szervezése, amely az 1921. III—I. tc. értelmében „tornahadsereg” lett, a katonai előképzés, a „keresztény-nemzeti” nevelés érdekében. A cserkészzel versengve, amely a 20-as évek első felében élte fénykorát, az antant katonai ellenőrzésének enyhülését kihasználva az évtized végén már több százezer fiatal számlált soraiban. Az iskolákhoz kap-

csolva gyorsan kiépült az Ifjúsági Vöröskereszt Egyesület országos hálózata is. Néhány év múltán 40 000 tagról szólnak a beszámolók és a taglétszám a továbbiakban is növekedett. 1933-ban már 1000-nél több iskolai csapat volt. Vezetői azzal büszkélkedtek, hogy övük a legnagyobb ifjúsági egyesület.

Az egyetemi ifjúság reakciós elemei — a haladó diákerőkkel szemben — már 1918. december 1-én létrehozták a Piros-Fehér-Zöld Blokkot, majd 1919. augusztus 18-án a Turul Szövetséget. A bajtársi egyesületek és a MEFHOSZ voltak az egész ellenforradalmi korszakban az egyetemi ifjúság fő szervezetei. A 20-as évek második felétől az utóbbiak kerekedtek felül s maradtak nyeregben — mindvégig. Az egyetemi zászlóaljnak a második királypucos után megszűntek, sztrájkterő szerepüket az 1921-ben megalakított Nemzeti Munkavédelem keretében folytathatták. A nők (lányok) szervezése gyermekcipőben járt, de megindult és a világválság éveiben lendületet vesz. — A munkásifjúság, a konzolidáció megerősödésétől kezdve az SZDP szervezeteiben, kultúr- és sportegyesületeiben, a Gyermekbarát Egyesületben és 1929-től az Országos Ifjúsági Bizottságban, valamint az illegális KMP ifjúsági szervezetében, a KIMSZ-ben dolgozott. Valamennyi szervezet versengett a többivel, tanulmányozta ellenfelének (ellenségének) „fegyverzetét” és hasznosította ismereteit. Ez így történt nemzetközi és hazai viszonylatban egyaránt. Már a 20-as években is szembeüvölt, hogy milyen szerény az ifjúság önszervezési képessége, a kívánalmaktól mindig elmarad az alkalmas vezetők száma, sűrűn szakadnak ki a hatalom által korrumpált csoportok, esnek szét s alakulnak újjá tömörülések, személyek, csoportok, baloldali, a kommunistákhoz vezető tájékozódása egykori ifjúsági csoportjukat nem sarkallja követésükre, elszigetelődnek s későbbi, növekvő hatásuk csak közvetetten jut el szélesebb ifjúsági táborhoz. Kevés a jól képzett, „vitaképes” fiatal, kiáltó a tájékozatlanság a hazai, a népi és a világ dolgaiban. A szervezetek taglétszáma a valóban dolgozóknak sokszorosát mutatja, ugyanakkor sok az átfedés, vezetők, tagok esetében egyaránt. A parasztfiatalokhoz, ezekben az években, még alig jutott el szervezet: a leventén kívül. Kétségtelen: a KISOK mellett ők azok, akik az ifjúság nagy tömegeivel megismertetik a modern testnevelés és sport alapjait, megkezdik annak a széles bázisnak a kiépítését, amelyre a nemzetközi sikerekért küzdő versenysport építhet.

A gazdasági válság az ifjúságot is mozgásba hozta. Az SZDP-ben 1927-től sürgetik a munkásfiatalok tömegeinek szervezését. Az 1929-ben elfogadott Szervezeti Szabályzatnak 54. §-a kimondta: „A pártszervezetek a maguk területén ifjúsági csoportokat alakíthatnak az ifjúság szociáldemokrata nevelése céljából.” Az 56. § pedig az OIB feladatát szabta meg, amely az „ifjúsági mozgalom egységes irányítása és az ifjúsági csoportok tevékenységének ellenőrzése...” A kezdő lépéseknél a KMP és a KIMSZ is bábáskodott és részt vett az 1935-ig tartó alapozó időszak harcaiban. Ezt a harcot az SZDP felső vezetőséggel is meg kellett vívni nemcsak a lét, hanem a szociáldemokrata — kommunista ifjúság közeledésének, együttműködésének biztosítása érdekében is. Ezekben az években éli fénykorát a Bartha Miklós Társaság, ugyanakkor a cserkészletben a válság jelei mutatkoznak, megindul egy átszerveződési folyamat. A leventezetes igyekszik átvenni a cserkészlet módszereit. Az egyetemeken jelentkezett a haladó ifjúság. A Wesselényi Reformklub 1929. évi „Ifjúsági parlamentjének” előkészítő ülésén döbbenetet okoz, hogy „mennyire úrrá lett a tanács-

kozás fölött a legkisebb szociáldemokrata agitátor. . .” 1928 és 1934 között nagyhatású sajtóorgánumokban taglalták a generációk helyzetét, genezisét, törekvéseit. A jövő szempontjából némi reménnyel kecsegtető jelenségeket az ún. húszévesek körében látják. Mind a protestáns, mind a katolikus ifjúság „szociális” érdeklődését hangoztatják, nem hallgatva el ugyanakkor az érdemi munkától, cselekvéstől való idegenkedésüket. „Az ifjúság húzódozik — írta Mihelics Vid — általában egy olyan komoly program kidolgozásától, amely a szociáletikai tételek hangoztatásán felül hosszabb tanulmányokat, konkrét lehetőségekkel és eshetőségekkel való számolást követelne.” A válság, a faszizmusok előretörése, a náci hatalomra kerülése a nyomában a hazai szélsőjobb mozgolódása, a kisebbségi magyar ifjúság, elsősorban a csehszlovákiai fiatalok orientációja aggodalmat, heves bírálatot és ellenlépéseket eredményez a „szélsőségeket”, a „diktatúrákat” egy kalap alá erőszakoló, középúton lavírozók táborában. Az egyébként megértő Sík Sándor keményen bírálta a Sarlósként, az Előrs ostorozó a „nemzeti” fiatalok tehetetlenségét, egyes csoportjainak „bolsevizálódását, nemzeti-radikális alapállású szervezkedésre biztatva őket. Ellenkező esetben, mihielyt akad „egy fiatal csoport, amely végre ‚vall és vállal’, jobbra vagy balra, szóval egy határozott irányba dönt: az egész ifjúság követni fogja példáját. A magyar politikai élet nagy események előestéjét éli. . . A fiataloságnak is bele kell kapcsolódnia a valóságos életbe”.

1931-ben, amikor ez a cikk megjelent, a katolikus püspöki kar meghozta döntését: megalakítja az Actio Catholicat, amely nem lesz külön egyesület, hanem „a megyepüspökök tekintélyével alátámasztott hivatalos mozgató erő”. Országos vonatkozásban a püspöki kar közvetlen irányítása alatt álló, az apostolkodás egyes ágaiban szakszerűen dolgozó, mozgató és számonkérő szerv. Valamennyi katolikus ifjúsági egyesületet a Magyar Ifjúság Katolikus Akciója fogta össze. Ezekben az években igyekszik rendezni kapcsolatát, összefogni erőit a református egyház felső vezetéke is. Ez nem könnyű, mert a fiatalok a valósággal szembeülvé, megismerve a korral lépést tartó teológiai irányzatokat, értékelve az európai politikai életéről szerzett közvetlen tapasztalatokat, eltávolodnak eredeti álláspontjuktól s a népi-nemzeti megújulás lehetőségeit keresve, balfelé tájékozódnak. Bethlen távozása, a konszolidáció összeomlása, Gömbös hatalomra kerülése az 1919–21-es ‚ifjúságot’ felvillanyozta. Többségük mellé állt, támogatta. Vágyaik egy része még így is kielégítetlen maradt. Ezt csak a szélsőjobb előretörésétől, esetleges hatalomra kerülésétől remélhették. 1934 és 1938 között a szervezett ifjúság létszáma tovább nőtt, újabb mozgalmak támadtak, régi célok új nyomatókat kaptak — harc a ‚trianoni szellem’, a sovinizmus, a türelmetlen, csak rövid távra ‚tervező’ álláspont ellen — újak születtek; emberebb emberért, magyarabb magyarért, a szociális Magyarorszáért, Krisztus országáért már itt a földön is stb.

A KALOT, a KALÁSZ — a püspöki kar gyanakvásától kísérve — rohamot indított a parasztfiatalok tömegeinek meghódítására. Az OIB 1934 novemberében 16 pontból álló akcióprogramot hirdetett, a testvérharc felszámolása, az erők egyesítése érdekében. Támadta, leleplezte a ‚reformnemzedék’ Gömböst támogató irányvonalának reakciós voltát. A Turulban bomlás jelei mutatkoztak, megindult egy baloldali irányú útkeresés, amely nem egy esetben elvezetett a kommunistákhoz való csatlakozásig. A népi mozga-

lom, a Márciusi Front még azokat a fiatalokat is megmozgatta, akik idegenkedtek a marxista—leninista eszméktől s a Szovjetunióról közölt hírekből elsősorban a taszítókat vélték igaznak. Az AC országos igazgatója így értékelte a helyzetet: „korunk nagy mozgalmi versenyt futnak a gyermekek birtoklásáért. A szociáldemokrácia a gyermekbarát-mozgalmal keresi benne a későbbi osztályöntudatos. . . marxistát. A szovjet éppen azzal mérte a családra s vele a régi világra a legérzékenyebb csapást, hogy a gyermeket leszakította az anya kebeléről, a szovjet állam kizárólagos tulajdonává tette. Mussolini szemefénye a ballilla. . . Hitler a totális állam türelmetlenségével nem ismer más ifjúsági szervezkedést, mint a hitlerjugend. . . Ausztriában most — 1935 decemberében jelent meg a cikk — indították el a Staats-Jugend mozgalmat. . .” A meggyőzés helyébe a szenvedély lép, a hit és az Egyház ellen. Az AC feladata tehát adott: de másoké is.

Ezekben az években az alapvető kérdésekben szembenálló erők feladatai egyre világosabban körvonalazódtak. Egyrésztől össze kellett fogni minden erőt az egyre agresszívabb náciizmussal és magyarországi 5. hadoszlopával szemben. Küzdeni a militarizáció térhódítása, a háborús veszély növekedése ellen: a humanizmus, az egyetlen szocialista ország védelmében. Fellépni a türelmetlen sovinizmus, a fajvédő-antiszemita ideológia továbbterjedésével szemben. Egy ilyen politikai platform tömörítené a nemzet derékhadát egy népi, demokratikus Magyarország felépítésére. Mindennek ellentéte az, amit lényeges eltérésekkel a hatalom és annak szélsőjobboldali áhítói feladatként hirdettek meg, amin munkálkodtak. Ám a politikai erők törekvésein, az ifjúsági szervezetek munkáin túl a felgyorsuló, éleződő nemzetközi és hazai politikai mozgások azok, amelyek elsősorban vonzzák a fiatalokat.

1938/39-ben minden ifjúsággal foglalkozó ezt tapasztalta. A Családi Kör szerint az „utóbbi időben gyakran hangzik el a vád és szemrehányás, hogy az ifjúság, sőt nemcsak a komolyabb, főiskolás ifjúság, hanem a középiskolások is, a ‚gyerekek’ is foglalkoznak politikával. . .” A pécsi egyetem Filozófiai Intézetének vezetője kérdőíves felmérést készített hallgatóival. Eredmény: „Erősen nacionalista, szociálisan gondolkodik és hajlamos a népi demokráciára. Nagy jövő vár rá és nagy hivatás. Jó tudni, hogy erre készült” — állapította meg a Pesti Magyar Hírlap 1938. október 8-i számában. A revízió lehetősége és részleges, szakaszos megvalósulásának első lépése feszült belső helyzetet teremtett, reálisá tette egy szélsőjobboldali fordulat veszélyét. A hatalomnak lelepleznie kellett mulasztásait, egyben lépéseket tenni bázisának megerősítésére. József Ferenc fhg. 1938. július 8-án a következőket javasolta Darányinak: az „évek óta agyontárgyalt” szociális intézkedéseket adják ki, a „generációs” mozgalmaknak. . . és szellemnek legkiválóbb képviselőit a törvényhozásba, a központi államigazgatás kereteibe, sőt politikai felelős pozíciókba kell állítani, hogy friss, lüktető szellem megmozdítsa a magyar közéletnek ma még álló vizeit. „Szervezzenek romantikus nemzeti tömegmozgalmat, ez legyen a SA-ja. És végül: a kormánypart vagy fele a Nemzeti Szociális Néppárt nevet, ami megnyugtatóan hatna a nyugatiakra, fasisztákra egyaránt. Mindebből nem lett semmi. A Teleki-kormány mindkét „szélsőségre” lesújtott, főként a baloldal ellen összpontosítva erőit. A miniszterelnök közben tervezte a jövőt, szervezte az ifjúságot: a nemzeti öncélúság, a konzervatív reformok megvalósítása, a revízió sikeres befejezése, az intakt állapot megőrzése érdekében.

Az új honvédelmi törvény (1939. II. tc.) előkészületei nem sok jót sejtettek a cserkészlet jövőjét illetően. A már 40–60 000 főt számláló szervezet vezetősége hiába tett újabb és újabb engedményeket a felső és középvezetői rétegben és az idősebb korcsoportokban és szélesedő militarista-irredenta-antiszemita köröknek, sem a nyilasok, sem a legfelső katonai vezetés nem volt elégedett előképzési-nevelési eredményeivel, vékonyodó, de mindvégig fenntartott nyugati kapcsolataival. Végül, elsősorban külpolitikai megfontolás alapján megmaradt. A leventeintézmény most már milliőkat fogott át, fiúk mellett lányokat is. A vezetés óriási összegeket fordított népszerűsítésére, az előképzés korszerűsítésére, a cserkészlettől átvett minden eszköz és módszer alkalmazására, a „mozgalmi” jelleg erősítésére, elsősorban a sport és a kultúr munka gazdagítására.

Magyarország hadbalépésétől kezdve a legidősebb korcsoportok közvetlen tartalékát képezték a küzdő honvédségnek. A KALOT 1941-re mintegy 3000 faluban eresztett gyökeret, vezetőinek megítélése szerint félmillió fiatalra tud befolyást gyakorolni. A KALÁSZ hatéves munkája 1942-re 70 000 fős tábort eredményezett. Az állam irányítása alatt álló ifjúsági szervezetek, elsősorban a leventeintézmény nem nélkülözhetette az egyházak nevelői közreműködését. Azok viszont, elfogadva a kész helyzetet, saját befolyásuk kiszélesítésére törekedtek az eddig megközelíthetetlen — munkás, paraszt — ifjúsági tömegek körében. Ezek a szervezetek egymással is szorosabbra fonták kapcsolataikat, esetenként írásbeli megállapodás formájában. A kormányok minden eszközzel védték a magyar és saját jövőjük szempontjából értékes ifjúságot. Védtek a Hitlerjugend, a nyilas és a munkásifjúság mozgalmaival szemben egyaránt. Ez nagyon meglehezítette, de nem szüntette meg az ellenük folyó harcot. Az OIB egyre eredményesebben munkálkodott az antifasiszta ifjúsági népfront létrehozásán. A háború első pillanatától bátran felléptek annak képviselői ellen, figyelemmel a katasztrófális következményeire. Szervezkedtek, tüntettek, találkoztak, tanácskozások munkájában vettek részt, a népfront szellemében befolyásolva azokat. Kapcsolataik szélesedtek, erősödtek: egyházi és világi szervezetekkel, a Turul baloldalától az SDG-ig. Befolyásuk érvényesült még a leventében is, hiszen az óriásira növelt intézmény vezetése képtelen volt áttekinteni a keretei között folyó munkát, különösen a sorsdöntő 1944/45-ös évben. 1943-ban napirendre került a háborúból való kiugrás szükségessége,

az európai s főként a magyar jövő problematikája, abból adódóan a fő kérdés: mi a teendő? Mire van lehetősége az ifjúságnak? Mindenki ezen töprengött, vitatkozott, Szárszó előtt, alatt, után. Néhány kérdés vitathatatlanul bizonyult: a leventekorú ifjúság menteni kell a pusztulástól, nyugatra hurcolástól, a zsidókat a megsemmisítéstől, fegyveresen kell szembeállítani a náci hadsereggel és árpádsávos kiszolgálóikkal. Ezt követeli a humanizmus, ezt követeli a magyar nemzet jövője. Ifjúságunk egy maroknyi csapata, együttműködve a felnőttek politikai-katonai szervezeteivel, meghozta a maga áldozatát. A feladatnak viszont csak egy lövedékét sikerült megvalósítani. Holott rokkant, lelkileg-tesztileg összetört, hazájától sokáig vagy örökre elszakított fiatalok sokasága jelezte a hatalmon levők felelőtlenségét, ifjúságpolitikájuk csődjét. Az életben maradtokban ma is ott lapul a szörnyű múlt, de még mindig nem tudjuk: halottak napján hány gyertyát kellene gyújtanunk porbahullt reményeink emlékére.

Gergely Ferenc

IRODALOM

A haladó egyetemi ifjúság mozgalmi Magyarországon 1918—1945. Bp., 1978. Kossuth. Főszerkesztő: Vass Henrik. — *Ladányi Andor*: Az egyetemi ifjúság az ellenforradalom első éveiben (1919—1921). Bp., 1979. Akadémia. — *Tóth Pál Péter*: Metszéspontok. A Turultól a Márciusi Frontig. Bp., 1983. Akadémia. — Az Országos Ifjúsági Bizottság (1929—1942). Bp., 1984. Kossuth. Szerkesztette: *Bakó Ágnes és Svéd László*. — *M. Kiss Sándor—Vitányi Iván*: A magyar diákok szabadságfrontja. Budapest—Dabas, 1983. — *Jóború Magda*: A köznevelés a Horthy-korban. (Alsó- és középfokú oktatás.) Bp., 1972. Tankönyvkiadó. — Nevelésügyünk húsz éve (1945—1964). Bp., 1965. Tankönyvkiadó. Szerkesztette: *Simon Gyula*. — Neveléspolitikai dokumentumok az ellenforradalmi rendszer időszakából (1919—1931). Bp., 1959. Tankönyvkiadó. Összeállította, a bevezetést és a jegyzeteket írta: *Simon Gyula*. — Könyv és könyvtár a magyar társadalom életében (1849—1945). Bp., 1970. Gondolat. Összeállította: *Kovács Máté*. — *Dr. Dékány Károly*: A középiskolai (gimnáziumi) tanulók szociális megoszlása és ösztöndíjazása a Horthy-rendszerben. *Pedagógiai Szemle*, 1961/2. 137—143. — *Jáki László*: Tanulók pályaválasztása az 1923—1938 közötti években. *Pedagógiai Szemle*, 1961/3. 345—357. — *Jáki László*: A munkásság és a szegényparasztság gyermekeinek helyzete a Horthy-rendszer iskoláiban. *Pedagógiai Szemle*, 1960/4. 350—360. — *Mihalovics Zsigmond*: A világi apostolkodás. Bp., 1942. Szt. István Társulat. — *Kondos Bálint*: A Keresztény Ifjúsági Egyesület (KIE) története. Bp., 1985. Kézirat. — *Hooz István*: Népesedéspolitika és népességszűkülés Magyarországon a két világháború között. Bp., 1970. Akadémia. — Magyarország népesedése a két világháború között. Bp., 1965. Közgazdasági és Jogi Kiadó. Szerkesztette: *dr. Szabady Egon*, írták: *dr. Acsádi György és dr. Klínger András*. — *Gergely Ferenc*: A leventeintézmény története. Bp., 1972. Kézirat. A magyar cserkészlet története. Bp., 1980. Kézirat. Egy pillantás a két világháború közötti református ifjúságpolitikára. Az SDG története. Bp., 1983. Kézirat. A magyar gyermekvédelem története (1867—1948), a készülő munka adatai.

VILÁGSZEMLE

Nemzetközi konfliktusok megoldása és az egyház*

1. Mivel témám a nemzetközi konfliktusok megoldása és az egyház, helyesnek tartom először is fölvetni mondanivalóm főbb vonalait. Egyházi ember lévén bizonyosan senki nem azt várja el tőlem, hogy szimpoziumunk témájának politikai és szociológiai

szempontjairól beszéljek, még ha elkerülhetetlen is lesz ezekre utalnom. Előadásom tehát inkább teológiai hozzájárulás akar lenni témánkhoz, ami azt jelenti, hogy az erkölcsi és kulturális, valamint a pszichológiai mozzanatokra teszem a hangsúlyt. Persze a konfliktus

* Új-Zéland református háttérű egyetemén, a dunedini „Ottago” Egyetemen nemzetközi szimpoziumot rendeztek a konfliktusok békés megoldása témakörében. Az egyik előadó dr. Tóth Károly püspök volt, akinek elhangzott előadását most teljes terjedelmében közöljük.

tus- és békekutatásnak az újabb eredményeit is megpróbálom hasznosítani, amelyeket vagy a keresztyén egyházakon, ill. keresztyén békemozgalmakon belül, vagy azokon kívül értek el. Amikor az egyházzól és a konfliktusok megoldásáról beszélünk, nyilvánvalóan nem tarthatok igényt arra, hogy az egész keresztyén egyház nézetét fejtsem ki e nagyon összetett téma vonatkozásában. Azt is természetesnek tartom, hogy a konfliktusok megoldásáról szólva ezen békés megoldást értünk.

2. A keresztyén egyház nem illik bele semmilyen politikai, társadalmi vagy egyéb kategóriába, mert a keresztyén egyház szociológiai szempontból is sajátos jelenség. Ez pedig a keresztyén egyház legalább négy megkülönböztető jegyének tudható be:

a) Az egyház igazi alapja lelki természetű: az általa közvetített üdvösség központja a megbékélés Isten és ember, ember és ember között, és a lelki békeség. E megbékélést Istennek Jézus Krisztusban megnyilvánuló szeretete tette lehetővé. „Mindez pedig Istentől van, aki minket magával megbékéltetett a Jézus Krisztus által, és aki nekünk adta a békéltetés szolgálatát. Minthogy az Isten volt az, aki Krisztusban megbékéltette magával a világot, nem tulajdonítván néki az ő bűneiket, és reánk bízta a békéltetésnek ígését. Krisztusért járván tehát követségben, mintha Isten kérne mi általunk: Krisztusért kérünk, béküljete meg az Istennel.” (2Kor 5,18–20). Ez pedig az emberi közösségben újfajta kapcsolatokat kell létrehozni; így tehát az egyház központi üzenete a békeség, megbékélés és szeretet. Ez a békeség azonban nem korlátozható az egyén szívének és elméjének békéjére, hanem ennek jelentőséggel kell bírnia a világ, azaz az egész emberiség és teremtés számára.

b) A megbékélés eme üzenetét minden embernek hirdetni kell, hogy hatékonyá tegyük azt; az igehirdetés megszólítottja minden férfi és nő, tekintet nélkül fajra, nemre, társadalmi helyzetre, nemzetségre, ideológiára vagy bármi egyéb, ami köztük különbséget jelenthet. Ez azt is magában foglalja, hogy az egyháznak minden emberhez közvetlenül kell eljutnia, ha valóban egyház akar lenni.

c) Az egyház ugyanakkor társadalmi intézmény is, működésének társadalmi dimenziói vannak; így állandó a kapcsolat az egyházak mint intézmények, ill. olyan intézmények között, amelyeknek politikai hatalmuk van. Az állam és egyház viszonyának valójában sok formája van, s e típusok helyenként mások és mások lehetnek, ám a szociológiai tény mindig ugyanaz. „E viszony rendkívül fontos, nem hagyható figyelmen kívül, mert az egyháznak minden korban ki kell építenie egy árnyalt egyensúlyi helyzetet a politikai közösség rendjével.” (David Walsh: *The Role of the Church in the Modern World*, in: *Journal of Church and State*, Winter 1987, 65. l.)

d) Végül, de nem utolsósorban, fontos az egyházaknak az egész világot átfogó jellege. Ez azt jelenti, hogy az egyház egyetemes, felülmúlja a faji, ideológiai, nemzeti és politikai határokat, és átvél minden különbségen. Ebből kifolyóan békéltetőképesége és felelőssége igen nagy. Ezt különösen a modern ökumenikus folyamat juttatja kifejezésre, amely az egyházak egységének keresésében fontos hozzájárulást lát az emberiség egységének megvalósításához. „Az egyház egységének funkcionális jellege kell legyen, amely az emberiség egységét mozditja elő.” (W. Huber: *Der Streit um die Wahrheit und die Fähigkeit zum Frieden*. Kaiser Verlag, München, 1980, 26. l.)

Az egyház tehát egyidejűleg metafizikai és spirituális; népben gyökerező és népies; nemzeti jellegű

és institutionális; ökumenikus – azaz nemzetközi. Ezért van az, hogy az egyház természetsszerűleg képes arra, hogy az emberi társadalomban minden szinten hozzájáruljon a konfliktusok megoldásához.

II.

1. Hangsúlyozni kell, hogy a nemzetközi konfliktusok békés megoldása az egész emberiség égető kérdésévé vált, a nukleáris fegyverek pusztító erejének hatalmas veszélye miatt. Függetlenül attól, hogy milyen politikai nézeteket vallanak az emberek, milyen vallás vagy ideológia hívei, csupán kevesen hiszik, hogy a nukleáris konfliktus következtében nyert „előnyök” kiegyenlíthetik azokat a károkat, amelyeket a nukleáris háború okozna. Az emberek egyre inkább tudatára jutnak annak a veszélynek, amely bármilyen nemzetközi konfliktus következménye lehet, ha nukleáris világhéjre kerül sor. Általánosan elfogadott nézet lett, hogy a konfliktusokat más úton, s nem háborúval kell megoldani, s ha valahol konfliktus keletkezik, akkor azon úgy kell úrrá lenni, hogy az ne veszélyeztesse a nemzetközi békét és biztonságot. Az egyházakban nő és erősödik az az egyetértés, hogy a háború nem lehet többé politikai eszköz, s hogy nem lehet a nemzetközi konfliktusok megoldásának módja. Persze itt felmerülhet a kérdés, hogy hogyan viszonyul ez a látomás a világ mindennapjainak könyörtelen tényeihez? A jólismert amerikai újságíró így fejezi ezt ki: „Az emberi történelem legkegyetlenebb korszakában élünk. Az elmúlt 100 esztendő alatt 271 háborút vívtak, s csupán a XX. században 207 erőszakos konfliktus robbant ki, több mint 80 millió ember halálát okozva.” (James Reston: *A World of Wars Past, Wars in Process and Wars to Come*, in: *International Herald Tribune*, 1986. május 26.) Ezért jogos a kérdés: egy háború nélküli világ álom-e csupán, öncsalás vagy megvalósítható vízió? Mindez azonban nem vezethet minket arra, hogy a fentebb említett új világrend látomását föladjuk, amelyben ti. a háború többé nem politikai eszköz. Ha ui. így tennénk, az kb. ugyanazt jelentené, mintha abba hagynánk az orvosok képzését, hiszen oly sok betegség van a világon.

Ezért van az, hogy a hadviselés helyett inkább a konfliktusok békés megoldásának új intézményrendszerét kell megteremtünk. Ha a háború kiiktatásával párhuzamosan nem javasolnánk a konfliktusok megoldására alternatív rendszert, akkor nem lenne az emberiségnek perspektívája. Persze hosszú és nehéz utat kell megtennünk, de a történelmi pillanat elérkezett arra, hogy meginduljunk a cél felé. S valóban: a békeség a földön és a jóakarát az emberekhez hangsúlyozottan érték Kelet és Nyugat, Észak és Dél szemében. Mégis jelentős különbségek és óriási nehézségek vannak annak a módszernek a tekintetében, amelynek segítségével az említett helyzetet elérhetjük, s olyan feltételeket teremthetünk, amelyek között békésen oldhatók meg a konfliktusok. Ebben az összefüggésben két megjegyzést kell tennünk:

a) Nem az emberiség erkölcsének a megjobbulása vezetett oda, hogy sokan elgondolkoznak a háborúnak mint politikai eszköznek a kiiktatása felől, s hogy a konfliktusok békés megoldását keresik. Mindez annak a félelemnek a következménye, hogy mindnyájan megsemmisülünk a nukleáris katasztrófában.

b) Ebben pedig az emberi élet hatalmas ellentmondását pillanthatjuk meg: a világ jelenlegi helyzete azért ilyen fenyegető, mert a technika vívmányai az

embert gyilkos mega-instrumentumokkal látták el — s ezek mögött elmarad az emberek erkölcsi fejlődése. Az ellentmondás az emberi élet mega-instrumentumai és mikro-etikája között húzódik. A sürgető etikai kérdés ma így fogalmazódhat meg: megtehet-e az ember mindent, amit képes megtenni?

2. A politológusok között különböző nézetek vannak afelől, hogy melyek azok a módszerek, amelyek által elérhetjük a konfliktusok békés megoldását. E módszereket az ENSZ, a Nemzetközi Bíróság és az Egyesült Nemzetek egyéb testületei biztosították először. Ám e testületek döntéseit legtöbbször nem fogadják el, s az Egyesült Nemzetek gépezetét alig használják a konfliktusok békés megoldására. Az ENSZ alapszabályzata (33. fejezet) felsorolja a konfliktusok békés megoldásának módjait — azaz a nemzetközi viták békés eldöntésének lehetőségeit. Az ENSZ-ről szólva (az ENSZ-napot, október 24-én a világon mindenütt megtartották!) elmondhatjuk: „(Az ENSZ) igen fontos intézmény, amely nehéz környezetben dolgozik, de az ENSZ az egyetlen olyan multilaterális mechanizmus, amely rendelkezésünkre áll a nyomászó globális kérdések megoldására.” (E. C. Luck: *The UN at 40 — Supporters Lament*, in: *Foreign Policy*, No. 57, 143—159. l.) Nem az tehát a gondunk, hogy új eszközöket hozzunk létre, hanem hogy tökéletesítsük és használjuk a meglévőket. Ez pedig azt a feladatot rója az egyetemes egyházra és a helyi gyülekezetekre, hogy saját kormányukat szólítsák fel a meglévő eszközök használatára a konfliktusok békés megoldása érdekében.

Van azonban egy másik iskola is, amely arra az eredményre jutott, hogy a konfliktusok megoldásának meglévő módszerei nem elegendők, s új eszközöket és módszereket kell találnunk, mert a régiek célt tévesztettek. Új módszereket kell kidolgoznunk a konfliktusok megoldására, s ezeket állandóan fölül kell vizsgálnunk, hiszen a nemzetközi színtér gyorsan változik — míg a megoldások eszköze és módja nem követi azt kellőképpen. „Az, hogy a nemzetközi valóság és annak szemléleti módja nem áll összhangban egymással, ahogy a változásokat kezeljük, már önmagában forrása a konfliktusoknak, amelyek e rendszerben megtalálhatók.” (M. Light: *Problem Solving Workshops Role of Scholarship in Conflict Resolution*, in: *Conflicts in World Society*, ed. by M. Banks, St. Martin Press, New York, 1984.)

Négy sajátos érv szól amellett, hogy a konfliktusok megoldásának rendszerét hozzáigazítsuk a megváltozott nemzetközi helyzethez:

a) A konfliktusok megoldásának intézményei tradicionális alapokon működnek, tehát alapjuk nyugati jellegű, liberális politikai, amelyek figyelmen kívül hagyja a fejlődő népeket és a szocialista országokat.

b) A politikusok újabban arra a belátásra jutottak, hogy a vitás kérdések rendezését vagy a konfliktusok megoldását nem csupán jogi, hanem mindenképp főlött politikai kérdésként kell kezelniük. A konfliktusok megoldását inkább politikai mint jogi oldalról kell megközelíteni a mai modern, rendkívül összetett világunkban. Eközben pedig a konfliktusok megoldásának jelen módja inkább a jogi nézetet, semmint a politikai akaratot tükrözi. Nyilvánvalóan ez az oka annak, hogy a konfliktusok megoldásának hagyományos rendszere teljesen sikertelen marad.

c) Mindmáig a konfliktusok megoldásának a módjai a kormányok és kormány szintű szervezetek használatára voltak szánva; ám olyan radikális változások történtek, amelyek következtében a konfliktusok előállása, ill. azok megoldása nem csak kormány szint-

ten lehetséges. „A mai konfliktusok jellege nagyban különbözik a régiektől, ezért nem lehetséges, hogy a konfliktusok rendezését csak kormányközi szinten munkáljuk.” (M. Light, i. m.)

d) Ebben az összefüggésben egy másik kérdéssel is szembesülnünk kell: Nagy különbség van a diplomaták és politikusok nézetei, ill. a szociológusok véleménye között, ha a konfliktusok szerepét tekintjük az emberi társadalomban. „A diplomata valószínűleg negatív, bár elkerülhetetlen jelenségnek tartja a konfliktust, ami rendszerint zavaró hatású. A szociológus azonban valószínűleg olyannak tekinti a konfliktust, mint ami egy fontos funkciót tölt be az emberi társadalomban.” (Sydney S. Bailey: *Peaceful Settlement of International Disputes, a Dispute Settlements through the United Nations*, ed. K. Venkata Raman, c. kötetben, Oceana Publication, New York, 1977.) E nézet szerint minden emberi együttélésben voltak és lesznek konfliktusok. A konfliktusok elkerülhetetlenek — ez életünk ténye. A konfliktus az emberi társadalom jellegzetessége; az emberi társadalom soha nem lesz tőle mentes. A problémák megoldása és a konfliktusok feloldása nem azt jelenti, hogy kiiktatjuk azokat az emberi társadalomból. A valószerűség szabályai szerint azonban e konfliktusok elmergesedhetnek és veszélyes formát ölthetnek. Az egyes társadalmakban a konfliktusok leküzdése a kívánatos, a nemzetközi életben a konfliktusokat úgy kell megoldani, hogy azok ne mérgesedjenek el, s ne veszélyeztessék a nemzetközi békét és biztonságot.

III.

A konfliktusok megoldásáról szólva a következő problémával kell szembesülnünk: témánkkal kapcsolatosan a terminológia nem egységes, a kifejezéseket váltakozva használják. Néhányan „a vitás kérdések elrendezéséről” beszélnek, mások „a konfliktusok megoldása” kifejezést használják, s vannak olyanok, akik „a krízis leküzdését” emlegetik. Az ENSZ alapszabályzata s az ehhez csatlakozó irodalom jó része „a nemzetközi vitás kérdések elrendezéséről” szól, amelyet békésen kell elérnünk. (UNO Charter I/1.i, VI/3.i.) A váltakozó terminológia a fogalmi nehézségeket tükrözi, s tisztázásra szoruló zavart okoz.

A kvéker tudós, Sydney Bailey (l. fentebb) komoly kísérletet tesz a kifejezések meghatározására. Véleménye szerint a „vitás kérdés” kifejezés értelme: „sajátos véleménykülönbség, amely a partnerek közötti követelések formáját ölti; a vitás kérdés témája sajátos abban az értelemben, hogy lehetséges kell legyen érthetően megfogalmazni a kérdést.” Bailey szerint „ezek elrendezése olyan intézkedést jelent, amelyet mindkét fél elfogad, s ennek értelmében járnak el a vitás kérdés vonatkozásában. Ennek lényege az a készség, hogy a kérdéstről párbeszédet folytassanak.” A vitás kérdések elrendezésének e módja azzal jár, hogy erőszak vagy más nyomás gyakorlása által a konfliktusban levő felekre kényszerítenek egy döntést. Ennek eredménye, hogy nem foglalkozva kellőképpen a konfliktusok okával, annak elrendezése is valószínűleg hosszantartó sérelmeket fog okozni az egyik partnerben, ami később további konfliktusokra ad okot. Így tehát különbséget kell tennünk „vitás kérdések” és „konfliktusok” között, ill. azok „elrendezése” vagy „megoldása” között.

A konfliktus meghatározása: „általános ellenségeskedés állapota az államok vagy más hatóságok között, amelyekben a különbözőségeket a feszültségek okának

és egyszersemind következményének is tekintik". Egy konfliktushelyzet — úgymond — akkor keletkezik két fél között, amikor azok azt érzélik, hogy mindkettőnek egymással összeegyeztethetetlen szándékaik vannak. A konfliktusok megoldása azt jelenti, hogy új alapokra helyezik kapcsolatukat, amely alap annak a folyamatnak az eredménye, amit maguk a felek értek el.

Hadd fejezzem ki szilárd meggyőződésemet, miszerint a fentiekben jelzett terminológiai különbségek a gondolkodás gyökeres változásait tükrözik. Hogyan írhatjuk le e radikális változást? Először is látnunk kell, hogy a nemzetközi kapcsolatoknak hatalmi politikai oldalról való megközelítése elveszítette vonzerejét; a nemzetközi kapcsolatokban alkalmazott erőszakot egyre inkább elvetik. Emögött az a hit áll, „hogy a hatalom többé nem mindenütt a legfontosabb mozgatóerő és szervező elv”. (Light, i. m.) Az egyes társadalmakban és államokban egymásnak látszólag ellentmondó irányzatok láthatók: decentralizáció és demokratizálódás egyrészt, internacionalizálódás másrészt. Belpolitikailag széles tömegek politikálódása észlelhető, s több demokratizmus, nagyobb részvétel kívánatos. Az állam szerepe is megváltozott: régebben az elit dolga volt az államvezetés, most pedig az államnak szolgálnia kell az egész népet, nem pedig csak a hatalmon levőket. A növekvő elvárások forradalma tört ki, nemcsak a jobb materiális élet, hanem lelki, kulturális és erkölcsi feltételek, azaz az élet minősége érdekében. E háttérrel szemlélünk, ha az államok között konfliktusok törnek ki, s ezért a konfliktusok megoldásának folyamata a modern világ minden szempontját figyelembe kell vegye.

2. Hogyan kell látnunk a konfliktusok megoldásának kérdését e háttér tükrében?

Konfliktusok megoldásán azt a folyamatot értjük, amely segíti a vitában álló feleket oly módon konfrontálni a tényállással, hogy nézetük a problémáról megváltozzék, s belássák, hogy problémálatásuk nem volt helyes. A „valamit megnyerni vagy elveszíteni” gondolatát el kell hagyniuk, s helyette a jelen helyzetről való elmozdulást kell hangsúlyozniuk. Ez azt jelenti, hogy nem visszafelé kell tekinteniük és hagyniuk, hogy a múlt határozza meg a jövőt, hanem azt a bátorságot követeli meg, hogy a közös jövő felé forduljanak a felek. Más szóval szükség van egy olyan *folyamat* megindítására, amely *átformálja a konfliktust*, s melynek folyamán az egymással szembenálló érdekek közösen megoldandó problémákká lesznek. E folyamat legfőbb feladata, hogy olyan *felsőbbrendű* célokat állapítson meg és fejlesszen ki, amelyek elérése mindkét fél érdekében áll, mert a konfliktus további fenntartásának ára nagyobb, mint a konfliktus békés megoldása által elérhető nyereség. A konfliktus megoldása így a modern (nukleáris) korban egy olyan tanulási folyamat, amelyben alkalmazkodnunk kell az új feltételekhez, ideértve az új értékekhez való alkalmazkodást is. A konfliktusok megoldása tehát azonos azzal, hogy a konfliktusokat olyan problémákká változtatjuk, amelyek az alternatív jövő és alkalmazkodás keresését is magukban hordozzák. A konfliktusok megoldásának e típusa a konfliktusokból kivezető, járható utat inkább szolgálja, mert a konfliktust közös problémává teszi azáltal, hogy új értékeket és *felsőbbrendű* célokat megismertető folyamatot indít el.

3. A konfliktusok megoldásának nehézsége abban áll, hogy nincs általánosan elfogadott értékrendünk. A jelenlegi értékrend ideológiai meghatározottságú. Amíg a konfliktus megoldása kevésbé fontos, mint az ideológia megőrzése, addig nincs remény a problémák

eltávolítására. Ha nincs általános meggyőződés afelől, hogy a világ túlélésének kérdése minden ideológiai vita fölött kell álljon, akkor nem nagy az esélyünk a túlélésre. (Jegyezzük meg ebben az összefüggésben, hogy újabban mit mondott Gorbacsov főtitkár ezzel kapcsolatban: Leningrádban [1987. október 14-én] azt hangsúlyozta, hogy az osztályharcot alá kell rendelni az emberiség közös túlélésének.) E ponton jegyzem meg, hogy az egyház legsürgősebb feladata ma az, hogy jobban köztudatba vigye és terjessze, mint korábban a felsőbbrendű célok felkutatásának és elérésének szükségességét.

IV.

A konfliktusok megoldásához négy további kérdés kapcsolódik:

1. Az első ún. „belső ügyek” és a nemzetközi konfliktusok kapcsolata. „Az a régi, klasszikus állítás, hogy a nemzetközi kapcsolatok külön diszciplínaként tanulmányozhatók és a belpolitika egy ország belügye, hamisnak bizonyult. Egyetértés van a tekintetben, hogy összefüggés áll fenn a belpolitika és a nemzetközi kapcsolatok között.” (John Burton: *Global Conflicts*, University of Maryland, 1986, 143. l.) Tény, hogy a nemzetközi konfliktusok rendszerint a belpolitikai konfliktusok következményei, amikor is a felek külső segítségért folyamodnak. A jelen konfliktusok áttekintése igazolja ezt az állítást. Igaz ez Afganisztántól Közép-Amerikáig, Közel-Keletől Ceylonig vagy Dél-Afrikáig. A belpolitikai konfliktusban a gyengébb fél természetes stratégiája, hogy külső segítséget keres. Ebben az esetben fel kell tennünk a kérdést: mely kritériumok döntenek el, hogy legitim módon történik-e a külső hatalom segítségül hívása? Külső hatalmi központok szükség esetén történő segítségnyújtásának igénybevétele a konfliktus előnyös megoldása érdekében? Rendkívül nehéz meghatározni, hogy hol vannak a be nem avatkozás határai az elnyomott nemzetiségi kisebbségek vagy az emberi jogok megsértése esetén (l. pl. a tanzániai intervenciót Ugandában). Az országok között felmerülő konfliktusok veszélyeztethetik a nemzetközi békét és biztonságot, ezért azok megoldása vagy megelőzése a világ közösségének felelősége. A pusztán jogi különbségtétel belső, ill. nemzetközi konfliktusok között rögtön mesterkéltnek tűnik, mihelyt kifejezésre jut a világ közösségének interdependenciája.

2. Az interdependencia mai világunk egyik valósága, ami a rendkívül felfokozott technikai mozgékony és a hírközlő technika következménye mai világunkban. „Helyes állítás, hogy sem a középkori Európa, sem a Kínai Birodalom nem reflektálta a kontinens másik végén végbemenő zavargásokat, s a szerencsés amerikai indiánok mit sem tudtak a Római Birodalom bukásáról. Ám mai világunkban minden változás messzire kihat.” (A. de Reuck: *The Logic of Conflict: Its Origin, Development and Resolution*, in: *Conflict in World Strategies*, ed. R. Banks, London, 1984.) Valóban: olyan világban élünk, amely nem csupán államok összessége, hanem a minden határon átható tranzakciók szövevénye. Ezért kell a konfliktusok megoldásának e nagy tranzakciós hálózatát is figyelembe vennie.

3. Egy másik fontos kérdés az igazságosság problémája. Néha úgy tűnhet, mintha az igazságosság követelése összeegyeztethetetlen lenne a konfliktusok békés megoldásának igényével. Vajon fel kell áldoznunk az igazságosságot, hogy a konfliktusok békés megoldásá-

hoz juthassunk? A legnagyobb gond abban rejlik, hogy az igazságosságnak nincs általános elfogadott definíciója. Ami „summa ius” az egyik számára, „summa iniuria” a másik számára. Az egyiknek hősök a szabadságharcosok, mások terroristáknak mondják őket.

Az igazságosság összefüggésében csupán három megjegyzést szeretnék tenni:

a) Az igazságosság soha nem abszolút fogalom; mindig társadalmilag meghatározott. Ez azt is jelenti, hogy az igazságosság relatív, függ a vonatkozási ponttól. Milyen vonatkozásban igazságos vagy igazságtalan valami? — ez a fő kérdés.

c) Az egyház segítséget nyújthat egy általánosan elfogadható igazságosság-fogalom meghatározásához, hiszen Jézus Krisztus evangéliumának ez a központi üzenete. Az egyház egyik legnagyobb feladata, „hogy érthetővé tegye a világ számára az igazságosságot, mert a világnak igen sokfajta nézete van az igazságosság tartalmáról”. (P. H. Kooijmans: Peaceful Settlement of Conflicts, in: The Security Trap, IDOC, Róma, 1982.)

4. A konfliktusok rendszerint azért törnek ki a népek között, mert sokan helytelenül hivatkoznak a „nemzeti biztonságra” vagy „nemzeti érdekre”. A nemzeti biztonság hagyományos fogalma túlhaladottá vált: Interdependens világunkban a biztonságot nem lehet megosztani. Ha egy ország biztonsági és függetlenségi igénye erős, akkor ez fölkelti más országok érdeklődését is a biztonság keresése iránt. Fordítva is igaz: ha egy ország bizonytalanságban él, akkor a szomszéd ország is bizonytalannak érzi magát, s így az általános bizonytalanság növekszik. A hatékony konfliktusmegoldáshoz világunk csak közös biztonság keresése által érhet el. Ez ma az oszthatatlanul egy és oszthatatlan világ és egy emberiség követelménye.

Ha konfliktusok megoldását tanulmányozzuk interdependens világunkban, tisztában kell lennünk a globális és regionális megoldások összefüggéseivel. A nukleáris konfliktus hatástalansága csak fokozatosan történhet meg: először a nukleáris fenyegetéstől kell megszabadulnunk. Ezt azonban követnie kell a hagyományos fegyverek eltávolításának és a háborúnak mint intézménynek a kiiktatása a következő lépés. A regionális intézkedések fontosságát az ENSZ alapszabályzata is hangsúlyozza, amely „sajátos elrendezésről” szól „regionális intézkedések által”. (Charter VIII, 52, 3. l.) Az atomfegyvermentes övezetek gondolata épp ezért sajátos módja annak, hogy megelőzzük a helyzetek konfliktussá alakulását. Ebben az értelemben az atomfegyvermentes csendes-óceáni térség — a Rarotonga Egyezmény célkitűzése —, ill. Új-Zéland szerepe ennek az Egyezménynek a megvalósításában, külön említést érdemel. E térség legtöbb állama aláírta Rarotongában a Dél-Csendes-óceáni Atomfegyvermentes Övezet Egyezményét. Az EVT tagegyházai kifejezték szolidaritásukat a Csendes-óceán déli részén élő népekkel, amelyek e térségtől távol akarják tartani a nukleáris robbanófejek kísérleteit, ill. a nukleáris haditengerészetet.

V.

Végül választ kell adnunk arra a kérdésre, hogy mit kell tennie az egyháznak (az egyetemes egyháznak és a helyi gyülekezetnek) a konfliktusok megoldásának előmozdításához?

1. Az egyházak számos nyilatkozatukban kifejezték, hogy kategorikusan ellenzik és határozottan elve-

tik a nukleáris háború lehetőségét. A béke, a nukleáris háború megelőzése és a lefegyverzés előmozdításának ügye központi témája lett az ökumenikus mozgalomnak századunkban. Az EVT minden nagygyűlése elítélte a nukleáris háborút mint „bünt Isten és az emberiség ellen”, az első, 1948-ban tartott amsterdami nagygyűléstől kezdve az utolsóig, amelyet 1983-ban Vancouverben tartottak. A II. Vatikáni Zsinat ugyanezt tette, különösen az egyházzal és a modern világról szóló pásztori tanításában (Gaudium et Spes, 1965). Így elmondhatjuk, hogy mindkét keresztyén testület, a Vatikán és az EVT, amelyek másfél milliárd keresztyént képviselnek, felemelte szavát a háború és béke kérdésében. Az egyházak állásfoglalásának lényege, hogy nincsen semmi sem, ami a nukleáris háborút igazolhatná, s az egyház küldetése „magában foglalja az egyház beavatkozását a háború eltávolítása érdekében, erőforrásait a világ békés jövőjének építésében. E föladatak az egyház evangéliumi küldetésének részei.” (L. J. Kondziela: Catholic Perspectives on Life in Peace, in: Bulletin of Peace Proposals, 1987. 3. füzet, 415. l. — E tanulmány hasznos összefoglalása a római katolikus egyház magatartásának a béke, háború és a konfliktusok megoldása vonatkozásában.)

Az EVT VI. nagygyűlésének (Vancouver, 1983) nyilatkozata megnevezi a konfliktusok mélyrenyúló okait, belpolitikait és nemzetközi egyaránt. „Háború nélkül is ezrek pusztulnak el naponta mind a gazdag, mind a szegény országokban az éhezés következtében. Az emberi nyomorúság és szenvedés, az igazságtalanság különböző formáinak következménye eleddig példa nélkül való méreteket öltött napjainkban. A fajlódó újjáradéka gyakran már önmagában háború okává lesz. Népeket továbbra is arra kénszerítene, hogy utolsó reményként fegyverhez nyúljanak, s így védjék meg magukat a rendszeres erőszaktól, vagy így vívják ki önrendelkezési jogukat és függetlenségüket.” A konfliktusok békés megoldásáról szólva ugyanez a nagygyűlés elítélte „több nagyhatalom elutasító viselkedését az ENSZ által biztosított olyan alkalmas használatát tekintetében, amelyek megőriznék a nemzetközi békét és biztonságot, s elérnék a konfliktusok békés megoldását”, sőt „mélységes nyugtalanságát” fejezte ki elől. „Felhívjuk a kormányok figyelmét, hogy erősítsék meg elkötelezettségüket az ENSZ alapszabályzata mellett, és vigyék az államok közötti konfliktusokat a Biztonsági Tanács elé, mégpedig minél korábbi stádiumban, amikor még lehetséges a békés megoldás a fegyveres erő nagymértékű beavatkozása nélkül; így működjenek együtt a kormányok a Biztonsági Tanáccsal a békés megoldások keresésében.” (The Church in International Affairs Report, 1986, 40–41. l.)

2. Az egyházak amellel, hogy nézetüket a háborúról és békéről, különösen a nukleáris fegyverekről nyilvánosságra hozták, a konfliktusok gyakorlati megoldása mellett is elkötelezték magukat. A Vatikán segítette megoldani Argentína és Chile konfliktusát, az EVT sikerrel közvetített a szudáni krízisben.

Említsünk meg itt még két olyan nyilatkozatot, amelyet az egyházak a konfliktusok békés megoldása érdekében hoztak:

a) az EVT nyilvánosságra hozta 1982-ben a konfliktusok békés megoldásáról tartott konzultációjának anyagát, amely kijelenti: „Az egyház különös felelősséggel bír a konfliktusok békés megoldása újszerű módjainak kezdeményezéséért, annak támogatásáért. Az egyetemes egyháznak a megértést kell munkálnia és a konfliktusok békés megoldását, mert az egyházaknak óriási a felelősségük a veszélyhelyzetekben:

nátoritaniuk kell a konfliktusban álló feleket arra, hogy használják fel a meglévő eszközöket a vitás kérdések békés rendezésére.” (Report on the Workshop on the Peaceful Solution of Conflicts, in: The Security Trap, IDOC, Róma, 1982, 188–196. l.)

b) A római katolikus egyház szintén hangsúlyozta az olyan módszerek támogatását, amelyek képesek békés úton elrendezni a konfliktusokat: „Rendkívül szükséges, hogy a nemzetközi konfliktusokat ne háborúval oldják meg, hanem erre más, az emberi természethez közelebb álló módszereket találjanak.” (Az 1971-es püspöki konferencia dokumentuma: Justice in the World. Idézi: Kondziela, IDOC, Róma, 1979, 184–190. l.)

Az egyházak között világméretű, a konfrontáció vonalain is keresztülvélő kommunikációs hálózat épült ki; ez az információ és kommunikáció az érintkezés csatornáit megnyitja, s különösképpen hasznos a konfliktusba került népek számára. Az egyház nagy lehetősége az, hogy lelki közössége átlépjen az elválasztó határokon és a politikai választóvonalakon. Az egyház politikai, társadalmi, nemzeti, sőt ideológiai megosztottságok felett átívelő lelki közösség. Erkölcsei tekintélye folytán nagyban hozzájárulhat egy olyan légkör megteremtéséhez, amely kedvez a konfliktusok békés megoldásának, létrehozván egy olyan fórumot, ahol a konfliktusban álló felek tárgyalhatnak, vagy közöttük közvetítést vállal. Az újabb fejlemények tükrében, amikor e rendkívül bonyolult világtársadalomban a konfliktusok okozása és megoldása nemcsak kormányzintű szervezetek által történhet, az egyházaknak egy olyan ökumenikus eszköztárat kellene létrehozniuk, amely „a jó ügy érdekében” minden egyházat képviselné, s segítené megelőzni és megoldani a konfliktusokat, nem csupán a nemzetköziet, de a nemzeteken belülieket is, különösen ott, ahol etnikai és más kisebbségi feszültségek jelentkeznek.

Az egyházak legfőbb feladata, hogy sajátos természetükből kifolyóan segítsenek az ellenségképet eltávolítani, a bizalmatlanságot megszüntetni, bizalmat

ébreszteni és a reménységet megtartani. Lehetnek olyan helyzetek, amikor csak ez a reménység marad meg a világnak. A keresztyén egyházak, különösen Európában — de nemcsak ott — sokat tettek e szempontból az elmúlt harminc esztendő alatt, élve a regionális elrendezés adta lehetőségekkel, amelyeket főleg az ENSZ alapszabályzata ajánl. (UN Charter, 52. fejezet, 3. l.) (Valójában a legtöbb vitás kérdésen regionális szervezetek lettek úrrá, elismerve, hogy ezek ismerik a legjobban egy terület kulturális sajátosságait és hátterét. E szempontból a kontinentális ökumenikus testületeknek van említésre méltó szerepe.)

3. Vannak azonban az egyház számára sajátos kötelességek és kihívások is:

a) Az egyházaknak meg kell változtatniuk hagyományos tanításukat a békéről és háborúról. Az „igazságos háború” elméletét az „igazságos béke” teológiai tételévé kell átformálniuk.

b) Tovább is szükséges a háború és béke vonatkozásában folytatnunk a keresztyén hagyomány vizsgálatát, különösen a bibliai háborús tradíció leéptését. Fennáll annak valódi lehetősége, hogy az egyházak igazi béke-teológiát dolgozzanak ki.

c) A keresztyén egyházak elérték azt a stádiumot, ahol az eredetileg Dietrich Bonhoeffer által 1934-ben javasolt Ökumenikus Békezsínatot komoly párbeszéd tárgyává tehetik. Az egyházakhoz a világon mindenütt elér az a kihívás, hogy mutassák fel: a keresztyénségnek van béke-üzenete. Az egyház mai missziói feladata, hogy e kérdésben egységes keresztyén hangot hallasson. Amit az egyházak eddig külön-külön mondtak a békéről és háborúról, azt most együtt kell kinyilvánítaniuk. Az egységnek ez a demonstrálása az emberiséget fenyegető legnagyobb konfliktusnak, az atomveszélynek békés megoldásával kapcsolatosan — ez lenne az egyházak legjelentősebb hozzájárulása a konfliktusok békés megoldásához a mi korunkban, s ez lenne a legmeggyőzőbb bizonyágtétel a békesség fejedelméről, Jézus Krisztusról.

Tóth Károly

HAZAI SZEMLE

Egyház a mai szocializmusban

Miért van szó az egyház szolgálatáról a „mai” szocializmusban? Azért, mert a szocializmus természetéhez tartozik a folyamatosság és a változás dialektikája. Az alapelvek nem változnak, a jellegzetes vonások szilárdak, de a történelmi események sodrában változnak az egyes vonások, nem statikus merevséggel, hanem dinamikus elevenséggel kell reagálni a korszakok kihívásaira. Éppen ez adja meg az életképességet és a vitalitást.

Ha szocializmusról beszélünk, tulajdonképpen többes számban tesszük ezt. Egyidejűleg hangsúlyozni kell, hogy maga a szocializmus nem azonosítható egyetlen meghatározott országgal sem. Ugyanakkor mégis egységes abban az értelemben, hogy minden szocialista ország számára létezik egy közös alapvonal

vagy fő irányzat, irányelv, amely emberek millióinak szívében és tudatában elválaszthatatlanul összefonódik a felszabadulásba, az igazságosságba és az emberhez méltó körülményekbe vetett reménységgel.

Az egyház és a szocializmus közti kapcsolat egyetlen megjelenési formájában sem statikus viszony, hanem dinamikus folyamat, amelynek során a mindenkori alapelvek változatlanok maradnak, de közben az újabb és újabb történelmi változások során mai feleletet adhatnak a problémákra, állandóan tisztulhatnak és mind jobban elmélyülhetnek.

De nemcsak nemzetközi arányokban, hanem hazai vonatkozásban is érvényes az, hogy történelme van az egyházak és a szocializmus viszonyának. Ezt korszakokra lehet osztani. Miközben az alapok szilárdak

voltak — ez volt a folyamatosság —, aközben a részletkérdések változtak, a régi válasz nem volt jó az új helyzetben.

Történelmi jelentőségű az a fejlődés, amit a magyarországi protestáns egyházak megtettek, amikor a szocialista társadalomban megtalálták és kiépítették útjukat. Új történelmi helyzetben nem lehetett régi sablonok szerint gondolkodni, hanem csak nyitottan és megújultan. Ökumenikus Tanácsunk megalakulása (1948), egyházaink szorosabb összefogása is ennek a törekvésnek a hordozója. A magyar ökumené első évtizedeire visszatekintve, méltán adhatunk hálát Istennek a megújulásért és a közösen végzett teológiai munkásságért. Ez a teológiai munka nem elvont spekuláció, hanem egyházainknak — teológusainknak, lelkészeknek, hívő egyháztagnak — közös fáradozása az egyház küldetése bibliai tartalmának új megértéséért, a keresztyén bizonyágtétel mai megfogalmazásáért. E közös fáradozás és bizonyágtétel gyümölcsei sem csak teológiai művekben jelentkeztek, hanem elsősorban abban, hogy egyházaink életrendje, igehirdetése, küldetéstudata átalakult a szolgáló egyház távlata jegyében.

A kontinuitás az egyház és a szocializmus viszonyában

Erre azért kell rámutatni, hogy szemléletes legyen az a folyamatosság, amelynek a sodrába beletartozunk. Az alapvető döntések régen megtörténtek, de mert az alapok nem változtak, azért ma is azoknak a talaján állunk. Nem kell mindig mindenben újra dönteni. Erőt és eligazítást adnak az alapelvek. Szilárd bázisuk van a döntéseknek, érvényességük a jelenben is kötelező. Az a történelmi lecke, amit Isten feladott a felszabadulás utáni korszakban, az volt, hogy az egyház megkeresse útját az új társadalmi viszonyok között. Nehéz feladat volt, mert még nem alakult ki világosan az új társadalom életrendje, de az irány mégis határozott volt: a fejlődés gyökeresen szakított a régi világgal, amit a háború katasztrófa-politikájába fulladt Horthy-rendszer, majd a nyilas világ jelentett, s alakultak a nép államának körvonalai. A fejlődés iránya és vezető ereje már kezdetben is a kialakuló szocializmus volt. Ha az egyház ebben a helyzetben akarta útját megtalálni, a kiindulópont kétségtelen volt: nem lehetett követni a régit, el kellett határolnia magát attól, ellent kellett mondania a régi hibáknak.

Az új kezdet jegyében óvatosan indultak azok a gondolatok, amelyekben már fel lehet fedezni későbbi haladó teológiai felismeréseinket. Ezek abból a szellemi-teológiai felszabadulásból táplálkoztak, hogy már nem kell, mint régen, az egyháznak visszahúzódnia a belső hitéleti körre, hanem szava átfogó is lehet, a haza, az emberiség, a világ kérdéseire is bátran hozzászólhat a maga jobb és igazabb célja elérése érdekében.

Új fejezetet nyitott az állam és az egyház között 1948-ban megkötött Egyezmény az állam és egyház viszonyában.

Az állam az Egyezményben kinyilvánította az egyház részére a vallásszabadságot. Ismeretes az egyháznak nyújtott anyagi támogatás is. Mindebből azt tűnik ki, hogy az állam a szocializmusban együttműködésre nyújt kezét az egyháznak. Bár az állam nem vallja magát keresztyén államnak, de békét akar az egyházzal.

Az állam támogatást ad az egyháznak, hogy működni tudjon, és az egyház is támogatást ad azokhoz a politikai célokhoz, amelyek népünk érdekében valók, népünk felemelkedését szolgálják. Ezek a célok nem

igénylik az egyház részéről elvi, világnézeti álláspontja feladását.

Egész fejlődésünknek, a szocializmusban való egyházi életünknek kiemelkedő eseménye az Egyezmény. Egyrészt meg kellett érnie a tudatformálódásnak odáig, hogy az egyház megkösse, aláírja az Egyezményt. Mikor ez megtörtént: élni kellett a hétköznapi világában a magatartásunkkal is azt, hogy a szocializmus társadalmi rendszerével hogyan tudunk együttthaladni, népi-nemzeti egység keretében. Konkrétan: hogyan tud állam és egyház kezét nyújtani egymásnak együttműködésre, korrekt kapcsolatok folytatására. Itt hozzá is tehetjük, hogy ez nem valamiféle távolság viszonyából történik. Ennek a benső közeledésnek az alapja az, hogy a szocialista állam közel van a keresztyén emberhez. Ez az állam a népnek az állama, ebben a nép gazdája az egész országnak. Éppen erről a bázisról, tehát az összetartozásnak, a népi-nemzeti egységnek a bázisáról, alakul ki nem vallásos emberek és hívők között olyan benső együttműködés, amely nem az ideológiai különbözőségekre teszi a hangsúlyt, hanem arra, ami összefűz, ez pedig a közös szocialista haza segítésének a szolgálata.

A vallásszabadságot, amelyet alkotmányunk minden vallásfelekezett számára biztosít, Isten iránti hálával éljük és gyakoroljuk. Senki sem kíván tőlünk „ideológiai megalkuvást”. Templomainkban rendszeresen hangzó igehirdetések bizonyítják a prédikáció szabadságát. Egyházunk legdrágább kincsét, az evangéliumot, semmi áron sem alkudjuk el, de erre nem is tart igényt senki. Az egyházhöz való hűség és a hazához való hűség éppen ezért vannak harmóniában egymással, ezért tudjuk élni a hagyományos protestáns patriotizmust, ezért tudunk együttműködni hazánk más világnézeti fiaival az ország javáért és felvirágzásáért.

Széles körű összefogásra ad biztatást alkotmányunk mind a nemzeti egység irányában, mind a szocializmust építő népek nagy családjába való beilleszkedés tekintetében. Alkotmányunk kizár minden sovínizmust, amely magyar népünket bármely nép fölé akarná emelni, ugyanakkor olyan irányba lendít, amelyben népünk sajátos értékének megtartásával és továbbfejlesztésével gazdagítja a szocializmust építő népek nagy családját, sőt az egész emberiséget.

A párt és kormány következetes és perspektivikus célkitűzése a szövetségi politika. A munkásosztály a parasztsággal és az értelmiséggel együtt építi társadalmunkat. Igényt tart a társadalom valamennyi rétegének szellemi és fizikai munkájára a nagy célok megvalósítása érdekében. A társadalom különböző osztályaiban és rétegeiben ott vannak a hívő emberek is, akik szívük és tudásuk szerint osztoznak az építési munkájában és az elért eredményekben az ő tetteik és erkölcsi erejük is benne van. Mi, hívő emberek nem „kívülről” nézzük a nagy országépítő munkát, hanem annak részeseként, egész népünk javára dolgozunk.

Világosan látjuk, hogy az egyházaknak is a maguk szolgálatában mindig az egész embert kell szem előtt tartaniuk. Azt az embert, akinek nemcsak lelke van, hanem akinek anyagi igényei is vannak, hiszen ezen a földön él, otthona és családja van és szüksége van a mindennapi kenyérré is. Ezért mi szívből örülünk annak, hogy kormányunk minden erejének megfeszítésével fáradozik az életkörülmények javításáért, az életszínvonal emeléséért és rendkívül körültekintő munkával győzi le azokat a nehézségeket, amelyek a fokozatos fejlődés útjában állnak.

Az egyházak részéről a szövetségi politikában való

részvétel különösen is három területen valósul meg: 1. A békemozgalomban való részvétellel a szocialista békepolitikával, a nemzetközi kérdések békés úton való megoldásával haladnak egy mederben, — 2. a Hazafias Népfrontban való szolgálattal a népi-nemzeti egység célkitűzését munkálják, — 3. a népünknek nyújtott erkölcsi segítségnyújtással részt vesznek a közösségi tudat, a közösségi embertípus kialakításában.

Noha a marxisták és keresztyének különböző elvi-teológiai alapokon állnak, és ennek következtében cselekvésükben más és más alaptól indulnak ki, de a cselekvésben egyik lehetnek, amikor a szocialista társadalom építéséről, a nagy történelmi célok megvalósításáról és a béke biztosításáról van szó. A legdöntőbb bizonyíték erre, hogy Magyarországon a marxisták és a keresztyének együtt dolgoznak a szocialista társadalom építésén, a mindennapi életben, a munkahelyeken, az üzemekben, a termelőszövetkezetekben, a hivatalokban, az intézményekben.

Az egyházak belső életében is lényeges változások következtek be az elmúlt évtizedek alatt. Nyilvánvaló, hogy az egyházaknak más a szerepük a szocialista társadalomban, mint korábban. Az állam és az egyházak viszonyában, az egyházak belső életében végbement események erősítették a haladó erők helyzetét és megszilárdították meggyőződésükben azokat, akik hazánkban a szocialista társadalom támogatása mellett döntöttek.

A magyar egyházpolitika történetében többször léptek színre a visszahúzó erők képviselői. Többször feszültté vált a helyzet a haladás és a visszahúzó erők között. Mégpedig nemcsak a hazai erőkkel kellett számolni, hanem az imperializmus átfogóbb tényezőivel is. Itthon és külföldön is vannak olyanok, akik mindent megtesznek, hogy fékezzék, gátolják a kedvező folyamatot. Megnyugtató azonban, hogy a káros nézeteknek és a felelőtlen személyeknek nincs tömegbázisa, és hogy törekvéseiket megfelelő visszautasításban lehet részesíteni.

A kiegyensúlyozott jó viszony és kapcsolatrendszer éppen azért lehet tartós, mert nem öncélú, hanem népünk szebb és boldogabb jövőjének megteremtésére, az emberiség fejlődésére és békéjének biztosítására irányul.

Az ideológiai, világnézeti különbség és ellentétek továbbra is fennállnak. Az eltérő ideológiai nézetek és vélemények kifejtésének helye és lehetősége immár közel három évtizede az a párbeszéd, amelyet a keresztyének és a marxisták folytatnak egymással hazánkban. A keresztyén—marxista dialógusnak nálunk sajátos formái alakultak ki, amelyet a valóságos élet tett szükségessé és lehetővé. Hazánkban nem egyszerűen elvont ideológiák, elvek és tantételek konfrontálódnak, hanem a különböző ideológiák képviselői valóságosan együtt élnek, találkoznak egymással — igen gyakran a család körében is. Ez a találkozás a felek szempontjából egyaránt jelentős kérdések megvitatásának alkalma. Így tesszük rendszeresen közös megbeszélések tárgyává a haza és az emberiség életkérdéseit azzal a célkitűzéssel, hogy a közös probléma megoldása érdekében egyesíthessük erőinket. A dialógusnak azonban ezen a szinten is csak akkor van értelme és jelentősége, ha a világnézetek szembesítése nem öncélúan történik, hanem az ember ügyét, a társadalmi haladást szolgálja.

Annál természetesebb és zökkenőmentesebb a hívők és a nem hívők együttműködése, minél inkább létrejön a kölcsönös megismerés, minél jobban oszlanak

a tévhit, előítéletek, indokolatlan aggodalmak és fenntartások.

Hosszú volt ez az út, amíg idáig eljutottunk, nem is volt zökkenőktől mentes, de jó utat találtunk s bizakodón nézünk előre a jövőbe, mert az alapok szilárdak.

Ami ma terhelési próbát jelent

Igen, az alapok szilárdak, a folyamatosság nem szakad meg. De vannak változások, amelyek nehéz kérdéseket vetnek fel. Terhelési próba alatt állnak az alapok, a korábbi döntések. Minél erősebb az alap, annál jobban bírja ki a próbatételeket.

Közismertek a gazdasági nehézségek. Ez nemcsak nálunk van így, a világ száznegyven országából száz küzd hasonló bajokkal, mint mi. Új világgazdasági helyzet van kialakulóban, a világpiaci helyzet kavargása nagy próba elé állítja a legtöbb országot. A szocialista országok mind kisebb-nagyobb gazdasági nehézséggel, az átszervezés gondjaival küzdenek. A világgazdaság szédült iramot diktál, a régi megoldásokkal nem lehet fennmaradni. A szerkezet változásának zökkenőt nem lehet áthidalni. A Szovjetunió radikális belső változásai mutatják, mennyire mélyreható gazdasági-társadalmi átalakulás szükséges a versenyképességhez, a világgazdasági talpon maradáshoz. A fejlődés lelassulása, megtorpanása érzékelhető. Ezért ma a nehézségekkel való nyílt szembenézésre esik a hangsúly. A szocialista országokban erősödik a megújulás érdekében végzendő erőfeszítés. A szocializmusnak a legerősebb és legnagyobb felelősséget viselő országa a „peresztrojka” és a „glasznosztj” politikájával küzd a szocializmus megújulásáért, vonzóerejének helyreállításáért. A gazdasági élet irányításának gyökeres átalakításáról van szó. De a nyíltság politikájának értelmezése kihat kulturális tere, az egész társadalom helyzetére, az emberi együttélés bonyolult viszonylataira is.

Arról a kérdésről, hogy milyenek a mai magyar gazdasági nehézségek, az országgyűlés legutóbbi ülésén bőven esett szó. Hallottuk, olvastuk, hogy a nemzeti jövedelem hogyan csökkent, miközben a felhasználás nőtt, a kovertibilis valutában fennálló adósság 16 milliárd dollárra emelkedett. Hallottunk arról is, hogy a politikai hangulat, a társadalmi közérzet érezhetően rosszabb, mint néhány évvel ezelőtt. Rosszabb annál is, mint ahogy azt az átlagos színvonalon élő állampolgár helyzete indokolná. Társadalmunkban a szélsőséges nézetek is felerősödtek. A rosszabbodó közérzet oka, hogy az elmúlt években az életszínvonal jelentős rétegeknél stagnál, sőt egy nem lebecsülendő nagyságú körben csökkent. Sokan élnek nagyon nehéz körülmények között, miközben egy viszonylag kis réteg a munkateljesítményével nem arányos mértékben jól, és nem ritkán hivalkodóan él (Grósz Károly miniszterelnök parlamenti beszéde).

Sok személyes és közösségi áldozatba kerül, amíg a népgazdaságot a mai nehéz állapotából stabilizálni lehet, amely alapja lesz a kibontakozásnak és vele az életszínvonal újabb emelkedésének. De most kikerülhetetlen, hogy kétszámjegyű inflációt vállaljunk, bár a tervek szerint 1989-ben 8—9 százalékos, 1990-ben pedig körülbelül 6 százalékos inflációval kell számolni.

Olyan új eszközök is szükségesek a mostani változásokhoz, mint az adóreform. Már az előkészítések során is nagy és ellentmondásos volt a társadalmi visszahangja. Ebben még a kis- és közepes jövedelműek is adóznak, és természetesen a magas jövedelműek is. Az igazságos közteherviselésben minden állampolgárnak jövedelme arányában kell hozzájárulnia a köz-

teherviseléshez. Itt az alap gondolat az, hogy a közkiadások fedezetét nem a társadalom felett álló állam, hanem az állampolgárok állítják elő.

A stabilizáció terhekkel jár, áldozatokat is kíván, elkerülhetetlen a lakossági fogyasztás átmeneti csökkentése.

Az infláció, az adó, a fogyasztás csökkentése mellett további próbatétel a munkaerő átcsoportosítása. Az iparban, a mezőgazdaságban elodázhatatlan feladat a veszteséges vállalatok nyereségessé tétele, vagy felszámolása. Sok lesz a fölösleges munkahely. A célkitűzés az, hogy a munkaerő átcsoportosítása során ne keletkezzék munkanélküliség. Azonban számítani kell arra, hogy lesznek, akik nem tudnak néhány hónap alatt elhelyezkedni. A munkaerő átcsoportosítása nem oldható meg konfliktusok nélkül. Noha a kormányzat a dolgozók szociális biztonságára törekszik, mégis igen sok emberi problémát vet fel ez a helyzet. A munkaerő-problémának messzire kiható vonása az, hogy egyre nagyobb tudásra és szakképzettségre lesz szükség. A világ fejlettebb régióiban is az a jellemző, hogy mindenütt előtérbe kerül a tudásigényes, a szellemi tőkére alapozott fejlődés. Csak magasabban kvalifikált munkaerőt lehet majd alkalmazni, amikor létszámleépítésekre kerül sor.

A miniszterelnök a parlamentben kifejtette, hogy a szokatlanul magas árnövekedés mellett a kormány külön gondot fordít a szociális biztonság megőrzésére, a kiegyensúlyozott áruellátásra. A legerősebben érintett rétegek külön védelemben részesülnek. A szociálpolitikai gondoskodás a fiatalokra, a gyermekes, és főleg a sokgyermekes családokra, az idős korúakra, a hátrányos helyzetűek ellátására összpontosul. A több mint kétfélmillió nyugdíjas hetven százalékának havi négyezer forint alatt van a jövedelme. Ezen a téren sok segítő feladata van a gyülekezeti diakóniának is.

Senki sem kívánja azt, hogy örüljünk a várható terheknek. Minden intézkedés mellé nem lehet az egész társadalmat felsorakoztatni, de a felelősen gondolkodó, józan, a jövőért felelősséget érző többséget – igen.

A probléma ott van, hogy amikor csökkenni fog a lakossági fogyasztás, amikor bekövetkezik az áremelés, amikor nőnek az adók és szaporodnak a munkavállalók gondjai – mi lesz a reakció, a magatartás, az állásfoglalás? „Gazdaságunk ma olyan kátyúban van, amelyből csak úgy tud kijutni, ha a politika, az egész társadalom minden támogatást megad ahhoz, hogy úrrá legyen gondjain” (Grósz Károly).

Erősödött a kritikai szellem, a segíteni akarás. Ugyanakkor egyfajta felfokozott várakozás is kialakult, mely könnyen ingerült türelmetlenséghez is vezethet. A következő időben ma még minden részletében nem is látható feladatokat kell megoldani, amelyek teherpróbának vetik alá a nemzeti közszellemet.

A negatív tendenciák jelentkezésére is számítani kell, mert a nehezedő gazdasági körülmények nemcsak állampolgári, hanem a hivatali fegyelmet is lazítják, kedveznek a korrupciónak, a pozícióval, a gazdasági hatalommal való visszaélésnek. „Az országban jelen vannak azok az erők is, amelyek nem az ország jövőjével, hanem csupán személyes ambícióik kielégítésével törődnek. Ők azok, akik a minél rosszabb – annál jobb – filozófiáját vallják. Tapasztalható az országban demagógia is, amely nem mindig kap kellő visszautasítást.” (Grósz Károly.) Irányt mutató volt a miniszterelnöknek az a kijelentése, hogy a kormány hajlandó a nyílt párbeszédre és eszmecsere-re a másként gondolkodókkal, amíg azok a jelenlegi magyar társa-

dalmi struktúrát akarják gazdagabbá, életképesebbé tenni. Útjuk azonban elvág, amikor azok a rendszer tartalmát és természetét illetően idegen alternatívákat keresnek.

Bajaink egy része nem is gazdasági eredetű, hanem társadalmi gond. A társadalom orientációs zavarokkal is küzd, mivel a 40 év óta tudatunkba mélyen beivódott jelszavak ütköznek a valósággal. Az emberi kapcsolatok romlása terjed. Az egészségromlás folytatódik. A devianciák erősödnek. Durvaság, züllés, öngyilkosság terjed. A lakosság egészségi állapota változatlanul kedvezőtlen. Az alacsony születésszám mellett Európában nálunk a legmagasabb a halálozási arány.

„Kiktől várhatjuk, ha nem elsősorban a kultúra munkásaitól, hogy a haza, a család, a szülő, a gyermek, az emberi normák tiszteletére intsenek?” (Kádár János.) A régebbi és az újabb erkölcsi értékeinknek mozgósító erővé kell válniuk. Az egészségesebb közmorál kialakításában nekünk egyháziaknak is nagy feladataink vannak.

A szövetségi politika, a társadalom osztályainak szövetsége, az erők összefogása: továbbra is alapvető célkitűzések. Kádár János parlamenti beszédében hangsúlyozta, hogy a katolikusok, a protestánsok és más vallások képviselői a népfrontkongresszuson is kijelentették, hogy az egyházak támogatják az országépítő munkát. „Ez számunkra sokat jelent, a támogatást köszönjük és igényeljük a jövőben is. A társadalom egységét erősíteni akarjuk. Ezt célozza a szocialista demokrácia fejlesztése, az egész reformpolitika.” Tehát a rendszer állandó elemei változatlanul fennmaradnak. A szövetségi politika folytatása, a közmegegyezés megteremtése megújítható, hiszen az állampolgárok nagy többsége elismeri a szocializmus alapvető értékeit. A szocializmusnak az az alapvető célja, hogy az emberek jobban, kulturáltabban, boldogabban éljenek – nem változik. A kormány programja annak az előremutató politikának a folytatása, amely annak idején kivette az országot az 1956-os tragédiából, létrehozta a szocialista mezőgazdaságot, bevezette a gazdasági reformot – és nem utolsósorban –, segítette az állam és egyház jó viszonyának kialakítását, a marxisták és keresztyének párbeszédének és együttműködésének megvalósítását. A program az egész társadalmat érinti, senki sem érezheti magát a kívülálló pozíciójában, legkevésbé az egyház, amely direkt hívást kapott a közügyekben való részvételre.

Erkölcsei szolgálatunk a népi-nemzeti egységben

A gazdagabb és szebb emberi élet távlatát a népi-nemzeti egység jegyében, összefogásra és odaadó részvételre hívja fel a haza minden fiát. Egyházaink minden tagjára is érvényes, hogy keresztyén hite és szeretete alapján dolgozzék, társadalmunk előbbrejutásáért. A keresztyén ember hasznos tagja akar lenni a társadalomnak. Ezt a szellemet diktálja számunkra a másokért fáradó szeretet. Abban van ennek a teológiai látásnak nagy áldása, hogy megajándékozott a másokért, a közösségért munkálkodó hittel. Nagy dolog, hogy együtt fáradhatunk, dolgozhatunk a „kis és nagy” ügyek, problémák megoldásában.

Az emberi együttélés parancsolatainak sorrendjében haladva igen sokat tehetünk azért, hogy a szülők és gyermekek egymáshoz való viszonya az esetleges nemzedéki különbségek ellenére a szeretet és tisztelet jegyében valósuljon meg. Mind az ifjúsági munkában, mind a gyülekezeti igehirdetéseken és a lelkipásztori látogatás szolgálataiban erre alkalmunk nyílik.

Az ötödik parancsolat arra nyújt tág lehetőséget, hogy mind a kis közösségekben dívó idegesség és gyűlölködés leküzdése, mind a nagyvilág égető kérdéseire való helyes hozzáállás, a béke mindenek fölött való szolgálata végre egy szintre kerüljön a sokat emlegetett „lelki békesség” fogalmával.

A hatodik parancsolat is sok kérdést és segítségi lehetőséget nyit meg: ide tartozik az ifjúság szeretetből fakadó tanítása és óvása a szabadosság a szexuális vonatkozású zűrzavar és nihilizmus veszélyeitől; sokat tehetünk az esketési szolgálatokban és a házaspárok problémáinak megbeszélésekor a válások megelőzéséért, a családi légkör javításáért, a gyermekáldás vállalásáért, az „egyke”-szemlélet megváltoztatásáért, a szeretet megújulásáért.

A hetedik parancsolattal kapcsolatban a leggyakrabban előkerülő témák, a munkaerőkölcs javítása, önző szerzési vágy leküzdése, társadalmi és más egyéneket megkárosító gyakorlatok elutasítása, a munka értelmének és hivatásszerű végzésének megmutatása.

A nyolcadik parancsolatban a családi, lakóhelyi és főleg munkahelyi légkör javítása, a másoknak ártani akarás helyett a nyílt őszinteség ajánlása lehet a segítő szolgálatunk tartalma.

A két utolsó parancsolat pedig a sok hamis beidegződöttség, az egymásra licitálás, irigység táplálta elbukások megelőzése témáit kínálja korrigálásra. Nem szóltunk még a születésszabályozás kérdéseiben való felelős hozzászólásunk lehetőségeiről, a káros szenvedélyektől való óvásról és általában arról, amit a lelkes szolgálata során a sérült emberi lélek és lelkiület gyógyításával használhat nemcsak az egyének és családok, hanem az egész társadalomnak.

A családok életének védelmében igen sokat tehet és kell tennie az egyháznak. A családi életéről való helyes szemlélet kialakításában, ezzel összefüggésben

a gyermekáldás, gyermeknevelés örömeiben és gondjaiban is részt vehetünk és útmutatást és tanácsot adhatunk.

A nyugdíjasok, az öregekről való gondoskodásnak az ügyét jelentős helyre tette államunk. Sokat tett ezen a vonalon egyházunk az elmúlt időkben is, de minden bizonnyal valamennyi gyülekezetünk területén élnek olyan nyugdíjasok és öregek, akik a mi segítségünkre is rászorulnak.

Egyházaink intézményes diakóniai szolgálatát feltétlenül meg kell említenünk, amely öregek, rokkantak, csökkent értelmű gyermekek hűséges gondozásával felbecsülhetetlen szolgálatot tesz a társadalomnak. Ehhez azonban hozzátehetjük azt is, hogy az ilyen irányú gondozás folyik szinte minden gyülekezetben is.

A lelki vigasznyújtás és az etikai alapok erősítése mellett jelentős szerepe lehet az egyháznak az egészséges közszellem és tudati tényezők kialakításában. A társadalomnak egy bizonyos rétege, mondhatjuk a gyülekezetekhez tartozó hívőknek is ezeket, figyel arra, amit az egyháza, a lelkésze mond. Így volt ez a termelészövetkezetek létrehozásánál a falvakban és a politikai kibontakozás útjait kereső városi gyülekezetekben, így van ma is sok időszerű kérdés megítélésében.

Elsősorban a körülöttünk élőknek kell meglapasztalniuk, hogy nem magunknak élő közösség, hanem a társadalom szerves és építő részei vagyunk, akikre minden jó, humánus és közösséget építő ügyben számítani lehet.

Társadalmunk megerősítése és továbbfejlődése érdekében nekünk is küzdenünk kell az önzés, az anyagiasság, a köztulajdon elleni vétkek ellen, a hűséges és jó munkáért, hivatástudatért és hivatáshűségért a gazdasági élet minden pontján.

Ottlyk Ernő

Kettős évforduló

A magyarországi baptizmus két évtizedes útja a jogi egyenlőség megszerzésétől a felelős nagykorúsáig

„A redukált szerepre kárhozott állampolgár jellemző magatartása az individuális elkülönülés, az igények kielégítésének dolgában pedig a követelés. A felelős, ügydöntésre képes állampolgár saját önkormányzata körében felnőtt módjára cselekvőkész; az ország kormányzata iránt nehézségek idején is megértést tanúsít...” (Pozsgay Imre)¹

„A magyar jogfejlődés történetében jelentős lépést tett előre a magyar országgyűlés 1947. december 4-én: egyhangúlag törvényerőre emelte a bevett és az elismert vallásfelekezetek között — az elismert vallásfelekezetek hátrányára — fennálló különbségek megszüntetéséről szóló törvényjavaslatot.”² — Negyven évvel ezelőtt, sok évtizedes közjogi próbálkozás után született meg az 1947. évi XXXIII. törvény, amelynek hiányát a bevett vallások körén kívül létező felekezetek hívei, így a baptisták is oly sokáig sérelmezték. Hosszú út vezetett el a nevezetes döntésig, amint ezt akkor a törvényjavaslatot indokoló parlamenti beszédében *Ortutay Gyula* vallás- és közoktatásügyi miniszter is föltárta.³ Az új törvény egy olyan korszakot zárt le, amelyben — legalább is a felszabadulásig — egyik jogsértést a másik után kellett elszenvednie a baptista felekezetnek. Minderre *Somoqi Imre*, a hazai baptiz-

mus történelmének egyik legnagyobb alakja így emlékezett vissza:

„Nem hagyhattuk pl. szó nélkül azt, hogy az isteni tiszteletet megzavaró és feloszlató csendőr a szent Bibliát a szószékről a szuronyára tűzte...; amikor egyes testvéreinket csupán vallási meggyőződésük és felekezeti hovatartozásuk miatt állásukból, foglalkozásukból, sőt több esetben lakóhelyükről is kiűldözték; amikor egyes járási kiskirályok valóságos vesztgár alá helyezték a járásukban levő gyülekezeteinket, megtiltva azoknak prédikátorok és evangélisták által való látogatását; amikor egyes világi és egyházi lapok a baptista igehirdetőket falujáró csavargóknak és ingyenlő népbolondítóknak állították be; amikor egyes testvéreink meghurcoltatása — az eljáró közegek hanyagsága és kegyetlensége következtében — valóságos mártírommá vált. Rest szolgák, gyáva vezetőik, közösségi megbízatásunkra méltatlan egyének lettünk volna, ha segítő szeretetünkkel, tettekkész együttérzésünkkel és fáradságot nem ismerő kötelességtudattal mindent meg nem tettünk volna a sérelmek orvoslására, vagy legalább is az ártatlanul szenvedők szenvedésének enyhítésére.”⁴

A beköszöntő új világ az említett jogsértéseknek gyakorlatilag azonnal véget vetett, s mivel céljai

között szerepelt a „szabad államban szabad egyház” elv következetes valóraváltása, igen hamar eljutott az 1947. évi XXXIII. törvénnyel a jogalkotás terén is a hátrányos megkülönböztetés megszüntetéséig. Az 1948. évi XLVIII. törvény még tovább lépett, s ezt így méltatja a baptisták hivatalos közlönye:

„Az eddig érvényben levő törvények... a szabad vallásgyakorlaton kívül csupán az istentiszteletek, az istentiszteleti szertartást végző lelkészek, a szertartási tárgyak és a templomok védelméről gondoskodtak. Ezzel szemben az 1948. évi XLVIII. törvény 19. szakasza kiterjeszti a jogvédelmet magukra a vallásfelekezetekre is. Büntető szankciót tartalmaz a különböző hitfelekezetek meggyalázása ellen.

Mert mit mond a törvény? »Amennyiben a cselekmény súlyosabb büntető rendelkezés alá nem esik, vétség miatt egy évig terjedhető fogházzal büntendő, aki a magyar nemzetre, a demokratikus államrendre vagy köztársaságra, annak valamely alapintézményére, az országban levő valamely nemzetiségre, illetőleg hitfelekezetre lealacsonyító kifejezést használ vagy ilyen cselekményt követ el.« Minden éber szem azonnal észreveszi azt a szinte páratlan gesztust, amellyel a magyar népi demokrácia kezeli az egyházakat ebben a nagy fontosságú törvénytárgyában, hiszen ugyanazokkal a szankciókkal sújt le a hitfelekezetek megbántóira, mint a magyar köztársaság vagy a demokrácia bántalmazóira. A magyar országgyűlés nemcsak hogy nem tartja tizedrangú kérdésnek az állam és az egyház viszonyának rendezését, sőt inkább olyan magas erkölcsi tekintélyt biztosít a különböző egyházaknak, mint önmagának. Ez tehát az állam részéről az egyházak maradvány nélküli megbecsülését és tiszteltetését tartásáért biztosítja...»⁵

De nemcsak testületileg hozott a baptista közösség számára fölemelkedést a felszabadulás, hanem a régi uralkodó osztályon kívüli körökből származó tagjainak is. A korábban lehetőség híján lefojtott közéletiség felszínre törhetett. „A nagy történelmi átalakulás alkalmával az ország számos városában és falujában fordult a nép bizalma a baptisták felé. Nemzetgyűlési képviselőket, bírókat, jegyzőket, Nemzeti Bizottsági tagokat, községi elöljárókat választottak soraikból.”⁶

A közösségi és egyéni szempontból is örvendetes közjogi változásokkal párhuzamosan a magyarországi baptisták nagy kedvvel és lendülettel láttak hozzá a háború vége felé egyre inkább akadozó belmisszió föllendítéséhez. Ebben jelentős eszköz volt a nyilasok által betiltott Békehírnök utódjaként 1945. szeptember 1-jén megjelentetett *Lelki Élet*. Hét kerület létesült a missziómunka hatékonyabbá tételére. Bűnbánati és evangelizációs hetek, forró légkörű konferenciák egész sora erősítette meg a régi gyülekezeti tagok hitét és új megtérők serege gyarapította a közösség létszámát.

Anyagi téren is lelkesítő volt a kép. Bel- és külföldi adományokból akciókat szerveztek a leginkább nélkülözők megsegítésére. Évtizedek álma vált valóra a Budapest, Aradi u. 48. szám alatt létesített Központi Székházzal. Üdülőt vásároltak Balatonföldváron. Új épületbe helyezték át a Teológiai Szemináriumot Budapesten az ostrom alatt megsemmisült régi helyett.⁷

Természetesen fölvetődik a kérdés, hogy a baptistáknak az egyház köreiben belül érvényesülő aktivitásával együtt járt-e a környező világ javára végzett szolgálatvállalás. Korábban erre tagadó választ adtam. Úgy véltem, hogy a felszabadulás előtti jogfosztottság ellenhatásaként kialakult befeléfordultságot a baptista közösség közjogi helyzetének rendeződése után is csak nagysokára, a 60-as évek közepén tudta

levetni.⁸ Azóta tisztázódott, hogy 1945-ben egyik órától a másikra vetette le a baptista közösség a korábban is csak nehezen viselt befeléfordultságát, és 1949-ig a legteljesebb nyitottság és a közszolgálatra való készség jellemezte. Ezt bizonyítja többek között az a tény — amelyre már fentebb utaltam —, hogy 1945-ben jelentős számban választottak meg baptistákat az állam- és a közigazgatás különböző szintjein. Ez aligha történik meg, ha a jelölt baptisták csak magukkal és gyülekezetükkel törődő, a közügyek iránt közömbös embereknek mutatkoznak. Kortárs szemtanúk is igazolják ennek ellenkezőjét. A kibontakozó szocializmust a baptisták egyáltalán nem érezték evangéliumi erkölcsi felfogásuktól idegennek, sőt! 1945-ben, egy Engels halálának 50. évfordulójáról megemlékező írásban ezt olvashatjuk: „A baptisták számára nem újdonság a szociális igazságok hangoztatása, bár ők ezeket nem emberi teóriákból, hanem az evangéliumokból veszik. A bibliás keresztyének belső adottságukban képviselték mindig a szociális igazságokat.”⁹

Mindezek megvalósítását nem elszigetelten, hanem a partnerként elfogadott demokratikus állammal elvileg megalapozott együttműködésben látták kivihetőnek. Országunk nyugati határszéle még nem szabadt fel, amikor a baptisták akkori vezetőjének, Somogyi Imrének hathatós közreműködésével megszületett a „*Szabad államban szabad egyház*” c. memorandum. Ennek fontos megállapításait négy évvel később is, 1949-ben a legteljesebb magátólértéktelődéssel idézi a baptista olvasóknak a Lelki Élet:

„A magunk részéről természetesnek tartjuk, hogy az állam fenntartja az egyházakkal szemben gyakorolt felügyeleti jogát, ugyanakkor biztosítva a szabad vallásgyakorlatot. Az egyházak, illetve vallási testületek pedig, tanításaik révén támogatják az államot abban, hogy a rendet, békét és termelő munkát előmozdító rendelkezéseit az állam polgárai megértéssel és engedelmséggel fogadják.

A mi bibliai életszemléletünk nem zárja ki tehát az állam és egyház kölcsönös jó viszonyát, sőt úgy kellene lenni, hogy e kettő, bár lényegében merőben különböznek egymástól, egymást támogatva mozgítsa elő az emberiség boldogulását. Bibliai értelemben az állam isteni mű, mert minden hatalmasság Istentől származik...

Az állam rendeltetéséhez híven — még az egyházakkal szemben is — éberem őrködjék azon, hogy államiságának főbb attribútumait: a területet, a népeséget és a főhatalmat sérelem ne érje — az egyház pedig, mint Krisztus Jézus tanítványainak lelki közössége, imáival és jócselekedeteivel támogassa az állam nemes törekvéseit és célkitűzéseit.”¹⁰

Ez, és a hasonló szellemű megnyilatkozások azonban nem hozták meg a várt gyümölcsöket. A baptista közösség felszabadulás utáni erőteljes belmissziójával karöltve járó — elvileg megalapozott s kibontakozóban levő — szociális szolgálat egyik napról a másikra megtorpant. Nem a szándékban volt hiány. Egyszerűen: nem volt rá többé igény. Akkor — és sokaknak még sokáig — érthetetlen, megmagyarázhatatlan volt mindez. Közülük négy évtized távlatából már okát tudjuk adni mindennek. *Kiss Emil* baptista egyháztörténész ezt így summázza:

„Az evangéliumi kisegyházak a jogfosztottság után az 1947. évi 33. törvényben kapott felekezeti egyenlőség elvi kimondása után nemsokára felemás helyzetben találták magukat a személyi kultusz évei alatt. Míg a régi társadalmi rendben a haladó társadalmi erőkkel — nemegyszer a kommunistákkal — azono-

sították őket, addig az ötvenes évek első felében a dogmatikus ideológia a múltból ittmaradt klerikális reakció támaszainak tekintette közösségeinket.”^{11,12}

Negyéves pályafutását befejezve elnémult a Lelki Élet is. A baptista közösség tagjai, gyülekezetei nyolc éven át, épp egy olyan időszakban, amikor a legnagyobb szükségük lett volna az iránymutatásra, eligazító szó nélkül maradtak.¹³

1951-ben, az egyházvezető tevékenységét már korábban súlyosan korlátozó betegség következtében elhunyt Somogyi Imre, a prófétai hatású karizmatikus vezető.¹⁴ A gyülekezeti élet mindezek ellenére tovább haladt.¹⁵ Am nem változatlanul. Az elbizonytalanodott központi irányítással való esetleges kapcsolat következtében szinte teljesen magukra maradt gyülekezetekben a társadalmunk egészét átható gyanakvás légkörének, majd a törvénysértések¹⁶ kényszerű ellenhatásaként kialakult a befelé fordulás. Hitük cselekedet-gyümölcseit nem teheték közkinccsé a baptisták sem — legalábbis rendszeresen és intézményesen nem —, s így azokat a gyülekezet körén belül értékesítették.

Az életrealitáság jelének tekinthetjük azt, hogy mindmáig érvényesülő üdvös hatása lett annak az intézkedésnek, mely a vasárnap délutáni prédikációs istentiszteletet szünettel követő ún. ifjúsági egyleti órát — a maga egyre inkább szekularizálódó vallásos-kulturális műsoraival — törvényen kívül helyezte. A baptista gyülekezetek ugyanis beépítették e „független” az istentiszteletbe s a Szentírás fegyelme alá vonták ezt a már-már ellehetetlenült programot. Istentiszteleti életük ezzel meggazdagodott. Talán ez is közrehatott abban, hogy az ötvenes évek közepétől lassan kibontakozó külkapcsolatok révén Nyugatról hozzánk látogató hittestvéreink — pl. 1955-ben Lord, a Baptista Világszövetsége elnöke és Payne, az angliai baptisták főtitkára — úgy nyilatkozhattak, hogy „végig járták az egész világot, de olyan élénk gyülekezeti életet sehol sem találtak, mint a Szovjetunióban és Magyarországon”.¹⁷

Az átélt viszontagságok legtöbbszörének következményét azonban csak sokéves megfeszített munkával sikerült napjainkra fölszámolnunk. A szórványjellegű hazai baptista misszióban létfontosságú a lekipásztorok mellett működő gyülekezeti munkások nagy serege. A nehéz időkben ezek nem kaphattak működési igazolványt, ezért ki kellett állniuk a szolgálatból. Rövid távon ez azzal járt, hogy a lekipásztorokra szinte elviselhetetlen többletterhelés zúdult, hosszú távon pedig fölgyorsult a baptista közösségekben is a minden egyházat kísérő „one man system” térhódítása.¹⁸

Mindent összevetve is megállapítható azonban az, hogy a baptisták szükségszerűen bekövetkezett elzárkózása nem járt együtt az új társadalom főirányával kapcsolatos — főntebb már kifejtett — elveik megtagadásával, s később, a felszabadulás után kialakult új magyar állam legnagyobb próbája idején sem fajult a szocialista társadalommal való szembefordulással.¹⁹

Erre csak részben ad magyarázatot a baptistáknak a felsőbbbségről a Római levél 13. fejezetével összhangban kialakított hitvallása. Erőteljesen bejátszott ebbe a felelősséggel karöltve járó hála. Mert azt a tényt egyetlen baptista sem feledhette, hogy az 1846-ban hazánkban elindult baptista misszió egy esztendő híján évszázados küzdelmét a létért végül is az 1945 után Magyarországon kibontakozott új rend vitte győzelemre.²⁰

1956 után, a szövetségi politika meghirdetése nyomán új reménységgel, s új lendülettel indult meg a

sorait rendező baptista közösség egyházi élete. Először kapott hangot, s ettől kezdve lett folyamatos cselekvési programmá az egyház evilági szolgálatára nézve az igei üzenet: „Igyekeztek a városnak jólétén... mert annak jóléte lesz a ti jóléteitek” (Jer 29,7).²¹ Az egyéni és a gyülekezeti szintű diakónia — az evangéliumhirdetés kiegészítője gyanánt — a baptista gyülekezeteket egységbe foglaló egyház meghatározó feladatává is lett, különös tekintettel az emberiség békéjére. Ezt híven tükrözte, de erősítette is az 1957-től havonta kétszer megjelenő *Békehírnök*.

A kibontakozó fejlődést azonban megzavarta a Szabadegyházak Tanácsának vezetési válsága. A szervezet ugyan 1960 nyarán Szabó László baptista egyházelnököt elnökévé választotta, de ez a várt megoldás helyett azzal járt, hogy a válság áterjedt a Baptista Egyházra is. Szabó László 1960. december 30-án betegségére hivatkozva lemondott mindkét elnökségéről.²² A Baptista Egyházban az ügyeket egy háromtagú bizottság²³ vitte tovább, a Szabadegyházak Tanácsának vezetője Palotay Sándor lett, s őt nevezték ki a baptista vezetők a Békehírnök felelős szerkesztőjének is.²⁴ A megoldás szándékával fogantatott intézkedések jóidőre sajátos állapotot idéztek elő. Miközben mint állampolgár minden baptista élvezője lehetett a szövetségi politika kedvező hatásainak (pl. a közélet egyre fokozódó demokratizmusának), egyházában forgolódva úgy érezhette magát, mintha tíz évet visszacsúszott volna az időben. Minél felelősebb egyházi megbízása volt, annál inkább kellett ezt tapasztalnia. Negyedszázad távlatából megkíséreltem fölvezetni e jelenség lehetséges magyarázatát.

A Szabadegyházak Tanácsának működését korábban meghatározó kiemelkedő személyiségek — így pl. Kiss Ferenc, Somogyi Imre, Ungár Aladár, Szabó László, Michnay László stb. — a tagegyházak mind egyikét olyannak fogadták el, mint amilyen volt, s kísérletet sem tettek megváltoztatásukra. Az egyházvezetői tapasztalatok nélkül szolgálatba álló és autodidakta Palotay Sándor azonban egy bizonyos, erősen központosított egyházmoddell ismert igazán, s minden más — mégoly hatékony — egyháztípust értetlenül szemlélt. Közel húszéves egyházvezetői ténykedése későbbi szakaszában, amikor már jól ismerte a tagegyházakat, sok maradó egyházpolitikai intézkedés és jelentős közegyházi esemény fűződött nevéhez, ám a kezdeti időkben fő céljának tekintette a legnagyobb tagegyháznak, az egyházat autonóm gyülekezetek szövetségékként értelmező baptista közösségnek a szervezeti átgyűrését.²⁵ A Baptista Egyházban azonban egészséges ellenhatásként csakhamar kibontakoztak azok a törekvések, amelyek mind a baptista arculat elvesztésével járó veszély, mind pedig az egyházhoz méltatlan viszály lehetőségének kiküszöbölését szorgalmazták.

Az egyház akkori vezetőivel — sőt Palotay elnökkel — egyetértésben az Irodalmi és Tanulmányi Bizottság egy programot dolgozott ki, amely a baptisták igazi megértése céljából egy új egyházszervezeti szabályzat megszerkesztését írta elő. Ezen irat elkészítését elsősorban tehát a bemutatkozásnak, az önmagunk megismertetésének szándéka vezérelte; az, hogy a múltban rólunk kialakított hamis kép helyett adjuk meg hű önarcképünket, mondjuk meg érthetően, milyen keretek között éljük meg hitünket. E szempontok indokolták e munkát, de elkészítését lehetővé azok a felbecsülhetetlen értékű tapasztalatok tették, amelyeket a többi felekezettel való egyenjogúsításunk óta eltelt húsz év alatt szereztünk egy mindig jobbra törekvő, humanista szemléletű államban, és az egy-

más hite által való megerősödés alkalmi során az egyre mélyülő felekezeti kapcsolatokban.

1966 végén kezdtek el e munkát, amely az egyházi közvélemény széles körű bevonásával, rendkívül rövid idő, mindössze öt hónap alatt nyerte el végleges formáját s így kerülhetett az 1967. évi Országos Választó Közgyűlés elé.

A Baptista Egyház Alapokmányainak²⁶ húsz évvel ezelőtti való elfogadása fontos határkö, amely lezárta a baptista közösség nagykorúsodásának korszakát. Egyszersmind azonban egy új korszakot is megnyitott, amelynek során a társadalmi és szociális tevékenységbe való erőteljes bekapcsolódás, a nemzetközi szintéren való eredményes forgolódás, neves külföldi egyházi személyiségek magyarországi látogatásainak megszervezése, a dinamikus kibontakozó egyházi építkezések, a közép- és felsőfokú lelkimunkás képzés színvonalának emelése, s végül, de nem utolsósorban az evangelizáció újráfelfedezése által is nyilvánvalóvá lehetett, hogyan tudtunk nagykorúságunkkal élni. Erről azonban most nem szólnunk. Ez ugyanis már egy másik történet.

Györi Kornél

JEGYZETEK

1. *Pozsgay Imre*: Kongresszusra készül a Hazafias Népfrent. Népszabadság, 1985. okt. 9. 3. o. — 2. A bevett és az elismert vallásfelekezetek egyenjogúsítása. (Az 1895. XLIII. törvények a vallásügyi kérdések rendezése terén jelentős vívmány volt, de 1947-ig nem küszöbölték ki azt a fogvatékosságát, hogy a teljes jogú bevett felekezetek mellett felállította a korlátozottabb jogú elismert felekezetek kategóriáját. Időrendben a baptista vallásfelekezet volt az első, amely az 1905. november 2-án kelt 77092/1905. sz. vallás- és közoktatásügyi miniszteri rendelettel az elismert felekezetek sorába lépett. 1916-ban az iszlám vallás, végül 1947. október 31-én a metodista egyház részesült állami elismerésben.) (Emléklapok 1. füz. Bp., 1948. 38. o.) — 3. Idézi: 1. m. 41—45. — 4. Elnöki jelentés. Bp., 1947. (Itt és a későbbiekben is a szokásosnál talán terjedelmesebben idézek. Ezt abból a megfontolásból teszem, mert hivatkozásaim némelyike olyan, hogy a források alig, vagy egyáltalán nem érhetőek el.) — 5. *Emericus* (dr. Somogyi Imre): Fügvelő. Lelki Élet, 1949. jan. 1. 10. o. — 6. Baptisták a fórumon. Lelki Élet, 1945. okt. 3. o. — 7. *Vö. Bánjai Jenő*: A 125 éves magyarországi baptista misszió korszakainak áttekintése = Emléklapok 3. füz. Bp., 1972. 28. o. — 8. *Györi Kornél*: Emlékezzünk főlshabakulásunkra! Béke hírnök, 1971. ápr. 1. 25. o. — 9. *Emericus*: Memento. Lelki Élet, 1945. szept. 7. 1. — 10. A szabad egyházak. (Szabad államban szabad egyház. Memorandum.) Idézi: Lelki Élet, 1949. ápr. 1. 8. o. — 11. *Kiss Emil*: Négy évtized képekben, dokumentumokban = Ne félj te kislány nyáj. (Szerk. Györi Kornél.) Bp., 1984. 12. o. — 12. A haladó társadalmi erőkkel való azonosítás egyáltalán nem volt megalapozatlan. Különösen a háború befejező időszakában nem. A Baptista Teológiai Szeminárium hallgatói közül néhány „... megtagadta a katonai bevonulást. Tiltakoztak egyházi személyek háborúra lelkesítő beszédei ellen. Ezért a rendőrség Hányik Jánost a Csepeli Vasgyárba kényszermunkára hurcolta el. ...” *Szebeni Olivér*: Adatok a budapesti Baptista Teológiai Szeminárium történetéből. = Emlékkönyv a Baptista Teológiai Szeminárium alapításának 75. évfordulójára. Budapest (1981). 25. o. Az 1. m. 48. o. 79. jegyzetében még ezt olvashatjuk: „A szeminaristák az intézeti sokszorosító gépen háborúellenes iratokat készítettek. Esténként a villamosról szórták szét. Magely János, rutén szeminarista, két évvel a felszabadulás előtt a szovjet csapatokhoz szökött és a Vörös Hadsereg főhadnagyaként érkezett vissza Budapestre.” — 13. A baptista közösség életében Magyarországon mindig meghatározó befolyása volt a sajtónak, különösen az 1896-ban alapított Béke hírnöknek, vagy az egy időre helyébe lépő Lelki Eletnek. A Béke hírnök — de így volt ez a Lelki Eletnél is — gyakorlatilag minden baptista családhoz eljut. Lelkeng 5700

példányban jelenik meg az egyház lapja. (A baptista úrvacsorázó tagok száma mintegy 12 ezer, családtagokkal, szimpatizánsokkal együtt ez a szám eléri hozzávetőlegesen a 20 ezret.) — 14. 1951. szeptember 18-án az óbudai temető hatalmas gyszázoló gyülekezete előtt *Kiss Ferenc* egyetemi tanár, a Szabadegyházak Tanácsa elnöke próffélt lélekkel ezeket mondotta: Somogyi Imre ravalatánál: „Ennek a koporsónak a fedele nemcsak Somogyi Imre testvéremet zárja be (hanem) ... a Magyarországi Baptista Egyházak harmadik időszakát is. ... Ez a korszak ezzel a koporsóval lezárult. De nemcsak ez a koporsó zárja be, bezárja ezt az a nagy társadalmi és alkotmányjogi átalakulás is, amelynek szemantidó vagyunk.” *Dr. Kiss Ferenc*: „Holta után is fog beszélni” = Csontokba zárt tűz. (Szerk. dr. Somogyi Barnabás.) Bp. (1982.) — 15. Ismét igazolódott az a baptistákat illető megállapítás, hogy: „A legjobban megszervezett központi munka is eltörpül jelentőségében a helyi gyülekezetek erős szervezőmunkája mellett”. Elnöki jelentés. Bp., 1947. — 16. „... a személyi kultusz” évtében... A baptisták közül két fővárosi (Szabadi Gusztáv, Kalkó József) és három vidéki lelkipásztor (Margittai Lajos, Kun Lajos, Nyári István) internáló táborba került. (Később valamennyit rehabilitáltak. — A szerző.) A lelkesítő működést igazolványokhoz kötötték... majd az igazolványok rendszeres érvényesítése érdekében megjelenésre kötelezték a lelkesítőket a rendőrségen.” *Szebeni Olivér*: 1. m. 49. p. 96. jegyzet. „1950. június 17-én a tanévzáró után tudtuk adták, hogy épületünket (a Teológiai Szemináriumot. — A szerző.) a koreai követtség számára kisajátították.” *Szebeni Olivér*: 1. m. 29. o. — 17. *Szabó László*: Emlékezzünk! Béke hírnök, 1958. 7. sz. 5. o. Egyébként 1957-ig szinte alig van hozzáférhető adatunk. A jegyzőkönyveket óvatos kezek eltüntették, nyomtatásban meg szinte semmi sem jelent meg az időszakban. Szóbeli közlések, emlékezősek, majd később a visszautaló megjegyzések segítségével alkothatunk vázlatos képet magunknak, mint ez esetben is. — 18. Az immár harmadik kurzusát számláló hároméves Gyülekezeti-munkaképző Tanfolyamnak és a Baptista Egyház sokat fázó Dikónus Bizottságának köszönhető, hogy az egyetemes papáság elve mindinkább érvényesül a gyakorlatban. — 19. Ezt a tételt igazolja az, hogy amikor 1956-ban, az ellenforradalom idején egyházvezetők egész sora lépett fel a rádióban politikai restaurációt sürgetve, a baptisták akkori elnöke, Szabó László a már-már fenyegető unszolás ellenére sem volt hajlandó hasonló megnyilatkozásra. De más sem találtak, aki ilyen szerepre vállalkozott volna. Többen elhagyták ugyan az országot, más hazát keresve, de az is tény, hogy a politikai helyzet rendeződése után egyetlen baptista egyházvezetőt, lelkipászort, gyülekezeti munkást vagy egyháztagot sem kellett felelősségre vonni ellenforradalmi cselekmények miatt. Sokatmondó viszont az a gesztus, amelyről a következő hír tudósít: „A Magyar Népköztársaság Elnöki Tanácsa több egyház vezetőt (püspököket, espereseket és lelkesítőket) kitüntetésben részesített a béke és ügyének kiszélesítése ügyében végzett szolgálataikért. Ebből az alkalomból Szabó László országos elnökünk is megkapta a Magyar Népköztársaság Zászlórendjének III. fokozatát. A kitüntetéseket 1957. december 30-án ünnepélyes keretek között Dobi István, az Elnöki Tanács elnöke adta át.” Béke hírnök, 1958. 2. sz. 2. o. — 20. *Vö. Szabó László*: Közös országépítés. Béke hírnök, 1958. 21. sz. 1. o. — 21. *Szabó László*: 1. m. — 22. Közlemény. Béke hírnök, 1961. 2. sz. 6. o. — 23. Nagy József alelnök, Kovács Imre misszió-bizottsági titkár és Kovács Géza, a Kistanács jegyzője. 1. m. — 24. Változás a Béke hírnök szerkesztésében. Béke hírnök, 1961. 2. sz. 6. o. — 25. A tanácsadói szolgálat — amire a Baptista Egyház akkori vezetőitől felkérését kapott — meglehetősen szabad teret biztosított erre. Hozzászólások az elnöki jelentéshez. (Palotay Sándor 7. sz.) Béke hírnök, 1962. 3. sz. 7. o. — Mivel Szabó László lemondása teljesen váratlanul érte a Baptista Egyházat, így az új helyzetre nem is tudott felkészülni sorai rendezésével. Az így támadt vákuum és a vele járó zűrzavar is késztetően hathatott Palotay Sándorra, hogy egyházszervezeti elképzeléseit a maga rendkívül voluntarista módján keresztülvigye a baptista közösségben. Kinevezéssel akart szolgálatba állíttatni lelkesítőket, a gyülekezeti meghívás mellőzésével, egyházfegyelmű eljárás lefolytatása nélkül hozott fegyelmi határozatokat. A Szabadegyházak Tanácsa Szervezeti Szabályzatának módosítása során szabályba foglaltatta azt az 1979-ig érvényes tételt, hogy az egyes taggyülekezetek csak a SZET elnökének útján tarthatnak kapcsolatot az állami és a társadalmi szervekkel. A Baptista Egyház korábban a legnehezebb időkben is saját vezetőitől intézhette ügyeit. Joggal érezhette úgy, hogy lefokozták. — 26. A Magyarországi Baptista Egyház Alapokmányai (szerk.: Györi Kornél). Budapest, 1967. E munka megjelenése után a Baptista Egyház ügyeinek intézése, közösségi életének kibontakozása a baptista alapelveknek megfelelően ment végbe. Az alapokmányoknak azonban nem várt hatása lett a többi szabadegyházi közösségre is. Arra ösztökölte ugyanis őket, hogy saját hitvallásukat és szervezeti szabályukat is írásba foglalják, sokszor mintaként kezelve az idézett irat egy-egy megfogalmazását.

KULTURÁLIS KRÓNIKA

A halál születése

(*Innokáció.*) Merő véletlen, hogy a kulturális krónika megírásához éppen a halottak napján fogok (fogtam?) hozzá. Mire az Olvasó kezébe

veheti, talán már Karácsony is elmúlik. Csábít tehát a lehetőség, hogy halál és születés közösségéről és különbségéről elmélkedjem; kitérni elő-

le egészen ügysem tudok. Hiszen az a három film, amelyről írni fogok, halálról (is) szól. A művészetben egyébként a halál nyomatékosító té-

nyező. Nem szeretném, ha az előző mondat miatt cinikusnak tartana bárki is. Egyszerűen csak azt az esztétikai fölismerést adom tovább, hogy az élet (minőségének) tétje a halál — s lehet töprengeni azon, hogyan is érvényes ez az etikában. Ami az esztétikát illeti (és örülök, hogy ezt mércéként ajánlhatom), a *happy ending* minden látszat ellenére nem megoldás, ezért valójában értékelhetetlen. Etikái föladatot nem ad, divatos kifejezéssel élve: nem kötelez el semmilyen tekintetben. Igazi tét kell ehhez, s mi lehet az ember számára nagyobb tét, mint az élet, vagyis a halál. Ezen az sem változtat, hogy hívő számára a halál az örökélet kapuja; az mégis, nagyobbítja a felelősséget.

Arról, mi köze e filmeknek karácsonyhoz, születéshez és szeretethez, később szólnék.

(*De profundis.*) A végén kezdem. Helyesebben: a végél. „Midőn az ég és föld meg fognak rendülni...” Ez a keltezése *A halott ember leveleinek*. (Címében olykor nagy kezdőbetűvel írják az *ember* szót, alighanem azért, hogy sejtessék: nem *egy* halotról van szó, az Ember halott már. A film azonban bölcsőbb ennél, s bár bizonyára halottak százazrei — milliói? százmilliói? — sejtethők a „mese” háttérben, illőbbnek vélem az egy halott emberre összpontosítást. (Különbösen is kiteszjik majd az elmondandókból, hogy ezúttal az *egy* több bármennyi soknál.)

Az óvóhely, ahol a film (meséje) kezdődik, valójában egy múzeum pinceraktára, fölszerelve ugyan a sugárvédelemhez szükséges ajtókkal és zsilipekkel. Ott riad föl egy reggelen (miben különbözik ekkor már a reggel az estétől, s honnét lehet tudni, mennyi az idő? Legföljebb érezni lehet) az eddigi Nobel-díjas tudós, s kezd gondolatban levelet írni Eriknek, fiának, akiről semmit sem tud, az anya viszont úgy érzi, meghalt már a fiú (nemsokára követi ő is). A tudós ébresztgeti a többieket, gondolatait halljuk, e gondolatok ama levél, amely Eriknek szól ugyan, de nekünk kézbesítik. Lelki-furdalása van a tudósnak, mert a katasztrófát minden bizonytalansággal egy komputert hibája okozta (közbe kell vetnem, hogy a film jóval Csernobil előtt készült, bár némelyek tudni vélik, hogy a történelem fintora: némi jelenetet — valószínűleg a „külsőket” — azon a környéken forgatták, ez esetben egy lebontás alatt álló városrészben), számításokat végez, hogy tud, a biciklipedállal gerjesztett pislakoló lámpafénynél. Odalent a pincében sorra halnak meg az emberek, körülvéve az elpusztult

civilizáció (=kultúra) emlékeivel, téboly fenyegeti őket, egyikük szótát intéz az emberiséghez (de van-e még emberiség?), más önkézével vet véget életének, mert továbblélet nincsen, s ha mégis, mindent elől-ről kell kezdeni.

Kiviláglik ez, írnam, bár helyesebb volna így: kisötétlik ez a földfelszínen játszódó jelenetekből. A tudós ugyanis útrakel, hogy gyógyszerrel szerezzen haldokló feleségének, s talán megtudjon valamit Erik fiáról is. Útja mindkét tekintetben meddő. Megtudja (megtudjuk) viszont, hogy van valahol egy központi óvóhely, de oda csak egészséges embereket engednek be, sem öregeket, sem magányos gyermekeket. Ez a központi óvóhely harminc, meglehetősen ötven évig hermetikusan el lesz zárva a külvilágtól (hasonlít-e ez, ha *a contrario* is, a pusztai vándorlás-hoz?). Azt is megtudja a vándor, hogy a fönti világban folytonos homály ül a romokon, félelmetes katonai járművek és repülők razziaznak, előfordulhat, hogy figyelmeztetés nélkül lőnek. Jelképes bizonyára, hogy a tudós a fő-óvóhelyről — a halottak alagútján át jut csak ki a fölszínre.

Mire hazaér (haza? a múzeum-pincébe), meghalt a felesége. A párbeszéd is, a monológ is végső filozófiai kérdések — válasz nélkül. Ha csaknem az a válasz, hogy a tudós karácsonyfát barkácsol, gyertyákat gyújt, majd mielőtt meghalna, útnak indítja a különben halálra ítélt gyermekeket s azok elindulnak, libasorban, bizony nem tudjuk hová, s azt sem, érhetnek-e el valami célt. Úgy gondolom, erre a két végső kérdésre nem kell feleletet várunk vagy keresnünk. A magunk kérdését kell fölvetnünk, a saját tenni-valónkra gondolni, mégpedig mindenféle — már-már beidegződött — szólam teljes mellőzésével. Nem transzparensre írandó jelmondatokat kell keresni, hanem őszintén és nyíltan szembenézni e büszke huszadik század veszélyességével és benne saját felelősségünkkel. Mostanában gyakran töprengek azon, hogy a *felelősség* szó újabban szinte kizárólag így folytatódhat: *felelősségre vonás*. Pedig ez hiba, súlyos hiba. Hiszen akkor már késő. A felelősség szó kicsit hasonlít a feladathoz — s ez a lényeges.

Ezért fontos, hogy ebben a filmben nincsen pozitív hős, nincs felelősség-áthárítás, nincs „hivatalból kirendelt reménysugár” — a gyermekek útnakindulása sem ez —, ez a film olyan requiem, amelynek célja, hogy az ember megrendüljön. S most, ha tetszik, lehet a szót nagy-

betűvel írni. *Mindenkinek* meg kell rendülnie ahhoz, hogy az egész emberiség elkerülhesse az öngyilkos katasztrófát.

(*Requiescat in pacem.*) Araszoljunk vissza az időben, ami annál könnyebb, hiszen az imént elmondottakban máris érvényüket veszítették a múlt, jelen és jövő szavak. Ugyan mikor is írja (gondolja) leveleit a halott ember, a jövőben vagy a múltban? Egyértelmű csak az lehet, hogy mindkét esetben a jelenek írja. Ehhez képest hosszú időt kellett polcon porosodnia, amíg „kézbesíthető”, vagyis bemutatható lett. Várakozási ideje volt Elem Klimov filmjének is, a *Búcsúzásnak*. Ráadásul ennek meg alcíme lehetne: egy halott filmrendező műve. Neves rendező volt már, s nemcsak hazájában, Larisza *Sepityko*, amikor elhatározta: megfilmesíti Valentyin *Rasputyin* szibériai író kisregényét (magyarul is megjelent *Isten veled, Matyora* címmel), amely csakugyan végső búcsú egy sziget-falutól, Matyortától, mielőtt a folyóra épült vízierőmű tároló-tava elárasztaná. Alig látott munkához Sepityko, amikor néhány munkatársával együtt autóbaleset áldozata lett. A szinte még meg sem kezdett filmet férje, Elem Klimov készítette el — s a műalkotás így kétszeresen is búcsúzássá lett.

A természetátalakítás nagy jelenidejében játszódik tehát a film, s az évszázados-évezredes hagyományok megbizonytalanodásának jelenében is. Lírai zenefilm a *Búcsúzás*, költészet szóval elégia talán, legjobb esetben zenefilm-ballada. Nem állhatom meg, hogy néhány szót ne ejtsek régi vesszőparipámról, amely ma már — örömmömre — általánosan elfogadott a filmesztetikában, vagyis arról, hogy a film-műalkotások, noha képekben megjelenítve, *valójában zeneművek* (ha tetszik: „zeneművek”), a zeneművészet szabályai vagy szokásai szerint építkeznek és hatnak — ami a hatást illeti, természetesen *hallani szemmel* kell őket; akinek van szeme a hallásra, az érti a film-műalkotásokat. A *Búcsúzás* zenei fölépítéséből következő szerkezeti elemei, „tétélei” olykor meglepően kapcsolódnak egymáshoz, nem akarom azonban sem az időt húzni, sem a zenei párhuzamot erőszakolni, a szószátyárság hibáját elkövetni, ezért megelégszem ennek *jelzésével*. Akinek kedvét keltettem soraimmal a film megtekintésére, amúgy is átéli — s mélyebben, remélem — amit írhatnék.

Évszázados vagy évezredes hagyományokat ölel magába ez a gyönyörű film. Ilyen például a halottak-

hoz való ragaszkodás: egy asszony sírva borul ősei sírjára, s bocsánatért esd, mert nem marad mellettük, nem temetik melléjük. Az elbeszélés egyébként éppen azzal kezdődik, hogy a falu és a sziget kiürítésére küldött brigád meglehetősen szerencsétlenül (erősebb szót nem akarok írni) a temetőben lát munkához, máris kihíva a falu ellenszenvét. A hagyomány ereje nagyon erős: halálraírt házat az öregasszony mint halottasházat kitakarítja, a padlót fölmossa, a falakat földszíti — s ott várja a halált. Van, aki fölgyújtja otthonát, hamvassza el a tűz, ne füljön vízbe. Hagyományosak a dalok, táncok, vigalmak (bizony az ősi népi hagyományban békésen megfér egymással a gyász és a vigasság, de ez most igen messze vezetne). A legerőteljesebb jelkép a filmen az *életfa*: talán sokszázéves óriás fenyő, amely sem emberi erővel, sem modern gépekkel, de még lángszóró tüzével sem pusztítható el, a víz meg belepi majd, de a fa akkor is állni fog szemben az árral.

Az élet anyja lehetne az öregasszony, Darja, aki nem mozdul hazulról, ő díszíti föl a halálraírt házat, s jól tudja, ha nem hallat is szokszt, hogy ez a ház az ő koporsója lesz. Amint az életfát sem lehetne gyökerestül kiásni és átvinni az egyébként sáros-ragacos, sivar új városba (röstelleni, nem dicsekedni való), mert ott elpusztulna, úgy nyilvánvaló: Darja anyó sem élne meg a panelházakban, még ha rend volna is a környéken, parkban fák allanának. Másokkal szemben én nem úgy értem a középnevezdek magatartását, hogy ők belátják: ez a fejlődés útja; én, ha hibát követek is el vele, megvallom: megalkuvónak látom őket. Engedelmes alattvalónak, aki nem mérlegeli, mi a helyes, mi a teendő, hanem teszi, amit tennie parancsolnak. Fölbátorít erre a vakmerő eretnokségre, hogy éppen a szovjet íróknak sikerült kemény harc árán megakadályozniuk a folyók visszafordítására szőtt terveket s a Bajkál-tó haláltusájának megállítására bírni az illetékeseket. Természetesen fogalmam sincsen arról — hiszen a film és a regény sem foglalkozik állást etekintetben —, hogy az a víztároló tó, amely Matyórárt elnyeli, valóban történelmi törvényszerűség következménye-e, vagy tévedésé. Itt amúgyis elvekről van szó. Elvekről és emberekről, akiket még akkor sem szabad figyelmen kívül hagyni, ha áldozatot kell hozniuk. Sőt: éppen akkor kell a legnagyobb gondal és a legteljesebb *őszinteséggel* beavatni őket és döntő-társul hívni, amikor az ő sorsukról van szó.

Nem szeretném, ha az úgynevezett társadalmi mobilitás ellenzőjeként tűnnék föl az elmondottakkal. Csúpan az a véleményem, hogy ennek is, mint oly sok másnak, alapföltétele az *önkéntesség*. A kényszer sosem vezet jóra, még ha — látszólag vagy valóban, egyremegy — jó cél érdekében alkalmazzák is. Ezzel, talán akaratlanul, elérkeztem a megtekintésre és meggondolkozásra ajánlott harmadik filmhez, amelynek címe: *Vezeklés*.

(*Confiteor*.) A cím egyébként kétértelmű: lehetne *Gyónásnak* fordítani — s így tette a Magyar Nemzet tudósítója, *Lambert* Gábor, amikor 1987. év elején a moszkvai bemutatóról írt: nem alaptalanul, mert van a filmben egy „gyónás” is, de még inkább azért, mert ráillik József Attila szava: „*Elegendő harc, hogy a múltat be kell vallani*”. Már csak azért is, mert csak e bevallás révén lehet jelenből a múlt valóban elmúlttá. De helytálló a *Vezeklés* fordítás is, amint a továbbiakból kiderül. S azért is, mert ez is feladatot ad. A vezeklést természetesen megelőzi a gyónás, a kettő iker-kapcsolatban van egymással.

A *Vezeklés* rendezője a grúz Tengiz *Abuladze* (és csak zárójelben említtem meg, futólag és jelentőség nélkül, hogy grúz volt Sztálin is), szereplői többnyire ugyancsak grúzok és — ami a filmkereskedelemben újdonság — az egyébként szinkronizált film főcíme grúz nyelvű. Kicsit szürrealista film ez a zsarnokságról és a helytállásról — akár az élet árán is. A cselekmény lényegében két időben játszódik, közöttük egy emberöltőnyi szakasz. Keretjátékának is mondható a „fő” időszínpad, amely — attól eltekintve, hogy szürrealista és más módon a történet időtlenné is van téve, vagy legalábbis olyanná, amely térben és időben bárhol és bármikor bekövetkezhet — mondjuk: a jelen. Meghalt a „város” nagy és bölcs vezére, Varlam Aravidze. (Éppen, mert a filmen gyakran emlegetik őt Varlam néven, szükséges megjegyezni, hogy ez a keresztnév.) Eltemetik, ahogyan e hatalmassághoz illik. Fia (akit ugyanaz a színész játszik s aki az Abel nevet viseli) fogadja a részvétnyilvánításokat. Eljő az este, a házaspár magára marad és a kertben fölönvit a kutya. Az asszony kinéz és ijedten látja, hogy egy fához állítva ott ácsorog Varlam. Vagyis a tetem.

Így kezdődik a „mese”. Harmadnapon elfogják s aztán bíróság elé állítják a tettest, Ketavan Baratelit. Nem is tagadja, ő ásta ki a tetemet, de megmondja azt is, miért. Elbe-

szélése megelevenedik (bár a jelen, a bírósági tárgyalás és sok más fontos esemény vagy párbeszéd újra közbeékelődik), a néző megtudja: Ketavan édesapját, Sandro Baratelit, kitűnő művészt elhurcolták Varlam emberei és az apa soha többé nem került elő. Nemsokára elhurcolták Ketavan anyját, Nino Baratelit is, meg jó barátjukat és még sokakat — s közülük senki sem jött vissza. A két idő között Ketavan kislányból asszonnyá nőtt, s most, Varlam halálakor kötelességének érzi — amint mondja: — „hogy holttában se hagyjam nyugodni az elhunytat”.

Csúpan röviden említettem meg, hogy a történetben vallási vonatkozások is vannak, pravoszláv hagyományokról, egy műkines templomról, s végül egy jelképesről is, valamennyi önmagán kívül az egyetemes (európai) kultúra értékének jele, jelképe is. Nem érdektelen talán, hogy Sandro Barateli hívő családban élt, de elhurcolásának nem ez, legalábbis nem közvetlenül ez az oka. Kétféle erkölcs, kétféle világfelfogás, kétféle ember — ha ugyan a gátlástalan zsarnok inégerdemli, hogy embernek nevezék és egy igaz emberrel egy mondatban szerepeljen — ütközik össze s az efféle összeütközésekben (még ha átmenetileg is) a korlátot (és erkölcsöt) nem ismerő hatalom szokott győzni.

Hatalom, írom, mert Varlam alakja egyesíti magában a történelem számos zsarnokát, mondjuk Nérótól kezdve (bár komédiázása Göringre is hasonlít) Mussolinin és Hitleren át (az ő bajuszviselete Varlam maszkiájának egyik fő eleme) egészen Bérijáiig és Sztálinig. Igaz, hogy a moszkvai bemutaton *Abuladze* egyre csak hangoztatta: amit ő filmre vitt, *bárhó* és *bármikor* előfordulhat, nem kisebb „kritikus”, mint Andrej *Rozsgyesztvenszkij* világhírű költő írta „indulattal” (amint az akkori tudósítás jellemezte): „Igen, a mi államunkban mindez megtörtént. Nálunk, veletek együtt”. Ez utóbbi utalás a hallgatagokra, a megalkuvókra, a félrevezetettekre vonatkozik, azokra, akik nem tudtak ellene állni a kísértésnek, hogy szemet hunyjanak a „torzulások” előtt és fölött, napirendre térjenek, úgy tegyenek, mintha nem tudnák, mi történik, vagy éppenséggel kisebb-nagyobb részben bele is segítettek (hiszen a zsarnoksághoz nem elég a zsarnok, olyanok is kellene, akik tűrik, sőt, segítik...). S nehogy ezután támadjon önvád bennem, kicsi változtatással így idézhetném újra *Rozsgyesztvenszkijt*: „Igen, mindez megtörtént, nálunk, velem

együtt". Csak egyedül, magamra ne maradjak ezzel a szóval.

(Ha zárójelek közé rekesztve is, még két megjegyzés. Az egyik. Azt, hogy a *Vezeklés* nem „helyi érdekű” történet, közvetve is tudunkra adja. A „mese” egy városka polgármester-zsarnokáról szól, ám ellenfeleit, akiket ő ellenségnek tart és bélyegez, valahová *messzire* viteti el. Ha otthon, a városban tartaná őket fogva, nem kerülhetne sor arra a nagyszerű, feledhetetlen megrázó jelenetre, amelyben a hozzátartozók egy távolról érkezett farönkszállítmány darabjain keresik szeretitek üzenetét. A másik megjegyzés. Nem tudom, van-e jelentősége annak, hogy a tébláboló fiút, Varlam kislíú korában megismert, a „főidőben” maga is családapa örökösét éppen *Ábel*nek nevezik. Hasadtlelkű ember ez, addig marad hűséges a halotthoz, amíg bele nem örül. Ha van jelentősége a névnek, csupán annyi, hogy ez az ember nem lázadó; a bűnnel, amelyet apja és nagyapja örökölt rá, *Ábel* gyermeke, *Tornike* fordul szembe. Nem hinném, hogy

e névben: *Ábel*, *Káin* testvérét kellene keresnünk. Habár bizonyos értelemben ez a *Varlam* — *Káin* is.)

E *Vezeklés*ben valóban az az oly mélyen megrázó, megdöbbentő, tetemrehívó, lesújtó és fölemelő, hogy minden kor minden kényuralmának jegeit föl sorakoztatja, és minden szürrealizmusa ellenére átélhető — egek! ne többé! —, átél valószínűségben. Szeretném még, önmagunkat is intő szóval, idejegyezni *Ketavan* bírósági tárgyalásának egyik passzusát, amikor a vádlott vádlóvá válik: „...ez nem hullagyalázás” — mondja. — „Mert *Aravidze* még most is él!” „*Igenis* él. *Él!* És élni is fog, amíg maguk őt védelmezik”.

Szívesen időznék el még e filmnél, amely az utóbbi évek alighanem legnagyobb filmélménye, de — mint mindig — szívesebben ajánlanám, hogy minél többben tekintsek meg és maguk értelmezzék a filmet. Időtlen ez a mű a maga kettős idejével; a porkolábok középkori páncélatban fészengenek, a szenilis, maradi, a már holt hatalmat is lelkifurdalás

nélkül szolgáló ügyész viszont *Rubik*-kockával játszadozik (ami aligha a játék kifigurázása, sokkal inkább az ügyész közönyösségének jele).

(*Ite missa est.*) Merő véletlen, hogy mindezt akkor írom — az elolvasás idejében: írtam —, amikor halottaikra emlékeztek az emberek. *Eltűnődöm*: milliókra kell emlékeznünk, akik évek és korszakok folyamatos folyamán meghaltak, idő előtt, amikor még nem kellett volna meghalniuk, csak mert eltposták őket — és mások tétlenek maradtak. *Eltűnődöm*: a jövő ugyan nem rejteget-e az emberiségnek tömeghalált? *Ócska* szólam volna most azt írnom: tegyünk hát valamit, mert mindenkinek van feladata etekintetben. Szólam volna, mert kevés, bár igaz. Azt kellene mondanom, hogy kinek-kinek nemcsak a maga feladatát kellene híven teljesítenie, hanem a másokét is. És másokat is arra bírni, hogy ők is emberül helytálljanak.

Hogy a születés győzzön a halál fölött.

Zay László

Tallóztatás teológus szemmel

Kétszeres élet

„Kétszeres életet él, kinek a múltba néznie tiszta öröm...” írta még valamikor az első században *Marcus Valerius Martialis* egyik epigrammájában. Ez a töredékes sor felel arra a kérdésre, hogy miért öröm a múzeumba járás. Miért van az, hogy ha egyszer az ember megízlelte a régi korok remekeivel, vagy egyszerű, és mégis sokat mesélő használati tárgyival a találkozást, újra vágyódik találkozni egy hajdan volt világ hírnökeivel.

Magyarország méreteihez és lélekszámához viszonyítva előkelő helyen áll a múlt feltárásában. A múzeum szó a múzsák otthonát jelentette, és nálunk ma sem hallgatnak a múzsák. Az 1986. dec. 31-i állapot szerint 661 múzeum volt Magyarországon, és az év folyamán 33 új múzeumi létesítmény kapott működési engedélyt. Ebből 15 országos múzeum, 22 szakmúzeum, 19 megyei múzeum, 66 tájmúzeum, 60 helytörténeti gyűjtemény, 73 szakgyűjtemény, 382 múzeumi kiállító hely, 6 magángyűjtemény és 18 pedig egyházi gyűjtemény.

A 661 múzeum 10%-a különböző technikai okok miatt nem tudott látogatót fogadni, ennek ellenére a látogatók száma meghaladta az évi 19,5 milliót. Az ország leglátoga-

tottabb múzeuma *Kovács Margit* kerámiagyűjteménye *Szentendrén*, melynek évi forgalma meghaladja a háromnegyed milliót (784 063). 48 olyan múzeumunk van, amelynek 1986-ban több mint százezer látogatója volt. Az egyéni látogatók száma 4,7%-kal magasabb volt, mint akik csoportosan jöttek el a múzeumba. A 100 000-nél több vendéget fogadó 48 múzeumban az összes látogató 58%-a fordult meg. A látogatók múzeumokra elosztott átlaga 33 172 fő volt, bár ebben olyan kiállító hely is szerepel, mint a dányi néprajzi ház, ahol az elmúlt évben csak 31 látogató járt.

1986-ban összesen 2208 kiállítás volt látható. Ennek 56%-át az év során rendezték. A tárlatvezetések-ről, a különböző más múzeumi rendezvényekről nincsen adatunk. A gyűjtemények 301 576 tárggyal szaporodtak és az állomány meghaladja a 10 milliót. A gondos statisztikai elemzések a múzeumok életének gyenge pontjait is feltárják. A műtárgyvédelemmel foglalkozó szakemberek száma csökkent. Jelenleg egy szakemberre 26 320 műtárgy jut (vö. *Juhász* János: A múzeumok 1986. évi működési adataiból. Múzeumi Hírlevél 1987. VIII. évf. 4. sz.).

A 18 egyházi múzeum felett is kell egy rövid szemlét tartanunk, hiszen ezeknek a múzeumoknak léte nem-

csak hasznos szórakozás, színes hirdetés a múltból, hanem misszió. Hajdan volt hitbeli eleink hitéről, áldozatkészségéről, ünnepeiről és hétköznapjairól vallanak. Vannak közöttük nemzetközi rangú gyűjtemények, mint pl. az *Esztergomi Keresztény Múzeum*. Több közülük előkelő helyen áll a látogatottságban. Az *esztergomi főszékesegyházi kincstár* több mint 400 ezer látogatójával a rangsorban a 6., de a *Budavári Mátyás templom egyházművészeti gyűjteménye* vagy a *Pannonhalmi Főapátsági gyűjtemény* is rangos helyet foglal el.

A protestáns egyházművészeti gyűjtemények, a *Debreceni Kollégium* kiállításai, a *kecskeméti*, a *pápai*, a *sárospataki református gyűjtemény* vagy az *Evangélikus Országos Múzeum* fontos szolgálatot tesz. Ezeknek kiállításairól többször beszámoltunk, 1986-ban két új gyűjteménnyel szaporodott az egyházi múzeumok sora. Megnyílt *Miskolcon* a *Magyar Orthodox Egyházi Múzeum* és az *Evangélikus Múzeum* *soproni gyűjteménye*.

A magyarországi mohamedánokról

Nemrégiben hírül adta a magyar sajtó, hogy egy *Budapesten* létesítendő iszlám kulturális központról

tárgyalt az Állami Egyházügyi Hivatal elnökével az Iszlám Világliga delegációja. A hír kapcsán érdemes néhány szót szólnunk a magyarországi mohamedánokról. „Középkori magyar nyelvünk bővelkedett a muszlim szó szinonimáiban: izmaelitáknak, a muzulmán szó elrontásával böszörményeknek, a Khoream helynév után kálizoknak nevezte az iszlám Magyarországon élő követőit” (Hegyi Klára: Muszlimok Magyarországon. História 1983. 5–6. 60–62.). Allah első hívei a magyarokhoz csatlakozott kabarokkal érkeztek hazánkba, a honfoglalás után a volgai bolgár és iráni mohamedánokkal szaporodtak. A 11–13. században is mohamedán hitű népek telepedtek a Kárpát-medencében élő magyarok közé. A 13. században már jelentős hatalomra tettek szert, voltak közöttük pénzverők, sókamarak, várnok bérlői, kezelői és több magyart is hitükre térítettek. II. András (1205–1235) és IV. Kun László (1272–1290) alatt már politikai bonyodalmakhoz vezetett hatalmuk. Adminisztratív intézkedésekkel, átterítéssel próbálták királyaink hatalmukat megtörni. Sikeresen.

A török hódoltság idején a Balkánról eltérően Magyarországra nem jutott kisázsiai telepes, ez a terület a végvári harcok miatt veszélyes háttartománynak számított. A magyarok között kis számú egyedi esetből eltekintve ismeretlen volt az iszlám hitre térés.

Allah hitét csak az idevezényelt katonák, hivatalos adminisztrátorok követték. Becslések szerint ez csak 1%-át tehetné ki az ország lakosságának. A magyarországi katonák és adminisztrátorok nagy része délszláv eredetű lehetett és meg lehetőségen felületes kapcsolataik lehettek a mohamedán hittel. Sokszor keresztyén nőkkel kötöttek házasságot. A szerb és bosnyák muszlimok keresztyén elemekkel vegyes hitéről az európai utazók gyakran megemlékeztek.

Az állam és a kegyes intézményeket alapító főemberek biztosították a vallásos élet kellékeit. Mecsetek, dzsámik épültek, mohamedán iskolákat alapítottak, volt papság (imam), müezzin szólított imára, a nagyobb helyeken volt elmúadkozó váiz és a pénteki istentisztelet imáját éneklő hatib. Voltak a mohamedán jog szerint ítélező bírók (kádi), jogtudósok (műfti) és oktatásvezető müterrisz. Köztiszteletben álló der-visek (szerzetesek) járták az országot. Mégsem lettünk igazán mohamedán ország.

„Az átlagos muszlim kereste és

megtalálta az arany középutat látogatást és valóság között. Az imákat és a böjtöket betartotta, nehogy hitelenség gyanújába essen; a nyilvánosság előtt erkölcsös életet élt többnyire egy feleséggel, de ha megunt, könnyű válással másikat vett magához; nem látogatta a keresztyén városnegyedek kocsmáit, de szőlőt művelt és borát otthon iszogatta, egybekötve tiltott dohányszívással.”

Lényegében együtt éltek keresztyén hiten maradt társaikkal. A jezsuita misszióknak már a török hódítás idején sikerült muszlimokat — talán hajdani keresztyéneket — megtéríteni. Amikor a törököket kiűzték az országból, közülük sokan itt maradtak és visszatértek keresztyéennek. (Vö. Sugár István: A katolikus vallásra tért volt török alattvalók Egerben — Egri Múzeum Évkönyve, XVI. k. Eger, 1980.)

Bethlen Gáborról tudjuk, hogy érdeklődött a Korán iránt, mivel mint felvilágosult uralkodó tisztában akart lenni alattvalói hitével, de az iszlám a török korban is kívülről hozott idegen vallásnak számított, méginkább az volt a török kiűzése után.

Az 1848/49-es szabadságharc után a Törökországba emigráltak közül többen mohamedán hitre tértek. Dr. Kaplonyay Károly szerint már 1849 szeptemberében Viddinben 4 tábornok — Bem, Kmetty, Guyon és Stein 60 honvédtiszt és közel 300 honvéd vette fel a mohamedán hitet, mivel csak így léphettek be a török hadseregbe (Honvédorvosok — emigrációban. Magyar Nemzet, 1985. márc. 15.). Köztük volt Schneider Antal is, akit 1844-ben avattak doktornak. 1846-ig a Rókus kórházban dolgozott, majd Csákváron nyitott gyógyszerésztárat és itt folytatta orvosi praxisát. 1848. júniusától honvédnek állt, Bem seregében harcolt. Az emigrációba is követte tábornokát, aki 1850. dec. 10-én az ő karjaiban halt meg. Mohamedán rítusú házasságot kötött Aleppóban. Csak hosszú utánjárás után jöhetett haza húsz év után, de még további öt esztendeig rendőri felügyelet alatt állt. 1896-ig pénzügyminisztériumi tisztviselőként dolgozott. 1897-ben halt meg. (Bóra Gyula: Egy szabadságharcos orvos. Új Tükör, 1984. júl. 1. 45. old.)

A múlt századi iszlám kutatók is nagyrészt (talán a jobb megismerés érdekében?) hitükül fogadták el a mohamedánizmust. Közülük első helyen Goldziher Ignácot, a mohamedánizmusnak mindvégig az egyik legnagyobb tudósát kell megemlítenünk, aki a pesti zsidó hitközség alkalmazottja volt, de naplójában

így tesz hitet a mohamedánizmus mellett: „Gondolkodásom teljesen az iszlám felé fordult. Rokonszenvem szubjektívan is vonzott felé. Egyistenhitemet iszlámnak nevezem, és azt állítom, hogy hiszek Mohamed proféciaiban, nem hazudtam. Koránpéldányom tanúskodik arról, hogy lelkileg mennyire kötődtem az iszlámhoz.” Ez a „megtérés” Kairóban, 1874-ben történt. Hamarosan a hitvallomás ideje is elérkezett. „Az áhítatos hívők ezrei között a mecset porába hajtottam homlokomat. Életemben sohasem voltam ájtatosabb, őszintébben ájtatos, mint azon a felemelő pénteken” (Goldziher Ignác Napló, Magvető Kiadó, Bp. 1984. 97–98.).

A protestáns vallástörténészek is érdeklődéssel fordultak a mohamedánizmus felé. Nagy József 1868-ban egy nagyobb tanulmányt publikált a Sárospataki Füzetekben „Arabia, Mohamed születése, jelme és tana” címmel (285–303. old.). Kármori Sámuel, a jeles bibliafordító evangélikus professzor pedig lefordította a Koránt és elhatározta, hogy magyarázatokkal megjelenteti (Vasárnapi Újság 1881. 16. szám 251. old.).

1878-ban Bosznia és Hercegovina okkupációjával jelentős mennyiségű mohamedán került a Monarchiába. A két tartomány lakóinak 39%-a volt muszlim. Ez a népcsoport a századforduló éveiben jogait, közte a szabad vallásgyakorlat jogát is követelte. (Vö. Bosznia és Hercegovina iszlám lakosságának emlékirata a magyar delegációk, valamint az országgyűlés tagjaihoz Bp. [1902] Hungária Nyomda, 80 p. — Mészáros Gyula: Az iszlám elterjedése Nagy-Magyarországban. Keleti Tanulmányok Bp. 1910). Az első világháború alatt 1916-ban a XVII. törvénycikk elismert vallássá emelte az iszlámot, de ennek nem sok gyakorlati jelentősége volt.

Az első világháború alatt és után a megélenkülő kapcsolatok hatására néhány száz fős török kolónia: kereskedők, művészek, diákok éltek Magyarországon. A lelkigondozást a Budapesten székelő imám végezte. Az első ezek közül Durics Huszein Hilmi (1888–1940) volt, aki 1920-ban telepedett le és a magyarrá lett bosnyák mohamedánokból toborozta híveit. Ő a császári királyi főimám címét viselte. Halála után, tudunk Musztafa B. Orbánról is, aki 1903-ban született és mohamedán papjelölt volt. Tudomásunk szerint az utolsó budai imám Abdul Latif volt, aki 1946-ban halt meg. A budai imámok célja a Gül Baba-kultusz ápolása volt, összejöveteli

helyük pedig a Gül Baba-türbe, ahová messze földről jöttek zarándokok. A História című folyóirat egyik régebbi száma (1983. 5–6. 61. oldal) között egy 1835-ből való fényképet, ahol a budapesti mohamedánok imádkoznak Gül Baba sírjánál. (Vö. Molnár József: Gül Baba türbéje. Műemlékvédelem 1970. 4. 227–230.)

Gül Babát — neve különben azt jelenti: Rózsa apó — szentként tisztelik a Mohamedán világban. Mint bektási dervis, vagyis a rend előjárója élte le életét és Szulejmán szultán kíséretében érkezett Budára. Itt halt meg 1541. szeptember 2-án egy pénteki napon a dzsámivá átalakított Nagybaldogasszony templomban a török győzelemért mondott, hálaadó imádság közben. Erről Evlia Cselebi, a híres világotutató még a szemtanúként jelenlévő édesapjától hallotta. A mai Rózsadombon temették el és sírja fölé Mehmed Jahjapasazádé, a harmadik budai pasa építtetett sírkápolnát 1543–48 közötti időben. A szultán úgy adta át a várost az ugyancsak Szulejmán nevet viselő első pasának, hogy „Gül Baba lévén Buda őrzője, az ő gondoskodása ügyeljen fel rá.”

Buda visszafoglalása után a türbe díszes berendezése elpusztult, a jezsuiták vették birtokukba. 1689-ben kápolnává alakították. A jezsuita rend feloszlása után a kis sírépítmény magánkézbe került, mégis megmaradt zarándok központnak. Feljegyezték például, hogy 1838-ban Hadzsi Mehmed dervis Jemenből kilenc hónapot gyalogolt — közben csak kenyéret és hagymát evett — hogy imádkozhasson a rózsák atyjának türbéjénél. A török kormány 1885-ben állította helyre az épületet. A jelenlegi berendezésének egy részét a múlt század végén Efka Humájun adományozta Isztambulból, amit a sírhoz zarándokolók tovább gyarapítottak. Az 1943/44-ben megkezdett helyreállítási munkákat 1946-ban fejezték be, majd az 1970-es évek elején újra renoválták. 1974 május elején meghitt ünnepség keretében Farkasinszky Lajosnak a fővárosi tanács akkor elnökhelyettesének Faut Kepenek a Török Köztársaság rendkívüli meghatalmazott nagykövete adta át. Ekkor a türbe új emléktárgyakkal gazdagodott, „többek között a síremléket borító Korán-versekkel díszített gyönyörű takaróval, s a kiállított ereklyék között ott vannak a bektási dervis hajdani viseleti tárgyai: olvasó, amulettek, kürt, bárd

és öv.” (Magyar Nemzet 1974. máj. 4.) A 70-es évek végén a türbét körülvevő, s a világháború alatt szétlőtt Wagner villát jórészt eltakarították, a műemlék környékét megtisztították, no de mi lesz ezután?

„Ahol Gül Baba örök álmát alusza, az iszlám világ legészakibb szent helye, évszázadok óta ismert és látogatott zarándokhely, nemcsak a törökök, hanem más országok muzulmánjai számára is. A mohamedánok már századunk harmincas éveiben akciót indítottak, hogy a türbe fölé mecsetet, kulturális központot emeljenek. Ez ma is élő szándék.” Éppen ezért az idén nyáron dr. Polányi Károly professzor vezetésével nemzetközi ifjúsági építőtábor vizsgálta meg egy esetleges iszlám kulturális központ létesítésének lehetőségeit. A fiatal, de mégis nemzetközi rangú építészek elképzeléseiből októberben kiállítás nyílt a Budapesti Műszaki Egyetem aulájában. A Gül Baba-türbét „mint mohamedán szent helyet, az iszlám világ 44 országa számon tartja; ezen államok érzékenysége rendkívül sokrétű és sokféle. Köze van hozzá természetesen Budapest mohamedán közösségének is, amely ma lényegesen kisebb, mint mondjuk az első világháború előtt volt, amikor mohamedánlakta területek is tartoztak az országhoz és bosnyák helyőrség állomásozott a mai Hadimúzeumban” (Kurucz Béla: Mecset Budán? Magyar Nemzet 1987. okt. 28. 5.).

Azt viszont már nagyon kevesen tudják, hogy van egy másik tisztelt mohamedán szent hely is hazánkban, Szigetvár mellett, Turbékon, ahol 1566. szeptember 6-án Szulejmán török szultán belső részeit temették el. Fia II. Szelim szultán itt türbét építtetett, amiről Evlia Cselebi is megemlékezett. A törökök fontos zarándokhelye alakult ki itt. Ide zarándokolt el a Bécs ellen vonuló 250 000 főnyi sereg nagyvezére, Kara Musztafa 4000 lovasával, „hogy a szent helyen végzett ima adjon bátor lelket” a török seregnek. A jeles helyet még Zrínyi Miklós katonái is tiszteletben tartották. Amikor 1664-es téli hadjárat alkalmával a türbe mellett erősséget fölégették, a sírkápolnának nem esett bántódása. A drága keleti szőnyegetek a helyükön hagyták, csak a türbe tetejéről vették le a félholdat. A török kiűzése után, 1693-ban a kapzsi Gallo Tesch osztrák élelmezési tiszt romboltatta le a sírkápolnát és a bontási anyagot jó pénzért értékesítette.

Vechi ezredes a szigetvári vár felszabadulás utáni első parancsnoka a Haditanácshoz küldött jelentésében csak a márványlapok értékét 3000 bécsi koronára értékelte. A türbe ólomtetejét és azt az aranygömböt, ami Evlia Cselebi szerint akkora volt, hogy két mérő búza (kb. 98 kg) is elfért volna benne. Bécs városa vásárolta meg. Még ugyanebben az évben Szűz Mária tiszteletére katolikus templomot építettek a türbe helyére. A templom falára Ahmed Hikmet bej budapesti főkonzulságának idejében 1913. nov. 16-án emléktáblát helyeztek el. 1970 végén a kis baranyai faluba ellátogatott Ihsan Sabri Caglayangil török külügyminiszter „és kormányának óhaját fejezte ki, hogy épüljön türbe Turbékon” (Magyar Nemzet 1971. január 1. 4. old.). A tervek elkészültek, de nem valósultak meg.

A magyar sejk *Abdul Rahman Mihályffy* — vagy mindennapi formában dr. Mihályffy Balázs 32 éves agrármérnök — akit 1986 tavaszán Kairóban Jad-el-Hak Ali Jad el-Hak a szunnita egyház vezetője, Egyiptom muftija, Azhar sejkje avatott fel erre a magas méltóságra. Ezt a magas kitüntetést hosszú vizsga után nyerte el a Korán magyar fordításáért, amil komoly vallástörténeti kutatások után 1984. júliusában, tíz évi szorgos munka után fejezett be. Ez a 826 oldalas szent könyv mindenre kiterjedő teljes magyar tükörfordítása. Nem ez az első fordítás. Már 1831-ben megjelent *Buziday Szedlmajer I.* és *Gedeon Gy.* „Alkorán, Mohammed Adalifia hamis prófétának iszlámi hitvallása” című munkája, majd *Szokolai I.* „A törökök politikai, társadalmi és vallásos törvénykönyvük (1854). *Somogyi J.* 1947-ben már kiadott szemelvényeket a Koránból. Ugyancsak ő fordította a Világirodalmi Antológia két részletét, *Germanusz Gyula* pedig az Arab költők antológiájában (1961) közölt részleteket Mohamed szent könyvéből. Mihályffy fordítása viszont az egyetlen „hiteles” az iszlám által is elismert munka. Amikor egyik alkalommal a magyar sejk Kairóban meglátogatta a szumita egyházfőt, megkérdezte: „Hány százaléka tehető önöknek a muzulmán?” — Mihályffy talpraesetten, tudós sejkhez méltóan így válaszolt: „A száz százalék áll itt ön előtt.” (*Győri Margit*: A magyar sejk. „Egy Korán nem Korán” Képes 7 1986. 26. szám 24–25.)

Szigeti Jenő

STUDIES: The Body and the Head, the Church and Unity with the Apostle Paul — *János Bolyki*: Poverty and Riches in the Synoptic Gospels — *Andor Szabó*: The Old Testament and the Gnosis — *Andor Békési*: On the Questions of the So-Called "Christianity without Dogmas" — *Dávid Németh*: Pastoral Care or Psychotherapy? — *Ferenc Gergely*: Youth Policy in Hungary between the Two World Wars

WORLD REVIEW: *Károly Tóth*: The Settlement of International Conflicts and the Church

HOME REVIEW: *Ernő Ottlyk*: The Church in the Socialism of Our Days — *Kornél Győri*: A Double Anniversary (Two Decades of the Way of Baptism in Hungary from Legal Equality to Responsible Full Age)

CULTURAL CHRONICLE: *László Zay*: The Birth of Death — *Jenő Szigeti*: Gleaning with the Eyes of a Theologian

STUDIEN: *Tibor Imrényi*: Der Leib und das Haupt, die Kirche und Einheit bei dem Apostel Paulus — *János Bolyki*: Armut und Reichtum in den synoptischen Evangelien — *Andor Szabó*: Das Alte Testament und die Gnosis — *Andor Békési*: Über die Fragen des sogenannten „dogmenlosen Christentums“ — *Dávid Németh*: Seelsorge oder Psychotherapie? — *Ferenc Gergely*: Jugendpolitik in Ungarn zwischen den beiden Weltkriegen?

WELTRUNDSCHAU: *Károly Tóth*: Die Beilegung internationaler Konflikte und die Kirche

HEIMATRUNDSCHAU: *Ernő Ottlyk*: Die Kirche im heutigen Sozialismus — *Kornél Győri*: Ein doppelter Jahrestag (Der zwei Jahrzehnte lange Weg des Baptismus in Ungarn von der gesetzlichen Gleichberechtigung bis zur verantwortlichen männlichen Hilfe)

KULTURELLE CHRONIK: *László Zay*: Die Geburt des Todes — *Jenő Szigeti*: Ährenlese mit den Augen eines Theologen

A REFORMÁTUS SAJTÓOSZTÁLY KIADVÁNYAI:

Bibliai történetek gyerekeknek	180,— Ft
Új fordítású Biblia	220,— Ft
Nagy családi Biblia	280,— Ft
Kis családi Biblia	150,— Ft
Középméretű Biblia	120,— Ft
Képes Újszövetség	300,— Ft
Angol—magyar Újszövetség	170,— Ft
Könyveink közül ajánljuk:	
Dr. Tóth Károly: Gyökerek és távlatok	95,— Ft
Szabó Magda: Záróvizsga	150,— Ft
Geschichte und Gegenwart der Reformierten Kirche in Ungarn	319,— Ft
Komjáthy Aladár: A kitántorgott egyház	112,— Ft
Szénási Sándor: Kálvin emberi arca	47,— Ft
Takács Béla: Református templomaink úrasztali terítői	200,— Ft
Sobor Antal: Perelj, Uram!	50,— Ft
Takács Béla: Bibliai jelképek a magyar református egyházművészetben	300,— Ft
Kincsesláda I.	135,— Ft
Kincsesláda II.	100,— Ft
Sarkadi Nagy Pál: A szeretet himnusza	24,— Ft
Bereczky Albert: Van-e út Istenhez?	61,— Ft
Komjáthy Aladárné: A Szentföldön jártunk	198,— Ft
Szentmihályiné Szabó Mária: Lorántffy Zsuzsanna	125,— Ft
Szentmihályiné Szabó Mária: Örök társak	120,— Ft
Kálvin János: Tanítás a keresztyén vallásra	150,— Ft
Budai Balogh Sándor: Vad vizek futása	84,— Ft
Tótfalusi Kis Miklós: Apologia Bibliorum (A Biblia védelmében)	199,— Ft
Nagy Zsuzsa: A huszonegyedik óra	170,— Ft
Kálvin János: Kik a boldogok?	37,— Ft
Bottyán János: Hitünk hősei	98,— Ft
Tóth-Máthé Miklós: Nábót szőlője	91,— Ft
Tóth-Máthé Miklós: A szabadság nótáriusa. Regény Ráday Pál életéről	120,— Ft
Budai—Herczeg: Az Újszövetség története	130,— Ft
Dr. Tóth Kálmán: A régészet és a Biblia	115,— Ft
H. V. Morton: Pál apostol nyomában	160,— Ft
Szénási Sándor: Mandulaág (versek, műfordítások)	135,— Ft
Hozzád kiáltok, Uram! (imádságos könyv)	73,— Ft

Kaphatók: A Protestáns Könyvesboltban (hétfőn szünnap) Budapest IX., Ráday u. 1. (a 15-ös autóbusz megállójánál), valamint a debreceni Református Könyvesboltban, Debrecen, Vörös Hadsereg útja 4—6.

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