

THEOLOGIAI SZEMLE

A MAGYARORSZÁGI EGYHÁZAK ÖKUMENIKUS TANÁCSÁNAK FOLYÓIRATA

ALAPÍTVÁ 1925

A TARTALOMBÓL

Jézus etikája I-II.

A Szentlélek belső bizonyágtétele

Mi a herezis?

Az egyház küldetése

Betű és Lélek — Törvény és
Evangélium

Zsoltáraink gyökerei

Zsidóság és keresztyénség, szekták
és eretnekek

Történetírás az ókori Izráelben

A Vizsolyi Biblia lehetséges forrásai,
a humanista latin bibliakiadások

A Károli-Biblia a Magyar Evangélikus
Egyházban

Magyar-Román egyházi tanácskozás

A Magyarországi Metodista Egyház
nyilatkozata a faji ellentétek
kérdéséről

Számadás négyszáz évről

Beszámoló a revideált újfordítású
Bibliáról

ÚJ FOLYAM (XXXIV)

1 9 9 1

1

THEOLOGIAI SZEMLE

1991. január – február

Felelős szerkesztő:

D. Dr. Ottlyk Ernő
Budapest
Szabadság tér 2. I. 1054
T.: 111-4862

Felelős kiadó:

Magyarországi Egyházak
Ökumenikus Tanácsa

Szerkesztőség és kiadóhivatal:

Budapest,
Abonyi u. 21. 1146
T.: 122-7870

Index: 26 842

HU ISSN 0133 — 7599



A Theológiai Szemle

szerkesztő bizottsága:

D. Dr. Tóth Károly, elnök
Lehel László, előadó
D. Dr. Berki Feriz
Hecker Frigyes
Dr. Harmati Béla
Dr. Kocsis Elemér
Dr. Kovách Attila
Kürti László
D. Dr. Nagy Gyula
Dr. Viczián János

Társszerkesztő:

D. Dr. Pákozdy László Márton

Olvasószerkesztő:

Tarr Kálmán



A szedés és tördelés az ITEX Kft.
számítógépes fényszedő rend-
szerén készült.

Egyetemi Nyomda — 91.1516
Budapest, 1991.

Felelős vezető:

Sümeghi Zoltán igazgató

Terjeszti a Református Zsinati Iro-
da Sajtóosztálya. Előfizethető a
kiadóhivatalban, vagy posta-
utalványon, vagy átutalással a
Református Zsinati Iroda Saj-
tóosztálya — Budapest OTP
218-98141/536-209803 csekk-
számlájára.

Árusítja:

Református Könyvárúsítás:
Budapest XIV., Abonyi u. 21.
Protestáns Könyvesbolt:
Budapest IX., Ráday u. 1.
Református Könyvesbolt:
Debrecen

Vörös Hadsereg útja 4-6.
Előfizetési díj egy évre: 540,- Ft
egyes szám ára: 90,- Ft
Megjelenik kéthavonként.

TARTALOM TANULMÁNYOK

SZABÓ CSABA: Jézus etikája I	1
DÁNYI JÓZSEF: Jézus etikája II	6
MÉSZÁROS ISTVÁN: A Szentlélek belső bizonyágtétele ..	9
PAUL RICOEUR: Etika és morál	10
SZÚCS FERENC: A herezis, avagy az ecclesia semper re- formanda problémája	14
BOROSS GÉZA: Az egyház küldetése	18
ACHS KÁROLY: Betű és Lélek — Törvény és Evan- gélium	23
TÓTH KÁLMÁN: Zsoltáraink gyökerei	25
BOLYKI JÁNOS: Zsidóság és keresztyénség, szekták és eretnekek	29
KARASSZON ISTVÁN: Történetírás az ókori Izraelben ...	34
SZABÓ ANDRÁS: A Vizsolyi Biblia lehetséges forrásai, a humanista latin bibliakiadások	46
MUNTAG ANDOR: A Károli-Biblia a Magyar Evangélikus Egyházban	49

VILÁGSZEMLE

Magyar – Román egyházi tanácskozás	52
Nyilatkozat	52
A Magyarországi Metodista Egyház nyilatkozata a faji ellen- tétek kérdéséről	53
Nyilatkozat a katolikus-zsidó kapcsolatokról	54

HAZAI SZEMLE

A Magyar Bibliatanács Vizsolyi-Biblia emlékünnepele ...	56
HARMATI BÉLA: Számadás négyszáz évről	56
TARR KÁLMÁN: Beszámoló	58
BARCZA JÓZSEF: A Vizsolyi bibliakiadás történetéről ...	60
KOZMA ZSOLT: A Vizsolyi Biblia jelentősége a magyar ha- tárokon kívül élő kisebbségek életében	62

KULTURÁLIS KRÓNIKA

SZIGETI JENŐ: Tallóztatás teológus szemmel	63
--	----

A kézirat nyomdába adásának ideje: 1991. január 5.

A SZERKESZTŐSÉG KÖZLEMÉNYE

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

Jézus etikája I.

Kegyességi gyakorlat: adakozás, imádkozás, böjtölés

Jelen dolgozat a „Jézus etikája” címszó alatt összefoglalható teológiai kérdéskör gyakorlati vonatkozásainak egy szeletével foglalkozik. A címben megadott tematikát és sorrendet az indokolja, hogy a Hegyi Beszéd derekas részében, a Mt 6,1–18 szakaszban Jézus ebben a sorrendben foglalkozik ezekkel a kérdésekkel hasonló, sőt, mondhatni, azonos felépítésű tanításokban. Adakozás, imádkozás, böjtölés: a zsidó gyakorlatban az igazi kegyesség legfontosabb külső megnyilvánulásai. Jézus itteni tanításai azonnal érthetően és érzékelhetően nyilvánvalóvá teszik alapvető szándékát: leplezni a képmutató, csak a külsőségekre építő kegyességi gyakorlatot, és helyreállítani e tevékenységek eredeti rendeltetését, hogy azok valóban az igazi belső kegyesség megnyilvánulásai, kifejeződései legyenek. Bár látszólag három különböző irányultságú tevékenységről van szó: az adakozás a másik ember felé fordít, az imádság Isten felé, a böjtölés pedig az „önmegvalósítása” eszközének tűnik, valójában arról van szó, hogy eredeti céljában — mint azt később látni fogjuk — mindhárom gyakorlati kegyességi forma az Istenhez való viszony kifejeződése kellene, hogy legyen, ezzel szemben a képmutató magatartásban mindhárom kizárólag az emberi elismerésre törekszik. Mt 5,17-ben azt mondja Jézus, hogy nem érvénytelenné tenni, hanem betölteni jött a Törvény.

Ennek a szándéknak a megvalósításáról van szó itt is: a Törvény igazi betöltésének végső soron a kegyességi gyakorlatban kell megvalósulnia.

Adva van tehát vizsgálódásunk vezérfonala, s erre a három perikópára a későbbiek során is vissza kell térnünk. Ezzel kapcsolatban szükséges megjegyezni, hogy bár indokoltnak tűnhet e szakaszról feltételezni, hogy ebben a formában szerkesztett szöveg, mögötte kétséget kizáróan Jézus eredeti szavai állanak.

Ezek után vegyük sorra a címben megadott témaköröket.

Adakozás

Adakozáson szorosan véve a gyülekezet önkéntes adományainak összegyűjtését értjük. Ezeknek az alkalmi, vagy rendszeresen gyakorolt áldozathozataloknak a célja vagy a kultusszal, illetve a gyülekezeti élettel kapcsolatos kiadások fedezése, vagy szociális jellegű: a szegények megsegítésére szolgál. Tágabb értelemben az adakozás címszó alá sorolhatjuk a nem szervezett, de általában ugyancsak rendszeresen gyakorolt alamizsnálkodást is. Nem tekinthetjük azonban adakozásnak a kötelezően előírt anyagi hozzájárulásokat, még akkor sem, ha ezek valamilyen „szent” célt szolgálnak (így pl. az izraeliták számára kötelező templomadót).

Az újszövetségi gyülekezet adakozásának elvi, teológiai alapjai mélyen az ószövetségi szemlélet és gyakorlat talajában gyökereznek. Az ószövetség szemlélete szerint, mivel mindent Isten teremtett, minden, így maga az ember és a rendelkezésére álló anyagi javak is végső soron magának Istennek a tulajdonát képezik, azokat (mint a maga életét is) Istentől kapta, és neki tartozik érték felölősséggel (1Móz 1,29; Zsolt 21,5; 115,16; Préd 5,18

stb.). Az adakozás célja ebből kifolyólag kettős: egyfelől kinyilvánítani, demonstrálni Isten tulajdonjogát, másfelől kifejezni az Isten iránti hálaadást a kapott javakért (1Móz 1,2; 12,17; Zsolt 85,13; Jer 27,5 stb.). Mindez, mint elvi alap, végső soron mindenfajta adományra, így a kötelezően előírtakra nézve is érvényes (így pl. a már említett templomadón kívül az áldozatra, és a szegények megsegítésének kötelező formáira, — 3Móz 19,9; 5Móz 14,27; Ruth 2,1 kk stb.) de az önkéntesség elve a szorosabb értelemben vett adakozást mégis magasabbrendűvé teszi.

Önkéntes adományokat kértek a szent sátor elkészítésére, (2Móz 25,1; 35,29) a Templom fenntartására és karbantartására (2Krón 24,4, k; Ezsd 2,68; Zak 6,9 kk). Ez utóbbi adakozási mód szervezettségét és rendszerességét volt hivatva elősegíteni az a nyílással ellátott láda, (azaz persely) amelyet Jóás júdeai király idejében helyeztek el a Templom bejáratánál (2Kir 12,10 kk).

A szegényeken és rászorultakon való gondoskodásnak, mint említettem, megvoltak a szabályozott és kötelező formái is. Ezen túlmenően azonban a kegyes zsidó kötelességének érezte az alkalmiszzerű alamizsnálkodást is. Különösen a Példabeszédek könyve tanít hangsúlyosan arról, hogy az alamizsnálkodás szükséges és hasznos, és Isten áldását vonja maga után, hiszen a szegénynek adni annyi, mint Istennek adni kölcsön. A szegényeken könyörülő ember maga sem fog szűkölködni (Péld 3,28; 19,16 k; 28,27). Az idők folyamán a zsinagógákban kialakult a rendszeres szegénygondozás gyakorlata, de hasonlóról tudunk pl. a qumráni közösség esetében is.

Az újszövetség korára az adakozás rendszere mondhatni véglegesen kialakult és megszilárdult. A templom bejárata közelében tizenhárom adománygyűjtő persely volt felállítva az önkéntes adományok összegyűjtése céljából. Ezenkívül az alamizsnálkodás, a szegények megsegítése is hozzátartozott a kegyes zsidó praxishoz. A probléma az, hogy mint az egész zsidó kegyességi, vallási gyakorlat, ez is formálissá, külsődlegessé vált, és gyakorlását igen gyakran kérkedés és önmutogatás vezérelte.

Jézus maga igen nagyra értékelte az adakozást és az alamizsnálkodást, és túl a kötelező előírások megtartásán, (Mt 17,27) tanítványaival együtt maga is gyakorolta azt. Jn 13,29 szerint az utolsó vacsorán a tanítványokban magától értetődően támadó gondolat, hogy Jézus Júdás-hoz intézett szavai — „tedd meg hamar, amit szándékozol” — arra vonatkozik, hogy alamizsnát juttasson a szegényeknek. Ez pedig azt a feltevést indikálja, hogy e gyakorlatuk rendszeres és megszokott lehetett. Jézusnak a gazdag ifjú számára adott válasza (Mt 19,21 par) voltaképpen egy teljeskörű alamizsnálkodásra szólít fel: „add el vagyonodat, oszd el a szegényeknek és kincsed lesz a mennyben”. E mondatban felragyog az ószövetség szemlélete, az adakozás és alamizsnálkodás igazi értelme: aki a szegénynek ad, az Istennek ad, és tőle veszi el jutalmát.

Jézus éppen azért, mert igen nagyra értékeli az adakozást, nagyon erőteljesen száll szembe annak az ő korában széles körben felismerhető kiürült formalizmusá-

val, azzal a szemlélettel, amely az adakozásban nem kizárólag Isten dicsőítésének lehetőségét és alkalmát látja, hanem az az emberi önmotogató, „önmagvalósító” eszközként tekint. Két olyan tanítása is van, amely részletesebben is szól ezekről a kérdésekről.

Az egyik ilyen tanítás a Hegyi Beszéd már említett perikópája, a Mt 6,1–4. Mint említettem, az adakozás gyakorlatában Jézus korára rendkívül külsőséges gyakorlat alakult ki. Jézus szavai nem túloznak: a nagyobb összegű adományok esetében valóban ilyen feltűnő módon: az adakozó nevének és személyének különös hangsúlyozásával adták meg az elismerést. Egyesek vitatják, hogy a szöveg által is említett kürtölés is valóban gyakorlat volt-e, ezt kizárni semmiképpen nem lehet. Ennek a reklámozási gyakorlatnak nyilvánvalóan praktikus céljai is voltak: az elismerés elnyerésének lehetősége egyeseket bizonyára a jótékonykodás belső motivációja nélkül is nagyszámú adományok ajándékozására serkentett. Jézus gyakorlata két ponton kritizálja és leplezi le ezt a gyakorlatot.

Az egyik az, hogy az igazi, valóban az eredeti, a Törvény szellemének és betűjének megfelelő adakozás, éppen, mert kiindulópontja nem az emberi számítás, hanem az Istennel való egzisztenciális kapcsolat, voltaképpen automatikus. Olyan tevékenység, amelyet az ember anélkül visz végbe, hogy külön fontolgatná és mérlegelné szempontjait. Ezt az automatikus jelleget juttatja kifejezésre a „ne tudja a te balkezed, mit tesz a jobb” mondat.

A másik szempont a jutalom kérdése. Le kell szögezni, — és az a Mt 6,1–18 szakasz másik két perikópájára nézve is érvényes — hogy magát a jutalom igényét nem ítéli el Jézus; teljesen legális, hogy az ember a maga élettevékenységeit annak reményében és bizonyosságában végezze. Kérdés azonban, hogy milyen jutalomra tart igényt. Márpedig az emberek előtt kérésként adakozó nyilvánvalóan az emberek elismerésének jutalmát igényelheti csak, Isten Országának javaira nem tarthat igényt. Jézus megjegyzése: „megkapták jutalmukat” — a korabeli nyugták szokásos formuláját idézi: valaki elismeri, hogy követelését teljesítették, egyéb fizetésre nem jogosult.

Más összefüggésben, és részben más hangsúlyokkal, de ugyanez az alapgondolat fogalmazódik meg az özvegyasszony két fillérje címén ismert történetben, illetve tanításban is. E két helyen, és egymástól kisebb mozzanatokban eltérő megfogalmazásban szereplő perikópával kapcsolatban (Mk 12,41–44; Lk 21,1–4) meg kell említeni, hogy hitelességet erőteljesen vitatják, első sorban arra hivatkozással, hogy vándoranekdotáról van szó, amelynek indiai, görög és zsidó parallelljai is vannak. Ezesetben arra lehetne gondolni, hogy Jézus ezek motívumai alapján eredetileg példázatot mondott, amelyet a hagyományozás során azután valóságos történetként fogtak fel és értelmeztek. Ezzel az érveléssel szemben fél lehet hozni, hogy a beszámoló rövidebbé ellenére is rendkívül életszerű, valamint azt, hogy a szituáció is megfelelő: Jézus passió előtti templomi tartózkodásának idejére esik a történet.

A történetnek a Mt 6,1–4-el való tartalmi rokonságát nyomatékosítja az a tény, hogy a megelőző perikópa mindkét esetben az önmotogató, kegyességet külsőlegesen hangsúlyozó irástudók elítélése, és erre ellenpontként hangzik el az özvegyasszony története. Jó arra figyelni, hogy Jézus nem ítéli el és nem utasítja vissza a sokat adományozókat, egyszerűen nem az adomány nagyságának a kérdése a téma, ami ugyanis annak pénzbeli értékét illeti, hanem egészen hangsúlyosan itt is a belső lélekület. Az özvegyasszonynak sanyarú helyzetében többféle választási lehetősége is lett volna. (pl. lop, koldul vagy elemésztí magát) Ő mégis az emberileg irreális választja: teljesen Istenre bízta magát. A teljes odaadást nyomatékosabbá teszi az, hogy két pénzdarabja van; és

mégsem spekulál: hogy az egyikkel megpróbálja Isten befolyásolni, a másikkal pedig valamilyen emberi megoldást keresni, hanem egész egzisztenciáját Isten kezébe teszi le. S itt válik nyilvánvalóvá a jézusi szándék: nem pénzbeli adományokat, nem élet-darabokat, hanem az ember egész egzisztenciáját igényli, s az adakozás ennek csupán egyik kifejeződési formája. Az özvegyasszony adakozására a teljes „válasz”: Jézus önmaga odaadása a kereszten. Az adakozás krisztusi igénye tehát: az egy kifejeződési formája annak a teljes egzisztenciális önatadásnak, megtérésnek, amely lehetővé teszi, hogy az ember részese legyen a Krisztus keresztje adományában.

Csak egy pillantást vetve a továbbiakra azt látjuk, hogy ugyanez a szemlélet válik a gyülekezet későbbi életfolytatása során is az adakozás alapjává: az adakozás kérdése mindig krisztológiai megalapozottságú. Jól szemlélhető ez a jeruzsálemi gyülekezet számára gyűjtendő kollektá esetében, amelynek indoklása során Pál ezt mondja: „Mert ismeritek a mi Urunk, Jézus Krisztus adományát, hogy gazdag létére szegénnyé lett értetek, hogy ti az ő szegénysége által meggazdagodjatok” (2Kor 8,9).

Imádkozás

Az imádkozás a kegyességi életnek az a megnyilvánulási formája, amelynek során a legintenzívebben jut kifejezésre Izrael népének Jahvéval való különleges és bensőséges kapcsolata. Túl a liturgikus, kötött jellegű imádságokon, valamint a zsidó számára előírt kötött egyéni imádságokon, az Ószövetség arról tanúskodik, hogy Isten népének tagjai folyamatos és bensőséges imaéletet éltek. Izrael egész történetét átszövik az imádság legkülönbözőbb megjelenési formái. Ez jut kifejezésre abban a tényben is, hogy az imádsággal kapcsolatban nemcsak az azt közvetlenül jelentő szavak szerepelnek az Ószövetségben, hanem ezeken túl számos más, beszédet, vagy érzelmi megnyilvánulást jelentő kifejezés is (beszélni, kiáltani, sóhajtozni, sírni, örvendezni, dicsőíteni stb.). Az imádkozó ember Istennel való bensőséges kapcsolatát testtársa is kifejezte, ez egyúttal kifejezésre juttatta legteljesebb és legmélyebb alázatát is Istennel szemben. (Arcraborulás, térdrehullás, vagy álló helyzetben a felémelt kezek). Izrael népe Jahvéban nemcsak a saját Istenét, hanem a népek és az egész világ urát tisztelte. Hangsúlyos mozzanat, és összefügg az Ószövetség általánosan kollektív szemléletmódjával, hogy a zsidó ember sohasem mint individuum, hanem, mint Izrael népének a tagja imádkozott.

Ugyanakkor már az Ószövetség is különbséget tesz igazi és hamis imádság között. Az igazi imádság a „szív imádsága”, amelyben az ember egész egzisztenciáját Isten elé viszi és neki adja át (Jer 29,12 kk). A szív belső odaszánása nélküli, az engedetlenségben élő embertől származó, csak külsődleges imádság ezzel szemben értéktelen, és nem talál meghallgatásra. (Ézs 1,15 kk; 58,3; Mik 3,1 kk). A zsoltárok könyve gazdag gyűjteménye a kollektív és egyéni imádságoknak.

Az imádságnak a későjudaizmusból is fontos szerepe volt, s az a bőjtöléssel együtt a kegyességi élet még fontosabb megnyilvánulását jelentette. Ez azzal is együtt járt, hogy a farizeusi ortodoxia az imádkozás módját — mind az egyéni, mind a közösségi imádkozás vonatkozásában — részletekben meglehetősen szabályozta, s a külsőségek egyre nagyobb hangsúlyt kaptak. (Imaszív viselése a bal karon és homlokon, rajtuk a bibliai idézeteket tartalmazó dobozkával.) Mindez fokozta annak a kísértésnek a veszélyét, hogy az imádkozás külsődlegessé, formális, igaz tartalom nélküli önmotogatóssá váljon.

Az Újszövetség az imádkozás vonatkozásában is az Ószövetség legitím vonalát viszi tovább: ugyanakkor ma-

gának Jézusnak az imaéletére orientálódik. Jézus mélysegesen elítéli és elveti az egyéni imádkozásnak a nyilvánosság előtt, feltűnősködő módon való, önmutogató gyakorlatát, és kifejezre juttatja, hogy az ilyen imádság nem Istennel való párbeszéd, hanem üres és öncélú cselekmény, amelynek jutalma és következménye nem a meghallgatás, hanem csupán az emberek (esetleges) elismerése. Mt 6,5 kk-ban azt tanácsolja, hogy az imádkozó egyenesen a ház belső kamrájába húzódjon vissza, ahol valóban teljes közösségbe kerülhet Istennel, ahonnan a zavaró külső, vagy kísértést jelentő tényezők kizárhatóak. (Az éléskamra az izraeli ház egyetlen ajtóval zárható helyisége volt.)

Az a tétel azonban, hogy az újszövetségi imádság paradigmája Jézus imádkozása, saját imaélete, csak bizonyos fenntartásokkal fogadható el. Azt lehet mondani, hogy éppen az imádság az a terület, ahol a legintenzívebben megnyilvánul és szemlélhetővé válik Jézusnak az Atyával való különleges kapcsolata.

A fentiek indokolják, hogy az imádsággal kapcsolatban két irányba fordítsuk figyelmünket: Jézus saját imaéletére, és az imádsággal kapcsolatos tanításaira.

1.) Mint már említettük, Jézus saját imádságaiban kifejezésre jut az Atyával való különleges, egyedi, semmi mással össze nem hasonlítható kapcsolata. A legtöbb esetben nem is értesülünk imádságának tartalmáról, csak arról, hogy félrevonulva, magányosan, pusztában, (Mk 1,35; Lk 5,16) vagy hegyen imádkozik (Mt 26,36 par; Lk 6,12). Több alkalommal hallunk arról, hogy Jézus éjszaka imádkozik, (Lk 6,12; Mt 26,36) vagyis imádsága helyeül és időpontjául olyan alkalmakat választ, amelyek elősegítik a teljes egzisztenciának az imádságra való koncentrációját. Egyébként Jézus ismert imádságai általában rövidke, egymondatosak, vagy annál alig hosszabbak (Mt 26,39; 11,25 k; Jn 11,41; 12,27). Ez annak a következménye, hogy Jézus voltaképpen állandó, megszakítás nélküli kontaktusban van az Atyával, imádságai csak mintegy a jéghegy csúcsát jelentik. Éppen Jézus saját imádságai győznek meg arról, hogy mennyire nem a bőbeszédűség, a hosszadalmasság az igazi imádság jellegzetes ismérvei; hogy minél közvetlenebb és folyamatosabb az Istennel való kapcsolat, annál inkább elegendő e kapcsolat rövid, szinte jelzésszerű külső megjelenítési formája. Szinte azt mondhatnánk, hogy Jézus és az Atya „félszavakból is értik egymást”. Ebből a szempontból valóban paradogmaként állanak előttünk Jézus imádságai.

Mint arra *Goppelt* (Theologie des NT 250 o.) rámutat, különleges jelentősége van annak, hogy Jézus ránkahagyományozott imádságaiban — eltekintve a kereszten elhangzó fohásztól (Mk 15,34 par) — minden alkalommal Atyaként (*patér*) szólítja meg Istent. Ez Jézus ajkán minden valószínűség szerint a Mk 14,36-ban ránkahagyományozott (*arám abba*) formában hangozhatott. Ez a megszólítás Jézus környezetébe teljesen új és rendkívüli volt. A zsidó imádságokban olykor szerepelt a „mí atyánk” (*abinu, abina*) megszólítás, illetve a diaszpóra görögségében a *patér*, (Sir 23,1.4; 3Makk 6,3.8) de az *abba* szó sohasem, ez a családon belül az apa megszólításának sajátos kifejezése volt a gyermekek részéről. Hogy Jézus ezt a teljességgel familiáris töltésű kifejezést használja Istennel kapcsolatban, abban kifejeződik teljes azonosulása és önatadása vele szemben.

Mind formai, mind tartalmi vonatkozásban különleges helyet foglal el Jézus imádságainak sorában az úgynevezett „főpapi imádság” (Jn 17,1 kk). Ez az elnevezés David Cythraeus-tól (1531–1600) ered, és kifejezi azt, hogy itt Jézus valóban papként könyörög az Atyához azokért, akiket eltávolozása után itthagya a Földön. *Cullmann* értékelése szerint ez az imádság jellegzetesen eucharisztikus imádság (Urchristentum und Gottesdienst 106 o.). *Siegfried Schulz* arra mutat rá, hogy az a kom-

pozíció mesteri szerkesztési munka eredménye, amelynek vallástörténeti paralelljei vannak, de abban egyedülálló, hogy irodalmi előzménye egyáltalán nincs. (Das Ev. nach Johannes — NTD, 213 kk o). Két kérdést mindenképpen el kell döntenünk ezzel az imádsággal kapcsolatban. Az egyik, hogy legalábbis ebben a formájában mennyire tekinthető Jézus közvetlen beszédének. Úgy vélem, hogyha tartalmában jézusi eredetű is, ami itt elhangzik, jelenlegi formájában valóban szerkesztés eredménye.

Témánk szempontjából lényegesebb a másik kérdés: hogy ugyanis mennyiben tekinthető valóban imádságnak a Jn 17,1 kk. Formája ellenére gondolhatunk ugyanis arra, hogy voltaképpen egy imádság formájában elmondott trónbeszédéről van szó, s ilyenformán joggal nevezhetnénk „királyi imádságnak” is. Ugyancsak *Schulz* mutat rá, hogy az 1. versben olvasható fordulat: „feltekintett az égre”, a régi Izraelben a kegyesség kifejezése volt (Zsolt 121,1; 123,1). Itt viszont párhuzamba állítva a Jn 12,28 és 13,31-el, annak a magatartását fejezi ki, aki máris megdicsőült. Mindezt csak megerősíti a *didómi* ige kétszeri előfordulása a 2. versben, egyszer aoristosi, egyszer perfectumi formában.

A bevezetést követően hármas tagolású imádság kifejezésre juttatja Jézus abszolút hatalmi igényét tanítványai, leendő követői és az egész teremtettség iránt. A jézusi etika, pontosabban a Jézus által támasztott etikai követelmények alapjai tárulnak itt fel előttünk: minden etikai megnyilvánulás lényege, hogy benne kifejezésre jusson az ő abszolút uralmának elismerése, a vele való egzisztenciális azonosulás. Három idézet erre vonatkozóan: „Ahogyan engem elküldtél a világba, én is elküldtem őket a világba: én öcrtük odaszentelem magamat, hogy ők is megszentséldjének az igazsággal” (18 k) „... hogy felismerje a világ, hogy te küldtél engem...” (23) „Megismertetem velük a te nevedet, és meg is fogom azt ismertetni, hogy az a szeretet, amellyel engem szerettél bennük legyen, és én is öbennük” (26.)

2. *Jézus tanítása az imádságról.* Jézus gyakran tér ki tanítványaihoz intézett tanításai során az imádság kérdésére. Éppen a János evangéliuma az, amelyben különös nyomatékot kap az a követelmény, hogy az igazi imádság lényege a belső azonosulást Istennel, illetve magával Jézussal, Istent „lélekben és igazságban” kell imádni, (Jn 4,24) tehát a külsőségekben kimerülő imádság mit sem ér. Ugyanakkor ez az evangélium teszi rendkívül nyomatékosá azt is, hogy maga Jézus a közbenjáró az ember és az Atya között, tehát az imádságnak „az ő nevében” kell történnie. „Amit csak kértek majd az én nevében, azt megteszem” (Jn 14,14). „Bármit fogtok kérni az Atyától, megadja nektek az én nevében” (Jn 16,24). A „Jézus nevében” fordulat természetesen nem egyszerűen neve járulékos említését jelenti, hanem azt juttatja kifejezésre, hogy a megdicsőült Úr a maga erejét és jelenlétét igéri övéi számára, s ez mintegy garanciája annak, hogy az imádság meghallgatásra talál. Az imádság ilyenformán nem más, mint a kapcsolattartás eszköze a mennyei Úrral, mintegy csatornája a mennyei erőknél, amelyek által az ő akarata a tanítványok szolgálatában megvalósul. Jézus nevének felidézése az ő személyes jelenlétét jelzi és garantálja.

A szinoptikusokban is több helyen találunk az imádsággal kapcsolatos jézusi tanításokat. Ezek közül hármat emeljünk ki. Lk 18,1–14 külön anyaga voltaképpen két különálló perikópa, amelyek nyilván a tematikai azonoság miatt kerültek a szerkesztés során egymás mellé.

Lk 18,1–8. Jézus az imádságban való kitartásról és állhatatosságról, annak szükségességéről máshol is szól. Az imádságot voltaképpen mint létformát állítja oda tanítványai elé. Itt azonban ennél többről is van szó. A hamis bírő és az özvegyasszony példázata az Isten országának eljövételével kapcsolatos tanításba épül bele, s mi-

után Jézus szolt arról, hogy az Emberfia váratlanul és hirtelen jön el, (17,20 kk) ehhez kapcsolódóan inti tanítványait, a szüntelen imádkozás követelményére. Ezt az összekapcsolódást a 18,8 formailag is erősíti, hiszen ez a mondat: „De amikor eljön az Emberfia, talál-e hitet a földön”, mintegy bekeretezi az Isten Országá eljövetelével kapcsolatos tanítási egységet. Itt tehát az imádkozás eschatologikus vonatkozásai kapnak hangsúlyt: az, hogy a tanítványoknak, Jézus követőinek Isten Országá eljövetelért kell imádkozniuk, annak előkészítésén kell munkálkodniuk, és pedig meg nem erőtlenedő kitartással és éberséggel. Megint azzal a ténnyel állunk szemben, hogy az imádság nem elkülöníthető és elkülönülő része a kegyességi életnek, hanem egész életvitellel a legszorosabban összefüggő, azt megalapozó tényező. Az imádság nem egy szöveg elmondása, hanem szüntelen Istenre figyelés, vele való szüntelen kapcsolattartás, maga is életforma jellegű.

A farizeus és a vámszedő példázatában (Lk 18,9–14) ugyanaz az alapgondolat szólal meg, mint a Mt 6,5-ben, azaz a külsődlegessé és öncélúvá lett kegyességi gyakorlat elítélése. A példázat csattanója: „mondom nektek, ez megigazulva ment el a házába, (ti. a vámszedő) nem úgy, mint amaz (ti. a farizeus)” sokkolta Jézus hallgatóit; a farizeusi „önvizsgálat” ugyanis a hallgatók szemében rendjénvalónak tűnik, ugyanígy a vámszedő önostorozása is. A példázat hallgatása során a hallgatók feltétlenül a farizeusokkal igyekeztek magukat azonosítani, és azt keresték, hogy bennük mi van meg annak teljesnek tűnő kegyességéből. Jézus azonban arra mutat rá, hogy ez a fajta kegyesség, amely tulajdonképpen önmegvalósítás, önműködés, és Istent csak mint a teljesítmény elismerő, regisztráló és fizetségben részesítő „főhivatalnokot” veszi figyelembe, semmiképpen nem járható út. A farizeus imádságával az a legnagyobb probléma, hogy az voltaképpen nem egyéb, mint monológ, amely érdemi választ nem is igényel, csupán jóváhagyó elismerést. Dialógussá az imádság a farizeus esetében válik, aki igényli Isten konkrét és közvetlen beavatkozását az életébe. Mind ebből kitűnik, hogy az imádság nem intellektuális, sőt, még csak nem is spirituális, hanem a szó legteljesebb értelmében egzisztenciális aktus, illetve folyamat kell, hogy legyen.

Az imádság tartalmi és formai szempontjai egyaránt szerepet kapnak a Mt 6,7–15 szakaszban, tehát az úri imádságot magában foglaló perikópában. Az imádság létformája révén Istennel állandó kontaktusban álló ember életének, sőt a teremtett világ egésze létének minden kérdésében Istentől várja a megoldást, és őt tartja abszolút úrnak. Az imádság verbális megjelenési formája azonban éppen a folyamatos egzisztenciális kapcsolatra tekintettel lehet rövid és összefogott. A pogány imádság (7. vers) már megszólításában is bőbeszédű. Jézus korában ugyanis elterjedt szokás volt végnélküli istenlistákat sorolni az imádság bevezetéseként, azért, hogy az „igazi” istenség ki ne maradjon a megszólításból. Isten gyermekei ezzel szemben tudják, hogy akihez fordulnak, az egyetlen, akivel szemben ezt megtehetik, s azt is, hogy Isten Atyjukká lett Krisztusban. A rövidség igénye egyébként Izraelben is egyre jobban előtérbe kerül ebben az időben, egyes rabbik részéről, a hosszadalmasság kísértése ugyanis egyre inkább éreztette hatását. Ugyanakkor ez az imádság semmiképpen nem mint kötelező sablon, hanem valóban, mint mintapélda szolgál, ezt bizonyítja az a tény is, hogy az Úri Imádság Mt és Lk szerinti verziója eltér egymástól. A korai keresztyénség a jézusi szavakat nem tekintette a szó vallástörténeti értelmében „szent” szövegeknek, amelyeket betűszerinti hűséggel kell hagyományozni, illetve recitálni, hanem szabadnak érezte magát arra, hogy azt tartalmában ugyan hűségesen, de mégis, ha szükséges, vagy célszerűnek

látszik, szabadon kezelje. Így pl. a Mt szerinti harmadik kérdés feltehetőleg a Gecsemáné-kerti imádság hatására kerülhetett ebbe a szövegbe. Tartalmilag e rövid imádságba minden belefér, az egész élet, a legkisebbeknek látszó dolgoktól a legnagyobbakig: a mindennapi kenyér és Isten Országának eljövetele egyaránt. Mindez csak újra nyomatékosítja teszi azt, amit eddig is láttunk: az imádság jézusi felfogás szerint nem más, mint az egész egzisztenciát átfogó és meghatározó állandó kapcsolattartás Istennel.

Bőjtölés

A bőjt vonatkozásában fontos a fogalmi tisztázás, illetve elhatárolás, az általános vallástörténeti kitekintés, az újszövetségi bőjt gyakorlati kapcsolatban pedig az ószövetségi előzmények felmérése.

A bőjt: bizonyos ételektől, vagy mindenfajta étkezéstől való tartózkodás kultikus céllal, amit gyakran kiegészít egyéb kísérő mozzanat, elsősorban a nemi élettel való tartózkodás, ezek azonban nem minősülnek önmagukban bőjtnek. Elhatárolandó a bőjt fogalma az általános érvényű étkezési tilalmaktól (így pl. az ószövetségi étkezési tilalmak sem tartoznak a bőjt fogalomkörébe). A bőjt gyakorlata úgyszólván minden vallás vagy vallási jellegű mozgalom esetében megtalálható, megfigyelhető ugyanakkor, hogy annak jelentősége a vallásos magatartásformák alacsonyabb fokán nagyobb, magasabb fokon veszt jelentőségéből. Értelmezése gyakran spirituálizálódik, szerepét az istenséggel való lelki-szellemi kapcsolat háttérbe szorítja.

A bőjt gyakorlati megnyilvánulási formái különbözőek: lehet egyéni és csoportos, valamint az egész vallási közösségre kiterjedő. Lehet alkalmi, amikoris bizonyos eseményekhez (pl. gyász, hadviselés) kapcsolódik, vagy bizonyos időpontokhoz, pl. ünnepekhez kötött, s így rendszeresen ismétlődő. Időtartama a legszűlesebb skálán mozog: néhány órától akár több hetes időtartamig terjedhet.

A bőjtölés célja eredetileg egyértelműen mágiás: az ártó démonok távoltartását célozza, amelyek az embert a táplálékon keresztül könnyűszerrel hatalmukba tudják keríteni, másfelől az istenségre gyakorlandó befolyás. Így pl. a gyással kapcsolatos bőjtölés korántsem a fájdalom érzésének kifejeződése, hanem egyrészt az ártó szellemek távoltartását célozza, másrészt a halottra nézve kedvező hatást kíván elérni. Bármilyen különösen is hangzik, az eddigiekből érthető, hogy a bőjt gyakorlatából az aszkézis szellemisége általában hiányzik, vagy legfeljebb járulékosan és másodlagosan van jelen.

A fentiek figyelembevételével érthető, hogy Izrael történetének kezdeti időszakában a bőjtnek meglehetősen jelentéktelen szerepe volt. A pátriárkák történetében gyakorlata egyáltalán nem fordul elő, megítélése pedig a későbbiek folyamán ambivalens. Ez elsősorban azzal függ össze, hogy a varázslás és a mágia, valamint az ember akaratának Istenre kényszerítése a leghatározottabban távol áll Izrael vallási meggyőződésétől.

Az Ószövetség azt a bőjtöt tartja legitimnek, amelyben valamilyen módon kifejezésre jut az embernek Jahve iránti feltétlen tisztelete és odaadása (Zsolt 69,11; Ézs 58,1 k; Zak 7,5 kk). A mózesi Törvény egyetlen kötelező érvényű bőjt előírását tartalmaz: az engesztelés ünnepén kötelező az önmegtartóztatás, (3Móz 16,29 kk) de itt sem maga a bőjt a központi és hangsúlyos cselekmény.

A későbbiekben egyre többet hallunk az alkalmi bőjtölésről, (Bir 20,26; 2Krón 20,3; 1Sám 7,6; 31,13 stb.) a fogság után pedig a bőjt gyakorlata egyre jobban szélesedik. Eszter könyve indokolja meg a Purim ünnepét,

és az ezzel kapcsolatos bűnt. Zakariás évente több alkalommal tartott bűntőléről tudósít.

A prófétai ígéhirdetésben a bűnt jogosultságának elismerése mellett (Jer 36,6 kk; Jól 1,14; 2,12 kk) hangot kap a külsődleges, hamis bűnt elítélése. A bűnt csak a teljes belső megújulással együtt töltheti be szerepét. (Ézs 58,1 kk; Jer 14,12; Zak 7,5).

Az Újszövetség korára az ószövetségi gyakorlat kibővült. Rendszeressé — bár nem kötelezővé — vált a heti két alkalommal, (valószínűleg hétfőn és csütörtökön) elsősorban a farizeusok által gyakorolt bűnt. Ezenkívül gyakoribbá vált az alkalomszerű bűntölés is. Általánosságban megállapítható, hogy a bűntölés kérdése a korábbiakhoz képest a korabeli Izraelben fokozottabban előtérbe és közvetlenül a tanítványok, ami nyilvánvalóan összefügg a Törvény, és általában a vallási előírások külsődleges megtartásának igényével.

Az imádkozás kérdésköréhez hasonlóan a bűnt esetében is külön kell szólni magának Jezusnak a bűntőléről, valamint a bűnttel kapcsolatos tanításáról.

1.) *Jézus bűntölése.* Nyilvános fellépése előtt Jézus negyven napig tartózkodott a pusztában bűntölve, és ezután kísértette meg a sátán három egymást követő lépésben (Mt 4,1 kk par.) Jezusnak ez a bűntölése jellegében és céljában egészen különleges esemény, és nem vonható be közvetlenül a tanítványok, illetve a gyülekezet bűntölési gyakorlatának értelmezésébe. Ezzel az eseménnyel kapcsolatban hagyományozás-történeti problémák is felvetődnek. *Eduard Schweizer* szerint (Das Evangelium nach Matthäus — NTD 30 kk old.) feltételezhető, hogy a hagyomány eredetileg csak egy nagyon rövid tudósítást tartalmazott arra nézve, hogy Jézus negyven napig a pusztában volt, és megkísértetett; azt, amelyet a Mk 1,12 kk-ban olvasunk. Kevésbé valószínű ugyanis, hogy Jézus részletesen beszámolt volna tanítványainak erről a negyven napról, és Mk erről csupán egy ilyen rövid beszámolót közölt volna, s az ezután egy eredetileg Jezusra visszamenő másik hagyománnyal egészült volna ki Mt és Lk-nál. Sokkal inkább arról lehet szó, hogy a rövid hagyományt a gyülekezet a saját Bibliája, az Ószövetség alapján értelmezte, hogy bizonyosságot tegyen Jézus istenfiúságáról, és az Ószövetséggel való kontinuitásáról. Egészen pontosan tehát arról lehet szó, hogy a rövidebb hagyományt a gyülekezet egzegetálja, aminek elsősorban a Mt olvasói számára különleges jelentősége van. Mindezt az is alátámasztja, hogy Jezusnak a kísértésekre adott válaszai a Mt szerint (Mt 4,4,7,10) szó szerinti idézetek a LXX-ből, mégpedig éppen abból a szakaszból, amelyben Izrael legfőbb hitvallása, a kegyes zsidók által naponta recitált „Söma jisraél...” foglaltatik (5Móz 8,3; 6,16; 6,13). Ebbe a képhe illik bele a 2Móz 34,28 és a Mt 4,2 párhuzama. Itt nincs ugyan szó szószertint idézésről, de a szóhasználat több elemében nagyon közel áll egymáshoz. Megjegyzendő, hogy Lk leírása ezt a közvetlen párhuzamot a tartalmi azonosság ellenére sem érzékelteti annyira, mint Mt.

A Mt 4,2 ilyen jellege kiemeli azt a szándékot, hogy Jézus személyét hangsúlyosan is kapcsolatba hozza Mózesrel. Mózes a Tízparancsolat átvétele előtt negyven napig bűntölt. (Vallástörténeti párhuzam itt is felismerhető: gyakori az ún. vallásalapítók fellépésük előtti hosszabb bűntölése.) Mózes bűntje azt a célt szolgálja, hogy teljesen eltávolítson magától minden idegen szellemi- lelki befolyást, és egzisztenciálisan egészen közel kerüljön Jahvéhoz. Jézus bűntje ugyancsak az Atyával való egészen szoros kapcsolatát demonstrálja.

2.) *Jézus tanítása a bűntől.* Jezusnak a bűnttel kapcsolatos tanításaira figyelve azt állapíthatjuk meg, hogy a bűnt ügyét saját messiási programjának összefüggésében közömbösnek tartja. Amennyire szükségesnek tartja és gyakorolja maga is, tanítványjaival együtt mind az ada-

kozást, mind az imádságot, annyira feltűnő, hogy mennyire nem tartja szükségesnek a maga — bevezető bűntölés utáni — útján sem azt, hogy ő maga, sem azt, hogy a tanítványai gyakorolják a bűntöt.

Sajátságos eset, hogy a farizeusok és Keresztelő János tanítványai egyszerre és együtt fordulnak hozzá ugyanabban a kérdésben: a bűnt ügyében, mint ez a Mk 2,18 kk szerint történt. Jezus válaszában: „bűntölhetnek-e a lakodalmások, míg velük van a vőlegény” — voltaképpen egy messiási önkijelentés fogalmazódik meg. Mint láttuk, Jézus a maga bűntje esetében is úgy értelmezte annak lényegét, — illetve úgy értelmezte azt a gyülekezet bizonyosságtétele — hogy annak célja: minél teljesebben közel kerülni magához, Istenhez. Mivel pedig ő benne maga Isten van jelen, nincs szükség arra, hogy ezt a közelséget külön eszközökkel biztosítsák tanítványai. Mt 9,15 változata szerint Jezus válasza a gyásszal kapcsolatos bűntre utalással egészül ki; a zsidó származású olvasók számára ez a kiegészítés még érzékletesebbé teszi a mondanivalót. Figyelemreméltó az a kontextus, amelybe Mt 2,18 kk és Lk 6,1 kk helyezi ezt a tanítást, az ő esetükben ugyanis (Mt-nál ez nem így van) közvetlenül ezután a szombattal kapcsolatos események következnek, (szombati kalásztépés, szombati gyógyítás) amelyekben Jézus ugyancsak önmaga isteni, illetőleg messiási autoritását nyilvánítja ki. Ugyanarról van szó mindkét esetben, a bűnt és a szombat esetében is, arról, amit Mt 5,16-ban nyilvánít ki Jezus: nem eltörölni, hanem betölteni jött a Törvényt — de ezt nem a korabeli zsidó, mindenekelőtt farizeusi normák szerint teszi, hanem a saját messiási autoritásának megfelelően.

Még két lokusra szükséges röviden kitérni. Mt 6,16 kk-ben Jezus — az adakozáshoz és az imádkozáshoz hasonlóan — elítéli a külsődleges, formális bűntöt. Ez, amazokhoz hasonlóan, csupán emberi elismerést, emberi értelemben vett „jutalmat” eredményezhet. Jezus szemléletét finom stílusbeli különbözőség érzékelteti. Az előző témák bevezetése így hangzott: *hotan oun poiés eleémossynén* (6,2), illetve: *kai hotan proseükésete...* (6,5) itt viszont így kezdődik a szöveg: *hotan de nésteüete ...*, amit szinte így is lehet fordítani: „ha pedig mégis bűntöltök...” Nemcsak az fejeződik ki ebben, hogy a bűnt, mint utaltunk rá, nem volt kötelező előírás, hanem csak kialakult szokás heti két alkalommal, hanem az is, hogy gyakorlatát Jezus végülis közömbösnek tartja. Ha viszont gyakorolja valaki, a külsődleges bűnt értéktelen.

Mt 17,21 esetében szükségtelen részletes elemzés adni. Az ismert mondat: „Ez a fajta nem távozik el, csak imádságra és bűntölésre” — hiányzik a legrégebbi kéziratokból, ugyanez a helyzet a Mk 9,29 esetében, Lk 9,37 kk-ben pedig egyáltalán nem szerepel e mondat. Itt is a gyülekezet egzezéséről, pontosabban egy későbbi betoldásról van szó. Nem a szöveg legitimitását kívánom vitatni, csak annyit leszögezni, hogy a szöveg ilyen formában Jezus saját felfogásának a megismerésére nem alkalmas. Mégis arra enged következtetni ez a vers, hogy az ősgyülekezet életében viszonylag hamar kialakult a bűntnek valamiféle gyakorlata.

Erről a bűnti gyakorlatról tehát az ősgyülekezetéről, illetve az ősegyházáról azonban gyakorlatilag semmit sem tudunk, legfeljebb feltételezésekbe bocsátkozhatnánk. Textus ügyszólván egyáltalán nem áll rendelkezésünkre: az ApCsel 27,9-et igen sok magyarító pusztá időmeghatározásnak tekinti, a *nésteis*, illetve *nésteüein* szavak pedig a levéllirodalomban egyáltalán nem fordulnak elő (kivéve 2Kor 6,5; 11,27-et, ahol Pál saját bűntöléséről, illetve éhezéséről van szó).

*

Manapság egyre több szó esik arról, hogy létezik —

létezhethet valamiféle hittől elvonatkoztatott keresztyén etika. Leggyakrabban úgy fogalmazódik meg ez a gondolat, hogy a Tízparancsolat második táblája lenne egy olyan általános érvényű norma, amely megszabhatja a társadalom életét, és ezt mint sajátos zsidókeresztyén etikát tüntetik fel. Nem kívánok még röviden sem kitérni arra, hogy milyen egyéb problémák vetődnek itt fel, ha pl. arra gondolunk, hogy az ún. Tízparancsolat mennyiben tekinthető törvénynek, és mennyiben szövetségi alapokmányoknak, ami egy egészen más műfaj, annyit jegyzek meg, hogy Jézus etikájának ismeretében ez a felfogás tarthatatlan. A jézusi etika, tehát az, amely joggal tarthat igényt a „keresztyén” jelzőre, nem egy önmagában létező külsődleges magatartásforma, vagy magatartásrendszer. Nem merül ki abban a követelménysorozatban: „ne ölj, ne lopj, ne paráználkodjál...” (Egyébként is keveset érő etika volna, amely pusztán tiltásokra épül — de hát a teljesen, mindkét „táblájával” figyelembe vett Dekalogusban nem is erről van szó.) Mégcsak az sem lehet

ennek az etikának a lényege: „adakozz, imádkozz, bőjtölj”. A jézusi etika lényege: engedelmessé válni a jézusi igehirdetésnek: „Térjete meg, mert elközelített az Istennek Országát!” A keresztyén etika: egzisztenciális azonosulás Istennel Krisztusban — a többi ennek automatikus következménye. A jézusi, tehát keresztyén etika kiindulópontja, mozgatórugója abban a tényben van adva, ami a Tízparancsolat lényege is: „Én az Úr, a te Istened, feltönszerető Istened vagyok...”, amit az Újszövetség így interpretál: „Úgy szerette Isten a világot, hogy egyszülött Fiát adta...”

Szabó Csaba

JEGYZET

Ez a dolgozat a Doktorok Kollégiuma Újszövetségi Szekciójában az 1990. augusztusi plenáris ülésen elhangzott előadás némileg átdolgozott szövege. Szerző köszönetet mond a szekció tagjainak kritikai megjegyzéseikért és kiegészítéseikért. A szövegben külön is idézett forrásmunkák mellett fogalmi kézikönyveket, lexikonokat, szótárakat használtam fel a dolgozat elkészítése során.

Jézus etikája II.

A hétköznapi élet kérdései — anyagi javak — megélhetési gondok — emberi kapcsolatok

Mielőtt a címben felvázolt témával közelebbről foglalkoznánk, tisztáznunk kell azt a kérdést, hogy ki volt a Názáreti Jézus, és hogyan tekintünk azokra a megnyilatkozásokra, amelyeket evangélium által hétköznapi életünkben érvényesíteni szeretne.

Többféle választ is kaphat ez a dolgozatindító kérdés. Tekinthejtük Jézust kegyes zsidónak, nagy embernek, forradalmárnak, anti-polgárnak, vagy a bibliai Jézus-kép nyomán Isten Egyszülött Fiának, Megváltónak.

Ezekben a felsorolt Jézus-képekben egyaránt felfedezhetjük a részgazságok és a tükör által homályosan látás valóságát. Martin Buber a zsidók nagy testvérenek, Schalom Ben Charin az „ős- és csak zsidó”-nak, Frank Andermann egy zsidó hazafinak nevezte Jézust. Szívbeli állásfoglalást és tárgyi igazságmozgató hordoznak ezek az elnevezések, ám nem hiszem, hogy ezek közül egyik is elfogadhatnánk, teljes értékűnek vagy kizárólagosnak.

Kiindulhatunk a nagy ember fogalomköréből is. E körben vizsgálódva a humanista Jézus-képhez érkezőnk, és máris megállapíthatjuk, hogy az ilyenfajta Jézus-kép nagyon közel áll korunk emberéhez. A Spiegel c. lap nemrég történt közvéleménykutatása szerint a megkérdezettek 39%-ának az volt a véleménye, hogy Jézus „nagy ember”. A fenti számon belül így vélekedett a megkérdezett protestánsok 45%-a és az ateisták 29%-a. Karl Jaspers egzisztencialista filozófus szerint az emberiség számára négy mértékadó személy volt: Szokrátesz, Buddha, Konfuciusz és Jézus. Együvé számlálva őket, a közös vonásokat keresi bennük. A francia író, Albert Camus, — akit az egzisztencialista filozófia ugyancsak erőteljesen befolyásolt — úgy jellemzi Jézust, mint aki számára semmiféle „emberi” nem idegen, mint aki azért ment halálba, mert éjszakánként Ráhel sírását hallotta a bethlehemi gyermekgyilkosságok után, s ezért nem akarta folytatni az életét. Vélekedése szerint Jézus keresztje „mosodává” lett, a nagy megtisztulás helyévé. Mi pedig ezek ismeretében valljuk, hogy sem a filozófiai, sem a felvázolt irodalmi Jézus-kép nem elfogadható.

A forradalmár fogalma is lehetne indulási pontunk, hiszen voltak, akik Jézust forradalmárnak tekintették. Ernst Bloch szerint Jézus = Rebell der Liebe. Továbbmegy nála Milan Machovec cseh filozófus, aki Őt „ein sozialer Brandstifter”-nek látja. Nemes és szimpatikus

személynek tehát, akinek tiszta álmait a „kövér papok” nem váltották valóra.

Korunk pop-nemzedékéhez viszont az a Jézus-kép áll közel, amelyet az amerikai Henry Miller rajzolt: a csomag nélküli utas, az igénytelen vándorprédikátor, akinek pusztá léte, személye tiltakozás a konzum- és teljesítménytársadalom ellen. Népvezér, nemes indulatú anarchista hosszú hajjal, szakállal, nyitott inggel és rongyos, foltos farmernadrággal... egyszerű, mégis ünnepléses étellel. Ám ennek a képnek sincs sok köze az evangéliumhoz, még akkor sem, ha sokak „hétköznapi életét” befolyásolta és befolyásolja.

Éppen ezért, ha címünket és mondandónkat komolyan vesszük, más úton kell elindulnunk. Ezen a más úton nem a szubjektíven megragadott és rajzolt Jézus-képek vezetnek, mégha vonzóan látszanának is, hanem Jézus szavai. Az a kijelentés, amely a Hegyi Beszédben és az evangéliumokban ránk maradtak, hogy téziseinek és antitéziseinek feszültségében ismerjük meg Őt, a deute opió mou (Mt 4,19) és akolouthéi mou (Mt 9,9) tartalmát.

Életünk hétköznapi kérdései és emberi kapcsolataink a felebaráthoz, a feleséghez és az ellenséghez kötődnek leginkább. Életünkben, amelynek hétköznapijai mellett ünnepei is akadnak, kifogyhatatlan a felebarát. Azt gondoljuk, hogy a hozzá való viszonyulásunkat alapvető módon meghatározta maga Jézus. Csakhogy egyetlen konkordancia elég, hogy rádöbbenjünk: a legfőbb szó, a szeretet, ebben az értelemben egyszer fordul elő az evangéliumban, — a Mt 24,12-ben — s a szövegkritika ezen az egyetlen helyen is gyülekezeti képződménynek tekinti. Igei alakban viszont megtalálható a Mt 5,43 és következő versekben, aztán ennek párhuzamos helyein, valamint az Ótestamentumot idéző Mk 12,28–34; Mt 19,19-ben.

Az igazi viszonyulás: a hűség és irgalmasság (Mt 23,23) egyszer szerepel.

A plésios szó kizárólag csak ott fordul elő, ahol a 3Móz 19,18-at idézik a textusok: Szeresd felebarátodat, mint magadat. Az irgalmas samaritánus története kivétel képez. (Lk 10,29.36). Gyakrabban előfordul az „adelfosz”, ez az eredetileg zsidó megjelölés a hitben testvér fogalomra, amelynek használatát Jézus is gyakorolta (Mt 18,35).

Ezekből arra következtethetnénk, hogy Jézus az ótes-

tamentumi zsidó kegyesség meggyőződését és gondolatát vette át ebben a kifejezésben. Eppen ezért figyelembe kell venni azokat az igényeket is, amelyek ugyan nem kifejezetten ezzel a szóhasználatl, de mégis a felebaráti szeretetről tanítanak. Így például a kultusz, a vallásos jog, a férfi és nő, a vagyon és a javak témája teszi teljessé a fogalomkört. Ilyen módon mutat rá: milyen szerepe van mindezekben az életjelenségekben a felebarátnak. Jézusra úgy tekinthetnek a gyülekezetek, mint aki ezen a területen különösképpen elkötelezettnek érezte magát, és elkötelezte a tanítványait is.

Eppen ezért megkíséreltem a felebaráti szeretetre hívó igék áttekintését. Különösen azokat, amelyeket a Jézus korabeli zsidóság ismerhetett, hogy ezek tartalmi sokrétűségét megismerhessük.

Felebarátainkhoz való viszonyulásunkban Jézus szavai a rabbik tanításához hasonlóan szeretnének bennünket megóvni a haragtól és a másokat sértő kifejezések használatától (Mt 5,20 k.) Az atyánkfiaival való megbékélés még a templomi áldozat bemutatásánál is előbbvaló (Mt 5,23 k.) Ha odáig jutnának a dolgok, hogy bíró elé kell velük állani, akkor még a bíróhoz vezető úton is arra kell törekedni, hogy az ember megbékéljön ellenfelével (Mt 5,25 k.) Be kell tartani az aranyszabályt, amelyet a zsidóság negatív és pozitív formában is ismert: ne szóljunk és ne cselekedjünk úgy másokkal, ahogyan magunknak nem kívánjuk (Mt 17,12 par.).

Különösen fontos és hangsúlyos a kicsikhez való viszonyulás. Nem szabad őket megvetni, hanem be kell fogadni. Egyetlen pohár víz sincs elfelejtve, amit a kicsinyeknek nyújtottak. (Mt 18,10; 10,42; Mk 9,37 par; Mk 9,41). Ha valaki megbotránkoztatja őket, annak jobb, ha malomkővet kötnek a nyakába, és úgy fullad meg (Mk 9,42 p.). Ez utóbbi textus párhuzamos helyeinek áttekintésével érzékelhető, hogy ezekben a kicsinyekről van szó, s velük a „ti”-vel megnevezett tanítványokról is. Ez segít bennünket annak megértésében, hogy valójában kire gondolt Jézus ezekben a mondásokban: eredetileg gyermekekre, s aztán a jelentéktelen, könnyen veszélybe sodródó tanítványokra, akikkel Jézusra való tekintettel kell cselekedni vagy szólni még akkor is, ha e mondások ősfornájában — némely kutató megállapítása szerint — minden valószínűség szerint hiányzott a Jézusra történő utalás.

Jézus és a zsidó hagyomány is óv attól, hogy a megtérni akarókat megvessék vagy veszélyeztessék (Mt 18,10–14 p.). A vétkező testvérnek korlátozás nélkül meg kell bocsátani (Lk 17,3). A gonosz szolgálóról szóló példázat csak aláhúzza ezt a kötelezettséget, a Miatyánk kérése pedig függővé teszi a mennyei Atya bocsánatát az embereknek adott bocsánattól. A megbocsátás kötelezettségét a zsidóság is ismerte, gyakorolta. Jézus azonban erőteljesebben hangsúlyozta, és korlátlaná tette.

Jézus védelmébe vette az anyagilag és társadalmilag függő helyzetben lévő embereket, és tiltja a kizsákmányolásukat (Mt 23,25 par; Mk 12,40).

Ahogy a zsidóság az alázatot, mint nagysághoz vezető igazi utat hirdette, úgy Jézus is azt tanította, hogy aki első akar lenni, az a rabszolga szerepében foglaldjék (Mk 10,43 p; Mk 9,35 par). A vendégségben is az utolsó hely választását ajánlja. Aki ugyanis az első helyre ül, az kockáztatja: a hátrább ültetés szégyene érheti, az utolsó helyről viszont külön a feljebb ültetés esélyével kell számolni; a ház ura hátulról előre kérheti (Lk 11,14 par). Aki magát megalázza, felmagasztaltatik (Lk 14,11 par).

Hasonló jellegű az a figyelmeztetés is, amely a rokonok és barátok társasága helyett a szegények és betegek vendégül látását ajánlja figyelmünkbe (Lk 14,12–14).

Igy lehet Isten szeretete mellé állítani a felebaráti szeretetet.

A zsidó gondolkodás ezt a jutalom reményében tette. A Jézus- „hagyomány” viszont azt a nagyon is emberi módon számító elképzelést, s vele a zsidó viszonyulási ködöket eltörölte. Jézus felebaráti szeretetre buzdító igé-
nye és hívása a „hivatalos” zsidó szintet centrálisan és

más fontos pontjain is felülmúlta, s úgy tűnik, együttalhad az olyan radikális csoporttal, amilyenek pl. a qumrániak voltak, még ha nem is minden vonatkozásban.

Jézus például tiltja a válást, a qumrániak nem. Ők a rabbik tanítása mellett maradtak, akik a házasság felbontását megengedték (Lk 16,18). Jézus magatartása a zsidóasszonyt a kor jogi és emberi helyzetében megerősítette. A házasságon kívüli nemi életet a zsidóság határozottan ellenezte. Ezt a gondolkodást a szinoptikus hagyomány átvette, illetve folytatta. Mk úgy beszél a paráznaságról, mint ami az embert valóban tisztátalanná teszi (7,21 par). Igaz, ez a mondat a hellén keresztényen bűnjegyzéken történik, melyet az alaphagyományhoz és a palesztin keresztényen állapotokhoz kapcsolt toldaléknak tartanak, s benne mintha belülről” jövő erők játékszere lenne az ember. Ettől függetlenül a Jézus-hagyomány elveti a válás gondolatát, noha ismerte, és le is leplezte a kor házasságtörő nemzedékét (Mt 12,39; 16,4).

Jézus tanítása szerint a házastársakat Isten kapcsolja össze (Mk 10,9 p.). Ezért a házasságtörés véték a dekalógus ellen. Joggal helyezi ezt a mondatot a keresztényen hagyomány Jézus ajkára (Mk 10,19 p)! Jézus szerint már a más asszonyára vetett megkívánó pillantás is házasságtörés (Mt 5,27 k.). Az ilyen szem- vagy kéz dolgában Jézus nagyon szigorú nyilatkozatot tett (Mt 5,29 k.). Ott is szükség volt erre, — s előfordulhat, hogy ez az eredeti összefüggés — ahol nem a szexuális gyönyör látszik úrrá válni az emberen, hanem egy gyermek, esetleg egy józan ítéletre képtelen ember kerül a bűn sodrásába (Mk 9,42 p.).

Ezt a gondolkozásmódot általánosságban „zsidó”-nak nevezhetjük. Az első tanítványok az otthonaikból, neveletésükből eredően hozták magukkal. Eszerint a nő, ha házasságot tör, a saját házasságát törí össze, s ha partnere házasember, akkor annak a házasságát is megtörntja, összetörí. E gondolkodás szerint egy férfi csak akkor tör házasságot, ha férjes asszonnyal kerül kapcsolatba, s a nő házasságát törí össze. Ha a nő nem férjes, akkor feleségül is veheti, hiszen a qumráni kört kivéve még szokásban volt a poligám házasság. Így a férj nem tör házasságot. Csakhogy amilyen „zsidó módon hangzóknak” tűnhet Jézus szava a házasságtörés esetében, annyira ellenkezik a véleménye a válásról. A rabbik a válást megengedték. Általában a zsidó férfi könnyen válhatott a feleségétől. Jézus nem így tanított! Kora gyakorlatával szembenállott. Úgy tűnik, hogy a második házasságnak is ellene van (Lk 16,18; Mk 10,11). Ezekben a dolgokban az érzékenyen érintett asszony pártjára áll. Ezért címezi válási tilalmát a zsidó férjnek. Egyébként is a nő nem válhatott, a zsidó joggyakorlat ezt nem engedte (Mt 10,12). A szigorú márkai hagyományon Mt enyhíteni látszik, s házasságtörés esetén megengedi a válást (Mt 5,32; 19,9). Mintha Jézus így csatlakozna azokhoz a rabbikhoz, akik csak nehezebben engedték a válási szándék érvényesülését. Csakhogy, míg ez az engedmény a szigorúság csúcsa a rabbiknál, a Jézus hagyományban a szigorúságon történt enyhítésként jelentkezik. Gondoljunk a Lk 16,18 és Mk 10,11-ben olvasható kemény szavakra!

Jézus szerint az elvált asszony ne menjen férjhez (Mt 5,32). Ezzel nem a poligámia, hanem a válás ellen szól, s ellentétbe kerül az 5Móz 24-ben említett válólevél adás lehetőségével. A válólevél ugyanis Jézus szerint Mózes engedménye, mely feloldja a keményszívű zsidót házassági kötelékéből, jöllehet a házasságot Isten szerzette (1Móz 1,27; 2,24). A férfi és nő frigye Isten alkotta egység, melynek elszakítása emberi „munka”. Jézus Isten rendjét, az ősi állapotot tartja szem előtt, s ebben válásról nincs szó! Ezek után kikívánkozhat belőlünk a kérdés: volt-e Jézusnak házasságkötési tilalma? Egyértelmű a válasz: igen, de csak ott, ahol az ember Isten országáért vállalja ezt (Mt 19,22). Az itt említett eunokság nem jelent feltétlenül testi csonkolást is. Mindenképpen jelenti azt a személyes döntést, amellyel az ember szabaddá teszi magát az Isten országáért vállalt feladatokra, s annak a

szükségnek a vállalására, amelyet a közeli vég hoz magával. Ilyenféle önkéntességet gyakoroltak a qumrániak is. Így ami a mai embernek nehéz volna, ott az adott milióban kész feltételekkel várt a megvalósításra. Ne feledjük azonban, ezzel a tanításával is a védtelen és kiszolgáltatott asszonyok mellett szólhatott, s ezen, ma úgy mondanánk: neuralgikus ponton a gyengébb partner oldalán mozgatót meg nagy erőket.

Már szó esett a megbocsátási kötelezettségről, amelynek a Jézus korabeli zsidóságban szintén nagy fontosságot tulajdonítottak. Szeretném ezt most még a lelkigondozói szempont figyelembevételével kiegészíteni. Fontos volt segíteni a vétkezőt abban, hogy megnevezze és megbánja bűnét, amelyet elkövetett (Lk 17,3). Ebből a hagyományanyagból nőtt ki az az ősi keresztyén gyakorlat, hogy az intést először négy szemközt, azután egy vagy két tanú jelenlétében, s végül a gyülekezet előtt szükséges elmondani. Energikus lelkigondozói gesztus volt ez a vétkező megnyerésére, s a gyülekezeten belül az emberek közötti légkör megtisztítására. A lelkigondozói fáradozás eme kiemelt szükségszerűsége Jézus meghagyása folytán a zsidók gyakorlatát messze felülmúlta.

A felebarát-szeretet körébe tartoztak a tizedekérdésben elmondott igék (Mt 23,23) is. Jézus szavai nem a kegyes szokás, és végképp nem a templom vagy papság ellen irányultak. Hasonlóképpen a felebaráti szeretet áll a Mk 10,17–22 p mögött, mely szerint a gazdag ifjú csak akkor nyerheti el az örökéletet, ha vagyonát szétosztja a szegények között. Ezekben az igékben olyan modelltől van szó, amelyet Jézus a vagyonkérdésben adott. E témáról azonban a korreferátum szól.

Arról a jogi gyakorlatról viszont még szeretnék néhány szót szólni, amely a zsidóságban a vallási kérdésekben máshogyan gondolkozókkal kapcsolatosan kialakult. A qumrániak pl. hangsúlyozottan elhatárolták magukat az ilyenektől. Amikor Jézus meghirdette a ne ítéljetek, hogy ne ítéltessetek parancsát, ellene mondott a zsidó elméletnek és gyakorlatnak. Ő ebben a szövegben túlléphetetlen élességgel hirdeti meg a másik ember egyéni jogait, s egyszerűen kivonja a felebarátot követőinek ítélete alól. Ítéletük nélkül áll, vagy esik önmagának. Hasonló céllal ejti el Jézus az ellenállást tanúsító önvédelmet is, mondván: ha arcul üt valaki jobb felől, tartsd oda annak a bal orcádat is, (Mt 5,39–41)... s ha valaki egy mérföldnyi útra kényszerít, menj el vele kettőre. A zsidó szövegek csak az akarattal vállalt — tehát nem kényszer alatt született — kötelelességteljesítésről szólnak. Ennek mértékét kazuisztikusan meg is határozzák. A másik orca odatartására, a második mérföld útra, vagy a „jogos” önvédelemről való lemondásra nem gondolnak. Etikájuk megmarad a szemet szemért, fogat fogért síkján (Mt 5,38). Jézus ezt nem vallja. Mintha elavultnak tekintené! A felebarát határ és mérték nélküli igennel találkozik nála. A zsidó ember olykor gyűlölhette, Isten büntetését kérhette ellenségeire, vagy a rossznak jóval való meggyőzését Urára várhatta. 2Móz 23,3 k; Pbesz 25,21 k; 1Móz

45,1 k; 1Sám 24,7; 2Kir 6,22 stb. szövegeiből ismerős az Ószövetség tanítása az ellenség „szeretetéről”. A Jézus korabeli rabbik úgy tettek, mintha engedték volna az ellenség szeretetét, azaz nem tiltották! Viszont a qumrániak kézikönyve nagyon határozottan beszél a sötétség fiainak — a kívülállóknak — a gyűlöletéről. Ezzel szemben Jézus nem gyűlölte az ellenséget, nem közömbösen beszélt róla, hanem szeretetét ajánlotta (Mt 5,43.44). Nála áldás lépett az átok helyére (Lk 6,28). Még a kereszten is könyörgött ellenségeiért (Lk 23,34). Ezzel a ellenség-szeretettel ölelte át a személyes és a vallási ellenfelet is. Ezzel kibővítette a felebarát fogalmi körét. Mivel ennire fontos volt számára a felebarát, annak a kazuisztikának, amely szórszálhasogatásával az igazi engedelmség lényegét pusztította, nemcsak ellenfele, de megsemmisítője is lett.

Ki hát a felebarát, akit szeretni kell? A definícióval adósak maradnak a szinoptikusok. Külön-külön kell választani választ az egyes textusokat. Talán arra lehet mindent visszavezetni, hogy a Mt 15,24-ben Jézus az Izrael fiaikhoz való küldetését hangsúlyozza. E küldetésben a pogányok asztal alatt lévő kiskutyák, a zsidók meg asztalnál ülő gyerekek (Mt 8,11.12 par). Jézusnak a zsidókhoz történt küldetése mégis ajtót nyitott a nem zsidó felebarátok felé. Gondoljunk az irgalmas samaritánus történetére, melyben a zsidók által kifosztott és félholtra vert másként gondolkozó, és másként hívő úgy esik szó, hogy az a világtörténelemben azóta is feledhetetlen, és soha el nem feledhető modellje lett a valóságos felebaráti szeretetnek (Lk 10,30–37). Akár Jézustól, akár a gyülekezettől származik ez a szöveg, nem a zsidó valóságos gondolkodás, hanem egyedül Jézus gondolata határozza meg mondanivalóját. Mégsem ez a definíció, hanem a konkrét hozzáállás lett a középpontjává Jézus felebaráti szeretetről szóló beszédeinek. Jézus etikájának valójában a felebaráti szeretet a központi mondanivalója. Méghozzá a feltétlen és korlátok nélküli szeretet, amely azokat is áldja, akik átkozzák, azokért is könyörög, akik üldözik és szenvedést okoznak neki. Így könyörgésében mintegy összezárja magát Isten előtt ellenségeivel. Mintha igazat adna Senecának: „Az ember az ember számára (valami) szent”. Bonhoeffer szerint az ellenség az, aki nekem ellenségem. Minden azon múlik tehát, hogy én ismerem-e a szeretetet, s vállalom-e azt a rendkívüli mértéket, amelyet diktál.

Dányi József

FELHASZNÁLT IRODALOM

- Hans Weber: Die „Rede der Reden”. Theologischer Verlag Zürich, 1987.²
 — Diterich Bonhoeffer: Nachfolge. Evangelische Verlagsanstalt, Berlin, 1954.
 — Georg Eicholz: Auslegung der Bergpredigt. Neukirchener Verlag, 1970.²
 — Herbert Braun: Jesus. Kreuz Verlag, Stuttgart, 1969.³
 — Horst Georg Pöhlmann: Wer war Jesus von Nazaret. Gütersloher Verlagshaus 1976.¹
 — Günther Bornkamm: Jesus von Nazareth. Kolhammer Verlag, 1960.¹⁻³
 — Martin Dibelius: Die Botschaft von Jesus Christus. Siebenstern Taschenbuch Verlag München, 1967.
 — Rudolf Bultmann: Jesus. Siebenstern... 1965.²
 — Eduard Schweizer: Jesus Christus. Siebenstern 1968.

A szentlélek belső bizonyágtétele

Századunk második felében nyilvánvaló lett, hogy a teológiai részletkérdések sokaságában a trinitárius gondolkodás teremt rendet. E gondolkodás hoz létre egészséges kontinuitást a teológia történetével, e történet vizs-

gálatának helyes szempontjait is a trinitárius látásmód biztosítja. Ismeretem, hogy az egyháztörténet korábbi korszakaiban is a Szentháromságról szóló tanításban belül, a jelentkező szükségnek megfelelően Isten üdvözítő munkájának egy-egy részlete nagyobb hangsúlyt nyert. Századunkban a liberális teológia uralmát felváltó barhti teológiában a krisztológia kérdései olyan mértékben nyertek

¹ Elhangzott előadás a Református Egyház Doktorok Kollégiuma 1990. augusztusi ülésén.

hangsúlyt, hogy némelyek e teológiát krisztomonizmussal vádolták. Az elmúlt évtizedek kegyességtörténetében mindmáig hatóan a Szentlélek munkájának olyan kérdései vetődtek fel, melyekre biblikus megalapozással, az üdvösség munkájának trinitárius összefüggéseiben kell választ adnunk. A Szentlélek belső bizonyágtételének klasszikus tételét is e megvilágításban kívánjuk röviden tárgyalni, tekintetbe véve a pneumatológiai kérdések mai kontextusát is.

Abból indulunk ki, hogy Isten Szentlelke a Krisztus Lelke is, a Krisztus mennybemenetele utáni korszakban, az emberiség egymást követő nemzedékeinek életében, az ígéhirdetés által az ember életének legmélyebb rétegéig hatóan végzi el azt, amiért Krisztus meghalt és feltámadott. Az Ige testetöltése egyszeri üdvesemény, de ennek következménye az, hogy Krisztus uralma a Szentlélek munkája által a földön élő ember életében, gondolkodásában és minden megnyilvánulásában kiábrázolódik. Az érettünk legnagyobb mélységeket is megjárta Krisztusnak a Lelke szabadít meg egészen arra, hogy kiábrázolódjék bennünk Krisztus abban is, hogy példája szerint életünket élő és kedves áldozatul Istennek oda-szenteljük. Életünk legbensőbb szféráját érinti az a lehetetlennek tűnő igei megállapítás, hogy testünk a Szentlélek temploma. Ez megszentelődésünk záloga és nélkülözhetetlen feltétele. Az élő Istennek Krisztusban való megismerése jut teljességre bennünk a Szentlélek belső bizonyágtétele révén.

Az Isten ismeretének *bizonyossága* korunk keresztyéniségének nagy hiánya. A felvilágosodás kora óta érvényesülő kritikai szellem hatására az ember életének tapasztalati útton meg nem közelíthető része homályba került, mint ahogyan a teremtett világnak az a viszonylata is számíttáson kívül maradt, melyet a menny bibliai fogalma jelöl. Így végül mind az ember, mind a világ értelmében olyan csonkulás következett be, mely a teljesség megragadásának lehetetlenségét idézte elő. E hiány jelenkorunkban nyomasztóvá vált, és éppen ez elhanyagolt területre nyomultak be olyan eszmék és keresztyéniségen kívüli vallásos irányzatok, melyek célként hirdetik a teljesség elérését és munkálását az emberiség jövőjére nézve (pl. new age mozgalom). Bibliai megítélés szerint elgondolkodtató és mindenképpen veszélyes jelenséggel van dolgunk.

De miben áll, miben ragadható meg Isten ismeretének bizonyossága? Egyetemes keresztyén felismerés, hogy a bizonyosság a Szentlélek műve. Arra, amit a Szentírás alapján hitünk igazságaként tudunk, a Szentlélek bennünk történő bizonyágtétele nyomja rá a pecsétet. Ekkor válik e tudás hitünk olyan ismeretévé, mely hatalmába kerít, meggyőz, öröme indít és átfőmál. A Szentlélek belső bizonyágtétele és a hit egy szerves folyamatnak két oldala. Ebben elsődleges a Szentlélek kijelentő, meggyőző munkája, ennek következménye a hit elfogadó válasza, egyértelmű döntése. E belső bizonyágtétel nélkül nincs hit, de a Szentléleknek e hitet teremtő munkája a hitnek megvallásában már túllép a privát szféra határán és a bizonyágtétel ügyévé válik. A keresztyén bizonyágtétel forrása, meggyőző ereje a Szentlélek belső bizonyágtételéből származik. Ennek hiányában a tanbelileg nagyon szépen felépített, és teológiailag kifogástalan bizonyágtétel is erőtelen, pontosabban a lényegyet tekintve már nem bizonyágtétel, mert nincs mögötte a tanúság hitele.

Amint említettük, korunk lelkeségének ismert jellemzője a hitbeli kérdésekben a bizonyosság hiánya, ennek tudatában a bizonyosság keresése. E keresésben olykor a külső jelekre, csodákra, az ezek iránt megnyilvánuló igényre helyeződik a hangsúly a Szentlélek munkáját illetően is. Ilyeneket kétségkívül említ a Szentírás, ezek megcselekvése a Lélek szuverenitásának a körébe esik

ma is. De meggyőződésem szerint Isten Lelkének a munkája a testetöltés üdvösségszerző eseményeinek nyomvonalait követve ott indul el és ott jut teljességre, ahol a romlás a teremtés rendjében a legmélyebbre ható, tehát az emberben. Azt a bizonyosságot, melyet Isten Lelkének belső bizonyágtétele támaszt, nem lehet helyettesíteni olyan bizonyossággal, mely számíttáson kívül hagyja az ember benső világának mélyreható változását.

A Szentlélek belső bizonyágtételének, e bizonyágtétel jellegének klasszikus leírását találjuk a Róm8,12–17-ben. Észert Isten Lelkének bennünk való lakozása és uralma földi életünk és gondolkodásunk alapvető megváltozását eredményezi. Isten Lelke, a *fiúság Lelke hatalmaz fel arra, hogy Istent atyánknak szólítsuk, azaz hozzá gyermekeiként kiáltunk*. Arról a kielemezhetetlen, de mélyen átélt titokról beszél itt az apostol, hogy a Szentlélek a mi lelkünkkel (pneumánkkal) együtt tesz bizonyosságot arról, hogy Isten gyermekei vagyunk. Életünknek legbensőbb — de tisztátalanná vált szentélyét, pneumatikat a Szentlélek megtisztítja és alkalmassá teszi az együttes bizonyágtétel lelkes megnyilvánulására, arra a kiváltságra juttatva, hogy Istent atyánknak szólítsuk. A pneuma-tévesztés a bibliai kornak, de a mi korunknak is nagy veszélye. Az ugyanis, hogy a mi pneumatiknak hangját, vagy más pneumatik megnyilvánulását halljuk Isten Lelkének kijelentése helyett. Mi a diakritikus, azaz biblikus jegye annak, hogy ebben a mélységben nem történik ilyen tévesztés? Egyik a Krisztussal egybekötő istenfiúság bizonyossága. A Jézus anyanyelvén, a vele létesített élő közösségben kiáltott „abbá” megszólítás kétségtelessé teszi, hogy e gyermeki kiváltság a Krisztussal örökösársak kiváltsága. Ez együttes bizonyágtétel, vagy együttkiáltás krisztológiai aspektusa teszi nyilvánvalóvá azt, hogy itt a Lélek megvilágosító és szabadító munkájával van dolgunk. Krisztussal és az ő Lelkével ilyen közösségben lenni a Szentháromság legmélyebb titkában való részesedésünket teszi nyilvánvalóvá.

Ha e két ponton a Szentlélek belső bizonyágtételének látható, kézzelfogható jelét keressük, akkor a keresztyén élet nagy ajándékára az *imádságra* utalunk. Bár az imádság pneumatikus motívumai a kívülállóknak elől el vannak rejtve, de gyakorlása és a vele járó erő, változások már széles körben tapasztalhatóvá teszik Isten Lelkének munkáját. Demonstrálják, hogy az imádság aktusában az ember nem a maga lelki háztartásának meglévő tartalékait mozgósítja, hanem a Szentlélek erejének kiapadhatatlan forrásából merít. Ez az imádság nem emberi lehetőség, hanem Isten kegyelmének ajándéka. Ez különbözteti meg a vallástörténetből ismert misztikus élménytől és meditációs gyakorlattól.

Mivel ez utóbbiaknak ma reneszánszát éljük, s mivel ennek jegyében az emberiség spirituális megújulásának szükségéről beszélnek, e jelenség biblikus tisztázására és megítélésére az egyházi tanításban lépéseket kell tennünk. Természetesen a spiritualitás, és spirituális megújulás bibliai ismérveit fel kell tárunk, ha e terminológiát egyáltalán használunk szükséges. Vállalunk kell e terminológia vonatkozásában is a kihívást, ha például némelyek arról beszélnek, hogy a keresztyéniségben a tanbeli igazságra való törekvés orthodox egyoldalúságait spirituális elmélyültséggel kell kiegyensúlyozni, vagy esetleg helyettesíteni. Ez a helyzet akkor is, ha olyan megnyilatkozásokat hallunk, hogy a korunk embere számára kényelmetlenné vált prófétai igazságokat a misztikus élmény egyetemes vallástörténeti, vagy éppen keresztyén hagyományaival kellene pótolnunk.

Ebben a vonatkozásban utalunk arra, hogy a Szentlélek vezetése, tehát Isten Lelkének legmélyebb dimenziókat feltáró tevékenysége, a testben megjelent, majd érettünk meghalt és feltámadott Jézus Krisztus személyéhez és tanításához kapcsolódik. Jézus búcsúbeszédé-

ben az ő nevében küldött Szentlélek két egybekapcsolódó munkáját említi, az egyik, hogy az majd öt dicsőíti, a másik pedig, hogy eszünkbe juttatja mindazt, amit a tanítványoknak mondott. A Szentlélek, aki a Krisztus Lelke is, éppen a Szentháromság üdvrendjében Krisztus személyéről és tanításáról tesz bizonyosságot minden nemzedék életében a Krisztus visszajöveteléig. *A Szentlélek belső bizonyágtétele tehát a Jézus Krisztus személyéhez és üdvözítő munkájához kapcsolódó bizonyosságban erősít meg.* A keresztyén „spiritualitás” tehát a bibliai bizonyágtételhez, az Igéhez kapcsolódik, a keresztyén, vagy bibliai „misztika” a Krisztusban, vagy Krisztussal való együttélés títokát fejezi ki. Ebben az értelemben a spirituális megújulás a Lélek-által való megújulást, az írott és hirdetett Ige üzenetének megértését, annak az életünkre való helyes alkalmazását jelenti. A Lélek belső bizonyágtétele és az Isten ígéje alapján mondott verbális bizonyágtétel kapcsolata abban kétségtelen, hogy a bizonyágtétevő életében kiabrázolódik a Krisztus.

A Szentlélek belső bizonyágtételének a fentiekhez kapcsolódó további mozzanata az *emberben végbemenő szabadítás munkája.* Életünk mai kontextusában döntő jelentősége van annak, hogy e kérdésben bibliai világosságban szóljunk és járjunk. Az a kérdésünk ugyanis, hogy mi módon élhet helyesen az ember a szabadság külső lehetőségeivel úgy, hogy azokat el ne játsza. Ez a körülmény a keresztyén bizonyágtétel nagy kihívása és egyúttal sürgető alkalmá.

„Aki bűnt cselekszik, szolgája a bűnnek... ha a Fiú megszabadít, valósággal szabadok lesztek” (Jn 8,34–36). „Az Úr pedig a Lélek, és ahol az Úrnak Lelke, ott a szabadság” (2Kor 3,17). A szolgaság Lelkével ellentétben a „Fiúság Lelkét” kapták azok, akiket Isten Krisztusban szabaddá tett arra, hogy többé ne test szerint járjanak (Római levél 8. rész). A Krisztusban elnyert szabadság különböző aspektusaiban a Lélek munkája teszi valósággá Isten gyermekeinek szabadságát. Ebben a fő gondolat az, hogy e

szabadságban az ember már nemcsak ismeri Isten törvényét, hanem képes cselekedni is azt. Az Isten törvényével való szív szerinti azonosulás és annak örömteljes szabadságban való cselekvése, az új termetés zsengeje. Így az Isten akarata már nem velünk szemben álló törvény, már nem is a régi értelemben vett törvény, melynek szerepe abban állt, hogy alkalmatlanságunkat és szolgai állapotunkat revelálja, hanem evangélium, mert szabadokká lettünk annak cselekvésére. Ez a *szívbe írott törvény,* melyről a próféták sóvárogva szóltak a szövetségrontás és törvénytörés reménytelen történelmi sorozata után (Zsid 8,10). A Lélek belső bizonyágtétele emberi mivoltunk legbensőbb területeinek világosságba helyezésével és meghódításával kezdődik, azzal a felismeréssel, hogy a bűn elszakított Istentől és szolgai állapotba taszított. A Lélek munkájának következő mozzanata az, hogy Isten akaratának ismeretét és véghezvitelét segítségbe hozza, és embermivoltunk Isten-szerinti identitását valószínűsíti meg.

A keresztyén élet etikai kérdései és a Szentlélek belső bizonyágtételéről szóló felismerésünk szorosan egybekapcsolódik tehát. A keresztyén etika a Lélek által történő belső szabadítást feltételezi. Az embervilágnak bensőleg, Lélek által megszabadított személyiségekre van sürögősen szüksége.

A Szentlélek belső bizonyágtételének klasszikus témája azért időszerű, mert tisztáznunk kell a keresztyén élet megújulásának alapvető kérdéseit, a kezdet és újakezdés Isten Lelke által munkált mozzanatait. Ez a kegyesség legbensőbb szférája, Isten és ember kapcsolatának mélységes titka. Itt megy végbe az újáteremtő kegyelemnek az a hihetetlen csodája, hogy pneumatik egyetért Isten Lelkével, úgy azonban, hogy a Lélek mindig Úr marad a mi lelkünk felett. Itt vagyunk az élő víz forrásánál, melyből naponként meríthetünk. Minden szomjazónak ez a nagy ígérete.

Mészáros István

Etika és morál*

Előadásom egy különbségtételen nyugszik, melyet vitára bocsátok: Az etika és a morál megkülönböztetésén. Valójában sem az etimológia, sem a szóhasználat története nem teszi ezt kötelezővé; egyik szó eredete görög, a másiké latin, s mindkettő az erkölcs világába utal minket (*éthosz, mores*). Mégis apró különbségtételt tehetünk, aszerint, hogy arra helyezük a hangsúlyt, amit *jónak látunk,* vagy ami *kötelezőként jelentkezik.* A szokásnak megfelelően az etikát fenntartom a jónak tartott cselekedetek jelében megélt élet céljának megjelölésére, a morált pedig a kötelező, normák, kötelezettségek és tiltások világára, amelyet oly sokszor az univerzalizmusra törekvés és a kényszer effektusa jellemez egyszerre. Könnyen felismerhető a különbségtétel a helyes élet célja és a normáknak való engedelmség között, ami két örökségünk ellenpárja: az arisztotelészi, azaz teológikus (*telosz* = vége, célja valaminek) perspektívájú etika, és a kanti örökség, ahol a morált a norma kötelező ereje jellemzi, s így deontológikus szempontú (a kötelezést tartja szem előtt). Nem törődve az arisztotelészi és kanti ortodoxiával, az a javaslatom, hogy tarstuk fenn

1.) Az etika elsőbbségét a morállal szemben,

2.) Annak szükségességét, hogy az etika célkitűzését a normákon is le kell szűrniük,

3.) Annak jogosultságát, hogy a normáktól visszatérhetünk az etikai célkitűzésekhez, amikor a normák olyan konfliktusokhoz vezetnek, amelyekből nincs más kiút, mint a *gyakorlati bölcsesség,* amely visszautal arra a személyre, aki (etikai célkitűzései mellett) figyelmes a helyzet sajátos voltára is.

Kezdjük az etikai célkitűzéssel!

Az etikai célkitűzés

Az etikai célkitűzést három fogalommal határozzuk meg: a *helyes élet* célkitűzése, *másokkal együtt,* illetve *másokért, igazságos intézmények* által. A meghatározás mindhárom eleme egyformán fontos.

A helyes élet célkitűzéséről szólva először azt hangsúlyozzuk, hogy e kifejezés sajátosan arisztotelészi nyelvtant tartalmaz: ez még ui. *optativus* és nem *imperativus,* tehát még (a szó szoros értelmében) kívánság: bárcsak helyesen élnék, élne, élne! S a kívánság beteljesülését anticipáljuk ilyen felkiáltásokban: Boldog, aki...! Ha pedig a kívánság szó túl gyengének tűnne, beszéljünk aggodalomról (különösebb utalás nélkül Heideggerre): önmagam, a másik, vagy az intézmény felőli aggodalomról.

Vajon azonban jó kiinduló pont az önmagam felőli aggodalom? Nem inkább a másik felőli aggodalomból kellene kiindulni? Ha mégis ragaszkodom ehhez az első mozzanathoz, az éppen azért van, hogy az „önmagam”

*Elhangzott az MTA Filozófiai Intézete rendezvényén, 1990. november 1-jén.

szó fogalmát hangsúlyozzam, amelyet a fundamentális etika szintjén a megbecsülés fogalmával hozok összefüggésbe, míg a tisztelet fogalmát a morális szintjének tartom fön, vizsgálódásunk deontológikus részében. Ez az „önmagam” nem tévesztendő össze az „én”-nel, tehát egy egológikus állásponttal, amit a másikkal való találkozás szükségszerűen fölforgat. Ami mindenképpen megbecsülendő az „önmagam” fogalmában, az először is az, hogy képes a választásra különböző indokok között, képes valamit előnyben részesíteni, röviden: tud *intencionálisan* cselekedni. Ez teszi aztán lehetővé, hogy a dolgok folyásában változásokat képes végrehajtani, tehát új dolgot tud kezdeni e világban, röviden: ez az *iniciatív* képesség. Ebben az értelemben az „önmagam” fogalma a gyakorlat reflexív mozzanata: Tetteink megbecsülése által becsüljük meg önmagunkat is, mint cselekvő lényeket, akik mások vagyunk, mint a természet erői, vagy az egyszerű eszközök. Ki kell dolgoznunk a cselekvés elméletét, hogy bemutathassuk: hogyan jár együtt önmagam megbecsülése a tettek rangsorolásával.

Térjünk rá a második mozzanatra: helyesen élni *másokkal együtt*, és *másokért*. Hogyan függ össze e második mozzanat — melyet a „gondoskodás” szép szavával jelzek — az elsővel? Önmagam megbecsülése — amivel kezdtük — önmagában hordozza a befelé fordulás veszélyét, bezáródást, hiszen szemben a helyes élet nyitott horizontjával az „önmagam” reflexív fogalom. E nyilvánvaló veszély dacára azt tartom, hogy a gondoskodás fogalma nem kívülről társul önmagam megbecsüléséhez, hanem éppenséggel *ez fejt ki implicit dialógikus dimenzióját*. Önmagam megbecsülése és a gondoskodás nem lehet meg egymás nélkül. Ha azt mondom: önmagam, (*soi*) ez nem azonos az „én”-nel (*moi*). Önmagam — ez már mást is jelent rajtam kívül, hogy így mondhassam el valakiről, hogy úgy becsüli önmagát, mint mást. Valójában csak elvonatkoztatva beszélhetünk az „önmagam” megbecsüléséről, anélkül, hogy kapcsolatba hoztuk volna a kölcsönösség igényével, két ellentétes irányú megbecsülés schémájában. Ez ebben a felkiáltásban csúcsoodik ki: *Te is, Te szintén* egy kezdeményező és választásra képes lény vagy, értelemszerűen tudsz cselekedni, rangsorolva a célokat. S így, megbecsülve a te erőfeszítésed tárgyát, képes vagy önmagadat is megbecsülni. Más is kimondhatja hozzám hasonlóan: *én, más is* cselekvőnek tekintheti önmagát, s tettei felelősének. Egyébként semmilyen kölcsönösség nem lenne elképzelhető. A kölcsönösség csodája az, hogy a személyeket kölcsönösen fölcserélhetetlenek, pótolhatatlannak tartjuk. A pótolhatatlanság kölcsönössége a gondoskodás titka. A kölcsönösség csak a barátságban látható teljesen, ahol az egyik úgy becsüli a másikat, mint önmagát. Am a kölcsönösség nem zár ki egyfajta egyenlőtlenséget sem, mint pl. a tanítványnak a mester alá rendelését; az egyenlőtlenséget viszont korrigálja a mester felsőbbségének *elismerése*, ami visszaállítja a kölcsönösséget. S megfordítva: az egyenlőtlenség származhat a másik gyengeségéből, szenvedéséből is; ekkor a részvét feladata az, hogy a kölcsönösséget helyreállítsa, oly mértékben, ahogy az, aki a részvétben — úgy tűnik — egyedül ad valamit, a hála által többet kap, mint adott. A gondoskodás helyreállítja a kölcsönösséget, ott is, ahol nincs adásról szó: az egyenlők barátságában.

Helyesen élni másokkal együtt, másokért, *igazságos intézmények* által.

Hogy a helyes élet célkitűzése bizonyos módon az igazságosság fogalmát is átfogja, az már a „másik” fogalmában benne van. A „másik” ui. mást is jelent, nemcsak azt, hogy „te”. Ennek megfelelően az igazságosság fogalma messzebbre is kiterjed, nemcsak a szemtől–szembe kapcsolatra. Két dologról van itt szó: először is a helyesen élni akarás nem korlátozódik a személyek közötti kap-

csolatra, hanem az intézmények életére is kiterjed. Másodsor pedig az igazságosság fogalma olyan jegyeket is fölmutat, amelyek nincsenek meg a gondoskodás fogalmában, tehát lényegileg egy olyan egyenlőségre való igényt, amely különbözik a barátságétól.

Ami az első pontot illeti: intézmény fogalmán vizsgálatunk első szintjén a történeti közösségek minden olyan együttélési struktúráját kell értenünk, amely nem vezethető le a személyek közötti kapcsolatokból, mégis kapcsolatban áll velük egy olyan jellegzetes értelemben, amit a disztribúció fogalma magyaráz meg (e fogalommal találkozunk a disztributív igazságosság kifejezésben). Egy intézményen a javak elosztásának rendszerét érthetjük, mely a jogokat és köteleességeket, a bevételt és a vagyont, felelősséget és hatalmat, röviden: előnyöket és feladatokot érinti. E tág értelemben vett disztributív jelleg veti föl az igazságosság problémáját. Egy intézmény lényegesen átfogóbb, mint a szemtől–szembe barátság, vagy a szeretet; az intézményben, a javak elosztása során sokkal szélesebb körben érvényesül az etika célkitűzése, ott is, ahol a szemtől–szembe kapcsolat figyelmen kívül hagyja a harmadikat. Így képződik meg a „mindenki” kategóriája (amely különbözik az általános alanytól): az elosztási rendszerben a partner fogalma. Az igazságosság abban áll, hogy mindenki *megkapja a részét*: A mindenki az igazságos elosztás címzettje.

Csodálkozhatna valaki, hogy már az etika szintjén is az igazságosságról beszélünk, nemcsak a morál, a jog szintjén (amelyet mindjárt tárgyalni is fogunk). Van azonban, ami legitímálja, hogy a helyes élet célkitűzése és a másikkal való barátság szintjén is jelentkezik az igazságosság. Ez először is az igazságosság ősi fogalma, a görög drámákban a mítoszról való kiemelkedése, majd e vallásos fogalom állandósodása el egészen szekularizált társadalmunkig; mindez bizonyítja, hogy az igazságosság értelme nem merül ki azokban a jogi szervezetekben, amelyeket életre hív. Az igazságosság fogalma aztán összefügg az igazságtalansággal, ami gyakran megelőzi azt. Az igazságos és igazságtalan mezejére e fölkiáltással lépünk: „Micsoda igazságtalanság!” — ez az első szavunk. Így hát nem csodálkozhatunk, ha Arisztotelész Etikájában egy igazságról szóló részt találunk; ez ebben Plátónt követi. A probléma itt egy olyan proporcionális egyenlőség kialakítása, amely az etika keretein belül tartja a társadalom elkerülhetetlen egyenlőtlenségeit: mindenkinek része, érdeme szerint — ez a disztributív igazságosság formulája, a proporcionális egyenlőség meghatározása. Persze elkerülhetetlen, hogy az igazságosság fogalma ne a formalizmus útján szülessen meg; ezáltal nemsokára a morált fogjuk jellemezni. Mégis jó megállni e kezdeti szakasznál, ahol az igazságosság még erény a helyes élet felé vezető úton, s ahol az igazságtalanság világos fogalma révén megelőzi a jogászok és politikusok érvelését.

Az erkölcsi norma

Tanulmányunk második felének az a föladata, hogy bevezetésünk második állítását igazolja: tehát azt, hogy az etikai célkitűzést a normák vizsgálatára kell bocsátani. Meg kell aztán még mutatnunk azt is, hogy a *formalizmus*, amely szoros összefüggésben áll a deontológikus mozzanattal, hogyan vezet konfliktusokhoz, s hogyan mutat vissza a moráltól az etikára, ám egy olyan etikára, amelyet már meggazdagított a normákon át haladás és a helyzetre mért ítéletalkotás. Második részünk tehát a kötelesség és formalizmus kapcsolatára összpontosít, s vezérfonalként megtartja az etikai célkitűzés mindhárom mozzanatát.

Az etikai célkitűzés első mozzanatának (amelyet a helyes élet kívánságának nevezünk) a morál oldalán az

általánosságra törekvés felel meg, abban a sajátos értelemben, amit mi adunk e fogalomnak. A norma szerint való élet ténylegesen a racionalitás követelményéhez van kötve, amely e helyes élet célkitűzésével találkozva a *gyakorlati ész* formáját ölti. Mert hogyan is jelentkezik a racionalitás igénye? Lényegében általánosításként. A *kantianizmus* ezt ismerté föl. Az általánosságra törekvést nem foghatjuk föl másként, mint formalizmust, hiszen soha nem azt mondja meg, hogy mit kell tennünk, hanem azt, hogy milyen kritériumoknak kell alárendelni a cselekvés maximáit, tehát pontosan azt, hogy a maxima legyen általános érvényű, minden emberre nézve és minden körülmény között érvényes, tekintet nélkül a következőkre. Megrémülhetünk a kantianizmus eme makacssága miatt. S valóban, a formalista álláspont figyelmen kívül hagyja a kívánságot, az örömet, a boldogságot; ezt azonban nem azért teszi, mintha ezek rosszak lennének, hanem mert nem tesznek eleget az általánosság transzcendens kritériumainak — tekintettel empirikus, sajátos, kontingens voltukra. A megtisztításnak ez a stratégiája (ha végigvezetjük) az *autonómiához*, tehát auto-legislációhoz vezet, ami a kötelességek rendjében valódi válasz lehet a helyes élet célkitűzésére. S valóban: A szabadság önmagának nem szabhat olyan törvényt, amely a cselekvés szabályaként e kérdésre válaszol: Mit kell tennem itt és most? A törvény csak a kategorikus imperatívusz lehet, a maga nyersségében: „Cselekedj kizárólag azon maxima szerint, amelyről azt is akarod, hogy általános törvény legyen”. Mindenki, aki ennek az imperatívusznak engedelmessé válik, autonóm: önmaga hozta azt a törvényt, amelyet követ. Fölmerül azonban a vákuum kérdése, e szabály üressége, hiszen semmi sajátos dolog nincs benne megemlítve.

Hogy ezt a vákuumot kitöltse, Kant egy másik kategorikus imperatívuszt vezet be, amelyben az etikai szinten levő „gondoskodás” morális szintjén lévő megfelelőjét láthatjuk. Hadd emlékeztessék a kategorikus imperatívusz másik megfogalmazására, amely a gondoskodás szintjére emeli a tiszteletet: „Cselekedj mindig úgy, hogy saját személyedben és a másokban az emberiséget lásd, nem csupán eszközként, hanem önmagában való célként is”. Az *önmagában való cél*, a *személy* gondolata döntő itt: ez egyenlíti ki az első imperatívusz formalizmusát. S bizonyos itt érkeztünk el oda, hogy feltegyük a kérdést: mit tesz hozzá a tisztelet a gondoskodáshoz, s általában a morál az etikához? Válaszom rövid: Az erőszak miatt kell az etikától a morálra eljutnunk. Amikor Kant azt mondja, hogy a személyt nem csupán eszköznek, hanem végcélnek kell tekintenünk, akkor föltételezi, hogy az emberek spontán egymással való kapcsolata éppenséggel a kizsákmányolás. Ez pedig az emberek egymás közti cselekvésének struktúrájában is jelen van. Ezt a cselekvést könnyen elképzelhetjük úgy, mint az egyenlő erők közötti összeütközést, vagy együttműködést. S itt mindenekelőtt egy olyan helyzetet kell figyelembe vennünk, amelyben valaki hatalmat gyakorolt másvalaki fölött, s ahol szükségszerűen a cselekvővel szemben áll egy szenvedő fél, aki potenciálisan az előző cselekedetének áldozata. Ebből az alapvető egyensúlyzavarból ered az emberek közötti cselekvés minden átkos következménye, amely abból fakad, hogy az egyik embernek hatalmában áll akaratát végrehajtani a másik emberen. A befolyástól ez a másik ember megöléséig, kínzásáig is mehet, érintve a testi erőszakot, a lopást, a pszichikai erőszakot, a becsapást, törvetést, stb... S tekintettel a rossz ilyen sok formájára, a morál tiltásokban jut kifejezésre: ne ölj, ne hazudj, stb. Ebben az értelemben a morál a gondoskodásnak az a formája, amelyet az erőszak, illetve az erőszakkal való fenyegetés ellen ölt fel. Az erőszak minden formájának megfelel egy erkölcsi tiltás. Nem vitás: itt van végső oka annak, hogy a tiltás negatív formáját miért

nem lehet kiiktatni. Kant ezt tökéletesen értette. Ebből a szempontból a kategorikus imperatívusz fentebb idézett második megfogalmazása az Aranyszabály régi törvényének formalizálása: „Amit nem kívánsz magadnak, te se tedd embertársadnak”. E szabályt Kant azáltal formalizálja, hogy az *emberiség* fogalmát vezeti be: Az emberiség személynemben, s a másik személynében; egy konkrét, vagy ha tetszik, történeti formában szereplő gondolata ez az autonómiának.

Néhány szót kell még ejtenem az igazságosság fogalmának megváltozásáról, amikor az etikai síkról a morál síkjára térek rá. Láttuk, hogy ezt az átmenetet készítette elő Arisztotelész az igazságosság erényként kezelésének kvázi-formalizmusával. Az igazságosság gondolatának formalizmusa azonban teljes Rawls *Théorie de la Justice* c. munkájában, amely összekapcsolja a kanti eredetű deontológikus szempontot a kontraktualista tradícióval. Ez az igazság elveinek igazolására egy fikciót hoz létre, a társadalmi szerződés fikcióját, ami hipotetikus, történetietlen, egy racionális megfontolás szülötte, s így egy képzeletbeli kerethez vezet. Rawls az egyenlőség feltételül a korrektség (fairness) fogalmát nevezi, s feltételezi, hogy az eredeti helyzetben szereplő partnerek öntudatlanul is e kereten belül mozognak, amikor a tényleges társadalomban egymással érintkeznek.

Itt nem kell tárgyalnunk azokat a feltételeket, amelyek az illető helyzet korrektségéhez megkívánhatnak (tehát mindazt, amit figyelmen kívül kell hagynunk a sajátos helyzetben, s amit tudnunk kell a társadalomról általában, illetve a választás általános feltételeiről). Csupán egy pontra szeretnék rámutatni, s ez az igazságosság elvei bemutatásának anti-teológikus irányultsága, melyen azt értem, hogy ez az elmélet az igazságosságnak csupán *egyik* teológikus változata ellen irányul, éspedig az utilitarizmus ellen, amely két évszázada már uralta az angol nyelvű világot, John Stuart Millert és Sidgwicket nevével fémjelvezte. Az utilitarizmus valóban teológikus tan, amennyiben az igazságosságot a jó legszelesebb körben történő maximalizálása által határozza meg. Rawls deontológikus koncepciójában semmi nincs föltételezve erről, legalábbis a jó meghatározásáról szóló érvek szintjén. A szerződéses célja az, hogy az igazságosság elveinek tartalmát egy méltányos (fair) eljárásból vezesse le, anélkül, hogy bármilyen kritériumát is adná a jónak. Az igazságosságról szóló elmélet bevallott célja, hogy eljárásbeli megoldását adja annak, hogy mi a jó.

Az igazságosság első principiuma nem jelent számunkra gondot: „Mindenkinek azonos joga kell legyen az alapvető szabadság legszelesebb rendszerében, s ennek mindenki számára azonosnak, egymással összeegyeztethetőnek kell lennie”. Ez az elv juttatja kifejezésre a polgárok jog előtti egyenlőségét, a szabadság szférájának egyenlő elosztása által. Ebben az arisztotelészi aritmetikus egyenlőséget láthatjuk meg, formalizálva. Ami viszont problémát okoz, az a második elv: a társadalmi és gazdasági egyenlőtlenségeket úgy kell megszervezni, hogy egyidejűleg a.) arra figyeljünk értelemszerűen, hogy az egyenlőtlenségek mindenkinek az érdekét szolgálják, b.) s ez egyenlőtlenségek olyan pozíciókhoz és funkciókhoz legyenek kötve, amelyek mindenki számára nyitottak. — Ebben pedig az érdemhez fűződő proporcionális igazság arisztotelészi elvét ismerjük föl, ám formalizálva azáltal, hogy ki van rekesztve a személyes hozzájárulások értékére tett utalás. Vajon csak annak kell érvényre jutni, ami egy eredeti helyzetben, nem tudatosan hangzik el, s amely megkísérléi bebizonyítani, hogy elképzelhető egy olyan egyenlőtlen elosztás is, amely mindenkinek előnyére van? Ez a maximummal kapcsolat érvelés, amely a bizonytalanságban való döntés elvéből lett kölcsönözve. Ennek az a célja, hogy a partnerek által meghatározott értelemben a *minimális részt maximalizálja*. Más sza-

vakkal: Az egyenlőtlen elosztás legigazságosabb formája az, ahol az előnyben részesítettek előnyét kompenzálja a hátrányos helyzetűek hátrányának csökkentése.

Ezzel nem abban van vitám, hogy az érték lehet-e vagy sem a próbája a megfontolás tárgyát képező érvek, hanem abban, hogy vajon ezzel nem az igazságosság deontológikus elvének egy bizonyos fajtájára utaltunk, amelyikben az igazságosságot megelőzi az etika értelme. Anélkül, hogy érveinek önállóságát kétségbe engedné vonni, Rawls szívesen elismeri, hogy az utilitarizmus talákozhat „jól megfontolt véleményünkkel”; (our considered convictions) s így a formális bizonyíték és a megfontolt vélemények között egyfajta reflektált egyensúly jöhet létre. E vélemény azonban legyen igen alapos, hiszen amíg néhány tettenért igazságtalanság esetén az erkölcsi ítélet biztosnak tűnik, (pl. vallásos türelmetlenség, faji megkülönböztetés) addig bizonytalanságunk sokkal nagyobb, ha a gazdaságot, vagy a tekintélyt kell megosztanunk. Azok az elvi érvelések tehát, amelyek e kétségekhez fűződnek, ugyanezt a szerepet játsszák, ti. a próbára bocsátást, mint Kantnál a maximák általánosítása. A próba valamennyi módja a vélemények racionalizálásának tűnik, a vélemények és az elv kölcsönös egyeztetésének egyfajta komplex keresztirányú folyamatában. Hiszen mitől függenek a vélemények? Szerintem ugyanattól, amit már az Aranyszabály is kifejezésre juttatott: „Amit nem kívánsz magadnak, te se tett ember társadnak”. S valóban, a hátrányos helyzetűek szempontjából Rawls moralista módon érvel, s figyelembe veszi az előnyök és hátrányok elosztásának funkcionális igazságtalanságát, ami minden társadalomban megtalálható. Így formalizmusa mögött a méltányosság áll, amely a kanti imperatívuszon alapul, s nem engedi, hogy a másikat eszközként kezeljük, hanem követeli, hogy végcélnak tekintsük. E mögött az imperatívusz mögött a gondoskodás mozgatóját kell látnom, amiről fentebb mondtuk, hogy átmenetet képez az önmagam megbecsülése és az igazságosság etikai értelme között.

Gyakorlati bölcsesség

A hátralévő néhány percben igazolását szeretném adni az előadás kezdetén felállított tételelemnek, tehát, hogy azok a konfliktusok, amelyek a normák konkrét helyzetre alkalmazásából fakadnak, az erkölcsi normákról az etikai célkitűzésre való visszatérést javasolják. A görög tragédiák, s különösen is Szofoklész Antigonéja óta tudjuk, hogy a konfliktusok éppen akkor keletkeznek, amikor következetes szereplők annyira azonosítják magukat egy illető szabállyal, hogy ezért minden más dolog iránt vakoknak mutatkoznak. Így van ez Antigoné esetében, akinek a vallásos kötelesség, fivére eltemetése, fontosabb, mint az, hogy testvérét az államérdek ellenségnek nevezi. Ugyanez érvényes Kreónra, akinek szemében a város szolgálata fölülte áll a családi kapcsolatoknak, s magába foglalja a barát és ellenség megkülönböztetését. Nem foglalkozom itt most azzal, hogy ez a helyzet abból fakad-e, hogy az elvek birodalmában összezsápnak a normák, vagy pedig egyszerűen onnan ered a konfliktus, hogy értelmünk beszűkül, ha az etikai motivációtól elváltatjuk az erkölcsi magatartást. Akár az értékek háborúja, akár a fanatikus elkötelezettség a téma itt, egy a vége: a *cselekvés tragédiája*, a kötelességek konfliktusa alapján. Hogy e helyzetet fölfoghassuk, egy *gyakorlati bölcsesség* kívánatik meg, amely a helyzetre nézve történt erkölcsi döntéshez kapcsolódik, s amely számára a meggyőződés fontosabb, mint maga a szabály. E meggyőződés azonban nem önkényes, mert a legősibb etikai értelemre megy vissza, amelyet még a norma sem hagyott

Három példát hozok fel, melynek mindegyike az etikai célkitűzés három mozzanatára utal: önmagam megbecsülésére, a gondoskodásra és az igazságosság értelmére.

Az első mozzanat szintjén (önmagam megbecsülése) akkor jelentkezik konfliktus, ha rá alkalmazzuk az *általánosítás formális szabályát*, amelyről fentebb azt mondtuk, hogy ez az erkölcsi szubjektum autonómiájának az alapja. Márpedig ez az általánosító szabály, ha szó szerint alkalmazzuk, konfliktushelyzetet teremt, amikor az általánosság igénye (amelyet bevallatlanul is egy bizonyos tradíció interpretál, zsidó, keresztény vagy a Felvilágosodás tradíciója) abba a partikularizmusba ütközik, amely közös a szabály végrehajtásának történeti és testületi összefüggésében. Nyugat-Európában gyakran vagyunk ilyen konfliktusok szemtanúi vagy esetleg cselekvői is, amikor pl. összeütköznek az emberi jogok, illetve a kulturális különbségek. Eközben nem látjuk meg, hogy az általánosság igénye, amit az emberi jogokkal hozunk összefüggésbe, maga is elegyítve van a partikularizmussal, hiszen e jogok, illetve az európai és nyugati kultúrák (ahol e jogokat először megfogalmazták) hosszú ideig szimbiózisban éltek. Ezzel nem azt akarom mondani, hogy az igényben nincs hitelesen általános mozzanat; viszont csak hosszú párbeszéd tudná kimutatni a kultúrák között, hogy mi érdemi meg valóban az általános jelzőt — s e párbeszéd még nem kezdődött el. S megfordítva: saját általánosságra való igényünket nem tudjuk érvényesíteni másként, csak ha elismerjük, hogy az exotikusnak tartott kultúrákban is van sok eltemetett, potenciálisan általánosságra törekvés. Az így javasolt nézet — bevallom, paradox ugyan — megkülönbözteti a kontextuálisan általánost a rejtetten, potenciálisan általánostól. De ez a nézet jobban érvényre juttatja a „reflektált egyensúlyt”, ami az *általánosság és a történetiség* között kell keresnünk. Csak a kultúrák szintjén megvalósuló párbeszéd fogja tudni megmondani, hogy milyen általánosságra való igény lesz elismert — s ez még a jövő kérdése.

Második példám a kötelességek konfliktusára a gondoskodás etikai síkjáról, illetve annak morális megfelelőiből származik: a tiszteletből. Szólhatnak a haldoklóval szembeni kötelesség vitatott kérdéséről, az euthanáziáról, vagy beszélhetnek a terhesség megszakítására való jog körüli vitáról a terhesség első hónapjaiban. Nem mulasztanám el, hogy a gyakorlati bölcsességre utaljak néhány olyan helyzetben, amelyet leggyakrabban az elkeseredettség jellemez, s hogy egy óvatos dialektika mellett szóljak a konkrét személyek iránt megvalósuló gondoskodás és az erkölcsi és jogi törvények tisztelete között, amelyek közömbösek az elkeseredett állapot iránt. Kirtartnék amellett, hogy az egyén sosem önmaga dönt, hanem mindig egy olyan társaság körében, amelyet *tanácsadó alapsejtnék* nevezek, s ahol sok szempont jut érvényre, barátságban és kölcsönös tiszteletben. Mégis egy olyan példát választok, ahol konkrétan kikérték véleményemet az *Amnesty International* keretén belül. A magas rizikófaktorú orvosi gyakorlatról volt szó; ilyen pl. a pszichiátriai internálás, a büntető rendelkezések, ld. pl. a kivégzéseken való orvosi részvételt. A börtönben működő orvos nem tudja teljesen betölteni hivatását, amit a segítségnyújtás és a gondoskodás kötelessége jellemez. Az olyan helyzetek, amelyekben igénylik munkáját, tk. a szabadság és az egészség megtámadását jelentik, s ezeket pont a büntető eljárás rendszere kívánja meg. Az orvosok választása nem más, mint hogy vagy alkalmazzák megszorítások nélkül a hippokratészi eskü következményeit, s ekkor kockáztatják, hogy ki kell válniuk a rendszerből, vagy pedig egyetértenek annak megszorító következményeivel, s a kivételek minimumát követelik, ami még összeegyeztethető önmaguk, a másik, illetve az előírások tiszteletével. Nincs azonban szabály arra, hogy hogyan döntsünk a szabályok között, s ismét a gyakorlati

bölcsességhez kell folyamodnunk. E kifejezés hasonlít arra, amit Arisztotelész *fronészisz*-nek nevezett, (belátás) s amelyről a Nikomakhoszi Etika azt mondja, hogy a gyakorlati rend körébe tartozik, s az elvi rend körében egyedülálló jelenség. Pontosan ez a helyzet a szituációra alkalmazott erkölcsi döntéssel.

A szituációra alkalmazott erkölcsi döntés utolsó példája az igazságosság problémáját tárgyalja, amit már kétszer említettünk: az etika szintjén (igazságos — igazságtalan) és a morál szintjén (a kontraktualista tradíció). Induljunk ki onnan, ahol abbahagytuk: az igazságosság eljárásbeli fogalmából (Rawls). Amit e fogalom figyelmen kívül hagy, az a javak sokfajtsága, ami pedig jelen van az elosztásban — s ez az elosztás határozza meg az intézményeket. A szétosztandó dolgok sokasága eltűnik az elosztás folyamatában. Szem elől tévesztjük a szétosztandó dolgok közötti kvalitatív különbséget, amikor egyszerűen tételszerűen soroljuk föl a bevételeket és vagyonokat, a felelősségeket és a tekintélyt, a tiszteletet és a szégyent. Rawls maga nyit ajtót a formalizmus megkérdőjelezésének, amikor elsőrenden az elsőrendű társadalmi javak gondolatára utal. Ha viszont megkérdézzük, hogy mi kvalifikálja a társadalmi javakat, akkor tág tere nyílik a konfliktusoknak, hiszen e javak különböző jelentések és megítélések függvényei. Michael Walzer a *Spheres of Justice* c. munkájában (1983) figyelembe veszi a javak ilyen sokrétű voltát, ami viszont oda vezet, hogy széthullik az igazságosság egységes fogalma (amit a könyv címe is elárul). Vajon az igazságosság „szférái” olyan szabályok, amelyek döntenek a polgári jogok feltételeiről, olyanok, amelyek a biztonságra és a jólétre utalnak, olyanok, melyek az áru gondolatát tartják szem előtt, (tehát hogy mi tekintendő értéknek természeténél fogva, s mi eladható, megvehető, vagy sem) olyanok, amelyek más alapon nyugodva szabályozzák a tekintély és felelősség

elosztását, mint az örökletesség vagy a személyes kapcsolat? A konfliktusok nemcsak abból fakadnak, hogy nincs egyetértés atekintetben, hogy mely javak határozzák meg az igazságosság szféráit, hanem abból is, hogy minck legyen az emberek igényei között elsőbbsége? S e zavarban kell ismét a gyakorlati bölcsesség felé fordulnunk.

A történeti tapasztalat azt mutatja, hogy nincs állandó szabály arra, hogy hogyan helyezzük el egy általánosan meggyőzően ható rendbe az olyan tiszteletre méltó igényeket, mint a biztonságot, szabadságot, törvényességet, szolidaritást, stb... Csak a bizonytalan kimenetelű nyilvános vita határozhat meg egy ilyen fontossági sortrendet. Ám e sorrend kizárólag egy népre, annak is történelme bizonyos szakaszán lehet érvényes, és soha nem válhat megcáfolhatatlan meggyőződéssé minden ember és minden idő számára. A nyilvános vita itt annak felel meg az intézmények szintjén, amit az előbb intim ügyekben *tanácsadó körnek* neveztem. A politikai ítélet is helyzetre alkalmazott ítélet, s többé-kevésbé lehetősége is van arra, hogy a bölcsesség helye legyen, s „jó tanács” helye — ami az *Antigoné*-ban a kórus. E gyakorlati bölcsesség immár nem személyes ügy: ha mondhatjuk így, nyilvános *fronészisz*, mint maga a nyilvános vita is az. S itt lesz fontosabb a méltányosság, mint az absztrakt igazságosság. Arisztotelész a méltányosságról, (*epieikész*) illetve annak az igazságosság főle emeléséről ezt írta: „Ennek értelme az, hogy a törvény mindig általános, és vannak olyan esetek, amikor lehetetlen általános kijelentést tenni, amit bizonyossággal alkalmazhatnánk”. Majd így fejezi be: „Ilyen a méltányosság természetége: a törvény korrekciója ez, ahol a törvény általánossága miatt nem tud döntést hozni”. (Nikomakhoszi Etika V,14, 1137 a 31 — 1131 b 3.)

Paul Ricoeur

Fordította: Karasszon István

A herezis, avagy az ecclesia semper reformanda problémája

Az egyház lehet beteg akkor is, ha tanítása egészséges, de nem lehet egészséges sana doctrina nélkül. Ezt az állítást könnyen lehet igazolni mind az Újszövetségből, mind az egyháztörténetből. A Jelenések Könyvében szereplő hét gyülekezet egyikében, Efézusban tiszta volt az igehirdetés, a tanítás, volt diakónia és teherhordozás, de az első szeretet már hiányzott (2,1–7). Lényegileg hasonló problémát tükröz a Jakab levél is. Az orthodoxia meglehetősen orthopraxis nélkül. „Te hiszed, hogy az Isten egy: jól teszed, az ördögök is hiszik és rettegnek” (2,19). Minden titok ismerete és tudomány (gnósis) ellenére is „semmi vagyok” agapé nélkül — vallja Pál a Korinthusi levélben (13,2).

Az egyháznak tehát nem a herezis az egyetlen betegsége — hacsak ki nem terjesztjük a fogalmat a bonhoefferi értelemben vett *etikai herezisére* is, — de ahol hagyományos értelemben a sana doctrinával van baj, ott az egész test immunrendszere mondta fel a szolgálatot. Hiszen az ilyen egyház már nem tud védekezni, mivel ajtaját nyitva hagyja a „ragadozó farkasok” előtt is, akik juhok képében jelennek meg legtöbbször. Tudjuk, Lukács leírása szerint Pál éppen az említett efézusi gyülekezet véneitől búcsúzik ilyen aggodalommal (ApCsel 20,29 kk).

Igy lett a lelkek megpróbálásának próbaköve már az Újszövetség gyülekezetei számára is a *dogma ősi formája, a hitvallás*. A gnózis lelke és Isten Lelke elválik azon, amit vall az egyik és a másik (1Kor 12,3; 1Ján 4,2–3).

A hitvallásnak és dogmának ez az őrző funkciója bármennyire fontos is, nem az egyetlen és nem is az el-

sődleges szerep az egyház életében. Fontosabb: itt válik fontossá, hogy a dogma eredeti alakjának a hitvallást tartjuk — szemben A. von Harnack-kal, aki a dogmában a görög szellem továbbélését látja keresztyén talajon. A sorrend tehát ez: hitvallás és dogma. Ebből a sorrendből világosan kitűnik, hogy a *hitvallás nem a herezis következménye, hanem a hité*. Hitvallás nem azért születik, mert van tévtanítás, hanem azért, mert van hit. A hit vallástétel nélkül nem lehet igazán felelet a meghallott és megértett Igére. Amit szívünkkel hiszünk, arról teszünk szánkkal vallást. A hitvallás még főnévi formájában is őrzi a cselekvés, az aktus jelleget. A bibliai gyökereknél még nem egy elfogadott irat, egy tan, hanem egy élő aktus az egyház életében: azaz megvallja hitét.

Jó itt az újszövetségi gyökereknél azt is világosan látni, hogy a status confessionis valójában nem egy történelmi kihívás az egyház számára. Az egyház nem a történelem kérdésére felel a hitvallásban, hanem kizárólag Urának és Fejének: „Ti pedig kinek mondotok engem?” (Mk 8,29 k).

Nem véletlen, hogy az istentisztelet a hitvallás elsődleges helye. Mind a trinitárius, mind a krisztológikus formulák Sitz im Leben-je a liturgia, s ezen belül is a doxológia. A gyülekezet vallja Urának, kyrios-nak Jézust és Atyának Istent, szemben a legomenoi theoi-jal, az úgynevezett istenekkel. A hitvallás őseredeti funkciójában az adarációnak felel meg. „Te vagy a Krisztus” és nem így: Ő a Krisztus. Isten nem a hit tárgya a hitvallásban, nem credo Deum, hanem credo in... Deum.

Tartalmilag ebben a személyes válaszban csak az evangélium csenghet vissza. Pál az evangéliumot juttatja a korinthusiak eszébe, miközben egy klasszikusan tagolt ősegyházi dogmatikus formulát idéz: „Krisztus meghalt a mi bűncinkért az írásk szerint. Eltemették és — ugyan-csak az írásk szerint — feltámadt a harmadik napon” (15,3). A hitvallás tehát a kerygma hordozója is és az evangélium hirdetéséért és áthagyományozásáért is van. Pál számára nyilvánvaló, hogy a feltámadással kapcsolatos korinthusi félreértések abból adódnak, hogy a közismert hitvallásos tradícióból a gyülekezet nem vonta le a helyes következtetéseket. A herezis veszélyét tehát úgy lehet elkerülni, ha a gyülekezet emlékezik az alapokra, amelyen áll és amely az üdvösség biztos fundamentuma is. A más alapra építés, — vagy ahogy a Galata levélben nevezi, a más evangélium — ez a heretikus tévút, amely a testi (sarkikos) gondolkodás gyümölcse. (A haeresis, mint leszakadás, pártoskodás ebben a felsorolásban szerepel (Gal 5,20)).

A későbbi egyházi szóhasználat már elkülöníti a herezist a skizmatól, de a páli újszövetségi szóhasználatban még nagyon közel van a pártoskodáshoz, a hitbeli egység megbontásához. Tudjuk, a haeresis szó szerepel a zsidó vallási pártok megjelölésére is, (ApCsel 5,17; 15,5; 26,5) sőt a zsidóság is alkalmazza a keresztyénekre a haeresis tón Nazóraion — a názáreti eretnység címkét. Minthogy a reformáció egyházainak is szembe kellett nézni a szakadarság vádjával, ezért a reformátori ekkleziológiában kiemelt helye van e fogalmak pontos definíciójának. Most itt Bullingertől idézünk:

„Egyébként tisztában vagyunk, mennyire útalatosak és büntetésre méltók a szakadások... Az *apostasis* szakadása nem más, mint mikor a hitnek, vagy a vallásnak a gyűlölete folytat, merő kegyességnélküliségből és Isten szavának a megvetése által elfordulnak az igaz és egyetemes hittől, valamint a szentek közösségétől... némelyek. Aztán következik a heretikus szakadás, melynek képviselői... vagy magát a Szentírást vetik meg és lábbal tiporják, miközben visszautasítják, vagy értelméből kiforgatják, vagy pedig bizonyos hitcikkeket és Isten egyházának egészséges dogmáit tagadják (*sanaque ecclesiae Dei dogmata negant*)... maguknak heretikus gyülekezeteket alapítanak és elfordulnak attól, ami valóban igaz és egyetemes. Továbbá látjuk *szkizmatikus* szakadást, amelyen volt a donatistáké, akik a tökéletesebb szent életfolytatás jogcíme alatt Isten valódi egyházától elkülönültek”. (Tőkés I. Commentarium, A második Helvét Hitvallás magyarázata II. Kolozsvár, 1968. 24.o.)

A bullingeri idézet lényegében jól összefogja a téma hármas aspektusát. Lehetett támadó hitehagyás, tévtan és az egyház egészétől elkülönülő magatartás. Mindháromban az egyház egységének és katolicitásának a problémája vetődik fel. A homológia és *con-fessio* kérdése az, ahol az együttvalláson, a consensuson van a hangsúly. A herezis és skizma ebből a harmóniából lép ki, ebben jelent disszonáns hangot.

2.) Történeti létrejöttében a következő okokra mutathatunk rá:

2.1. A hit értelemkereső mozgásrendjében az intellectus fidei helyére egy önállósult intellectus lépett. E ponton valóban Harnack téziséhez kell visszamennünk: az evangélium hellénizálódásának problémájához. Valóban úgy tűnik, hogy az egyház és zsinagoga vitájából a keresztyénység nagyobb megrázkódtatás nélkül kikerült. Olyannyira, hogy a 2. sz. apologetái már az Ószövetséget teljes egészében krisztológikusan interpretálták az egyház könyveként (Vö. Justin mártír, *Dialogus cum Tripitone*). Nem térünk ki itt az ebonitizmusra és a korai egyház legalizmusára.

A nagyobb veszély kétségtelenül a hellénizmus felől érte a korai egyházat. A doketizmus spiritualizáló ten-

denciáival szemben kétségtelen hatásos védekezés volt az, amit Harnack találóan így foglal össze: megtörtént a logosznak a Názáreti Jézussal való azonosítása. De ezen túlmenően is történt valami. A világteremtő logosz és az emberi értelemben székelő logosz, ha nem is vált azonosossá, legalábbis közeli rokonságba került. Az emberi logosz, mint az istenképűség tartozéka (Irenaeus) igen-csak felértékelte a logikát is a teológiai gondolkodásban. Nemcsak a herezis, hanem a dogmaalkotás is végigjárta először is a *fogalmi gondolkodás* útvesztőit. Amit szem nem látott, fül nem hallott, arról kellett beszélnie a teológianak. Definiált, s ezzel egyúttal le is szűkített olyan valóságokat, amelyekről adequat módon lehetetlen beszélni. „Mint gondolatkép, a fogalom nem azonos magával a megjelölt tárggyal, hanem annak egyértelmű jele. A gondolt tárgyhoz kötöttsége adja a fogalom tartalmát” (M. Werner: *Der Protestantische Weg des Glaubens* I. Bern, 1955. 30.o.). A nyugati szellemtörténet ennek az örökségnek terheit hosszú úton fedezte fel Augustinuson, a nominalizmus-realizmus harcain, Descartes-on át a modern ismeretelméletig és nyelvi strukturalizmusig.

Am a folyamat eltagadhatatlan tény. A teológia a görög filozófia fogalmi készletét vette át, — mit tehetett volna egyebet — s eközben a félrehallások és értékek beáramlása előtt is kaput nyitott. Vagy tán éppen ezek elleni védekezésben szülte meg fájdalmasan a maga dogmáit? Ki tudná itt az ok és okozat sorrendjét eldönteni? Mindenesetre Barth figyelmeztet az atyák iránti tiszteletre, amikor a krisztológia formuláiról szól: „Azt mondom, Istennek legyen hála, hogy az atyák minden bolondságukban és erőtlenségükben, minden görög tudáskosságukkal egyetemben nem restellték a harcot.” (Kis d. 71,0).

Barth világosan látja, hogy minden emberi dogmatikai próbálkozásra áll ez a kritika. Nem alkot tökéleteset, de töredékességében is egy nagyobb veszélyt hárít el: a heretikus spekuláció teljességre törekvését. A herezisek ugyanis éppen abból születnek, hogy a tanítás hézagait töltik ki. A teljes rendszer lebeg szemük előtt, ezért az *evangélium paradoxonait nem képesek elviselni*. Ugyanaz a tendencia működik ebben is, mint az apokrif Jézus életrajzoknál: ahol az Írás szűkszává, megclendül a fantázia és kipótolja a hiányokat.

Eközben a keresztránya és bolondsága kerül veszélybe. Dogma és herezis közös sorsa a teodicea és apológia. Megkísérli kiegyenesíteni, amit Istben görbévé tett (Préd 7,25). Még a középkori természettudományokat is meghatározza, hogy a világnak is egy matematikai, geometriai tökéletességeszmenynek kell megfelelnie. (Lásd Kepler botránkozató tézise a bolygók elipszispályán való keringéséről.) Ha bármit is teszünk meg a filozófiai rendszeralkotás princípiumának, óhatatlanul a logika kényszerpályájára kerülünk, amely minden kérdést meg akar válaszolni, minden ellentmondásra talál feloldást.

Olykor éppen a fundamentalizmus és orthodoxia mezébe bújva találkozunk ilyen egyeztető manőverekkel, amelyek harmonizálni próbálják a bibliai leírásokat az éppen ma elfogadott tudományos állításokkal. Olykor éppen a legorthodoxusabb szándékok miatt kerül a Biblia akár a történettudomány, akár a természettudományok ítélőszéke elé. E logikai csatározásokban valójában a Szentírás igazi skandalonja vész el. Ezt ismerte fel R. Bultmann híres, hírhedt iratában a Neues Testament und Mithologie-ben. Bultmann éppen az Újszövetség botránnyával akar találkozni. A megfeszített és feltámadott Jézuséval, akivel szerinte éppen az elterelő világnézeti botránkozás miatt nem szembesül a mai ember. Sors-vagy világmagyarázattá, történetcológiává lesz így a keresztyén üzenet, de *mindenképpen magyarázattá, életformáló jó hír helyett*.

2.2. Az egyházon belüli etikai botránkozások jelentik

a másik komoly forrást. A tökéletes egyház igénye az elszakadás nagy motíváló tényezője volt az egyháztörténetben. Néhol a tanbeli motíváció csak ezt az elégedetlenséget követte. Nyilvánvaló fordulat volt etekintetben a diaszpóra egyház államvallássá válása, a konstantini fordulatként emlegetett új helyzet. De már korábban is találkozunk az intézményesedő egyház minőségi kritikájával. Ennek a kritikának csöndesebb formája volt a erémita és monasztikus mozgalmak terjedése.

Részben magyarázatot lehet találni ezekre a gnózis aszkétikus irányzatában. Harnack azonban jól látja, hogy közrejátszik itt egyfajta megalkuvás is. Nem lehetett az egyház minden tagjától ugyanazt a vallásos, illetve erkölcsi teljesítményt elvárni, ezért szükségszerűen termelt ki magából a „tökéletes és az éppen még kielégítő erkölcsiséget” (Ker.lényege, Sárospatak, 1906). Vagyis szentesítette az egyházon belül a monasztikus és világi életvitelt. Így, bár a monasztikus életforma permanens kritikája maradt az egyházi életnek, valójában mégsem zavarta azt felettébb. Nem így a donatista kontroverzia és a katharosz mozgalom. Ez nem kivonulás volt, hanem olyan egyházkritika, amely nem bírta elviselni az egyház vezetőinek erkölcsi gyöngéit (Lohse A short History of Christian Doctrine. Philadelphia, 1985. 133 kk). Végül is azért vált eccléziológiai herezissé, mert a tökéletesek egyházát kívánta megvalósítani és nem hitte, hogy az egyház titka el bírja hordozni a látható voltához tapadó gyarolóságokat.

Egyébként a reformátori ekkléziológia is gyakorta hivatkozik erre. Megint Bullingert idézzük: „a tanítók bűnei miatt nem hozunk létre szakadásokat” (39. o). Ez nem megalkuvás volt a reformátorok részéről, hanem jól átgondolt elvi állásfoglalás, amely az egyház egységét *nem a tanítók, hanem a tanítás tisztaságához kötötte*. Csak röviden utalunk arra a szemléletváltozásra, amely jogosan-jogtalanul botránkozik a tanítók, ígéhirdetők magatartásán, de figyelmet sem szentel annak, hogy mi hangzik el a szöszékeken. Ezzel nem mentséget keresek a tanítók bűneire, hanem a biblikus hitvallásos kritérium meglétét hiányolom.

2.3. A harmadik forrást a keresztyénség szociáletikai tipológiájában láthatjuk Ernst Troeltsch nyomán. Troeltsch szerint a keresztyénség három formájában találkozhat a világgal (kulturával): az *egyház, a szekta és a miszticizmus típusaiban*. (The Social Teaching of the Christian Churches, London, 1931. II. 993. o.)

Az egyház a kegyelem és üdvösség intézményeként a tömegek megnyerésére törekszik. Miközben maga is igazodik a világhoz, a szubjektív szentségre kevés súlyt helyez. A szekta viszont voluntarista közösség, amelynek döntés útján válik tagjává bárki. Nem a kegyelem, hanem a törvény a hangsúlyos.

A miszticizmus mindkét típusban létezhet, de közelebb áll ez utóbbihoz. A szekta az eszkatont hangsúlyozza, esetleg már „benne is él”, s mivel egészen a jövőben él, a jelent lebecsüli, a zarándokút szükséges részének tekinti.

Míg az egyháztípus a tömegek vallása, a szekta az alsóbb osztályoké, addig a misztika az értelmiség vallása lehet. (Érdemes lenne ennek a szociáletikai tipológiának a változásaira is figyelni.)

Ebben a megfigyelésben a herezis csupán egyetlen aspektusból, a világhoz való viszonyból vetődik fel. Hangsúlybeli eltérésekről van szó Troeltsch szerint. A szociál-pszichológia eredményeivel megtoldva a kétféle közösségi formában kétféle élmény, lelkiület dominál. (Meleg közösségi légkör, ugyanakkor határozott autoritás, vezettség, rendszerint a közösség vezetője által.)

Mivel sem az egész egyház megújulását, sem bűneit közösségi felelősségben nem vállalja fel, csak az exkluzív közösség ügyeit, ezért társadalmi programja is kizárólag kritikai (profétai) és radikális.

A hagyományos marxista megítélés nem véletlenül azonosítja az eretnekmozgalmakat a társadalmi haladással (Vö. Kulcsár Zsuzsanna: Eretnekmozgalmak, Bp.,

1963.) „Az eretnekek és eretnekmozgalmak története végső fokon nem leverő, hanem felemelő. Az emberi szellem, az emberi bátorság legyőzhetetlenségét hirdeti; eleven bizonyítéka annak, hogy az erőszak, az elnyomás mindig alulmarad, bármily ádázul küzd is a haladás erői ellen” (5. o).

2.4. Nyilvánvaló, hogy az eretnecség ilyen sablonos, leegyszerűsített felfogását az egyháztörténetben nem lehet alkalmazni, de legalább két ponton azért meg kell szívlelni:

Számos egyháztörténész vallja, hogy az egyház történetét csak a herezisek történetével együtt lehet megírni.

Azért is, — tegyük közzé — mert számos esetben az egyház gyöngé pontjain keletkeztek és abból a hiányból táplálkoztak, amit a tan elhanyagolt, vagy az ellenkező véletlenben hangúlyozott túl. Még ha nem valljuk is azt, hogy az egyház katholicitásának történetébe bele kellene foglalnunk, annyi bizonyos, hogy sokszor ugyanazt a szerepet töltötték be, mint a Tragédia Luciferje: élesztő voltak, „mely mozgásba hoz”.

Az abususból végső soron kikristályosodott az usus, s hogy bibliai példát is találjunk: kevesen gondolnak temetések alkalmával vagy úrvacsoraszáskor arra, hogy a feltámadással, a szereztetési igékkel kapcsolatos hosszú passzusok éppen az abususból születtek.

Nem ellentmondás az előbbieknél, ha most a status confessionisnak a negatív oldalát hangúlyozzuk. Ha az egyház nem is mindig látja, mit kell tennie, egy dolgot sohasem téveszthet szem elől: mi az, amit egy adott *helyen és helyzetben nem tehet*. A non possumus minden cofessionának lényegi tartozéka. A hitvallás és dogma egyúttal az egyházi döntés kompromisszum-határait is kicövekelte.

Éppen arra mutat rá, hogy az egyház nem akkor van igazán veszélyben, amikor külső erők mozgásterét korlátozzák, hanem amikor maga nem korlátozza önmagát oly módon, hogy egy-egy döntésben meddig mehet el, s mely ponton túl került veszélybe már a léte is.

3. Itt érkeznünk el oda, hogy az egyháznak a herezissel nem mint kívülről jövő tévntanítással, külső szektás veszéllyel van dolga, hanem saját életét szüntelenül *fenyegető tévelygés*ként. Mind a bibliai történetírás, mind az egyház története arra figyelmeztet, hogy a „világosság angyaloként” felbukkanó sátni erők voltak a legveszélyesebbek. A reformáció nem véletlenül vont ádventi párhuzamot a tévelygés csendesedése és az új világosság jelenése közé. (A párhuzam az ádventi világosság és a reformáció világossága között van a 301. dics. 1. verse felfogásában.)

Viszont a világosság a legkisebb formájában is a sötétség vége. Ahol az Ige világossága kigyúl, ott a fényerő nagyságától függetlenül már vége a sötétség hatalmának. Ezért is indulhatott el kis kezdetekből, szinte magánhitvallásokból európai méretű folyamat. Csupán emlékeztetésül: A II. Helvét Hitvallás Bullinger magánvérendeletéből vált a svájci kantonok, majd a magyar reformátusok hitvallásává. A confessio, vagy homo-logia nem attól közösségi aktus, hogy közösen fogalmazzák, hanem a benne visszacsengő logiától, az aktuálisan értett és magyarított Igéről, és azoktól, akik a jobbra tanítatásig ünnepélyesen csatlakoznak hozzá.

A magyar nyelv nem véletlenül tesz különbséget a tévedés és a tévelygés szavak között. A tévedés lehet egy egyszeri, valójában nem lényegi kérdésben való hibázás, a tévelygés viszont állapot, céltévesztés és teljes irányvesztettség. Én az utóbbiban látom a herezis mai szinonimáját. Ebből adódik mindaz, amit ma divatosan egyházunk identitásválságának szoktak nevezni.

A reformátorok az ecclesia semper reformanda elvével éppen azt mondták ki, hogy az egyház egyetlen korban sem tekintheti magát a befejezett reformáció eredményének. Nincs biztosítva a tévedések és útvesztések ellen. Hitét és életét újra és újra hozzá kell mérnie a norma normanshoz, Isten Igéjéhez. És amit felismert. ahhoz a vallástételhez kell tartania magát a jövőre nézve.

4. Mindazonáltal egy ilyen hitvallásos megújulásnak többféle akadálya lehet.

Az egyik ilyen probléma a tanítás megosztó, elhatároló funkciója az egyház egységének, katholicitásának, valamint pluralitásának pólusai között.

Ez az ellentetés valós érvekkel bír, — elég csak az egyházak jelenlegi konfesszionális és szervezeti megosztottságára gondolnunk. Kell-e ezt még növelnünk?

Ebben a félelemben azonban az egyház igazságkereső és hitvallás tévő jellegéről való lemondás húzódik meg. A tan azonban nemcsak elvászott, — mint Leslie Newbiggin püspök hangsúlyozta Life and Work 1920-as kongresszusán — hanem egyesít is.

Természetesen az arányokra és hangsúlyokra kell figyelni a melanchtoni tanács szerint. Vajon melyek a fő dolgok, melyek az adiaforák, amelyek éppen az egyház sokszínűségét jelenti?

Szerencsére ezeket a kérdéseket már jórészt tisztázták az előttünk járók. Kétségtelenül eseti döntéseket kellett hozni az uniformizálás és a congregacionista independentizmus közötti keskeny úton. Az elmúlt évtizedekben mindkét folyamatnak tanúi lehetünk. Miközben egyházunk „szolgálatban vállalt közös útjáról” hangzottak központi deklarációk, addig minden valamennyire is ügyes elképzelés és presbitérium a maga autonómiáját igyekezett védelmezni — ha másképp nem, a passzív rezisztencia útján.

De éppen most, amikor „ránkszakadt a szabadság”, akkor volna itt az ideje a zsinatpresbiteri elvet érvényesíteni hitvallásos kérdések megfogalmazásában is.

Miközben egyesületekbe és szövetségekbe tömörülnek majd a különféle hitvallásos irányzatok, félő, hogy egyetlen szervezeti szál a közalap lesz, ami összeköt bennünket.

Mit kell itt alaposan meggondolnunk?

4.1. A hitvallásos magatartás a consensus ecclesiae-ből születik és nem a különbségeket elhallgató látszategységéből. Ha ígéhirdetésünket, nyilatkozatainkat regulázó közös véleményre jutunk, az igazán csak a nyelveket egyező hitre vezérlő Szentlélek munkája lehet. De elképzelhető az is, hogy a consensus mellett megfogalmazódhatnak olyan különvélemények is, amelyek az egyiséget nem veszélyeztetik.

4.2. Ebből a szempontból a tanulás okáért nem lenne haszontalan tanulmányozni a református egyházak újabbkeletű hitvallásait. (Lásd Reformed Witness Today, ed. Lukas Vischer, 1982.) A gyűjtemény szerint a harmadik világ és az Egyesült Államok egyházainak hitvallásai vannak túlsúlyban. Pedig az öreg Európa is találkozott néhány hitvallásra készítő eseménnyel. Néhányunk magánvéleménye szerint nem lenne haszontalan a Barneji Hitvallás egyetemes elfogadása, kiegészítve néhány mai magyar jellegzetességre utaló bővítménnyel.

4.3. Eközben — éppen a Sola Scriptura elvből kifolyólag — az egyház újszövetségi ökumenikus egységét kellene mércének tekintenünk. Eduard Schweizer tanulmányára utalok itt: Die Urchristenheit als ökumenische Gemeinschaft (In Die Einheit der Kirche Zollikon, 1957).

Félni attól, hogy a közös bizonyágtétel ma a MRE-ban

lehetetlen, — megdöbbenően sokan vélekednek így — szerintem egyet jelent szektás szüzettségünk bevállalása és a benne való megnyugvásban.

Mit cselekedhetünk tehát?

4.4. A konszenzus igényével az arányok a fő és mellékes dolgok világos megkülönböztetésére van mindekelőtt szükségünk. „Mert nem mind egyformák az igaz tudomány egyes részei — mondja Kálvin. Vannak olyanok, amelyeket feltétlenül szükséges ismerni, mint olyanokat, amelyek mindenkire nézve kötelezők és kétségbevonhatatlanok, mint a hitnek sajátos tanai... Vannak azonban olyanok, amelyek az egyházak között vitatottak, de a hit egységét nem rontják meg...” (Inst. IV.1.12). Az egység és sokszínűség dialektikáját Kálvin abban látja, — Melanchtonnal egybehangzóan — hogy különbséget teszünk a sarkalatos és kétségbevonhatatlan egészséges tanítás és a látás, illetve véleménykülönbségek között. Ez utóbbit Kálvin maga is hangsúlyozta, mint írásma-gyarázó.

A mérce, amely a konszenzus egybecsengését jelentheti, a klasszikus páli analógia téziszpisztosz (Rm 12,6). Református, reformátori értelemben ezt használjuk, s ne a regula fidei inkább jogi fogalmát. Hiszen a sokféleséget éppen a hit analógiája rendezi egysorba. Úgy, hogy azt a Zsid 11 szép felsorolása mutatja. A szó és tett korhoz és szituációhoz kapcsolt döntéseit mindenütt ez a két szó fűzi össze láncolatá: *hit által*. Csak az előttünk járók és a kortársak kezét keresve bizonyosodhatunk meg arról, hogy a hit analógiája szerinti sorban állunk-e, vagy végképp kiestünk abból.

Ezt a — ha úgy tetszik, successio fideit — azonban úgy kell felfognunk, mint Pál tette, amikor azt a formulát használja: „En az Úrtól vettem...” Semmi kétség, hogy az egyházi paradózsisz közvetítésével, de mégis közvetlenül a forrásból, az élő Úrtól magától, aki vezeti és oltalmazza gyülekezetét, s aki maga a legfőbb tanító. Éppen ebben a vezetésben, — amely úton járás és nem a jól kitaposott dogmák bástyái közötti biztonság — szabad és kell újra és újra megvizsgálni, mi az Istennek jó, kedves és tökéletes akarata. Nos, ez a konciliáris folyamat, amelyben a gyülekezet vezetői összeülnek és keresik a közös döntés normáját — ez a reformátori értelemben vett dogma és confessio születésének helye. Ez az ecclesia semper reformanda igénye.

5. Végül töredekésen bár, de megkísérlem felvillantani, hogy látásom szerint mely kérdésekben volna itt a közös vizsgálódás ideje.

5.1. Az Írás, Ige viszonyának kérdéseiben,

5.2. Az ekkleziológia vonatkozásában,

5.3. A három artikulusra épülő konkrét etikai tájékozódás dolgában, mind az individuál, mind a szociáletikai kérdésekben történő eligazodáshoz.

E keresés igényének hiánya minden gyógyulás folyamatának állja útját. Mert kiinduló tézisünket újra megismételve: az egyháztest sokféleképpen lehet beteg. De fel kell vetni a kérdést, hogy sokszor jelentéktelennek látszó „karcolásokban” is nem azért vérzünk-e el, mert a sana doctrina hiányában „immunbetegek” vagyunk.

Szűcs Ferenc

Az egyház küldetése *

Témánk vizsgálatára a mi napjainkban több erőteljes impulzus készlet. Az egyik ilyen impulzus az a radikális egyházkritika, melyben Krisztus egyháza nemcsak a világ, hanem a teológiai eszmélés oldaláról is részesül. Ha

az ún. belső kritika (Török István) józan nyugalommal sürgeti is a „külső kritika” túlzásainak (az egyház történelmi anakronizmus, a szubkulturák világába tartozó intézmény, ízet vesztett só stb.) kritikai felülvizsgálatát, annyit mégis elismer, hogy az emberiség történetében semmi sincs olyan kritikára szoruló jelenség, mint az egyház (J. Schultz). Annak idején D. Bonhoeffer volt kény-

Elhangzott előadasként a Református Egyház Doktorok Kollégiuma 1990. augusztusi ülésén.

telen megállapítani a korabeli egyházzól, hogy mivel öncélúvá lett, ezért képtelenné vált a megváltó ige szolgálatára. Overbeck, a híres egyháztörténész egyenesen azt állítja, hogy az egyház története a folytonos hanyatlás története. Thielicke a hatvanas években ezzel a címmel publikált egy könyvecskét: „SZENVEDÉS AZ EGYHÁZBAN”. A nyolcvanas évek egyik legmeggrázóbb egyházi olvasmánya pedig a „HARAG SZERÉTÉTBŐL” c. kötet. Ebben az antológiában több, mint negyven olyan reprezentatív nyugatnémet egyházi személyiség, mint pl. R. Bohren, E. Käsemann, M. Niemöller, vagy W. Niesel mondja el keserű, fájó kritikáját az egykori hitvalló egyház ízeit veszített népegyházzá való deformálódásáról. Mivel az egyház ilyenféle deformációjának mi magunk is, idehaza is tanúi vagyunk, ezért kell szembenéznünk a problémával, lehetséges-e még ma is, a mi napjainkban is érdemben beszélni az egyház küldetéséről? Ez a témának egyházzociológiai, illetve ekkleziasztiikai impulzusa.

A másik, az előzőnél is erőteljesebb impulzus a missziológia tudományának virágzása. E gyakorlati teológiai tudományág művelése ma világszerte önálló egyetemi tanszékeken, gazdag folyóirat és monográfikus szakirodalomban, továbbá ökumenikus missziói világ-, illetve regionális szakkonferenciák formájában folyik. A missziótudomány helyzetének csak a pusztá felmérése meggyőzhet bárkit arról, mennyire nem struccpolitika az egyház küldetésére vonatkozó eszmélődés. A missziológia olyan klasszikus művei, mint Rosenkranz, (Die Christliche Mission) vagy Bürklé (Missionstheologie) dokumentálják, hogy Krisztus egyházának nem elhaló, hanem nagyon is éledő küldetésadata van. A témánkkal való foglalkozás második impulzusa tehát: a világkeresztyénység újraébredő missziói felelőssége.

A harmadik, még az előzőeknél is sürgetőbb impulzus az egyház küldetése értelmezésében jelentkező pluralizmus. Azt is mondhatnók, nagy a káosz manapság a misszió értelmezésében. Mi az egyház küldetése? Isten országának propagálása a modern reklámpszichológia raffinált eszközeivel? Avagy az egyház átláptálása a nemkeresztyén világba (Warneck)? Avagy a harmadik világ élő keresztyéniségének átláptálása a keresztyénnek nevezett, de valójában totálisan szekularizált nyugati világba? Mi a misszió? Dialógus a világvallásokkal? A keresztyén világnézet terjesztése? A keresztyén igazság védelme (apológia)? Vagy pedig saját felekezetünk tanításának védelmezése (polemika)? Avagy az elhaló etikai értékek (házastársi hűség, becsületesség, pénzkezelés, munkaerkölcs, diakóniai magatartás stb.) makacs védelmezése? Avagy a társadalmi igazságosság támogatása? Mi a misszió? Az emberiség megmentése a kárhozattól? Vagy az emberiség megmentése az éhhaláltól? Traktátusok vagy traktorok küldése a segítségre szoruló embervilágba? Nem is olyan könnyű a kérdés. Az érdekesség a dologban az, hogy a traktátusok hívei egyre jobban kezdik látni a traktorok jelentőségét, a traktorok hívei meg ugyanakkor a traktátusok fontosságát. Kimondhatjuk tehát, hogy a mi nemzedékünk az egyház küldetése értelmezésének új szülési fájdalmai között él. Itt Magyarországon is. Ezért kell nekünk is tisztázni igyekezni a problémát, miben kell látnunk az egyház küldetését konkrétan itt és most: a kilencvenes évek Magyarországon?

Végülis azonban a negyedik, a legerőteljesebb impulzus az a tényállás, hogy a Biblia Istene — a misszió Istene (R. Bohren). Az a tényállás, hogy a Biblia — a misszió könyve! Az a tényállás, hogy a küldetés gondolata, témája aranyfontalként húzódik végig a Szentíráson (vö. a küldés, küldetés, S^aL^aH, apostelloo, pempoo előfordulásaival). Megállapíthatjuk tehát, hogy az egyház küldetéséről Krisztus egyházában azért kell újra meg újra beszélni, mert az egyház küldetésének biblicai teológiai,

krisztológiai, pneumatológiai és ekkleziológiai gyökerei vannak. Természetesen egyetlen előadás keretében nem tudjuk áttekinteni mindezt a hatalmas anyagot. De még az ún. küldetésigék felsorolásába és egzegzésibe sem bocsátkozhatunk. Ezalkalommal egyet tehetünk és tegyünk, válasszuk ki a Szentírás küldetésigéi közül azt az egyet, melyben mint cseppben a tenger, makkban a tölgyfa, génben az egész eljövendő ember, úgy foglaltatnak benne az egyház küldetésével kapcsolatos időszertű tudnivalók. Legyen azért ez a bibliai vers most a Csel 1,8: „HANEM VESZTEK ERŐT, MINEKUTÁNA A SZENTLÉLEK ELJÓ REÁTOK ÉS LESZTEK NÉKEM TANÚIM, ÚGY JERUZSÁLEMBEN, MINT AZ EGÉSZ JÚDEÁBAN ÉS A FÖLDNEK MIND VÉGSŐ HATÁRAIG”.

A küldetés tartalma és módja

Választott igénk először azért olyan nagyjelentőségű, mert itt maga Jézus Krisztus, aki egyszerre Isten Küldöttje és az egyház Küldője, határozza meg az egyház küldetésének tartalmát. „Lesztek nékem tanúim” mondja Urunk, s ebből a három szóból most arra figyeljünk, hogy „tanúim”. Ez a szó, tételesen fogalmazva arra figyelmeztet, hogy az *egyház küldetése: tanúskodás*. Ismeretes, hogy a profán görög világ is, de már maga az Ószövetség is milyen jelentőséget tulajdonít a tanúskodásnak. A hétköznapi életben — mondja a Langenberg-féle konkordancia — az emberek egymás közötti társadalmi kapcsolataiban, a kereskedelem, az adásvételi szerződések, az örökösödési jogügyleteknél, mindenekelőtt azonban a bírósági tárgyalásokon a tanúnak és a tanúskodásnak perdöntő jelentősége van. A Kitefelé nagyszótár hozzát teszi, hogy úgy mond a tanúnak azért van olyan nagy szerepe a bírósági tárgyaláson, mert ő az, aki személyes, közvetlen tapasztalás alapján tud beszámolni az eseményről, vagy arról, hogy egyes személyek a kérdéses szituációban mit mondtak, hogyan viselkedtek? Az Ószövetség egyenesen két vagy három tanú tanúságtételét tartja csak elfogadhatónak (Deut 19,15). A legszigorúbb büntetést rendeli a hamis tanúnak (Deut 19,18–19). Az érdekesség kedvéért említsük meg itt, hogy a cinikus filozófusok a filozófusnak a testét (fizikumát, fizikai kondícióját) tekintették tanúnak a filozófus tanítása mellett. Ha a filozófus testileg egészséges volt, akkor igaz a tanítás, becsületesség, mely szerint az igazi élet az egyszerű, természetes életmód, mely megveti a luxust (Kittel). A martusz szónak ezt a profán jelentését csak azért említhetjük, hogy ily módon is érzékeltessük, mennyire nem túlzás az írásmagyarázókról részéről, amikor rámutatnak arra, hogy az egyház tanúskodása Krisztus mellett nemcsak verbális, hanem egzisztenciális akció (Varga Zs.). Vagy ahogyan a klasszikus Lange-féle Bibelwerkben G. V. Lechler írja, Krisztus tanúja nem postás, aki átadja a levelet anélkül, hogy tudná mi áll benne, mert úgy mond, Krisztus tanúja maga a levél! Az ő személyében van benne Krisztus üzenete az emberekhez. Ezután az egzegetikai alapozás után válaszolhatunk a kérdésre, miért olyan döntően fontos ez a programadás: „Lesztek nékem tanúim” az egyház küldetése szempontjából?

Először is azért, mert ez a program azonnal azelőle a kérdés elé állít, mennyire *hiteles* a küldetésünk? Mi a küldetésstudatunk *alapja*? Világnézet? Teológiai műveltség, talán oklevél? Valamiféle harmad-, negy-, tizedkézből vett híranyag? Avagy inkább személyes *meggyőződés*? Olyan *esemény*, melynek szem- és fültanúi voltunk? Azaz tényeket tanúsítunk-e, vagy csak spekulációkat? Kittel világosan írja, hogy amikor Krisztus ezt mondta: Lesztek nékem tanúim, akkor elsősorban arra gon-

dolt, hogy az apostolok a Jézus történetének, ezen belül is különösképpen az ő feltámadásának a tanúi legyenek, kiemelve, hangsúlyozva annak *üdvözítő* jelentőségét (TWB IV,496). Igen, de hát éppen ezen a ponton, a historicitás pontján különbözik az egyház bizonyágtétele az első szem- és fültanúk bizonyágtételétől. Ők *csakugyan* látták és hallották azt a Jézust, aki a Krisztus. Ők elmondhatták a 2Pét 1,16-al: „Nem mesterkéltek meséket követve ismertettük meg veletek a mi Urunk, Jézus Krisztus hatalmát és eljövételét, hanem mint akik szemlélői voltunk az Ő nagyságának...” Mi, mai hívők és szolgák azonban csak általuk, az első tanúk által tehetünk tanúságot. Mennyiben tekinthető akkor hitelesnek a mi tanúságtételünk? Hitelesnek tekinthető-e egyáltalán? Felelet: igen, hitelesnek tekinthető akkor, ha: 1.) Nekünk magunknak is van személyes krisztusélményünk, úgy, ahogyan volt pl. Pálnak, Augustinusnak, Luthernek. Mivelhogy minden igazi krisztustanúnak megvan a maga saját „damaszkuszi élménye”. 2.) Ha ennek ellenére nem magunkat prédikáljuk, hanem Krisztust. Azaz a tanúságtételben nem arra tesszük a hangsúlyt, mi történt velünk, hanem arra, hogy mi történt Ővele, hogy ti. harmadnapon halottaiból feltámadott. S ez az a pont, ahol a mi tanúságtételünk egybecseng az első tanúk bizonyágtételével. 3.) Ha tanúságtételünk nemcsak szavakban áll, hanem „egész emberi egzisztenciánk latbavetésében” (Varga Zs.).

Másodsor, a küldetés tartalma szempontjából azért olyan fontos ez a locus, mert világosan megmondja, hogy az *egyház küldetése a Jézus Krisztusról való tanúskodás*. „Lesztek nékem tanúim”, mondja az Úr. Ez a *nékem* két szempontból is fontos. Fontos először azért, mert ez „nékem” világos elutasítása a különféle emberi spekulációk által konstruált missziói doktrínáknak (civilizációterjesztés, átplántálás, etikai értékek védelmezése, tradíciómentés stb.). Nem, mondja a küldő Krisztus, a küldetés lényege nem nemes és kegyes emberi törekvések realizálása, (vallási propaganda) hanem a megfeszített, feltámadott és megdicsőült *Krisztus* proklamálása. Vagy ahogyan Barth Károly tanítja a Nagy Dogmatikában: Az evangélium proklamálása, expikálása, applikálása. Magyarul: *a Krisztus örömezenetének a közhírré tétele, magyarázása és alkalmazása. Ez a három, vagy hármas tevékenység az egyház egészen sajátos, semmivel sem pótolható küldetése ebben a világban*. Az egyház bizonyágtételén kívül *nincs információforrás*, ahonnet hallani lehetne a Krisztusban végbement üdvtörténeti fordulatról! Arról, hogy a régiek elmúltak, s íme újjá lett minden (2Kor 5.17). Arról, hogy Isten országa nemcsak eljött a földre, a történelemben, Krisztus első eljövetele által, hanem újra el fog jönni a Krisztus visszajövetelekör. Sőt arról, hogy a két eljövétel között Isten országa máris, indirekt módon ugyan, de jelen van a történelemben, mivelhogy minden Krisztus lába alá vettetett, csak ahogyan a Zsidó levél mondja a 2,8-ban: „Most még nem látjuk, hogy Néki minden alávetett”. Íme ez a bizonyágtétel, a keresztyén tanúskodás *tartalma* dióhéjban.

Dehát, harmadrenden, *mi a célja* ennek a tanúskodásnak? Röviden szólva az, hogy kortársaink keresztyén-né, azaz Krisztus tanítványaivá és követőivé legyenek. Éspedig necsak „majdnem”, hanem nagyon is, ahogyan Pál mondotta Agrippa királynak (vö. Csel 26,28 k). Dehát hogyan lehetséges ez? Hogyan érhetnők el ezt a célkitűzést? Mik a keresztyén tanúskodás eszközei? Az első eszköz a céleléshez az, amire már fentebb többször is utaltunk, ti. a *keresztyén életvitel*. Az a stílus, magatartás, módor, ahogyan a keresztyén ember a maga mindennapi életét éli. Ahogyan öltözködik, táplálkozik, szórakozik, beszél, forgolódik. A keresztyén magatartás indirekt igehirdetés, melynek sokkal árútöbbsége van, mint a direkt igehirdetésnek sokszor. Erre a tényre sok helyen utal a Biblia. Néhány locust csak emlékeztetőül: Mt 5,13–16;

Fil 2, 14–15; 1Pét 2,12! A keresztyén férfiak és nők a maguk mindennapi magatartásával meg tudják szeretetni, de meg is tudják útlatni a Krisztust. A keresztyének életvitele az egyház életvitele. A világ számára, a konkrét társadalmi környezet számára mindig az adott, konkrét keresztyének az egyház. Az egyház nagy nyomorúsága, sőt a legnagyobb nyomorúsága mindig az, *ha az egyház nem egyház, hanem színház!* Mert színházból van éppen elég. „Színház az egész világ”, tartja a régi szállóige. Ézért nem mindegy, hogy az egyház egyház-e, vagy színház? Azaz az egyház liturgiája, martúriája és diakóniája kép, avagy képmutatás, arc, avagy álarc, aranya vagy aranyfüst, diófa, vagy csak azt utánozó tapéta?

Küldetésünk betöltésének második eszköze a *missziói igehirdetés*. Ez az igehirdetés különbözik a gyülekezeti igehirdetéstől. Ez utóbbi azért van, mert van egyház. A missziói igehirdetés az, hogy legyen egyház! De a missziói igehirdetés különbözik az evangélizációtól is, mivelhogy az evangélizáció az alvó világ ébresztése. A missziói igehirdetés sajátos eszközei: 1.) egzisztenciális érdeklődéskeltés, (a mai ember problémáiból indul) 2.) felkínálja az evangéliumot, az élő Krisztussal való közösség lehetőségét, 3.) döntésre segít: ne légy hitetlen, hanem hívő! Térjetek meg, higgyetek az evangéliumnak!

Küldetésünk betöltésének ugyancsak fontos, bár kevésbé látványos eszköze: a *missziói beszélgetés* is. Döntő módon különbözik a lelkigondozói beszélgetéstől. Amíg ugyanis a lelkigondozói beszélgetés erősíteni akar a hitben, addig a missziói beszélgetés rá akar segíteni a hitre. Éppen ezért szembe kell néznie és meg kell bírkoznia a nemkeresztyének kifogásaival: miért van tele a Biblia ellentmondásokkal, hol van, ha van mennyország; intelligens ember hihet-e még a pokolban; miért hallgat az Isten, ha beszélni szokott; miért van szükségünk Krisztusra is még Isten mellett stb.stb. Ezekre a kérdésekre valami módon felelni kell. Fel kell készülni az ilyen beszélgetésekre. Hiszen még így is, különösen akkor, ha betanult sémát alkalmazunk, kínos meglepetések érhetnek. Th. Wilder amerikai író maró gúnnyal figurázza ki a „Mennyei ügyekben utazom” c. regényében a lelkes amatőr misszionáriust, akit egy vasúti kocsiiban csaknem megvernek, amikor „missziói beszélgetést” akar folytatni. Az idősebb atyafi csak hallgatja egy darabig a fiatal embert, de aztán kifakad: „Meg vagyok váltva attól, hogy nyilvános helyeken a bolondját járjam. Meg vagyok váltva attól, maga szerencsétlen flótás, hogy más emberek dolgába beleússem az orromat? Így azt ajánlom, fogja be a száját, mert különben kitépem a nyelvét...” A mi problémánk az, hogyan beszéljünk úgy az utunkba akadó emberekkel, hogy a szerezcsen kancellár kérdésébe torkollják beszélgetésünk: mi gátol, hogy megkeresztelkedjem (Csel 8,36)?

Küldetésünk harmadik eszköze — az *iratmisszió*. A spurgeon legendakör ismert epizódja az, hogy kórházakban fekvő betegek újságpapírba csomagolt ajándékokat kaptak szeretteiktől. A cukornak, kakaónak, teának és dohánynak való örvendezés után kíváncsian belepillantottak az újságpapírba, mit ír a Times, legalább valami töredékhírt kapjanak a külvilágról. S íme egyszerre csak folyik szemükből a könny. Mi történt? Csak az, hogy az Újság Spurgeon egyik prédikációját közölte. Ebből olvastak egy részletet. S ez a néhány sor elég volt arra, hogy szívüket Krisztus felé fordítsa. Igazuk van tehát azoknak, akik nemcsak traktorokat, de traktátusokat is akarnak az emberek kezébe adni. Küldetésünk betöltéséhez tehát szükségünk van könnyen kézbe adható, könnyen olvasható, lehetőleg színes, figyelmet felkeltő traktátusokra és szórólapokra. Nyugati testvéreink a városi misszióban, pályaudvarmisszióban, sportpályamisszióban, strandmisszióban sok áldással használják az ún. építőirodalom olvasható füzeteit. Idesorolhatjuk

természetesen a magnókazettákat és dia-, illetve videó-filmeket is, melyeken bibliai történetek, vagy az egyház-történet egy-egy híres epizódja (Kálvin élete pl.) látható.

A döntő feltétel

Választott igénk másodsor azért olyan döntően fontos bibliai hely az egyház küldetése szempontjából, mert nemcsak küldetésünk tartalmát és módját tisztázza, hanem felmutatja küldetésünk betöltésének döntő feltételét is, ti. a *Szentlélek kitöltését egyházunkra*. „Vesztek erőt, minekutána a Szentlélek eljő reátok”, mondja Urunk, s ezzel lép be — modernül szólva — a missziológia képernyőjére a *krisztológia mellé a pneumatológia*. Itt világosodik ki a ker. missziológia egyik bibliai alapigazsága, hogy ti. Szentlélek nélkül lehetetlen betölteni a küldetést. Képpel élve: amiképpen a rakéta nem tud felszállni hajtóerő nélkül, avagy amiképpen a golya nem tud felrepülni, hogyha el van metszve szárnya, ugyanúgy az egyház is képtelen küldetése betöltésére a Szentlélek ereje nélkül. Egyházunk elesettségének egyik fő oka az, hogy mi a pneumatológiát még mindig mindig sanda szemmel nézzük. Mi még mindig jobban bízunk a pszichológiában, mint a pneumatológiában. Holott Kálvin a Szentlélek teológusa. Mi azonban ebben nem követjük őt. A mi egyházunk is, mint Stanley Jones írja a magakorabeli egyházról, „az analízis paralízisében” szenved. Tudjuk elemezni az életet, de nem tudjuk adni azt. Kitűnő vallásszociológiai diagnózisokat tudunk felállítani, de hol van a terapia? Pedig az újabb református teológia nagyonis komolyan figyelmeztet a pneumatológia jelentőségére és éppen az egyház küldetése szempontjából. Utalok csak Barth Károly Nagy Dogmatikájára, annak is a 72.§-ára, mely ezt a címet viseli: „A Szentlélek és a keresztyén gyülekezet küldetése”. Avagy Berkhof holland teológusnak a princitoni egyetemen tartott világhírű előadásaira a Szentlélek teológiájáról. Avagy Moltmann méltán világviszonylatban figyelmet teremtett könyvére, A Szentlélek erejében élő egyházára! Avagy, Bohren homiletikájának alapvetésére. Miért pusztába kiáltott szó mindez? Ha van szoros értelemben vett református tanítás, akkor minden bizonytalansággal a pneumatológia az. Vessük fel azért bátran a kérdést, miért van szükségünk a Lélek erejére küldetésünk betöltéséhez?

Először azért, mert a *Szentlélek az, Aki az egyházat közösséggé teheti*. Utal erre már maga az Úr Jézus is, amikor ilyen kifejezéseket használ, hogy „vesztek”, „reátok”, „lesztek”. Ez a többszám egyáltalán nem véletlen. Mutatja, hogy Krisztus egyházban gondolkodik. Ezt a vonalat viszi tovább Pál, amikor a gyülekezet közösségét a Szentlélek keresztségére vezeti vissza: „Egy Lélek által mi mindnyájan egy testté keresztteltünk meg” (1Kor 12,13). Az újabb protestáns teológiában Brunner és a nyomában dolgozó ún. gyülekezetépítő (Gemeindeaufbau) teológusok mutatnak rá, mi a különbség az intézményes egyház és a bibliai egyház (ecclesia) között. Az *ecclesia lényege a diakóniai töltésű koinónia*. S hogy ez mennyire így van, azt éppen az egyház missziójának hihetetlenül érdekes története szemlélteti. Micsoda utat tett meg a misszió, amíg eljutott az egyes misszionáriusok buzgólkodásától a missziótársaságok erőfeszítésein át a nagy világkonferenciák tuskodásai között az *egy egyház egy missziója* felfedezéséig. Addig a felismerésig, hogy a misszió ugyanolyan ismertetőjele az egyháznak, (note ecclesiae) mint az ige tiszta hirdetése, a sákramentumok helyes kiszolgáltatása, az egyházfegyelem és a diakónia gyakorlása. Az is mondhatnók, hogy tulajdonképpen a misszió problémái adtak döntő lökést az egyházak ökümenikus közeledéséhez. Igen, mert a misszió Lelke a közösség Lelke. Ahol Ő valóban jelen van, ott az egyház

istentiszteleti, missziói és diakóniai közösséggé válik. De hát miért van szükség erre a közösségre? Azért, mert ez a közösség a háttér az egyház bizonyágtétele átütő erejének. A Csel 4,31-ben olvassuk: „A hívők sokaságának pedig szíve—lelke egy vala és az apostolok nagy erővel tesznek bizonyágot az Úr Jézus feltámadásáról”. S ez az és itt nagyon fontos. Ez az és utalás arra az összefüggésre, ami fennáll a közösség és a bizonyágtétel között. Ami azt jelenti, hogy a Szentlélek ereje nemcsak abban nyilvánul meg, hogy a közösség megbízásából szolgáló igehirdetők erőt tudnak venni önmagukon, tehát le tudják győzni természetes gyávaságukat, húzódozásukat, hanem abban, hogy meg tudnak másokat is nyerni az evangéliumnak. Az igehirdetésnek ez a pneumatikus dinamikája sokszor nyilvánvalóvá lett már az egyháztörténelem folyamán: a reformációban, az ébredési mozgalmak és a külmiszió igehirdetésében. Ma is minden nagyhatalmú igehirdető mögött ott található rendszerint egy erősen összetartó imaközösség, egy egymást hordozó, lelki-gondozó és diakóniát is végző gyülekezeti közösség. Mint-hogy azonban ennek a témának meglehetősen nagy irrodalma van, ezért ezt itt most nem szükséges részletebben fejtegetni.

Szükséges fejtegetni azonban a Szentlélek erejének másik megnyilatkozását, az ún. *másik missziói parancs* betöltésében. A Mt 10-ben olvasható „másik missziói parancsra” a világszerte egyre ismertebbé váló református teológus, Walter Hollenweger hívja fel a figyelmet a Geist und Materie c. 1988-ban publikált könyvében. (Előzőleg a Theologia Practica 1987/1-es számában!) Mint írja, a Mt 10-ben olvasható missziói parancs a mai egyház számára kellemetlen. Ezért az egyház ezt a missziói parancsot a Mt végén található könnyebb missziói parancsral helyettesítette. Itt ugyanis nincs szó már betegek gyógyításáról és ördögök kiűzéséről. Itt már csak beszéd-ről, tanításról és kereszteletről, tehát verbális és rituális cselekményekről van szó. Ezután rámutat, milyen nagy megszégyesedése a modern idők egyházának az, hogy a racionalizmus és a materializmus hatása alatt lemondott a betegekért Isten elé terjesztett imádságokról. Holott — hangsúlyozza Hollenweger — erre az imádkozásra maga az orvostudomány is ösztökél. „Az orvosok mindenestre már régen elismerték, — írja — hogy ők csak kezelnek. A gyógyulás máshonnan jön. A természettől, mondják egyesek. A keresztyének azonban azt mondják: Istentől, illetve Jahwe életadó lehelletétől (ruachjától)” (im.21.lap.) Hollenweger ezért tartja igen fontosnak a svájci és általában a nyugati református egyházak gyógyulásért mondott imaistentiszteleteit.

Amikor tehát Urunk a mennybemenetel előtti percekben a Lélek erejéről beszélt, ezekre az erőmegnyilatkozásokra is gondolt. Arra, hogy a martúria nemcsak beszéd, de léleknek és erőnek megmutatása is. Maga Pál is, ez a hihetetlenül józan, megfontolt teológus nyíltan hivatkozik azokra a jelekre és csodákra, melyek szolgálatát kísérték: Rm 15,18. Az egykori kannibálok földjén, Molnár Mária szolgálati területén mind a mai napig élnek olyan öreg bennszülöttek, akik emlékeznek arra, hogy Misiss Molnár hogyan állt fel a viharzó tengeren dobálózdó törékeny csónakban, hogyan imádkozott az anyanyelvén, s akkor egyszerre, hogyan ült el a vihar, ragyogott ki ismét a nap, s kezdett újra kékleni a tenger. Mi az egyház küldetése? Úgy tűnik, ezen a ponton vagyunk a legközelebb a pontos felelethez: az egyház küldetése realizálni a transcendens erőket a szekularizáció immanenciájában fuldokló emberi társadalomban. A természeti és démonikus erők által megkötözött világban dokumentálni a Szentlélek erejének a valóságát. Beleárasztani a világba Isten országának erejét, mivelhogy ez az erő az egyetlen, mely visszaszorítani, sőt kiűzni is képes a világból az embert megszállva tartó démonikus erőket.

E démonikus erők ma egészen leplezetlen, szemérmetlen, gátlástalan tombolására, rombolására gondolva egyenesen azt kell mondanunk: az *egyház küldetése a mai társadalomban a Szentlélek erejével végzett ördögűzés.*

A Szentlélek ereje az egyház számára a küldetés betöltésének alapfeltétele (*conditio sine qua non*-ja) harmadszor azért, mert a Szentlélek ereje valami sajátos, semmihez sem hasonlítható atmoszférát ad az egyháznak. Ez az atmoszféra nem a katolikus templomok tömjén-szagú levegője, de nem is a régi kálvinista templomok dohos szaga. A Szentlélek atmoszférája Krisztusnak az a jó illata, melyről Pál beszél a 2Kor 4,14–16-ban. Ez a légkör az ördögök számára elviselhetetlen. A bocsánatot nyert bűnösök számára azonban a Bárány mennyegzőjének szent mámore. Egyszerre húsvéti, pünkösdi és ádventi légkör. Ezt a légkört nem lehet emberi manipulációval megteremteni. Ez a légkör az övéi között jelenlévő Úr szellemi kisugárzása. Erről énekel, valamit megérezvén ebből a 480. dicséret verse, mondván: „Ha templomban megjelenek, Ahol összesereglenek, Felséges neved imádói, Velük együtt fohászkodva, úgy érzem, mintha vígadva, Ott volnék, hol a menny lakói, A te királyi székednek, Előtte letelepednek”. Ez a Szentlélek atmoszférája. Ennek az atmoszférának a meg-, illetve visszanyerése nélkülözhetetlen feltétele küldetésünk sikeres betöltésének. Ha ugyanis igaz, márpedig igaz az a bibliai teológiai felismerés, miszerint az egyház történelmi küldetése az istentsztele, (Stauffer) akkor egyáltalán nem mindegy, milyen az egyház istentsztele: vonzó-é, vagy taszító, megvidámító vagy elszomorító, a manapság sokat emlegetett „ekklézsiogén neurózisok” (egyházban szerzett idegbetegségek) egyik főforrása, avagy pneumatiku terápiák kortársaink számára? Nem mindegy egyáltalán, milyen az istentsztele: tradicionális rítusok gépies ismételtetése, avagy a feltámadott Krisztussal való találkozás alkalma? Mesterségesen felfokozott érzelmek extázisa, avagy a Szentlélekkel való beteljesedés józan mámore? Itt világosodik ki a liturgia missziói jelentősége, amire már Pál is utal a 1Kor 14,23-ban. Pál kifejezetten missziói okokból tiltja el a nyilvános gyülekezeti összejöveteleket a nyelveken szólást. Mindezt áttekintve most már megállapíthatjuk, hogy Krisztus egyháza csak a Szentlélek által képes betölteni azt a speciális küldetést, amit ezzel a négy görög szóval foglalhatunk immár össze: *martúria, koinónia, diakónia és leiturgia.*

Küldetésünk körei

1.

„...lesztek nékem tanúim úgy Jeruzsálemben, mint az egész Júdeában” mondja Urunk. Ez a helymeghatározás a mi mostani helyzetünkben Magyarországon azt jelenti, hogy számunkra az első számú missziói terület az ún. népegyház, az egyházban levő nem-egyház, a névleges keresztyénség. Ha jól emlékszem, talán Stanley Jones ír egyik könyvében a svájci diplomatáról, aki hazatérve küldetéséből márkás külföldi italokat hozott magával a bőröndjében. Az üvegeket letakarta néhány ruhadarabbal, majd a ruhák középre odahelyezett egy bibliát. A vámtiszt jött. Belenézett a bőröndbe. Láta a bibliát. Tisztelettel és továbblépett. Ilyen a mi keresztyénnek nevezett kultúránk. Ilyen a népegyház. Fölül a biblia. A címer a biblia. De mi van alatta? Ezért első számú missziói terület a hívő egyház számára a népegyház, az empirikus egyház. S itt már nem evangélizációról van szó! Az evangélizáció ugyanis, Barth klasszikus meghatározása szerint, az alvó egyház ébresztése éspedig — az alvó hívő egyház ébresztése. Barth felismerése szerint ugyanis a nagy ébresztő locusok (Serkenj fel, aki aluszol stb.) a hívő, de

alvába merült gyülekezetekhez (Róma, Efézus, Thessalonika, Korinthus) szólnak. A *népegyház* ébresztése ezért nem evangélizáció, hanem misszió. Ebben a tevékenységben a formális keresztyének, nagyünnepi keresztyének, névleges keresztyének, kazuális (temetés, esketés alkalmával jelentkező) keresztyének, az egykor anyakönyvezett, de közben az egyháztól elidegenedett egyháztagok visszanyeréséről, sőt Krisztusnak való megnyeréséről van szó, éspedig a „*megnyerés*” szó szoros, bibliai értelmében (vö. 1Kor 9,19–22; 1Pét 3,1). A görög KERDAINEN a KERDOS-ból annyit jelent, mint „elnyerni, megnyerni valamit”. A Kittel-féle nagyszótár szerint gyakran jelenik meg ez a szó az ÚT-ban úgy, mint a *missziói nyelvhasználat* szakkifejezése (III,672). Csak az érdekesség kedvéért jegyezzük meg, hogy Spurgeon annak idején, az évenként visszatérő nagy missziói konferenciákon rendszerint a „megnyerés–textusok” (Pld 11,30; 1Kor 9,22; Mt 4,19; Jak 5,19) alapján tartott nagyhatású impulzív előadásokat.

2.

Választott vezérigénk azonban a küldetés köreit illetően továbbmegy és azt is mondja: „Lesztek nékem tanúim... Samáriában”. Én a magam részéről úgy értelmezem „Samáriát”, mint azt a társadalmi kontextust, melyben egyházunk ma Magyarországon él és szolgál. Ez a társadalmi kontextus: a mai magyar nép. Mi a tragédiája ennek a népnek? A fenntebb már említett bibliai példával szólva, az, ami Agrippa királyé, ti. a majdnem-keresztyénség. Azt mondani ugyanis, hogy magyar népünk sosem volt keresztyén, enyhén szólva túlzás! István király, a magyar reformáció, vagy az 1948-as ébredés egyáltalán nem tekinthetők hatástalan impulzusoknak népünk ezeréves történelmében. Csakhogy ez a hatás nem a „nagyonis”, hanem csak a „majdnem” fokát érte el. Viszont a majdnem gyakorlatilag mindig azt jelenti, hogy igazán nem. Azaz nem történt döntő áttörés. Ezért adott a kérdés, hogyan lehetne a magyar népet megnyerni *Krisztusnak*? A magyar értelmiséget? A magyar munkásosztályt? A magyar parasztságot (ha van még ilyen)? A hazánkban élő cigányokat? Társadalmunk deviáns elemeit? Hogy a legfontosabbról, ifjúságunk megnyeréséről most külön ne is szóljak? Mert e felsorolt (és a felsorolásból esetleg kimaradt rétegek: menekültek, nyugdíjasok, munkanélküliek, nemzetiségek) Krisztusnak való megnyerése az egyház küldetése ma Magyarországon. Az egyház küldetése ma Magyarországon nem kultúrapolás, de nem is egyházi kulisszák között végzendő pseudopszichoterápia, hanem Krisztus evangéliumának hirdetése, értelmezése és alkalmazása (proklamálása, interpretálása és applikálása). Az egyház küldetése ma a magyar társadalomban az a magatartás, melyet Pál apostol tanúsított a habok közt hanyódó hajóban (Csel 27,21–25). Mutasson rá tehát Krisztus egyháza bátran a társadalom mulasztásaira: „Jóllehet szükséges lett volna, férfiak, hogy engedelmessékedtetek volna nékem...” Ugyanakkor azonban hirdesse a bűnbocsátó kegyelem evangéliumát is: „Mindazonáltal jó reménységben legyetek, mert egy lélek sem vész el közületek, csak a hajó!” Akkor, ott, abban a sajátos szituációban ez volt a Krisztus melletti martyria. Ha jól belegondolunk, most is ez, ez a három kicsi, csodálatos szó? „CSAK A HAJÓ!”

3.

Vezérigénk azonban felmutat még egy, az előbbinél is nagyobb átmérőjű kört, mondván: „... és a földnek mind végső határáig”. Urunknak ez a szava világos utalás az egyház külmissziói felelősségére. Mint ismeretes, a második világháború vérvizataros éve előtt egyházunk is élő része-

se volt a világegyház külmisziói erőfeszítéseinek. Gondoljunk csak szent mártírunkra, *Molnár Mária*ra! Az is tudott dolog, hogy 1945 után ún. neuralgikus téma lett egyházunkban a külmiszió ügye. Éspedig nemcsak az ismert politikai események, hanem az időközben a misziótörténetben bekövetkezett sajátos események miatt. Az egykor nyugati támogatásra szoruló „fiatal egyházak” nagykörűvé váltak. Az új helyzetre jellemző, hogy 1945 után úgy tűnt, hogy a külmiszióról csak genitívus subjectívusban lehet beszélni, hogy ti. immár a fiatal egyházak azok, akiknek miszionálniuk kell a nyugatot. Mivelhogy, hangzott az érvelés, a keresztyénység mint olyan, Nyugaton meghalt, ámde Keleten feltámadott. Amíg Nyugaton egyre népszerűbbé váltak a régi keleti vallások (buddhizmus, hinduizmus, iszlám stb.) addig Keleten, Koreában, Indonéziában, Afrika és Dél–Amerika egyes részein ugrásszerűen nőtt a keresztyének száma. A World Christian Encyclopedia 1982-ben: 345 MILLIÓRA becsülte a világ protestáns keresztyényeinek a számát. Ebből 1985-re 85 MILLIÓ a pünkösdistákhoz tartozott. E 85 MILLIÓ ember túlnyomó része azonban az ún. Harmadik Világ lakója. Mindez azonban nem változtat azon a tényen, amire Billy Graham hívta fel a figyelmet, hogy ti. az emberiség 65%-a még nem hallotta Jézus Krisztus evangéliumát, s hogy még több, mint háromszor nyelvre, vagy tájshólásra nincs lefordítva a Biblia (vö. Békesség Istennel: 187). Afrikában az összlakosságának csak mintegy 35%-a, Ázsiában mindössze 2% keresztyén, pedig itt mintegy 3000 miszionárius működik. Közelszem teljesítettük tehát a küldetést.

Ezért nem térhetünk ki a kérdés elől, mit tehetnénk mi, magyar reformátusok a Jézus Krisztus evangéliumának a föld végső határáig való elterjesztéséért? Tehetnénk e valamit a világebredésért? Igen, mondja a Biblia, imádkozhatunk: „Kérjétek az aratásnak Urát, hogy küldjön munkásokat az ő aratásába” (Mt 9,38). Éspedig azért tanácsolja ezt, mert: 1.) Krisztus misziológija szerint az embervilág Isten szántó-, illetve termőföldje, 2.) a miszió nem az egyház, hanem Isten aratása. Isten az aratás Ura. Az ő egyháza csak aratómunkás. 3.) Isten aratásában nem alulról történő spontán kezdeményezés által lehet résztvenni, hanem csak fölülről való küldetés alapján. Így világosodik ki harmadik nagy misziológiai tételünk: *Az egyház küldetése a Lélek ereje által belülről kifelé egyre szélesedő körökben történő tanúskodás a Krisztus evangéliumáról.*

Reprezentáció

És végül a negyedik tétel: *Az egyház küldetése; Isten országának reprezentálása a világban Krisztus visszajöveteléig.* Victor János szép, találó hasonlata szerint az egyház Isten országának „felvonulási épülete” a világban. Másik képpel élve: az egyház Isten országának „követési épülete” itt a jelenvaló világban. A követési épület nem maga az ország! Egy épület csupán, de mögötte egy ország áll a maga tekintélyével. Így az egyház. Az egyház Isten országára mutat. Hogyan?

1.) *Először úgy, hogy a maga tanúskodásával újra meg újra emlékezteti a világot Isten dicsőségére.* Ezért imádkozza: „Nem nekünk, nem nekünk, hanem a te nevednek adj dicsőséget” (Zsolt 115,1). Ezért inti a hívőket: „Akár esztek, akár isztok, akármit cselekesztek, mindent az Isten dicsőségére műveljétek (1Kor 10,31). A világot pedig: „Őtöle, Óáltala és Óreá nézve vannak mindenek. Óvé a dicsőség mindörökké” (Rm 11,36; vö. Rm 1,21).

2.) *Másodszor úgy, hogy a maga tanúskodásával szüntelenül emlékezteti a világot Isten országának a rendjére.* Arra, hogy a pogányokon uralkodnak az ő királyaik és hatalmaskodnak rajtuk, de ennek nem így illene lenni, hanem úgy, hogy aki a legnagyobb, olyan legyen, mint aki a legkisebb, és aki fő, mint aki szolgál (Lk 22,23 kk). Arra, hogy az Istennek országa nem evés, nem ivás, hanem igazság, békesség és Szentlélek által való öröm (Rm 14,17). És arra, hogy a jövődő Isten országáé, hiszen ezért imádkozzuk naponta, mondván: „Jöjjön el a te országod!”

3.) *Harmadszor: az egyház Isten országát reprezentálja ebben a világban azért, hogy dokumentálja: Nem beszédben áll az Istennek országa, hanem erőben (1Kor 4,20). Éspedig: a.) teherbíró, keresztest hozdó, mindenre elégséges erőben (Fil 3,14); b.) A sátán kísértéseit visszaverni képes, azokat visszazorító erőben (Mt 12,18); c.) Minden hívőt embert, zsidót és görögöt üdvözíteni képes erőben (Rm 1,16). Lehet, hogy sántít a hasonlat, (mint a legtöbb hasonlat) mégis megkockáztatom: az egyház ma a Krisztus mennybemenetele és visszajövetele között olyan, mint a kábel a mennyei világ és az embervilág között. Addig van rá szükség, amíg „kábelként” szolgál. Rajta kívül senki sem tudja elvégezni ezt a szolgálatot. Az egyháznak azért kell „kábelnek” lennie a mennyei világ és a földi világ között, mert az egyház a Krisztus teste. Pneumatikus szervezet, aki által a Szentháromság Isten szabadító erői áradhatnak bele a világba. Mi az egyház küldetése? *Az identitása. Az önmagával való azonossága. Az, hogy legyen az egyház a szó legnemesebb, legbibliaibb értelmében egyház. Az egyház számára azért a küldetése adja fel a kikerülhetetlen, a sarokbaszorító, a minden más problémát relativizáló kérdést, hogyan lehetne végre valahára az egyház csakugyan egyház?**

Boross Géza

FONTOSABB IRODALOM

G. Rosenkranz, Die christliche Mission, München, 1977. — H. Bürkle, Missionstheologie, Stuttgart, 1979. — K. Barth, Der Christ als Zeuge (KD IV/3/2: 637). — Uo. Der heilige Geist und die Sendung der christlichen Gemeinde (Uo: 780–1035). — H. Berkhof, Der Geist und die Sendung (in: Theologie des Heiligen Geistes, Neukirchen, 1968: 34–47). — J. Moltmann, Kirche in der Kraft des Geistes, Kaiser, 1975. — Békési Andor, Kálvin a Szentlélek teológusa, Bp. 1985. — E. Vatter, Der umstrittene Auftrag — das Ringen um das biblische Ziel der Mission heute (in: Ev. Missiologie, 1987, 1. 2. ff). — W. J. Hollenweger, Geist und Materie, Kaiser, 1988. — Kuratoriums und des Lehrkörpers des Fuller Theological Seminary, Sendung über die Sendung hinaus (in: Theol.Beiträge, 1985, 3,117 ff). — H. J. Krauss, Die prophetische Sendung der Gemeinde (in: RKZ, 1988, 11:335–342).

Betű és Lélek — Törvény és Evangélium*

A cím Pál apostolnak a korinthusiakhoz írt 2. levelének 3. részére utal. Az idézett rész 6. versében a következőket írja: Ó, vagyis Isten tett minket alkalmassá arra, „hogy új szövetség szolgálai legyünk, nem betűé, hanem Léleké; mert a betű megöl, a Lélek pedig megelevenít”. Az apostol itt szembeállítja a Lélek szolgálatát a betű szolgálatával,

és az élet szolgálatát a halál szolgálatával. E szembeállítás alapján azután az új szövetség szolgálatának dicsőségéről beszél, amely mellett eltörpül, szinte semmivé lesz a köbevésett betű szolgálatának dicsősége.

Tudjuk, hogy a betű alatt a törvény értendő. De a törvényt, a kötöklakat a Sínai hegyi szövetségkötés alkalmával maga Isten adta Mózesnek. A törvénynek, mely Isten akaratát tartalmazza, az volt a feladata, hogy az életet biztosítsa, hogy áldássá legyen Izrael életében.

* Elhangzott előadásként a Református Egyház Doktorok Kollégiumában 1990. augusztusában.

A törvényről szólva mondja Mózes: „Ez lesz a ti bölcsességetek és értelmeitek a népek előtt” (5Móz 4,6) És Mózes arca fénylik, amikor a Sínai hegyről alájön, kezében a két kőtáblával. Fölragyog itt valami az Isten dicsőségéből. Honnan akkor ez a változás? Hogyan lesz a törvényből holt betű, mely nem az életet, hanem a halált szolgálja? És mi, akik az új szövetség szolgálói vagyunk, mit kezdünk a törvényvel? Hogyan viszonyul egymáshoz a törvény és az evangélium? Ezek azok a kérdések, amelyekkel ebben az előadásban szembe kell néznünk.

*

Az alap, ahonnan kiindulunk, a Szentháromság Isten. Ezt teszi Pál is az említett bibliai helyen. „Ilyen bizodal-munk pedig Krisztus által van Isten iránt” — halljuk (4.v.). Azután ilyeneket mond az apostol: nem önmagunk-tól, a magunk erejéből vagyunk alkalmasak az új szövetség és a Lélek szolgálatára. „A mi alkalmasok voltunk Istentől van” (5. v.). Ez tehát a kiindulópont, a Szentháromság Isten, az Ő szeretete, az Ő kegyelme, ahogyan erről a zsolttár is bizonyosságot tesz: „Az Úrnak minden útja a kegyelem és hűség” (Zsolt 25,10). Ennek bizonyossága szólal meg a Heidelbergi Kátében is, amikor arról beszél, hogy Isten még azt a rosszat is, amit a siralomvölgyben ránk bocsát, javunkra fogja fordítani (26 k.). Isten kegyelmének egyik kiemelkedő ténye éppen az, hogy szól hozzánk, és mi meghallhatjuk Őt. És úgy szól, hogy Ő a kezdeményező, Ő szólít meg minket. „Hogy Isten szól hozzánk, az minden körülmények között és már önmagában kegyelem” — mondja Barth. Kegyelem, ha ennek a szónak a tartalma az evangélium, de kegyelem akkor is, ha törvényről, vagy akár ítéletről van szó.

Ez azt jelenti, hogy ezt a két nagy valóságot, az evangéliumot és a törvényt nem lehet elválasztani egymástól. Ezt már a mi atyáink is világosan látták, amikor a II. Helvét Hitvallásban leszögezték: „Tudjuk, hogy az írott törvény, ha az evangéliumból magyarázzatik meg, hasznos az egyháznak” (XII.5.). A törvényt tehát — ezt tanítja a Hitvallás — az evangélium felől kell értelmezni és magyarázni. A törvény ugyanis benne van az evangéliumban, miként a Sínai hegyi két kőtábla a frigyládában. Továbbá: nem a parancsok megtartása teszi lehetségessé a szövetséget, hanem azért kell a parancsokat megtartani, mivel ez a szövetség létezik. Mert az az Isten adja a maga parancsait Izraelnek, aki abban mutatta meg szeretetét, hogy megszabadította az Ő népét, kihozva őket a szolgaság házából. Az Isten szeretetéről szóló evangéliumban, amennyiben azt valóban meghalljuk, mindig megszólal az igény és a követelés is az ember felé. Az evangélium indikatívusában mindig fölhangzik az imperatívusz is: te is akképpen cselekedjél. Vagy miként a házasságtörő asszony esetében halljuk: nem kárhoztalak, de többé ne vétkezzél. De ez az imperatívusz mindig kegyelem is, hiszen mindig ígéretnek fűződik hozzá: lesztek nekem papok birodalma és szent nép. Vagy miként az Újszövetségben halljuk Jézustól: tökéletesek lesztek, miként a ti mennyei Atyátok tökéletes.

*

De mit is jelent a törvény?

A törvény, a tóra, nem mai értelemben vett jogalkotás. A törvény a Bibliában sokkal inkább útmutatást, eligazítást, tanácsot jelent. Meghatározza az a szövetség, amelyet Isten kötött Izráellel. Ebben a szövetségben Isten a maga hűségét és segítőkészségét nyújtja és ígéri: ti az én népem lesztek, én pedig Istenetek leszek. A szövetség átfogja az élet egész területét, a vallásos és a világi szférát egyaránt. Éspedig úgy fogja át, hogy az élet egésze ezen a szövetség által adott rendben nyugszik. Ennek a rendnek a megtartása vagy megsértése következményeiben nem kevesebbet jelent, mint áldást vagy átkot, életet vagy halált. A törvény funkciója éppen az, hogy ezt az Isten

által adott rendet meghirdesse és érvényre juttassa, hogy időről időre útmutatást, eligazítást adjon arról, hogy mi is Isten akaratja. Amikor a törvény ezt a funkcióját betölti, nem kevesebbet tesz, mintsem az életet, az élet lehetőségét biztosítja, azt, hogy a világ bele ne hulljon a káoszba, a pusztulásba. A törvény tehát szolgált Izraelnek.

Jól szemlélteti ezt a Tízparancsolat. Mint műfaj, nem egyedülálló, ilyen parancsolatgyűjtemény több is van az Oszövetségben. Ezek tudatos válogatás eredményei. A cél, amit a Tízparancsolat maga előtt lát: Jahve akaratát a maga lehető teljességében körülírni, mégpedig a lehető legrövidebb formában. Éspedig azért, hogy könnyen megjegyezhető legyen. A törekvés ugyanis ez: eligazítást adni az embereknek az ő mindennapjaikhoz. Útmutatás: mik az Isten által adott rendnek, a szövetség rendjének a leglényegesebb vonásai és kívánalmái. Mik azok az alapvető követelmények, amelyek az életet védik és amelyek az ember ember voltát biztosítják. Itt tehát nincs szó aprólékos jogalkotásról, vagy kidolgozott erkölcsstanról.

Ehhez még azt is hozzá kell tenni, hogy a törvény úgy jelenik meg Izráel életében, mint élő történelmi valóság és nem megmerevedett szabályok gyűjteménye. Ezt példázza egyebek közt a Tízparancsolat két változata, különösen is a 4. parancsolat indoklásában mutatkozó eltérés. A 2Móz 20-ban olvasható változatban a szombat teológiai indoklású: Isten teremtő munkájára utal. Az 5Móz 5-ben pedig szociális indoklású, Izrael egyiptomi szolgaságára utal: megemlékezzél róla, hogy szolga voltál Egyiptom földjén, ezért add meg a szolgálknak is, a jövevényeknek is a lehetőséget, hogy szombaton föllélegezzenek. Ha mindazt végiggondoljuk, amit most a törvényről nagyon is vázlatosan elmondtunk, lesz némi sejtelmünk arról, miért is hangzik föl a zsolttárokban a törvény magasztalása. Gondoljunk az első zsolttárra, és gondoljunk a 119. zsolttárra, amely nem tud betelni az Úr törvényének gyönyörűségével.

*

Nem feladatom felmutatni azt a folyamatot, hogy miként lett a törvény holt betűvé. Csupán az a lehetőségem, hogy magát a tényt állapítsam meg. Az Isten ígében, a történelem menetében újra és újra megszólaló törvény Jézus idejében már egy aprólékosan kidolgozott jogrendszer, írásba merevített paragrafusgyűjtemény. Egy olyan idő és történelem fölötti abszolút nagyság, ahol már nem a törvény szolgált Izraelnek, hanem Izráel a törvénynek. A törvény önálló, független valósággá lett, mely odaállt Isten és az ember közé, megkövetelve a különböző előírások pontos megtartását. Az ember engedelmessége így teljesen formálissá lett, nem az Istennel való élő kapcsolat volt a döntő, hanem az előírások hibátlan betartása.

Ily módon a törvény mögött eltűnt az Isten. Már nem az Úr, az élő Isten a fontos, hanem a teljesítmény. Ez előbbrevaló volt, mint Isten rendelése, hiszen ennek birtokában még az Isten rendelkezéseit félre lehetett tenni, és helyükbe emberi rendelkezéseket állítani úgy, mintha azok Istenéi lennének. Már nem Isten igazsága a kérdés, hanem az ember saját igazsága és annak érvényesítése az Isten igazságával szemben (Róm 10,3). Itt megmutatkozik az a határtalan gőg, önteltség, amit a középkori egyház nem ok nélkül rangsorolt a hét főbűn közül az első helyre.

A betűvé üresedett törvény azonban magában hordja a maga következményeit. Kettőt említek. Az egyik a félelem. A félelem, hogy vajon sikerül-e megfelelően teljesíteni a rendelkezéseket. Nem marad-e ki valamelyik? Nem csúszik-e valamilyen hiba a teljesítésbe? Ilyen módon az élet állandó méregetés, centizgetés lesz. Ez a félelem mutatkozik meg abban, ahogyan a farizeus biztosítási akarja magát: hetente kétszer is bőjtöl, pedig csak egyszer volna kötelező.

A másik következmény az állandó önigazolási kényszer. Ilyen kényszerben van az a törvénytudó, aki Jé-

zsnál az örökélet felől érdeklődik. Mikor Jézus a törvényhez utalja, a törénnytudó hibátlanul elmondja a szeretet nagy parancsolatát. De amikor Jézus azt mondja neki: ezt cselekedd és élsz, a törénnytudóban azonnal megjelenik egy öngazolási reflex: „Az pedig igazolni akarva magát”, a felebarát kiléte felől érdeklődik. Ő szívesen teljesítené a parancsot, de... De ki az ő felebarátja?

Igen, az, hogy a betű megöl, ilyenekben is megmutatkozik, mint a félelem, az öngazolási kényszer.

*

A törvény mögött azonban nemcsak Isten tűnt el, hanem az ember is. Erre nézve két példát.

Az egyik a szombattal kapcsolatos előírások. Mint tudjuk, ebben a kérdésben Jézusnak éles összütközései voltak kora vallásos vezetőivel. Jézus úgy értelmezi a törvényt, hogy nem az ember van a szombatért, hanem a szombat van az emberért. Szombaton viszont éppen az emberekért nem lehetett semmit sem tenni. Sőt, Jézus egyenesen azért akarják elveszíteni, mert szombaton meggyógyít egy sorvadtt kezű embert (Mk 3,1-6).

Íme a törvény, amiből betű lett.

A másik példa Pál életéből való. Ő, miként elmondja, a törvénybeli igazság tekintetében feddhetetlen volt. Ugyanakkor ő az, aki öldökléstől lihegve igyekszik Damaszkuszba, hogy összefogdossa Krisztus tanítványait. Ő, aki meg volt győződve a maga igazságáról és igaz voltáról. Mennyire igaza van Pilinszky Jánosnak, amikor arról beszél, hogy „az igazság nevében, a tényekre és törvényekre hivatkozva az emberiség mérhetetlenül több szenvedést zúdított a világra... mint az igazságtalanság nevében” (Szög és olaj, 444.1.).

Íme a betű, amely megöl.

És hogy ez mit jelent a maga félelmetes és megdöbbentő mélységében, egy francia író, Francois Mauriac így írja le Jézus élete című könyvében: „A papok nem akartak hozzányúltni a harminc ezüst pénzhez, mivel vének az ára volt; tehát telket vettek rajta a jövedvények eltemetésére. Meggyilkolják az Isten fiát, és minden gondjuk az, hogy be ne szennyezzék magukat. Ugyanígy: hűsvét előestéjén nem mertek bemenni a helytartói palotába, és a helytartó kénytelen volt maga kifáradni az oszlopcsarnok mögé, hogy tárgyaljon velük. Itt tűnik szembe a Betű ostobasága; a Betűé, amely öl — és amelynek nevében az Isten bárányától kezdve annyi bárányt föládoztak már” (189.1.).

Mi következik ebből? Az-e, hogy — miként Pál is fölteszi a kérdést — a törvény bűn? (Róm 7,7). Van-e még szükség a törvényre? Van-e még pozitív szerepe? Nem úgy van-e, hogy a törvény az Ószövetséghez tartozott, míg az Újszövetségben a hit hirdettetik? Az, hogy hit által üdvözlül az ember, és nem a törvény cselekedeteiből. Vagy: hit nélkül lehetetlen Istennek tetszeni. Vagy: hitt Ábrahám és ez tulajdonított neki igazságnak. Van-e még egyáltalán jelentősége a törvénynek?

Ezt a kérdést Pál is ismerte, és le is írta: „A törvényt hiábavalóvá tesszük-e a hit által?” s erre a válasza: „Távol legyen! Sőt inkább a törvényt megerősítjük” (Róm 3,31). A törvény tehát megerősödik a Krisztusban való hit által. Nem veszíti el érvényét. Nem lehet a törvényt és a hitet, a törvényt és az evangéliumot egymással szembeállítani. És nem lehet az Ó- és Újszövetség között azon az alapon különbséget tenni, hogy az Ószövetségben a törvény, az Újszövetségben pedig az evangélium szólal meg. Ebből az is következik, hogy lehet úgy hirdetni az evangéliumot, hogy a törvényre és a prófétákra ne legyünk figyelemmel. Sőt, ahol kiiktatódik a törvény, lehet-e még ott evangéliumról, hitről beszélni? Utalok itt Jakab apostolra, akinek a levelében halott hitről hallunk. Nemesak halott betű van, hanem halott hit is: „a hit is, ha cselekedetei nincsenek, meghalt ő magában” (Jak 2,17). Az apostol ezen kijelentésén nincs miért meglepődünk, hiszen a törvény mégiscsak Isten törvénye, benne az Ő szava, az Ő akarata, és az Ő ígérete szólal meg. Vagy miként Kálvin mondja:

„A törvény nem volt híján Krisztusnak” (Inst. I. 330.). A törvény Krisztusról tanúskodik.

Emlékezzünk csak, mit tesz a föltámadott Krisztus, hogy megnyissa az értetlen tanítványok szemét és értelmét az emmausi úton: „Elkezdvén Mózesről és minden prófétáktól fogva, magyarázza vala nekik minden írásokban, amik őfelőle megírtak” (Luk 24,27). Kálvin ehhez a vershez írt kommentárjában roppant élesen fordul szembe azokkal, akik a törvényt negligálni akarják. Arra figyelmezteti olvasóit, hogy „ne hallgassanak azokra az őrvöngőkre, akik a törvény és a próféták elnyomásával istentelenül megcsontítják az evangéliumot” (Evang. IV. 183.). A törvény „elnyomása” az evangélium „megcsontítását” jelenti.

Amikor ezt az éles ítéletet halljuk, gondolnunk kell Jézusnak a Hegyi beszédben mondott szavaira: „Ne gondoljátok, hogy jöttem a törvénynek, vagy a prófétáknak eltörlésére. Nem jöttem, hogy eltöröljem, hanem inkább hogy betöltssem” (Mt 5,17). Jézus nem fordult szembe a törvénnyel, nem helyezte azt hatályon kívül. Amivel Jézus szembefordult, az az a felfogás és gyakorlat volt, amivé a törvény silányodott, elfajult, és nem maga a törvény. Mutatja ezt, ahogyan a Hegyi beszédben nemcsak megadja a parancsolatok értelmét, hanem elmélyíti azt, a törvény jelentőségét és érvényességét az élet belső valóságába helyezve. Amikor a gazdag ifjú és a törénnytudó az örökélet felől kérdezi meg, Jézus válaszul a törvényt állítja eléjük. A megtisztított bélpoklost a törvény rendelkezésének megfelelően elküldi a paphoz. És a törvény előírása szerint üli meg a páskát. Jézus nem állította félre, nem törölte el a törvényt, hanem betöltötte. És ez azt jelenti, hogy mivel a törvény Isten törvénye és akarata, betöltötte Isten igazságát. Éspedig maradéktalanul, teljesen. El egészen a halálig. Ezért nincs már szükség a bakoknak és bikáknak vérére. Ő betöltötte a törvényt, ezért hangozhat az evangélium: „Nincsen immár semmi kárhozzátásuk azoknak, akik Krisztus Jézusban vannak” (Róm 8,1).

*

Az a Jézus tehát, „aki asszonytól lett, aki törvény alatt lett”, (Gal 4,4) nem törölte el a törvényt. Ez megfelel az új szövetségről szóló próféciának. Az új szövetség Jeremiás szerint nem abban lesz új, hogy a törvény érvényét veszíti, megszűnik. Nem szűnik meg a törvény, Isten nem vonja azt vissza. Az új szövetség abban új, hogy Isten akarata, a törvénynek a megvalósulása az ember részéről másként fog végbemenni. „Törvényemet — hirdeti Jeremiás Isten szavát — az ő bensejükbe helyezze, és az ő szívükbe írom be, és Istenüké leszek, ők pedig népemé lesznek nekem” (Jer 32,33). Az új szövetségben az ember alkalmassága fog másként megmutatkozni. A törvény nem egy az emberre kívülről ráerőltetett parancs, valamiféle kényszerengedelmesség, mint azoknál a farizeusoknál, akik eltorzítják arcukat, mikor bőjtölnek. A törvényt Isten az ember szívébe helyezi, így az Ő akarata nem lesz immár idegen az ember számára. És ha Jeremiás nem is szól a Szentlélekről, az ő próféciája maradéktalanul egybecseng Ezékielével, ahol új szívről és új lélekről hallunk, Isten ígérteréről: „Az én lelkemet adom belétek” (Ez 36,27). Ez az a Lélek, aki — miként Pál mondja — meglevenít, szembe a betűvel, ami megöl. Ez az a Lélek, aki képes a mi testünket Isten templomává tenni. Ez az a Lélek, aki képes újjászülni az embert még akkor is, ha vén. Lám ez is hozzátartozik az evangélium teljességéhez, hogy új emberekké lehetünk, akiknek a szívében ott vannak az Isten parancsai, akiknek szabad szeretniük, és ily módon betölteni a törvényt. Mi, akik nem a félelem lelkét kaptuk, hanem azét az Istenét, akinek a valóságát az hirdeti, hogy ahol az Ő Lelke van, ott szabadság van. Ez a Lélek késztesse minket arra, hogy levetkezzvén ama régi élet szerint való ömberünket, öltöttük fel ama új embert, mely Isten szerint teremtett igazságban és valóságos szentségben (Ef 4,22.24).

Achs Károly

Zsoltáraink gyökerei

Az ószövetségi bibliatudományak egyik mai elismert kutatási módszerét formatörténeti elemzésnek nevezik. Lényegét — kissé leegyszerűsítve — úgy fogalmazhatnánk meg, hogy a Biblia különféle fajta írásműveinek vizsgálatánál bizonyos összefüggések állapíthatók meg, s ezeknek kielemezése segít a jobb megértésben. Ilyen összefüggés pl. az, mely szerint egy-egy meghatározott műfajú írásmű (törvény, prófécia, példabeszéd, imádság stb.) az illető műfajra jellemző formai felépítésben jelenik meg: más-más alkotóelemekből tevődik össze pl. egy levél, egy bírósági végzés, egy szerződés-szöveg stb. A műfaj és a műforma összefüggése fennáll a zsoltárok esetében is, amelyeknek mindegyike egy-egy imádság. Tartalmuknak megfelelően aztán más-más a formai felépítése egy panasz-éneknek és más egy hálazsoltárnak. És hogy miért érdemes ezt észrevenni, arra csak egy példát említek. Az ún. panasz-zsoltárok nem csupa kesergésből állnak, (Ó mily sokan vannak, akik háborgatnak engemet, én Istenem!) hanem egy bizonyos ponton átváltanak a hitvalló bizakodásra, (De te, én Istenem, paizsom vagy nékem...) s aztán a lélek megnyugszik, megerősödik, segítséget kér, és végül doxológiát mond. Van a formatörténeti kutatásnak még egy fontos felismerése, és ez az, hogy az azonos formák szerint felépített műfajú darabok azonos élethelyzethez, szituációhoz (Sitz im Leben) tartoznak hozzá. A zsoltárok esetében ez a szituáció az istentisztelet.

A zsoltárok nem általános jellegű vallásos költemények, („istenes versek”) hanem istentiszteleti imádságok. Esetleg éppen áldozati szertartás kísérői voltak, nagyon konkrét hátterük volt egyes, hasonlatoknak tűnő mondatoknak:

*Könyörgésem elődbe menjen,
Mint jó illat füstölögése,
Kezeim felemelése
Estvéli áldozatul legyen!*

A formatörténeti elemzés további részletezésétől most eltekintünk. Fontosabb annak az ismerete, hogy az ószövetségi zsoltárok költői, verses formában vannak megfogalmazva. Csak az ószövetségi verset nem a rímeknek, nem a megszabott szótagszámú soroknak vagy verslábaknak a használata teszi verssé, hanem elsősorban egy sajátos, szöszaporításnak tűnő gondolatismétlés: egy verssornak a mondanivalóját a következő sor megismétli. Történhetik a gondolatismétlés, más szóval gondolatpárhuzam, szinonimák használatával, pl.

*Perelj, Uram, perlőimmal,
Harcolj én ellenségeimmal...*

Történhetik úgy, hogy az egyik sor állítását a következő sor antitézise megerősíti, pl:

*Mert szégyent nem vallanak, akik hozzád esedeznek,
Azok pironkodjanak, akik hitetlenül élnek,*

És van még egy harmadik forma, amelynél a második sor az elsőnek a mondanivalóját — szintézisként — kibővíti, továbbfejleszti, pl.

*Dicsérvétek az Urat, mert nagy ő jóvolta,
És örökké megmarad az ő nagy irtalma.*

Azt gondolom, hogy aki ismeri a zenei formatant és abban a témák ismétlődésének a funkcióját, az tudja értékelni az ószövetségi költészetnek e sajátosságát.

A bibliai zsoltárok értékének, hatásának egyik legsebbe kifejezését Luther fogalmazta meg bibliafordításában, a Zsoltárok könyve előszavában: Hol találhatnánk szebb szavakat az öröm kifejezésére, mint a hálazsoltárokban? Lélekben úgy érezhetjük magunkat minden szentekkel együtt, mintha valami gyönyörű kertben, sőt magában a mennyben lennénk, és az örvendező, hálás gondolatok mint gyönyörű virágok kerülnek Isten színe elé. Vagy hol találhatnánk a szomorúság kifejezésére mélyebbről fakadó kesergő szavakat, mint a panasz-zsoltárokban? Lélekben úgy érezzük magunkat, minden szentekkel együtt, mintha Isten haragja miatt a halál és a pokol kapujában lennénk. De a zsoltárok a félelmet és a reménységet olyan szavakba öntik, hogy nincs az a Cicero vagy bárki más szónok, aki szebben és jobban tudná azt kifejezni.

Mivel ez csakugyan így van, könnyen érthető, ha ezeket az ősi imádságokat a késői korok emberei, gyülekezetei is a magukénak érezték, és a saját esztétikai érzékük és költői formáik szerint feldolgozták és énekeltek. Amikor a reformáció kora új istentiszteleti formákat keresett, és a gyülekezet aktivizálására a nép nyelvén írt énekeket adott az emberek szájába, szinte természetesen kínálkozott feldolgozandó anyagnak a százötven zsoltár.

Mielőtt Szenci Molnár Albert zsoltárait rátérnénk, lehetetlen szót nem ejteni a XVI. század magyar zsoltárfeldolgozásairól. Sztárai, Szegedi, Skaricza és mások zsoltárainak egy része mai énekeskönyvünkben is megtalálható, ha egy részük a feledésből tért is vissza. A híres 1778-as debreceni, ún. Öreg énekeskönyvben még 103 „psalmusokból való isteni dicséret”, azaz bibliai zsoltárfeldolgozás szerepelt. Talán nem véletlen, hogy e XVI. századi zsoltárok nagyrésze a panasz-énekek sorába tartozik. E korszak magyar protestáns népe amúgyis nagyon bele tudta magát élni az Ószövetség szenvedő népének helyzetébe, s így ezekbe a zsoltár-versekbe belesírta a saját nyomorúságát, de a bűnbánatát és a reménységét is. A 12. zsoltár parafrázisa pl. így könyörög:

*Hallgasd meg esedezését / A te kicsiny seregednek:
Ne utáldjad könyörgését / A te nyomorult népednek,
Kik néked most esedeznek.
Tartsd meg közöttünk, Úristen / A te áldott szent igédet:
Oltalmazz e világ ellen / Mindenekben, Uram,
minket,
Hogy dicsérhessünk tégedet!*

Költői műveltséggel talán nem mindig dicsekedhetnek ezek a psalmusok, de az őszinte szó, a lélek mélyéről fakadó érzés feledteti ezt. Sztárai egyik kevésbé sikerült darabja, a 37. zsoltár átköltése pl. ilyen strófákat tartalmaz:

*Megnyomorult szegény keresztyén ember,
Tűrj és szenvedj, hogy te lehess szent ember!
Ne kövessed, amit a hitlen ember,
És mit mivel a gonosz hamis ember.
Ugyan lesi a hamis az igazat,
Úgy akarja megölni az igazat.
De az Isten nem hagyja az igazat,
És kimentí kezéből az igazat.*

Természetesen e zsoltár-írók tovább is lépnek az ószövetségi kör határán, s alkalomadtán krisztológikus applikációval élnek. Így Sztárai — a cselekedetekből való megigazulás ellen is polemizálva — a 32. zsoltár bűnbánó hangján vallja:

*Rólam most esmérem, csak azok boldogok,
és az igaz emberek,
Kiknek az Úristen irgalmasságából
megbocsátotta bűnük.
Az ő szent Fiának közbenjárásával
béfedeztetett vétkük,
Az Atyaistentől Jézus Krisztus által
vagyon nékik kegyelmük.*

Az egykori Károli-Biblia zoltárai előtt mindig szerepel egy ún. summázat, s gyakran olvasható bennük az, hogy Dávid az egyháznak, vagy a keresztyének nevében könyörög. A psalmusokban is megtalálhatók ezek. A 80. zoltár egyik feldolgozásának a végén ez a versszak olvasható:

*Szent Dávid a zoltárkönyvben
Keresztyéneknek képében
Könyörgést térszen eképpen,
Mi is kövessük őt ebben...*

Megtalálható e psalmusok közt a 46. zoltár parafrázisaként Luther „Erős várunk”-ja is, bár a fordító Skaricza Máté — nyilván azért, mert a magyar gyülekezeti éneklés akkoriban nemigen szerette a melizmákat — némileg megváltoztatta a dallamot és a sorok szótagszámát is. É fordításnak azonban egyik érdekessége az, hogy egy ponton hűségesebb Luther szövegéhez, mint a mai lutheránus változat. A 2. versben előkerülő kérdésre: „Ha kérded, hogy ki legyen az” — a válasz így hangzik: „Jézus Krisztus az, Seregeknek Ura”. Tipikus ez az azonosítás, hiszen az Ószövetségben Istennek egyik különleges neve ez a „Seregek Ura”, héberül Jahve Cebáót, vagy ahogyan majd Szenci nevezi 24. zoltárának a végén: „a Zebaóth Uraság”. — Egyébként e lutheri énekkel együtt több más egykori psalmus bizony elég szabad átköltése a bibliai zoltárnak. Egymás mellett olvasva ki hinné pl, hogy a „Drága dolog az Úristent dicsérni” s a „Dicsőült helyeken mennyei paradicsomban” kezdetű — egyébként mindkét igen szép ének — egyaránt a 147. zoltár feldolgozása.

Még egy érdekességet lehet észlelni a 46. zoltár egyik feldolgozásában. A (számomra) ismeretlen zoltárköltő éneke ezzel a strófával kezdődik:

*Mikor Sénakérib a Jeruzsálemet
Megszállotta vala, hányja nagy erejét.
A hív Ezékiás nézi csak Istenét,
És így várja belől népe segítségét.*

A versszak nyilvánvaló utalás arra a bibliai történetre, amely a 2Kir 18-20 r.-ben van leírva: a Jeruzsálemet ostromló Szanhérib = Sénakérib asszír király seregében egy éjszaka váratlan csapás következtében ezrek halnak meg, s a kétségbeesett helyzetben levő főváros — ahogy a bibliai zoltár nevezi: Isten városa — megszabadult. Erre azonban a bibliai zoltár feliratában semmi utalás sincs. Ott csak annyi olvasható az „éneklőmesternek” = karmesternek szóló utasításként, hogy ez „a Kórah fiainak éneke, a halamótra”. Ez olvasható nevezetesen az általunk használt revideált Károli Bibliában. Mert érdekes módon Károli Gáspár az eredeti fordításban, a 400 éves Vizsolyi Bibliában — egy-két kivételtől eltekintve — lefordítatlanul hagyta a zoltárfeliratokat, s majd csak Szenci Molnár Albert toldotta hozzájuk a Hanaui Bibliában. Igaz, különösebb exegetikai jelentésük e feliratoknak nincs, csupán érzékeltetni kívánják azt a történeti szituációt vagy hangulatot, amelyben a zoltáros Dávid lehetett pl. az Absolon előli menekülésekor, vagy amikor Nátán próféta megdorgálta. Gondot jelent azonban egy csomó lefordítatlanul maradt héber szó e feliratokban, s a jámbor bibliaolvasónak fogalma sincs arról, hogy mi lehet az a

Dávid miktámja, mit jelenthet a halamóth, a sósánnim, vagy éppen a Jónathelem rehókim. Hosszú lenne az elemzésük. Elég legyen annyit mondani róluk, hogy jobbára technikai utasítások ezek, amelyek az előadás módjára, esetleg a hangszerkíséretre vonatkoznak, illetve arra, hogy milyen más, akkor ismert ének dallamára volt éneklendő a zoltár.

Az 56. zoltár elején levő és már említett „a Jónathelem rehókim szerint” mondatban a „szerint” annyit jelent, hogy „ad notam” = dallamára, az előtte levő szavak értelme pedig az, hogy „A távoli fák galambja”. Ez idegen szavak egyébként az új bibliafordításban, mai tudásunknak megfelelően, le vannak fordítva.

Mindezeknél izgalmasabb volna azt tudni, hogy miféle énekdallamokra énekelhették a zoltárokat, és milyen előadásmódban. Sajnos, héber Bibliánk jelzései semmiféle eligazítást nem adnak ehhez. Sejtésünk az, hogy a dallamképzés módja más lehetett, mint a miénk; az egyes fix hangok összekapcsolásában szabadabb improvizáló és recitatív jelleg érvényesülhetett, aminőt ma a hagyományokat igazán ismerő zsidó-kántoroknak az éneklésmódjából ismerünk. Egészen biztos aztán, hogy a hangszeres zenekíséret is hozzátartozott az ószövetségi korabeli templomi énekléshez, utal erre egy-egy olyan felsorolás is, aminőt a 33. vagy a 150. zoltárban találhatunk. Szenci Molnár feldolgozása szerint: „... Hangos citerákban az Úr áldassék, Lantban, hegedűben, cimbalmi zengésben magasztaltassék”.

Megjegyzik persze, hogy a cimbalom említése anakronizmus, az ószövetségi korban ezt a hangszert még nem ismerték. Sejtésem ugyan az, hogy e szó Szenci korában is másmilyen hangszert jelölt, mint a mai cigányzenekarokban. De talán nézzük meg Károlit. Ő a 33. zoltár megfelelő helyén így fordít: „Dicsérjétek az Urat hegedűben, lantban és tíz huru kintornában!”. Persze, ez a „kintorna” sem verklit jelent. A XV-XVI. századbeli zoltárfordításokban még gyakran találkozunk vele, s alighanem a görög kitharon = citera magyarítása. Fontosabb ennél a „zoltár” szó héber megfelelőjének, a „mizmór” szónak az etimológiája. Ennek az igei alakja, a zámar szó azt jelenti, hogy „csipked”, s két szóösszefüggésben fordul elő: az egyikben a jelentése „szüretel”, azaz a szőlőfűrtőt lecsipi a vesszőről, a másikban pedig „penget”, a hangszer húrját csipkedi, pengeti. A fúvó- és ütő hangszerek mellett a legfontosabb „éneklő szerszámok” a húros hangszerek voltak, a lant- és citerafélék.

*

A címben szereplő „zoltáraink” alatt, melyeknek gyökereiről itt szó van, nyilván az énekeskönyvünkben máig megőrzött Szenci Molnár Albert-féle zoltárfordítások értendők. Bevallom, hogy nem ismerem sem az eredeti francia szövegeket, sem a közvetítőnek tartott Lobwaser-féle fordítást, így csak a bibliai zoltárszövegekhez tudom mérni őket. Talán nem mondok meglepőt, ha megállapítom, hogy Szenci költői nyelvére igen jótékony hatása lehetett Károli eredeti fordításának, hiszen Szenci az átjavítója, s két ízben újbóli kiadója volt a Károli-fordításnak. Hadd említsek néhány példát.

A 23. zoltár eleje a héber Bibliában igen rövid, és szó szerint fordítható: „Az Úr az én pásztorom, nem szűkölködöm”. Az eredeti Vizsolyi Bibliában azonban ez másként van. Károli olykor megengedte magának azt, hogy körülírással éljen; nála tehát e két sor még így hangzott: „Az Úr az én pásztorom, azért semmiben meg nem fogyatkozom”. E második sort tehát Szenci készen kapta. További példákat is sorolhatunk arra, hogyha nem is ilyen szó szerinti egyezések, de csekély változtatásokkal néha egész sorok felismerhetők a zoltár feldolgozásokban. Idézhetünk a 90. zoltárból.

Szenci:

*Mert ezer esztendő előtted annyi,
Mint a tegnapi nap, elmúlása
és egy éjnek rövid vigyázása.*

Károli:

*Mert az ezer esztendő te előtted
mint a tegnapi nap, amely elmúlt
és az éjszakának negyed része.*

(Károli szabad fordítást ad az „egy éjszakai őrvtársnyi idő” helyett.)

Szenci:

*Taníts meg azért minket kegyelmesen,
Hogy rövid voltát életünknek értsük,
És eszességgel magunkat viseljük.
Szolgáidon láttassd dolgaiddat,
Dicsőségedet ezeknek fiaim.*

Károli:

*Taníts meg minket,
hogy tudhassuk meg a mi napjainknak számát,
hogy járhassunk bölcs szívvel.
Láthassék meg a te szolgáidban
a te csuda dolgod
és a te dicsőséged azoknak fiaiban.*

A 85. zsoltár strófa-eldrendezése a feldolgozásban kisé terjengősebb szöveget kíván, mégis a Biblia-beli eredeti szöveg hasznos támpontokat ad:

Szenci:

*Nagy kegyesen től Uram földeddel,
Jákob nemzetivel a fogságban,
Kiket rabságból hazaengedtél.
Megengedél nekik irgalmasan
Megbocsátál, bűnüket elfedél.*

Károli:

*Jóakarattal voltál Uram a te földedhez:
A Jákob nemzetségéből való
foglyokat megszabadítottad.
A te népednek álnokságát megengedted,
elfedezted minden ő bűnüket.*

A 91. zsoltár egyik mondata olyan szép, hogy még a Sátánnak is megtetszett, úgy idézte Jézusnak:

Szenci:

*Mert az ő szent angyalnak
Megparancsolta nyilván,
Hogy téged oltalmazzanak
Minden te utaidban.
Tégedet ezek nagy szépen
Ő kezökben hordoznak,
Hogy lábad meg ne üsd kőben,
Oly híven igazgatnak.*

Károli:

*Mert az ő angyalnak
parancsolt te felőled,
hogy őrizzenek tégedet
minden te utaidban.
Az ő kezökben hordoznak tégedet,
hogy meg ne üssed a te lábaidat a kőbe.*

Szenci természetesen költő, aki Károlinak prózai szövegét ékesíti. Károlit köti a fordításbeli hűség, Szencit a megadott versforma, a kettő mégis szerencsésen egészíti ki egymást a verses feldolgozásban. A példákat természetesen tetszés szerint lehetne szaporítani.

A továbbiakban most már azt szeretném néhány példán bemutatni, hogy milyen értelmezési sajátosságok találhatók Szenci zsoltárszövegeiben, összevetve a bibliai zsoltárszöveggel. Én a magam szakmájában elsősorban exegeta vagyok, s ennek során különböző nyelvű Bibliákat szoktam együtt olvasni. Eltérések esetén mindig arra is kíváncsi vagyok, hogy magyar Bibliánk miért és minek az alapján fordít úgy, ahogyan teszi. Vannak ún. nehezen fordítható versek, különösen az Ószövetségben, s ezek megértéséhez a különböző régi fordítások egybevetése lényeges feladat. De ez a mit és miért kérdés Szenci zsoltárainak az olvasásakor is felvetődik.

Mindjárt a 2. zsoltárban ott van ez a szónoki kérdés: „Miért zúgolódnak a pogányok?” — amely végülis ezzel a kijelentéssel záródik: „A fejedelmek... az Isten ellen erős kötést tesznek, és az ő Krisztusára támadnak”. A bibliai szövegben a megfelelő helyen az áll, hogy „a fejedelmek együtt tanácskoznak az Úr ellen és az ő felkentje ellen”. A „felkent” szó eredetije természetesen a héberben a Messiás. Ám az itt idézett fordítás megint az 1908-as revideált Bibliából való, Károli eredetileg így fordított: „a fejedelmek tanácsot tartanak az Úr ellen és az ő Krisztusa ellen”. Nem más ez, mint a reformáció korának az a krisztologizáló eljárása, amelyről a psalmusoknál volt szó. Szenci néha tovább is megy a Károli-szöveg adta lehetőségnél: a 28. zsoltárnak az a mondatát, hogy az Úr „az ő királyának megtartó ereje”, így fogalmazza át: „a Krisztusnak nagy erőssége”.

A Biblia sok szép szimbolikus értékű kifejezése, képe nem mindig egyértelmű a magyarázó-feldolgozó előtt. Itt van pl. a 23. zsoltár, amelynek a 2. versében ez a mondat áll. „Vesszöd és botod megvigasztal engem”. Szenci és Károli szövege nem mondja meg, hogy miben áll ez a vigasztalás. Mai énekeskönyvünk 260. éneke is ennek a zsoltárnak a feldolgozása Sztárai átköltésében, aki a képet így értelmezi: „Megvigasztalt engem te pásztori vesszöd és te pásztori botod, / A sok nyomorúság, mellyel híveidet megsújtod, sanyargatod”. Itt nyilván arra a szép textusra történik célzás, mely szerint „akit szeret az Úr, azt megdorgálja, megostoroz mindenkit, akit fiává fogad” (Zsid 12,6 vö. Péld 3,12), holott pontosabb értelmezés szerint a pásztornak a botjáról van szó, amellyel a pásztor nem veri (még csak nem is „terelgeti”) juhait, hanem védelmezi őket — megint csak Sztárai szavaitól élve — „lopótól, farkastól, hamis tanítótól”. Ezért vigasztalása a „juhoknak”, hogy tudják: a jó Pásztornak a kezében oltalmazó fegyver van.

A 8. zsoltár írója csodálva említi Istennek azt a jótéményét, hogy az embert a teremtet világ fölé helyezte. Szenci szavaival élve: „Az angyaloknál noha egy kevéssé Kisebbé tőd, de nagy dicsőségessé / Teremtéd őtet...” Az 1908-as rev. Biblia szövege így fogalmaz: „Kevéssel tetted őt kisebbé az Istennél”. A Vizsolyi Bibliában azonban még ez áll: „Noha őtet valamennyire kisebbé teremtetted az angyaloknál...” Az eltérés oka az, hogy e textus Zsid 2,6–7 „az embernek Fiára”, Jézusra vonatkoztatja, sőt úgy fordítja, hogy „rövid időre” tetted kisebbé az angyaloknál; Jézussal kapcsolatban értelmetlen volna úgy fogalmazni, hogy Őt Istennél kisebbé tette a Teremtő Atya. Mindenesetre tudnunk kell, hogy a héber szövegben szereplő „előhim” szó jelentheti Istent, de jelenthet Isteneket, angyalokat, vagy netán kimagasló nagy tekintélyű embereket, bírákat. A 82. zsoltár pl. a Károli-Bibliában úgy kezdődik, hogy „Az Isten áll az erős istenek gyülekezetiben, és az istenek között ítéletet tézen” — felelősségre vonván őket a részrehajló és igazságtalan ítélkezés miatt. Szenci fogalmazásában a zsoltár eleve így kezdődik: „Az Isten áll ő seregében, / A bírák gyülekezetében” — kizárva minden esetleges mitológizáló elképzelést. Nos, a 8. zsoltár esetében az összehasonlítási alap az embernek a teremtetéskor adott felhatalmazás: uralkodjék a neki alávetett földi élőlényeken,

ahogyan az Isten uralkodik az egész teremtett világ fölött. Exegetikailag tehát helyesebb volna az „angyalok” helyett az Istenhez való viszonyítás, de vélem, hogy a francia zoltárszöveg is angyalokat mond.

A 24. zoltárban van egy Szenci által nagyon szépen megfogalmazott mondat, amely az ártatlan kezű és tiszta szívű emberről azt mondja, hogy „Ezt az Úr megáldja szépen, / És az idvezítő Isten / Igazságát adja önéki”. Nem más ez, mint amit Károli mond: „Éz vészen áldást az Úrtól, és igazságot az ő idvezítő Istenétől” — de jobban kifejezi azt, hogy az a bizonyos „megigazulás — megigazítás” — Istentől kapott ajándék.

Nagyon nehezen fordítható Bibliánkban a 16. zoltár elején az a mondat, amely a revideált Károli–fordításban így hangzik: „Ezt mondom az Úrnak: Én Uram vagy te; feletted való jóm nincsen”. A Vizsolyi Bibliában azonban másként olvassuk: „Mondjad ezt az Úrnak, én lelkem: Én Uram vagy te, jóllehet semmi jóm neked nem használhat”. A későbbi kiadásokban kurzív szedés mutatja, hogy a fordításban melyek a héber szövegben meg nem lévő értelmező betoldások. Ilyen e versben az „én lelkem”, továbbá a „semmi (nem) használhat” kiegészítés. Emiatt azonban az értelem módosul. Ahelyett a hitvallás helyett, hogy nagyobb jót nem tudok elgondolni, mint hogy Isten az én Uram, (rev. fordítás) az a másik — a reformáció korára annyira jellemző — gondolat olvasható a Vizsolyi Bibliában, hogy csak vallást tudok tenni Istenről, de ún. jócselekedetekkel nem kérkedhetem. Hadd mellőzzem itt a héber nyelvi ismereteket feltételező exegetikai magyarázatot; maradjunk csak annak észrevételénél, hogy Szenci az eredeti Károli–értelmezéshez igazodott, annak kiegészítésével együtt, így:

*„Azért az Úrnak mondjad ezt lelkem:
Én Uram vagy te, örvendek tenéked.
E kívül nem kérkedhetem semmivel,
Hogy néked használhatnék jóitémmel.”*

Néha egészen apró értelmezési különbségek adódhatnak. A 121. zoltár pl. Károli fordításában így kezdődik: „Felemelém az én szememet a hegyekre, honnét jöne nékem segítségem”. A mondat végén kettőspont áll, így a „honnét” szó lehet vonatkozó értelmű is: „ahonnan”. A revideált Biblia egyenesen rámutatóan fogalmaz: „Szememet a hegyekre emelem, onnan jön az én segítségem”. Az új fordítású Bibliában viszont kérdés van: „Honnan jön segítségem?” Végeredményben mindegyik fogalmazás az ünnepi zárandokok fohásza; Szenci mindenesetre az állító kijelentést fogalmazta meg: „Szemem a hegyekre vetem, / Mert felül van nékem / Mindenben segedelmem”.

Komoly gondot jelentett a Biblia értelmezőinek mindig a 19. zoltár. Nagyon szép képes beszéd szerint, az egymás után következő nappalok és éjszakák egymásnak adják át az Istent dicsőítő szót, tanítván vele az embe-
reket. Az eredeti Károli–fordítás szerint: „Nincs beszédük nékik, sem igéjük, mégis meghallattatik az ő szavuk. Minden földre kihat az ő zengésük”. A rev. Bibliában viszont ez áll: „Nem olyan szó, sem olyan beszéd, amelynek hangja nem hallható; szózatuk kihat az egész földre”. E változatban betoldás az „olyan” szó, a fogalmazás azonban az egész mondat értelmét ellenkezőre változtatja. A héber szövegnek az eredeti Károli–fordítás felel meg. És mit ír Szenci? „Nincs szó, sem tartomány, / Holott e tudomány / Nem prédikálnának. Mindenfelé mégyen / E földkerekségen / Beszéde ezeknek”. Itt azonban a „nincs szó” kifejezés a mondat összefüggését tekintve a levegőben marad, s a hangsúly áttevődik arra, hogy az egész világ megismerheti Istennek a természetben tükröződő dicsőségét. Úgy látszik tehát, hogy a hallható szó nélkül való tanítás misztikus gondolatával nehezen bírkóznak meg a fordítók és átköltők. Van még más gond is ebben a zoltárban. A „minden földre kihat az ő zengésük”, illetve

„szózatuk kihat az egész földre” mondatban a „zengésük”, illetve „szózatuk” szó ún. szövegkorrekció a latin Vulgata nyomán (sonus eorum = hangjuk); mert a héberben álló szó azt jelenti, hogy „mértékük, szabályuk”, s ez nem illik bele a mondat összefüggésébe. És Szenci? „Írásuk kimégyen / Mind e világ végen”. Hogy kerül ide az „írásuk” szó? Olvasmányaim során véletlenül bukkantam rá Kálvin értelmezésére, aki abból indul ki, hogy e „szabályuk” szó párhuzamban áll a vers második felében levő „beszédük” szóval, ezért értelmezhető „írott szabály”-nak, (gondoljunk a bevezetőben említett gondolatpárhuzamra!) ezért fordítja úgy, hogy „írásunk”, s gondolom, hogy ez állhat Marot Kelemen zoltár–szövegében, és így Szenci fordításában.

A 84. zoltár a messze földről is Jeruzsálemba az ünnepre zárandokoló hívek gondolatait tükrözi. A kegyes zárandokról írja Szenci zoltára többek közt ezt:

*„Menvén a siralom völgyén,
Ahol merő száraz minden,
Ott is ő nagy hiedelemmel
Kutat ás, csinál csatornát,
Kibe esővizet bocsát”.*

Ez a „siralom völgye” ugyan a héber szövegben egy kevés korrekción alapul, azonban általában elfogadott fordítás. Károli a szövegösszefüggés alapján értelemszerű szabad feloldást ad így: „Kik általmennek a víz nélkül való völgyeken, azokon forrásokot ásnak...” A baj akkor kezdődött, amikor a „siralom völgye” kifejezés szállóigévé lett, és földrajzi név helyett az egész földi életre alkalmazták, holott a Biblia, és különösen az Ószövetség egyáltalán nem sugallja az életnek ezt a minősítését.

Függelék gyanánt ide kívánczik még egy észrevételem. Nemcsak a 150 zoltárnak van meg a bibliai gyökere, hanem énekeskönyvünk sok más „dícséretének” is. Egy méltatlanul mellőzött régi szép temetési ének jut eszembe az ún. pápai halottaskönyvből. Így kezdődik:

*„Immár gyarló testem
Mint magot elvetem,
A sírba szállván...”*

Van néhány klasszikusan szép strófája, pl.:

*A koporsó s a sír,
Mely már testemmel bír,
Az Úrnak ágya.
Szent már e sötét bolt:
Jézus is benne volt,
Ne félj, nem hágy ott!”*

A folytatása többek közt arról is nevezetes, hogy Jób híres textusát is feldolgozza, amelyet mi a „Tudom, az én Megváltóm él...” kezdetű énekben szintén temetéseken szoktunk énekelni. Csak amíg az utóbbi — és hozzá hasonló tónusú énekek — a Jézushoz költözést és az örök élet koronájának az elnyerését éneklük meg, addig a pietizmus és a racionalizmus korát megelőző időben a temetési énekek a feltámadás bizonyágtételét is adták. A Károli–Biblia 1908-as revíziója a racionalizmus hatása alatt a Jób 19,25–26 szövegét így fogalmazza: „Mert én tudom, hogy az én Megváltóm él, és utóljára az én porom felett megáll. És miután ezt a bőromet megrágnák, testem nélkül látom meg az Istent”.

Ez a „testem nélkül” fordítás ugyan nyelvtanilag elképzelhető, csak éppen a racionalista dualista felfogást tükrözi: a test elpusztul, a „halhatatlan” lélek pedig Istenhez költözik.

Károli eredetileg így fordított: „Minekutána a férgek az én testemet megrágnák, és minekután felébredek, ebben a testben meglátom az Istent”. (A héber prepozícióknak pontosan megfelelő: ebből a testből.) Az említett

temetési ének tehát Károli eredeti szövegét tartva szem előtt, a Megváltóra gondolva, így folytatódik:

„A poron megállok,
Szemtől szembe szállok
Én Jézussal.
E testben, nem másban,
Nem ily nyavalyásban
Szólítom szóval.
Előbb ugyan megrohadok,
De új testben feltámadok”.

Talán érdemes lenne egyszer dicséreiteink gyökereit is megvizsgálni: mennyiben és milyen formában bibliku-

sak. Ami pedig a zsoldárok költői feldolgozását illeti, ott akár átfogó általánosságban, akár aprólékoskodó vizsgálattal nézzük is őket, szemmel látható két jellegzetesség: egyik a bibliai tartalom megragadása, másik a reformátori szellemű Ige-interpretáció. De mindenképpen áll az az állítás, amit Luther úgy fogalmazott meg, hogy örömrünk és bánatunk a legőszintébb és legtisztább módon fogalmazódik meg bennük, és ha gyülekezetben énekeljük, akkor valóban „minden szentekkel együtt” Isten színe előtt érezhetjük magunkat. Megtörténhetik az a csoda, amit az imádságról szólva, egyik énekírónk így fogalmazott meg: „Elmémnek szárnyain székihez emelkedem”:

Tóth Kálmán

Zsidóság és keresztyénség, szekták és eretnekek

Az ókori viták mai kihatása és megítélésük a 20. századi keresztyénségben

A kapott cím igen összetett, sokféle ágazó feldolgozást kívánna. Módszerünk az lesz, hogy előbb a zsidókeresztyénség sorsára figyelünk, aztán a zsidóságról szóló újszövetségi tanításokra, majd a szektásság és az eretnekség fogalmai tisztázása után az elhangzottakból néhány mai és bármely valláshoz tartozó, vagy vallásokkal foglalkozó embert érintő kérdésre próbálunk válaszolni.

Történeti áttekintés a zsidókeresztyénségről

A zsidókeresztyénség történetében 3 fázis különböztethetünk meg, mely nem mindig időrendben váltja egymást.

1) *A zsidók egyik szektájából lesz a keresztyén egyház.*

Amíg a keresztyén egyház a zsidóságon belül élt, amikor mind a tanítványok, mind követők zsidók voltak, addig sem magukat *nem hívták*, sem mások *nem hívták* őket *keresztyéneknek*. A név először a síriai Antióchiában bukkan fel (ApCsel 11,26) nagyon jellemzően akkor, amikor a Krisztusról szóló evangéliumban már nagyon sok szír és görög ember is hitt és csatlakoztak a hellenista műveltségű, görögül beszélő zsidókeresztyénekhez. *Hogyan hívták* a zsidóságtól még el nem szakad keresztyéneket mielőtt a „keresztyén” elnevezés megszületett? Tanítványoknak, egy bizonyos út követőinek, majd eretnekeknek. A „tanítványok” megjelölésre a már idézett ApCsel 11,26 ad példát: „a tanítványokat (= azaz Krisztus tanítványait) Antióchiában nevezték először keresztyéneknek”. „Az út követői” megjelölést pl. az ApCsel 9,2-ben találjuk. Saul, a későbbi Pál azért ment Damaszkuszba, hogy elfogja „valakiket talál, akik ezen az úton lévő”, azaz a Krisztus-követés útján járnak. A 24,24 megint átmenet az út követői kifejezésből az eretnekség megjelölésbe. Pál apostol mondja vádlói előtt, hogy ő „eszerint az út szerint él, melyet haireisisnek”, (azaz eretnekségnek) „mondanak”.

A történeti Jézus működése után azonnal *gyülekezet* keletkezett *Jeruzsálemben*, a Benne hívőkből. Ez a keresztyén csoport, melyet, mint láttuk, még nem így hívták, Jézus egykori követőiből, tanítványaiból, rokonaiból és más szimpatizánsokból állt. Növekedett, erősödött. Valószínűleg kezdetűl fogva egy arámul és egy görögül beszélő ágazatra tagozódott. Az arámul beszélő ág elég sokáig nem különült el a zsidó kultusztól, naponként részt vettek abba, megtartották a mózesi Törvény előírásait. Hiszen a zsidóság annyiféle vallási irányzata lé-

tezett akkor: esszénusok, (köztük a qumrániak) farizeusok, *sadduceusok*. Ezek közül egy volt a Jézusban hívők csoportja. Hitték, hogy Jézus volt az Ószövetségben megígért Messiás, hogy halála kiengesztelő áldozat volt, hogy Isten feltámasztotta őt a halálból és hogy visszajön megítélni az embereket.

A hivatalos zsidóságnak előbb a hellenista műveltségű, görögül beszélő, főként a diasporából érkezett Jézus-tanítványokkal gyűlt meg a baja. Erről a konfliktusról az ApCsel 6–7–8 fejezetei tudósítanak, István vértanú történetének kapcsán. A kiváltó ok István és a hellenista zsidókeresztyének kultuszellenessége és missziói eredményei az ún. istenfélők (olyan pogányok, akik érdeklődtek a zsidó vallás monotheizmusa) és a prozelytusok (a zsidó valláshoz csatlakozott eredetileg pogányok) között. Aztán, Jeruzsálem pusztulása után bekövetkezett az arámul beszélő Jézus-tanítványok kirekesztése a zsidóságból, más oldalról nézve fokozatosan elkülönülésük. Mt 10,17-ben még csak arról van szó, hogy Jézus tanítványait bíróságok elé állítják a zsidóság vezetői, de Jn 9,22; 12,42; 16,2 már a zsidóságból történő exkommunikációjukról szól, kirekesztésükről tudósít.

Mit tudunk a zsidókeresztyénség történetéről?

Legfontosabb adataink a *jeruzsálemi ősgyülekezetről* vannak. *Első korszakuk* Kr. u. 61-ig tartott, s ezalatt, mint láttuk, úgy tekintették őket, mint a zsidóság egyik különleges irányzatát. Vezetőjük az Úr testvére, (ha úgy tetszik unokatestvére) *Jakab*, az igazságos. Igen fontosnak tartották a zsidó kultuszközösséghez tartozásukat, az erkölcsi törvények mellett a rituális törvények megtartását. Szent könyvük az Ószövetség, amelyet Krisztusra vonatkoztatva magyaráztak. Etikai magatartásukat a zsidó „kétfele út” sémája szabta meg. Helmut Köster írja, hogy „bizonyos joggal az egész első keresztyén nemzedéket zsidókeresztyénnek lehet nevezni”. Igaza van, még akkor is, ha ez a nemzedék sem magát nem nevezte így, — magukat az igazi, a lelki Izraelnek, szent magnak tekintették — sem mások nem nevezték őket így kortársaik közül. A jeruzsálemi gyülekezetek mellett az ApCsel-ből kitűnik, hogy egész Palesztínában voltak zsidókeresztyén gyülekezetek (9,31).

Második korszakuk Jakab mártírhalálával következett be, 62-ben. Éppen 2 római prokurátor hivatalból távozásának, illetve hivatalba lépésének intervalluma idején ölték meg Jézusba vetett hite miatt. A szenvedélyek akkor már nagyon magasra csaptak, hiszen rövidesen ezután

*AZ ELTE BTK Assziriológiai és Hebraisztikai Tanszékén, 1990. április 23-án elhangzott előadás. („Az Ókori keresztyénség és a 20. század szellemi élete” sorozatban.)

megkezdődött a Zsidó Háború 66-70-ben. Mi történt a Háború idején a zsidókeresztényekkel? Ez időben ui. már jogos őket zsidókeresztényeknek hívni, hiszen nem vállalta őket a zsidóság, ők pedig nem vállalták a rómaiak elleni fellépést. Eusebius egyháztörténete szerint (3, 5, 3) a Jordántól keletre fekvő Pella városába mentek a felkelés kirobbanása előtt. Itt Eusebius, Jézus egyik eszkatológikus kijelentésére hivatkozik: „akkor, akik Júdában vannak, menjenek a hegyekre” (Mt 24,16). Történetileg se nem bizonyított, se nem megcáfolt, hogy az ősgyülekezet a Háború elől Pellába menekült volna, az azonban történeti tény, hogy Pellában erős zsidókeresztény gyülekezet élt. Schoeps szerint (aki a zsidókereszténységről igen részletes monográfiát írt) lehet, hogy a Jel 12,6 kk-ben említett Napba öltözött asszony — akit a sárkány meg akart ölni, mielőtt gyermeket szült volna, s ezért a pusztába vitetik, hogy megmeneküljön — : a Pellába menekülő jeruzsálemi anyaggyülekezettel lenne azonos. Zsidókeresztény gyülekezetek alakultak még Kochaba (Hauran) és Beröe (Aleppo vidéke) környékén, a Holt tenger keleti partján többfelé, sőt, itt-ott a Római Birodalom nyugati részein is.

A keresztény egyház egyik ágát nevezik zsidókereszténynek

A zsidók egyik szektájából 70 és 90 között alakulhatott ki a zsidókeresztény egyház. Mt Evangéliumban és később Justin martír Dialogos cum Triphone c. iratában adatok vannak arról, hogy az egyház lemondott a zsidók misszionálásáról. Ugyanakkor 90 körül a zsidó 18-as imában a 12. benedikcióban megszületik a keresztények elleni ima. Így hangzik: „Az elszakadtaknak nincsen reménysege és a dőlőfős kormányzatot (Róma?) gyorsan irtsd ki a mi napjainkban és a nazarénusok és a Minim (eretnekek) vesszenek el egy szempillantásban, töröltesenek ki az Élet könyvéből, és az Igazakkal együtt ne íratassanak fel. Áldott légy Jahve, aki a dőlőfősöket megálázod”. Ide tartozik Justin említett iratából 1 sor (Dial 16,4): „Ti, amennyiben rajtatok áll, annyiban kiátkozzátok zsinagógáitokban azokat, akik Krisztusban hisznek”. Jól jegyezzük meg, hogy a szakítás akkor történik, mikor a keresztényeket már nem egy különleges irányzatnak, útnak vagy szektának, hanem eretnekeknek tekinti a zsidó vallás.

A Háború, tehát 70 után, a jeruzsálemi gyülekezetről a következő tények ismeretesek. Először, hogy a Bar Kochba felkelésig, tehát 132-ig létezett a gyülekezet, azután, hogy Jézus rokonai jutottak vezető szerephez a gyülekezet életében, végül, hogy elvesztette anyaggyülekezet jellegét, tehát nem gyakorolt sem lelki, sem egyházi felügyeletet az újonnan kialakuló pogánykeresztény, vagy zsidókból és pogányokból lett keresztény gyülekezetek felett.

Ekkor beszélhetünk a jeruzsálemi gyülekezet története harmadik korszakáról. Jakab utódja a gyülekezet vezetésében Simeon, Klopas fia volt, az egyházatyák szerint Jézus unokatestvére. Őt 107-ben ölték meg. Utána Justus következett. Eusebius azt jegyzi fel — nem mindig hiteles — egyháztörténetében, (41,5) hogy Hadrianus császár 15 jeruzsálemi püspök működtet. Domitianus császár pedig Jézus két unokaöccsét, testvérének, Júdásnak fiait, mint dáviditákat magához hívatta, de amikor látta kerges kezüket, kimosolyogta és elengedte őket, mert nem tartotta őket potenciális lázadóknak. Ha most nem a gyülekezetek vezetését nézzük, akkor fontos tudni, hogy a gyülekezet tagjai magukat ebionitáknak, azaz szegényeknek nevezték, ami egyrészt a jézusi hagyományok eleveenségét mutatja köztük, (a Hegyi Beszéd kezdődött a szegények boldognak mondásával) másrészt azt, hogy

magukat Izrael kegyesei legitim utódainak tekintik, hiszen már az ószövetségi Zsoltárok könyve azonosította nemegyszer a kegyeseket a szegényekkel.

Vannak adatok arról, hogy Szíriában a zsidókeresztényiség egészen a bizánci időkhöz fennmaradt. De a nagy egyházzal csak 135-ig, a Bar Kochba felkelés leveréséig tartottak kapcsolatot.

Mi volt jellemző a zsidókeresztény egyházra? Ha ezt az egyház egésze felől nézzük, — s ezt kell tennünk, ha 70 után a keresztény egyháznak része volt a zsidókereszténység — akkor elsősorban a nomizmust, a mózesi törvényekhez ragaszkodásukat emeljük ki. Önmagukra nézve ezeket a törvényeket kötelezőeknek tartják. Abban viszont már nem egységesek, hogy a pogányokból lett keresztényektől is elvárják-e ugyanezt. Már az ApCsel 15 beszél a kompromisszumról az ún. apostoli zsinaton, melynek értelmében a pogányoktól a jeruzsálemi anyaggyház csak egy etikai minimumot kér, az egész mózesi törvény megtartását nem várja el tőlük. E kompromisszumtól függetlenül igaz, hogy egyes irányok harcolnak Pál antinomizmusa ellen, mely szerint a pogánykeresztényekre nem kell feltenni a Törvény jármát. A feszültség már a Gal 2,4-ből látható, ahol Pál „hamis testvéreknek” nevezi a Jeruzsálemből jött zsidókeresztény misszionáriusokat, akik körülmetélni akarták a pogányokat, s velük Mózes törvényeit megtartatni.

Milyen irodalmi hagyaték maradt ránk a zsidókereszténységtől? Három, ún. zsidókeresztény evangélium. Igaz, a tudósok egyrésze szerint a ráánkmaradt töredékek egy vagy két evangéliumból erednek, de a többség szerint 3 különböző evangéliumból valók.

A Nazarénusok Evangéliumát azért említjük itt, mert az egyházatyák sohasem tekintették eretneknek, sőt, Mt evangélium jobb megértéséhez használták. Eredeti címét nem tudjuk. Szíriai zsidókeresztények körében szír-amám nyelven íródott a II. század elején. Ma azzal magyarázzák rokonságát Mt evangéliumával, hogy annak arám fordítása lehetett, bizonyos bővítésekkel és változtatásokkal. Lássunk némi ízelítőt. Mt 2 a napkeleti bölcsek (mágusok) történetében kibővítve szerepel itt, a mágusok ruházatát is leírja úgy, hogy az tökéletesen a pártusok öltözetének felel meg. A Miatyánknál a „mindennapi kenyér” helyett a holnapi kenyeret kéri Istentől, a mahar szót az egyházatyák a görög epiouosios-ra is hivatkozva így értik. A Mt 12,9 kk-ben található, hogy a száradt kezű ember meggyógyítása történetében a beteg azt kéri Jézustól: „Kőműves voltam és kezeimmel kerestem meg a mindennapit, kérlek téged, Jézus, add vissza az egészségemet, hogy ne kelljen szégyenkezve összekoldulnom az ennivalót”. Végül a Mt 19,16 kk-ben a gazdag ifjú történetét így bővíti ki: „A gazdag a fejét kezdte vakarni...” Hogyan mondhatod, — kérdezte tőle Jézus — hogy a Törvényt és a prófétákat megtartottam? Nem áll-e a Törvényben: szeresd felebarátodat, mint önmagadat, s lásd, sok testvéredet, Ábrahám fiait piszok borítja el és éhen vesznek, s a te házad telve sok jóval és semmi sem származik abból ezeknek?”

A zsidókereszténység az egytetemes egyház szektájává, sőt, eretnekséggé válik

Iréneus egyházatyája (Haer 1,26,2) már azt tartja, hogy minden zsidókeresztény eretnek, ha a mózesi törvény szerint él és krisztológiája adoptiánus, nem vallja Krisztus praexistenciáját és szűztől születését. Látjuk, hogy az előző korszak meglegedett azzal, hogy a zsidókeresztények másokra ne erőltessék Mózes törvényét. Itt azonban már az is kizáró ok, ha azt magukra kívánják alkalmazni. Most két olyan zsidókeresztény evangéliumot em-

lítünk, melyek már nem felelnek meg Iréneus mértékének és valóban eltérnek az orthodox kereszténységtől.

Egyik „Az evangélium a héberek szerint”, a *Héberok Evangéliuma*-ként idézik. Görögül beszélő zsidókeresztények írták, valószínűleg Egyiptomban a II. század elején. Eusebius idejében az egyetemes keresztény egyházban már vitatott, vagy egyenesen eretneknek tartott mű volt. Terjedelme megközelítette Mt Evangéliumát. Telve vannak szinkretikus, gnosztikus elemekkel. A Szentleket pl. Jézus anyjának tekinti, aki fiának, Jézusnak vállán nyugszik meg a megkeresztelkedés pillanatában. Isten az egyik mennyei erőt: Mihályt választotta, hogy Jézusról gondoskodjék. Mikor a földre született, ezt az erőt Máriának hívták. Az apostolok közül itt a főszereplő Jakab, akinek a Feltámadott Jézus külön megjelenik (vö. 1Kor 15,7).

A másik az *Ebioniták Evangéliuma*. Eredeti címe ismeretlen. Görögül beszélő, vegetáriánus zsidókeresztények írták a II. század elején. Ezt mutatja, hogy Keresztelő eledele az erdei méz mellett nem a sáska, hanem a kalács, melynek íze a mannához hasonlított, (4Móz 11,8) akris helyett egkris. Gnosztikus krisztológiájuk szerint Jézus nem szüztől született, hanem a Szentlélek egyesült Vele a kereszttségben. Feladata volt, hogy megszüntesse a templomi áldozatot.

Valószínűleg az ebioniták közül vált ki 101-ben *Elchasai* apokaliptikus próféta, aki a Holt tengertől keletre vett kijelentést, melyet 116-ban publikált. Mozgalma a III. századig létezik, Mani-nak, a manicheizmus alapítójának nemrég megjelent önéletrajza szerint az ő szülei Elchasai mozgalomhoz tartoztak. Elchasai szektája a második kereszttség és a második megtérés szükségességét hirdette, kultikus fürdőket ajánlott az ún. 7 tanúra: ég, föld, szent lelkek, imaangyal, olaj, só, talaj — hivatkozik is. De nemcsak kozmikus, hanem történeti spekulációi is voltak, azt prófétálta, hogy Trajanus párthusok elleni hadjárata után 3 évvel az istenellenes angyalok hadjárata következik. Az újszövetségi iratok közül az evangéliumokat elfogadta, Pál leveleit elvetette.

Az utolsó zsidókeresztény, de az egyetemes egyház tanításával szembeforduló irat, amit ismerünk, az ún. *Pseudoklementinákban* található. Ez egy keresztény regény, melynek középpontjában Római Kelemen, Péter tanítványa áll. A IV. században nyerte el végső formáját. Egy latin meg egy görög részből áll. A III. századi alapirata idézi az ún. *Kérügmata Petrou*-t, Péter igehirdetéseit, mely a II. századra vezethető vissza. Ez a rész zsidókeresztény szerzőtől való. Tartalmazza Péter állítólagos levelét Jakabhoz, Jakab contestatioját, a levél vételének igazolását, valamint Péter prédikációit, beszélgetéseit. Az irat Péter tekintélyét akarta megvédeni a zsidókeresztények előtt. Erősen Pál-ellenes, de Pál megnevezése helyett mindig Simon mágusról beszél. Különös, hogy az Ószövetséget sem fogadja el teljesen, szerinte abba hamis perikópák jutottak, de az Újszövetségből sem vállalja a páli evangéliumot. Jézusban jöttek el az igazi próféták, (!) Ő visz el a Törvény igazi értelméig. A Törvény olyan elv, melyből a kijelentést zsidók és pogányok jobban megérthetik, mint a páli evangéliumból. A Jézus által hirdetett gnózis azonos a mózesi Törvénnyel. A jézusi evangéliumról, örömhírről szó sincs. Vannak benne viszont kozmogóniai spekulációk.

Hogyan lehet *összefoglalni* az elhangzottakat? Úgy, hogy egy ideig a zsidóságon belül maradnak Jézus tanítványai és az általuk alapított gyülekezetek. A zsidókeresztység tehát a zsidóság egyik ága, útja, ha tetszik, szektája. Majd megtörténik a szakadás, a zsidókeresztység az egyetemes egyház egyik ága lesz. Végül egy részüket az egyetemes keresztység kiveti magából, illetve ők nem vállalják az egyháznak a mózesi törvénnyel történt szakítását. Elszakadva az egyháztól va-

lóban szektásodnak, gnosztikus elemeket vesznek fel, természetbölcséleti spekulációkba merülnek és elvesztik univerzális igényüket.

A továbbiakban azonban látni fogjuk, hogy az ókori zsidóság és keresztység kapcsolata egyáltalán nem szorítkozik a zsidókeresztység jelenségére.

Újszövetségi — páli tanítások zsidók és keresztények kapcsolatáról

Az Újszövetségből ezúttal csak néhány páli tanítást emelünk ki. Ez a kérdés ui. *Jézus* tanításában nem önálló téma. Jézus is tud a nem zsidókról, akiket hibás egyszerűsítéssel nevezünk most pogányoknak. Találkozik képviselőikkel, egyiknek—másiknak hitét megcsodálja, némelyiküknek segítséget ad. De a pogányság egésze csak úgy érdekli, hogy többször megállapítja, hogy az általa hozott örömhírre, evangéliumra a pogányok érzékenyebbek, mint Izráel vezetői. Ezért azok megelőzik Isten Országában Izráel hivatalosait. Lehetne még *Máté* vagy a *Jelenések* könyve ezirányú részeit elővenni, de azok érdekeldése inkább speciális.

Marad tehát *Pál*. A teljesség igénye nélkül *három eltérő modellt* emelünk ki a páli levelekből a zsidók és keresztények kapcsolatára vonatkozóan. Ráadásul a középső, az Ef-i levélből vett modell a szigorúbb kritika szerint nem is Pál írása, legföljebb egy tanítványáé. De erről most ne vitatkozzunk, mert témánk szempontjából közbős.

1.) Az első modellt nevezzük *hagyományosnak*, mely az *ellenfél- képen* gondolkodik. Ezt az *1Thessz 2,14–16*-ban találjuk. Így fordítható: „Mert ti, testvérek, követői lettek az Isten Júdeában lévő gyülekezeteinek Jézus Krisztusban, mert ugyanazokat szenveditek el saját honfitársaitoktól, amit azok a júdabeliektől, (vagy egyszerűen: a zsidóktól) akik megölték mind az Úr Jézust, mind a prófétákat, és minket is üldöznek, és Istennek nem tesznek, és minden emberrel szembenállnak. Akik akadályoznak minket, hogy ne szóljunk a népekhez, hogy ne üdvözüljenek, azért, hogy mindenkor beteljenek az Ő bűneik. De végre utolérte őket a harag”. Ezek kemény szavak. Nem célunk, hogy Pált elítéljük, mert így beszél saját népe egy részéről, de az sem, hogy azt a népet ítéljük el, melyről Pál így beszél. Lehetne egészen más páli szakaszokat idézni a zsidókról, megértőbbeket, szeretetteljeseket, meg is fogjuk ezt tenni, de nem e rész magyarázata során. Most e részt kell megértenünk, és ezt az említett, általunk hagyomány- és ellenfél-képpen gondolkozó modellt segítségével kívánjuk megérteni. Azért *hagyományos* ez a modell, mert Pál az előtte kialakult tradíciókra, képzetekre és nyelvi forulatokra támaszkodik az eredetiség igénye nélkül. Ezek keresztény, zsidó, antik-pogány sémák. *Keresztény séma*, hogy a zsidók ölték meg Jézust azzal, hogy a római helytartó, Pilátus kezére játszották (ApCsel 2,23.36). Az is, hogy prófétagyilkosok, bár ez a vád a zsidók szent könyvében, a közösen használt Ószövetségben is előfordult többször (pl. Jer 2,30; 2Krn 24,20 kk). Végül, hogy az apostolokat akadályozták a pogányok közti missziói munkában, hiszen abban saját missziói munkájuk riválisát látták (ApCsel 9,29; 14,2.19 stb.). *Zsidó séma* viszont a 2Krn 36,16-ban az ún. deuteronomista zsidó történetíró megjegyzése, mellyel a babiloni fogság teológiai előzményeit adja: „Kigúnyolták Isten követit, megvetették nevét és kicsúfolták prófétáit, míg az Úr haragja felgyulladt népe ellen és többé nem volt segítség”. Sőt, ezt az elítélő formulát találjuk az intertestamentális Test Levi 6,11-ben, csak hogy itt a pogányokról mondják a zsidók. Végül *antik*,

közelebről római szerzők sémái is felbukkannak Pál idézett szavaiban, akik a zsidóknak a láthatatlan Isten-bevetett hitét, monotheizmusát atheizmusnak, elkülönülésüket, mely részben rituális okokból, részben az asszimiláció elkerülése miatt alakult ki, az emberi faj gyűlöletének mondták (Tac Hist V,5,1). Csakugyan nem mond Pál semmi eredeti, egyéni gondolatot itt, s csak átvett keresztyén, zsidó és antik sémákból építkezik? Ha csak a 15–16. verseket vesszük, akkor csakugyan így tesz Pál. S akkor ez a reflektálatlan és kritikátlan hagyományátvétel nem szolgál a dicsőségére. Az ellenfél–modellben ugyanis semmi új nincs, olyan ősi, mint maga az emberiség. Am ott van a 14. v., amiben Pál nagyon is új hangot üt meg. Azt mondja, hogy ez a nemrégiben alakult, pogányokból lett gyülekezet, a thesszalóniki, nemcsak Jézus szenvedéseivel szolidáris, hanem a Júdeában lévő zsidókeresztyén gyülekezetek szenvedéseivel is, amennyiben ugyanúgy szenved saját népétől, (a makedonoktól) amilyen módon amazok a júdeaiaktól, vagyis a zsidóktól. Itt tehát azt mondja el, hogy a keresztyén gyülekezetek üldöztetéseket szenvednek, mégpedig mindegyik annak a népnek a körében, melyben él. Mégis, be kell vallanunk, hogy ezt a tradicionális–ellenfél–kép modellt nem ajánlanánk egy mai zsidó–keresztyén párbeszéd kiindulópontjául. Viszont mindkét félnek nagyon hasznos lenne a megfelelő bizalom légköre után tárgyilagosan együtt elemezni ezt a szöveget. Negatív és pozitív tanulságai egyaránt hasznosak lehetnek a kölcsönös bizalom légkörében.

2.) A második modellt nevezzük — nem felekezeti értelemben vett — *katolikus, vagy egyházi–szintetikus* megoldásnak. Ez az *Ef 2,11–22*. Pál, vagy Pál és egy munkatársa, vagy szellemi utóda írta. Hosszú ahhoz, hogy felolvassuk. Arról szól, hogy a levél olvasói valamikor pogányok voltak. Ezért távoliak és idegenek voltak Istentől és népétől, Izráeltől. Ezt a xenos és ateos szavakkal fejezi ki a szerző. Ezt az „egykor”-ral jelölt korszakot azonban felváltotta a „most pedig”-gel eljött idő. Erre az jellemző, hogy Krisztus keresztyé, kihulló vére „a kettőt egyggyé tette”, (a kettőt a zsidó és a pogány, akik egyekké lettek az egyházban) mert Krisztus a kereszten mind a kettőnek az ellenségeskedését megszüntette. Békét hirdetett mindkét félnek és közös utat adott nekik Istenhez. Következik az alkalmazás, mely a pogánykeresztyéneknek szól és az antik polis életéből vett szociomorf metaforát, azaz a társadalmi életből vett szóképet használ: Nem vagytok idegenek, (xenoí) sem polgárjogokkal nem rendelkező jövevények, (paroikoi) hanem polgártársai (szumpolitai) a szenteknek és háznépe (oikeioi) az Istennek.

Mért neveztük ezt katolikus modellnek? Mert az egyház katolicitását, azaz mindenkire kiterjedő, mindenkit egybefogó, egyetemes, univerzális voltát hangsúlyozza. Ez fog egybe zsidót és pogányt, senkit nem választ szét, mindenkit egybekapcsol. A kétféle metaforát, hogy Krisztusban a kettőből egy új keletkezik, — ezért szintetikus a modell — meg hogy a pogányok a polis szempontjából már nem megtúrt jövevények az egyházban, hanem egyenrangú polgártársak, nem kell egybemosni, mert akkor képzavar támad. Ugyanannak a katolicitásnak kétféle illusztrációját adják.

Az egyház önrételmezéséből adódik katolicitása, mindenkit egybefogó volta. Nem véletlen, hogy a *Ef* levél, melynek főtémája az egyház, mindjárt első fejezetében elmondja ezt. Ez a modell egyetlen és világos megoldást ajánl zsidóknak és pogányoknak. Azt ti., hogy mindnyájan legyenek keresztyének és akkor a keresztyén egyházban egyek lesznek. Nem felel azonban arra, hogy mi történjék akkor, ha a pogányok és zsidók nem akarnak keresztyénekké lenni? Implicite felel csak: akkor megmarad a távolság és az ellenségeskedés.

3.) A harmadik modellt a *kiválasztás–elvetettetés és visszafogadás, vagy az egyiket a másikkal való felingerlés* modelltjének nevezem, miközben tisztában vagyok azzal, hogy az utóbbi kifejezés mennyire félreérthető. Ennek

páli szerzőségét senki sem vitatja. Az apostol a *Római levél* 3 hosszú fejezetében (9–11) fejt ki nézeteit erről. Szerintem ez az Újszövetség legfilozófikusabb, legteológiaiabb és leginkább félreértett része. Lényege, hogy Izráel volt Isten kiválasztott népe. Igaz, a népen belül már az ősatyáktól–patriárkáktól kezdve mindig voltak, akik nem törődtek ezzel, s mindig voltak, akik ezt komolyan vették. Jákob és Ézsua alakja ennek a kétféle magatartásnak az őstípusa. A kiválasztást Isten mindig elhívó szava által adta tudtul. Ugyanakkor megfigyelhető egy üdvtörténeti redukció, nem az egész Izráel volt kiválasztott pl. Illés idejében, hanem a 7 ezer, aki nem hajtott térdet a Baál-nak, nem volt bálványimádó. A próféták meg a fogság idején ez a belső kiválasztás volt az ún. „szent mag”. Az üdvtörténeti redukció egészen az egyetlen Igazig, Jézus Krisztusig folytatódott, de benne mindjárt a redukcióból a kiteljesedés felé indult, mert a hozzá tartozó tanítványok a növekvő gyülekezetekkel az igaz, az új Izráel. Itt azonban még nincs vége, mert Pál azt hirdeti: Isten célja a pogányok hitrejutásával az, hogy Izráel „felingereltessék” a pogányok hite által és ha a pogányok közül majd minden kiválasztott „bemegy” az üdvösségre, (— beteljesedik a számuk) akkor majd az egész Izráel meg fog térni. Az egész szó itt nagyon hangsúlyos.

Most ugyan elvetette népét az Úr, mely nem fogadta el a neki küldött Krisztust, de az idők végén megint népévé fogadja. Addig pedig „az ő elesésük által jutott az üdv a pogányokhoz” (11,11). Ezért a pogánykeresztyének ne dicsekedjenek a keresztyénségen kívül maradt Izráel ellenében, hiszen Izráel a szelíd olajfa, melynek ágai kitörtettek, a pogányok pedig a vadolajfa ágai, melyek a kitört ágak helyébe oltottak, ezért meg kell maradniuk alázatban és hitben, különben úgy járnak, mint a szelíd olajfa eredeti ágai: ők is kitörtetnek. Az egész gondolatmenet egy dokszológiaiával fejeződik be, melyben az apostol Isten titkai mélységéért ad hálát, aki „mindenkit az engedetlenségbe zárt egybe, hogy mindenki könyörüljön” (11,32).

Pál fentebb vázolt modellje alkalmas a zsidó nép kiválasztottság–tudatának keresztyén megértésére és elfogadására, ugyanakkor nem ad helyet a kiválasztás göggyének és hamis biztonságának, mert megmutatja, hogy kiválasztottakból elvetetteké lehet válni éppen az elbizakodottság következtében. E modell nem tartja Izráelt és a zsidóságot valamilyen örökre megkövült képződménynek, sőt az egész Izráel visszafogadását ígéri. A pogánykeresztyéneknek — nem általában a pogányoknak — azt hirdeti, hogy ugyan most elfoglalták a test szerint Izráel helyét, de ezt a kegyelmet ne elbizakodottságra, hanem alázatban végzett missziói felelősségre váltsák fel. Akár pogányokat nyernek meg a hitnek, — ezzel a pogányok száma teljességre jutását segítik, mely után Izráel megtérése következik — akár buzgón imádkoznak a meg nem tért Izráelért, melyre Pál ad jó példát — mindenképpen csodat és titkot kell látniok Izráel és a maguk állapotában. Mert nem természetes, hogy Izráel elvetett és nem természetes, hogy ők befogadást nyertek. Mindkettő a szuverén Isten műve, akinek döntéseit az ember nem kérdőjelezheti meg, s mindkettőnek egy a célja, hogy „a létszám kiteljen”, s végül Isten minden engedetlen emberen könyörüljön. Ez a modell az egyetlen az Újszövetségben, mely nemcsak a keresztyén hitre tér, hanem a régi hitéhez ragaszkodó zsidók pozitív teológiai értékelését adja. Kvietív (megnyugtató) és aktivizáló–felelősségre intő adagolása pedig utolérhetetlen egyensúlyban van.

Mai tanulságok

Azt hiszem, eddig is mai tanulságokról volt szó, akár a történeti, akár a teológiai részben. A *zsidó–keresztyén párbeszéd irodalma*, története és mai állása ismertetését nem tartom feladatomnak. Csupán két műre utalok. Angol nyelven Kenneth Cracknell: *Towards a New Relationship. Christian and People of Other Faith*. London, 1986-

ban megjelent könyvére, illetve annak egyik függelékében található bibliográfiára. Ez értelmű is a megjelent írásokat zsidó és keresztény, ezen belül anglikán, római katolikus és protestáns részről. A német irodalomból a könyvtárakat kitöltő anyagból szintén csak egyetlen műre utalok: „*Der eine Gott der beiden Testamente*” című, amit Neukirchenben jelent meg római katolikus, protestáns és zsidó ó- és újszövetségi tudósok közös munkája nyomán. Felhívom a csak magyarul tudók figyelmét a Keresztény Ökumenikus Baráti Társaság Hebraisztikai-Judaisztikai munkacsoportja által meghirdetett, a zsidókeresztényen közeledést szolgáló összegyűjtésekre.

A mai tanulságokat azonban ezeknél még szélesebb körben szeretném levonni. Ezt pedig azokra a tárgyalt jelenségekre hivatkozva teszem, melyekből az orthodoxia, a szekta és az eretnokség fogalmai levezethetőek.

Történetileg már bizonyítottuk az előadás elején, hogy a zsidó-kereszténység előbb a zsidóságon belüli csoport, majd önálló egyház, végül egyházon belüli szekta, sőt, egyházon kívüli eretnokség lett.

Nyelvileg az eretnokség a hairesis görög szóból ered, jelentése választás, döntés. Ebből következőleg: valamilyen tanítás vagy vallási-bölcséleti iskola, amelyhez az ember választás, illetőleg döntés alapján csatlakozik. Később a másként gondolkodókat bélyegezték meg ezzel a megjelöléssel. A hellenizmus korában első jelentése: tanítás, tan, a második pedig: iskola (ahol azt a bizonyos tant terjesztik és aszerint élnek). Az egyes tanhoz, iskolához tartozók természetesen bizonyos fókú életközösséget alkottak és elhatárolták magukat a más nézeteket valló, más tekintélyeket tisztelő, más tanítókra hallgató csoportoktól. Josephus Flavius a Zsidó Háború c. könyvében a zsidó vallás egyes elkülönült csoportjait nevezi így: esszénusokat, farizeusokat és szaduceusokat. Végül már nem a zsidóságon belüli iskolákat, nézeteket, hanem a máshitűeket nevezték így. Magát a kereszténységet is ilyen iskolának, pártnak, nézetnek, irányzatnak tekintik az ellenfelek, egyenlőre még a zsidóságon belülinek tartva azt. Ezért mondják Pált vádolva azt, hogy ő a „fővezére a názáretiek eretnokségének” (ApCsel 24,5). Az 1Kor 11,19 szerint isteni szükségszerűség, („kell”) hogy a „szakadások” (schismata) mellett hairesis-ek, azaz eretnokségek is legyenek, mert így lesz nyilvánvalóvá, hogy kik a kipróbált hitű keresztények. Az Újszövetségben elnyeri a szó azt az egyházi jelentését, mely az eretneken az egyháztól elkülönül, téves tanítást valló embert ért.

A történeti és a nyelvi megállapításokat már *összegezve*: az ókori viták legnagyobb tanulságát ma abban látom, hogy az igazhitűség, (orthodoxia) szektásság és eretnokség fogalmi nem abszolút-végérvényes és nem izolált, hanem relatív és korrelatív, azaz viszonylagos és csak egymáshoz való kapcsolatukban érthető fogalmak.

Az ókori eretnokségek a kereszténységen belül a XX. században, mint modern liberális teológusok szencziós-nak ható tanításai köszönnek ránk. Pl. Jürgen Moltmann protestáns teológus a feminista teológia érdekében kezdte hangoztatni, hogy a Szentháromság minden személye nem lehet hímnemű még metaforikus értelemben sem, ezért jobb a Szentlélek személyét a héber ruach szó alapján nőneműnek mondani. Az Őt rajongva hallgatók valószínűleg nem tudták, hogy a II. századi eretnek zsidókereszténynek, Hébernek Evangéliuma ebben 1800 évvel megelőzte őt, mikor a Szentleket Jézus anyjának nevezte. Vagy amikor a Harmadik Birodalomban a *Deutsche Christen* mozgalom körében „zsidótlanított” Újszövetséget adtak ki, egyedül a görög Lukács evangéliumot, ApCsel-t és Pál levelei egy részét hagyta meg benne, akkor csak a II. században élt Markion eljárását ismételték meg. A nagyegyház-szekta-eretnokség egybevetése azonban még érdekesebb, ha nemcsak tanbeli, hanem szociológiai összefüggéseit nézzük. A *baptista egyház* Magyarországon 1945 előtt szekta volt (közjogilag ún. „megtúrt felekezet”) és valóban az volt létszámát vagy prédikátorai felkészültségét illetően. Ma már egyike a legvirulensebb hazai protestáns felekezeteknek, az Egyesült Államokban pedig messze maga mögött hagyja az európai nagyobb protestáns felekezeteket. A *reformátusokat* 40 évvel ezelőtt Gyöngyös környékén a kívülállók még nem voltak hajlandók keresztényeknek tartani, viszont Dél-Korea 10 millió keresztényéből 7 millió történetesen ma református.

Mindezt figyelembe véve jó lenne:

1.) Szekták (tehát elszakadtak) és nagyegyházak, tehát ahonnan kiszakadtak az ún. szekták, együttes vizsgálata.

2.) Eretnokségek és a tagadott, vagy eltorzított tanításoknak az eredeti nagyegyházi tanítással egybevetett, komplex vizsgálata.

3.) A kiátkozás, gyalázkodás, agyonhallgatás, versengés, kényszeredett ökumenikus diplomácia helyett egymás gondolatainak, életének, a másiról alkotott képzeleteinek jobb megismerése, az egymástól tanulás készsége.

4.) Az igazság, a közös felelősség együttes keresése az állandó befelé- és egymás felé fordulás helyett a közös kifelé- és felfelé tekintés és cselekvés szellemében.

A már többször idézett Pál apostol mondásával fejezem be, amit éppen a római gyülekezetet együtt alkotó zsidó- és pogánykeresztények egyik étkezési kultikus tisztasággal kapcsolatos vitája bírálataként írt: „Aki eszik, ne vesse meg azt, aki nem eszik, és aki nem eszik, ne kárhoztassa azt, aki eszik. Mert az Isten befogadta őt. Te kicsoda vagy, hogy kárhoztad a más szolgáját? Az ő tulajdon urának áll vagy eszik. De meg fog állni, mert az Úr által képes, hogy megálljon” (Róm 14,3-4).

Bolyki János

Történetírás az ókori Izraelben

Bevezetés

A mai európai gondolkodó számára természetes dolog a múlttal, a történelemmel való foglalkozás. Megszokott, bár korántsem problémamentes kérdés a történetírás, mint olyan; századunkban borult virágba a történetírás elmélete a polgári filozófiában is — gondoljunk pl. Collingwood, Marró vagy Löwith írásaira. Eközben annyi föltétlen bizonyossá vált, hogy saját történetünk nem szakítható el egzisztenciánktól, a „történelem értelmé” s „lé-tünk értelmé”-nek kérdése szorosan összefügg. Bár így ezt ki soha nem mondták, az ókori Izraelben, azt bizony állíthatjuk, hogy az izraeliták¹ népük történetét egzisztenciális érdekeltséggel kutatták; „lé-tük az időben — ez azt teszi: az idő megfordíthatatlan folyásában — kérdés

tárgya lett számukra.”² Ilyen szempontból joggal mondhatjuk, hogy az európai kultúra az óizraelinek örököse; hiszen az ókori keleten egyedülálló volt, hogy egy nép ilyen intenzitással, ilyen tudatosan kutassa az idő folyásában saját történetét. Igaz, az ókori kelet népei is ismerték a lineáris idő fogalmát.³ A XX. század történésze különösen az akkád *annales*-t értékelheti történeti alkotásként.⁴ Feltűnő azonban, hogy az ókori Izrael irodalmában egyszerűen mennyiségileg domináns szerepe van a történetírásnak másrészt pedig a megírt történelem szerepe is sajátos: a jelen és sokszor a jövő számára is meghatározó, útmutató írás.⁵ Árulkodó jelenség, hogy míg a korabeli népek eredetüket kivétel nélkül a világ kezdetére vezetik vissza, s a mítoszban gyökereztetik, addig Izrael eredetét a történelemben tudja. Az ősatya, Áb-

rahám „bolyongó arámi”⁶ — mondja az ősi hitvallás, 5Móz 26,5. Izrael számára fontosabb volt, hogy helyét meghatározza a történelemben, ezért veti itt el a szokásos mitológiai magyarázatot. Persze, ez a kijelentés föltétlenül kritikai vizsgálat tárgyává kell legyen; zavaró, hogy pl. Abrahámról az Ószövetségen kívül egy sor sem maradt fenn, ami egyáltalán csak említést tenne róla. Ennek ellenére valószínű, hogy itt, Izrael történettudata olyasmint őrzött meg, amit történeti forrásaink már szem elől tévesztettek.⁷ Részletkérdés itt most az, hogy esetleges később napvilágra kerülő iratok mennyit igazolnak és mennyit cáfolnak majd az ószövetségi Abrahám-képből. Jelen vizsgálatunk tárgya az a tudat, amely a történelem felé fordul, s ott helyezi el existenciáját — ez jut ui. kifejezésre abban, hogy Abrahám nem mitológiai, hanem történeti alak, s ez az, ami páratlan volt a korabeli világban.

Ilyen vonatkozásban föltétlenül jogos volt fenti megállapításunk, miszerint az európai kultúra e történetiszemléletnek örököse. Megfontolandó azonban az a tény, hogy a Felvilágosodás után egyre inkább tért hódító történeti-kritikai módszer többször ellentmondásba került az Ószövetség kijelentéseivel, s ezzel egyházi körökben eleinte nagy riadalmat keltett.⁸ Az egyházi körök már feldolgozták ezt a problémát, kérdés viszont, hogy maguk a kritikusok helyesen értelmezték-e az általuk megállapított disszonanciát? Bizonyos eseményekről szóló elbeszélések falsifikálása az európai történettudásban sokszor értékítéletté vált,⁹ s ez inkább gátolta a megértést, semmint elősegítette volna azt. A helyes kérdésföltéves tehát inkább így hangozhatnék: melyek azok a sajátosságok, amelyek megkülönböztetik az óizraeli történetírást az európaiától? A történeti-kritikai módszer és az óizraeli történettudat viszonyának kiértékelése föltétlen feladata ma mindenkinek, aki az Ószövetség felé fordul. Eközben még kognitív disszonancia¹⁰ esetében is érvényre kell juttatnia azt a tényt, hogy az óizraeli történetírás olyan formában tartotta fontosnak közölni a dolgokat, ahogy az jelen formájában előttünk áll; ha nem csupán a *res gestae*, az események halmaza iránt érdeklődünk, hanem *historia* iránt is, akkor nem állhatunk meg az óizraeli történetírás adatainak verifikálásánál vagy falsifikálásánál, hanem meg kell kérdeznünk: miért éppen ebben a formában tárja elénk az Ószövetség az eseményeket, miért változtat meg, adott esetben miért hallgat el bizonyos eseményeket?¹¹

E helyütt nem vállalkozhatunk arra, hogy az európai történetírás sajátosságait vizsgáljuk meg először, ami pedig kívánatos lenne, egyrészt az összehasonlítás kedvéért, másrészt pedig azért, mert sok nyitott kérdés van még itt is. Mi most a *communis opinio*-ra támaszkodva próbáljuk azokat a sajátosságokat kimutatni, amelyek elválasztanak minket az óizraeli történetírás szemléletétől.

Műfajok

Köztudott, hogy a mi értelmünkben vett tudományos történetírás az ókori Izraelben nem létezett. Kevesen teszik viszont hozzá e helyes megállapításhoz, hogy az a történetírás, amely volt, a kor legmagasabb tudományos és költészeti szintjén állt. Másrészt pedig gyakran elfelejtjük, hogy „a modern történelem képe is értelmezett történelem, éspedig a történetfilozófia premisszái felől”¹² Az óizraeli történetkép meghatározásánál sarkalatos kérdés lesz tehát az, hogy milyen műfajok szolgáltak ehhez alapul, s elengedhetetlen feladata e műfajok történeti relevanciájának tisztázására.¹³

A.) *Aetiologikus elbeszélések.* Ezek jellegzetessége abban áll, hogy valamilyen nem természetes dolgot, egy történeti tényt, feltűnő látványosságot kívánnak magya-

rázni, éspedig egy esemény elbeszélése által, amely ugyan történetileg immanens, de tartalmazhat szupranaturális elemeket is. Gyakori előfordulása mellett az teszi e műfaj fontossá, hogy mindig a múltból vezet le a jelent, s ezért fontos részévé lesz az óizraeli történetírásnak. Igen jellegzetes műfaj a helységek sajátosságainak leírásában, ahol szinte mindig találkozunk aetiologikus elbeszéléssel, de legalábbis motívumokkal. Józsué 4,20 kk Gilgálnak azt a jellegzetességét kívánja megmagyarázni, hogy mit jelent a 12 kő a városban? A választ a szerző a honfoglalásra vezeti vissza, mondván, hogy mindez emléke annak, hogy Izrael 12 törzse száraz lábbal kelt át a Jordánon.¹⁴ Hasonlóképpen a Józsué 6,26 arról árulkodik, hogy mit jelent a város mellett látható romhalmaz? Az izraeli törzsek együttes csapása Jerikóra és Józsué átka adja meg a választ.¹⁵

Látjuk, hogy a történetészek ezekben az esetekben elsősorban arra kell koncentrálnia, hogy mi az, amit az elbeszélő magyarázni akar; az a mód pedig, ahogyan ezt teszi, csak másodlagos a történeti kiértékelés szempontjából.

Hasonlóképpen jellegzetes, hogy egy-egy szentély legitimációját egy hieros logos aetiologikus elbeszélés által kapja meg. Egyik legközismertebb példája ennek éppen a jeruzsálemi szentély helyének magyarázata: Dávid azért építtetett oltárt Arauna szérűjénél, mert Isten angyala az öldöklő pestis után ott állt meg (2Sámuel 24).¹⁶ S itt az is fontos, hogy az oltár nem is izraeli, hanem jebuzeus területen épült, s valószínűleg Salamon temploma is egy jebuzeus kultuszhely átépítése volt: világos, hogy ezek a tények a jeruzsálemi templom legitimálására indították a szerzőt.

Mózes első könyve tele van olyan aetiologikus elbeszélésekkel, amelyek az általános emberi lét kérdéseit magyarázzák: miért jár fájdalommal a szülés, (3,16) miért beszélnek több nyelven az emberek (11.r.)? Találhatunk olyan aetiologákat is, amelyek valamilyen módon a történeti helyzet kialakulását magyarázzák: miért szolga a kánaáni nép, (9,20 kk) hogyan vált el a két testvérnép, Izrael és Edóm (27.r.)? Mindezeket az aetiologikus elbeszéléseket később történeti összefüggésbe ágyazták bele az átfogó ún. történeti művek.

B.) *Mondák.* A monda valamilyen helyhez, személyhez, vagy eseményhez kötődve kíván közölni mélyebb realitásokat, elbeszélő formában. Jellegzetessége, hogy gyakran idő és tér fölött lebeg, s az elbeszélést dús koloratúrával látja el, ami néhol segíti, néhol azonban zavarba hozza a történeti kutatást.¹⁷ Néhol kapcsolódik az aetiologáival, vö. 1Móz 19: Sodoma és Gomora pusztulása. Klasszikus példaként azonban inkább lehet említeni a József-ről szóló elbeszéléseket, 1Móz 37; 39–40; 50.r. E monda tk. egységesnek nevezhető, annak ellenére, hogy a szerző külön alegységekre tagolta mondanivalóját; ez azonban szándékos szerkesztői munka volt. (Csak néhol szakítja meg az egységet az Előhista betoldása, amely azonban könnyen fölismerhető, mert Jákóbot saját nevén nevezi, nem Izraelnek hívja.) A monda célja, hogy föloldozza azt a kérdést, hogy hogyan került Izrael Egyiptomba, ahonnan később menekülnie kellett. Félreismer-nénk azonban az elbeszélést, ha csupán annyit föltételeznénk róla, hogy a történeti kontinuum kitöltését tűzi ki célul, s egyszerűen tetszését leli a különböző díszítő elemek halmazában. G. von Rad mintaszereű tanulmányában¹⁸ az elbeszélés végső célját egy bizonyos koncentrációban látja a humánusra — a szó legtágabb értelmében. E koncentráció pedig rokon az óizraeli bölcsességirodalom egyik rétegével.¹⁹ Lehetséges nem gondolni az elbeszélés végső kicsengésére: „Ti gonosz gondolatok ellenem, de Isten azt jóra gondolta fordítani” mondja József (50,20); ezzel összecseng a Példabeszédek 19,21: „Sok gondolat van az ember elméjében, de csak az Úr:

tanácsa áll meg⁷. Részletekbe menve is nagy a hasonlóság: az 1Móz 39 történetileg dolgozza fel azt, aminek kvintesszenciája a Példabeszédek 23,27: „Mert mély verem a tisztátalan asszony, és szoros kút az idegen asszony”. A monda kiértékelésénél föltétlen fontos, hogy elsősorban a szerző ki nem mondott közölnivalóját fedjük; ez ui. egy olyan játékkeret biztosít az elbeszélőnek, amelyen belül aztán sok történeti adat is feldolgozásra kerülhet. A Bírák könyve pl. tele van ilyen mondákkal, (pl. Dán törzsének vándorlása) amelyeknek „mellékterméke” sok értékes történeti adat vagy adalék.

C.) *Legendák*. E műfajt az választja el a mondatól, hogy a tendencia, amely befolyásolja az elbeszélést, mindig tisztán kivethető. Az elbeszélés alapja mindig valamilyen történeti esemény, amelyet azonban a szerző oly mértékben kibővít és átfest, hogy csak indirekte fogható föl konkrét történeti forrásnak, s komoly analízisre van szükség ahhoz, hogy visszakövetkeztethessünk az elbeszélés alapjául szolgáló eredeti eseményre.²⁰ Klasszikus példaként említhető itt az a legenda-koszorú, amely hosszú idők folyamán Illés személye körül kristályosodott ki (IKir 17–19; 21; 2Kir 1–2. r). Az elbeszélés néhol önmagának mond ellen, (pl. Illés az IKir 19,15 szerint azt kapja parancsként, hogy Hazáél Szíria királyáva kenje; Hazáél királlyá válását pedig csak Elizeus jövendöli meg, 2Kir 8,7 kk) mégis fontos történeti dokumentum, amennyiben tanúskodik a korabeli Izraelben jelenlevő vallási és politikai irányzatokról.²¹ Az elbeszélés szépen megőrzi a kettős jogrendszer lecsapódását Nábót elítélésének történetében, (IKir 21) éppúgy, mint egy korabeli szárazság emlékét, (IKir 17) amelyet egyéb klasszikus iratok is megemlítenek. S mivel a szerző Illés pártján áll, nem Ákháb királyén, világos, hogy a próféta szerepét el túlozza. Hol, miért és mennyire — ez a mai történész kérdése, amelyet a legenda kritikai kiértékelése során meg tud válaszolni, fontos azonban eközben, hogy állandóan koncentráljon az elbeszélés által nem is palástolt intencióra.

D.) *Mesék*. Az Ószövetségben előforduló mesék állandó kapcsolatban vannak a történelemmel. Jellegetességük, hogy természetfölötti jelenségekkel példázzák a történelemben előforduló eseményeket; így pl. gyakori, hogy állatok vagy növények viselkednek emberek módjára. Jó példa lehet itt Jótám meséje, Bírák 9,8–15: a fák királyt keresnek maguknak, de hiába fordulnak az olajfához, fügefához és a szőlőtőhöz, ezek visszautasítják a királyságot. Végül a tövisbokor fogadja el azt, ezekkel a szavakkal: „Ha igazán királlyá akartok engem kenni, jertek, húzódjatok árnyékomba; mert ha nem úgy lesz, akkor tűz csap ki a tuskébokorból, és megemészti Libánon cédrusait”. A mese bőven merít az ókori kelet képanyagából.²² Kissé nehéz eldönteni, hogy e képanyag már eleve királyellenes-e, vagy csupán jelen átdolgozásában válik azzá.²³ A végső redakció mindenestre királyellenessé teszi, s a mese éppen itt kapcsolódik a történelemhez: A Bírák 9 Gedeon fiának szájába adja ezt a mesét, ezzel egyértelműen kifejezésre juttatva a szerző beállítottságát az Abimelek-féle városkirálysággal szemben. Gedeon, aki visszautasította a királyságot, úgy aránylik a királyságra törő Abimelekhez, mint nemes fa a tövisbokorhoz.

Hasonlóan meseszerű elemeket tartalmaz a Bálámról szóló elbeszélés, 4Móz 22. Kapcsolódási pontja azonban a történelemhez más, mint a Jótám meséjéé. A számár egy kritikus pillanatban mond ki valamit, ami a szerző számára evidens, de éppen a próféta nem veszi észre: nem látja Isten angyalát. A mese háttérében az áll, hogy az elfogulatlan állapot tisztában lát, mint az előítéletekkel leterhelt ember. A történelem döntő pillanataiban pedig éppen ez a tisztánlátás a fontos.²⁴ Első pillantásra a történész hajlamos arra, hogy negatívan nyilatkozzék e mesék történeti értékéről. Valóban rövidzárlathoz vezetne,

ha a mese elemeihez ragaszkodnánk. Azt azonban hangsúlyoznunk kell, hogy a mese stíluselemei az elbeszélést, az elbeszélő intencióját nagyon sarkítva jelenítik meg. Erre koncentrálni azonban ki lehet történetileg értékelni a mesét is.²⁵

E.) *Mítoszok*. Itt már jóval nehezebb a kérdés, mert — bár az eddigi fogalmaknál is érzékelhetünk bizonytalankodást a szakirodalomban — a mítosz fogalmát jóformán mindenki kedve szerint formálja. Leghelyesebb, ha nem történészek vagy teológusok meghatározását követjük, hanem az általános vallástudományét. G. van der Leeuw tiltakozik az ellen, hogy a mítoszt absztrakt vagy esztétikai úton értsük meg. „A mítosz... aktualitás, egy hatalmas történet megismétlése kijelentés. Tk. maga a szó, a mítosz”.²⁶ Ha ebben az értelemben vesszük, akkor nincs mítosz az Ószövetségben, ahol minden mozzanatnak megvan az *ep-hapax*, egyszer s mindenkorra szóló történeti helye. És mégis számolnunk kell, ha nem is mítosszal, de mítikus képekkel az Ószövetségben. Az ókori Izrael ui. nem állt elszigetelten irodalomtörténetileg sem szomszédai között, s a kölcsönhatások alól nem tudta és nem is akarta kihúzni magát. A történettudat dominanciája azonban felülmúlja a mítoszt: „A történeti beállítottság azonban oly erő, hogy hatalmába keríti azokat az elképzeléseket is, amelyeket 'mítikusnak' nevezünk és történetietlenséggel pecsételünk meg.”²⁷ Izrael nemcsak átvett mítikus képeket, de jócskán át is értelmezte ezeket; a tudomány szívesen beszél a mítoszok „historizálásáról”,²⁸ a különböző képek „mítoszatlanításáról”.²⁹ Valóban feltűnő, hogy pl. milyen kemény ítéletet mond a 82. zsolttár az „istenfiak” fölött, ahol persze félreismérhetetlen utalást találhatunk az ugariti pantheonra.

Talán annyi megszorítást mégis tehetünk, hogy volt helye a mítosznak Izrael életében — a szónak abban az értelmében, ahogy Leeuw meghatározza — ez pedig a kultusz. A kultuszban megismétlődnek a hatalmas események, újra aktualitássá lesznek, mégis úgy, hogy a történelmi érdekelttség végig megmarad: „Az istenség történelemben megnyilvánuló megmentő cselekedeteinek sehol sincs olyan központi szerepe, mint Izraelben.”³⁰ A kultusz az a hely Izraelben, amely képes összeegyeztetni a történetietlenítő mítoszt a történeti gondolkodással, s olyan hitvallásos formulákat alkot, amelyeket a történetírók is gyakran fölhasználtak művük megírásakor (vö. pl. a fent idézett 5Móz 26,5 *credj*-át!).

A történetírás kezdetei az ókori Izraelben

Izraelnek, mint népnek a történetében az első nagy „kreatív periódus” a bírák kora volt — tk. a nép keletkezésének a kora. Ma már nem kétséges, hogy a honfoglalást nem az egész Izrael közös háborújaként kell elképzelnünk, hanem az egyes törzsek helyi csatározásainak sorozataként: ez A. Alt területi-történeti módszerének lényege.³¹ Az egyes törzsek összefogása csak akkor következett be, amikor egész Izraelt érintő veszély jelentkezett, tehát a bírák korában. Az első ilyen összefogásról tudósít a Debóra-ének, (Bírák 5); az Ószövetség egyik legrégebbi darabja) amely azt dicsőíti, hogy a törzsek önként fogtak össze Hácór királya, Jábin ellen.³² Hamaaron azonban még nagyobb veszély jelentkezett, a filiszteus iga: „A filiszteusok ébresztették fel Jahvét és Izraelt a szunnyadásból.”³³ Míg a Debóra-ének által leírt esemény lehetett a törzsi szövetség első alkalmá, addig a filiszteus veszély vezetett a királyság megszervezéséhez, amelynek nem csupán nyoma van az óizraeli történetírásban, de ez az első esemény, amely tudatos történetírást váltott ki Izraelben. Az első nagyobb komplexum, amely a sok helyi költészet emlékét átfogja, s belőle kompozíciót alkot, Saul királlyá lételének története.

A.) *Saul királysága*. Nem célnk itt most részletes

irodalom-kritikai analízist adni az I.Sámuel 9 kk részekhez; azt megtették már jó szakkönyvek.³⁵ Csupán annyit kívánunk itt kiemelni, hogy a sok apró elbeszélés, eseményleírás összegzése után föltétlenül szemünkbe szökik az elbeszélés-komplexum két fókuszja, amely köré csoportosította a történetíró munkáját: Az első Saul királlyá léletét azzal magyarázza, hogy az egzisztenciális veszélyben segítséget volt képes adni Jábés-Gileád lakosainak, s megverte az ammonitákat, I.Sámuel 11.36 Az elbeszélés híven tükrözi az akkori viszonyokat: Saul valószínűleg katonai sikerei miatt lett király, s pusztulását is éppen katonai tehetetlensége okozta; a filiszteusok később térdre kényszerítették a felnövekvő közép-palasztin királyságot. Északon elvágta őket a Jezebel-síkságon az északi törzsektől, Délen pedig Júdatól, majd az így harapófogóba szorított sereget Gilboa hegyénél megsemmisítették (I.Sámuel 31). Mind irodalomkritikailag, mind történetileg viszonylag tiszta kép ez.

Annál bonyolultabb a másik szál. Ez legendáris vonásokkal eseteli Saul életútját: apja szamarait ment el keresni szerint Saul, s eközben találkozott Sámuellel, aki őt királlyá kente Izrael fölött (I.Sámuel 9–10). Ezután az összegyűlt Izrael sorsvetéssel dönti el, hogy ki legyen a király, s a sors Sault választja ki (10,17 kk).³⁷ A történetész már-már hajlamos arra, hogy ezt az elbeszélést történetietlennek nyilvánítsa — hacsak feltűnően nem mondana ellent ennek az pl, hogy az elbeszélés topográfiai leírásai megállnak a kritika kereszttüzében, hacsak tendenciája, miszerint a bírá Sámuel követi a király Saul, nem illene tökéletesen a történeti keretbe. Megfontolandó továbbá, hogy ez a legendáris vonal, amely csodával határos módon beszél Saul királlyá választásáról, (minden bizonnyal királyságának legitímálása érdekében) ugyanígy beszél az első király elvetéséről és bukásáról is. Az Oszövétség azt állítja, hogy Saul búskomor lett (depresszió lett úrrá rajta?); szorult helyzetében az endőri boszorkánytól kér útmutatást a jövőre nézve (28. r). Ez is tökéletesen beleillik annak a királynak a képébe, akit harapófogóba szorított az ellenség, s maga is tisztában lehetett sorsával. E második elbeszélést sem lehet egyszerűen lesöpörni az asztalról, hanem a kiértékelés nem könnyű munkáját itt is el kell végeznünk.

Nos, részletekbe nem szükséges most bocsátkoznunk. Annyit mégis leszögezhetünk, hogy az itt található két elbeszélés-irányzat ugyanarról a történetről számol be — s milyen különböző módon! Shematizálás lenne az elsőt objektívnek, a másodikat pedig szubjektívnek nevezni. A két történet inkább arról tanúskodik, hogy mennyire befolyásolta az óizraeli történetírást (is) a nézőpont kérdése. Amíg ui. az első történet egy város megmenekülésére koncentrál, a második Saul (illetve majd Dávid) személye iránt érdeklődik, s a királyságot mint olyat tartja szeme előtt. E két látásmód olyan különbségekhez vezetett, hogy csak kritikai vizsgálódás képes kimutatni: egyazon történeti események sorozatáról van szó mindkét elbeszélésben.³⁸

B.) *Dávid utódlásának kérdése.* Aki a filiszteus-veszélyt végérvényesen elhárította Izrael feje felől, az Dávid volt, Júda törzsenek királya. Sikere után az északi törzsek is királlyá választották, ő pedig tovább növelte uralkodásának területét, s egy mozaik-államot alakított ki, a környező kisebb királyságokat is birodalmához csatolva. A 2.Sámuel 24 Dávid népszámlálásáról beszél; az ott leírt útvonal azonban inkább szisztematikus katonai áttekintését jelentheti Dávid birodalmának, Délről elindulva Észak felé (a hadsereg vezére, Jóáb végezte a munkát, ami szintén katonai tette utal). Dávid királlyá léletének kérdése irodalmilag összefonódott a Sauléval; halála után viszont az utódlás kérdésében a dávidi királyság és dinasztia legitímációjának problémája prominens történeti feladattá vált az óizraeli történettudat számára. E célból

a 2.Sámuel 9,1–20,22; I.Királyok 1 k rekapitulálja Dávid egész uralmát, hogy a trónralépő király uralmának, a dinasztianak létjogosultságát megadja. „Dávid trónutódlásának története...”, amely általános fölfogás szerint Salamon idejében keletkezett, tehát nemsokkal az általa leírt események után, joggal nevezhető az Oszövétség egyik legjelentősebb irodalmi művének.³⁹ Hasonlóképpen a Saul-történetekhez, itt is sok apró mozaikból tevődik össze a kép, amelyet tudatos szerkesztői munka köt egybe. Külön egységet alkot az az elbeszélés, amely a Szent Láda Jeruzsálemba viteléről szól, (2.Sámuel 6)⁴⁰ külön elbeszélés tisztázza Saul és Dávid családjának viszonyát (9,1–13). A 2.Sámuel 10 beszámol arról, hogy hogyan csatolta Dávid birodalmához a kisebb államokat, bemutatva ezt Ammón példáján. A 2.Sámuel 11 Dávid és Bethsabé történetét tárja élénk; ennek feszültségét fokozza a királyi családon belüli egyenetlenségek tárgyalása, (13. r.) s torkollik aztán Absolon fölkelésébe (15–20.r). Az I.Királyok 1 pedig már a trónutódlás kérdéseivel foglalkozik: miért nem a legidősebb fiú, Adónijjá lett a király, hanem Salamon?⁴¹ Az így összeállított képről joggal mondhatja a történetész: „A szerző az elbeszélés művészetének mestere volt, aki Dávid trónutódlásának kérdését rendkívül eleven, sokszor érdekfeszítő módon tudja tárgyalni, sok részlettel, mégis állandóan a témára koncentrálván.”⁴²

Valóban történeti munka, amely történeti kiértékelést követel meg! Ehhez azonban föltétlenül tisztáznunk kell azt a koncepciót, amely mozgatta az író gyűjtő és feldolgozó munkájában. Ezt azonban sok részlet nehezíti: az igazságos király, aki ellenfelének, Saulnak a gyilkosait is megöleti, (2.Sámuel 1) gátlástalanul veszi el Uriás feleségét, s öleti meg a férjét (11. r). Az erősező uralkodó (vö. 8. r.) kifejezetten pipogyanak mutatkozik meg családjában, (13. r. kk) ami Absolon lázadásához vezetett. Itt pedig politikai szempontból bizonyul gyengének Dávid: fiát sem tudja megmenteni a haláltól (18,33). Később is hiába próbálja leváltani a hadsereg parancsnokát, Jóábót, (20,10) ez nem sikerül neki. De teológiailag is kérdéseket hagy maga után a történetíró. Szerinte ui. nem engedi meg Isten, hogy Dávid templomot építsen, ennek ellenére ő a kiválasztott királyi család feje (2.Sámuel 7).⁴³ Világos: itt már erősen koncentrálni Salamonra az elbeszélés.⁴⁴ Az elbeszélő elsősorban nem teológiai szempontot tart szem előtt, (bár ennek jelentőségét sem lehet elvitatni) hanem a dinasztia és a központi hatalom érdeke felől ítél meg mindent. A szerző ezt Isten akaratként állítja be — s ezzel el is van intézve a legitímáció kérdése. Innen kiindulva aztán érhető, ha sokszor magának a főszereplőnek, Dávidnak a személyét is elítéli a szerző, — mert Dávid is néha e központi hatalom ellen cselekedett, pl. amikor családja egyenetlenségeit nem rendezte, vagy amikor visszaélt hatalmával, (Bethsabé erőszakos elvétele) s ezzel súlyos erkölcsi kárt okozott a frissen megalakult monarchiának. A monarchiának azonban élnie kell! — ezért nem lesz halál Dávid büntetése, amit pedig saját maga mondott ki (2.Sámuel 12). Jóáb, aki a hadsereg fejként sokszor Dávid ellenére is a monarchia fennmaradását szolgálta, (csak így magyarázható meg két tette: először hazahívja Dáviddal a száműzött Absolont, 2.Sámuel 14, majd saját kezűleg öli meg őt a lázadás leverésekor, 2.Sámuel 18) később, a trónutódlás kérdésében Adónijjá pártjára áll, s az elbeszélés meglehetősen részvétlenül számol be arról, hogy Benája lemészárolja a kegyelmet kérő Jóábót (I.Királyok 2,29 kk). Hasonló Abjatar főpap megítélése is: Bár Dávidnak Nóbban nagy segítséget nyújtott Abjatar családja, amikor Dávid Saul elől menekült, (I.Sámuel 22) a trónutódlásban azonban Cádók állt Salamon mellett; így Abjatar száműzték. Az elbeszélő semmilyen ellentmondást nem érzékel itt: végsősoron a szemlélet, a központi hatalom,

amelyet Isten kiválasztása legitimál, minden személyes szempont felett áll. Helyeslehetjük tehát J. Conrad tételét: a szerző teológus és elsőrangú történész egyszemélyben; művét leghelyesebben teológiai történetírásnak nevezhetjük.⁴⁵

A Deuteronomiumi Történeti Mű

A 2Királyok 22. r. szerint Jósias, Júda királya uralkodása 18. évében renováltatta a jeruzsálemi templomot; ez az év az i.e. 622. volt. A munkálatok során megtalálták a törvénykönyvet, (8. v.) felolvasták, majd Hulda prófétaaszonnal megvizsgáltatták. A király, miután meghallgatta a felolvasott törvénykönyvet, megszagatta ruháit, kifejezve, hogy mennyire megdöbben azon, hogy az idők folyamán eltértek a törvényben foglaltaktól. A 23. r. már arról számol be, hogy Jósias a törvénykönyv alapján kultuszreformot hajtatott végre, s ennek sikereit említi.

Világos, hogy az elhangzottak nem *ad hoc* történetek, hanem egy jó előre elrendezett terv végrehajtásáról van szó. Nem véletlen a törvénykönyv megtalálása; az pedig eléggé valószínű, hogy a király meglepetésében szagassa meg ruháit. Hiszen a törvénykönyv — amely a tudósok egybehangzó véleménye szerint az 5Móz magja lehetett — igen nagy rokonságot mutat a próféták teológiájának populáris irányzatával,⁴⁶ így a király számára nem lehetett teljesen új. Gyanúnkat pedig, hogy előre kitervelt elvek szerint haladt minden, bizonyossá teszi a reform elterjedésének gyors volta: biztos tehát, hogy ez a reform nem történt előkészületek nélkül. További megfontolás tárgya, hogy a törvénykönyv a Jósias előtti király korára konkrét utalásokat tartalmaz;⁴⁷ jogunk van hát feltételezni, hogy már előbb meg kezdődött a nacionális-vallási mozgolódás, s csak az asszír fennhatóság elmúlására várt, hogy a Jósias-féle kultuszreformban teljes kifejlődésre jusson.⁴⁸

A reform nem tartott sokáig; 609-ben Nékó fáraó Babilon ellen vonult, s eközben át kellett szelnie Palesztinát. Jósias Megiddónál értelmetlenül újtát állta a fáraó seregének, s az ütközetben elesett (2Királyok 23,30) — ezzel véget is ért a reform. Mégis, e reform olyan szellemi irányzatot indított el, amely aztán a babiloni fogság idején egy hatalmas történeti műben kulminált; e történeti mű átfogja Izrael egész történetét, a honfoglalástól az 587-ben bekövetkezett bukásig, a babiloni fogságig. Hatalmas gyűjtőműve párosult egy sajátos koncepcióval, ami korában páratlan teljesítmény volt. E sajátos koncepció pedig éppen az exilium tényének a földolgozása volt: „A Deuteronomista meg akarta mutatni, hogy Izrael katasztrófális összeomlása nem Istenének tehetetlensége, hanem saját bűnei miatt történt.”⁴⁹ Amint tehát a kialakuló monarchia idején a filiszteus veszély jelentett egzisztenciális fenyegetettséget, s kihívta mind az izraeli hatalmat, mind az izraeli szellemet, úgy a fogság is szellemi kihívás volt a Jahve-hit felé.⁵⁰

A Deuteronomista komoly gyűjtőművevel dolgozta föl a honfoglalás történetét; a Józsué könyve egyesíti magában azokat a helyi, törzsi vagy személyhez fűződő tradíciókat, amelyek az akkori harcok irodalmi lecsapódásai voltak, s beleállította abba a koncepcióba, ami ma sokszor éppen akadály a „objektív” történetírásnak: egy hatalmas hadjáratról beszél, Józsué vezetése alatt, amely végülis abban nyerte el végpontját, (és csúcspontját is) hogy a törzsek Sikembe összegyűlve szövetséget kötnek, s elkötelezik magukat Jahve tiszteletére.⁵¹

Az anyag kiértékelésénél természetesen soha nem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy ez a történetírás tk. már visszatekintés: a szerző több évszázaddal az események után írja meg a honfoglalás történetét; mégis rendkívül fontos történeti földolgozás ez, mert igen sok ré-

gebbi anyagot épít be művébe a Deuteronomista. Klasszikus példa éppen a Józsué 24. r. kérdése, a sikemi szövetségkötés, ahol a Deuteronomista kedvenc témája, a szövetség predománál; mindmáig tisztázatlan kérdés, hogy ennek mi a történeti alapja — annyi azonban máris biztos, hogy az elbeszélést csak átfogalmazta és értékelte a Deuteronomista, munkájának alapja pedig valamilyen régebbi (lokális?) tradíció.⁵²

A kép még világosabb a Bírak könyvében. A Deuteronomista különböző legendákat gyűjtött csokorba, (az ún. „nagybírakról” szóló elbeszéléseket) csatolta hozzájuk az ún. „kisbírak” listáit, majd az egészet mindig egy tematikus keretbe foglalta: Izrael elpártolt Jahvétól — Jahve ellenséget küldött Izraelre — Izrael Istenhez kiáltott — Jahve bírát támasztott, aki megmentette Izraelt. A keret ugyan elmosza azt a tényt, hogy itt tk. honfoglalásról van szó, viszont kifejezésre juttatja a bukott Izrael történetírójának büntudatát. A helyes történeti kiértékelés a Bírak könyve alapján egyszerre két kort is érint; a premonarchikus állapotokat és az exiliumi tudatot.⁵³

Saul és Dávid idejéről már beszéltünk. Bár az erről szóló elbeszéléseket sem kerülte ki a deuteronomista redakció, itt mégis fölösleges velük foglalkozni: „Saul király történetének esetében a Deuteronomista egyszerűen reprodukálta a régi Saul-tradíció maradványát... s az előtte már lezárt történetnek az első felét Dávid királlyá lételeiről.”⁵⁴ A Deuteronomiumi Történeti Mű egyszerűen beolvastotta munkájába a kezdeti izraeli történetírás eredményeit, s itt tevékenysége a redaktor munkájára szorítkozik — nem úgy, mint egyebütt.

Lényegesen bonyolultabb a következő egység: az izraeli királyság története a bukásig. Ez hangsúlyos: A Deuteronomista ui. „nem az egyes királyok történetét akarta leírni — s ez döntő fontosságú — hanem az egész királyság történetét, melynek katasztrófális vége lebegett szeme előtt.”⁵⁵ Persze eközben ismét sok apróbb forrást használt fel. Külön forrás lehetett az Északi Országgrész királyairól, s ennek déli megfelelője, a „Júda királyainak naplója” — s csak sajnálni tudjuk, hogy ezeket nem ismerjük, ma pedig már igen bonyolult lenne a jelen szövegből kikövetkeztetni ezek állagát. Könnyebben elválnak már az egyes prófétákról szóló hagyományok, amelyek közül kiemelkedik az Illés és Elizeus körül kialakult legenda-koszorú, valamint az Ézsaiás prófétáról hagyományozott legendák ciklusa. Külön forrása lehetett a Salamon-kori templomépítésnek, de a Jéhu-féle lázadásnak is.

Mindenesetre itt érezhető legjobban a Deuteronomista munkája, egységesítő törekvése. Az egyes királyok megítélése nem politikai ügyességük alapján történik, hanem aszerint, hogy a kultuszban mennyire maradtak hűségesek Jahvéhoz.⁵⁶ S mégis fontos ennek kiértékelése, hiszen a kultusz (ezt éppen Jósias esete példázza) szorosan összefügg a politikai eseményekkel. A Deuteronomista teológiai interpretálásban közli az eseményeket; világos, hogy kiértékelésükhöz először ezeket az előfeltételeket kell sorra vennünk.

Már a fentebb említett királyok ábrázolásaiban, még világosabban pedig a Bírak könyvének jól felismerhető deuteronomista kereteiben láthatóvá válik, hogy a Deuteronomiumi Történeti Mű visszatekintése bünvallás; a történelem „értelme” abban nyilvánul meg a Deuteronomista számára, hogy Isten a történelemben fölismerhetően cselekszik, a tőle elpártolásra figyelmeztetésekkel és büntetésekkel válaszolt, s amikor ezek eredménytelennek bizonyultak, a teljes megsemmisítés volt a válasz.⁵⁷ A Deuteronomista szemében tehát az a legfőbb mérce, hogy a leírt korok alakjainak tettét mennyire lehet Jahvéhoz térésnek nevezni, vagy esetleg elpártolás az. Így lehet, hogy a megtérés (*súb*) központi fogalommal lesz az egész történeti műben.⁵⁸ Az európai történetírás számára talán idegen, hogy nem politikai *finesse* a törté-

netírás kritériuma, hanem az Isten tisztelete; így lehet, hogy a Deuteronomista pl. nem ítéli el Jósias királyt, amikor az politikailag súlyos hibát követ el: Nékó fáraónak akkor áll ellen, amikor a fáraó nem is ellene vonul, s önként vállalja ezzel a gyűlölt ütközőállam szerepét. A történelem megadta a választ erre a hibás lépésre, amelyet maga az Ószövetség is említ — elítélni azonban nem tudja a Jahve-hű királyt.

Ha azonban Izrael bűne az oka a pusztulásnak, hogyan lehet, hogy a vég ennyi ideig várattot magára? Az elpártolás már a kezdeti idők jellemzője volt Izraelben! — így a Deuteronomiumi Történeti Mű. Ezt a dilemmát oldja föl a Deuteronomista a kiválasztás fogalmával (*bhr*). Annak oka, hogy Isten már eddig is nem pusztította el Izraelt, abban van, hogy Isten kiválasztotta ezt a népet. S ezt az alkalmat is fölhasználja a Deuteronomista, hogy kifejtse: a kiválasztás annak ellenére érvényes, hogy Izrael éppenséggel nem a legkiválóbb nép. A bűnvallás elmélyül! „Nem azért választott ki Jahve titeket, hogy minden népnél többen volnátok... hanem mivel szeretett titeket Jahve” (5Móz 7,7–8). A hangsúly a történeti tényről áttevődik Isten szuverénitására.⁶⁴ A kiválasztás által egy olyan kapcsolat alakul ki Jahve és népe között, amelyet a „szövetség” (*berit*) fogalma fémjelez a Deuteronomiumi Történeti Műben.⁶⁵ Jahve népével kölcsönös elkötelezettségben él — ezt juttatja kifejezésre a „szövetségi formula”⁶⁶ „én a ti Istenetek leszek, ti pedig az én népem lesztek” (pl. 3Móz 26,12). A Deuteronomiumi Történeti Mű Izrael történetét úgy akarja megírni, mint e szövetség történetét — ezért vetíti vissza a szövetségekötés aktusát egészen az ősi korra, s ezért ilyen szokatlan az értékítélet-rendszere az európai történetírás számára. E szempont azonban tökéletesen megfelel a fogság idejében fölmerült igényeknek: olyan történeti koncepció született, amely nemcsak földolgozni tudta a múltat, hanem ebbe beleillett a jövő is, a kiválasztás további érvényessége, a szövetség további fenntartása által.⁶⁷ E koncepció történeti részről föltétlenül hozzájárult ahhoz, hogy amikor a hazatérés lehetősége megnyílt az izraeliták számára, ők — nagyrésztben — éltek ezzel a lehetőséggel, s tovább folytatták az atyák által megkezdett utat.

A próféták történettudata

A próféták nem voltak történetírók; igehirdetésüket inkább punktuális érdekeltségű cselekményeknek nevezhetjük, mivel mindig a jelenbe szóltak bele — még a jövődölések is azt a célt szolgálták, hogy a hallgatóság a jelenben változtasson életvitelén. E tény ellenére — mint fentebb láttuk — nagy hatással voltak a történetírásra a próféták, úgyhogy történetiszemléletüknek röviden figyelmet kell szentelnünk.

Először az tűnik föl, hogy mennyire hangsúlyos a prófétáknál az a történelmi kauzalitás, amelyet talán nem ok nélkül hiányolnak némelyek az ókori kelet történeti emlékei közül.⁶⁸ Amósz próféta pl. éppen ezzel a módszerrel teszi szemléletessé az elpártolás és a büntetés összefüggését: „Ordít-e az oroszlán az erdőben, ha nincs mit ragadoznia? Hallatja-e hangját barlangjából a kőlyök-oroszlán, ha semmit nem fogott? Törbe esik-e a madár a földön, ha nincs tör vetve neki? Felpattan-e a tör a földről, ha fogni nem fogott? Ha megharşan a kürt a városban, nem riad-e meg a nép?” (3,4–6).⁶⁴ Ebben a kauzális összefüggésbe maga a próféta is bevonva érzi magát: „Ordít az oroszlán, ki ne rettegne? Az én uram, Jahve szól: ki ne prófétálna?” (8 v). Ezsaiás ugyanezt a kauzalitást érzi, mind hitben, mind pedig történelemben — éspedig úgy, hogy e kettő nem választható el egymástól: „ha nem hisztek, bizony meg nem maradtok”.⁶⁵ Ez a kauzalitás eredményezi, hogy a próféták mai szemmel nézve olyan hihetetlen józansággal, intellektuális kritikával tekintettek a történelem elé, s az illúziókat kegyetlenül leplezték — vö. Jeremias vitáját a hamis prófétákkal, vagy levelét a fogságban levő izraelitáknak.⁶⁶

A próféták történeti gondolkodásának két vetülete van, amelyet ma szívesen tekintünk természetesen, holott ez akkor, ilyen következetességgel sehol egyebütt nem jelentkezett: Sokszor látjuk, hogy a jelen helyzetet a múltból vezetik le, vagy kijelentéseik indoklásául Isten valamely múltbeli tettét emlegetik fel. A múlt magyarázza a jelen. A fent említett Amósz próféciája elején szóba hozza Isten szabadító tettét Egyiptomban, amely mintegy alapja a következő prófécia hitelességének (3,1). Mikeás is érvelésül használja fel az egyiptomi szabadítás történeti emléket: „hiszen felhoztalak Egyiptom földjéről” (6,4) — s a pusztai vándorlás emléke is ott él a próféta emlékében, (így minden bizonnyal a nép emlékében is) amely szintén alapja a „most”-ban elhangzó ígének: „emlékezzél csak: mit koholt Bálák, Móábnak királya, és mit felelt neki Bálám, Beór fia?” (5.v). A fogság idején a második Ezsaiás tudatosan és szisztematikusan használja a teremtés tényét arra, hogy Isten hatalmát demonstrálja, (40,12–22) de előtte sem ismeretlen az egyiptomi szabadítás ténye, sőt az általa meghirdetett csoda előképe (43,16–17).

A kauzalitás másik vetülete a jövőre koncentráció.⁶⁷ Ebben a próféták egyedülállóak voltak! Itt nem szükséges túl sok időt elvesztegetnünk annak bizonyítására, hogy a jövő szempontjából milyen fontosnak találták a próféták a jelen döntéseit, elég utalnunk a számtalan próféta jövődölésre. Egy illusztráció mégis helyénvaló: pillantsunk Jeremiásra, aki hallgatóinak kegyetlen módon hirdeti meg Jeruzsálem pusztulását. Ha végighallgatjuk tanácsát az utolsó júdai királynak. Cidkijjának, (38,17 kk) akkor világossá válik a „józan ész” érve, a kritika, amellyel a próféta illeti a vallási örületben levőket és a nacionális politika képviselőit. A pusztulás meghirdetése szigorú kauzális gondolkodás eredménye. Jeremiás számára az Isten ellen való lázadás azonos a káldeusok (babiloniak) elleni lázadással, s amilyen logikus politikai lépés Nebukadneczar megtorló hadjárata, ugyanilyen Isten büntetése is. Mindez persze nem akadályozza meg Jeremiást abba, hogy Anatóban (szülőföldjén) mezőt vegyen, azon a földön, amelyiknek bukását megjövendölte: a kauzalitás mellett ott van a „mégis”, s a bizonyosság, hogy a történelem tovább fog folytatódni. A „mégis” Jeremiás szerint (ld. könyve 32. r-t) éppen Jahve közbeavatkozásának eredménye.

A jelen történelemben való megalapozása és a jövőbe való kitekintés egyetemes történeti látásmódot eredményez. Jóllehet a próféták nem írtak történelmet, mégis ez a látásmód vezetett ahhoz, hogy az óizraeli gondolkodás a történelmet összefüggő egységként lássa meg, s úgy írja meg a Deuteronomiumi Történeti Művet, hogy az nyitott maradjon a jövő felé is.

A Krónikás Történeti Műve

A fogság után⁶⁸ Izrael még egyszer próbálkozott egy hatalmas méretű történeti művel, amely magában foglalja a Krónikák két könyvét, valamint Ezsdrás és Nehemiás könyveit. E mű a mai kutatásban meglehetősen a Deuteronomiumi árnyékában áll, jóval kisebb a vele foglalkozó irodalom is. Az így kifejezésre juttatott általános nézet részben legalábbis jogosult; sajnálatos azonban, hogy J. Wellhausennek ez a nézete (hiszen ez is az ő munkáira nyúlik vissza) gátlólag hatott a tudomány fejlődésére. Halljuk őt! „Azok a győzelmek, amelyeket a Krónikák kedvenceiknek tulajdonítanak, összességükben nem a történelem hatásai, hanem csak pillanatnyi jelentőséggel akarják a királyok uralkodásának fényét növelni. A siker mindig az erény megfordítottja. Jórám, Joás és Ákház (sic) — őket ábrázolják elvetett uralkodókként — nem tartanak fenn nagy hadsereget, nem építenek erődítményeket, nincs sok gyerekük és feleségük; az isteni áldás e jelei csak a kegyes királyoknál mutatkoznak meg, akik közé tartozik Roboám és Abijá is. A hatalom a kegyesség mértéke, s ezzel együtt nő vagy csökken. A továbbiakban pedig értelmetlen dolog, ha Jósafátnak

1.100.000 katonája van (2Kronikák 17,14 kk); a háborúhoz erre nincs szükség, a győzelem egyedül Istentől jön és a lévíták zenéjétől származik.⁶⁹ Wellhausennek természetesen igaza van; a Krónikás mentségére legyen mondván, hogy ekkor már készen állt a Deuteronomiumi Történeti Mű, amelyet ő jól ismert, s amelyet megírni már nem kellett. Föl lehetett viszont használni — mint ezt számtalanszor tapasztaljuk is a monumentális munkában, amely átöleli nemcsak Izrael történetét, hanem előrenyúl az első emberpárig, s a fogságból való hazatérést is földolgozza. Hogy Ezsdrás és Nehemiás munkája történeti értékkel bír a hazatérés körülményeit illetően, azt senki sem vitatja.⁷⁰ Zavart okoznak azonban itt is a „száraz” listák és adatok, amelyek persze mind annak az igénynek felelnek meg, hogy számba vegyék a hazatérteket, természetesen legitímációs igénnyel, hogy bizonyítsák: a teljes Izrael helyreállítása megtörtént — amire persze gondolni sem lehetett. Azokat a részeket azonban, amelyek azonos időt tárgyalnak a Deuteronomiumi Történeti Művel, általánosan visszalépésnek minősítik az ózraeli történetírásból. „Nem tudjuk magunktól elutasítani egy bizonyos szellemi fáradtság benyomását, legalábbis ami a leíró megformálást illeti.”⁷¹

Megfontolandó mégis, hogy az izraeliták fontosnak tartották e mű megírását, és pedig a Deuteronomiumi Történeti Mű ismeretében; ők inkább tehát előrelépésnek ítélték meg e munkát. Tény: A Krónikás történeti gyűjtőmunkája nem hasonlítható össze a Deuteronomistáéval; hogy azonban ilyen is volt, az egy olyan tény, amelyet a fentebb idézett Wellhausen és von Rad még nem láthatott, s igen kérdéses, hogy nem egyszerűen a vizsgáló kutatás hibás-e ebben.⁷² Az biztos, hogy a Krónikás még erősebben tendenciózus, mint a Deuteronomista, s rendkívül alapos irodalomkritikai vizsgálat szükséges ahhoz, hogy meg tudjuk mondani: mi tekinthető történetinek az elbeszélésből? Újból Wellhausent halljuk, aki a két történeti művet központi figurájuk példáján, Dávidon hasonlítja össze: „Mit csinált a Krónikás Dávidból! A birodalom megalapítója a templom és az istentisztelet megalapítójává lett, a fegyvertársak élén álló hős és király pedig egy lévíták és papok élén álló kántorrá és liturgussá; így az élesen megrajzolt alak szent képpé halványult, amelyet tömjénfüst vesz körül.”⁷³ Mindez így van; csupán annyit kell hozzáfűznünk ehhez, hogy a templomépítés szorgalmazója a Deuteronomiumi Történeti Mű szerint is Dávid volt, valamint azt, hogy Dávid liturgiai tevékenységéről is beszámol a Deuteronomista. A Krónikás adatai tehát ugyan nem „objektívek”, jócskán túloznak és egyoldalúan tárgyalják az eseményeket, de nem „légbőlkapottak”: megvan a történelmi háttérük. Ezek kutatása, illetve a Krónikás elbeszéléseinek történeti kiértékelése néhol igen nagy nehézség elé állít minket. A Krónikás pl. a királyokat úgy ábrázolja, hogy bemutatja: mennyit fejlődött az ország, mekkora serege volt a királynak, milyen építkezések folytak, s milyen külpolitikát követett a király (elsősorban az ellenség fölött aratott győzelmek számítanak itt). E beszámolók specifikusan történeti jellegűek, így tehát falszifikálni kellene őket, mielőtt félretennénk. S itt kezdődnek a bonyodalmak: hiszen ezek között jócskán van történetileg megbízható anyag is.⁷⁴ A tények azonban arra indították a Krónikást, hogy ebből stíluseselemet gyártson, s mindenütt, ahol csak a királyság nagyságát akarja dicsérni, hatalmas építkezésekről, háremről, irreálisan magas számú hadseregről beszéljen, tehát az egyhelyütt történeti adatként jelentkező elemet schematikusan alkalmazza. Még a tudatosan használt Deuteronomiumi Történeti Műből is csak azokat az elemeket veszi át a Krónikás, amelyek ebbe a képbe beleillenek — ezért nevezhető ez a történetírás legalábbis részben történelemmagyarázó történetírásnak.⁷⁵ A magyarázó jelleg túltengését mutatja, ha a Krónikás maga gyárt olyan „forrásokat”, amelyek saját korát jobban jellemzik, mint azt, amelyiket leírni akart voltaképpen. Ez mind alapföltevésben, mind módszerben hatalmas el-

térést okoz a Deuteronomiumi Történeti Műhöz képest. Ott arról van szó: hogyan emlekszik Isten emberek által; itt: mit végez el Isten az emberekben. Ezért bár tendenciózus a Deuteronomista történetírása, a Krónikásé már több ennél: schematizmust árul el. Ez párosul azzal, hogy a Deuteronomista — bár munkáját természetesen Izraelre koncentrálja — egy darab világtörténelmet írt. A Krónikás bármennyire is a világ kezdeténél indul el, csak belső izraeli történelmet írhatott. Ebben — természetesen — különleges hely jut a kultusznak; Izrael a fogságban idegen vallásokat ismerhetett meg, s ezek között kellett megőriznie kultuszának tisztaságát — ennek lecsapódása a Papi Irat. Természetes tehát, ha a Krónikás hőseit kultuszi kifejezésekkel dicséri vagy marasztalja el. A samaritánusoktól való elhatárolódás szintén olyan mozzanat volt, amely finomította a Krónikás érzékét a tisztázott vonatkozásában; legitím kultusz egyedül Jeruzsálemben, a Sion hegyén lehetséges — szemben a Garizim hegyével. Mindezek mellett azonban meg kell állapítanunk, hogy a Krónikás a jövő iránt éppen olyan nyitott, mint a Deuteronomista, institúciói „örökre” vannak meghatározva, sőt váradalmakat is táplál a szerző művében sokhelyütt a jövő iránt.

Vajon tekinthető „visszalépésnek” a Krónikás történeti műve a Deuteronomiumihoz képest? Ha valaki a Deuteronomista munkájának a meghosszabbítását várja, akkor föltétlenül. Reálisabb azonban arról beszélni, hogy egy új történetírás született, legalábbis ami a szemléletet illeti, s ennek jellegzetessége az előbbihez képest abban áll, hogy túlteng benne az interpretatív karakter. Ha hozzáfűzzük ehhez, hogy mai, erópai értékítélettel közeledünk a Krónikákhoz, akkor ki szabad mondanunk azt is, hogy az egészséges egyensúly a tények közlése és azok magyarázása vonatkozásában megbomlott a Krónikás Történeti Művében.

Az apokaliptika történetiszemlélete

Itt újfent rá kell kérdeznünk a cím létjogosultságára: vajon történelmet ír az apokaliptika? Vagy egyáltalán: elkülöníthető történetiszemlélete a prófétaaságtól? Mindkét kérdés témánk elevejébe vág. Az első azért, mert az apokaliptikus elbeszélő stílus sajátos technikája első látásra elkendőzi azt, hogy itt egyáltalán történelemről van szó; mítikus képekkel dolgozik, amelyek inkább a teremtés-mitoszokra, semmint történetírásra engednek gondolni.

A második pedig azért, mert a kutatás jelenlegi állása szerint a prófétaaság egyenes úton vezetett az apokaliptikába; tk. csupán más történelmi összefüggésben jelentkező próféciákról van szó, aholis döntő szerep van annak, hogy Izrael állami önállósága teljesen megszűnt.⁸⁰

E két kérdésre a feleletet az adja meg, ha először fölismertjük, hogy a sokszor régmúltba visszavetített események az apokaliptikában (ld. elsősorban Dániel könyvét) tk. jól azonosíthatók a szerző korabeli eseményekkel. Az Ószövetség tökéletesen igazolja Goethe sokkal későbbi, más úton elért eredményét: „Kronikát csak az ír, akinek a jelen fontos.”⁸¹ Így pl. teljesen világos, hogy a Dániel 2. r. már a Babiloni Birodalom bukását tartja szembe előtt, jóllehet Nebukadneccar álmát még a birodalom fénykorára teszi.⁸² A prófétaasággal összevetve pedig lényeges különbséget láthatunk abban, hogy az apokaliptikus szerző a kor mítikus képeit használva sajátos technikával magyarázza a történelmet. S itt feltűnik, hogy milyen nagy hermeneutikai öntudata van az apokaliptikus szerzőnek: a prófétaák számára minden látható, érthető, s csak az nem veszi észre „Jahve kezének munkáit”⁸³, aki szándékosan hűny szemet elöttük. Az apokaliptikus számára azonban „Jahve kezének munkái” elrejtettek a kor turbulens eseményei között,⁸⁴ így speciális magyarázatra van szükség ezek megértéséhez. Nem véletlenül ír tehát így J. Lebram: „Az apokaliptika központi gon-

dolata az az igehirdetés, amely szerint Isten — legalábbis átmenetileg — távol tartja magát a történelemtől, s így a gonoszoknak szabad utat nyit.⁸⁵ S hogy a gondolat egész legyen: természetesen a végső cél annak láttatása, hogy Isten lesz az, aki végsősoron úrrá lehet az eseményeken. Így helyeselhetjük Lebram definícióját is az apokaliptikáról: „Az apokaliptikus gondolkodás nem más, mint a jelen helyzet sajátos irodalmi technika által történő értelmezése, amely mind a szerzőnek, mind a korabeli olvasónak sajátja volt.”⁸⁶ Talán nem árt itt megismételni azokat az irodalmi eszközöket, amelyek ezt a sajátosságot kölcsönzik az apokaliptikának: 1.) Anonymitás. A szerző egy régi próféta szájába teszi mondanivalóját, szándékosan imitálva a próféciát. 2.) Ez a régi próféta mint látnok jósolja meg a jelent (*vaticinium ex eventu*); ennek célja, hogy az apokaliptikus történetábrázolásba (melyből a szakrális jelleg teljesen hiányozna) becsempéssze Isten személyét. 3.) A látnok szavai azokra az eseményekre irányulnak, amelyek az apokaliptikus szerző és kortársai számára hitbéli krízist okoztak. (Pl. Dániel könyvében IV. Antiochus — Epiphanes — szíriai és palesztinai agresszív politikájára) 4.) Ezt sokszor kozmikus, mitológikus nyelvezettel fejezi ki a szerző. 5.) A megoldást földöntúli, hangsúlyozottan nem immanens esemény hozza meg, (pl. az a kő Dániel könyvében, amelyet „nem emberkéz csinált” s szétzúzza az ezt megelőző versekben leírt kolosszust).

Mindezek alapján talán nem merészség azt mondanunk, hogy a próféták Isten *evidens* munkásságáról beszéltek a történelemben, az apokaliptikus pedig e munkásság *látens*, de jelenlévő voltát hangsúlyozza. Ez egyézersmind azt is jelenti, hogy szemben a próféták által érzékelt, Isten tetteitől hemzsegő történelemmel (ld. Ézsaiás, Jeremiás) az apokaliptikus szerző hihetetlen deficitet érez Isten munkásságának megtapasztalásában, s ezt próbálja a hermeneutika segítségével pótolni; jelen van Isten a történelemben — ha helyesen magyarázzuk a történelmet.

Még egy kérdésre kell választ adjunk: mi okozta ezt a deficitet? H–J. Kraus erre azt mondja, hogy a fogságból való hazatérést, illetve az abban való csalódás.⁸⁷ A fogságból való hazatérést mint theofániát várta a fogságban élő gyülekezet — erről árulkodik Deuteroézsaiás igehirdetése. S hogy ez nem következett be, ezt olvassuk ki tanítványa, Tritoézsaiás működéséből. Miért? Erre próbál válaszolni Tritoézsaiás maga is, de mivel ez a kor évszázadokon át tartott, s a helyreállított Izrael csak vesztett államiságából, ez teret nyitott a hermeneutikának, mely végülis az apokaliptika sajátja lesz. A Tritoézsaiásnál magyarázatként jelentkező bűnt az apokaliptikus a gyülekezet szűk köréről átviszi az univerzumra, s már meg is magyarázta, hogy miért nem látjuk rögtön Isten munkásságát a történelemben. Így láthatjuk azt a történelmi vonalat, amelyre már utaltunk H. H. Rowley említésével: a próféta itt alakul át apokaliptikává. A kontinuitás fennmaradásával együtt azonban minőségileg új történelemábrázolás születik, hiszen a jelen más princípiumok szerinti visszaadását, illetve magyarázatát jelenti az apokaliptika. Fűzzük hozzá ehhez, hogy ennek az ábrázolásmódnak a teljessége csak akkor lenne látható, ha tárgyalnánk a „zsidó apokaliptikát” is,⁸⁸ (első sorban a Makkabeusok könyvére és az etióp Énokh könyvére gondolhatunk itt) ez azonban már túlmegy a címünk által megszabott kereten.

Óizraeli történetírás és óizraeli bölcsességirodalom

A bölcsességirodalomnak nem jellegetessége, hogy összefüggő történetírásra törekedne; annál inkább bővelkedik a történelem remiszenciáinak rövid, tételsze-

rű megfogalmazásában. Nem lehet csodálni hát, hogy immár húsz éve heves vita folyik a szakirodalomban a bölcsességirodalom és a történetírás kapcsolatának meghatározásáról.

Próbáljuk meg megfogalmazni, hogy mi jelenti a vitát okozó dilemmát. Először azt kívánom kiemelni, hogy amíg az izraeli történettudat az eseményeknek, illetve azok összefüggésének tulajdonít döntő jelentőséget, ezekben keresi Isten kijelentését, addig a bölcsességirodalomban az események relatívak, sőt: a bölcsességirodalom nem ártallja nivellálni ezek jelentőségét: „Ami volt, ugyanaz lesz majd, és ami történt, ugyanaz fog történni, mert nincs semmi új a nap alatt” (Prédikátor 1,9). Próbálta volna valaki azt állítani, hogy az egyiptomi szabadtás „nem volt új a nap alatt”?! A héber történettudat ugyancsak tiltakozott volna ez ellen — itt azonban helytállóan látszik ez az általánosító kijelentés. A bölcsességirodalom ui. mindent egy isteni rendhez mér; a történelem eseményeit is ehhez hasonlítja és ennek alapján ítéli meg. Magyar tudósok között is ismert H. H. Schmid munkássága.⁸⁹ Ő az egyiptomi megistenített Maat⁹⁰ rend-fogalomnak a kisugárzódásáról beszél, amely Izraelben is éreztette hatását. Persze, ha csak ezt tekintjük, egyoldalúághoz juthatunk.⁹¹ Hiszen Izrael nemcsak Egyiptom, hanem Mezopotámia felől is érték hatások; Jób könyvét pl. lehetetlen magyaráznunk anélkül, hogy állandóan össze ne hasonlítsunk a „babiloni Jób könyvével”, a Ludlul bél némeqi-vel. S a mezopotámiai (első sorban akkád) dinamikus rend-fogalom sokkal inkább megfeleltethető az izraeli gondolkodásnak, mint az egyiptomi (lát-szik ez a királyságról, illetve a tekintélyről mint olyanról alkotott nézetükön is; vö. itt R. Labat és J. de Fraine vonatkozó munkáit!). Egy biztos: Isten jelenléte száműzi a káoszt, rendet teremt. Aki azt akarja tehát, hogy Isten oldalán álljon, annak alkalmazkodnia kell ehhez a ren-dhez. Nincs új a nap alatt, mert minden ennek a schémának a megítélése alá esik!

Másik dilemmánk az óizraeli irodalomtörténet oldaláról jelentkezik; egyszerű szemlélődés is megmutatja, hogy legkétsősőbb a bölcsességirodalomnak sikerült érvényet szereznie önmagának — mondhatjuk így is: a történettudat dokumentumait sokkal hamarabb ismerték el kanonikusnak, mint a bölcsességirodalomét. Itt nem kell foglalkoznunk azzal a kérdéssel, hogy az egyes mondasok mely időkből származnak; e kérdés túl sok megoldatlan problémához vezetne. Mégis feltűnő, hogy még a korai mondasok gyűjteménybe foglalása is jóval a babiloni fogság után történik meg. Az óizraeli történettudat már a fogság előtt része a héber irodalom történetének; gondoljuk csak meg: milyen hatalmas ívet fog át a Deuteronómiumi Történeti Mű az ősi „credo”-tól fogva a fogság bűnvallásáig! A fogság után azonban viszonylag gyorsan változik a kép; nem véletlenül becülik le sokan a Krónikás Történeti Művét, hiszen — mint említettük — ott már megbomlott az egység az interpretatív és elbeszélő karakter között. De legalább ilyen gyorsan hal el a klasszikus próféta is (amennyiben a fogság utáni próféták csupán epigonjai a fogság előttieknek⁹²). Deuteroézsaiás az utolsó, aki beszélhet Istennek a közeljövőben bekövetkező theofániájáról, mint történelmi eseményről: a fogságból való szabadulásról. S láttuk fentebb, mint hódított tért az apokaliptika. Dániel könyve a bizonyíték arra, hogy a próféták történettudata már a múlté, s új történelemábrázolás született.⁹³ Éppen a *vaticinium ex eventu* mutatják, milyen szükség van arra, hogy valaki állandóan hangsúlyozza: a megtörtént események Isten akaratából zajlottak le. Ez egyézersmind azt is jelenti, hogy a jelen események kijelentéshordozó jellege megszűnik.

Ezzel szemben a bölcsességirodalom egyre növekvő tendenciát mutat az exilium után. Míg a fogság előtt

egyetlen gyűjtemény sem születik, a fogság után egyre nagyobb az érdeklődés a közszájon forgó bölcs mondások iránt, egyre emelkedik a gyűjtemények száma, míg végül e növekedés kulminál Jézus ben-Sirák gyűjteményében.^{93a} Világos: hangsúlyeltolódás jött létre, melynek választóvonal a babiloni fogság. Nemcsak theologiai, nemcsak történetirői szempontból áll szemben egymással a történetírás és a bölcsességirodalom az ókori Izraelben: történeti valóság ez.

S még egy megjegyzést: Különbözik e kettő a kutatás módszertanát illetően is — bár ennek hordereje meg sem közelíti az előző kettőt. A történeti könyvekben szerzők tekintenek ránk, redaktorok munkáját kell analizálnunk, a mögöttük álló tradíciót, vallásos elképzeléseket, vagy kultuszi — esetleg mindennapi — háttérret keressük, motivációt kutatunk; költeményeknél formát, struktúrát analizálunk, „Sitz im Leben”-t határozunk meg. A bölcsességirodalomban mindez sokszor igen nehéz, sőt, néha értelmetlen is: nem vezet jobb megértéshez.⁹⁴ Évszázadok simító munkája áll előttünk, kikristályosodott szövegek, amelyeknek egy a lényege: a „pointe” megértése. Gyűjtőkkel, nem redaktorokkal állunk szemben, akiknek bár lehet jó nevük, szerepük azonban az egyes mondásokra nézve igen csekély. Lehetséges, hogy a fenti módszerek egyes esetekben segítenek, relevanciájuk azonban föltétlenül csak elszórt, kivételes, nem általános.

Mindezek a gondolatok igazolják J. Barr vehemens szembefordulását az ún. üdvtörténeti iskolával szemben.⁹⁵ A történelem fogalma nem szolgálhat hermeneutika kulcsként az óizraeli irodalom egészének tárgyalásakor; ha valaki óhéber irodalomtörténetet akarna írni *'sub aegide historiae'*, akkor szükségszerűen nivellálja ennek tekintélyes részét: a bölcsességirodalmat. Hasonló H. H. Schmid lázadása is a tanár G. von Rad ellen; írásainak polemikus éle még azok egyoldalúságára is magyarázatot ad: az óizraeli történettudat és a bölcsességirodalom szembenáll egymással. S e kettőt nem szabad kijátszani egymás ellen.

Persze: nem mi vagyunk az elsők, akik a bölcsességirodalom és a történetírás különböző voltára rádöbbennek. Többen tettek kísérletet is ennek feloldására — kimondva vagy kimondatlanul. Lássuk a legfontosabbakat, kockáztatva a szubjektivizmus vádját is!

Elsőnek említhetjük E. Würthwein nevét, aki valóban a bölcsességirodalom specialistája, hiszen évtizedekig dolgozott ezen a területen. Munkásságát azonban a fent említett üdvtörténeti iskola hatása alatt folytatta. S vajon ki merné ma vallani azokat a tételeket, amelyeket ő 1958-ban állított? „Összefoglalva elmondhatjuk, hogy a Kóhelet megpróbálja a bölcsességirodalmat a legfontosabb helyeken tévedésnek nyilvánítani. A bölcsességirodalom világos képével szemben (hogy ti. az élet a tett és a sors harmóniájában játszódik le) szándékosan az élet sötét oldalát emeli ki... Mindenekelőtt azonban másként gondolkodik Istenről a Kóhelet, mint a bölcsék: látja az Ő hatalmát, szuverenitását, más-voltát — s mindezek teszik Őt érthetlenné az emberek számára. S azáltal, hogy Isten eme tulajdonságait szántsándékkal kiemeli, meglátja a bölcsességnek (izraeli szempontból) leggyengébb pontját: Isten hatalmának a nivellálását.”⁹⁶ Jób könyvét is csak úgy tudja tekinteni Würthwein, mint a bölcsesség kritikáját. Jób megfelel a bölcsesség kritériumainak, s mégis rosszul megy a sora. Barátai még a bölcsesség bűvkörében élnek, Jób is emiatt nem érti meg helyzetét; egyedül a könyv végén lejátszódó theofánia adja meg a magyarázatot, s egyben a bölcsesség kritikáját is.⁹⁷

— A kép teljes megértéséhez szükséges még megemlítenünk, hogy ezek a nézetek akkor nyertek kifejtést, amikor a vallástörténeti iskola tételeinek kritikája divat volt, s inkább arra kívántak rámutatni a kutatók, hogy mi különbözteti meg az óizraeli irodalmat a környező

népekétől. Würthwein ebben még kortársainál is jobban túllő a célon. Cikke egyébként sem mentes a túlzásoktól: „Igaz, hogy Babilonban és Asszíriában is volt bölcsességirodalom, de a fennmaradt fragmentumok nem alkotnak olyan egész képet, mint az egyiptomi bölcsesség esetében.”⁹⁸ Két év múlva G. W. Lambert hatalmas gyűjteményének megjelenése cáfolja ezt az indokolatlan kijelentést.⁹⁹ Ennél is nagyobb baj azonban a szerző szemlélete: Würthwein a történetírás premisszái felől közelít a bölcsességirodalomhoz, s egyoldalúan alkalmazza azokat. Talán a legárulkodóbb a helyzet a 73. zsoltár analízisének, amelyet 1950-ben végzett.¹⁰⁰ A zsoltár közismerten a bölcsességirodalomhoz tartozik; Würthwein azonban megpróbálja (elsősorban a 17.v-re alapozva) historizálni az általános kijelentéseket (11-16. vv). A zsoltárt így Izrael történetére vonatkoztatja, ahol a *r'sa'im* természetesen az idegen népek; a historizált zsoltár előadásának helye pedig a kultusz lenne.

Mindezek azt mutatják, hogy Würthwein munkáiban a két gondolkodásmód nem különült el egymástól, kapcsolatok tisztázatlan, és így a bölcsességirodalomon esik erőszak: olyan gondolatot vetítenek bele, amely nincs benne — s utólag elmondhatjuk, hogy olyan gondolatok nem nyernek kifejtést, amelyek pedig benne vannak.

Persze nem cél itt most, hogy egy negyedszázaddal ezelőtt kifejtett tételt cáfoljunk. Würthwein csupán legjobb képviselője azoknak, akiknek véleménye még ma is sokszor megnyilvánul: a bölcsesség-kritika szíréhangjai később is hallatták magukat.¹⁰¹

Sokszor idéztük az óizraeli történetírás jellegzetességeinek vizsgálatánál G. von Radot, aki valóban óriása a kutatásnak. Engedjék meg nekem, hogy amikor róla beszélek, különbséget tegyek a „fiatal” és az „öreg” von Rad között. Munkájának kontinuitását nem kívánom kétségbe vonni, de ő csupán idősebb korában fordult a bölcsességirodalom felé — s ott is maradandót alkotott!

A „fiatal” von Rad (összefoglaló művének, a *Theologie des Alten Testaments* első kötetének írásakor 56 éves) azon kevesek közé tartozik, akik soha nem ragadtatták magukat egyoldalúságra. Egy évvel később, mint Würthwein, ezt írja a bölcsességirodalomról: „Kultusz, üdvtörténet, Isten-népe gondolat kívül esik (a bölcsességirodalom) látószögén, amely extrém módon az egyénhez fordul megszólításával.”¹⁰² Ő abban látja a bölcsességirodalom előretörését, hogy a bölcsesség fogalma megváltozott az exilium után. Az exilium előtt „emberi bölcsességről” beszélhetünk, utána pedig az „isteni kijelentés eszközéről.”¹⁰³ Ez a megállapítás helyesnek látszik; magyarázatot is ad ehhez pl. a Prédikátor könyve: nem polemia az a bölcsesség ellen, hanem a bölcsesség kijelentés szintjére való emelése. Theológiai és filozófiai kérdések megítélésében azonban sokszor a kutatás menetének belső heurisztikai szerepének van döntő jellege; s úgy tűnik, a „fiatal” von Rad tétele éppen ezen a ponton bukott meg. Ami a tényeket illeti ui., aligha vitathatjuk, hogy a későbbi korokban érezhető lesz a bölcsesség „eltheologizálása”, s az exilium után a bölcsesség a kijelentés köntösében sokszor jelentkezik. Viszont a kutatás történetében inkább úgy tűnik, hogy az exilium előtti és utáni bölcsesség ilyen erős megkülönböztetése nem volt szerencsés, („emberi megtapasztalás” illetve „isteni kijelentés”). Ne feledjük: alig tudjuk néhány bölcs mondásról bebizonyítani, hogy exilium előtti vagy utáni (miként ezt von Rad sem tagadja)! Így materiálisan strukturális törés — amelyet von Rad tételt építi — nehezen lesz bizonyítható vagy cáfolható: zárójelbe kerül.

Az „öreg” von Rad (68 éves) tehát másként fogalmaz: az exilium után Izrael ismeretelmélete „szétesik” két részre. Az egyik a „világi” bölcsesség, az emberi együttélésből fakadó ismeretek tára. Itt ugyan tudnak Istenről, van hit, de nem kerül a megismerés középpontjába. A másik

pedig igenis tud Jahve további tetteiről, s változatlanul a megismerés forrásának tartja azokat (ld. pl. Jób könyvét).¹⁰⁴ Feltűnő, hogy az a von Rad, aki mindig csodálatos stílusban, szépen írt, itt mintha elbizonytalankodnék: nyelvezete néhol az érthetlenségig nehéz, s mondani-valójában éppúgy, mint kifejezőmódjában egyre bonyolultabb lesz. Párbeszéde az őt támadókkal nem sikerül. Egy biztos: érzi, hogy a bölcsességirodalom elhanyagolásával a vád ellene jogos, s hogy új perspektívának kell felnyílniuk. De — s emellett következetesen kitart — a cselekvő Istenbe vetett hit a bölcsességirodalomnak is sajátos gondolata.

Nos, úgy hiszem, sok köszönettel tartozunk G. von Radnak késői soraiért. Egyértelmű tényként leszögezhetjük, hogy az óizraeli bölcsességirodalomban továbbra is jelen van a cselekvő Isten képe; Jahve sosem vált deus otiosusszá. A von Rad által felállított alternatíva azonban valahol mégis sántít, s ezt csak akkor vesszük észre, ha a teljes exilium utáni irodalmat szem előtt tartjuk. Ha ui. változatlanul megmarad az exilium előtti oly sok formában vallott kép a cselekvő Istenről, s ilyen vonatkozásban semmi sem változott az exilium után, akkor mi okozta a történetírás fent említett hanyatlását, miért tűnik el a prófétaság és miért jelenik meg az apokaliptika? Ha von Rad tétele igaz lenne, úgy nem a történet tudat állna szemben a bölcsességirodalommal, hanem a bölcsességirodalom önmagával!

Jusson mármost szóhoz a kritikai is. H. H. Schmidt is foglalkoztatta témánk, éspedig hasonló címmel.¹⁰⁵ Ő egyszerűnek látja az óizraeli bölcsességirodalom és a történetírás kapcsolatát: a bölcsességirodalom a történelem tapasztalatait szűri le, s ezért az események rezüméje.

Azt hiszem, röviden elintézhethetjük ezt a megoldást. Minden, ami „van a Nap alatt”, történeti. Schmid megállapítása egyszerűen megismétli a heideggeri ontológiát (ám a legkevésbé tudatosan, s meglehetősen vulgáris formában): lét és idő szorosan összetartozik. Így Schmid megkerüli a problémát; ál-felelete egyetlen általunk föltett kérdésre sem válaszol — egyszerűen jellemezhetjük: rövidzárlat.

Ha sok sikertelen kísérlet után mi is megpróbálunk feleletet keresni az óizraeli történetírás és bölcsességirodalom viszonyának kérdésére, úgy azt hiszem, abból kell kiindulnunk, hogy Izraelben (sőt Izrael államalapítása előtt is) ismeretes volt a bölcsesség, mint műfaj, s hogy ennek irodalma bár újabb és újabb művekkel gyarapodott, lényegében mindvégig változatlan maradt, egységesnek tekinthető. Formailag nem mutattak ki semmilyen változást a bölcsességirodalom történetében, tartalmilag pedig maga von Rad volt az, aki megerősítette az egységbe vetett hitet, amikor a József-ről szóló elbeszélést a Példabeszédek néhány részéhez hasonlította.¹⁰⁶ Az exilium előtti bölcsességirodalom léteinek egyértelmű bizonyítéka a próféták ígéinek kapcsolata a bölcses mondásokkal, illetve hasonlatokkal (talán legerősebben ezt Jeremiásnál láthatjuk). Azt is bizton mondhatjuk, hogy amikor Izraelben általános föllendülés volt, mint pl. Salamon idején, akkor a bölcsességirodalom is föllendült — bár hogy mi része volt ebben Salomonnak, az mindmáig eléggé vitatott kérdés.¹⁰⁷ Tény, hogy a fogság után nő a bölcsesség iránti érdeklődés. Tény, hogy ezzel egyidejűleg veszt a jelentőségéből a történetírás, a prófétaság pedig eltűnik. Aki tehát az egyikre magyarázatot akar adni, annak szükségszerűen magyaráznia kell a másikat is. S ez a válasz minden bizonnyal a babiloni fogságban, illetve a hazatérésben rejlik. Már utaltunk fentebb arra, hogy a második Ézsaiás a hazatérést még a fogságban Isten theofániájaként hirdeti meg; s említettük, hogy tanítványának, a harmadik Ézsaiásnak az volt a föladata, hogy magyarázza: miért nem úgy történt meg ez a hazatérés, mint azt elvárták az izraeliták a második Ézsaiás

igehirdetése alapján; miért maradt el a theofánia? Az Ézsaiás 56-66 részekben láthatjuk, hogy a történelem közvetlen jövőjére nézve meghirdetett theofánia az idők végeztére, az exchatonba helyezték át, a „most”-ból „majd” lesz.¹⁰⁸ S a theofánia kétségkívül a csalódás tárgyát képezi az óizraeli tudatban: a történelemben cselekvő Isten közbeavatkozása elmarad, s ez teológiai deficitet okoz. Pontosan ezen a helyen lesz viszont érhető a bölcsességirodalom fellendülése. A bölcsességirodalom jön, (helyesebben mondva, már ott is van) s relativizálja a történelmi eseményeket — így a csalódást is. Célja, hogy összefoglalja az események tanulságait, felkészítsen egy esetleges következő csalódásra is, és olyan szabályt állítson fel, amely majd meg fog állni az idők viharában. A bölcsességirodalom céja röviden a *történelem mögé kerülés* — ami pedig végsősoron nem más, mint egyfajta történetmagyarázás. A történelemben cselekvő Istennel ez a legkevésbé sincs ellentmondásban; a hangvétel persze egészen más, mint pl. a fogság idején született Deuteronomiumi Történeti Műé, hiszen a történelem rezüméjét mindig ritmikus, rövid mondások próbálják megfogalmazni. Hangsúlyeltolódás jött tehát létre, amelyet azonban mégsem nevezhetünk diszkontinuitásnak, de még csak az alapstruktúrák megváltozásának sem (így: H. H. Schmid; von Rad tiltakozik is e fölfogás ellen).

Hogyan mutatkozik meg mármost a történetírás, illetve a történelem mögé kerülés kapcsolata egymással? Úgy, hogy mind a kettő a történelmet vizsgálja — de más módon. Az óizraeli történet tudat azt keresi, ami a történelemben ephapax, egyszeri, kiemelkedő, csodálatos. Ennek szíve a mindenkori jelenbe belekiáltó prófétai üzenet:

*„A régi dolgokat ne emlegessétek,
ne a múltakon tündödjetek!
Mert én újat cselekszem,
most kezd kibontakozni, majd meglátjátok!”
(Ézs 43,18-19.)*

Ezt persze nem úgy kell értenünk, hogy Izrael nem emlékezik meg a már megtörténről; ellenkezőleg: újra és újra átéli azt. De a mindenkori esemény csak egyszer történt meg. Vajon meg lehetne ismételni azt, amit így énekelnek:

*„Énekelek az Úrnak, mert igen felséges,
Lovat lovasával a tengerbe vetett.” (2Móz 15,1?)*

Az egyszeri, a példa nélkül való kutatásával szemben azonban a bölcsességirodalom nem az események súlya, hanem azok gyakorisága érdeklí: mi fordul elő sokszor a történelemben?¹⁰⁹ Szeretne minden megtörténtet összesűríteni, s ezáltal az embereket biztosítani minden meglepetéstől. Talán jó példa az összehasonlításra Sámson esete, akiről szép, nosztalgikus képes fest a Bírák könyve. Az elbeszélés hatalmas hőst, karizmatikus harcost tár elbénk — aki viszont (ma így mondanánk) egy „banánhéjon csúszik el.” A Bírák könyvének elbeszélése l'art pour l'art szép, s nem kíván az esemény kapcsán külön tanítást adni.¹¹⁰ A Pl 31,3 viszont megfordítva: nem beszél el történetet, csak tanítást ad, ami megvédheti az olvasót a rossz tapasztalatoktól. A közlés lakonikus: „Ne add asszonynak a te erődet” (természetesen ezen idegen asszony értendő).

A tipikus, a jellemző megtalálására kell a tapasztalat; azért van az, hogy a bölcsesség szöcsöve mindig öregember. A történetírás főszereplője lehet fiatal, vagy akár gyermek (Sámuél, Dávid); egyetlen kritérium létezik: hogy a történelmet irányító Isten rajta keresztül avatkozzék a történelemben. Ezzel szemben azonban Elihú így szól:

„*En még fiatal vagyok, ti pedig öregek, ezért hátrahúzódtam és féltem elmondani, amit tudok.*” (Jób 32,6)

S talán még egy szót a „világi bölcsességhez”. Amint láttuk, a történettudat krízisét a valósággal való találkozás okozta; persze nem ez volt az első eset, hogy Izraelben a valóság cáfolja a hitet, (ld. pl. Jósias király halálát) de kétségkívül a fogságból való hazatéréskor megélt csaldás volt a legnagyobb, kézenfekvő, hogy most afelé fordul az érdeklődés, aminek szorosabb kapcsolata látszik lenni a valósággal. Realitásérzékben pedig nincs hiány a bölcs mondások esetén:

„*Könyörögve szól a szegény, de a gazdag keményen válaszol.*” (Pld 18,23)

A „világi” bölcsesség kifejezés annyiban nem pontos, hogy nem ragadja meg a profánnak tűnő bölcsességnek ezt a valóságra törekvő szándékát — aminek eredete, mint láttuk, történetetológiai. Így helyes G. von Rad megállapítása, amiszert a „világi” bölcsesség mögött is ott áll Isten személye. A fogság után azonban az első kérdés a valóság, illetve a valóság legitímálása volt — s ez akkor már levált az istenfogalomról. A történelem mögé kerülés azonban még nem jelentette az istenhit háttérbe kerülését, sőt, még az Ószövetség legkésőbbi darabjái is hangyos maradt:

„*Uram, te voltál hajlékunk nemzedékről nemzedékre. Mielőtt hegyek születtek, mielőtt a föld és a világ létrejött öröktől fogva mindörökké vagy te, ó Isten.*” (Zsolt 90,1–2)¹¹¹

Epilógus

A kissé hosszúra nyúlt VII. fejezet után (amit a bölcsességirodalom legújabb kutatásának meglehetősen kontroverz volta indokol) csupán egy kérdést kell megválaszolnunk: ha valóban oly sok tekintetben rokon az óizraeli történettudat az európaival, akkor vajon miért nem alakultott ki olyan történetfilozófia Izraelben, mint később Európában? Válaszom egyszerű: Izrael nem a történelemmel mint olyannal viaskodott, vagy amikor így tette, akkor is vallási köntösben tette ezt. A primér érdeklődés Isten és az ember kapcsolata iránt nyilvánult meg. Így aztán nem születhetett olyan elmélet, amely a történetírás elveit boncolgathatta volna. *Reflexió a történelemre igen — reflexió a történetírásra nem*; a teológia és a történetmagyarázás ugyan összefügg egymással, de az elsőbbség a teológiáé. E vallásos célokat szolgáló történettudomány azonban kiemelte Izrael a kor nepei közül, s olyan örökség letéteményesévé tette meg őt, amelyet kutatni a ma emberének is hasznos lehet.

Karasszon István

JEGYZETEK

1. Félreértéseket elkerülendő különbséget tesz az izraelita, zsidó és izraeli között. Izraelitának nevezem az ószövetségi korban Izraelhez tartozó embert, zsidóról, illetve zsidóságról beszélnek a perzsa kortól, izraeli számonra a mai Izrael zsidó származású állampolgára. — 2. G. von Rad, Der Anfang der Geschichtsschreibung im alten Israel, in: Archiv für Kulturgeschichte, Bd. 32., 1944. 1.1. — 3. Itt nem mindig helyesen említik érvként, hogy az Ókori Kelet népei (elsősorban Kánaánban) ciklikusan gondolkodtak az idő felől. A ciklikus időszemlélet inkább vallásos fölfogás volt, s a termékenység-kultusz nagyon is érthető következménye, hiszen a természet körforgását mitizálták, s kiabrázolták a kultuszban. Vö. a meghaló és újjáéledő isteneket, illetve az azokról szóló mítoszokat. Ezek azonban nem tartoznak a „történetírás kategóriájába”. — 4. Gyűjteményes kiadásuk: D. D. Luckenbill, Ancient Records of Assyria and Babylonia, Chicago, I-II. 1926–27. —

5. Ld. elsősorban Brevard S. Childs, Introduction to the Old Testament as Scripture, London, 1979. c. munkáját, amely végig e jellegnek tulajdonít döntő jelentőséget. — 6. A héber szöveg így hangzik: 'arami 'óbéd 'abi A fenti fordítás mellett használatos még a következő: „veszendő arámi volt ősm”. A fordítást filológailag eldönteni nem lehet, mert az 'bd ige mindkét jelentést implikálja (vö. W. Baumgartner, Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament, I, Leiden, 1967. 2. 1.). Helyesebb azonban a fenti szöveg mellett dönteni, mert az Ószövetség olyan képet fest Ábrahámról, mint egy vándorló nagycsalád fejről, akinek relatív hatalma volt. A „veszendő” fordítás e ténnyel kerül ellentmondásba. — 7. Itt még a „történeti szkepticizmussal” vádolt Martin Noth is pozitíve nyilatkozik: Die Ursprünge des alten Israel im Lichte neuer Quellen, in: Veröffentlichungen der Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, 94. füzet, Köln-Opladen, 1961, 9–40. 1. Az Ószövetségből nyert történeti kép pontosan beillik Noth szerint a Mária-szövegek által lefestett képbe, s a Mária-szövegek nyelvezete is árulkodóan sok arameizmust tartalmaz. Mindezek az érvek nem bizonyítják ugyan Ábrahám létezését, csak annyit, hogy az Ószövetség még emlékezett a „bolyongó arámi” miliőjére. — Noth tételt ugyan a nyelvészet felől támadás is érte (elsősorban a Mária-szövegek arameizmusait illetően). Történeti kiértékelését azonban általában elfogadottnak tekinthetjük. — 8. Tk. már a Reformáció ezt a vonalat indítja el: gondoljunk itt arra, hogy Kálmán és Zwingli is pályafutását klasszikus szövegek kommentálásával kezdte, s később ugyanolyan módszerrel a Bibliát vizsgálta. — 9. Így a már fent említett Ábrahám esetében is. Az a tény, hogy az Ábrahámról szóló elbeszélések jóval későbbiek, mint az ősatya feltételezhető műlködésének időpontja, értéktellett lett, s ezért az elbeszéléseket magukat sokan történetietleneknek tekintették. Az átértékeléshez vö. R. de Vaux, Histoire ancienne d'Israël, Paris, 1971, 181 kk. Magyarul ld. R. de Vaux összefoglaló, rövid cikkét a Református Egyház, 1983, 180 kk. lapjain. — 10. Újabb R. P. Carroll, When Prophecy Failed, London, 1978. c. munkájában tesz kísérletet arra, hogy az ószövetségi történetetelmezést a kognitív disszonancia fogalmából eredeztesse (ezt ő elsősorban a profétai jövendölésekre, illetve azok be nem teljesedésére vonatkoztatja). Ha egy esemény nem, vagy másként történik meg, mint ahogy azt annak szereplője, vagy a későbbi vizsgálódó kívánna, ez okot ad a magyarázatra, a hermeneutikára. Carroll nézetével szemben szkeptikus vagyok. A.) Kognitív disszonanciát alig érzékeltek az Ószövetség történetírói. A Carroll által leírt út egyedül a babloni fogságból való hazatérés utáni korra jellemző. Mikeás próféciája esetében — ahol kognitív disszonancia ugrik már az első pillantra is a szemünkbe — azonban semmi „magyarázkodás” nincs. A kognitív disszonanciát tehát az óizraeli történetírás esetében nem föltétlenül követi hermeneutika. B.) Ezzel szemben az óizraeli történetírás mindenütt át van szöve hermeneutikai kérdésközponttal, amennyiben a történetíró saját létét magyarázza a történelem felől. Hermeneutika ott is van, ahol kognitív disszonancia nincs. — 11. Itt pedig számolnunk kell az európai történetírás apóriáival is. Tudomásom szerint egyetlen hely van az Ószövetség elbeszélés részeiben, ahol az elbeszélő(k) szándékát végképp, még csak a sejtések szintjén sem értjük: 1Móz 34, Ld. G. von Rad, Das erste Buch Mose, Göttingen, 1953, 288. 1.: „Ja, es will scheinen, als sei hier eine letzte wissenschaftliche Klärung nicht mehr zu gewinnen”. — 12. „Auch das Bild der modernen Historie ist gedeutete Geschichte und zwar von geschichtsphilosophischen Prämissen aus.” G. von Rad, Theologie des Alten Testaments, Bd. II, München, 1962, 9. 1. — 13. Hangsúlyozzuk, hogy nem az összes ószövetségi műfajt tárgyaljuk, hanem csak azokat, amelyeket az ószövetségi történetírás is használ. Ezek irodalomkritikai elhatárolása még mindig problémát jelent, hosszú évtizedek után is. E nehézségekre hívja föl a figyelmet P. Gilbert, Une théorie de la légende: Hermann Gunkel, Paris, 1979, aki a néprajz felől közelíti H. Gunkel programjához. A műfajok történeti relevanciájának mód-szerhánti kérdését pedig összefoglalóan — tudunkkal — még senki sem merte megfogalmazni. — 14. Vö. M. Noth, Das Buch Josua, Tübingen, 1938, 15. 1. — Ld. szerény kísérletemet is a probléma megoldására: Gilgál kövei — Jordán kövei, in: Theol. Szemle, 1985. 206–210. 1. — 15. Ld. M. Noth, im., 18–19. 1. — 16. Vö. W. Hertzberg, Die Samuelbücher, Göttingen, 1960, 338–339. 1. — 17. Vö. G. Eissfeldt, Einleitung in das Alte Testament, Tübingen, 1964, 50–56. 1., valamint B. Reicke — L. Rost, BHH (Göttingen, 1966), 1641–1645. c. — 18. Josephsgeschichte und ältere Chokma, in: Supplements to Vetus Testamentum, I, Leiden, 1953, 120–127. 1. — 19. Hogy valóban a régebbi réteg lenne ez, azt nem látom bizonyítottának, bár feltételezhető. A bölcsességirodalommal való kapcsolat azonban kétségtelen — lehet, hogy ez a József-történetek késői datálása mellett szól? — 20. Sajnos nem mindig egyértelmű a tudományban a szóhasználat. Az 1Móz 22 (Izsák föláldozása) pl. H. C. White szerint legenda: The Initiation Legend of Isaac, in: ZAW 1979, 1–29. 1. Világos, hogy az elbeszélésnek semmilyen történeti magja sem lehet, (ezt White maga is bizonyítja kiváló tanulmányában) így az elvezetés helyesen: mondja — amiként azt írja is a nagy műfajkutató, H. Gunkel, Genesis, Göttingen, 1917, 240. 1. A fenti meghatározáshoz vö. Reicke-Rost, im. 1643. c. illetve O. Eissfeldt, im., 56–62. 1. — 21. Az ezzel foglalkozó internacionális szakirodalom kiértékelésére tettem kísérletet a Theol. Szemle hasábján (1983): A Kármel-hegyi Illés és Izrael története. — 22. Ld. F. Crüsemann, Der Widerstand gegen das Königtum, Neukirchen, 1978. 19–32. 1. — 23. A királyellenességet tagadja: E. H. Maly, The Jotham-Fable — Anti-Monarchical? in: CBQ 1960, 299–305. 1. Mindenesetre a jelen helyzetet jól tükrözi M. Buber megállapítása: „die stärkste antimonarchische Dichtung der Weltliteratur”. Königtum Gottes, Heidelberg, 1956, 24. 1. — 24. Ld. M. Noth, Das vierte Buch Mose, Göttingen, 1966, 157. 1. — 25. W. Grimm így hasonlítja össze a mondatát és a mesét: „Die geschichtliche Sage fügt meistens etwas Ungeöhnliches und Überraschendes, selbst das Übersinnliche an das Gewöhnliche, Wohlbekannte und Gegenwärtige, das Marchen steht abseits von der Welt in einem umfriedeten ungestörten Platz, über welchen hinaus es nicht weiter schaut”. Ebből csak az utolsó, tagadó félmondat nem áll az

Öszövetségre. — 26. Phänomenologie der Religion, Tübingen, 1970³, 468–469. I. A mítosz fogalma egyébként erősen vitatott az Öszövetségben. — 27. M. Weippert, Fragen des israelitischen Geschichtsbewusstseins, in: VT 1973, 415. 1. — 28. Ez — cum grano salis — helyes is. Vö. R. Smend, Elemente alttestamentlichen Geschichtsdenkens, Zürich, 1968, 34. 1. — 29. Így újabb: J. Heller, Die Entmythologisierung des ugaritischen Pantheons im Alten Testament, in: ThLZ 1976, 1–10. c. — 30. B. Albrektson, History and the Gods, Lund, 1968, 115. 1. — 31. A. Alt, Die Landnahme der Israeliten in Palästina, 1925. Idézve: Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel, München, 1968⁴, 89–125. 1. szerint. Újabb megerősítette ez M. Weippert, Die Landnahme der israelitischen Stämme, Göttingen, 1967. Helyeslést kap ez a tézis a legfrissebb Izrael története c. munkájában is (ld. pl. S. Herrmann, Geschichte Israels, Berlin, 1983, 116 kk.) Kritika csak az új, antropológiai modellek alkalmazásával merül föl, amelyek ismertetése itt nem szándékunk (S. Herrmann új kiadású Izrael történetében részletesen számot fog ezekkel vetni — Herrmann professzor szóbeli közlése). — 32. A Debóra-ének persze még nem történetírást tár elénk: csupán egy esemény irodalmi lecsapódásáról beszélhetünk, ami történeti forrás (res gestae). Történetírás részévé akkor válik, amikor egy udatos szerkesztői munka a Bírák könyvének összefüggésébe állítja. E kettő között élesen különbséget kell tennünk. Más ui. egy mű szerkesztésének összefüggéseit, szociológiai helyét keresni, s megint más egy gyűjtőmunka koncepciójának a meghatározására tenni kísérletet. E keutő sajnos összekeveri G. A. Herion, The Role of the Historical Narrative in Biblical Thought: The Tendencies Underlying Old Testament Historiography, in: JSOT 1981, 25–27. 1., egyébként kiváló munkája. — 33. J. Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte, Berlin, 1921⁸, 49. 1. — 34. Ld. M. Noth, Das System der zwölf Stämme Israels, Stuttgart, 1930, 35. 1. — 35. F. Crüsemann említett könyvén kívül H.-J. Boecker, Die Beurteilung des Königtums in der deuteronomistischen Abschnitten des I. Samuelbuchs, Neukirchen, 1969, H.-J. Stoebe, Das erste Buch Samuelis, Gütersloh, 1973, 223. kk. A királysághoz vezető utat történetileg értékelni ki magyarul Közszeghy Miklós, „Adj nékünk királyt, aki itéljen feletünk” — Az izraeli királyság előtörténetéhez, in: Theol. Szemle 1990, 166–167. 1. — 36. Vö. M. Noth, Jabez-Gilead, in: ZDPV 1953, 28–41. 1. A szerző rendkívül érdekes topográfiai adatokat közöl Saul útjáról Bezektil Jábésig. — 37. Valószínűleg a sorsvetésről szóló szakasz eredetileg különálló egység volt. Vö. G. Wallis, Geschichte und Überlieferung, Stuttgart, 1968, 61–62. 1. — 38. A történeti kiértékeléshez, az „objektív történeti képhez jó magyar nyelvű összefoglalás: J. Bright, Izrael története, Bp., 1977, 182 kk. — 39. J. Conrad, Der Gegenstand und die Intention der Geschichte von der Thronfolge Davids, in: ThLZ 1983, 161. c. — 40. E lépés az Északi Országgrész szemében is legitím kultusz helyét tette a főváros Jeruzsálemet. — 41. A történetek átértékeléséhez vö. G. von Rad, Der Anfang der Geschichtsschreibung im alten Israel, 12–26. 1. Az irodalomkritikai analízishez vö. L. Rost, Die Überlieferung von der Thronnachfolge David, Stuttgart, 1926. — 42. M. Noth, Könige, Neukirchen, 1969, 12. 1. — 43. Nem kis nyelvtudást kíván, hogy a szerző e kettősséget szójelekkel adja vissza: Isten nem engedti, hogy bajit-ot = házat = templomot építsen neki Dávid, hanem O fog neki bajit-ot = házat = dinasztia építeni = alapítani. Vö. itt K. Seybold (időközben megtagadott) tanulmányát: Das Davidische Königtum, Göttingen, 1972. — 44. Jól lája ez T.N.D. Metzinger, King and Messiah, Lund, 1976, 57–59. 1. — 45. J. Conrad, im., 173. c. — 46. Vö. J. Lindblom, Erwägungen zur Herkunft der Josianischen Tempe lurkunde, Lund, 1971, 73. 1. — 47. J. Lindblom, im., 75. 1. — 48. Ld. J. Bright, im. 307. 1. — 49. Ld. O. Kaiser, Einleitung in das Alte Testament, Berlin, 1973, 141.1. (Kaiser itt persze M. Noth-ot követi. — 50. Vö. G. Fohrer, Geschichte der israelitischen Religion, Berlin–New-York, 1969. Fohrer a királyságot tartja Izrael második nagy szellemi impulzusának, a deuteronomiumi teológiát pedig negyediknek. — Ld. legújabbban Th. Römer, Israels Väter, Freiburg–Göttingen, 1990; e könyv a Deuteronomiumi Történeti Mű koncepcióját vizsgálja, Izrael eredete vonatkozásában. — 51. Vö. M. Noth, Das Buch Josua; G. Schmitt, Der Landtag von Sichem, Stuttgart, 1964. — 52. Itt rögtön tisztázunk kell egy másik kérdést is. Zavaró, hogy a szakirodalom többször beszél Pentateuchusról, (1Móz–5Móz) néha Tetrateuchusról, (így pl. M. Noth és nyomában E. Jenni: 1Móz–4Móz) néha pedig Hexateuchusról (G. von Rad és O. Eissfeldt: 1Móz–Józsa). A különbség az, hogy a Tetrateuchos képviselői elválasztják az 5Móz-t az „öt tekeres” első négy tagjától, a Hexateuchos pedig azt jelenti, hogy hozzácsatolják még Józsué könyvét is. Mindhárom elnevezés jogos, csak különböző gondolkodásmódot takar. A Tetrateuchos elnevezés ezt juttatja kifejezésre, hogy a Deuteronomium elváltik a többi könyvtől, s már a Deuteronomiumi Történeti Mű részeként tartják azt számon. A Pentateuchos elnevezés használói tartják magukat az izraelita tradícióhoz, amely csak a Mózes névvel jelzett könyveket tekintik egységnek; a honfogalás már Józsué neve alatt történt, s a róla elnevezett könyv az előző ötöt elválasztandó. A Hexateuchos név azt juttatja kifejezésre, hogy Józsué könyvében fölfedezhetők ugyanazok a források, amelyek Mózes öt könyvében is jelen vannak. — A három elnevezés tehát inkább a probléma három megközelítési módjáról árulkodik, s nem három különböző témát jelent. — 53. Vö. M. Noth utóó munkáját: Überlieferungsgeschichtliche Studien, 1967³ (Tübingen). A Bírák könyvéről a 47–61. 1., a Történeti Mű keletkezési idejéről és körülményeiről a 91. és 100. 1. — 54. M. Noth, im., 62. 1. — 55. M. Noth, im., 73. 1. — 56. Legjobb példa erre Omri esete, aki az Északi Országgrész első dinasztiáját alapította meg. Mivel azonban „hiábavalóságokkal bosszantotta Jahvét, Izrael Istenét”, (1Kir 16,26) a Deuteronomista röviden elintézi, sőt, el is ítéli uralkodását. Vö. itt Stefan Timm, Die Dynastie Omri, Göttingen, 1981. — 57. M. Noth, im., 100. 1. — 58. Ez föltétlenül a próféták igehirdetésével való rokonság jele. Vö. H. W. Wolff, Das Kerygma des Deuteronomistischen Geschichtswerks, in: ZAW 1961, 171–186. 1. — 59. Vö. H. Wildberger, Jahwes Eigentumsvolk, Zürich, 1960; G. Fohrer, im., 304–305. 1. — 60. Vö. L. Perlt, Bundestheologie im Alten Testament, Göttingen, 1969; G.

Fohrer, im., 302–304. 1. — 61. Ld. R. Smend, Die Bundesformel, Zürich, 1963. — 62. Ezt így legújabbban B. S. Childs, im., hangsúlyozza. — 63. G. von Rad, Der Anfang der Geschichtsschreibung im alten Israel, 1. 1. — 64. Ld. H. W. Wolff, Joel, Amos, Neukirchen, 1975², 221. 1.: „Wie kein Geschehen aus sich selbst heraus erklärbar ist und wie auch Unheil von Jahwe her kommt, so muss das Auftreten des Unheilsboten von Jahwes Reden her verstanden werden”. — 65. A fordításban visszaadhatatlan az óizraeli költő szójátéka: a „hinni” és „megmaradni” igét a héber „ámán” szó kétfajta továbbfejlesztésével adja vissza (hifil, ill. nifal). — 66. Ld. pl. A. Weiser, Der Prophet Jeremia, II, Göttingen, 1955, 251–267. 1. — 67. A próféták jövőhöz való viszonyát tartja H. W. Wolff a speciálisan prófétái történetelméletnek. Vö. bőven illusztrált munkáját: Das Geschichtsverständnis der alttestamentlichen Prophetie, in: EvTh 1960, 218–235. 1. — 68. Nincs egyetértés atekintetben, hogy e mű a perzsa korban keletkezett-e, vagy pedig később. Legkétségteljes adatálása a K.r.e. III. sz. középre helyezi a művet. — 69. Prolegomena zur Geschichte Israels, 6. kiadás, (1927) 204. 1., 3. kiadás 215. 1. — 70. E részek történeti kiértékelését legújabbban K. Gallinger végezte el. Vö. magyarázatát: Die Bücher der Chronik, Esra, Nehemia, Berlin, 1958. — 71. G. von Rad, Theologie des Alten Testaments, I, München, 1962⁴, 360. 1. — 72. Újabbban P. Welten, Geschichte und Geschichtsdarstellung in den Chronikbüchern, Neukirchen, 1973 és Chr. Macholz, Zur Geschichte der Justizorganisation in Juda, in: ZAW 1972, 314–340. 1. fedezte fel azokat az adatokat, amelyeket a Krónikás a Deuteronomista által nem említett forrásokból merített. Macholz pl. igen szellemesen mutatja ki Jósáfát reformját a jog területén, amelyet a Deuteronomista elbeszélése elmos (2Krón 19,5–11, illetve 5Móz 16,18–20 és 17,8–13). Vö. továbbá R. Rudolph, Chronikbücher, Tübingen 1955, 257. 1. Jósáfát reformjához ld. szerény tanulmányomat: Adalékok az óizraeli jog szervezéséhez, in: Szószék és katedra. Tanulmányok Dr. Tóth Kálmán professzor tiszteletére, Bp., 1987. — 73. J. Wellhausen, Prolegomena... 6. kiadás: 357. 1., 3. kiadás: 187. 1. — 74. Pl. 2Krón 11,5–12. Vö. P. Welten, im., 11–15. 1. — 75. Th. Willi, Die Chronik als Auslegung, Göttingen, 1972. — 76. P. Welten, im., 201. 1. — 77. Kérdhetnénk, miért nem került itt sorra a Papi Irat (és Ezékiel könyve) tárgyalása? A válasz éppen a fent elmondottakban rejlik: a Papi Irat nem történelmet ír, csak történetileg érvel a kultusz konzerválása érdekében. — Haszonképpen nem nyert tárgyalást a Jahvista és az Előhista forrás sem: kérdés ui. mindmáig, mennyire nevezhető irodalmi egységnek. (Ld. itt az újabb Pentateuchos-kutatást, melynek első lépése R. Rendtorff könyve volt: Das Überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch, Berlin–New-York, 1977. — 78. M. Noth, Überlieferungsgeschichtliche Studien 179. 1. szerint a jövő a Krónikás szemében még hangsúlyosabb. — 79. Így aztán H. Gunkel már 1895-ben megállapíthatta, hogy az Öszövetségben a világ kezdetének és a világ végének az ábrázolása azonos terminológiával történt. Ld. Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit (Göttingen). — 80. Így ezt először H. H. Rowley állította 1944-ben: The Relevance of Apocalyptic. Azóta ez egyértelmű lett, ld. G. Fohrer, Die Struktur der alttestamentlichen Eschatologie, in: ThLZ 1960, 401–420. c. — 81. „Eine Chronik schreibt nur derjenige, dem die Gegenwart wichtig ist” Idézve: Maximen und Reflexionen, Berlin–Weimar, 1982, 57. 1. szerint. — 82. Jóformán mindenütt lehetne idézni e rész tárgyalásakor M. Noth, Das Geschichtsverständnis der alttestamentlichen Apokalypitk, 1954 (in: Gesammelte Studien, München, 1957). A mű mindmáig útmutató. — 83. Szándékosan használók itt hebraizmust: macassé jad jhvh. E kifejezés dinamikus ekvivalens fordítása így hangozhat: (szent) történelem. — 84. S ezek leírásánál segít csupán a szerző önmagán vallástörténeti parallellé alkalmazásával. Ezek részleteit ld. M. Noth-nál (82. jegyzet). — 85. Theologische Realenzyklopädie, Hrsg. von G. Krause und G. Müller, III, 1978, Berlin–New-York, 196. 1. — 86. Uo., 192. 1. — 87. Die Aus gebliebene Endtheophanie, in: ZAW 1960. — 88. Vö. Karlheinz Müller, Apokalypitk III, in: Theologische Realenzyklopädie, III. kötet. — 89. Hans Heinrich Schmid, Wesen und Geschichte der Weisheit, Berlin–New-York, 196; uő., Gerechtheit als Weltordnung, Tübingen, 1968. — 90. Vö. Helck-Otto, Kleines Wörterbuch der Aegyptologie, Wiesbaden, 1970, 214. 1. — 91. Vö. K. Koch, THAT, II, 516. c. — 92. Itt G. Fohrer követem. Vö. Die Propheten des Alten Testaments, Gütersloh I–VII. kötetek. — 93. Ld. M. Noth említett cikkét (82. jegyzet). — 93a. Ld. itt az újabb munkákat: G. Sauer, Jesus Sirach, Gütersloh, 1981, vagy J. D. Martin, Ben Sirach — A Child of his Time, in: A Word in Season. Essays in Honour of W. McKane, Sheffield, 1986, 141–161. 1. Magyarul vö. szerény kísérletemet: Jézus Ben-Sirák könyve, in: Református Egyház, 1988, 98–101. 1. — 94. A szokásos módszer csodjét vagyok kénytelen látni, pl. O. Eissfeldt Die Rätsel in Jdc 14 c. munkájában (ZAW 1910). Eissfeldt Sámson találos kérdésének válaszához a filiszteusok feleletéből indul ki: „Mi edesebb a méznel, s mi erősebb az oroszlánnál?” Ez is tk. találos kérdés, és a felelet ez lenne rá: a szerelem. Az első találos kérdést tehát ennek alapján kell értenünk. „Az evőből étek jött ki, az erőből édes jött ki” — ez pedig nem más, mint a coitus leírása. — Két kifogást emelhetünk itt. A.) Ha mindez igaz, akkor mindezt nem Sámson és nem a filiszteusok találták ki. Ez esetben Eissfeldt adós a találoskérdések tradíció-kritikájával, és a Bír 14 re-dakciókritikájával. B.) Ha ez mégis sikerülne, (bár elegendő erre semmi bizony nem mutatkozott) akkor is használhatatlan a magyarázat, mert nem segít a „pointe” megértésében. A pointe ui. nem a szerelem, hanem az a történet, ami Sámsonnal útban a filiszteusokhoz megesett. A mi összefüggésünkben a kérdésre: „Mi edesebb a méznel, s mi erősebb az oroszlánnál?” nem az a felelet, hogy a szerelem, ha nem épenséggel: semmi. — 95. J. Barr, Old and New in Interpretation, Oxford, 1966. — 96. E Würthwein, Die Weisheit Ägyptens und das Alte Testament, 1958, 15. 1. — 97. Uo., 15–17. 1. — 98. Uo., 5. 1. — 99. Babylonian Wisdom Literature, Oxford, 1960. — 100. Erwägungen zu Psalm 73, in: Festschrift A. Bertholet, 1950, 532 kk. — 101. E. Pfeiffer, Die Gottesfurcht im Buche Kohelet, in: Festschrift W. Hertzberg, 1965, 133 kk. H. Gese, Die Krisis der Weisheit bei Kohelet, 1963. Idézve: Vom Siani zum Zion, München, 1974, 168 kk. szerint. — 102.

A Vizsolyi Biblia lehetséges forrásai, a humanista latin bibliakiadások

A vizsolyi Biblia történetének és Károlyi Gáspár életrajzának kutatásában két, egymáshoz nagyon szorosan kapcsolódó adósságunk van, az egyik annak pontos megállapítása, mit tanult vagy tanulhatott meg a bibliafordító a hazai és külföldi iskoláztatása során, a másik a magyar Biblia forrásainak azonosítása. Alábbi tanulmányomban a két probléma megoldásához próbálok közelebb jutni a téma alaposabb körbejárásával.

A múltban sok esetben meglehetősen leegyszerűsített kép élt a szakemberekben a vizsolyi Biblia forrásaival kapcsolatban. *Ballagi* Mór híres-hírhedt múlt századi kritikája¹ is beleesett abba a hibába, hogy kora tudományának vélt, vagy valódi magaslatáról lenézte *Károlyi* Gáspár munkáját, s csak egyetlen korabeli latin bibliakiadással, Tremellius ugyancsak lekezelően tárgyalt Ószövetséggel hasonlította azt össze. Hasonlóan, csak persze jóindulattal, cselekedett *Kállay* Kálmán is az 1940-es *Károlyi*-emlékkönyvben: saját kora tudományos szintjéből indult ki, s a források közül szintén csak Tremelliust találta említésre méltónak². Ugyanebben a kötetben az Újszövetségről szólóan *Pongrácz* József már helyesen mutatott rá *Théodore de Beze* görög és latin szövegére, mint forrásra, nála csupán azt hiányolhatjuk, hogy nem szólt a korábbi magyar Újszövetségek esetleges felhasználásáról, gondolok itt *Sylvester* János, *Heltai* Gáspár munkaközössége és *Félegyházi* Tamás munkáira.³ Végül — bár a héber szöveg használatának kérdése közvetlenül nem témám — szeretnék egy viszonylag hosszabb idézetet felolvasni, *Komoróczy* Géza 1969-es véleményét az Énekek Éneke régi fordításait kiadó könyve utószavából: „A... sajnálatosan sekélyes, többnyire felekezeti provincializmusban fulladozó Károli-kutatás mindmáig nem tisztázta megnyugtató módon Károli fordításának filológiai alapproblémáit. Károli javára írja például, hogy a héber eredeti alapján, vagy legalábbis annak figyelembevételével dolgozott. Ez, vizsgálataink szerint, legalábbis az Énekek éneke esetében, tévedés. Igaz, Károli szövege sok hebraizmust használ. E sorok írója Károli Énekek éneke-fordítását nemcsak a héber szöveggel vetette egybe, de azokkal a latin fordításokkal is, amelyeket előszavában maga Károli is forrásaiként jelölt meg. Ennek során kiderült, hogy Károli hebraizmusai egytől egyig latinból, Immanuel Tremellius zsidó származású teológusprofesszor 1532-ben Amszterdamban kiadott, majd még néhányszor megjelent, meglehetősen szolgai latin fordításából származnak, amit mutat az is, hogyha eltérés van egyfelől a héber szöveg, másfelől Tremellius között, Károli sosem a héberhez csatlakozik... Az Énekek énekehez tehát aligha használt héber szöveget.”⁴ *Komoróczy* gondolatmenetének egyetlen alapvető hibája van: a vizsolyi Bibliát és az általa most már a 20. század magasából lenézett Tremelliust egy mai héber szövegkiadással vetette egybe, s nem egy korabelivel, így következtetése nem állja meg a helyét. Azt már csak mellékesen jegyzem meg, hogy Tremellius fordítása nem 1532-ben jelent meg először és nem Amszterdamban, amint az ő állítja. A 16. századi magyarországi hébertudásról azóta árnyaltabb képet kaphattunk *Dán Róbert* könyvéből,⁵ s még

beszédesebb az a tény, hogy az Abaújszántón felnövekedett *Thür* György, a *Károlyi* Gáspárról szóló latin gyászversek írója, a wittenbergi egyetemre érkezése után egy évvel, 1598-ban görögből héberre fordította és kiadta *Pál* apostolnak a galáciabeliekhez írott levelét.⁶

Mi hát a megoldás, hogyan kellene a kutatásnak nekifognunk? Csak azt tehetjük, hogy mindenféle anakronizmust félresöpörve a kor tudásszintjéből, tudományos felfogásából indulunk ki, s megpróbáljuk kideríteni, mi is az, amit a bibliafordító tanulhatott, avagy a bibliafordítók tanulhattak a hazai és külföldi iskolákban. A feladat nem könnyű, itthoni református tanintézményeink tananyagáról csak nagyon szórványos adataink vannak, ráadásul ismereteink a nyugat-európai egyetemek tekintetében is eléggé hiányosak, s ez nemcsak a mi hibánk, az európai humanizmus-kutatásban ugyanis a 16. század közepe, második fele eléggé elhanyagolt területnek számít. Vegyük mindehhez hozzá, hogy *Károlyi* Gáspár életrajzának leghomályosabb része éppen az az időszak, amelyben tanulmányait végezte: nem tudjuk, hogy ő, vagy azonos nevű kortársa, a későbbi nagybányai bíró jár-e a brassói iskolába, nem tudjuk, hogy meddig volt *Wittenberg*ben, s valóban volt-e — mint ahogyan *Bod Péter* állítja — *Strasbourg*ban és *Svájc*ban. Súlyosbítja a helyzetet a bibliafordítás munkatársainak ismeretlensége, biztonsággal nem azonosított személyek tudásáról természetesen nem sokat mondhatunk. Hogy mégis továbbléphetünk, azt nem utolsósorban *Dán Róbert* már idézett monográfiájának köszönhetjük, amelyben máig érvényes megállapításokat tett a magyar protestáns bibliák forrásaival kapcsolatban. Rámutat, hogy *Luther* német Bibliája elsősorban a germán nyelvek nemzeti Bibliáira volt nagy hatással, ott könnyű volt ezt adaptálni. A magyarok — mivel általában nem tudtak jól németül — a *Luther*-Biblia és a héber mellé tekintélyként beemelték a kommentárokkal megtűzdelt protestáns szellemű latin fordításokat is. Szerinte a magyar bibliafordítók segéd-eszközök nélkül nem mertek nekivágni a héber textus átültetésének, s lényegében a latin munkák voltak a közvetlen forrásaik, a hébert csak ellenőrzés végett tartották szem előtt.⁷ Miután, úgy vélem, *Dán Róbert* kiindulási pontja reális, lássuk, melyek voltak ezek a latin nyelvű, humanista bibliafordítások.

Jelentős középkori, ezen belül is 15. századi előzmények után a bibliakritika fejlődése a 16. század elejére érte el azt a kritikus pontot, amely már a *Vulgátától* erősen eltérő latin bibliaszöveget eredményezett. A humanistáknak a klasszikus szerzők újrakiadása során a vérévé vált a különböző kéziratok összevetésén alapuló szövegkritikai módszer, a hanyatlóban lévő középkori egyház már nem tudta megakadályozni, hogy mindez a *Szentírásra* is alkalmazzák, s a közben elterjedt könyvnyomtatás lehetővé tette az új szövegvariációk közismertté tételét. Az első nagy lépést a toledói *Ximenes* érsek tette meg a maga híressé vált poliglott kiadásával, amelyet őt követben nyomtattak ki 1514-ben, a pápai engedély kérése miatt azonban csak 1522-ben jelent meg.⁸ A késedelmet kihasználva *Desiderius Erasmus* nyerte el a

elsőséget, a maga 1516-ban Bázelen megjelent Újtestamentumával, amely a görög szöveget, saját latin fordítását, valamint bőséges kommentárt tartalmazott. Az eléggé elsieltett első kiadást Erasmus életében még négy további követte, amelyek szövegén új kéziratok beledolgozásával is még sokat javított. Jelentősen megváltoztak a jegyzetek, s a negyedik kiadásban harmadikként a Vulgata szövegét is leköszölte.⁹ Az egyébként latinul elegánsan fogalmazó és szabadon fordító humanista az Újtestamentum latin szövegében sokkal pontosabbnak bizonyult, mint másút, sokkal inkább ragaszkodott a szöveg szó szerinti visszaadásához.¹⁰

Ugyancsak a középkori egyház híveként dolgozott Sanctes Pagninus domokosrendi szerzetes, akinek latin Bibliája 1528-ban Leidenben, és 1541-ben Kölnben látott napvilágot. Az 1528-as kiadás volt az első Biblia, amely versszámozást tartalmazott, mindkét edíció jellemzője az erős szözszerintiségre való törekvés, amely időnként érthetlenségig menő homályos fogalmazást eredményezett. Fordítása nagyon népszerű volt — annak ellenére, hogy görög tudásának hiányosságai miatt az újszövetségi rész gyengébbre sikerült — későbbi kiadói, akik közül Robert Estienne-t emelném ki, (rá még visszatérünk!) jelentősen meg is változtatták a szövegét.¹¹ Ferences szerzetesként indult, de már református teológusként halt meg a század egy másik nevezetes bibliakiadója és hebraistája, Sebastian Münster. Ő az Ószövetség héber szövegét a saját latin fordításával és főként az újabb zsidó kommentátorokon alapuló magyarázataival adta ki Bázelen 1534–1535-ben. Latin fordítása pontos, de nem akar szó szerint egyezni, így is sok benne a hebraizmus és a latintól idegen „barbár” kifejezőmód. A mű második kiadása 1546-ban látott napvilágot, a latin fordítást Ximenes érsek apokrifjaival és Erasmus Újszövetségével együtt még egyszer kiadták, 1539-ben, Zürichben.¹²

A szakértők szerint a 16. század legjobb latin fordításai közé tartozik az az 1543-ban Zürichben megjelent teljes Biblia, amelynek ószövetségi részét Leo Jud, Zwingli munkatársa kezdte el. Halála után a munkáját Theodor Bibliander és Konrad Pellikan fejezte be, hozzátették Peterus Cholinus apokrif-fordításait, valamint a Rudolf Walther által átdolgozott Erasmus-féle Újszövetséget, így alakult ki a teljes mű, amely még több kiadásban megjelent ezután. Ez a fordítás nem a szavakat kívánta szó szerint visszaadni, hanem az értelmet, szabadon fordított, néhol inkább parafrázist csinált, ügyelt a jó latinságra, valamint a mondatok hangzására, lejtésére.¹³ Hasonlóan az érteleme és az elegáns latinságra tette a hangsúlyt a jeles bázeli humanista, Sebastian Castellio a maga 1551-ben megjelent fordításában, amely az ő életében még két javított kiadásban újra napvilágot látott. A pontosság és a nyelvi szépség érdekében szakított a hagyományos keresztény terminológiával is: például respublica-t írt ecclesia helyett és lavacrum-ot baptismus helyett. Műve hatalmas ellenkezést váltott ki Genfben, nem véletlenül, hiszen Calvin-nal teológiai és egyházszervezeti kérdésekben szembenállt; Bibliáját vitairatban kényszerült védelmezni, amelyre Beze viszont-válasza következett.¹⁴

Égészen kimagasló helyet foglal el a század bibliakiadói között a művelt párizsi nyomdász, Robert Estienne, latinosított néven Robertus Stephanus. Ő először különböző kéziratok és kiadások nyomán a Vulgata-t javította, s így készítette Újszövetség- és teljes Biblia-kiadásokat. 1555-ben ő alakította ki a ma is érvényes versbeosztást, s ugyanebben az esztendőben szintén ő adta ki az első bibliai konkordanciát. Míután a párizsi Sorbonne katolikus teológusainak támadásai elől Genfbe menekült, egy újabb szövegváltozatot rendezett sajtó alá. Az Ószövetségnél az alapszöveg Sanctes Pagninus fordítása volt, ezt főként Franciscus Vatablus néhai párizsi egyetemi

tanár kommentárjai alapján javította (van olyan vélemény is, mely szerint Vatablusra csak a tekintélye miatt hivatkozott, s a javítások mögött ő maga áll). Az apokrifokat Claudius Baduellus fordította, míg az Újszövetségben Beze szövegét adta, s az egész 1557-ben jelent meg először Genfben.¹⁵

A helvét irányú reformáció másik nagy központjában, Heidelbergben is készült latin bibliafordítás. III. Frigyes pfalzi választófejedelem a zsidó származású professzort, Immanuel Tremellius-t bízta meg az Ószövetség átültetésével, munkája segítésére Heidelbergbe hívták a francia Francois du Jon-t, latinus néven Franciscus Junius-t. A munka java részét Tremellius végezte el, Junius csak az apokrifokat fordította maga, művük 1575–1579 között Frankfurt am Mainban jelent meg öt kötetben, majd ugyanitt, 1579-ben, ugyanez két kötetben. A következő kiadások (1580, 1585) Londonban láttak napvilágot Tremellius szírből készített Újtestamentumával, valamint Bézáéval kiegészítve. Tremellius, amikor csak lehetett, szó szerint fordított, csak ott latinizálta a szólásmódot, ahol a héber kifejezés disszonáns vagy érthetetlen lett volna, itt is azonban a margón írta a szözszerinti változatot.¹⁶ Többször említettem már Beze Újszövetség-fordítását: ez Erasmus munkája nyomán készült, ragaszkodott a szözszerinti hűséghez, s (ellentétben Sebastian Castellioval) terminológiájában igyekezett minél kevésbé eltérni a Vulgata-tól. Első kiadása Robert Estienne említett 1557-es kötetében volt, későbbi, javított edíciói gyakran a Vulgata-t és a görög szöveget is tartalmazták.¹⁷

Végigtekintve a fordításokat, ideje újra felidézünk Károlyi Gáspár ajánlásának azt a közismert helyét, ahol megnevezi a forrásait. Ezt mondja: „követtük ez fordításban sok jámbor, tudós embereket, kik az zsidóból, az mely nyelven íratott az Ótestamentom, igazán fordították a Bibliát, mint Vatablust, Pagninust, Münsterust, Tremellius-t, ki természet szerint való zsidó volt, és újonnan nem sok ideje, hogy az Bibliát megfordította; követtük az vulgata editiot is és ez mellett sok magyarzó doktorokat. Az kik ezelőtt valami részt fordítottak az Bibliában, azokat is nem útáltuk meg, hanem megtekintettük.”¹⁸ Figyeljük meg, elsősorban az Ószövetségről beszél, s ezen belül is a négy név csak három könyvet takar: Vatablus és Pagninus Róbert Estienne 1557-es Bibliáját jelenti (amely Beze Újtestamentumával együtt jelent meg). Ezt a könyvet Károlyi akár a peregrinációja alatt is megvásárolhatta, hiszen tudjuk, hogy 1556-ban iratkozott be a wittenbergi egyetemre. Rendelkezésére állt még ezek szerint Münster és Tremellius egy-egy kiadása, az egyik Erasmus, a másik Beze Újtestamentumával együtt is forgalomba került. Két latin fordítás volt, amit nem használt: a zürichi és Sebastian Castellio-é. Az ok világos, Károlyi Gáspár is a megközelítőleg szözszerinti fordítás mellett tette le a voksát, szerinte az elegáns latinsággal és parafrázéval dolgozók nem „igazán fordították” a Bibliát. A sok hebraizmus és latinizmus, ami a vizsolyi Biblia szövegében található nem a fordítás gyengeségét mutatja tehát, hanem, mint láttuk, egy, a 16. században létező, sőt uralkodó teológiai irányzathoz való csatlakozás jele. Ami valóban hiba Károlyinál, a pontatlanság és az időnkénti szószaporítás, az inkább a magyar fordítói hagyományból vezethető le. Sokkal könnyebb volt mindenesetre azoknak a fordítóknak a helyzete, akik egy alapszöveget ültettek át — a német anyanyelvű Heltai Gáspárnak, aki Luther Bibliáját nézte, s Káldi Györgynek, aki a Vulgata-t — az ő nyelvezetük sokkal egyenletesebb lett. Maga Károlyi is a Két Könyv-ben mesterien fordította szabadon a Szentírást, az itteni szép magyarságú nyelv aztán a vizsolyi Bibliában éppen a teológiai irányzat, a szó szerinti átültetés miatt vált nehézkesebbé. A többi említett forrás, a Vulgata és a korábbi magyar fordítások tárgyalása itt most nem feladatom, csupán egyetlen dolgot

szeretnék még kiemelni, ez pedig a „magyarázó doktorok” szerepe: ők a korabeli protestáns (evangélikus és református) bibliai kommentárok szerzői, magyarországi hatásukra később még vissztértek.

Nem haszontalan tárgyilagosan megvizsgálunk, mit mond az egyetlen szemtanú, *Szenci Molnár Albert*. A hanai Biblia ajánlásában 1608-ban Tremellius és Junius latin Bibliájáról beszél, (tud az angliai kiadásáról is) s ezt írja „...ezelőtt majd húsz esztendővel a magyarországi anyaszentegyháznak előljáró tanítói a Bibliának magyarul fordításban kiváltképpen ez Tremellius és Junius exemplárával éltenek...”¹⁹. Íme, itt van annak a legendának az őforrása, mely szerint a vizsolyi Biblia Tremellius egyszerű magyarra átültetése. Károlyi Gáspár szava áll szemben Szenci Molnár Albertével, s Farkasdy Dezső idáig sajnos kiadatlan tanulmányai is azt bizonyítják, hogy Károlyinak van igaza, igenis felhasználta Robert Estienne latin Bibliáját. Mi áll az eltérő vélemények hátterében? Szenci Molnár Albert 1586. november 28-án, tizenkét éves korában érkezett meg először Göncre, s egy év hét hónapig tanult itt. Ekkor még túl fiatal volt ahhoz, hogy belelásson a bibliafordítás munkájába, legfeljebb csak annak lehetett tanúja, hogy a legfrissebb és ezért hozzánk a legkésőbb elért latin Bibliát, a Tremelliusét, valamilyen módon felhasználták Göncön. Második alkalommal csak egyetlen hónapot töltött is 1590 elején,²⁰ ekkor már utolsó szakaszában volt a nyomtatás, amelyhez ő technikai segítséget nyújtott, ebben az időszakban se sokat tudhatott meg a fordítás körülményeiről. Információinak hiányosságát jelzik eltérő nyilatkozatai a fordítók kilételéről, idéztem, hogy a hanai Biblia előszavában azt írta: a magyarországi anyaszentegyháznak előljáró tanítói voltak, tehát külföldi egyetemet végzett, tisztséget (seniorit vagy conseniorit) betöltő lelkészek. Ugyanitt Károlyit a nyomtatás „főigazgatójának” nevezte, s a címlapra azt írta: Károlyi Gáspár előljáró beszédével,²¹ míg az 1612-es oppenheimi Biblia címlapján meglepő módon ezt a kijelentést találjuk: „Magyar nyelvre fordítatott Károlyi Gáspár által.”²² Íme, ismét itt van egy legenda eredete, az egyedül fordító Károlyié. Sajnos végeredményben azt kell mondanunk, hogy az egyetlen szemtanú vallomása sem megbízható.

S ha már szóba került a fordítók kiléte, pár mondat erejéig erre is ki kell térnem, ugyanis szorosan összefügg a források kérdésével. Károlyi Gáspár és időben a munkához közelebb álló nyilatkozatában Szenci Molnár Albert is azt mondja, hogy több fordító volt, ezért amíg valaki az ellenkezőjét be nem bizonyítja, el kell hinnünk nekik. A fordítói munkaközösségnek azonban két alap-típusa lehetséges, az egyikben Károlyi fordít, s időközönként összeül egy testület, amely a fordítást megvitatja, a másikban szétosztják a Biblia könyveit, mindenki lefordítja a maga részét, s a végén Károlyi az egészet átnézi, átjavítja. Bármilyen forráselemzésnek azzal kell kezdődnie, hogy kimutassa, egységes-e az egész vizsolyi Ószövetség forráshasználata, vagy nem. Amennyiben egységes, úgy az első típusú munkaközösség dolgozott, amennyiben nem egységes, akkor a másik fajta. E második esetben a sok átjavítás és egységesítés ellenére — a nyelvi különbségeknek is meg kell látszaniuk, s az általuk adott határvonalnak meg kell egyeznie a forráshasználat alapján meghúzottal. Itt szeretném felhívni a figyelmet arra, hogy érdemben senki nem foglalkozott Csontos Józsefnek ama száz évvel ezelőtti tanulmányával, amely több fordítót igyekezett kimutatni a vizsolyi Biblia nyelvén.²³ A feladat nem könnyű, előreláthatólag csak a számítógép adhat majd valamilyen választ — ha jól kérdezik — a Károlyi-Biblia keletkezése körüli kérdésekre.

Az idáig elmondottakat jól kiegészítik azok az adatok, amelyeket a magyarországi könyvtörténet nyújt. Az utób-

bi esztendőkből Szegeden *Monok István* vezetésével megindult a 16–18. századi könyvjegyzékek összegyűjtése és kiadása, ezek a jegyzékek a mi szempontunkból is tanulságosak. Kiderül belőlük, hogy a külföldi egyetemet végzett protestáns diákok könyveik túlnyomó többségét peregrinációjuk alatt vették, ami nagyjából azt jelenti, hogy életük végéig megmaradtak azon a tudományos szinten, amely tanulmányaik befejeztekor Európában érvényes volt. Kivételek persze vannak, s ilyen kivétel a vizsolyi Biblia is: hiszen az 1550 utáni években végzett Károlyi Gáspár egyik fő forrása az 1579-ben megjelent Tremellius-Biblia volt. Ennek magyarázata egyszerű: Károlyi tanítványai, vagy a frissen végzett Pelei János gönci rektor hozták magukkal a könyvet, vagy egy kereskedőtől vette. A közelben Kassán működött Johann Gallen német könyvkereskedő, s tudjuk, hogy két krakkói könyvárusnak, a frankfurti könyvvásáron minden évben megforduló Stephanus Divesnek és Zasheus Kesnernek is kiváló magyar kapcsolatai voltak.²⁴ A kassai Johann Gallen készletét az 1583-as hagyatéki leltár alapján fel tudjuk mérni,²⁵ kitűnik belőle, hogy minden környékbeli igényt megpróbál kielégíteni. Voltak latin, német, magyar és cseh művei, (tudniillik a város akkor háromnyelvű volt) a teológiában kétféle irányzat volt jelen: evangélikus és református, de akadtak világi szórakoztató könyvek és klasszikus szövegkiadások is. Közelebb lépve témánkhoz, a hagyatékban három görög–latin bilingvis Újtestamentum, egy héber *Psalterium*, négy héber nyelvtan, (az is kétféle) számos latin és bilingvis evangeliarium, valamint 5 Jézus Syrach könyve volt, az utóbbi megnevezetlen nyelven. Feltűnő a bibliai kommentárok hatalmas száma: van itt könyv Luthertől, Calvin-tól, Bullinger-től, Oecolampadiustól és Wolfgang Musculustól, Johann Brenztől, s az evangélikus szerzők mellett a következő református kommentátoroktól: Konrad Pellikan, Johann Wolf, Ludwig Lavater, Petrus Martyr (alias Vermigli) és Benedictus Aretius. Figyelembe véve Károlyi Gáspár szoros kassai kapcsolatait — harmadik felesége innen származott — mindenképpen sokatmondónak kell tartanunk ezt a könyvkészletet.

Károlyi Gáspár saját tulajdonú könyveiről is rendelkezünk töredékes jegyzékkel, ebben biztosan azonosítható egy Vulgata és egy Erasmus által szerzett újtestamentumi kommentár. De utolsó felesége második férjének, Sárközi Tálás Jánosnak is fennmaradt egy részleges könyvjegyzéke, amelyben szintén sok a bibliai kommentár.

Sárközi Tálás János a pályáját a Vizsolytól számított második helységben, Fonyban kezdte, s Tállyan folytatta, így igencsak ott volt Károlyi Gáspár környezetében a bibliafordítás idején. S ha már Vizsoly környékét nézzük, nem hagyható figyelmen kívül az a szomszéd faluból, Korlátról származó könyvjegyzék, amely az ottani, külföldi egyetemen járt ismeretlen lékészhagyatékát rögzítette 1575-ben.²⁶ Biblia ugyan érdekes módon egy sincs benne, annál több viszont a kommentár, (a 82 tételből 20 tétel ilyen!) s békésen megfér egymás mellett Luther, Melancton, Flacius Illyricus, Jakob Andreae, Brenz, Musculus, valamint Zwingli, Bullinger, Oecolampadius és Konrad Pellikan. Újabb érdekes adalék kicsit távolabbról: Sulyok Ferenc polgár hagyatéki leltára Sárospatakról 1580-ból — valószínűleg valamelyik családtagjától örökölhette a könyveket, mert ő nem járt külföldi egyetemen. Van itt egy megnevezetlen latin Biblia, két Beze-féle Újtestamentum, Calvin Zsoltárok könyve és apostoli levelek kommentárja, és egy Erasmus Újszövetség-kommentár.²⁸

Könyvtörténeti áttekintésem összegzéséül azt kell mondanom, hogy Magyarországon, s Károlyi Gáspár szűkebb környezetében megvoltak, illetve meglehettek azok a protestáns humanista bibliakiadások és kommentárok, amelyek lehetővé tették egy, a kor szintjén álló fordítás

létrejöött. Meg kell jegyeznem, ez volt az a korszak, amelyben a hazai teológia színvonala is igen magas volt, magyar szerzők, *Szegedi Kis István* és *Fegyverneki Izsák* európai hírű és sokszor kiadott kompilációkat alkottak.

A vizsolyi Biblia fő latin nyelvű forrásai a helvét irányú reformáció két legnagyobb korabeli centrumában, Genfben és Heidelbergben keletkeztek. Noha a magyar diákok ezidőtájt még főként Wittenbergben tanultak, s csak 1584-86-tól kezdtek sűrűbben látogatni Heidelberget, a személyes kapcsolatok megvoltak ezekkel a bibliafordító- és kiadó központokkal.

Károlyi Gáspár talán járt Svájcban, s 1568-ban többemagával levelet is írt Beze-nek. Igen fontos Thúri Mátvás szerepe ebből a szempontból, ő abaujszántói lelkészként valószínűleg részt vett a fordításban, ugyanakkor másik „fordításgyanús” társával, *Paksi Corneaus* Mihállyal együtt tanult Heidelbergben, s felkeresték Genfben Beze-t, akivel később leveleztek is. Az az igazság, hogy számos wittenbergi diák, amennyiben a pénz és ideje engedte, eljutott rövid időre Heidelbergbe és Svájcba, annak ellenére, hogy egyetemi beiratkozás nem öri ennek emlékét. Érdekes adalék még, hogy Tremellius fordítótársa, Francois du Jon heidelbergi egyetemi tanár egy alumnusa, *Sárközi Dohi Bálint* révén kapcsolatba került Rákóczi Zsigmonddal, s 1589-ben egy könyvet ajánlott neki.¹⁴ Az ajánlás felsorolja Rákóczi hadi és egyházi patrónusi érdemeit, de a már javában készülő vizsolyi Bibliát meg sem említi. Hasonlóképpen mélyen hallgat a magyar Bibliáról Johann Jakob Gryneaus bázeli lelkész és professzor magyarországi levelezése, ma sem tudjuk, hogy Fegyverneki Izsák sárospataki tanár miért nem írt neki a Bibliáról abban az 1589-es levelében,³⁰ amelyben egyébként minden elképzelhető hadi és egyházi hírt közöl.

Az áttörhetetlen homály a vizsolyi Biblia keletkezése körül csak akkor szűnne meg, ha valamilyen szenzációs új adat kerülne elő. Mivel erre nem nagyon van esély, egyedül a források kutatása jelenthet valamiféle előrelépést. Ehhez próbáltam az elmondottakban szempontokat adni, felhasználva több mint tíz esztendő kutatásának tapasztalatait. Ezután a szakembereken, a teológusokon a sor, nekik kell a forráskutatás fáradságos munkáját, amellyel régóta adósok vagyunk, elvégezniük.

Szabó András

A Károli – Biblia a magyar evangélikus egyházban *

A feladatom a 400. jubileumi évben máris nagyon sokat és részletesen vizsgált és tárgyalt Károli–bibliának egy sajátos szempontból való vizsgálata. Lehet, hogy napjainkban, az „ökumenikus korszak”-ban sokak számára különös, vagy éppen fölösleges munkának látszik az ilyen témafeldolgozás, de azt hiszem, hogy legalábbis teológusok elismerik, hogy éppen ökumenikus szempontból jó, sőt szükséges az ilyen szempontok figyelembevétele. Úgy gondolom, hogy az ökumenikus teológiai munkának nem az a feladata, hogy a különböző felekezetek teológiájából egy minden nézetet összevegyítő „egytálétel”-t csináljon, hanem inkább, ha már a képnél maradunk, olyan ez, mint amikor egy „piknik”-en mindenki kiteszi az asztalra a maga eledelét, és megkínálja a résztvevőket. Nem biztos, hogy a különböző teológiai hagyományokból kell egy egységes teológiát kialakítani. Sokkal inkább arra kell törekednünk, hogy ismereteinkkel, hagyományainkkal egymást gazdagítsuk, hogy kialakuljon egy „békes egymás mellett, egymásért élés” a keresztyén egy-

1. Ballagi Mór, Tanulmányok a magyar bibliafordítások körül, in: Nyelvtudományi Közlemények 1864. 38–72, 161–189. — 2. Kállay Kálmán, A vizsolyi Biblia őstestamentumi részének exegetikai értéke, in: Károlyi Emlékkönyv, szerkesztette Vasady Béla, Bp., 1940, 59–91. — 3. Pongrácz József, A vizsolyi Biblia újtestamentumi részének exegetikai értéke, in: Károlyi Emlékkönyv, szerkesztette Vasady Béla, Bp., 1940, 92–111. — 4. Énekek éneke. Károlyi Gáspár, a Döbrentei Kódex névtelenje, Heltai Gáspár, Bogáti Fazekas Miklós fordításában, Sajtó alá rendezte és az utószót írta Komoróczy Géza, Magyar Helikon Bp., 1969. 82–83. — 5. Dán Róbert, Humanizmus, reformáció, antitrinitarizmus és a héber nyelv Magyarországon, Akadémiai Kiadó Bp., 1973. (Humanizmus és reformáció 2.) — 6. Thúri György, Epistolae Pauli Apostoli ad Galatas et Ephesios e Graeca in pure Hebraeam linguam translatae... Wittenberg, 1598. (RMK III 926.) — 7. Dán Róbert i.m. 61. — 8. Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, (Ezentül: RGG) Dritte Auflage, Herausgegeben von Kurt Galling, Fünfter Band, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen, 1961. 441. — 9. Theologische Realencyklopädie, Herausgegeben von Gerhard Krause und Gerhard Müller, Band X, Walter de Gruyter Berlin–New-York, 1982. 9–10. — 10. Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, Herausgegeben von Albert Hauck, (Ezentül: Realencyklopädie) Dritter Band, Leipzig, 1897. 57. — 11. Realencyklopädie, i.k. 51. — 12. Realencyklopädie, i.k. 52. — RGG. IV.k., Tübingen, 1960. 1182. — 13. Realencyklopädie, i.k. 52–53. — 14. Realencyklopädie, i.k. 53–54. — 15. Dictionnaire de Biographie Française, Tome treizieme, Librairie Letonzey et Ané, Paris, 1975. 91–94. — Realencyklopädie, i.k. 45, 51. — 16. Realencyklopädie, Zwanzigster Band, Leipzig, 1908. 95–98. — Uo., Neunter Band, Leipzig, 1901. 636. 17. Realencyklopädie, Dritter Band, Leipzig, 1897. 57–58. — 18. Legújabb kiadása: Károlyi Gáspár, a gönci prédikátor, Sajtó alá rendezte Szabó András, Magvető Kiadó, Bp., 1984. 184. — 19. Kiadása: Szent Molnár Albert költői művei, Sajtó alá rendezte Stoll Béla, Akadémiai Kiadó, Bp., 1971. 467. (Régi Magyar Költők Tára XVII. század, 6.) — 20. Lásd a naplóját, (fordította Szabó András) in: Szenci Molnár Albert válogatott művei, Sajtó alá rendezte Vásárhelyi Judit, Magvető Kiadó, Bp., 1976. 472–473. — 21. Szent Biblia, Hanau 1608. (Régi Magyarországi Nyomtatványok 971.) — 22. Szent Biblia, Oppenheim, 1612. (Régi Magyarországi Nyomtatványok 1037.) — 23. Csontos József, A vizsolyi Biblia nyelvérol, in: Károli-emlékkönyv, Szerkesztette Kenessey Béla, Bp., 1890. 79–131. — 24. Johann Jacob Gryneaus magyar kapcsolatai, Közreadja Szabó András, Szeged, 1989. 28–29, 173, 178. (Adattár XVI–XVIII. századi szellemi mozgalmak történetéhez 22.) — 25. Magyarországi magánkönyvtárak I. 1533–1657, Sajtó alá rendezte Varga András, Bp.–Szeged, 1986. 22–35. (Adattár... 13.) — 26. Magyarországi magánkönyvtárak I. (i.m.) 57–58. — 27. A magyar könyvkultúra múltjából. Iványi Béla cikkei és anyaggyűjtése, Sajtó alá rendezte Herner János és Monok István, Szeged, 1983. 366–368. (Adattár... 11.) — 28. Magyarországi magánkönyvtárak I. (i.m.) 20. — 29. Franciscus Junius, Protoktisia, seu creatiois a Deo factae et in ae prioris Adami ex creatione integri et ex lapsu corrupti, historia... Heidelberg, 1589. — 30. Johann Jacob Gryneaus magyar kapcsolatai (i.m.) 77–84.

* Elhangzott előadásként a Református Egyház Doktorok Kollégiumában, 1990. augusztus 18-án.

milyen nagy hatása volt az akkor már 20 éves Luther-Bibliának a reformáció német gyülekezeteiben Nem véletlen, hogy Károli a Vizsolyi Biblia Előljáró Beszédében jó bibliai, teológiai megalapozással ezt írja: „nemcsak akarja Isten, hogy az Papok olvassák az szent írást, és az község azoknak szájokból hallja, hanem azt is akarja, hogy az ő és új Testamentum könyvei minden nemzet-ségnek nyelvén legyenek és azokat olvassák, hányjávessék mindenek, szegények, gazdagok, kicsinyek, nagyok, férfiak és asszonyi állatok. Mert az Isten egyaránt minden rendbeli embereket akar üdvözíteni”. Az megjellegzetesen Luther véleményét tükrözi, mikor néhány mondattal később ez olvasható: „Ha az Bibliát egy kiváltképen való nyelven kellene olvasni, nem volna jobb, mint zsidó nyelven olvasni, mivelhogy az ő Testamentum könyvei Zsidó nyelven írtak. De az Isten így akarta, hogy az szent írás egy nyelv által származnék és aztán sok nyelven által sok pogány népek közzé terjedne azoknak üdvösségükre”. (*Egyszerűbbnek tartom így átírni, mint a vizsolyi Biblia helyesírását utánozni.*)

A wittenbergi „gyökér” magyarázata annak, hogy kezdetben nem „református” Bibliának tekintették a Károli-bibliát, hanem olyan magyar fordításnak, amelyet a magyar reformáció népe elfogadott és használt.

Itt nem tudok elkerülni egy megjegyzést. Szabó András a Vizsolyi Biblia 1981-es facsimile kiadásához mellékelt füzetkékben a magyar bibliafordítás szükségességének megindokolásában ilyent ír: „Lutheránus maradt a német nyelvű polgárság és a szlovák lakosság többsége — nekik nem volt szükségük magyar bibliára. De nem kellett ez a katolikusoknak sem, hiszen ők nem helyeselték a szentírásnak a nép kezébe adását A magyar biblia létrehozása tehát a helvét hitvallású református egyházra marad” (7.lp). Sajnos még ma is sokan így vélekednek, pedig sok magyar nyelvű evangélikus gyülekezet is volt kezdetből fogva, így talán nekik is szükségük volt a magyar Bibliára.)

Később, amikor a lutheri orthodoxia teológiájából táplálkozó pietizmus hívei és teológusai Magyarországon is kritikus szemmel nézték a helvét-hitvallású és zwingliánus reformátusokat, érthető, hogy a Károli-bibliát is érte kritika. Innen érhető, hogy a Bél Mátyásnak tulajdonított 1717-es bibliarevizióban bizonyos református tradíciónak vélt fordítások korrekcióját találjuk. Erre utal Torkos András Újszövetség-fordításában, valamint Serpilius Vilmos Sámuel pozsonyi evangélikus lelkész Bél Mátyás feletti temetési beszédének életrajzi része. Mindkét megjegyzés arra utal, hogy Bél Mátyás a Károli-bibliában talált olyan helyeket, amelyek szerinte a református (kálvini) teológiát tükrözik, és ezeket szükségesnek tartotta kijavítani. Sólyom Jenő kutatásai alapján arra az eredményre jutott, hogy ilyen javításokat Bél Mátyás a predestinációra vonatkozatható textusokban (Rm 1,16; 9,16 és 1Pt 2,8) eszközölte.

Egy másik evangélikus bibliafordító, Torkos András, 1736-ban megjelent Újszövetség fordításában elsősorban a hit által való megigazulásra vonatkozó textusokat korrigálta a Károli-bibliában (Rm 11,6 és Jakab 2,24-hez fűzött jegyzetei, Jn 9,24–25 magyarázó jegyzete stb). *Részletesebben vö. Bottyán János: A magyar Biblia évszázadai (Bp. 1982.) 75 kk lp.* Evangélikus részről meg kell említeni Raffay Sándor Újtestamentomát, (1929) amely új fordítás, de nem akar mindent gyökeresen megváltoztatni a Károli-bibliához képest. Raffay püspök, aki híres volt szép magyar beszédéről, nagyra becsülte Károli bibliájának nyelvét, és elsősorban a gyülekezetekben jól ismert, az istentiszteleteken gyakran használt veretes igéket, (pl. Jn 3,16; Zsid 13,8) változatlanul hagyta. Egyházunkban az idősebb nemzedékhez tartozók közül sokan még ma is nagyra becsülik és használják ezt az Újszövetséget. (*Bottyán János i.m. 126 kk lp. erről is részletesen ír.*)

Talán érdemes még egy evangélikus Újszövetség-fordítást megemlíteni a Károli-bibliával való összefüggésben. 1925-be jelent meg Dr. Masznyik Endre volt pozsonyi evangélikus teológiai tanár fordítása, ezzel a címmel: „Új Testamentom, vagyis a Jézus Krisztusban, a mi Urunkban kötött Új szövetség Szent Írása Károli Gáspár nyomán az eredeti — görög — szövegből fordította, bevezetéssel és szótárral ellátta Dr. Masznyik Endre”. A címlapon ez az idézet áll még: „A betű öl, Lélek pedig éltet 2Kor 3,6”. Az Olvasókhöz írt előszavában többek között ez áll: „E fordítás új és mégis a régi. Nem járok idegen csapáson. A nekünk mindenha szent ősi hagyományt — áldás van abban! — megbecsülve, a haló porában is feljethetetlen, istenes vén ember, *Károli Gáspár* örökébe és nyomába lépve, az ő nevét és emlékét a halás utód kegyelete jeleképpen e munkámnak homlokára tettem. Ez az *Új Testamentom* nem egyéb, mint *Caroli Redivivus*”. Aztán arra utal, hogy azóta a magyar nyelv sokat fejlődött. Károli idejében a „fordítás elve: a szigorú, betű szerint való ihletés — inspiráció — rideg tana nem engedte”, hogy Károli úgy beszéljen, ahogyan „ma” beszélünk. Károli után fordításának „rég elavult nyelvezetét és egyéb hibáit időről-időre kijavították, de ezzel, eltekintve attól, hogy így odalett a Károli-szöveg eredetisége, ódon zamatja, kedves naívsága és patinája, egy szóval egyéni jelleme, a nagy bajt nem orvosolták. Nem javított, hanem elrontott Károli-szöveget kaptunk”. Masznyik bibliai indoklással fejt ki az ő új fordítási nyelvének lényegét. Ilyeneket ír: „... a betű helyett a Lelket szó-laltattam meg, vagyis arra törekedtem, hogy a Szent Írásnak ne a szavait, hanem a gondolatait fejezzem ki híven, világosan, szabatosan, magyarosan, szóval, hogy a magyar nép kezébe valóban hű, magyaros, s érthető Új Testamentumot adjak, mert — mint Pál mondja — „A betű öl, a Lélek pedig éltet” (2Kor 3,6), mi pedig élni akarunk. S tettem ezt annyival is inkább, mert meggyőződésem szerint a Szent Lélek nemcsak héberül, görögül, hanem magyarul is tud, csak engedjük szólni, mert szerintem a magyarnál szebb, logikusabb, szabatosabb, festőibb, s erőteljesebb, zengzetesebb és jellegzetesebb nyelv nincsen a világon”. Hivatkozik Stromszky dunáninnyi szuperintendensre és Zoch „szlovenszkói” püspökre, akik az ő magyar nyelvét és kitűnő fordítását dicsérik. Igaz, vannak, akik nem értékelik ezt a fordítást, de ez az említettek szerint nem von le értékéből, mert, mint Zoch írja, „szükséges, hogy a magyaroknak is legyen bibliájuk, melyet igazán meg lehessen érteni”. Masznyik arra hivatkozik, hogy A MAGYAR NÉP AZÉRT NEM LETT BIBLIÁS NÉPPÉ, MERT NEM VOLT MAGYAROS ÉS NÉPIES BIBLIAFORDÍTÁSA.

Ő meg volt győződve arról, hogy Károli követője. Kétségtelen, hogy az alap gondolata, amely szerint olyan Bibliára van szükség, amely közérthető, igaz, helyes. Ami sokakban ellenkezést, sőt ellenszenvet váltott ki a Masznyik-féle fordítással szemben, az a sokszor túlzásnak látszó kifejezések használata. Büszkén említi, hogy Zoch levelében utal 1Tim 6,6-ra, amelyet sokan csak körülírással tudnak magyarra fordítani, míg Masznyik a 8 szóból álló eredeti, görög mondatot 6 szóval tudott viszszaadni: „Legjobb üzlet a megalégedéssel párosult kegyesség”. Még nagyobb megütközést keltett, hogy a „keresztes” szó helyett mindenütt az „avatás”-t használja, (Keresztelő János: Avató János) amit ő azzal indokol a fordításhoz csatolt szótárban, hogy a keresztelés, amely szerinte a „kereszt” szóval van összefüggésben, János, sőt Jézus korában anakronizmus. Ráadásul szerinte az eredeti szó alapjelentése (beméríteni) az Újszövetség nyelvhasználatára vonatkozóan, mivel az „eisz” prepozícióval fordul elő, szellemi értelemben vendő.

Nem érdemes most belemenni ebbe a vitába. Csupán azért idéztem néhány jellemző vonását ennek a fordításnak, mert Masznyik ennek ellenére meg volt győződ-

ve, hogy Károli nyomdokain jár. Ezt írja: „Én mindenáron és mindenben nem óhajtottam új és úttörő lenni. Aki a maga idejében valóban új és úttörő volt, attól az igazán istenes — ma így mondják — : vallási élményből szóló vén embertől, a mi áldva áldott Károlinktól, nem tudtam elszakadni”. Arra hivatkozik, hogy ő is a Textus Receptust vette alapul — de nem szolgai módon. Mivel a tudományok, az írástudomány és a szövegkritika nagyot haladt, ő számot vetett ezek eredményeivel.

Bottyán János (i.m. 111 k lp.) sok dicsérő szót is tud mondani erről a fordításról, ő is főleg szép magyarságáról és arról az igyekezetéről, hogy kortársai számára érthető szöveget akart adni. „Becsüljük meg munkájáért és szent komolyságáért is” — írja róla (113. lp.).

Ezt a néhány evangélikus megnyilatkozást azért idéztem, mert mind azt bizonyítják, hogy a Károli–biblia evangélikus egyházunkban is „a” Biblia volt és maradt. Ha korrigálták is, ha új fordítást hoztak is, soha nem vonták kétségbe a Károli fordítás alapvető jelentőségét. Mai szemmel nézve a Masznyik–féle Újszövetség messze túlment Károlin. Hogy Masznyik mégis olyan sokszor és határozottan állítja, hogy Károlit követi, legalábbis azt mutatja, hogy az egyházban, az evangélikus hívők számára Károlinak olyan tekintélye volt, hogy senki nem merte, nem is akarta az állítani, hogy ő egészen más úton jár, mint azt Károli tette.

Nálunk, eddigi ismereteim szerint az egyetlen, aki meg sem említi a Károli–bibliát, az Kámory Sámuel. Az 1870-ben megjelent bibliafordításának címlapján ez áll: „Biblia, azaz Szentírás Ó- és Új Testamentum — az eredetiből, héber, aram és görögből fordította Kámory Sámuel — a fordítónak elidegeníthetetlen és elvülhetetlen tulajdona — Pesten, Hornyánszky Victor betűivel 1870”. Ez a bibliafordítás nem munkaközösségekben született, hanem Kámorynak, a pozsonyi teológia tanárának munkája. Erre utal a címlap felirata is. Bibliájához egy zárszót írt, amellyel megköszöni azt az anyagi támogatást, amellyel lehetővé tették, hogy egyéni vállalkozásban, saját kiadásban megjelenhessék ez a Biblia. (Névsort is közöl az „előfizetők”-ről.) Néhány mondat ebből a Zárszóból, hogy a fordító szándékát megismerhessük: „Szándékom volt részint új magyar bibliafordítást adni a t. közönségnek, részint a külföldi nemzetek bibliafordításaival, régiekkel és újakkal versenyezni. Az angolt tekintik a legszebbnek és legtökéletesebbnek. Főképpen ezzel akartam versenyezni. Lehetnek ugyan helyek, egyes kifejezések, talán egyes könyvek is, melyek egyebütt talán sikerültebben fordítvák, mint enyimben; de egészben véve alig hiszem, mig nem látom.

A szemes bűvárnak azonnal felöltik, hogy itt az eredeti szóról szóra van fordítva, hogy a homályos és kétes helyek a szorgos és tudományos bűvárlat lapján földelítvék, és hogy nem egyszóval és felszeg vélemények szolgáltak a fordításnak alapul, hanem a tudomány az ő világos fényével és a lelkiismeret az ő szeplőtelen tisztaságával.

A bibliafordítás minden szellemi munka közt a legnehezebb és legfárasztóbb, másnéven tehát, ha valaki az gondolja, hogy maholnap más fordításra tehet szert. Minden századik, de sőt, ezredik embernek sem lesz az a türelme és kitartása, hogy lefordítsa a bibliát: örvény ez, melyből valahányszor felszínre kerekedni akar az ember, a fel-feltörő hullámok által el-elborítottat. Minden vers egy-egy fenéklő gyöngy, melyet ügyvel-bajjal fel kell fedezni és búvárolva hozni ki a napfényre. Nem is jut épen eszembe, Hieronymuson kívül, hogy ki fordította volna le egymaga az egész bibliát.

Sok mindeféle nyelvű és tartalmú könyvet olvastam életemben, de oly könyvet, mint a biblia, oly tökéleteset nem olvastam. Az igazságok eszméi oly következetes-séggel és fennkölt észjárással advák, hogy azokat felülmúlni vagy kiforgatni és megdönteni vajmi nehéz! Ez

amaz egyetlen könyv, mellyel az ész kibékülni, a szív megbarátkozni kész.

Azon arányban a mily tökéletes és örvényteljes az eredeti, nehéz a fordítás is...”

Már ebből a Zárszóból kitűnik, hogy milyen Kámory nyelve. A régies kifejezések helyett a Kazinczy–féle nyelvújítás stílusában fordít. Így lesz az ételáldozat étmény, az italáldozat (a héber eredeti fordításával) öntmény, az égőáldozat égmény. Ezekiel elhivatási látomásának nehéz szövegén ilyen megoldást találunk: „E lények fejeit pedig mennyezet ernyeczé, fényes kristálynak csillogásakint, fölöttük való területül. A mennyezet alatt pedig szárnyik egyenes érülköztek...” (Ez 1,22–23). Bottyán János, aki sok hasonló példát hoz, (im. 100 kk lp.) tudja pozitívan értékelni Kámory igyekezetét, persze kritikával is illeti — jogosan: „A régiességek eltűntek a bibliafordításból Kámory keze nyomán, de azoknál ma már érthetlenebb nyelvújítási kifejezések kerültek bele”. Nyilvánvaló, hogy ez a fordítás soha nem tudott a gyülekezet Bibliájává lenni, egyetlen kiadása van, ma már ritkaság, alig található néhány példány belőle. Azt mondhatjuk, hogy furcsaságával csak megerősítette a Károli–biblia soha kétségbe sem vont pozícióját egyházunkban. Fordítástörténeti ritkaságnak, olykor csemegének tarthatjuk, bár némelyik megoldása kétségtelenül jól tükrözi az eredeti szöveget. 1930-ban az evangélikus teológiai hallgatók folyóiratában Schulek Tibor ezt írta erről a fordításról: (*Emmas felé 1930. január 9. lp.*) „Egy nagytudományú és vasakarátú különcnek bámulatot és részvétet keltő hatalmas munkája. Idegen anyanyelve ellenére a magyar kultúrát kívánta szolgálni. Nagy, tudományos apparátussal hébert, aram és görög eredetiből fordított — egy általa formált, akkor talán divatos műnyelvre. A kritika agyoncsépelte, évtizedes munkája mai napig olvasatlan maradt”. Ugyan-ebben a cikkben a Károli–fordításról ezt olvassuk: „Nem valószínű, hogy istentiszteleti közhasználatból újabb fordítás valaha is ki tudná szorítani”. (im. 6. lp.) Ez a megjegyzés, bár ma már 60 éves, azt gondolom, mind a mai napig helytálló maradt — abban a tekintetben, hogy ma már közhasználatú az újfordítású Biblia, még mindig összehasonlíthatatlanul nagyobb tekintélye van a Károli–bibliának nálunk, az evangélikus egyházban is.

Természetesen szembe kell néznünk azzal a valósággal, hogy a revideált Károli–biblia már csakugyan régen nem Károli–biblia. Ezt ma már mindenki saját maga megállapíthatja, ha összehasonlítja a Vizsolyi Bibliával. Az is igaz, hogy a Károlihoz ragaszkodó bibliaolvasók többsége a szöveg hangos felolvasásakor maga is „revideál”: a félmúlt és összetett múlt igealakokat egyszerű múltnak olvassa, megáll és megakad régies szavaknál. Csak azért, a megszokáson, a hozzákapcsolódó lelki élményeken kívül, van valami ereje ennek a revideált szövegnek, ami megragadja a bibliaolvasókat. Érdekes, hogy sok fiatal is van, aki szívesebben olvassa a revideált Károlit, mint az új fordítást.

Természetesen nagyon sokan vannak, különösen a fiatalabb nemzedékben, akik nagy élvezettel olvassák az új fordítást, sőt, egyre inkább tudják úgy olvasni, hogy az számukra több, mint érdekes történeteket és bölcs tanításokat tartalmazó könyv. Bizonyára egy idő után lehet ez is „a” Biblia sokak számára. Egyet azonban meg kellett állapítanom.

Néhány évvel ezelőtt a teológiai hallgatók számára megpróbáltam egy ige- (aranymondás) gyűjteményt összeállítani az új fordításból. Olyasfélét, mint a régi Bibliánkban található vastagbetűs igék. Nem sikerült. Legalábbis alig lehetett ilyen igéket találni. Megvan ennek a jó oldala is: megvéd attól a kísértéstől, hogy egy-egy mondatot „kiszakítsunk” a Bibliából. Azon azonban érdemes gondolkodni, hogy nem lehetne-e az új fordítás revíziójánál (a későbbiekre gondolok, nem a mostanira,

amely már befejeződött) arra is figyelemmel lenni, hogy legyenek ilyen „magvas” mondatok a Bibliánkban: Vagy már elmúlt ennek az ideje? Azt gondolom, hogy a Károli–bibliának ez egyik jellemző sajátossága volt, és ez minden revízió kerestül is megmaradt. Talán azt a véleményt is megkockáztathatom, hogy ez volt a Károli–biblia egyik legjellemzőbb sajátossága. Ezek a jellegzetes mondatok, igék ivódtak bele a bibliaolvasó, igehirdetést hallgató gyülekezeti tagokba. Talán ezért volt református és evangélikus híveknek egyaránt drága, életet formáló és életet betöltő ez a Biblia, és ezért ragaszkodnak hozzá még ma is sokan. Megérné a nagyon alapos tanulmányozást ez a témakör. Már csak azért is, mert meg kellene találnunk azt az „örökséget”, amit a Károli–bibliából tovább kell adnunk a következő nemzedékeknek.

Bizonyára még szélesebb körben is kellene vizsgáldnunk. A facsimile kiadással újra közkinccsé tehattük

a Vizsolyi Biblia nyelvi és irodalmi értékét, a revidált fordításhoz való ragaszkodás mutatja, hogy abban is van valami érték. A közben megszületett fordítások főképpen azzal a szándékkal születtek, hogy a nyelv és ismeretek változása folytán változott világban a kortársak számára érthetőbbé legyen a Biblia. De feltétlenül meg kell találnunk azt is, hogy mi az a teológia, igei örökség, amit őriznünk és továbbadnunk kell.

Lehet, hogy ez a kis előadás csak nagyon keveset tudott megmutatni abból, hogy mit jelentett és mit jelent a Károli–biblia a magyar evangélikus egyházban. Több idő ráfordításával, több anyag összegyűjtésével bizonyára alaposabb dolgot is készíthettem volna. Most ennyi sikerült. Talán ezzel is hozzájárulhattam ahhoz a tanulmányi munkához, amelyet a Doktorok Kollégiuma a Vizsolyi Biblia 400 éves jubileuma alkalmával végez.

Muntag Andor

VILÁGSZEMLE

Magyar – Román egyházi tanácskozás

Magyar és romániai egyházak képviselői találkoztak a jugoszláviai Újvidéken 1990. november 5–7. között. Az egyházakban érezhető volt a feszültség a nemzeti kisebbségek jogairól vallott eltérő felfogás miatt, ezért is szorgalmazta elsősorban a Magyarországi Református és Evangélikus Egyház ennek az ügynek a napirenden tartását, különös tekintettel a romániai viszonyokra. Az égető kérdésben a magyar küldöttek többször felléptek, annál is inkább, mert az Egyházak Világtanácsát különösen sok bírálat érte bizonytalankodó magatartása miatt. A felekezeti Világszövetségek, így a Református Világszövetség és Lutheránus Világszövetség, azonban határozott álláspontot foglaltak el.

Magyar javaslatra az Európai Egyházak Konferenciája vállalkozott arra, hogy megszervez egy találkozót, ame-

lyen a magyarországi és romániai egyházak közösen keresik, hogy mit tehetnek a maguk eszközeivel a megbékélésért. A résztvevők közös nyilatkozatot adtak ki az újvidéki találkozóról, amelyet a Theológiai Szemle teljes terjedelemben közöl. A résztvevők levelet intéztek Göncz Árpád magyar, és Ion Iliescu román elnöknek, valamint válaszoltak Tőkés László református püspöknek a tanácskozáshoz intézett üzenetére.

A tanácskozáson részt vett magyar részről: Dr. Kocsis Elemér és Dr. Tóth Károly református püspök, valamint Tamás Bertalan zsinati osztályvezető, Dr. Harmati Béla és Szebik Imre evangélikus püspök, és Viczian János baptista egyházelnök. Román részről az orthodox egyház képviselői, az evangélikus egyház küldöttei és a romániai református egyház képviselői.

Nyilatkozat

Novi–Sad, 1990. november 5–6.

Mi, romániai és magyarországi keresztyén egyházak, akik 1990. november 5–6. az Európai Egyházak Konferenciája meghívására, az Egyházak Világtanácsával együttműködve a jugoszláviai Novi–Sad-ban tanácskoztunk, a következő nyilatkozatot tesszük.

Egyházaink az elmúlt időben a totális ateista kommunizmus sötét korát élték, amely súlyosan megsértette szabadsághoz való jogainkat, és megakadályozta küldetésünk teljesítését. Évtizedek óta most első ízben szólhatunk nyíltan. Sürgető feladatunk és kötelességünk, hogy híveink érdekeit szem előtt tartva segítsünk minden, egy igazságos és emberséges társadalom helyreállítására irányuló törekvést, amelyben a szabadság, igazság és emberi méltóság elvei érvényesülnek.

Ez a találkozó az első lépés népeink közötti közeledés, és újfajta kapcsolat létesítése felé vezető úton. Lángra kell lobbantanunk szívükben és lelkükben a keresztyén

szerelem szellemét, hiszen felismertük, hogy minden ember Isten képmására van teremtve.

Hálát adunk Istennek, hogy az egyház az elmúlt évtizedek minden állami és ideológiai elnyomása ellenére hirdette az evangéliumot és a Szentlélek vezetésével éberren tudta tartani a hívekben a hitet és ápolni annak ismeretét.

Országaink jelen helyzetének tudatában és a közelmúlt ismeretében, amikor az egyházak nem teljesíthették feladatukat ahogyan szerették volna, mélységesen sajnáljuk és őszintén bánjuk a múltban elkövetett mulasztásainkat és megalkuvásainkat.

Most mindent el kell követnünk, hogy segítsük egymást, kivessünk lelkünkben minden önzést, türelmetlenséget és sovínizmust. El kell utasítanunk és küzdenünk kell minden szélsőséges megnyilvánulás ellen, bárhonnan jöjjön is.

A közös európai házról alkotott képben nincs helye a régi struktúráknak, és annak a gondolkodásnak, amely gyűlöletet, feszültséget és bizalmatlanságot szült. Tiszteeljük az országainkat elválasztó mai határokat. Azt kívánjuk, hogy népeink szabadon közlekedhessenek ezek között a határok között, amelyeknek az a feladata, hogy egyesítsenek, nem pedig hogy elválasszanak.

Súlyos aggodalommal nézzük a menekültek és honatlanok tízezreit, akik különböző okokból elhagyták otthonukat és családjukat, és vállaljuk lelkigondozásukat. Bízunk benne, és imádkozunk azért, hogy olyan körülmények jöjjenek létre, amelyek arra indítják a menekülteket, hogy szülőhazájukba visszatérjenek.

Mi, egyházak, Jézus Krisztus követői, egymásnak testvérei, felemeljük szavunkat és mindenkit arra hívunk, hogy álljanak ellen minden nemzeti megosztásnak és viszálynak. Üdvözítőnk ezt mondta: „Erről ismeri meg mindenki, hogy az én tanítványaim vagytok, ha egymást szeretni fogjátok”. (Ján 13,35). Ez a szeretet tanúskodik majd a krisztusi hithez való hűségünkről.

Olyan légkört kell teremtenünk, amelyben mindenki otthon érzi majd magát a saját országában. Isten azt akarja, hogy szeretetben éljünk. Ha nem élünk szeretetben, elpusztítjuk a jövőnket és gyermekeink jövőjét. Ezért nem létezik számunkra más megoldás, csak a megbékélés.

Az elmúlt történelmi időkben mindnyájan sebeket kapunk, de ezt a jövő érdekében el kell felejtenuünk. Rá kell találnunk a szeretet új útjára. Szabadságban csak úgy lehet élni, ha az emberi jogok mindenki számára biztosítva vannak. Ahol nincs egyenlőség, kölcsönös megbecsülés sem lehetséges. Igazi emberség nincs szeretet nélkül.

Egyházaink ezért közös nyilatkozatot tesznek arról, hogy országainkban minden ember és minden nemzeti

*Magyarországi Evangélikus Egyház
Magyarországi Baptista Unió
Magyarországi Református Egyház*

kisebbség egyenlő jogokkal rendelkezik, mindenkinek lehetővé kell tenni, hogy saját nemzeti kultúráját saját iskoláiban ápolhassa.

A feszültség egyik forrása az, hogy a kormányok vonakodva tesznek eleget az egyház követelésének, hogy adják vissza az államosított egyházi tulajdonokat és intézményeket mindkét országban.

Mint az egyházak képviselői, kijelentjük, hogy országainkban a kisebbségek jogai szentek és sérthetetlenek, és a magunk részéről ígérjük, hogy igyekszünk megszüntetni a kialakult ellenség-képeket, és azon leszünk, hogy új, békességes szellem uralkodjék egyházaink és népeink között. Azt reméljük, hogy jelen Nyilatkozatunk elindít és erősít majd egy olyan folyamatot, amely megoldást hoz az európai kisebbségek égető problémáira.

Országaink új, demokratikus szellemének megfelelően kötelességünknek tartjuk, hogy sürgezzük kormányainkat, hogy hajtsák végre maradéktalanul az emberi jogokra és vallásszabadságra vonatkozó egyezményeket (pl. az Emberi Jogok Egyetemes Kiáltványát, az Európai Biztonsági és Együttműködési Helsinkii Egyezmény záródokumentumát, és az azt követő egyéb megállapodásokat). A romániai egyházak nagy fájdalomukra gyakran hallgatni voltak kénytelenek az emberi jogok és a nemzeti kisebbségek jogainak megsértéséről. Ezért vállaljuk, hogyha a jövőben bármelyik egyház vallásának szabad gyakorlását, vagy nemzeti kisebbségi jogait megsértik, a többi egyházak szolidaritásukat nyilvánítják és támogatást nyújtanak.

Elhatározzuk, hogy a jövőben újabb, hasonló jellegű találkozót tartunk, és kifejezzük reményünket, hogy ezeken országaink többi egyháza is részt vesznek.

Annak tudatában tesszük jelen Nyilatkozatunkat, hogy a jövő Isten kezében van, de ez a Nyilatkozat az első lépés a kiengesztelődés és gyógyulás útján.

*Romániai Orthodox Egyház
Romániai Ágostai Hitvallású Evangéliumi Egyház
Romániai Zsinati Presbitériánus Egyház
Romániai Református Egyház*

A Magyarországi Metodista Egyház nyilatkozata a faji ellentétek kérdéséről

A napjainkban végbemenő társadalmi változások folyamatában olyan feszültségek és indulatok szabadultak fel, amelyek sokakban aggodalmat ébresztenek. Helyenként erőszakos megnyilvánulásokra kerül sor a faji gyűlölködés újra feltámadó jelszavai alatt. — Ezeket a jelenségeket nem akarjuk eltúlozni, de jelentéktelennek sem tekintjük őket.

Isten népének felelős szolgálatát ebben a vonatkozásban elsősorban abban látjuk, hogy az Igének engedelmeskedve imádkozzék az ország jórendjéért felelős fellszólásért és hazája békességéért, (I.Tim 2,1-3) — és cselekedje a jót minden ember javára és üdvösségére (Gal 6,10).

Istentől kapott felelősségünknek szeretnénk jobban megfelelni. Ezért szükségét érezzük annak, hogy a Szentlélek segítségét kérve néhány szóval gyülekezeteinkhez forduljunk, valamint mindazokhoz, akik Egyházunk szavát meghallják.

I.

Különösen megdöbbenőnek tartjuk ezekben az időkben az antiszemitizmus megnyilvánulásait.

1.) Nem feledhetjük a II. világháború éveiben felgerjesztett zsidógyűlölet szörnyűségeit, amelyek során mintegy hatmillió zsidó ember pusztult el. De a túlélők is leírhatatlanul embertelen körülmények között vészelték át ezeket az időket, erőszakosságot szenvedve el nap mint nap.

Hálát adunk Istennek mindazért, amit Egyházunk közössége annak idején tehetett zsidó testvéreink és felebarátaink megmentése érdekében. Hálát adunk, hogy gyülekezeteink sok helyütt menedéket jelentettek az üldözötteknek; hogy Carl Lutz metodista aytánkfia, az akkori budapesti svájci konzul életmentő akcióit a magunk eszközeivel támogathattuk és közösségünk lelkihátere lehetett e vészterhes időkben, ennek a rendkívüli és bátor embernek.

Ugyanakkor bűnbánattal kell erre a korra emlékeznünk, tudva, hogy messze nem tettünk meg mindent, amit tehetünk volna. Szeretetünk hiányos volta és kicsinyhitünk miatt nem tudtunk nagyobb áldozatot is vállalni azért, hogy ennek árán is életet mentessünk meg.

Mindezek súlyát átérzve kell ma annál inkább vi-

gyáznunk, okulva a múlt eseményiből, hogy azok meg ne ismétlődhessenek közöttünk és rajtunk.

2.) Ma egészen újszerű kapcsolat és *testvéri* közösség kiépítésének ideje van zsidó és keresztyének között.

Ez nyilván nem homályosíthatja el annak megvallását, hogy hitünk szerint Isten ószövetségi népének fia, „Jézus Krisztus az Úr” (Fil 2,11), akiben a világ Megváltóját, Isten Fiát ismertük fel. Ennek a bizonyágtételünknek azonban mindenek előtt életünkben kell kiolvashatónak és hitelképesnek lennie zsidó testvéreink és minden ember előtt, — mint annak a megengesztelő szeretetnek a megmutatkozása, amelyet Isten Jézus Krisztus által mindenki iránt kinyilvánított.

„A mi Urunknak, Jézus Krisztusnak Istene és Atyja” (2Kor 1,13) azonban ugyanaz, mint aki „az Ábrahámnak, Izsáknak és Jákóbnak Istene”-ként jelentette ki magát kezdetől fogva. A názáreti Jézus személye nem engedi, hogy az Ó- és Újszövetség népe elszakadjon egymástól. Ezért vallást teszünk arról a hitünkben is, hogy elválaszthatatlanul összeköt bennünket Isten kegyelmi kiválasztása és elhívása. Egyaránt megajándékozottjai és elkötelezettjei vagyunk Isten üdvözítő szövetségének és szándékának. Az „egy Úr” népeinek kell tartanunk nemcsak magunkat, hanem egymást is.

A Biblia népe nem lehet zsidógyűlölő soha! Visszatartunk minden olyan kísérletet, amely az Újszövetség némely zsidóellenesnek magyarázható Igéjét, történeti-és szövegösszefüggéséből kiragadva, az antiszemitizmus igazolására akarna felhasználni. Sőt, sokkal inkább azt hisszük — és ennek munkatársai akarunk lenni magunk is, — hogy az Úr Jézus Krisztus keresztye lerontotta a válaszfalat a zsidók és a többi népek között (Ef 2,14).

Ennek engesztelő ereje azt munkálja, hogy megszüntesse az ellenségeskedést az emberek, a fajok és népek között és békességet hirdessen minden helyen, ahol az emberi bűn megnevértést és gyűlölködést szított közöttünk.

II.

Hasonló gyökerekből táplálkozik a növekvő ellenségesség a közöttünk élő más nemzetiségűek, kifejezetten pedig a cigánysággal szemben is.

Ebben mi metodisták különösen is érintve vagyunk, hiszen évtizedek óta élnek közösségünkben cigány testvéreink, akikkel kipróbált lelki közösségünk számunkra igen értékes és fontos.

Meggyőződésünk, hogy a faji megkülönböztetés minden formája mélyen sérti az emberi méltóságot, elsősorban azonban Isten teremtői szándékát és szuverenitását. Ő „az egész emberi nemzetiséget egy vérből teremtette” (Csel 17,26), ezen belül adva meg egyedi sajátosságainkat jótetszése szerint.

Isten Igéje arra tanít bennünket, hogy minden embert egyenlő értékűnek tekintsünk, egyenlő mértékkel mérjünk mindenkinek (Jak 2,1–4). A kétség nélkül fellelhető nemzetiségi, kulturális sajátosságok önmagukban sohasem lehetnek negatív értékek csupán azért, mert mások, mint a mieink. Ezért a másik embert nem értékelhetjük a magunk mértéke szerint. Cselekedeteinket és szavainkat ahhoz a szeretethez kell mérnünk, amelyik egy szülött Fiát adta áldozatul minden emberért, a kegyelemnek ugyanazzal a mértékével tekint mindnyájunkra, — azokra is, akik cselekedeteikkel ezt a nyilatkozattételt szükségessé tették.

A békesség és a megértés munkálói akarunk lenni ebben a megterhelt és sokféle ellentét miatt szétszakadozott világban, ha kell áldozatok árán is. Így szeretnénk köszönteni testvéreinket és barátainkat Isten Igéjének szavaival: „... meglátogatott bennünket a felkelő fény a magasságból, hogy világítson azoknak, akik a sötétségben és a halálnak árnyékában lakoznak, hogy ráigazítsa lábunkat a békességnek útjára.” (Luk 2,78–79.)

1990 karácsonyán
A Magyarországi Metodista Egyház

Nyilatkozat

Kiadta a Katolikus–Zsidó Kapcsolatok Nemzetközi Bizottsága, a Szentszék Zsidó Vallási Kapcsolatok–Bizottsága és a Vallások közti Konzultáció Nemzetközi Zsidó Bizottsága (Amerikai Zsinagóga–Tanács, Zsidó Világkongresszus, B'nai B'rith Nemzetközi és Izraeli Vallások–Közi Bizottság) képviselőiben

A LJCIC és a fenti Szentszéki Bizottság képviselői szeptember 3–6. Prágában tanácskoztak. Ez volt a Katolikus–Zsidó Kapcsolatok Nemzetközi Bizottsága 13. ülése.

A tárgyalások megkezdése előtt a katolikus és zsidó küldöttek meglátogatták a Theresienstadtban lévő egyik náci haláltábor, hogy tisztelettel adózzon az áldozatoknak.

A Bizottság legutóbbi ülése Rómában volt 1985-ben. A következő találkozót különböző nehézségek késleltették mostanáig. Az Igazgató Bizottság azonban ez idő alatt is rendszeresen összejött a folyamatos munka biztosítására. Az 1987-ben Rómában tartott rendkívüli ülésen a Szentszéki Bizottság és az IJCIC között felmerült az a terv, hogy a következő ülés készítse elő egy katolikus dokumentum megszövegezését a Shoah-ról, az antiszemitizmus történelmi alapjáról, és annak mai megnyilvánulásairól. A Szentszéki Bizottság megerősítette, hogy szándékában van ilyen dokumentumot kiadni.

Ennek értelmében a prágai tanácskozás foglalkozott az antiszemitizmus vallási és világi alapjával az elmúlt 1900 év folyamán, valamint azok kapcsolatával a Sho-

ah-hoz. A megbeszélés arra a felismerésre vezetett, hogy a katolikus gondolat, tanítás, igehirdetés és gyakorlat egyes tradíciói az egyházatyák korában és a középkorban hozzájárultak az antiszemitizmus kialakulásához a nyugati társadalomban. A modern korban a katolikusok nem reagáltak eléggé éberesen az antiszemita megnyilvánulásokra. A katolikus delegátusok elítélték az antiszemitizmust és a fajüldözést minden más formáját, minthogy az bűn Isten és az emberiség ellen és kijelentették, hogy igaz keresztyén nem lehet antiszemita.

A konferencián a Shoah zsidó és katolikus tanúi beszámoltak tapasztalataikról; tanúságot tettek arról, hogy sok keresztyén, csakúgy, mint számos zsidó és többen az áldozatok közül maguk is hibáztak, amikor nem léptek fel eléggé erélyesen a náci és fasiszta ideológiák ellen. Bizonyoságot tettek arról, hogy több bátor keresztyén egyházi vezető és egyháztag élete kockázatásával mentett meg zsidókat a náci terror idején. Arról sem feledkeztek meg, hogy a zsidókon kívül más népek is üldöztetést szenvedtek.

A konferencia elismeréssel szólt a 2. Vatikáni Zsinat Nostra Aetate c. nyilatkozatáról, valamint a pápák és

más egyházi vezetők újabb erőfeszítéseiről annak érdekében, hogy megjavítsák a katolikus–zsidó kapcsolatokat.

A Nostra Aetate új szellemet vitt ebbe a kapcsolatba. II. János Pál pápa is új szellemről tett tanúságot az 1985. február 15-én zsidó vezetőknek adott audiencián, amikor ezeket mondta: „A zsidók és Keresztyének kapcsolata lényegesen megjavult az utóbbi években. Ahol régen tudatlanság volt, és ezért előítéletek és stereotípiák uralkodtak, most erősödik egymás megismerése, megbecsülése és tisztelete. Elsősorban pedig szeretet jellemzi kapcsolatunkat: az a szeretet, ami mindkettőnk számára alapvető parancsa vallási hagyományainknak, és amelyet az Újszövetség az Ószövetségtől vett át.”

A pápa új szellemet hirdető szavait visszhangozva a résztvevők sürgették a katolikus–zsidó kapcsolatok szellemének elmélyítését, hangsúlyozták az együttműködés, a kölcsönös megértés és kiengesztelődés fontosságát, és azt, hogy közös céloknak kell az elmúlt időkben uralkodó gyanakvás, neheztelés és bizalmatlanság helyébe lépni. Ez a szellem a bűnbánaton alapul, — fejezte ki Edward Cassidy érsek, a Szentszéki Bizottság elnöke megnyitó beszédében: „Az a tény, hogy az antiszemitizmus behatolhatott a keresztyén gondolkodásba és gyakorlatba, bűnbánatra kell, hogy indítson, és kiengesztelődést indítson el bennünk, amikor itt összegyűltünk ebben a városban, amely tanúja volt mulasztásunknak, annak, hogy nem lettünk hitünk hitelt érdemlő tanúi az elmúlt korban.”

Ez az új szellem megnyilatkozik a két hitközösség együttműködésében is, amellyel a világban mutakozó szükségre válaszolnak. Szükség van ugyanis arra, hogy az emberi jogokat, szabadságot és méltóságot érvényesítsük ott, ahol ez még nem történt meg, és erősítsük, ahol veszélybe forog, és hogy felelősen sáfárkodjunk a környezettel. Új szellemre és új hozzáállásra van szükség a zsidó–katolikus kapcsolat alakításában, ezt kell elterjesztenünk azzal az úttörő munkával, amely már folyik számos közösségben a világ számos részén.

Például az Egyesült Államokban a katolikus–zsidó párbeszéd fejlődése során kiadtak egy közös dokumentumot az oktatásban az erkölcsi értékek terjesztésének szükségességéről. A katolikus egyház megkezdte szemináriumait a júdaizmus ismertetéséről, tankönyvekben, jegyzetekben és tananyagokban pozitív és objektív módon méltatva azt, gondosan kerülve mindent, ami ellenkezik a 2. Vatikáni Zsinat szellemével.

Hasonló módon az amerikai zsidó közösség is erősödő bizalom légkörében tanulmányozza saját vallási könyveiben, hogy mit tanítanak a zsidó iskolák a keresztyénekről és keresztyénségről.

Más országok gyakorlatából is lehetne hasonló példákat idézni a katolikus és zsidó kezdeményezésekről.

Az antiszemitizmus történelmi alapjainak tanulmányozása mellett a konferencia nagy figyelmet fordított az antiszemitizmus újabb megnyilvánulásaira, különösen Közép- és Kelet-Európában. Hangsúlyozta, hogy terjeszteni kell a Nostra Aetate felismeréseit és az eddigi katolikus–zsidó párbeszéd eredményét azokban az országokban, ahol az új politikai fejlemények lehetővé teszik az együttes munkát.

Felismerve a Nostra Aetate tanítása széles körben való terjesztésének szükségességét, a konferencia megelégedéssel vette tudomásul a közös zsidókeresztyén kapcsolatépítő bizottság megalakulását Csehszlovákiában és Magyarországon, és azt, hogy a lengyel egyházi vezetők szervek saját nyelvükön terjesztik a katolikus–zsidó kapcsolatokról szóló hivatalos dokumentumokat.

Hangsúlyozták, hogy állandó erőfeszítésre van szükség a vallási antiszemitizmus kiirtásához, bárhol jelenik meg, sajtóban, a lelkészképzésben, a liturgiában és a katolikus kommunikációs eszközökben.

A bizottság reményét fejezte ki, hogy a most készülő

egyetemes új katekizmus hatékony eszköz lesz ennek elérésére.

Az antiszemitizmus speciális problémáira Közép- és Kelet-Európában, a Bizottság a következőket ajánlja:

1.) A zsidósággal való kapcsolatról szóló egyházi dokumentumok népnyelven történő széleskörű terjesztése (nevezetesen az egyház és a nem–keresztyén vallások kapcsolatáról szóló dokumentum, a Nostra Aetate, 1965. október 28., a Nostra Aetate zsinati dokumentum irányelvi és ajánlásai, 1974. december 1., és a Jegyzetek a zsidók és júdaizmus megfelelő módon való bemutatásáról a katolikus egyházban folyó hitoktatásban, 1985. január 24.).

2.) Ezen dokumentumok tanításának felvétele a teológiai szemináriumok tananyagába, hogy kiküszöböljük a „megvetés tanításának” nyomait, és speciális tanfolyamok szervezése a szemináriumokon olyan papok számára, akik még nem részesültek ilyen teológiai oktatásban.

3.) Figyelemmel kell kísérni minden olyan tendenciát és eseményt, ami az antiszemitizmus fellángolásával fenyeget, az ilyen kezdeményezések csírájában való elfojtása érdekében.

4.) Folyamatos akció a szabad vallásgyakorlás és vallások nevelés érdekében valamennyi állampolgár (keresztyén, zsidók és más felekezetek tagjai) számára.

5.) Támogatni kell a törvényhozásban a faji és vallási diszkrimináció elleni küzdelemet, a vallási és fajgyűlöltre való izgatás elítélését, és oda kell hatni, hogy akadályozzák meg a fajgyűlölő csoportok szabad szervezkedését.

6.) A fenti célokat elősegítő általános oktatási program támogatása, a következő eszközökkel:

a.) Az iskolai tananyag terjedjen ki a különböző civilizációk, kultúrák és vallások megismertetésére és megbecsülésük elősegítésére, elsősorban olyan népek és felekezetek tiszteletére, akik az illető ország területén találhatók.

b.) Különös figyelmet kell fordítani az oktatásban a faji, nemzetiségi vagy vallási előítélet és gyűlölet problémájára. Így a történelem tanításában rá kell mutatni arra, hogy az ilyen előítélet és gyűlölet milyen katasztrófákat okozott.

c.) A tankönyvekből és jegyzetekből el kell távolítani azokat az anyagokat, amelyek faji vagy vallási előítéleteket terjesztenek, vagy alkalmasak csoportok közötti viszály szítására.

Ajánlották a résztvevők, hogy az egyes közösségek illetékes szervei közös bizottságot állítsanak fel minden közép- és Kelet-Európai országban a fenti célok elősegítésére. A Szentszék és IJCIC támogatják ezt a kezdeményezést.

Továbbra is szükségesnek látjuk a szorosabb és sürűbb kapcsolattartást a már tervbevett együttműködés és információcsere érdekében az IJCIC és a Szentszéki Bizottság között, a félreértések elkerülésére és hogy megosszák a terveket és gondokat a két közösség között. Az Auschwitzit Kármelita kolostorral kapcsolatos nehézségek vonatkozásában örömmel vettük tudomásul a Szentszék nevében Willebrands bíboros által 1989. szeptemberben tett nyilatkozatot, amelyben kifejezi szándékukat, hogy egy más helyen létesítsenek „központot a párbeszédre, találkozási és imádságra, az 1987. februári genfi egyezmény szellemében, amely hozzájárulna a keresztyének és zsidók közötti jó kapcsolat kialakulásához”. Örömmel várjuk az új épület mielőbbi befejezését, amelyben a kármelita kolostor megtalálja a természetes helyét és reméljük, hogy ezzel minden nehézség megoldódik.

A zsidó küldöttség kifejezte Izrael állam iránti elkötelezettségét, és hangsúlyozta, hogy kéri a katolikusok megértését az iránt, hogy Izraelnek különleges helye van

a zsidóság tudatában. Aggodalmát fejezte ki afelett, hogy még nincsenek teljes diplomáciai kapcsolatok a Szentszék és Izrael állam között.

A zsidó delegáció reménységének adott kifejezést, hogy a Vatikán archívumának anyagát hozzáférhetővé teszi számukra, ami elősegítené a zsidó történelem leg-szöttebb korszakának megértését.

Kétezer éves elidegenedés és ellenségesség után szent kötelességünk nekünk, katolikusoknak és zsidóknak,

hogy dolgozzunk egy kölcsönös megbecsülésen és szereteten alapuló kultúra megeremtésén.

A katolikus–zsidó párbeszéd reményt és inspirációt adhat más vallások, fajok és népcsoportok tagjainak, hogy szűnjön meg köztük egymás megvetése, helyette való-sítsák meg a valódi emberi testvériséget.

Az egymás iránti barátság és szeretet ezen új szelleme lehet a legfontosabb segítség, amit nyugtalan világunknak adhatunk.

Prága, 1990. szeptember 6.

HAZAI SZEMLE

A Magyar Bibliatanács Vizsolyi – Biblia emlékünnepélye

1990. október 31.

1990-ben, a Vizsolyi Biblia megjelenésének 400. évfor-dulója alkalmából számos egyházi és világi rendezvényre került sor. Ezek sorában került megrendezésre október 31-én a Magyar Bibliatanács emlékünnepélye Debrecen-ben. Délelőtt 10 órakor a Nagytemplomban ünnepi öku-menikus istentiszteletet tartottak. Dr. Viczián János, a bap-tista egyház elnöke bibliáolvasása és imádsága után ígét hirdetett dr. Kocsis Elemér református püspök, a Magyar Bibliatanács üv. elnöke. Hecker Frigyes, a methodista egy-ház szuperintendensének imádságát követően dr. Harmati Béla, a Magyarországi Evangélikus Egyház püspök–elnö-ke mondott ünnepi beszédet. Tarr Kálmán, a Bibliatanács titkára az 1975-ben megjelent újfordítású Bibliának az ün-nepi alkalomra megjelent javított kiadását mutatta be. A Brit és Külföldi Bibliatársulat — a Magyar Bibliatanács jog-elődje — nevében dr. Richard Worthing–Davies igazgató mondott köszöntő szavakat. Az istentisztelet — amelyet a Debreceni Kollégiumi Kántus énekszámai tettek színeseb-bé — dr. Szigeti Jenő, az adventista egyház elnöke záró-i-mádságával, illetve dr. Berki Feriz, a Magyar Orthodox Egyház esperes–adminisztrátora áldásmondásával ért véget.

A Debreceni Kollégium dísztermében délután a Magyar

Bibliatanács szimpóziumját rendezték meg. Elnöki megnyí-tót mndott dr. Kocsis Elemér püspök, majd Jacques Ste-wart, a Franciaországi Protestáns Szövetség elnöke kö-szöntötte az ülés résztvevőit. Ezt követően négy előadás hangzott el. Dr. Siegfried Meurer, a Német Bibliatársulat főtitkára, a Bibliatársulatok Világszövetsége Európai Bi-zottságának elnöke „A régi és új fordítások viszonya a Bib-liatársulatok Világszövetsége nemzeti bibliatársulatai-ban”, dr. Fabinyi Tibor evangélikus teológiai professor „A Vizsolyi Biblia a magyar protestáns kegyességtörténet-ben”, dr. Kozma Zsolt kolozsvári református teológiai pro-fesszor „A Vizsolyi Biblia jelentősége a magyar határon kí-vül élő kisebbségek életében”, dr. Barcza József kutatópro-fesszor pedig „A Vizsolyi Biblia kiadástörténete” címmel tartott előadást. A szimpózium dr. Tóth Károly püspök zár-szavával ért véget.

A Debreceni Református Kollégium Nagykönyvtárá-ban az ünnepi alkalomból Bibliakiállítás rendeztek, mely-nek megnyitóján Sebestyén Árpád egyetemi tanár mon-dott ünnepi beszédet.

Az alábbiakban az elhangzott előadásokból közöljük dr. Harmati Béla, Tarr Kálmán, dr. Kozma Zsolt és dr. Barcza József előadásait.

Számadás négyszáz évről

Ünnepi beszéd a Vizsolyi Biblia megjelenésének 400. évfordulóján
a Magyar Bibliatanács emlékünnepélyén.
Debrecen, Nagytemplom, 1990. október 31.

Ünneplő Gyülekezet!
Kedves Testvéreim!

Könyvtáram legkisebb Bibliája négyszázszoros kicsi-nyítésű. Ultra–mikrofilmen kaptam meg egy presbite-rünktől és akkora, mint egy nagyobbfajta postabélyeg, harmincháromszor harminchárom milliméter. A technika lehetővé teszi, hogy az angol Biblia ezerkettőszáznegy-venöt nyomtatott lapja odasimuljon a tenyerembe négy-százszoros kicsinyítésben.

A mai ünnepen szeretett Bibliánk négyszázszoros na-gyításban jelenik meg előttünk. Négyszáz év, amire em-

lékezünk és mennyi minden van ebben a négyszáz évben! Törökdlás, kurucharok, világháborúk, nemzeti megúju-lás és szabadságharcok. Gyülekezetépítő ünnepek, isten-tiszteletek, teológiai munka és tanulás a Bibliából, zsol-táros fohászok és Isten üzenetének keresése betegség idején vagy a halál órájában. Négyszáz éven keresztül a magyar protestantizmus, egész magyar népünk kincsévé vált Károli Gáspár fordításában Isten életünket formáló írott igéje az Ószövetség és Újszövetség teljes kiadásával. Négyszáz éve van tehát magyar Bibliánk és ezek az év-századok számadásra hívnak!

Vajon mit valósított meg Isten üzenetéből, törvényéből és evangéliumából egyházunk népe? A régi szép veretes kifejezések szerint Isten igéje „iudex”, azaz bíró felettünk, norma és regula, mérték életünk számára. Próbakö, hogy hozzámérjük tanításunkat és erkölcsi magatartásunkat. Lelkiismeretvizsgálatra, gyónó tükörként lehet-e megfelelőbbet találni, mint a bűnvalló zsolnárok? Az élet végső kérdéseit kutató kérdéseink találhatnak-e megnyugtatóbb megoldást, mint Jézus evangéliumi kijelentései és példázatai? Számot kell adnunk ma ezen az ünnepen, hogyan gazdálkodtunk a reánk bízott kincsrel, mennyit tudtunk beleépíteni belőle életünkbe, családjunkba, gyülekezeteinkbe. Számadásunk nem maradhat meg egyházunk, a magyar protestantizmus, az evangélikus vagy református keresztyénség keretein belül. Hiszen Károli fordítása nyelvtörténeti esemény volt, a Biblia kifejezései mértéket jelentettek irodalmunk számára is. Mennyi bibliai mondás ment át a köztudatba sokszor úgy, hogy már nem is emlékezünk az eredetére! Ahogyan más népeknél történt Európában, vagy szerte a világon, a Biblia fordítása az irodalmi nyelv megteremtését, kiformalódását jelentette.

A magyar irodalmi nyelv kialakulásának összefüggésin túl még egy fontos távlat tárul elénk négy évszázadból. A Biblia tankönyv, erkölcsi kódex, az alapvető morális értékek struktúrájának kialakítója volt egész népünk, magyar társadalmunk számára, különös tekintettel arra a kérdésre, milyen értékrendszer kívánt az egyéni és a közjó keresésében népünk továbbadni a következő nemzedékeknek a nevelés és oktatás segítségével. Ebből a szempontból a négyszáz évnek csak utolsó negyven éve jelentett kivételt: Számadásunk ezért egészen odáig ér, hogy megkérdezzük a Biblia szerepére gondolva, vajon mennyire vált keresztyénné, biblikussá, krisztusivá a magyar társadalom? Vajon az elmúlt évtizedek szekularizálódó, elvilágiasításra törekvő, sokszor és sokban nyíltan ateista oktatási és igazgatási rendszere után, ma mennyire van szüksége a magyar társadalomnak, időseknek és fiataloknak, pártoknak és mozgalmaknak a bibliai, krisztusi etikára? Tudunk-e mi, egyházak, élni a szabadság adta lehetőségekkel és hitelesen tudjuk-e képviselni a krisztusi szeretetet, megbocsátást és békességet? Vajon mennyire látszik meg a mai magyar közéletben, hogy hazánk keresztyén háttérű? Bibliai-etikai gyökereink vannak ugyan négyszáz év magyar nyelvű bibliai és ezeréves keresztyén hagyományai révén, sokszor azonban múzeumi értékként és ünnepi sallangként tekint ezekre a ma emberre.

Az sem vigasztalhat minket, hogy korábban is kritikai hangot kellett megütnie annak, aki ezekre a kérdésekre választ keresett. Hallgassuk csak, mit írt valaki 1928-ban: „Általános panasz, hogy önzés, személyes érdekek, rút nyereszkesedés, hiúságok és hatalmi vágyak lépnek előtérbe és szorítják hátra a valódi közérdekeket. Az elvi harcok gyakran süllyednek a személyes gyűlölködésnek és torzsalkodásnak színvonalára... A politikai élet porondján nem ritkán hangzik durva szó, sőt felháborító magaviselet botránkozott meg...” A Bethlen Gábor Szövetség 1928-ban kiadott könyvében, „A protestantizmus Magyarországon” írta ezt egy országgyűlési képviselő abban a tanulmányában, „Mit tehet a protestáns ember a politikai küzdelem megnemesítése érdekében?” (190.lp.)

Ünneplő gyülekezet! A számadást ma úgy szeretném megkísérelni, hogy segítségképpen a Könyvek Könyve négy jellemző vonását emelem ki.

1.) *A Biblia Jézus könyve.* Egy nép, Izrael történetén keresztül, majd Jézus élete eseményei és tanítása, az apostolok tanúságtétele révén jelentette ki Isten számunkra üdvözítő akaratát. Olvashatjuk, hogyan keresi az ember az Istent, de méginkább hallhatunk arról, hogyan keresi Isten az embert. Szólt hozzánk prófétákon, küldötteken keresztül, Jézusban azután maga jött el hoz-

zánk. A reformációi latin megfogalmazás szerint „solus Christus” — egyedül Krisztus, azaz Isten hozzánk szóló szava, kinyilatkoztatása, kijelentése, a Biblia közepe a Bethlehemben jászolbölcsőben született, a Golgota hegyén keresztre feszített és húsvétkor feltámadott Jézus.

Minden bibliai, isteni üzenet közepe, lényege Jézus! Nevéről neveznek minket keresztyének. Az Újszövetség úgy tanúskodik az egyházzal, mint amelyik Krisztus személyén és a róla való tanúskodáson áll vagy bukik. Nem „könyvvallás” tehát a keresztyénség, hanem Krisztusvallás. Károli bibliafordító nagy munkája beleillik abba a prófétai–apostoli tradícióba, amelyik Keresztelő János prédikációja: „Íme az Isten Báránya...” (Jn. 1,29). Az igazi keresztyén tehát nem az „önmagában-biztos”, a „magabiztos”, hanem a „Krisztusban-biztos” hívő.

Valljuk meg bűnbánattal, s mi, protestáns egyházak, hogy az elmúlt négyszáz évben sokszor megkísértett minket az a veszély, hogy saját egyházi értékeinkben, szervezetünkben, teológiánkban, iskoláinkban, erkölcsünkben, vagyónkban bízunk inkább, mint Jézus Krisztusban. Az elmúlt négy évtized megtanított arra, mit jelent az, ha kihull kezünkől vagy on és társadalmi befolyás. Most újra lehetőségünk van széleskörű egyházi tevékenység kifejtésére. Jaj nekünk, ha a sokféle lehetőség eltérítene az egyház központjától, Krisztustól! A sajátos jézusi mondanivaló, régi latin szóval a „proprium”, az egy szükséges dolog hirdetése. Ma sokszor úgy jellemzik kutatók a társadalmunkat, hogy az emberek éhesek a spritualitás, a lelki értékek, a transzcendencia, a „valami más” iránt, amiről nem olvashatnak az újságokban. Nagy kihívás ez minden magyar keresztyén számára!

Négyszáz éve kezünkben van a teljes magyar Biblia. Élünk ebből a gazdag tradícióból, hallgassuk, olvassuk, tanuljuk, mert csak az tud szólni Róla, aki először hallgott Reát!

2.) *A Biblia az igehirdetés könyve.* Isten igéje hármas: Jézus az Isten igéje, a Biblia az Isten igéje, és az igehirdetés az Isten igéje. Károli Gáspár nem a múzeumok vagy a könyvtárak számára fordította és adta ki a Bibliát, hanem a gyülekezeteknek, mégpedig használatra. Jézus missziói parancsa kapcsolódik ehhez: „...menjetek el, tegyetek tanítvánnyá minden népet, megkeresztelve őket az Atyának, a Fiúnak és a Szentléleknek nevében, tanítva őket, hogy megtartsák mindazt, amit én parancsoltam nektek...” (Mt 28,19–20). A protestáns egyházak mindig prédikáló, igehirdető és tanító egyházak voltak. Négyszáz év missziói lendülete mennyi igehirdetést, iskolát, ébredést, evangélizációt jelentett!

Az igehirdetés mindig alkalmazása, lefordítása a tradíciónak, Jézus és üzenete közelhozása a ma emberéhez. Afrikai ábrázolásokon láttam fekete Krisztust a kereszten. A reformációs alapelv, hogy minden népnek szólaljon meg anyanyelvén az evangélium, érvényes abban a formában is, hogy ma másképpen kell prédikálni, mint négyszáz, vagy negyven évvel ezelőtt. Tudunk-e mi protestánsok mai közömbös vagy vulgármaterialista, bibliai alapismeretek nélküli magyar testvéreinkkel mit kezdeni? Valljuk, hisszük, hogy a gyülekezet a hittalvis szava szerint a szentek közössége, ennek a közösségnek azonban nyitott és nem zárt közösségnek kell lennie.

Vita van ma közöttünk evangélikus egyházunkban, ki tartozik igazán az egyházhoz. Az egyháztagság kérdése ott válik élővé, amikor jövő évre tervezett törvényalkotó zsinatunkra készülve kérdezzük, vajon egyháztag-e az a házaspár, ahol a nagymama elhossa az unokát keresztelni, de a szülők nincsenek megkeresztelve még, és a mai harmincasok és negyvenesek korosztályaira jellemző módon hittant sem tanultak, templomba sem jártak? Hol kell meghúznunk a népegyházi határt? Vajon keresztyén-e az az ún. „keresztyén háttérű” testvérünk, és ha nem, milyen feltételekkel fogadhatjuk vissza?

Vannak, akik nagyon szigorúan akarják meghúzni gyülekezet és az egyház határát. Személyes megtérés és hitvallás, templombajárás, az egyház anyagi terheinek vállalása, csak ilyen előfeltételek szerint tartozhat valaki a keresztesen túl és a konfirmációval együtt az egyházba. Mások viszont azt vallják, a nyitottabb gyülekezeteké a jövő. Nem szabad eltüntetni vagy elriasztani senkit sem Krisztustól, az egyháztól.

A régi magyar Biblia új fordítása nyomán szólaljon meg Isten igéjének hívogató szava közöttünk. Úgy vélem, a mai magyar társadalomban Jézus szava az irányadó: „Jöjjetek énhozzám *mindnyájan*, akik megfáradtatok és meg vagytok terhelve...” (Mt 11,29).

3.) *A Biblia a teológia könyve.* Ez a harmadik oldal kapcsolódik az előző kettőhöz. Hadd húzzam alá éppen itt, Debrecenben, az ősi Kollégiumra emlékeztetve, hogy gyülekezetekben a reformáció óta a templomok mellett nagy hangsúlyt kaptak az iskolák. Tanulták és tanították a Bibliát, annak eredeti nyelveit, hébert, görögöt, meg latint. Isten igéjének a tudománya, a teológia a gyülekezetek, az egyház, az igehirdetés szolgálatára. A teológia az elmúlt évtizedekben sokszor a tudomány ellenségének számított.

Hadd mondjuk ki ezért, hogy a Biblia a hitet és a tudást, a keresztyénséget és a természettudományos ismereteket összeegyeztethetőnek tartja. A teológia nem ellensége a természettudományos világnézetnek. Világnézet és világnézet ugyanis két külön dolog. Világnézet a különböző ismeretekből, a tudományból kapunk. Az iskolák, az oktatás feladata ezt a világnézetet kiteljesíteni és kifejleszteni. A világnézet viszont az a belső meggyőződés, amelyik hitszerű meggyőződést jelent. A keresztyén ember ezért Krisztushite alapján, a keresztyén világnézet alapján nemcsak kettő, hanem tizenkettős nevelést is magáénak vallhat és gyakorolhat. Hadd ismerjük meg mindazt, ami megismerhető a tudományok segítségével! A Biblia azonban azért van a kezünkben, hogy a tudományok eredményei mellett, a keresztyén hit, Isten akarata alapvető igazságait is megismerjük. Senkire sem szeretnénk ráerőltetni a keresztyén hitet, de bizonyosságot teszünk róla. Meg kell vallanunk azonban azt is, hogy az elmúlt négy száz esztendő alatt voltak korszakok, amikor az egyházban a teológia is válságba került, mert elszakadt forrásától, Isten igéjétől és Urától, Jézus Krisztustól.

Ide sorolhatjuk azokat az eltévelyedéseket, amikor a teológia nem Isten akaratának közvetítése volt, hanem külső hatalmak kísérő liturgiája és muzsikája, kiszolgálása, emberi hatalmi politikai érdekek szolgálatában, fekete, barna vagy piros zászlók árnyékában.

Mai helyzetünkben is van teológiai tisztánvalónk. A sokszor idézett, politikai összefüggésekben használt keresztyén értékek vagy örökség megfogalmazása hamisan cseng hazánkban, ahol néhány évvel ezelőtt még oly kevés volt közéletünkben a tudatos keresztyén, most pedig mintha túl sokan használnák ezt a jelzőt.

A reformáció emléknepjén szabad arra gondolnunk, hogy Isten, aki megújította egyházát, meg tud újítani bennünket ma is.

4.) *A Biblia a hit könyve.* Amíg az első pontban a krisztusi tradíció, a másodikban az újrafogalmazás, a harmadikban a teológia volt hangsúlyos, most végül negyedszer a személyes tanúságtételt húzom alá. Mit ér ugyanis mindaz, ami reformáció, Biblia, Krisztus, ha személyesen, egzisztenciálisan távol vagyok tőle. A Biblia hitből született és hitre hív.

Jól mutatja ezt az a bibliai jelenet, amikor Jézus Pilátus előtt áll és megkérdezi tőle a helytartó, kicsoda ő. Volt alkalom, hogy Jézus is megkérdezte tanítványait, kinek mondanak engem az emberek és ti kinek mondotok engem? Jézus pöre Pilátus előtt még nem fejeződött be, mert nem dőlt el mindenki számára, kicsoda ő. A Mester tanúkat keres, akik vallani tudnak róla.

A hitoktatás körüli viták tanulsága szerint kérdezhettek: lehet-e a hitet, a hittant tanulni? Hát nem a szív bizalma a hit? A régi latin kifejezés szerint különbséget kell tennünk a „fides qua” s a „fides quae creditur” között, azaz a fej és a szív hite, a hitismeret és a bizalom között. Károli Bibliája mindkettőt munkálta.

Ünneplő Gyülekezet!

A mai napon Károli Gáspárra és a Vizsolyi Bibliára emlékezünk. Négy száz évről tartozunk elszámolni, arról az ajándékról, amit megőrizni, továbbadni tartozunk. Isten iránti hálával emlékezzünk a fordítóra és mindazokra, akik a fordítás munkájában azóta is részt vettek és munkát végeznek ma is. Isten színe előtti gyülekezetként halljuk meg az áldást: „Boldogok, akik hallgatják és megtartják Isten beszédét”.

Harmati Béla

BESZÁMOLÓ

az újfordítású Biblia revíziójáról és a Vizsolyi Biblia 400. évfordulójára megjelent revideált újfordítású Biblia munkálatairól
Debrecen, 1990. október 31.

1.) Éppen 15 éve, 1975 karácsonyára jelent meg az újfordítású Biblia és ma az újfordítású Biblia revideált, szerényebben fogalmazava, javított kiadását tarthatjuk kezünkben.

2.) Hogyan jutottunk el ideig? A mintegy 20 évi munkával elkészült újfordítású Bibliát nagy érdeklődéssel várták híveink — határainkon belül és kívül — de bizvást lehet mondani, hogy mindenki, aki mai magyar nyelven is akarta olvasni a Bibliát, a nagytekintélyű, nagy hagyományú és nagy hatású Károli Gáspár gönci református prédikátor által fordított Vizsolyi Biblia mellett. Az újfordítású Bibliát övező nagy várakozást nagy érdeklődés követte, s az 1975-ös megjelenést követően sokfelől érkezett a szöveg további csiszolására, javítására javaslat.

3.) Ezért a Magyar Bibliatanács 1979. november 15-i ülésén felhívást bocsátott ki az újfordítású Biblia reví-

ziójára. E felhívás hangsúlyozta, hogy olyan hozzászólásokat várunk, amelyek nem a fordítás elvi kérdéseivel foglalkoznak, hanem az alábbi szempontokra figyelnek: „1. *Tartalmi megjegyzések:* a.) Fordítási hibák (a magyar fordítás nem felel meg az eredeti szöveg értelmének, nyelvhelyességi hibák stb). b.) Tartalmi szempontból félreérthető vagy félremagyarázható szóhasználat. c.) Azonos vagy hasonló tartalmú szövegrészeknek különböző bibliai helyeken indokolatlanul eltérő fordításával kapcsolatos megjegyzések. 2. *Stiláris megjegyzések:* a.) Nem szép a stílus, a nyelvezet, vagy nehézkes a megfogalmazás. b.) Magyartalan, szükségtelenül idegen fogalmazás (amely pl. abból is adódhatik, hogy a fordítás magán viseli a magyar nyelvtől eltérő nyelvtani és mondatszerkesztési sajátosságokat). c.) Az új fordításnak a liturgiai szövegekben való alkalmazhatósága. 3. *Nyomdatechnikai kér-*

dések: (pl. a jegyzet-apparátusra, a párhuzamos igehe-lyekre, a versszámok láthatóságára vonatkozó észrevé-telek stb.). 4. *Sajtóhibák*"

A több mint 1300 hozzászólás és kritikai megjegyzés rendszerezése és feldolgozása 1981. március 1-én vette kezdetét. E rendszerező munkát Németh Pál református lelkész végezte és az így összeállított javítási javaslatokat a Magyar Bibliatanács ó- és újszövetségi revíziós bizottságainak rendelkezésére bocsátotta, amelyek többször és többféle módon üléseztek. A bizottságok ülésén három ízben is részt vett Jan de Waard professzor, a Bibliatársulatok Világszövetségének fordítási szaktanácsadója, az amszterdami egyetem bibliafordítói tanszékének vezetője, amely tanszék — a világon elsőként — a Holland Bibliatársulat támogatásával létesült.

A revíziós bizottságok munkáját jól egészítette ki az a munka, amely a református egyház Doktorok Kollégiumában folyt, amelyen ó- és újszövetségi szekciója évenként át foglalkozott a revízió konkrét kérdéseivel, a javítási javaslatok értékelésével. A konkrét munka során egyre világosabbá vált, hogy csak a hibák javításával kell foglalkozni; a revízió tehát szövegkorrekció jellegű.

A teológiai akadémiák (református, evangélikus, baptista) ez idő szerinti ó- és újszövetségi professzoraiból alakult revíziós bizottságok elnöksége 1987. június 9-i ülésén elfogadta az újfordítású Biblia revíziójának munkarendjét és a revíziós bizottságok működésének alapszabályát, melynek 3. §-a kimondja: „A korigált alapszöveg elkészítésénél ügyelni kell arra, hogy a beérkezett hozzászólásokat maximálisan figyelembe véve, de minimális változtatással jussunk el a korigált alapszöveghez. A javításokat mindig a konkordáns (párhuzamos) szöveghelyek gondos megvizsgálása mellett, lehetőség szerint azok egy részét alapul véve végezzük.”

Az új alapszövegek tehát a két revíziós bizottság munkája során keletkeztek. A bizottságok személyi összetétele a következő volt: az ószövetségi revíziós bizottság elnöke, Tóth Kálmán református teológiai tanár, a bizottság tagjai pedig Karasszon Dezső református, Muntag Andor evangélikus és Hetényi Attila baptista teológiai tanárok voltak. Az újszövetségi revíziós bizottság elnöke Cserhádi Sándor evangélikus teológiai tanár, a bizottság tagjai pedig Lenkeyné Semsey Klára és Bolyki János református, Páth Géza baptista teológiai tanárok voltak. A szuperrevíziós bizottság elnöke Kocsis Elemér püspök, a Magyar Bibliatanács üv. elnöke, tagjai pedig Tóth Kálmán, Cserhádi Sándor teológiai tanárok voltak.

4.) A Magyar Bibliatanács 1987. április 15-i ülésén úgy határozott, hogy 1990-ben a Vizsolyi Biblia megjelenésének 400. évfordulója emlékeztetéssel tételéhez a revideált újfordítású Biblia kiadásával szeretne hozzájárulni. E ponton kell hálával megemlékezni arról, hogy a Vizsolyi Biblia hasonló kiadásának nagy anyagi erőket igénylő munkáját a Helikon Könyvkiadó vállalta magára, első ízben 1981-ben megjelentetve azt, majd ebben a jubileumi évben második kiadásban is az érdeklődők rendelkezésére bocsátotta. Ezért is határozhatott úgy a Magyar Bibliatanács 1987-ben, hogy a 400. évfordulóra nem egy díszes Károli Bibliával kívánja szolgálni az évfordulót, hanem atyáink és elődeink Biblia iránti elkötelezettségét lélek szerint szolgálva, a minél érthetőbb bibliai szöveg kézbeadása érdekében, elkészíti és ezen a mai napon a bibliaolvasók kezébe adja a revideált újfordítású Bibliát.

5.) A revízió munkájához az újfordítású Biblia tipográfiajának vizsgálata is hozzátartozott. Számos javaslattevő, de általában a bibliaolvasók véleménye az volt, hogy az egyhasábos szedésről a — jobb olvashatóság érdekében — vissza kell térni a Károli Biblia hagyományának és a nemzetközi gyakorlatnak is jobban megfelelő két-hasábos szedésre. Így a revideált újfordítású Biblia tipográfiai munkájára Haiman György professzor kapott

megbízást, aki, meggyőződésünk szerint, munkáját nemzetközi hírnevéhez méltó magas színvonalon végezte el. Az új tipográfia, a kéthasábos szedés azt is eredményezte, hogy a 102 éves újfordítású Biblia revideált változata 76 ív terjedelmű lett és így egy jobban kézbe vehető könyvvé változott. Ezúttal is hálával kell megemlékezni az Egyetemi Nyomdáról, amely állandóan javuló szakmai színvonalon végzi bibliáink nyomtatását. Az Egyetemi Nyomda — mondhatni — minden dolgozója a legjobb tudását adta most is, a revideált újfordítású Biblia határidőre való megjelentetéséhez. Köszönet érte!

6.) Megragadom az alkalmat, hogy számot adjak arról, ezúttal sem esve a számok bővületébe, hogy a Magyar Bibliatanács kiadója, a Református Sajtóosztály az elmúlt 40 esztendőben több, mint 1 millió Bibliát jelentetett meg, amelyből 1975 óta az újfordítású Biblia mintegy 250 ezer példányt tesz ki. A ma oly sokféleképpen elemzett, mögöttünk lévő 40 esztendő bibliakiadói tevékenysége Isten iránti hálára indít minket.

7.) Szívvel reméljük, hogy a most 20.000 példányban megjelent revideált újfordítású Biblia számontartandó lépést jelent a magyar bibliakiadás többévszázados történetében. A Biblia iránti felelősségünket, a kiadás és a terjesztés feladatait tovább növeli az a szavakban alig megfogalmazható örömteli történelmi tény, hogy a határainkon kívül: Erdélyben, Szlovákiában, Kárpátalján, Jugoszláviában és Ausztriában, de a távoli Egyesült Államokban is élő hittestvéreink Bibliával való ellátása is akadálytalanra vált; csak anyagi lehetőségeink korlátozzák tevékenységünket.

Sohasem feledkezhetünk el arról, hogy bibliakiadói tevékenységünk, a még ma is mindenki által elérhető áron kézbevehető magyar nyelvű Biblia a Bibliatársulatok Világszövetsége folyamatos segítségével lehetséges. Mint az elmúlt 40 év minden bibliakiadását, úgy a revideált újfordítású Bibliát is az ajándékképpen nekünk adományozott biblianyomó papír és a szedési költségekhez való hozzájárulás tette lehetővé.

Így és csak így lehetséges, hogy a revideált újfordítású Biblia 270,- Ft-ba kerül a bibliaolvasóknak. Kérjük a Bibliatársulatok Világszövetségének jelenlévő képviselőit, hogy mondják el mindenkinek, akit illet: a Magyar Bibliatanács és tagegyházai Isten iránti hálaadással köszönik a Világszövetség szakadatlan testvéri segítségnyújtását, a bibliakiadás minden gondjában való részvételüket és a magyar nép nehezedő életviszonyai miatt további segítségüket is kérjük, miközben tisztában vagyunk azzal, hogy a kelet-európai országok, elsősorban a Szovjetunió népei Bibliával való, immáron akadálytalan ellátása rendkívüli terhet jelent a Világszövetségnek.

Beszámolómnak végére jutva még az a feladatom, hogy felhívjam a figyelmet: a revideált újfordítású Biblia, valamint a Vizsolyi Biblia hasonló példányai és a Református Egyháznak erre az ünnepi megemlékezésre kiadott Vizsolyi Biblia Emlékkönyve megvásárolható a Nagytemplom három kijáratánál, a Nagytemplom mögött felállított könyvpavilonban, a debreceni Református Könyvesboltban, a Kollégium előtt álló Biblia-buszban és a Kollégiumban is.

Végezetül engedjék meg, hogy hálátelt fohászkozással zárjam beszámolómat a 90. Zsoltár 17. versével:

*„Legyen velünk Istenünknek, az Úrnak jóindulata!
Kezeink munkáját Urunk tedd maradandóvá...”*

Tarr Kálmán
a Magyar Bibliatanács titkára

A Vizsolyi Biblia kiadástörténetéről

A Vizsolyban kinyomtatott első teljes magyar nyelvű Biblia anomin patronusok költségén, anonim munkaközösség eredményeként jelent meg, s spiritus rectora Károlyi Gáspár volt. Az 1608-tól kezdődő további kiadásait a korrekciók–revíziók vonulata, a jus patronatus gyakorlása és az egyéni kezdeményezések, másfelől az ökumenikus szellem érvényesülése jellemzi, miközben mellette új protestáns bibliafordítások keletkeztek, de egészen 1975-ig egyikőjük sem gyökerezett meg a gyülekezetekben.

Megkísérlek — az előírt terjedelemben — átfogó képet festeni a kiadástörténetben jelentkezett tendenciákról. Ebből a tekintetből egy időileg merev korszakolás tárgyyszerűtlen sematizáláshoz vezetne, ezért csak a Brit- és Külföldi Bibliatársulat hazai tevékenysége előtti, alatti és utáni időről beszélek.

I.

Károlyi Gáspár kora szemléletmódjának megfelelően elsősorban a fejedelmek–főurak kötelességének tekintette, hogy az anyanyelvű Biblia „mindenkinek kezében forogjon és mindenkőt olvassassék”. Az előkelő mecénások ilyen irányú tevékenységének nyomai a XVIII. század végéig mutatható ki, de az 1661. évi váradi Biblia előállítási költségeihez már „némely ekklézsiák” is hozzájárultak. Ebből azonban nem lett gyakorlat, csak Debrecenben, ahol az Újszövetség a XVIII. században összesen négyszer megjelenhetett a városeyház költségén.

A személyi kezdeményezések szerény sorát Tótfalusi Kis Miklós nyitotta meg Amsterdamban, az ő kizárólagos költségén 1685-ben nyomtatott Aranyos Bibliájával, de elszórtan követőkre talált Németországban és Baselben is.

Hollandiában a XVIII. században egy nagyjelentőségű segélyakció indult meg. Hieronimus van Alphen professzor néhány főrenddel együtt alapítványt tett magyar Bibliák olcsó megjelentetésére, amelyek 1730–1765. között 6 ízben hagyták el a sajtót. Az 1794. évi utrechti, 11.000 példányban megjelent kiadás anyagi fedezetét viszont már Pethe Ferenc jórészt saját vagyonából teremtette elő.

A Türelmi Rendelet után, 1790–1805. között indult fellendülésnek a pozsonyi–pesti könyvkiadó cégek tevékenysége, 5 kiadással is, s valószínűleg a politikai helyzet, — Napoleon! — majd a pénz devalválása miatt szűnt meg: 1811-ben a papírpénz értéke ötödére csökkent.

Ebben az esztendőben viszont új perspektíva nyílt meg a Vizsolyi Biblia kiadástörténetében. Pozsonyból értesült a Brit és Külföldi Bibliatársulat olcsó bibliáink hiányáról és 1812-ben 5, majd további 3.000 Ft-ot adományozott egy nyomdával rendelkező önálló magyar Bibliatársulat megalakítására. Meg is alakult a „posonyi Philobiblica Társaság”, működéséhez megkapta az engedélyt. Előfizetési felhívással fordult az egyházkerületekhez, felmérték az igényeket. A teljes levéltári anyag felkutatása–feldolgozása tudtommal nem történt meg, csak Zoványi Jenő tett közzé Sárospatakon néhány adalékot. Eszerint pl. a gömöri 175. az alsözempléni tractus 560 Bibliát rendelt meg. Külső hatásra azonban a hatalom véget vetett a pezsgésnek: a pozsonyi szervezetet feloszlatta, megtiltott a londoni központtal mindennemű kapcsolattartást, és nem engedélyezte Bibliák behozatalt sem, mondván: „Az olyan idegen Társaságoktól nyomtatott Bibliák ingyen, vagy olcsó áron ne terjesztessenek”. A tiltakozó protestáns küldöttségnek pedig azt felelte a

király, hogy egyébként is, „A Bibliának nagyon erős olvasása veszedelmes az állam fennmaradására”.

A történelmi egyházak nem teremtették meg híveik Bibliával való ellátásának a lehetőségét. Nem a gyülekezetek, hanem az iskolákra való tekintettel segített ekkor két egyházközösség: Pethe Ferenc azért adhatta ki az Újszövetséget 1817-ben Pesten, mert Mezőtúr iskolai használatra 500 példányt előre megrendelt. Hasonló indítékból járt el Debrecen is 1821-ben.

Az iskolák szerepe a bibliaterjesztésben szintén fel-táráásra váró feladat. Egy adalék: a debreceni bibliotékárius diák 1775. márciusi feljegyzése szerint pár hónap alatt 322 darabot adott el, zömmel helybelieknek.

A Vizsolyi Biblia javítását mindjárt Szenci Molnár Albert kezdte el, nyomdahibákon túl stílusosan és tartalmilag egyaránt. Munkájában németországi professzorok segítettek. A későbbiekben közreműködtek hazai evangélikusok is ezen a téren. A javítások nyomon kísérése mellőzésével itt csak arra szeretném felhívni a figyelmet, hogy a bibliareviziót már I. Rákóczi György 1638-ban kollektív feladatnak tekintette. Elrendelte az espereseknek, hogy a vizsolyi szöveget tudósokkal vizsgálatassák felül. I. Apafi Mihály szintén megparancsolta, hogy „mind a két magyar hazából” felkért szakemberek mondjanak véleményt Komáromi Csipkés György új fordításához vezetett revíziójáról, „s legyen az a két ország akaratjából”. Értékes, előremutató koncepció.

II.

A Brit és Külföldi Bibliatársulat működése a reformkorban, 1834-ben indulhatott meg hazánkban. Mindjárt az első 10 évben 337.960 Bibliát adott ki, s ha az osztrák önkényuralom idején szünetelt is, 1948-ig meghatározta a Vizsolyi Biblia kiadástörténetét.

Ebben az időben a terjesztés terén továbbra is fontos szerepe volt az iskoláknak. Pl. 1846-ban a Barsi Református Egyházmegye felszólította a kebelébe tartozó egyházközösségeket, „hogy a tanoda számára legalább egy Bibliát vegyenek” — de minden a lelkipásztorokon múlott. Vitathatatlanul élen járt az evangélikus Wimmer Ágoston: „Lelkészek, adjatok híveiteknek Bibliát! Egy ház se legyen Biblia nélkül!” — hirdette 1844-ben — s mintegy 200 protestáns lelkész csatlakozott hozzá. És amikor Zsarnay Lajos 1860-ban püspöki körlevélben buzdított a bibliá-olvasásra és vásárlásra, nyomban látványos eredmény született a Tiszáninneri Református Egyházkerület jónéhány gyülekezetében. Később azonban a terjesztés jelentős részét a Társaság 1864-ben Pesten megnyílt Biblia-boltjának kolportörrei végezték — nagy börténakkal vállukon járva az utakat — s munkájuk végzéséből a Skót Nemzeti Bibliatársulat alkalmazottai is alaposan kivették részüket az egész időszakban. Pl. 1933–1939 között a Brit Társulat 314.890, a Skót pedig 131.516 Bibliát terjesztett el. (Évi átlag: 88.650)

A gyülekezetek spontán érdeklődését a Brit és Külföldi Bibliatársulat 100 éves jubileumának és adománygyűjtésének a szöszékekről való meghirdetése, az ebből az alkalomból 1904. március 6-án tartott bibliavasárnap keltezte fel, amit évről–évre megismételtek. A perselypénzek — az első évben közel 10.000 korona — központilag Londonba kerültek a Társulat munkájának továbbfejlesztésére. (A jubileumi évben a Luther-Társaság, 1908-ban az Országos Református Tanáregyesület adott ki szemelvényes Bibliát középiskolás tanulóknak számára.)

A magyar bibliakiadás és terjesztés önállósításának a kérdése a XIX. század végén merült fel az egyházi

sajtóban. „Magyar Bibliaterjesztő Társaság, hol késele az éji homályban!” — olvashatjuk a Protestáns Egyházi és Iskolai Lap 1893-as évfolyamában. Pozsonyban meg is alakult egy, de csak Kámory Sámuel fordítása érdekében — hatása lényegtelennek bizonyult. A századforduló táján viszont Karcagon egy „Magyar Biblia- és evangéliumi iratterjesztő-alap létesült”, hogy magvát képezze egy országos egyesületnek. Teljesítménye pusztán a Keresztyén Népbarát című naptár lehetett, ami bibliaolvasó kalauzt is közölt.

Az önállósulás problémáját talán öntudatlanul vetette fel egy 1913-ban Csikesz Sándor vezette belmissziói kurzus. Megállapította: „Igen különös dolog, hogy a nép kezébe adjuk a Bibliát, s fel is tesszük a kérdést: érted-e, amit olvasol; de arról nem gondoskodunk, hogy értsen is”. Marginálékkal, magyarázatokkal ellátott olcsó Bibliákra lenne szükség — ezt ismételte meg a Tiszáninneri Egyházkerület 1929-ben — a Konventen azonban elvetették az ügy. A Brit Társulat pedig ilyet alapszabályainál fogva nem adhat ki.

Tüstént az első világháború kitörése után mind a Luther-, mind a Magyar Protestáns Irodalmi Társaságban pozitívan tárgyaltak a magyarhoni bibliaterjesztő társaság megalapításának szükségességéről, de ebből sem lett semmi. — Kronológiai sorrendben 3 eseményt emelek még ki.

1.) Trianon után, Antal Géza közbenjárására az utrechti egyetem teológiai fakultása 1921-ben 100.000 koronás alapítványt tett és a református egyháznak ajánlódott kifejezetten „a Szentírás magyar nyelven terjesztése céljára”. Az összeget kamataival együtt gyakorlatilag elvitte az infláció: értéke 19 pengőre csökkent. Ezt a Konvent 1934-től évi 500 pengővel növelte — felhasználatlanul szintén odaveszett. Másfelől a Konvent 1931-től kezdve bibliaiskolák számára ajándékozott Bibliákat, átlagosan évi 800 pengő értékben.

2.) Az 1915-ben Matolcsy Miklósné nevével fémjelzett diakóniai mozgalom felerősödött, és 1927-ben létrehívta az önkéntes adakozásokból élő Vakok Világossága Társaságát. Ez lett a maga nemében az első önálló magyar bibliakiadó és terjesztő, azaz ajándékozó társaság. Tevékenysége azonban célkitűzésének megfelelően korlátozott volt. Mégis: sokszáz Bibliát adott kézbe.

3.) A második világháború idején, 1942-ben alakult meg — önkéntes alapon — a Magyar Bibliatársulat és kezdte meg működését egy biliaterjesztő lelkésszel a KIE székház 4. emeleti szobájában. „Százados mulasztást pótolunk”. „Végre elérkezett a nagykorúság ideje” — olvashatjuk a jelentésben. A Társulat 2.000 taggal indult, ez a létszám 1944 elejére megháromszorozódott. A nagykorúsítás munkáját a Konvent 20 alapító tagsági díjjal: 1.000 pengővel támogatta, s támogatását ilyen mértékben továbbra is nyújtotta. Visszatértünk tehát az egyéni kezdeményezések XVII–XVIII. századi gyakorlatához, de bőkezű mecénások nélkül. Ismét a Brit Társulat segített: a Magyar Bibliatársulattal együtt jelentette meg 1945 őszére az ún. Zseb-Bibliát. Előállításának költségei fele-fele arányban oszlottak meg.

Az itt tárgyalt időben a bibliafordítás és revízió kérdését Ballagi Mór bibliafordításai vetették fel. Kialakult egy olyan vélemény is, hogy nyelvileg, tartalmilag egyaránt korszerű fordítású Biblia kell. Ballagi 1844-ben Szé-

kács Józseffel együtt hozzá is kezdett az Ujszövetség lefordításához, de mert nem magánvállalkozás tárgyának, hanem közös protestáns feladatnak tekintették az ügyet, ökumenikus összetételű munkaközösséget szerveztek. Ebből a vállalkozásból ugyan akkor még nem lett semmi, de amikor később nemzedékről-nemzedékre megszülettek a revíziók, — 1878, 1905, 1938 — azok a belső ökumené jegyében keletkeztek.

A Magyarországi Református Egyház zsinata 50 évig nem foglalkozott a revízió ügyével. Az 1881. évi alkotmányozó zsinathoz Szeremlei Sámuel emlékirattal fordult. Benne többek között bibliareviziót sürgetett, hogy „a lelkesek és gyülekezetek kezében olyan magyar Biblia legyen, mely megtartván a réginek tiszteletré méltó és használható ódonosságait és helyes értelmezéseit, egyúttal nemzeti nyelvünk jelenkori fejlettségének és a bibliatudomány mostani állásának is megfelelő legyen.” A zsinat elhárította magától ezt a feladatot. A Konvent működési körébe utasította, az pedig évtizedekre szólóan csak nyilvántartásba vette. Létrehívott egy ének- és liturgiaügyi bizottságot, bibliaügyi azonban nem. A Zsinat csak 1931-ben tartotta feladatának a revízió kérdésével való foglalkozást. Ennek nyomán alakult meg — id. Czeglédy Sándor szorgalmazására — 1934-ben, majd bővült az az ökumenikus összetételű szakbizottság, amelynek néhány tagja a következő időszakban is munkálkodott még.

III.

Új korszak kezdődött meg a magyar bibliakiadás történetében azzal, hogy a Brit és Külföldi Bibliatársulat 1949. január 1-ével átadta a bibliakiadás jogát — és nyilván felelősségét, a terjesztéssel együtt — a Magyarországi Református Egyháznak, amely az Evangélikus Egyházzal és a szabadegyházak bevonásával nyomban létrehívta a Magyar Bibliatanácsot. Szakértői átvizsgálták id. Czeglédy Sándor kéziratban maradt teljes bibliafordítását, de annak revíziója helyett — némileg talán hasonlóan ahhoz, ami Komáromi Csapkés Györggyel történt — új bibliafordítás született 1975 végére. Mind a Károlyi Bibliát, mind az új fordítást a Református Sajtóosztály adja ki. Bibliakiadásainak eredményeit a Vizsolyi Biblia megjelenésének 400. évfordulójára készült Emlékkönyv záró tanulmánya mutatja be. Természetesen nem foglalkozik a külföldi kiadások kérdésével.

Felmérés szerint az idősebbek körében a régi, a fiatalabbaknál az új fordítás a kelendőbb.

A Magyar Bibliatanács, illetve a Sajtóosztály magára vállalta azt a nagy feladatot, hogy a környező országokban élő magyar protestáns híveket is ellássa Bibliával mindaddig, amíg erre a szolgáltatásra szükség lesz.

Mig tehát régebben a nagy történeti egyházak szervezettel nem vették ki érdemben részüket a bibliakiadás ügyéből, ítéletes idők közepette — a kegyelem egyik jeleként került erre sor, kibővült feladatkörrel. A későbbi idők egyháztörténetészei fogják bizonyosan megvizsgálni, hogy ezek az egyházak mikor és hol, mennyiben és miként, kik által, nélkül, vagy ellenében állottak hivatásuk magaslátán — cükailag és szellemileg egyaránt — ezen a téren is.

Barcza József

A Vizsolyi Biblia jelentősége a magyar határokon kívül élő kisebbségek életében

Vizsoly — Debrecen — Kolozsvár

I.

Nemcsak a hely szelleme és az évforduló kötelez, de egy belső összefüggés is, hogy tekintetünket három irány-

ba fordítsuk. A kegyes emlékezésnek három jeléről, három emberi sorsról és három fordítástörténetről szövegek bevezető szavaimban. Gönczön áll Mátray Lajos Károlyi-szobra, amelyről az akkori budapesti püspök, Szász

Károly azt írja, hogy a szobor felállításával a magyar protestáns egyház nem egyenlített ki számláját irányában, csak elismerte, hogy adós maradt..., s ez kötelezte a következő nemzedékek számára is. (In: A Károlyi–Biblia háromszázados örömnepének emlékkönyve. Szer. Radácsi György. Sárospatak, 1891. 127–128. old.) Debrecen egyik díszes a Komáromi Csipkés György szobra, a tudós professzorhoz és bibliafordítóhoz méltó művész, Kisfaludi Stróbl Zsigmond alkotása. A harmadik bibliafordítóról nincs szobor, csak egy szomorú sorsú kopjafa. Kecskeméthy István sírja mellé fejfát állított az utókor, szerény helyen, a Házsongárdi temető nagykápolnája mögött. Az utódok nélküli Kecskeméthy sírját senki sem válthatta meg, s így három évvel ezelőtt kiásták, a kopjafát félredobták, s akit helyébet temettek, az nem volt bibliafordító, más nyelvre sem ültette át a szent ígétet. A teológus ifjúság a kolozsvári Teológia hátsó, parkosított udvarába ásta be, ma is ott van, sírhant nélkül, kb. ott, ahol a kegyes bibliás öreg olyan sokszor pihent meg életében.

Három életsorsot állítsunk egymás mellé, három vándorighirdetőt, akiknek nem volt maradandó városuk. A nagykárolyi születésű Károlyi Gáspár életútja Erdődön, Kopácsi Istvánt követve Nagybanán, az ostromlott Szatmáron, Wittenbergen, Tállyán keresztül Gönczig vezet. És persze Vizsolyig. A Révkomáromban született Komáromi Csipkés György Komárom, Sárospatak, Kassa után Debrecenben állapodik meg. Ő is járt külföldön, Oxfordban, Utrechtbe. És Kecskeméthy Csapó Istvánról. Ő a dunántúli Gerjeben született, Budán volt segédlelkész és Pakson rendes lelképásztor. Innen jött át Nagyenyedre, s pár hónap után az áttelepített Teológiával Kolozsvárra. Innen már „csak” a Szentföldre utazott és az 1913-as és 1914-es tanév kezdetén színes és tudományos értékű előadásban számolt be keleti útjáról. A Zsidókhöz írott levél idézett Igéje így végződik: „... hanem a jövődöt keressük (Zsid 13,13). Itt mindhármukról mint bibliafordítókról emlékezünk meg, akikről Ravasz László azt írja, hogy „századok prédikátorai”, akik a jövődöt keresik, elkövetkezendő évszázadok „testetlen prédikátorai”. (Isten rostájában Bp, 1940. 89. old.) Ilyen értelemben elsősorban Károlyról beszélhetünk.

Ezeket a már régen felkutatott és ismertetett életrajzi adatokat csupán azért említettem meg, hogy kitessék: a hánánytúli emberi sors lehet megpróbáltatás az egyén számára, de Isten tervében benne van az ebből fakadó áldás, mert meggyőződésem, hogy a határokon át vándorló bibliafordítók csak így tudtak mindannyiunk nyelvén beszélni, s csak így tudtak valóban a jövőnek dolgozni, Igét hirdetni.

A három emberi sorhoz fűződő három bibliafordításra talál a szállóige: a könyveknek megvan a maguk sorsa. Ez a könyvek könyvére fokozatosan érvényes, különösen a Károlyi, a Komáromi Csipkés György és a Kecskeméthy István bibliafordítására. Károlyi 1586-ban kezdte meg a munkát, abban az évben, amikor feleségét és három gyermekét elveszítette; viszonylag előrehaladott kora és testi gyengesége (1591-ben halt meg) sem akadályozta meg munkájában. Nyomdászának, Manskovit Bálintnak, — aki különben nem is tudott jól magyarul — elvették betűit, mert onaptárt nyomtatott, s csak Rákóczi Zsigmond közbenjárására adták vissza. Testi erőtelenségeiben többször sóhajtott fel Károlyi, bárcsak befejezhetné művét. Komáromi Csipkés György bibliájának kalandos története ismeretes. Halála előtt három évvel, 1675-ben fejezte be a fordítást. Nem Debrecenben, hanem Leydenben adták ki 1718-ban. 2915 példányt indítottak Debrecen felé, de útközben lefoglalták a szállítmányt, s a jezsuita cenzúra kezébe került, amely kifogásolta, hogy ez a fordítás 600 helyen eltér mind a római katolikus, mind a Károlyi-féle fordítástól. A tárgyalások rendjén csak egy vitás bibliai hely maradt, a Mt 28,19 egyetlen szava, ezt

egyetlen hónap alatt át kellett volna javítani, amelynek fejében Debrecen akkori és jövőbeni lakóinak vagyonát kötétték volna le. Az egységessé nem jött létre, így 31 példány kivételével ez a szállítmány a tűz és a rohadás martalékává lett. Isten gondviselése, hogy a példányok második részét, 1285 db-ot, 1789-ben, 71 év után egypár kivételével haza tudták hozni. (Ld. Bottyán János: A magyar Biblia évszázadai Bp, 1982. 72–75. old.)

Mindez közismert, s mindkét fordításnak nagy szakirodaloma van. (A Vizsolyi Biblia könyvészetét 1979-ig lásd „A magyar nyelvű protestáns bibliai teológia könyvészetét” Kv, 1982. összállításban, a Komáromi Cs. Gy. bibliográfiáját Lenkey István állította össze. Th. Szemle 1977. 346. old.) Részletesebben kell azonban foglalkoznom Kecskeméthy István bibliafordításának sorsával. Kecskeméthy 1895. február 25-én kerül a nagyenyedi Teológiára, de rövid időn belül, ugyanannak az évnek szeptemberében a kolozsvári Teológiai Akadémiára hívják meg tanárnak. Negyvenévi, 1936-ban bekövetkezett nyugdíjazásáig, itt volt az ószövetségi, illetve a bibliai teológiai katedrán professzor. Több Márk evangéliumához írott tanulmány és kommentár után lefordítja az Újszövetséget, amely évszám nélkül (tkp. 1931-ben) jelenik meg. Egypár évnyi időközben több újszövetségi fordítás lát napvilágot: a Czeglédy Sándoré, (1924 és 1930) a Masznyik Endréé, (1925) a Raffai Sándoré, (1929) hogy csak a protestánsokról szóljunk. Ezek közül a szakirodalom már a Kecskeméthyét is feldolgozta. Még mindig az ismeretlenség homályában van azonban Ószövetség-fordításának kézírata. Már 1890-ben az első 41 zsoltár fordítását, majd részletekben 1912 (Ámos) és 1931 (Abdiás és Joél) között lefordítja és magyarázza a 12 kisprófétát. Hogy mettől-meddig tartott maga a bibliafordítási munka, azt nem tudjuk pontosan, csak azt, hogy a másolást 1929. június 23-án kezdte. Nem sokkal ezelőtt, 1929. januárjában vesztette el feleségét, Schodl Irmát, s aki az öreg házaspár harmonikus családi életét ismerte, csak az tudja, mit jelentett ez számára. A párhuzamoságra ráfut a gondolatunk. Károlyi abban az évben fogott neki a bibliafordításnak, (1586) amikor feleségét és három gyermekét hantolta el. Az Ószövetség másolását 1934. szeptember 16-án este 9-kor fejezte be, s az anyag 1706 oldalnyi terjedelmű. Megkezdte az Újszövetség másolását is, elérkezett a Róm 1,9-ig, (278 oldal) s ide az 1935. január 18. du. 3 órai dátumot írta. Kecskeméthyéknek nem volt gyermekük, örökbe fogadták Máthé Elek református tanító leányát, Erzsébetet. Kecskeméthy 1938. május 10-én halt meg, könyvtára és kéziratgyűjteménye nevelt lányának birtokában maradt. Az Erdélyi Református Egyházkerületben a püspökváltás, (Makkai 1936-ban jött Debrecenbe) majd a háborús gondok és az új egyházszervezés elterelte a figyelmet a kéziratról, illetve nem volt anyagi fedezet megvásárlására. K. Máthé Erzsébet a matraca alatt őrizte a közös kincset, de gondolta is, utoljára 1971-ben rendezte és csomagolta. Ugyanebben az évben meghalt, s a kézirat 1972. februárjában került az Erdélyi Református Egyházkerület központi levéltárába. (Lásd még Sipos Gábor: Kecskeméthy István irathagyatéka, in: Ref. Szemle 1988. 586–588.) Bár egészen önálló és sajátos mű, minden bizonnyal az öreg tudós az írta volna a címlapra, amit a kiadott Újszövetségen is olvasunk: Magyar nyelvre fordította Károlyi Gáspár..., átdolgozta Kecskeméthy István. Mindenestre erre következtethetünk „A magyar reformáció és a magyar Biblia” c. tanulmányából, (Szilágyosmlyó, 1929) amelyben fejet hajt a vizsolyi mester előtt. Ószövetség-fordításának bibliai–teológiai feldolgozása megéri a fáradságot, de ez egyelőre várat magára.

Mielőtt ez megtörténnék, két értékelő szempontot szeretnék felmutatni. A Kármori Sámuel több mint fura, majdnem torz teljes bibliafordítása mellett (Pest, 1870) a Kec-

keméthyé az *egyszemélyes bibliafordítás*. Vannak, akik tagadják, hogy ilyen egyáltalán van, aki azonban csak beleolvas ebbe a fordításba, annak el kell ismernie nemcsak a titáni munkát, hanem azt az egyedi szellemet és lelkeséget is, amely kisüt minden betűjéből. Másodszor — s ezt tárgyilagosan kell megállapítanunk — ennek a műnek nemcsak elvont tudományos és exegetikai értéke van, de jól fel lehetett volna használni mind az ötvenes-hatvanas évek próbafordítási füzeteinél, mind az 1975-ös ökumenikus fordításnál. Bármikor is kerüljön sor erre, nem lehet ezt a kéziratot figyelmen kívül hagyni. Nem mintha tökéletes lenne, sőt, vannak tévedései, (a Lelket pl. szellemnek fordítja) a nyelvfejlődés is túllépett rajta, hanem azért, mert jellegzetesen *kihívó fordítás*, amely állásfoglalásra kényszerít és továbbgondolkoztat.

A három bibliafordítás némileg párhuzamos sorsa, a Komáromi Csipkés György és Kecskeméthy István fordításainak búvópatakszerű el- és feltűnése, pincékben és matracok alatt lappangása nem csupán érdekes történet és nem csupán a habent sua fata translationes szólás erősítése, hanem mindenképp annak szemléltetése, hogy Isten miképpen gondoskodott az írott Ige sorsáról.

A részletező exegézis igénye nélkül és csak szemelvényesen, vessünk össze egy pár helyet a három bibliafordításból:

A *Gen1.* szövegében a Vizsolyi Biblia (VB) jól fordítja a SÁMÁTIM-ot, mert mennyet ír és ugyanígy Komáromi (KGy) is, hiszen ez a szó itt Isten láthatatlan világára vonatkozik, nem pedig az égboltra, míg Kecskeméthy-nél (KI) és a revidált szövegben ég áll. — A 2. vers TÖHOM szavát = mélység (VB és KGy) Kecskeméthy az érdekes hullámár-ral adja vissza. — Az Isten Lelke a VB szerint „táplálja” a vizeket, KGy és KI azt mondja, hogy „ül” a vizek fölött. A Dt 32,11 párhuzama szerint, ahol a sas fiai fölött „lebeg”, az újabb fordítások ezt az exegézisre indító fordításmegoldást választják. — A három fordítás közül csak a Kecskeméthyé következetes abban, hogy a háromszor előforduló BR' igét a teremteni szóval fordítja, máshol a csinálni, alkotni (1,7 1,21) szót találhatjuk. Valóban nem véletlen, hogy csak az anyaggal, (1,1) az étellel (1,21) és az emberrel (1,27) kapcsolatban fordul elő ez az ige. — A *Gen2*-ben Isten az oldalbordát (-csontot KGy) asszonnyá „építette”, a BNH igének megfelelően. — Kecskeméthy nem fél a *Gen4,1b* buktatójától és bátran, az eredeti szöveg szerint azt írja, hogy Éva nyert férfit az Úrral, (valóban, az 'eT-JHVH ezt jelenti) míg a VB-től kezdve mindegyik fordítás az Úrtól ír (lásd a szöveg apparátusát). Kecskeméthy ráérezett a szöveg teológiájára, hogy ti. minden élet az Úrral való közösségből indul ki. — A *Gen4,8* hiátusát már a szamaritánus tóra észreveszi, hogy ti. Kain azt mondta Ábelnek: menjünk a mezőre (ami érdekesen csenge össze az ÉNÉN7,11-gyel, ahol a vőlegény ugyanezt mondja szerelmesének). Ezt Kecskeméthy beírja a fordításba, noha tudja, hogy a VB előljáró beszédében Károli ez ellen, mint betoldás ellen, tiltakozik. — Valószínű, hogy többen az ittlevők közül tudják, hogy a próbafüzetek korában vita folyt az *Ex3,14* fordításáról. A „vagyok aki vagyok” ellen különösen Pákozdy L. Márton hadakozott. A héber HJH ige és az imperfektum, valamint az akkori történelmi helyzet egy jövő idejű fordítás felé mutatnak. A VB-ben ez áll: Ehei neve, mert én vagyok... az Ehei küldött..., a széljegyzet magyarázatában pedig a következő: „Ehei az Istennek állatjának öröcke valóságának neuc. Mivelhogy pedig mikor az Istenről gondolkodunk, semmi időt elmenkel meg nem foghatunc annac okaért ötet az irás mondgya Eheienc, az az ollynac aki volt, vagyon és léssen mind öröcke mint azt Iános magyarázza. Apoc. I. Nemelylec

igy fordittyc, En vagoc az ki vagyoc... Nemelylec igy, Lésszec ki lésszec, az kinek neuc ez Lésszec... Honnét meg tetzic hogy igy's fordithattyc: Voltam ki voltam... Mert az Isten volt, vagyon és léssen miképpen a Sidoc mondgyac hogy az Ehei mind el mult mind ielen való mind öröcke következendő időt be foglal.” A fordításban maradhat a „vagyok”, mert van valami „úri” ebben a kijelentésben, de az exegézisnél figyelembe kell vennünk a VB glosszáját. — Ismerős a *Jer1,12* szójátéka a SQD igével (örködni) és a SÁQÉD névszóval (mandulafa). Kikerekítik a szó szemantikáját a VB „vigyázok”, a KGy „szorgalmasan reá vigyázok” (folyamatosan — partícipium) és KI „virrasztok” fordításváltozatai. — Végül mint exegetikai-történelmi klasszikus helyet kell megemlítenünk a Mt 28,19-nek a fordítását. Az evangélium záradékában az eisz to onoma fordítása: a nevére (bár ez inkább az epi-nek felelne meg). Ez volt az a botránkozató szó, amit a jezsuita cenzúra kifogásolt, mert az egészen félrecsúsztott nevében-t tartotta egyedül helyesnek. (A magyar Biblia évszázadai. Bp, 1982. 75.old.) Bottyán és mások is észreveszik a visszásságot, hogy a mai római katolikus bibliafordításban az egykor inkriminált „nevére” olvasható, a mi revidált, 1908-as Bibliánkban és az 1975-ös ökumenikusban az egykori Káldi-megoldás áll: nevében. Meg kellene már egyeznünk abban, hogy mind nyelvi, mind teológiai a „nevébe” változat az egyedüli helyes.

III.

Három bibliafordítás között próbáltam történelmi és exegetikai párhuzamot vonni. Nem tudom, hallgatóim előtt mennyire tűnt ez művinek. Tovább nem erőszakolva ezt a vonalvezetést, de gondolatban bele-beleszöve az áthallásokat, a Vizsolyi Bibliát Isten drága eszközeinek tekintjük, mert egyházunk egységét szolgálja, népi és lelki közösségadatunkat megeremtette és fenntartotta.

Abban, hogy a 17. században *megszilárdult a reformáció*, a *Vizsolyi Bibliának* történelemformáló szerepe volt. S ezt különösen Erdélyre nézve mondom. Arra is gondolok itt, hogy főképpen Bethlen Gábor és I. Rákóczi György milyen sokszor ezt a Bibliát olvasta végig, arra, hogy az orthodox Gelei és a puritán Medgyesi vitáinak szilárd hivatkozási pontja volt ez a fordítás, természetesen ideértve a hanai, (1608) az oppenheimi (1612) és az amszterdami (1645) kiadásokat is.

Bár többen rámutattak arra, hogy a Vizsolyi Bibliának nem volt olyan egyetemes nyelvi hatása, mint Luther bibliafordításának, márcsak az akkori megosztott ország miatt sem, (Lásd pl. Révész Imre. A bibliafordító in: Prot. Szemle 1929. 321.) igaz az, amit Bod Péter Magyar Athenás-ában ír: „csodálatos dolog, hogy Isten megszentelte és megáldotta ezt a fordítást, amely olyan közönségsé lett, hogy ezzel a fordítással élnek a mindenféle vallású magyarok, a római katolikuson kívül”. És az is igaz, amit én csak élőszóban hallottam nemrég, hogy a Károli-fordításnak is köszönhetően a 17. században *győzött a magyar nyelv* (Czine Mihály mondta a Ráday Kollégiumban tartott pódiumbeszélgetés bevezetőjében, 1990. október 1-én).

Mohács, majd Trianon után a hatalmasok megszabhatták ugyan magyar népünk állami hovatartozását, de a *lelki egységen* nem változtathattak. Ebben áldott eszköz volt évszázadokon át az egyeduralmú Károli-Biblia, amely Isten Lelkétől ihletett könyv, ha nem is a klasszikus theopneüsztia értelmében. Mert Károli Gáspárnak és munkatársainak lelkén a Szentlélek szole fűjt át, a pünkösdi „nyelveket egyező hitre” hozó Lélek. A Lélek előtt

nincsenek határok. Hiszem, hogy a Vizsolyi Biblia esetében nemcsak a „betűk” ugyanazok Beregszászon, Sepsiszentgyörgyön, Kassán, Pápán, Felsőörsön, Szabadkán és Chicagóban, hanem a határokat és vasfüggönyöket is átfújó és ledöntő Lélek. Változásaink első napjaiban, 1990. január 4-én a kolozsvári református teológiai tanárok leírták ezt a mondatot: „A megfogalmazandó statutumban helyet kell kapnia annak a gondolatnak, hogy református egyházunk hagyományos zsinati alapon hit- és szeretetközösséget ápol a világ egész magyar reformátusságával”. Ez a méltán „hagyományos”-nak nevezett zsinati egység ma nem szervezeti elv, nem határokat megváltoztató faltörő kos, hanem lelki szükség. Ennek az egységes református gondolkodásnak Isten által megáldott eszköze volt 400 éven át a Vizsolyi Biblia.

Károli a Bibliát „tekintetes és nagyságos uraknak, vitélzõ nemes népeknek, istenfélõ községnek és az Isten házában munkálkodó prédikátoroknak” fordította, „kik

egész Magyarországon és Erdélyben vannak”, tehát az uraknak, a népnek, a gyülekezeteknek és lelkipásztoroknak. Mindenkinek. A politikai változások előtt, szűrőpróbával végzett becslés szerint erdélyi református egyházunk két kerületében, ahol kb. 250.000 ezer család él, 180.000 — 200.000 Biblia volt (a Mezőségen pl. a családoknak csak a felénél). Még egy ilyen évforduló sem teszi elég ünnepegyessé és méltóvá azt az alkalmat, hogy elsősorban a Magyarországi Református Egyháznak, de a hollandi reformátusoknak is ne köszönnők meg, hogy pár hónap, sőt pár hét alatt annyi Bibliához juttatott minket, hogy nemcsak az Isten házában munkálkodó prédikátoroknak, hanem egész erdélyi református népünknek jutott Isten Igéjéből. A 2Kor 9,12-vel fejezzük ki hálánkat, úgy, ahogyan egykor Károli írta: „Mert ez alamisna adásnak szolgáltatása nem tsac az szentec szükségét segélli, hanem sokaknac hála adásokra is vagon, az Istenec előtte”.

Kozma Zsolt

KULTURÁLIS KRÓNIKA

Tallóztatás teológus szemmel

Különös sorsú debreceni templomok

A „Magyar Építőművészet”, az Építőművészek Szövetségének áldozatos támogatásával még mindig megjelenő folyóiratának debreceni számában tallóztam (1990. 2.sz.). Templomok sorsáról találtam lapjain feljegyzésre méltót. A templom sorsa egy kicsit a gyülekezet sorsa is. Az áldozatkész szeretettel felépített épület osztozik az emberek sorsában, így sok mindent elárul az egyház életéről, hitéről is. A templomok történetében meg lehet írni gyülekezetünk kegyeségtörténetét, hiszen a jó templom — szoktuk mondani — imádságot sugall, s arról az imádkozóról is sok mindent elárul, aki a téglát téglára rakta.

A „Magyar Építőművészet” debreceni számában a civis város, a „Kálvinista Róma” építészeti múltjáról és jelenéről sok érdekeset találunk. Erdemes megszólaltatni közülük egynéhányat, mint az eltelt évtizedek, évszázadok hitének üzenetét. *Kertai László* bevezető tanulmánya szerint, a hódoltság és a reformáció volt a városnak az a fényes korszaka, „ami kevésbé ismert”. Még ma sem tudja a kutatás egészen pontosan megválaszolni azt a kérdést, amit Robert Townson angol utazó a XVIII. század végén így tett fel: „Micsoda körül-

ménynek köszönheti Debrecen létrejöttét, azt nem tudhatom, de azt sem fejthetem meg, mi bírhatott rá 30.000 embert, hogy olyan vidéken válasszon magának lakhelyet, hol sem forrás, sem folyó, sem tüzeltő, sem építőanyag nincsen”. Ezért R. Townson szerint az 1700-as évek végén Debrecen a legnagyobb falu volt Európában. Művészi mércével mérhető épület nem sok maradt a városban. Ezért a hálás utókor számára sürgető feladat óvni, nemesíteni a megmaradtat, a keveset. Néhány egyházi épület sokszor tragikus fordulatoktól sem mentes sorsa is ott van a számadásban.

A város legrégebbi — az 1720-as években épült — középülete a most megújult „Csonka” templom, vagy kistemplom. Az egymás után pusztító, városrészeket romba döntő tűzvészek nem kegyelmeztek a régi falu műemkeinek. *Roncsik Jenő* a XVI. századból több, mint 20 tüzeseletet, s 8 olyan tűzvészt jegyez fel, ami felét, vagy legalább negyedét elhamvasztotta a városnak. (1564., 1580., 1640., 1656., 1719., 1727., 1802. és 1811.) A tűz a templomokat sem kímélte.

Az 1802-es tűzvész áldozata lett a város központja, benne a Szent András templom, meg a Veres torony. Elhamvadt a kollégium is. A tűzvész után a kollégium újjáépült, s a leégett, XIII. századból itmaradt gó-

tikus templom romjait az alapokig bontották vissza. Az új templom megépítésére Péchy Mihály városi főépítész kap megbízást. Tudjuk, hogy a város vezetőitől az a megbízást kapja, hogy takarékosági szempontokból a régi alapjaira építse rá az újat. Ezen a helyen már a XII. században templom állt. A kora gótikus Szent András templomot a XIII. század körül építették fel. A legutóbbi évek kutatása 9 építési periódust tárt fel és tisztázta a templom életrajzát. Péchy Mihály tiltakozott a debreceni tanács intervenciói ellen. A református szellemiséget jobban kifejező centrális elrendezésű templomot akart tervezni, de sok vita után engedni kényszerült. „Ez a rátelepítés — magyarázta — a Nagytemplom építészeti szokatlan szervezésének, elrendezésének, a nagyszerű épület pedig az építész tehetségét reprezentálja.” Mivel az utólag készült rekonstrukciós tervek azt mutatták, hogy a Nagytemplom mégsem fedte teljesen az András templomot, az a terv született, hogy a templom környezetét feltárva egy romkert készüljön. A tervek 1978-ban készültek el, a feltárások 1980. őszén kezdődtek el és 1981. novemberében befejeződtek. A kutatás és feltárás eredményeiről *Módy György* beszámolt a Hajdú-Bihar megyei Múzeumok 42. számában („A Szent András templom

és a Veres-torony kutatása 1980-ban”).

Mit is tudtak meg a régészek az ásásokból?

1.) Igazolódott, hogy a Nagytemplom főhajója teljesen ráépült a gótikus templom alapfalára. Nyugati oldalon, ahol a Fehér vagy Cserepes torony állt — nem sikerült az alapozás. Ennek az eredménye lett a repedés a délnyugati falon.

2.) A XV. századi átépítésről eddig nem tudtunk. A későgótikus kőfaragványok a város gazdasági fellendüléséről beszélnék.

3.) Megtalálták a kutatók a XII. századi — legrégebbi — templom maradványait.

4.) „Eredeti, szinte sértetlen téglapadló burkolat került elő az imateremben, melyen feltehetőleg Méliusz Juhász Péter is járhatott.”

5.) A feltárt temetőkerthi tömegsírok a várost pusztító járványokról tanúskodnak.

6.) A Veres torony feltárása is egy érdekes történelmi emlékkal gazdagította a várost. II. Rákóczi György által zsákmányolt ágyúkból öntött óriás haranghoz új tornyot kellett építeni, mely erdélyi stílusban épült és ékessége volt a városnak.

De a romkert nem maradt fent. Kertai László szerint hamar elindult koncepció meghurcoltatása. „A sajtóban, a tv-ben, a rádióban csak azok a nyilatkozatok és rágalmak jelenhettek meg, ame-

lyek az elégtelen felújítási munkákból származó hibák okaként kizárólag az ásásokra és a kialakított romkertre hivatkoztak. Ellenvéleményünk egyszer sem kapott nyilvánosságot.

A város vezetői is tudatában voltak annak, hogy a vádak igaztalanok, de politikai nyomásra kénytelenek voltak meghajolni és kompromisszumot kötni. A rágalomhadjáratnak végülis megért a „gyümölcse”. Kicsikartak újabb milliókat a felújítás felújítására.

De ez sem volt elég. Betemették az edig használaton kívüli aluljárót, amire most az új városközpont megépülte után lenne szükség. A legfájóbb pedig az, hogy a „sárkányos” ajtó mögötti leendő kőtarat, kiállítási teret sódérrel betömték, elpusztítva az imaterem megmaradt részét eredeti padlóburkolatával, ahol Méliusz Juhász Péter hirdette a reformáció tanait.

A téma még ma is tabu. A Nagytemplom 1805-től, a romkert szintjén épült fel, közel húsz évig. Évtizedek teltek el, míg kialakult a mai terepszint. Mi ebből a későbbi feltöltődésből emeltünk ki néhány köbmétert. Ez nem lehetett okozója a repedéseknek, melyeket már az oklevelek is megemlítenek. Ezt az egyszerű, kézenfekvő és igazolható tényt, amikor nyilvánosságra akartuk hozni a sajtóba, Kádár titkársága az Egyházügyi Hivatal nyomására azonnal letiltotta, a cikk nem jelenhetett meg. A 80-as évek közpén is még működtek a sötét erők.”

Még egy hajdanvolt templomról — noha az ősi Szent András templomtól jóval fiatalabbról — is meg kell emlékeznünk: a hajdani Egyetemi templomról. A templom tervezését pályázat útján Borsos József nyerte meg 1938-ban. A templom még a második világháború előtt megépült, amit 1970-ig használtak. „Ezt követően az állagromlás miatt bezárták, majd a 70-es évek elején a Református Egyház eladta a Kossuth Egyetemnek cseretemplom fejében. Közel 25 évig parlagon hevert az épület, állaga folyamatosan romlott. A 70-es évek végén — központi épületében a számítógépközpont és könyvtár komoly elhelyezési gondjai folytán — felvetette a templom ilyen irányú hasznosítását”. A tervet 1983–1986. között a KELETTERV mérnökei készítették, 1985-ben a számítógépközpontot, 1987-ben pedig az ország második nemzeti könyvtárának — közel félmillió kötet — elhelyezését oldották meg. Köszönet a mérnököknek a gondos külső-belső restaurációs munkáért. „A 70-es évektől többször felmerült komoly formában az épület teljes vagy részleges elbontása, mely természetesen rendkívül nagy veszteség lett volna a városnak.” Ezért a tervezők célul tűzték ki, hogy „a templom nagy teret véglegesen ne károsodjanak, vagyis a beépülő szerkezetek bármikor kibonthatók legyenek, ha a gazdasági helyzet egyszer lehetővé teszi.

Úgy legyen.

STUDIEN: *Csaba Szabó*: Die Ethik Jesu I — Die Praxis der Frömmigkeit: Almosengeben, Beten, Fasten — *József Dányi*: Die Ethik Jesu II — Die Fragen des alltäglichen Lebens: materielle Güter, Sorgen des Lebensunterhalts, menschliche Beziehungen — *István Mészáros*: Das innere Zeugnis des Heiligen Geistes — *Paul Ricoeur*: Ethik und Moral — *Ferenc Szűcs*: Häresis oder das Problem der *Ecclesia Semper Reformanda* — *Géza Boross*: Die Sendung der Kirche — *Károly Achs*: Buchstabe und Geist — Gesetz und Evangelium — *Kálmán Tóth*: Die Wurzeln unserer Psalmen — *János Bolyki*: Judentum und Christentum, Sekten und Ketzer (Die heutigen Auswirkungen der Polemiken des Altertums und deren Beurteilung in der Christenheit des 20-ten Jahrhunderts) — *István Karasszon*: Geschichtsschreibung im alten Israel — *András Szabó*: Die möglichen Quellen der Vizsolyer Bibel, humanistische Ausgaben der Bibel im Lateinischen — *Andor Muntag*: Die Károli Bibel in der Evangelisch-Lutherischen Kirche von Ungarn

WELTRUNDSCHAU: Ungarisch-rumänische kirchliche Konsultation. Erklärung — Novi Sad, 5-6. November 1990 — Die Erklärung der Ungarischen Methodistenkirche über Rassenkonflikte — Erklärung abgegeben von der Internationalen Kommission für Katholisch-Jüdische Beziehungen, der Kommission des Heiligen Stuhls für religiöse Beziehungen mit den Juden, und der Internationalen Jüdischen Kommission für Konsultationen zwischen den Religionen

HEIMATRUNDSCHAU: Gedenkfeier der Vizsolyer Bibel veranstaltet vom Ungarischen Bibelrat am 31. Oktober 1990 — *Béla Harmati*: Rechenschaftsbericht von 400 Jahren. Festliche Ansprache am 400. Jahrestag des Erscheinens der Vizsolyer Bibel — *Kálmán Tarr*: Bericht über die Revision der neuen Bibelübersetzung und über die Arbeit an der revidierten Übersetzung der Bibel herausgegeben für den 400-ten Jahrestag der Vizsolyer Bibel — *József Barcza*: Über die Geschichte der Herausgabe der Vizsolyer Bibel — *Zsolt Kozma*: Die Bedeutung der Vizsolyer Bibel für das Leben der ungarischen Minderheiten jenseits der Grenzen

KULTURELLE CHRONIK: *Jenő Szigei*: Ährenlese mit den Augen eines Theologen

BÜCHERRUNDSCHAU: Leonardo Boff: Was kommt nachher? Das Leben nach dem Tode (*Sándor Szathmáry*) — Dr. György Szőnyi: Eine hymnologische Sammlung (*János Máté*) — Alajos Deschmann: Die Denkmäler der Karpatho-Ukraine — (*Béla Takács*) — Thomas Römer: Israels Väter (*István Karasszon*) — Psychologie in Medizin und Beratung (Miklós Bodrog: Der Horizont der Psychologie)

STUDIES: *Csaba Szabó*: The Ethics of Jesus I — The Practice of Piety: Charity, Prayer, Fasting — *József Dányi*: The Ethics of Jesus II — The Questions of Every day Life: Material Goods, Cares of Subsistence, Human Relationships — *István Mészáros*: The Inner Testimony of the Holy Spirit — *Paul Ricoeur*: Ethics and Morality — *Ferenc Szűcs*: Heresy or the Problem of *Ecclesia Semper Reformanda* — *Géza Boross*: The Mission of the Church — *Károly Achs*: Letter and Spirit — the Law and the Gospel — *Kálmán Tóth*: The Roots of Our Psalms — *János Bolyki*: Jewry and Christendom, Sects and Heretics (The Present Day Influence of the Polemics in Antiquity and Their Assessment in 20th Century Christianity) — *István Karasszon*: Historiography in Ancient Israel — *András Szabó*: Sources of the Vizsoly Bible, Humanist Editions of the Bible in Latin — *Andor Muntag*: The Károli Bible in the Evangelical Lutheran Church of Hungary

WORLD REVIEW: *Hungarian-Roumanian Ecclesiastical Consultation*: Statement - Novi Sad, November 5-6, 1990 — The Declaration of the Methodist Church in Hungary on Racial Conflicts — Declaration Issued by the International Commission of Catholic-Jewish Relations, the Commission of the Holy See on Relations with the Jewish Religion, and the International Commission of Jews on Inter-Religious Consultation

HOME REVIEW: The Hungarian Bible Council's Festive Commemoration of the Vizsoly Bible, October 31, 1990 — *Béla Harmati*: Rendering an Account of 400 Years — Festive Address at the 400th Anniversary of the Publication of the Vizsoly Bible — *Kálmán Tarr*: Report on the Revision of the New Translation of the Bible and on the Work with the Revised Bible Published for the 400th Anniversary of the Vizsoly Bible — *József Barcza*: On the History of the Publication of the Vizsoly Bible — *Zsolt Kozma*: The Significance of the Vizsoly Bible for the Life of Hungarian Minorities Outside This Country —

CULTURAL CHRONICLE: *Jenő Szigei*: Gleaning with the Eyes of a Theologian

REVIEW OF BOOKS: Leonardo Boff: Was kommt nachher? Das Leben nach dem Tode (*Sándor Szathmáry*) — Dr. György Szőnyi: A Hymnological Collection (*János Máté*) — *Alajos Deschmann*: *The Art Relics of the Carpatho-Ukraine* (*Béla Takács*) — Thomas Römer: *Israels Väter* (*István Karasszon*) — Psychologie in Medizin und Beratung (Miklós Bodrog: The Horizon of Psychology)

A REFORMÁTUS SAJTÓOSZTÁLY KÖNYVAJÁNLATA:

Újfordítású teljes Biblia	270,-Ft
Károli Biblia	140,-Ft
Képes Újszövetség	300,-Ft
Német-magyar Újszövetség	200,-Ft
Bibliai történetek gyerekeknek (Gyerek Biblia)	180,-Ft
Károli Újszövetség Zsoltárokkal	98,-Ft
Imre Ernő: Bibliaiskola mindenkinek	170,-Ft
Jézus élete és munkája, Máté, Márk, Lukács és János evangéliuma alapján	

A NEMZETKÖZI THEOLOGIAI KÖNYV c. sorozat kötetei:

Dr. Szathmáry Sándor: A keresztség az Újszövetségben	105,-Ft
Dr. Szathmáry Sándor: Theológiai antropológia dióhéjban	110,-Ft
Dr. Szathmáry Sándor: A reménység etikája Halhatatlanság vagy (és) feltámadás	115,-Ft
Reiner Strunk: Krisztus követése Emlékeztetések egy evangéliumi provokációra	125,-Ft
Joachim Jeremias: Jézus példázatai	85,-Ft
Oscar Cullmann: Az Újszövetség krisztológiája	130,-Ft
Dr. Szathmáry Sándor: Bibliaismeret I. Ószövetség	90,-Ft

Karácsony Sándor: A Hegyi beszéd	100,-Ft
Dr. Békési Andor: Aki győz... Hét üzenet Krisztus leveleiből	70,-Ft
Benkő István: Krisztus	60,-Ft
Makkai Sándor: Szolgálatom. Teológiai önéletrajz 1944	180,-Ft
Révész Imre: Vallomások. Teológiai önéletrajz és válogatott kiadatlan kéziratok 1944-1949	90,-Ft
Ravasz László: Kis dogmatika. Hitünk igazságai	140,-Ft
Albert Schweitzer, a gondolkodó	110,-Ft
Ravasz László: Hazafelé. Elmélkedések és imádságok	190,-Ft
Nyáry Pál: Nincs már szívem félelmére... Elmélkedések és imák, szenvedő és szomorkodó keresztyének számára Az Űr az én vigasztalóm. Drága szeretteiket gyászolóknak és siratóknak vigasztalására és lelki építésére	90,-Ft
Pap Béla: Új teremtés. Isten igéje a világban	170,-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 lelkési hivatalban és a Református Sajtóosztálynál, Budapest, XIV., Abonvi u. 21. Pf. 5. 1440.

THEOLOGIAI SZEMLE

A MAGYARORSZÁGI EGYHÁZAK ÖKUMENIKUS TANÁCSÁNAK FOLYÓIRATA

ALAPÍTVÁ 1925

A TARTALOMBÓL

Jézus példázatai

A tóra a modern korban

A gyermekmisszió szempontjai és problémái — ma

Egy pszichiáter a Silva – féle agykontrollról

Ki tölti be a törvényt?

A szerzetesi életforma igei alapjai

Péter tagadása óegyházi értelmezésben

Tekintély és kritika

Miért nem lehet prédikálni az Ószövetségről az Újszövetség nélkül?

Afrika Egyháza:

Hagyománytisztelet és társadalmi igazságosság

ÚJ FOLYAM (XXXIV)

1 9 9 1

2

THEOLOGIAI SZEMLE

1991. március – április

Felelős szerkesztő:

D. Dr. Ottlyk Ernő
Budapest
Szabadság tér 2. I. 1054
T.: 111-4862

Felelős kiadó:

Magyarországi Egyházak
Ökumenikus Tanácsa

Szerkesztőség és kiadóhivatal:

Budapest,
Abonyi u. 21. 1146
T.: 122-7870

Index: 26 842

HU ISSN 0133 — 7599



A Theológiai Szemle

szerkesztő bizottsága:

D. Dr. Tóth Károly, elnök
Lehel László, előadó
D. Dr. Berkí Feriz
Hecker Frigyes
Dr. Harmati Béla
Dr. Kocsis Elemér
Dr. Kovách Attila
Kürti László
D. Dr. Nagy Gyula
Dr. Viczián János

Társszerkesztő:

D. Dr. Pákozdy László Márton

Olvassószerkesztő:

Tarr Kálmán



A szedés és levilágítás az ITEX
Kft. számítógépes fényszedő
rendszerén készült.

Egyetemi Nyomda — 91.1517
Budapest, 1991.

Felelős vezető:

Sümeghi Zoltán igazgató

Terjeszti a Református Zsinati Iro-
da Sajtóosztálya. Előfizethető a
kiadóhivatalban, vagy posta-
utalványon, vagy átutalással a
Református Zsinati Iroda Saj-
tóosztálya — Budapest OTP
218-98141/536-209803 csekk-
számlájára.

Árusítja:

Református Könyvárúsítás:
Budapest XIV., Abonyi u. 21.

Protestáns Könyvesbolt:
Budapest IX., Ráday u. 1.

Református Könyvesbolt:
Debrecen
Piac u. 4-6.

Előfizetési díj egy évre: 540,- Ft
egyes szám ára: 90,- Ft
Megjelenik kéthavonként.

TARTALOM

TANULMÁNYOK

BARTHA TIBOR: Jézus példázatai	65
EDWARD van VOOLEN: A tóra a modern korban ...	68
CZEGLÉDY SÁNDOR: A misszió problémája az újabb gyakorlati teológiában	73
MOLNÁR MIKLÓS: A gyermekmisszió szempontjai és problémái — ma	77
CSOHÁNY JÁNOS: A Reformáció és a Biblia	80
THEODORE RUNYON: Keresztyén tapasztalat: a me- todista teológiai gondolkodás szemszögéből	82
SÜLE FERENC: Egy pszichiáter a Silva-féle agykont- rollról	85
MIKLÓS ÁDÁM: Ki tölti be a törvényt?	88
BÉKEFI LAJOS: Pneumatológiai pluralizmus — de egy Pneuma	89
RÁSKAI FERENC: A szerzetesi életforma ígei alap jai	94
KLAUS THRAEDE: Péter tagadása ógyházi értelme- zésben	97

DISZKUSSZIÓ

KARASSZON ISTVÁN: Tekintély és kritika	101
KARASSZON ISTVÁN: Miért nem lehet prédikálni az Ószövetségről az Újszövetség nélkül?	109

VILÁGSZEMLE

J. ROLDANUS: Afrika Egyháza: Hagyománytisztelet és társadalmi igazságosság	114
Európa és az egyházak	117

KULTURÁLIS KRÓNKA

SZIGETI JENŐ: Tallózgatás teológus szemmel	119
--	-----

KÖNYVSZEMLE

LEONARDO BOFF: Régi téma, eredeti gondolatok (Szathmáry Sándor)	123
--	-----

A kézirat nyomdába adásának ideje: 1991. március 7.

A SZERKESZTŐSÉG KÖZLEMÉNYE

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

Jézus példázatai*

A példázatok terminológiája és irodalmi besorolásuk

A példázat meghatározása: a példázat egy hosszabb metafora (összevont hasonlat), amelyet általában didaktikai (tanító) célból használtak.

A példázat héber neve: *másál*. Az ószövetségi másál mindig tartalmaz összehasonlítást, pl. Ez 16,44 „... amilyen az anya, olyan a lánya!” A másál az Ószövetségben egy olyan népies mondás volt, amelyet gyakran idéztek. A másálnak, mint műfajnak szoros kapcsolata volt az ószövetségi bölcsességi irodalommal. A másál fejlettebb formájának allegorikus karaktere van: Ezékiel 17,1-3: „Így szól hozzám az Úr igéje: Emberfia! Adj elő egy jelképes történetet, mondj el egy példázatot Izráel házának, és ezt mondd: Így szól az én Úram, az Úr: A nagy saskeselyű, a nagy szárnyú és hosszú tollú, amelynek sűrű tollazata a tarka ruhája, eljött a Libánonra, és lecsípte a cédrusfa hegyét.”

Az Újszövetség tanúsága szerint Jézus gyakran használta a példázat műfaját. Jézus példázatai lényegesen hosszabbak, mint az Ószövetségben található példázatok, a legtöbb esetben nemcsak egy mondatból állnak. Nem is csupán egy általános igazságot fogalmaznak meg, mint az Ószövetségben, hanem ezek a példázatok egész történeteket adnak ki.

Szükséges megvizsgálnunk a példázatok *formai jegyeit* is ahhoz, hogy magát a példázatot megértsük. Tudnunk kell egy történetről, hogy annak irodalmi formája például mese, ahhoz, hogy helyesen megértsük a tartalmát; különben tényeknek tekintjük a mese olyan részleteit, amelyeket a mese írója nem kívánt tényként elfogadtatni az olvasóval.

Jézus példázatainak irodalmi formája

Előzetes megjegyzések: 1.) Jézusnak nem minden példázata tartozik ugyanabba a kategóriába (ld. alább) 2.) A tudósok által sem egyértelműen tisztázott, hogy milyen irodalmi jegyeknek kell feltétlenül benne lenniük egy példázatban. 3.) Vannak olyan példázatok, amelyek a különböző evangéliumokban különböző kontextusban (Sitz im Leben) szerepelnek. 4.) Egyes példázatoknak vannak variánsai. 5.) A példázat legtöbbször több kategória (= fajta) keveréke. 6.) Akkor is beszélhetünk a példázat műfajáról, ha az Újszövetség szövegében a „példázat” szó nem szerepel. 7.) Az „allegória” görög főnév nem fordul ugyan elő az Újszövetségben, mégis találunk az Újszövetségben allegóriát.

A példázatok fajtái:

1.) A „képes mondás” (figurative saying; Bildwort). Az ilyen típusú példázatokban a kép (= image; Bild) a „mint” összehasonlító szó nélkül van a valóságra (= reality, Sache) vonatkoztatva. A példázat célja az, hogy a képpel, ami *ismert*, megvilágítsuk a valóságot, ami *ismeretlen*.

Példa: „Ti vagytok a világ világossága” (Mt 5,14).

2.) A *metafora* egy olyan figuratív kifejezés, amelyben a leíró terminust olyan tárgyra alkalmazzák, amelyre az betű szerint tulajdonképpen nem alkalmazható. Példa: „... minden palántát, amelyet nem az én mennyei Atyám ültetett, ki fognak gyomlálni” (Mt 15,13). — A metaforában a kép és a valóság nem egymás mellett áll, mint a képes mondásban, hanem a kép a valóság helyett szerepel.

3.) Az *összehasonlítás* (simile; Vergleich) egy olyan mondat, amelyben a valóság és a kép összehasonlító szóval van összekapcsolva. Ebben az esetben csupán egyetlen *fő összehasonlítási pont*ról (= tertium comparationis) beszélhetünk. Példa: „Íme, én elküldelek titeket, mint juhokat a farkasok közé: legyetek tehát okosak, mint a kígyók és szelídek, mint a galambok” (Mt 10,16).

4.) *Elegyítetlen parabola* (pure parable; Gleichnis. Vigyázat: C. H. Dodd a „Gleichnis”-t „similitude”-dal fordítja!). Olyan történet, amelyik az „összehasonlításból” vagy a „képes mondásból” fejlődött ki. Két hasonló dolog, esemény, vagy helyzet van összehasonlítva, olyan módon, hogy az ismert megvilágítja az ismeretlent. Az „elegyítetlen parabola” olyan történetet tartalmaz, amelyik *tipikus*. Ennél a példázatafajtánál is csak egyetlen tertium comparationis van. Példa: „Hasonló a mennyek országa a kovászhoz...” (Mt 13,33). Az elegyítetlen parabola gyakran használ olyan kifejezéseket, mint: „senki”, „valaki”, „mindenki” (vö. Lk 15,3kk; Lk 15,8kk; Lk 11,5; Lk 11,11).

5.) *Parabolikus történet* (parabolic story; Parabel) Abban különbözik az elegyítetlen parabolától, hogy a kép, amelyik egy kitalált történet, úgy van előadva, mintha az valóban megtörtént volna. — Nem tipikus történetről van tehát szó, mint az elegyítetlen parabola esetében, hanem egy olyan történetről, amelyik *egyszer* történt meg. Példa: a hamis bíró példázata Lk 18,2kk.

6.) *Illusztratív történet* (illustrative story; Beispielerzählung). Kitalált történet, amelyik példa, modell, és a történet hallgatójának vagy olvasójának kell ennek alapján általánosítania. Példa: az irgalmas samaritánus története, amelynek a végén Jézus ezt mondja: „Menj el, te is hasonlóképpen cselekedj!” (Lk 10,37). Másik példa: a farizeus és a vámszedő története (Lk 18,10-14).

Figyelemreméltó, hogy illusztratív történetek az Újszövetségben csak a Lk-ban fordulnak elő (a bolond gazdag: Lk 12,16-21; a gazdag és Lázár: Lk 16,19-31).

A parabolikus történet és az illusztratív történet között a következő a különbség: a parabolikus történet egy *analógiát* mutat be; az illusztratív történet viszont egy *példát, modellt*.

7.) *Allegória* (allegory; Allegorie). Kitalált történet, amelyről úgy tűnik, hogy mást mond el, mint ami az első olvasásra a tartalma, tárgya lenne. Az allegória metaforát metaforára halmoz. Példa: a királyi menyegző (Mt 22,2-10).

* Ez a dolgozat egy készitendő hermeneutikai tanulmánykötet része.

A metaforához hasonlóan az allegória megértése egy közös bázis függvénye. Csak akkor érthető, ha a metaforák értelme ismert, illetve, ha a metaforákat lépésről lépésre magyarázzuk. Az allegória tehát csak a beavatottak számára érthető. Az allegória funkciója nem az, hogy tényeket ismertessen, hanem az, hogy már ismert tényeket értékeljen.

Jézusnak egyetlen olyan példázata van, amelyik az allegória műfajába tartozik, a királyi menyegző példázata (Mt 22,1-14; Lk 14,15-24).

Exegetika-történeti érdekesség, hogy évszázadokon keresztül az egyház Jézus *minden* példázatát úgy magyarázta, mintha azok az allegória műfajába tartoztak volna – holott Jézusnak csupán egyetlen egy példázata allegória.

*

Az egyházatyáktól kezdve a 19. századig a példázatok magyarázatának szinte kizárólagos módja volt, hogy a példázatok az allegorizálás módszerével interpretáltak. Ez a módszer nem bizonyult megfelelőnek. A nagy reformátorok: Luther és Kálvin már kritizálták azt a módszert, hogy egy és ugyanazon szöveget különböző szinteken próbáljunk megérteni. Az allegorizálás módszerével azt olvassunk bele a szövegbe, amit akarunk. A példázat szövege maga teljesen elveszti jelentőségét. Akkor állt be változás a példázatok interpretációjában, amikor a magyarázók komolyan vették a Biblia szövegét.

A példázatok struktúrája

Jézus a példázatokkal valamit bizonyítani és bemutatni akart; olyan valamit, ami teljesen *új* volt a példázatok hallgatói számára. Valami új közlésére a példázatok műfaja kiválóan alkalmas, éppen struktúrája miatt.

A példázatok struktúrája a következő: a példázatnak két oldala van (*nem* két rész!); az egyik oldal a kép. A képi oldal az, amelyet a hallgató/olvasó már ért. A képi oldal nem szorul külön magyarázatra. A másik oldal a valóság oldala. A valóság oldala magába foglalja azt az újat, amit Jézus ki akar fejezni. A valóság-oldal tartalmazza az új információt.

A példázat hallgatója/olvasója először a képi oldalon áll. Nem tud átjutni a valóság-oldalra, csak a tertium comparationis segítségével. A példázatok struktúrájához tehát nem csupán a képi oldal és a valóság-oldal, hanem a tertium comparationis is hozzátartozik.

Így alakul ki azután a példázatok megfelelő megértésének és magyarázatának lehetősége:

1.) Keressük először a tertium comparationist (= az összehasonlítás egyetlen fő pontját). Ne tulajdonítsunk allegorikus jelentőséget egy példázat részleteinek, hacsak az nem feltétlenül szükséges.

A.) Néhány *általános tanács*:

a.) Vizsgáljuk meg, hogy mi az az általános teológiai bázis, amelyről kiindulva Jézus tanított! — Ez részint az Ószövetség, részint pedig az Ószövetségben lévő törvény Jézus korabeli, rabbinikus interpretációja. A zsidó *vallásnak* a terminológiája az, amit mind Jézus, mind pedig korának zsidósága megértett és használt.

b.) Vizsgáljuk meg, hogy kik voltak azok, akiket Jézus megszólított akkor, amikor a példázatát elmondta! Példa: az elveszett juh példázata elmondásakor (Lk 15,1-7) Jézus hallgatói részben a „vámstedők és bűnösök”, másrészt pedig a „farizeusok és írástudók” voltak. A két csoport egymással szinte minden tekintetben ellenkezett.

c.) Vizsgáljuk meg, hogy Jézus példázata elmondása után milyen remélt, vagy lehetséges választ adhat a hallgató/olvasó.

d.) Vizsgáljuk meg, hogy mi volt az a politikai-gazdasági környezet, amelyben Jézus elmondta a példázatot!

B.) Néhány *speciális tanács*, itt kérdés formájában felsorolva:

a.) Milyen szavak, kifejezések ismétlődnek a példázatban? Vannak-e olyan szavak, kifejezések, amelyek éppen hogy nem fordulnak elő a példázatban, bár — szerintünk — beleillenek?

b.) Mivel foglalkozik a példázat a legnagyobb terjedelemben?

c.) Melyik a példázatban szereplő fő ellentét?

d.) Mi áll a példázat legvégén? — A példázat vége a legtöbbször különösen is hangsúlyos, nagy jelentőséggel bír: ezt aényt fejezi ki a *zárólogion* (end stress; Schlusslogion).

e.) Előfordul-e párbeszéd formájában megörökített rész a példázatban? Miről szól ez a direkt párbeszéd? — Gyakran a példázat legfontosabb részét tartalmazza a példázatban a párbeszéd.

f.) Milyen jellemek, szereplők fordulnak elő a példázatban? Fel tudunk-e állítani egy rangsort a szereplők fontossága tekintetében? Melyik a két legfontosabb szereplő?

g.) Hogyan mondaná el a maga szavaival a példázatot az igehirdető? Ha van különbözőség a Jézus szavai között és az igehirdető parafrázisa között, jelentős-e? Nagy-e a különbség? Ha van különbség, akkor ez mire utal? — Utalhat arra például, hogy kétezer év alatt a kortörténeti változások okoznak szükségszerű változásokat a parafrázisokban.

2.) Keressük meg azt a kontextust, amelyben a példázat elhangzott (kontextus = Sitz im Leben).

3.) Vizsgáljuk meg, hogy az evangélista hogyan magyarázta; hogyan értelmezte a példázatot!

Beszélhetünk *első* „Sitz im Leben”-ről. Ez az összefüggés, amelyben Jézus elmondta a példázatot. A *második* „Sitz im Leben” az az összefüggés, amelybe a példázat továbbadója, az orális hagyomány hordozója tette a példázatot. Feltehetőleg ez az a kontextus, amelyikbe az evangélium írója tette a példázatot. Innen adódik valószínűleg, hogy egy és ugyanazon példázat más-más evangéliumban más-más környezetbe van elhelyezve.

4.) Vizsgáljuk meg, hogy Isten mit üzen nekünk *ma* a példázat által. — A mi helyzetünk, amelyben a példázat és annak magyarázata elhangzik, a *harmadik* „Sitz im Leben”.

*

Általában egy és ugyanaz a jelentése a példázatnak az első és a második „Sitz im Leben”-ben. Hiszen senki nem akarja, hogy szavainak két különböző jelentést adjon. Az viszont előfordulhat, hogy az evangélium szerzője éppen a szerkesztés miatt változtat a kontextuson. Ezzel szemben szinte bizonyos, hogy márcsak a köztes időre való tekintettel is, más a jelentősége a második és a harmadik „Sitz im Leben”-nek (evangélista – mai kor). Viszont: bár különböző olvasók számára más lehet a példázatok jelentősége, mégis: ez a jelentőség és jelentés belül kell maradjon annak az intenciónak a keretein, amelyet Jézus — s az orális tradens, valamint az evangélisták — szántak a példázatnak.

A magyarázat legtermészetesebb és a műfajnak legmegfelelőbb módja: *először* megérteni azt, hogy mit jelentett a példázat az első és a második „Sitz im Le-

ben”-ben, és *azután* hagyni, hogy a Szentlélek ereje által szóljon hozzánk a példázat a mi, saját szituációinkban.

Az irgalmas samaritánus példázata (Lk 10,25-37)

1.) Keressük a tertium comparationist!

Az irgalmas samaritánus példázatát *nem* magyarázhatjuk krisztológikusan. A példázat mind a bevezetésében (25-29. versek), mind pedig a befejezésében (36-37 versek) azt indikálja, hogy a tanítás témája az, hogy „ki az én felebarátom”, illetve: „ki bizonyult felebarátnak”.

A példázat Jézus tanításához csatlakozik, amely tanítás a kettős nagy parancsolatról szól (Lk 10,27). A példázat maga így kezdődik: „Az pedig igazolni akarta magát és azt kérdezte Jézustól: „De ki az én felebarátom?” (Lk 10,29). A példázat így végződik: „Mit gondolsz, e három közül ki volt a felebarátja annak, aki a rablók kezébe esett?” Az így felelt: „Az, aki irgalmas volt hozzá”. (Lk 10,36-37a).

Nyilvánvaló, hogy ebben az összefüggésben a példázat fő pontja az a kérdés, hogy ki a felebarát — illetve, hogy mit jelent felebarátnak lenni.

Az is nyilvánvaló viszont, hogy különbség van aközött, ahogyan a „felebarát” kifejezést a törvénytudó használja, és ahogyan Jézus. A törvénytudó és Jézus konfliktusa abban van, hogy a törvénytudó aziránt érdeklődik, hogy „mit jelent felebarátnak lenni”, míg Jézus kérdése az, hogy „mit jelent számomra, hogy én felebarát vagyok”.

A lényeg nem az, hogy „kit kell szeretni”; vagyis, hogy ki a felebarátom; hanem: „mit jelent számomra a szeretet?” azaz: „mit jelent az, hogy én egy másik ember felebarátja vagyok?”. — Jézus így válaszolja meg ezt a kérdést: „... adjatok kölcsön, semmit sem várva érte: nagy lesz akkor a jutalmatok, és a Magasságos fiai lesztek, mert ő jóságos a hálátlanok és gonoszok iránt. Legyetek irgalmasok, amint Atyátok is irgalmas”. (Lk 6,35-36).

Kétségtelen, hogy az irgalmas samaritánus példázatában van egy logikai következetlenség a törvénytudó kérdése, és Jézusnak a kérdésre adott válasza között. Ennek a következetlenségnek az oka a Jézus kortársainak rossz kérdésfeltevésében van.

2.) Vizsgáljuk meg, hogy mi az a „Sitz im Leben”, amelyben a példázat először elhangzott!

Az *első* „Sitz im Leben” megtalálásában az a nehézség, hogy a példázatban sok olyan kifejezés van, amely a mai olvasóban egészen más hatást vált ki, vagy egyenesen ellentétes attól, amelyet ezek a kifejezések Jézus hallgatóiból kiváltak. Jó példa erre a „samaritánus” kifejezés maga. A 20. századbeli keresztyén, ha a „samaritánus” szót hallja, akkor automatikusan a következő jelzőkre asszociál: „kedves”, „szeretetteljes”, „irgalmas” — néha még Jézus nevével is összeköti a „samaritánus” szót. A ma élő keresztyének nagyrésze az „samaritánust” az „együjtérző, krisztushívó, Krisztushoz hasonló ember”-rel, vagy egy olyan emberrel azonosítja, aki „jó, és másokkal törődik”. A kortárs keresztyének számára nehéz a példázatot az eredeti összefüggésben megérteni, mert a „samaritánus” szónak Jézus korában egészen más jelentése volt. A zsidók tudniillik utálták a samaritánusokat, megvetették és káromolták őket.

A törvénytudó által feltett kérdés („De ki a felebarátom?” Lk 10,29) nagyon fontos és vitatott kérdés volt Jézus korában. Általános volt a megegyezés atekintetben, hogy a „felebarát” vagy egy másik zsidó, vagy pedig egy „teljesen megettért prozelita”. A teljesen megettért prozelita azt az embert jelentette, aki istenfélő volt, és akit

körülmetéltek. Bizonyos zsidó körökben viszont sokkal szűkkeblűbben értelmezték a „felebarát” fogalmát.

A farizeusok hajlottak arra, hogy a nem-farizeusokat kizárják a felebarátok köréből. Az esszénusok hajlamosak voltak arra, hogy kizárják a felebarát kategóriából mindazokat, akik nem voltak az esszénus szekta tagjai. Sőt, a qumráni esszénusok arra szólítottak fel, hogy gyűlölni kell mindazokat, akik a sötétség fiai (1QS 1,10). A „sötétség fiait” mindazokat értették, akik nem voltak a szekta tagjai, függetlenül attól, hogy zsidók voltak-e, vagy nem.

A fentiekből nyilvánvaló, hogy az irgalmas samaritánus példázata nem a keresztyén felebaráti szeretet szép és kedves példázata. A példázat nem egy kedves elbeszélés arról az utazóról, aki megtette az aznapi jócselekedetét. Ellenkezőleg: a példázat súlyosan vádolja a szociális, faji és vallásos felsőbbbségi érzést.

Az eredeti, első „Sitz im Leben”-jében a példázat támadás a faji és a vallásos elfogultság ellen. Emellett a példázat a felebaráti szeretet parancsolatának korlátlan dimenzióját is hirdeti. Jézus a szeretet parancsolatában és a példázatban a szeretet parancsolatának minden korlátozását eltörli. Senkit sem lehet kizárni a szeretetünkből. Az a felebarát, akit nekünk szeretnünk kell, lehet bárki: vámszedő, bűnös, samaritánus, pogány, vagy éppen az ellenségünk.

3.) Vizsgáljuk meg, hogy az evangélista hogyan magyarázta a példázatot!

Jézus nyilvános fellépése Lukács számára a kiközösítettek üdvössége korszakának a kezdete. Lukács evangélista számára világos, hogy „... az Emberfia azért jött, hogy megkeresse és megmentse, ami elveszett”. (Lk 19,10). Az is nyilvánvaló, hogy a példázat és a szeretet parancsolata jól illik ahhoz a Lukács által megfogalmazott témához, hogy az üdvözítés ideje elközelgett, és amíg a vallásos elit (mint a pap és a lévita) a meghívást visszautasította, addig Izráel kiközösítettjei (például a samaritánus) elfogadták ezt a meghívást, és így részesednek a „nagy vacsorában” (Lk 14,15-24).

A példázatok: Jézus szavai és a Biblia szövege

Jézus példázatait tehát először is eredeti kontextusukban kell, hogy megértsük. Ez azt jelenti, hogy a magunk szituációját csak *azután* kell figyelembe venni a magyarázat során, miután megpróbáltuk megérteni a példázatot Jézus kortársainak helyzetében.

Ha Jézus történeti helyzetét nem vesszük figyelembe, akkor csak általános teológiai állításokat, vagy pedig etikai szükségszerűségeket tudunk kifejezni a Biblia szövege alapján. Ezt tette tulajdonképpen az allegorikus írásmagyarázat is, de ez nem bizonyult tárgyyszerűnek.

Kötvé vagyunk a történelemhez. Isten ígéje, amellyel a Bibliában találkozunk, egyben emberi szó is. Ez vonatkozik Jézus példázataira is.

Figyelembe kell tehát vennünk, hogy nagy ellentét volt Jézus és a hallgatói között. Ezt az ellentétet próbálta Jézus áthidalni. Jézus hallgatóságát nem lehetett csodákkal meggyőzni. Előfordult, hogy amikor Jézus csodát tett, akkor azzal vádolták, hogy Belzebub erejével tett csodát (Mt 12,24-27). Jézust azzal is vádolták, hogy démonokkal áll szövetségben (Mk 3,22). Jézus ezt a vádat éppen egy példázattal utasította vissza: Mk 3,23-27.

A második „Sitz im Leben”-ben, ti. az evangéliumokban, a példázatok úgy értelmezték, hogy azok az egyháznak szólnak, a korai egyházat szólítják meg (és nem a zsidókat, a bűnösöket, Jézus tanítványait, stb).

Hasonlítsuk össze az evangélisták redakcióját az elvesztett juh példázata esetében! A Lk 15,1-3 szerint Jézus ezt a példázatot a vámszedőknek, bűnösöknek, farizeusoknak és írástudóknak mondta. A Mt 18,1 szerint viszont a példázatot a tanítványok előtt hangzott el (ld. a példázatot a Mt 18,12kk-ben). Az látszik valószínűbbnek, hogy Lukács ad helyes információt az első „Sitz im Leben”-ről. (Természetesen az is megeshetett, hogy Jézus kétszer is elmondta ezt a példázatot, egyszer a vámszedők, stb., majd pedig a tanítványok előtt).

A zárólogionok esetében (pl: Mt 20,16; Mt 22,14; Mt 25,29; Lk 18,14; Lk 12,21) is feltehető, hogy a zárólogion nem Jézustól származik, hanem az evangélistától, aki a zárólogionnal applikálni akarta Jézus példázatát a saját kora egyháza számára.

A példázatok szövege az egyházi tradíció részévé vált akkor, amikor leíratott.

Amikor Jézus példázatait magyarázzuk, teljesen legitim, ha abból a kontextusból indulunk ki, amelyekben a példázat először elhangzott. Ugyanilyen megengedett az is, hogyha — hipotézisekre hagyatkozva is, de — azt a kontextust próbáljuk rekonstruálni, amelyiket az eddigiekben „második Sitz im Leben”-nek, tehát az evangélium szerzője szituációjának neveztünk. Ami nem megengedett, az az, hogy ezt a két horizontot az igehirdetésben összekeverjük.

Ami exegetikailag—hermeneutikailag a legveszélyesebb, az viszont az, hogy a saját korunk kérdéseit, problémáit próbáljuk visszavetíteni a példázatba. 1.) Ez a visszavetítés, belevetítés methodologailag szakszerűtlen, bármilyen szöveg magyarázata esetén. 2.) Ahelyett, hogy Isten kijelentésére figyeljünk, amely kijelentés Jézustól jött az evangéliumok közvetítésével, a saját korunkkal kapcsolatos kérdésekre adott, prekoncipiált választ erőszakoljuk bele egy szövegbe, méghozzá azzal az igénnyel, hogy ez a — sokszor kérdés formájában megfogalmazott — előre elkészített válasz tulajdonképpen Isten kijelentése.

Ahogy a Jézus példázatai allegorikus interpretációjának kora lejárt, ugyanúgy érvénytelenné vált mindenféle más magyarázati módszer, amelyik a Jézus példázatainak többsikű történetiségét figyelmen kívül hagyja.

Jézus példázatai

Egyetlen evangéliumban fordulnak elő: A búza és a konkoly (Mt 13,24-30; 13,36-43), Az elrejtett kincs (Mt 13,44), Az igazgyöngy (Mt 13,45-46), A háló (Mt 13,47-50), A gazda (Mt 13,52), A gonosz szolga (Mt 18,23-35), A szőlőmunkások (Mt 20,1-16), A két testvér példázata

(Mt 21,28-32), A tíz szűz (Mt 25,1-13), A juhok és a kecskék (Mt 25,31-46), A magától növevő (Mk 4,26-29), Az idegenbe menő ember és az ajtóőr (Mk 13,34-37), A két adós (Lk 7,41-43), Az irgalmas samaritánus (Lk 10,30-37), Az éjjelkor érkező barát (Lk 11,5-8), A bolond gazda (Lk 12,13-21), A virrasztó szolgák (Lk 12,35-40), A terméketlen fügefá (Lk 13,6-9), A toronyépítés (Lk 14,28-30) A hadbavonulás (Lk 14,31-33), Az elvesztett drachma (Lk 15,8-10), A tékozló fiú (Lk 15,11-32), A hamis sáfár (Lk 16,1-12) A gazdag és Lázár (Lk 16,19-31), A szolga jutalma (Lk 17,7-10), A hamis bíró (Lk 18,1-8), A farizeus és a vámszedő (Lk 18,9-14), A jó pásztor (Jn 10,1- 18,25-30), Az igazi szőlőtő (Jn 15,1-7).

Két evangéliumban előforduló példázatok: A test lámpása (Mt 6,22- 23; Lk 11,34-36), Aki kösziklára épít (Mt 7,24-27/ Lk 6,46-49), A visszatérő tisztátalan lélek (Mt 12,43-45; Lk 11,24-26), A kovász (Mt 13,33; Lk 13,20,21), Az eltévedt juh (Mt 18,12-14; Lk 15,3-7), A királyi menyegző = A nagy vacsora (Mt 22,1-14; Lk 14,16-24), A ház ura és a tolvaj (Mt 24,43-44; Lk 12,39-40), Az okos és a gonosz szolga (Mt 24,45-51; Lk 12,42-46), A talentumok = A minák (Mt 25,14-30; Lk 19,11-27).

Három evangéliumban előforduló példázatok: A megízeltlenült só (Mt 5,13; Mk 9,50; Lk 14,34-35), A lámpás (Mt 5,15; Mk 4,21; Lk 8,16- 17), A vőlegény (Mt 9,14-15; Mk 2,19-20; Lk 5,34-35), Folt új posztóból (Mt 9,16; Mk 2,21; Lk 5,36) Új bor régi tömlőbe (Mt 9,17; Mk 2,22; Lk 5,37-39), A magvető (Mt 13,3-9.18-23; Mk 4,1-20; Lk 8,4-15), A mustármag (Mt 13-31-32; Mk 4,30-32; Lk 13,18-19), A gonosz szőlőmunkások (Mt 21,33-41; Mk 12,1-9; Lk 20,9-16) A zsendülő fügefá (Mt 24,32-35; Mk 13,28-31; Lk 21,29-33).

Példázatszerű illusztrációk: Emberek halászlai (Mt 4,19; Mk 1,16-17; Lk 5,10), A föld sója (Mt 5,13), A világ világossága (Mt 5,14-16), Kutyák és disznók (Mt 7,6), Kigyomlált palánták (Mt 15,13) A szoros kapu (Mt 7,13-14; Lk 13,23-30), A szálka és a gerenda (Mt 7,1-5; Lk 6,41-42), A jó és a rossz gyümölcs (Mt 7,16-20; Lk 6,43-45), Az orvos és a betegek (Mt 9,12-13; Mk 2,17; Lk 5,31-32), A bűnre vivő testrészek (Mt 5,29-30; Mk 9,43.45.47), Az ég madarai és a mezők liliumai (Mt 6,25-34; Lk 12,22-31), A sátán országa (Mt 12,24-28; Mk 3,23-26) Az erős ember (Mt 12,29-30; Mk 3,27; Lk 11,17-22), A jó és a gonosz kincs (Mt 12,34-37), Vak vezet világtalant (Mt 15,14; Lk 6,39), A főhelyek válogatása (Lk 14,7-11), Az aratás (Jn 4,35-38), A földbe vetett búzaszem (Jn 12,24).

Szeged

Bartha Tibor

A tóra a modern korban

Egy ismert talmudi történet elmondja, hogy Mózes egyszer rabbi Akiba iskolájában (Kr.u. második század) ült, de nem egészen értette saját Tórájának a magyarázatát. Meglepetéssel hallotta azonban Mózes, hogy rabbi Akiba a magyarázatot Mózesnek tulajdonította, és ez aztán megnyugtatta. Ez az anckdota illusztrációul szolgálhat ahhoz a feszültséghez, ami a modern-vallásos zsidóság és a Héber Biblia között fennáll. A Biblia megőrizte

ugyan elsőrangú helyét, de a rabbik nem hagynak kétséget afelől, hogy Mózes a tanítást nem értette meg azonnal. A tradíció Akiba válaszában mintegy utalást lát arra, hogy Mózes és Akiba között oly nagy a távolság, hogy Mózes sem ismert azonnal magára Akiba kijelentéseiben, mivel a zsidóság időközben fejlődésen ment keresztül¹.

A zsidóságon belül jelenleg mindegyik vallási irányzat megegyezik abban, hogy a zsidóság a Tóra vallása, vagyis

az Isten akaratára „tanítás” (a Tóra szó szerinti jelentése) vallása, annak megfelelően, ahogy — a hagyomány szerint — Izraelnek a Sinai hegyen Mózes útján kijelentette akaratát az Isten. Egyhangúlag elfogadják azt a definíciót is, hogy a Tóra több, mint ami betű szerint a Mózes nevéhez kapcsolt öt könyvben található (Pentateuchos) sőt, több az egész Héber Bibliánál is (amelyet a keresztények Ószövetségnek neveznek). A klasszikus zsidó felfogás szerint Mózes a Tórát kétféleképpen kapta: írásban és szóban. A modern zsidó ember Mózesnek, a mi tanítóknak (Móse rabbénú) e kettős Tórája szerint gyakorolja vallását elméletben és gyakorlatban.

A különbségek a pontosabb definiálásnál, meghatározásnál kezdődnek. Az ortodoxián belül az a felfogás uralkodik, hogy „a Tóra (itt: Mózes öt könyve), ahogy azt ma ismerjük, azonos azzal a Tórával, amelyet Mózes a Sinai hegyén kapott”². A szóbeli magyarázat kezdettől fogva megóvta az ortodoxiát egy protestáns értelemben vett fundamentalizmusból, amit a bőséges kommentár-irodalomra vetett futó pillantás is megerősíthet.

E tanulmány célja, hogy bemutassa, hogyan viszonyul a modern nem-ortodox zsidó a Tórához. Csak arról az irányzatról beszélek, amelyhez jómagam is tartozom, tehát a liberális zsidóságról, amely helyesen reform- vagy progresszív zsidóságnak is neveznek. Hollandiában a vallásos zsidóságnak csupán a negyede tartozik ehhez az irányzathoz. Az Egyesült Államokban a vallásos zsidóságnak kb. 75%-át a reformisták és a konzervatívok teszik ki. Nyugat-Európában és Izraelben a legtöbb zsidó névlegesen ortodox, de itt is képviselve van a liberális zsidóság, ha szám szerint kisebb mértékben is³. A liberális zsidóság abból a gondolatból indul ki, hogy a Tóra isteni ihletésű és a zsidó nép körében alakult ki. Mózesről kezdve a Tórát generációról generációra adták tovább. A liberális zsidóság elfogadja azt a gondolatot is, hogy a Mózes öt könyvéhez fűződő kommentárnak valamilyen formájára mindig szükség volt. Egy szöveget, és különösen a törvények és előírások részleteit adott esetben magyarázni és konkrét helyzetekre alkalmazni kell. Aki azonban a Tóra tanítását élete vezérfonalává és iránymutatójává akarja tenni, az a szövegben hamarosan olyan előírásokkal találkozik, amelyekhez közelebbi definíció, meghatározás szükséges. A Tóra például tiltja a sabbat-napi munkát; de mit kell értenünk pontosan a munka fogalmán, és mit szabad és mit nem szabad tenni a sabbat-napi előírások megszegése nélkül? — Ugyanez érvényes a válással kapcsolatos törvényekre is, amiről a Tóra sokat beszél indoklás nélkül. Sok dologról, pl. a házasságkötés módjáról, vagy a zsinagógiai istentiszteletről az írott tanítás semmit sem mond.

Így keletkeztek lassanként a magyarázatok és a kiegészítések. Századokon át szájhagyomány útján hagyományozódtak, és szükségszerűen tovább bővültek. Végül pedig írásban rögzítették őket. Mindez a második templom 70-ben történt pusztulását követő évtizedektől egészen a hetedik évszázadig tartott, amikor is a Talmud kétféle verziója végső szerkezeti formáját megkapta. Az ezt követő tizenegy században a modern kor kezdetéig a zsidóság a rabbik vezetésével eljutott a teljes kifejlődéshez. Minden felmerült problémát és gondolatot a tágabb értelemben vett Tórához viszonyítottak, beleértve az írott tanítást és az írásba foglalt szóbeli tanítást, amelyet szükség szerint még tovább magyaráztak.

Jacob Katz izraeli történész úgy jellemezte a zsidóságnak ezt a modern kor előestéjén meglévő formáját, mint amelyben együtt vannak azok a társadalmi normák és értékek, amelyek vonatkoznak a vallásra, a közösség szervezetre, a társadalom belső igazgatására és a mes-

siási jövő-váradalmakra⁴. A modern kor ennek a viszonylagos egységnek véget vetett.

Katz a tradicionális zsidóság felbomlását számos belső tényezőre vezeti vissza: a haszidoknak, ennek a 18. századi kelet-európai kegyes zsidó szektának a kharizmájára és a zsidó felvilágosodás racionalizmusára, a Haszkalára. A modern kor kezdetére, a 18. század vége felé, az európai zsidóság túlnyomó része a társadalom alsó szintjére került, amely főként a kettős Tóra feltétlen vallásával, továbbá nyelvével (jiddis) és olykor még a ruházatával is különbözött a környezetétől. A nem-zsidó környezetben nagymértékű autonómiája volt — olyan autonómiája, amely nemcsak a zsidó-vallásos dolgokra terjedt ki, hanem gazdasági és szociális ügyekre is. A haszidizmus fellendülése aláasta a közösség szoros belső összetartozását és a rabbik tekintélyét, mivel ennek az irányzatnak a követőinél a „rebbe” személyes vallásos kharizmája lett hangsúlyos. A haszidizmus a századok során először teremtett szakadásokat és elkeseredett vitákat, amelyek részben még ma is tartanak. Nyugat-Európában a felvilágosult zsidók harcoltak a kiközösítésnek, mint kényszerítő eszköznek az érvényesítése ellen, és modern eszmékkel aláasták a zsidó vezető személyek tekintélyét. Kritizálták a hagyományos oktatási rendszert, amely szerintük a zsidókat a külvilággal való kapcsolatra elégtelenül készíti elő. A *felvilágosultak* a zsidók közösségi életét belülről akarták átformálni. S míg híveik Nyugat-Európában a társadalom felső rétegeiből kerültek ki, addig Kelet-Európában a *haszidizmus* talált visszhangra a társadalom alsóbb rétegeiben.

A zsidók „polgári egyenjogúsítása” Franciaországban és Hollandiában a 18. sz. végén, Közép- és Kelet-Európában a 19. sz. közepétől kezdve, csupán a pecsétet ütötte rá a megváltozott körülményekre. Lényeges dolog, hogy ebben a periódusban a hangsúly egyre inkább arra esett, hogy személyesen lehessen választani a zsidóság valamelyik formáját. A dolog lényege, hogy ami az addigi zárt zsidó közösségi életben magától értetődő volt, azt az egyre nyitottabbá váló európai együttélésben vita, párbeszéd tárgyává lehetett tenni. A kérdések egyike az volt, hogy a Tóra mennyiben Isten valóságos ígéje; csakugyan Isten ujjá írta-e a szövegét?

Csakugyan igaz az, amit a zsinagógában a Tóra-olvasás után mondanak: „Ez az a Tóra, amelyet Mózes Izrael fiainak adott, az Isten Mózesnek adott parancsa szerint” (Deut 4,44; Num 4,37)?

A kritikus olvasók már a 17. sz. óta problémásknak találták a szövegben lévő belső ellentmondásokkal és ismétlésekkel kapcsolatos hagyományos válaszokat. Egyre több gondot okoztak ezek az elmés, de logikailag kevésbé akceptálható védekezések.

E kérdésekre és kételkedésekre való reagálások a lehetőségek széles skáláját mutatják be, amelyekből való választás minden egyes zsidó számára szubjektív módon történik. Az, hogy a körülmények és a kérdések változtak — objektív tény. E ténynek a megítélésénél azonban a vélemények erősen eltérők. A színpék egyik oldalán áll egyes rabbiknak, mint pl. Mózes Szófér (1762–1839) a véleménye, aki azt állítja, hogy a Tóra megtilt minden újítást. Elvetendőnek tartja a nyugati kultúrát, az egyenjogúsítást pedig vereségnek. A másik oldalán állnak azok a zsidók, akik a zsidóságot tudatosan elhagyják és nem tekintik magukat többé e közösség részének. Középen állnak azok az irányzatok, amelyek megpróbálnak választ adni a modern kor által felvetett kérdésekre. Vallásos téren kronológiai sorrendben így következnek: liberális, konzervatív és ortodox zsidóság; szekuláris téren ott van a cionizmus (meg számos szekta- és keverékforma). A

cionizmus ebben az összefüggésben nem lényeges. A konzervatív zsidóság közbülső helyet foglal el a liberális és ortodox zsidóság között, Hollandiában nincs is hivatalosan képviselve (ami nem azt jelenti, mintha néhányan nem követnék a gondolatvilágát). A liberális és ortodox zsidóság között az alapvető különbség a Tórával kapcsolatos eltérő felfogásban van. A mai liberális álláspont ismertetése előtt szóljunk néhány szót e két irányzatról. A modern ortodoxia, ahogy azt mi Nyugat-Európában ismerjük és amelynek első kiemelkedő alakja Samson Rafael Hirsch (1808–1888) volt, a reform reakciójaként alakult ki. Ez az irányzat a megújulás, a reform elvét olyan értelemben fogadta el, hogy a Tóra alapján kell a modern kort megítélni, és nem megfordítva. A modern kort adottságként fogadták el, a népek körében élést pedig mint egy kihívást. Ez az optimizmus csak formájában különbözik a reformtól, nem a lényegében. A „Tóra a föld útján (derekek erec)” — a zsidóság kombinálva a nyugati tudománnyal — gondolat szerencsés középutat biztosított a tradíció és a modern kor között⁵.

A korai 19. századbeli reform-zsidók radikális választ adtak az Európában végbemenő megújulásra. Tudatosan választották a zsidóságnak azt a formáját, amely külsőleg alkalmazkodott a környezethez, de a zsidó tradíció lényegét megőrizte és megerősítette. A fölösleges ballasztokat ledobták. Így a zsinagógiai istentisztelet időtartamát megrövidítették, többek közt a középkori nehézkes liturgiái költemények elhagyásával. Sok másdásgot lefordítottak. Az istentisztelet ékes és szép rendjére nagyobb figyelmet fordítottak, ami egyébként a modern ortodoxiában is megvolt. Végül a Tóra-olvasást követően bevezették a prédikálást, amelyben gyakran esett szó a Tóra és a modern kor kapcsolatáról.

Az emancipációval kapcsolatban megállapították, hogy abban az önálló zsidó közösségnek nincs többé szerepe, sokkal inkább a zsidó embernek, mint individuumnak⁶. Viszont mindkét vallásos irányzat úgy látta és látja, hogy megvan a világban betöltendő feladatuk. Mind a reformista, mind az ortodox zsidóság különbözik a pre-modern és a haszid zsidóságtól, amennyiben ez Kelet-Európában még hosszabb ideig megmarad. Egymás közti különbségük — amint mondani szokták — többnyire abban áll, hogy hogyan definiálják a Tórát?

A mai liberális felfogás megtalálható a San-Francisco-Programban⁷; ezt 1976-ban az Amerikai Rabbik Központi Konferenciája fogadta el; e szervezet tagjai közé tartozik a legtöbb nem amerikai liberális rabbi is. Ebben ez áll:

„A Tóra Isten és a zsidó nép kapcsolatának eredménye. Első találkozásainknak ez a lecsapódása számunkra páratlanul fontos. Törvényadók és próféták, történetírók és költők olyan örökséget adtak nekünk, amelynek a tanulmányozása vallásos előírás, gyakorlása pedig a legfontosabb utunk a tökéletesedéshez. Rabbik és tanítók, filozófusok és misztikusok, tehetséges zsidók minden korban bővítették a Tóra-tradíciót. A Tóra-alkotás ezer éveken át töretlenül tartott, és a zsidó kreativitás napjainkig e tradíció-lánchoz fűződik.”

A legfeltűnőbb ennek az iratnak a nyitottsága. A modern korban a zsidók is kapcsolatba kerültek a régi irodalom tanulmányozásának történeti módszereivel. Nem tudták többé elfogadni, hogy a Biblia betű szerint Isten Szavát közvetíti. De ha Isten nem „beszél” valóságosan Mózeshez és a prófétákhoz, honnan való pl. az igazságosságról és szeretetről való sajátos bibliai felfogás? Sok liberális zsidó azon a véleményen van, hogy egy ilyen kifejezést, mint „Isten így szólt Mózeshez” úgy kell értelmezni, érteni, hogy „így értette meg Isten aka-

ratát egy vallási tekintetben megáldott személy”. A fent idézett iratban csakúgy, mint a tradicionális zsidóságnál a Tóra nem korlátozódik Mózes öt könyvére, hanem kiterjed „a törvényadók és próféták, a történetírók és költők” irodalmára is: tehát az egész Héber Bibliára és az abból kifejlődő rabbinusi irodalomra is, a Mšnára, a Talmudra és a Midrásra. A hangsúly a Tóra emberi vonatkozására esik, a szónak tág körű értelmében, de jut hely a kreativitás más formái számára is. Nemcsak hagyományosan elfogadott rabbik és tanítók, filozófusok és misztikusok, hanem minden kor tehetséges zsidói is hozzáfűzték a Tórához a maguk különleges hozzájárulását. Isten és a zsidó nép kapcsolata nem a Sinai hegyénél történt egyszeri esemény, hanem folytonos tapasztalás, amely a klasszikus rabbinusi irodalmon kívülrre is kiterjed. Van hely, ha nem is korlátlanul, a fejlődésre; bizonyos feltételek mellett vannak lehetőségek a kreativitásra minden téren. A tradíció láncolata a mai napig tart. A mindennapi zsidó gyakorlatban szükséges választásoknál a prioritások felállításánál és új elemek hozzáadásánál pedig folyton központi jelentőségű az, hogy választás és kreáció az illetékesség és kellő ismeret alapján történjék.

Azokat az ihletett embereket, akik valamikor meghallották Isten szavát, meghatározták saját koruk és környezetük körülményei. A liberális zsidók nyitottak az előtt a tudomány előtt, amely a Biblia világára vonatkozó ismeretüket roppant módon kibővítette. Így azt is tudják, hogy a világ keletkezéséről szóló bibliai híradás tudományosan éppolyan tarthatatlan, mint az emberiség teremtéséről szóló elbeszélések. Tudatában vannak a Nő-történet következtelenségeinek, és megvannak a kérdések az Exodusban és más könyvekben található természetfeletti csodákkal kapcsolatban. A modern liberális zsidó ismeri azokat a fontos archeológiai leleteket és antik szövegeket, amelyek a Bibliával kapcsolatban áll/hat/nak. Ismeri a bibliai szövegösszefüggésekre vonatkozó ellentétes véleményeket is. Nemkevésbé hisz azonban a modern liberális zsidó a Bibliában, mint a vallásos meglátás páratlan művében is, és a Bibliát zsidó-volta alapjaként értékeli. Ezek a zsidók a Bibliát kifejezetten zsidó könyvnek tartják, amelyből népük régi történetét és sorsát megismerhetik. Egy modern zsidó nyitott és liberális abban az értelemben, hogy tudatában van annak, hogy a saját véleménye mellett vannak másfélék is, és hogy teret kell adni az újabb nézeteknek, amelyeket a már meglévővel össze kell vetni. Magát a bibliai szöveget úgy fogja fel, mint amely Isten és a zsidó nép találkozásának végső eredménye. Egy alapvető vonatkozásban eltér ortodox hittestvéreitől, akik számára a Biblia minden egyes szava és betűje Istentől adatott, tehát megvan a jelentősége. Ha egy ortodox olvasó nem ért mindent, amit olvas, azt emberi tévedés következményének tartja⁸. Ha a tudomány ellentmondásban van bizonyos szövegekkel, akkor azt mondja, hogy vagy jelenlegi ismeretünkről fog idővel kiderülni, hogy téves volt, vagy hogy ő maga nem tudja megérteni a kijelentett ígét. A modern olvasó viszont nem akarja a szövegben Darwint vagy Einsteint megtalálni. A Közel-Keletről származó leleteket szívesen látott kiegészítéseknek vagy elfogadható korrekcióknak tekinti. Mint liberális zsidó esetenként elhatárolja magát, ha erkölcsileg elvetendő dolgok kerülnek (a Biblia alapján) szóba; például a homoszexualitással kapcsolatban, vagy olyan következtetésekkel kapcsolatban, amelyeket egyes szövegek alapján a nők helyzetére alkalmaznak. Végső fokon azonban a liberális zsidó a Bibliát egyedülálló dokumentumnak tekinti.

A Tóra szövegének kialakulása sok gondot okoz. De ez már évszázadok óta így volt. Például már a 11. században az egész Tóra mózesi szerzőségét vitatta Abraham ibn Ezra spanyol Biblia-kommentátor. Bár az első szisztematikus, rendszeres bibliakritika a holland-zsidó gondolkozótól, Baruch Spinoza-tól (1632–1677) származik, a modern kritikai bibliatudományt Julius Wellhausen (1844–1918) nevéhez kötik. Négy réteget (J, E, P és D) különböztetett meg a szövegben, amelyeket ő — a bevett jelölés szerint — az i.e. kilencedik és hatodik évszázad között keltezett. Ez a hipotézis zsidó körökben sohasem talált követőkre, mivel Wellhausen a zsidóság iránt kevés szimpátiát mutatott. Feltételezései Izráel korai történetét és vallását illetően vitatottak. A legfontosabb ok, amiért zsidó és számos nem-zsidó tudós is szakított az általa megfogalmazott és mások által továbbfejlesztett hipotézissel az, hogy nem ismerték el a Biblia szövege egészének irodalmi értékét⁹. Ebben az összefüggésben a bibliatudósok beszélnek egy redaktorról, szerkesztőről, aki a különböző ún. forrásokat egy egészévé szerkesztette össze. Emellett végtelen töredékes szövegrészlet lehet fel az egész könyvben, s az abban jelenlevő szimmetria és ismétlés, szójáték és humor komplexen kialakított mintáját a megértés érdekében fel kell ismerni. Aki ezután elismeri a végleges szöveg irodalmi struktúráját és milyenségét, az méltányolni tudja a hagyományos zsidó kommentárokat is, amelyek természetesen a szöveget ugyancsak egységes egésznek tekintik („a Tórában nincs korábbi és későbbi”), és amelyeket érdekelnek a filozófiai részletek is.

A Bibliának ez a modern irodalmi megközelítése konvergál a modern liberális zsidó felfogással. Mindketten felhasználják az új tudományos meglátásokat, amelyek által a szöveg világosabbá válik, de mindketten hajlanak arra, hogy meglássák egy szerkesztő kezemunkáját: aki a tudósok számára „Redaktor”, a hívők zsidók számára „Rabbénú” (= Tanítónk). A Tanító hangja valóban hallható, ha talán nem is minden egyes versben és történetben. A modern zsidó gondosan megpróbálja ezt a hangot megszólaltatni, a szerénység és elfogulatlanság érzésével állva annak egyedülálló tradíciójával szemben¹⁰. Ezzel válik adottá a Héber Biblia jelentősége a modern zsidó számára: olyan dokumentum ez, amely mintegy három évezreden át a zsidóság szegletköve bárhol és bármilyen körülmények között is. S azóta olvasók generációit szólította meg ez a szöveg az emberi lét lényegét illetően: a kezdet és a végső rendeltetés kérdéseinek keresése Istentől adott feladat csakúgy, mint az egyéni és közösségi sors kölcsönös megismerése.

A modern zsidó hétköznapi életében és a politikában szerepet játszik mindaz, amit a Biblia mond és kijelent, de az is, amiről az ember gondolja, hogy azt a Biblia mondja és kijelenti.

Ezzel eljutottunk egy kézenfekvő, de nem lényegtelen különbözőséghez. A liberális zsidó számára különbség van egyfelől aköz, amit Tanítónk a saját korában mondott olyan szavakkal és képes kifejezésekkel, amelyek láthatóan korhoz kötöttek, másrészt aköz, ahogy a későbbi nemzedékek — magunkat is beleértve — a szöveget értik¹¹. A szájhagyomány elméletben és gyakorlatban az interpretálási lehetőségeknek és a magyarázatoknak széles skáláját kínálja. A magyarázat megváltoztatása nincs kizárva: példa rá a Bibliában előírt halálos büntetés rabbinista megkerülése. A liberális zsidók hangsúlyozzák azt a fölfogást, hogy bizonyos szövegmagyarázati változtatások nem elég gyorsan történnek meg: ennek egy példája a nőekkel szembeni magatartás. Az ortodoxiában egy bizonyos: az egyszer már elfogadott,

normatívvá vált felfogás iránti tisztelet olyan erős, hogy a változtatás nagyon nehéz, sőt szinte lehetetlen. Liberális zsidók ilyen esetekben helytelenítik az ortodoxiánál a rugalmasság hiányát. A liberális zsidók azokat a kommentárokat, amelyekben precedensek találhatók egy bizonyos fejlődés irányában, nagyon fontosaknak tartják. Ugyanakkor azonban úgy találják, hogy néhány mai társadalmi és erkölcsi problémára a régi irodalomban alig vagy egyáltalán nem található meggyőző precedens. Ilyen esetben minden érvet megfontolva, készek arra is, hogy — ortodox szemmel nézve — radikális megoldást keressenek. Noha pl. a rabbinusi irodalomban vannak olyan esetek, amikor a nők bizonyos szertartásokon részt vehetnek, a tradíció tekintélye mégis meglehetősen szigorú a férfi és nő szerepkörének a meghatározásánál. A liberális zsidóság ezt a különbséget elvben már egy jó évszázaddal ezelőtt feladta (hogy a gyakorlat ezzel még sokszor nincs összhangban ezt más — főként társadalmi — tényezők okozzák). A liberális zsidóság esetenként általános, de azért nem kevésbé bibliai, etikai kritériumokra hivatkozik a modern kérdések megválaszolásánál. A liberális zsidók is saját tapasztalataik fényében olvassák a Tórát. Ugyanúgy, ahogy a régebbi generációknál sem lehet mindig matematikai pontossággal meghúzni a demarkációs vonalat, az „írásbeli” s a „szóbeli” tan között.

Összefoglalva: a liberális zsidó bibliaolvasó három kérdést állít maga elé, amikor egyedül, de inkább többedmagával teljesíti a Tóra-tanulmányozás vallási kötelezettségét: *mit jelent a bibliai szöveg eredetileg; mi lett a szöveg jelentése az idők múlásával és mi jelent a szöveg ma a mi számunkra?* Az első kérdés megválaszolásánál ugyanazokat a segédeszközöket kell alkalmazniuk, mint az irodalmilag iskolázott modern bibliaolvasóknak. Az ókori Közép-Kelet kultúrtörténet emellett képet tud adni olyan dolgokról, amelyek eltérnek vagy megégyeznek a Bibliában levőkkel. Fontos, hogy a szöveget gondosan héberül olvassa tanulják meg, hogy bibliai őseik hogyan értelmezték önmagukat, környezetüket és Istenüket.

A második kérdés a bibliai kort követő periódusra vonatkozik, amikor sok generáció megkapóan foglalta szavakba saját tapasztalatait és életbölcességét. Tudva vagy nem tudva, sok minden, amit mondtak, a mi örökségünk része lett, és ezzel a zsidó — legyen bár ortodox vagy liberális — identitás részévé lett. A klasszikus zsidó kommentárok tanulmányozásának akkor van értelme, ha a modern olvasó felteszi a kérdést, hogy a magyarázó milyen problémákat akart megválaszolni, és hogy ő milyen kérdést tesz fel a szöveggel kapcsolatban.

A harmadik és utolsó kérdés csak azok tehetik fel, akik komolyan veszik a szöveget és akik valamennyire tisztában vannak azzal, hogy milyen módon kezelték a szöveget a korábbi generációkban az inspirált zsidók. Végülis azt a kérdést, hogy mit jelent a szöveg a számunkra? — csak az teheti fel, aki önmagát is komolyan veszi és aki nyitott az embertársaival és a teremtés egészével szemben. Hiszen a Tóra a létezés teljességére irányul, az elméletre és gyakorlatra, a szóra és tetterre. A zsidó népen keresztül a Tóra az egész emberiséghez szól. Az istentiszteleti előírások, a kérdésfeltevés és az együttműködés megszorgításának mindegyik formája, amellyel úgy is, mint a Tóra másolatát ebben a világban, segít megvalósítani, ha ez a liberális zsidó szemében igazságtalan is.

Amikor végülis ehhez kapcsolódva feltesszük a kérdést: vajon a zsidók és keresztyének ugyanazt a Bibliát olvassák-e? (A válasz egyszerűbbnek tűnik, mint ami-

lyen.) Első látásra természetesen igen. A Héber Biblia és az Ószövetség ugyanazokat a könyveket tartalmazza, ha más csoportosításban is. Ugyanannak a Bibliának az olvasását századokon át mégis megnehezítette az, hogy ez kétféle szemüveggel történt: a zsidók — amint láttuk — számos, ha nem is kötelező érvényű kommentár segítségével, amikor is ugyanazt a verset vagy elbeszélést lehet és szabad eltérően értelmezni; a keresztyének pedig tipologizálva, úgy, hogy bizonyos személyekben vagy eseményekben Jézus életének és szenvedéseinek az előképeit látták. A Héber Biblia így lett az előfutára egy új szövetségnek, amelyben a régi ígéretek beteljesedtek és amely egy új világ kezdetét jelentette be. A Biblia utáni zsidó irodalom és a zsidó nép fizikai fennmaradása a keresztyének zavarba hozta. Hagyományos keresztyén nézőpontból (sokak számára) Jézus eljövetele óta a zsidóságnak úgyszólván nincs létjogosultsága. A behelyettesítő módszer — amely veszélyes, ha az elméletből gyakorlat lesz — a teológián kívül a bibliai tudományban is makacs szerepet játszott. A wellhauseni iskola képviselői, akik forrásokat elemeztek szét, a Héber Bibliát könyörtelenül darabokra szabdalták. A tudományos szövegelemzésben nagyon gyakran nyílt vagy burkolt kifejezésekkel leszámoltak ennek a szövegnek a létrehozójával és továbbadójával, a zsidó néppel is. Ilyen felfogások még ma is élnek egyes egyetemi és egyházi oktatási intézményekben, a tudományos és népszerű irodalomban és prédikációkban. De emellett a rossz érzést keltő keresztyén ortodoxia mellett vannak másfajta megközelítések is. Vannak intézetek, ahol a szöveggel és zsidó tradícióval másképpen járnak el. Egyre több szakember és egyszerű modern keresztyén — az egyházon belül és kívül — fejezi ki érdeklődését a Héber Biblia szövege iránt. Ehhez járul még az érdeklődés a bibliai kor utáni zsidó magyarázatok iránt, amelyek sokak számára a szövegben váratlan meglátásokat kínálnak.

Ami a modern zsidóságot illeti, meg kell állapítani, hogy a többség (ortodox vagy liberális), még ha tud is héberül olvasni, a tradicionális kommentárokat nem ismeri. Zsidó értelmiségi körökben az utóbbiakat első sorban történetileg értékelik. A háború előtt Németországban virágzó Zsidóság-tudomány iránti érdeklődés nem a rabbinusi irodalom tartalmára, hanem a zsidóság történetére irányult. Nemcsak a jobbára liberális tudósok, hanem a modern-ortodox zsidók is lefitymálták azt a nem éppen szerencsés módszert, amellyel a kelet-európai jesivákban (Talmud-iskolákban) a klasszikus zsidó szövegeket kezelték. Csak az utóbbi évtizedekben lehet beszélni a szöveghez való visszatérésről (és pedig nem fordításokban), mégpedig nemcsak az ún. baalé tasúva (= a szekularizációtól elfordult, kegyessé vált zsidók) körében, hanem a modern vallásos (ortodox, liberális és konzervatív) irányzatok követőinek körében is.

A Héber Biblia szövege és a zsidó kommentárok iránti érdeklődés tehát újjáéledőben van mind a zsidók, mind a keresztyének körében. Ha az akadémikus világban lehetett is beszélni a zsidó és nem-zsidó megközelítési különbségekről, ez legfeljebb fokozati: zsidó megközelítésben természetesen nyoma sincs a krisztológiának. Kiténik továbbá, hogy a zsidó írástudók a szövegnek nyelvi-irodalmi elemzése során gyakrabban vették jó hasznát a rabbinusi kommentár-irodalomból vett meglátásoknak, mint a nem-zsidó szerzők¹².

Egyébként meg kell jegyezni, hogy az egyetemi zsidó bibliatudomány egy új jelenség: a múltban a zsidók lépését a szakterületre Wellhausen követői gyakran akadályozták. Csak a nyíltan pluralista együttélésben, nevezetesen az Egyesült Államokban tanítanak a zsidók

a modern szekuláris egyetemeken, olyan szakterületeken, mint az összehasonlító vallástudomány, judaisztika és a sémi nyelvek. A zsidó államban, Izraelben is újra felvirágzik a zsidó bibliatudomány. Levonható az a következtetés, hogy a Héber Biblia megközelítésénél csökken a különbség egyfelől a modern-vallásos és a szekuláris zsidók, másfelől a modern-vallásos keresztyének és a szekuláris nem-zsidók között. Mindkét irányzat liberálisai egymásra találnak és úgy tűnik, hogy jobban megértik egymást, mint a liberális és ortodox zsidók, illetve a liberális és ortodox keresztyének.

Mégis azt gondolom, hogy a modern-vallásos zsidók a szöveg megközelítésénél mindig különbözni fognak a nem-zsidóktól és a keresztyénektől. A különbség pedig abban a sajátos identitásban van, amelyet a zsidó bibliaolvasók magukkal, magukban hordoznak; olyan identitás ez, amelyet sokféle vallásos, történeti és személyes tényező összejátszása határoz meg. A tudatosan élő zsidó a szöveget nemcsak úgy olvassa, amint az előtte van, hanem az előző generációk tapasztalatainak a szemüvegén keresztül is, végül pedig aktualizáló értelemmel is, vonatkoztatva azt önmagára és annak a csoportnak a tapasztalataira, amelyhez tartozik. Az ilyen zsidó ember életében a Héber Biblia más összefüggésben fejt ki hatását, mint a nem-zsidókéban vagy a keresztyénekében. Ahogyan láttuk, a Tóra tanulmányozása a liberális zsidók számára is vallási kötelezettség, héberül: micva. Az ő számukra is megvan a szerepe a zsinagógának, ahol a szöveget nemcsak olvassák egy éves ciklusban, hanem lefordítják és meg is magyarázzák. Ezzel kapcsolatot teremtenek az írott tanítás, a rabbinusi hagyomány és a saját tapasztalat között. Itt pedig az a lényeg, hogy a Tórának a természetes közege a közösség. A zsinagóga vagy a zsidó tanközösségek olyan alkalmak, ahol a szöveget közösen vagy kis csoportokban hangosan olvassák és tanulmányozzák. Az Írás olvasásának ez a módja a zsinagógában vagy a tanházban lényegesen más, mint az egyházban vagy tanulócsoporthoz.

A zsidók számára a „tanulás” rituális cselekvés, amely része a liturgiának, de formálja a hétköznapi életet (vagy kellene, hogy formálja). Aki a zsinagógában hallja az olvasást, vagy maga is tanít, az nemcsak vallásos kötelezettséget teljesít, hanem részese lesz a tradíció kontinuitásnak is, amely visszanyúlik egészen a Sinai hegyig. A közösség érdeklődése így nem korlátozódik csupán az akadémikus szempontra¹³. Amíg a zsidó társadalomnak megvan a felismerhető saját identitása, amely (közelebbi) múltjának egy másfajta tapasztalatán és interpretálásán alapul, addig a zsidók másként olvassák Bibliájukat. Azt a kérdést, hogy „mit jelent a számomra a szöveg” — egy más háttér felől teszik fel. De ez semmire sem jelenti azt, hogy zsidók és keresztyének — a köztük meglévő különbségek ellenére — ne olvashatnák és tanulmányozhatnák közösen a Bibliát. Miután először magát a szöveget elemzik és megismerik egymás hagyományos magyarázatait, képesek lehetnek zsidók és keresztyének egymással becsületes párbeszédre mindarról, ami őket a történetekből megragadja és inspirálja. Egy ilyen párbeszéd megéri a fáradságot és meggazdagító lehet. Ennek az értelmé és igazolása abból a meggyőződésből fakad, hogy Isten törvénye és a felebarát szeretete képezi minden vallás alapját. Én úgy tekintem mindezt, mint egy kihívást arra, hogy a törvényt (Tóra) a gyakorlatba átvigyelem.

Edward van Voolen
(Ford.: Tóth Lajos)

A fenti tanulmány a hollandiai zsidó-keresztyén párbeszéd tanulmányait, dokumentumait tartalmazó sorozat

8. kötetéből („Lezen joden en christenen dezelfde bijbel?” való. Kiadta: J. H. Kok, Kampen, 1990).

JEGYZETEK

1. „Mózes és Akiba” — megtalálható a Babiloni Talmudban, Menachot 29/b. Fordította és magyarázta Y. Askenazy a „Gelifid is de mens” c. műben. (Hilversum, 1982.) a 27–28. oldalon. Egy nem-ortodox felfogást ad L. Jacobs „A Jewish Theology” (London, 1973) 207. oldalán. — 2. A Tóra ortodox definíciójáról ad képet J. Jakobovics főrabbi, amelyet idéz a „The Condition of Jewish Belief” c. tanulmány a „A Symposium Compiled by the Editors of Commentary Magazine” (New York, 1966) 110. oldalán. Ebben a könyvben egyébként az amerikai reform-, konzervatív- és ortodox-közösségek számottevő képviselőinek különböző véleményeit megtalálhatjuk, többek között a Tóráról és a kiválasztott népről. — 3. Átfogó demográfiai adatok J. Neusner „The Religious Study of Judaism – Description, Analysis, Interpretation” 2. kötet (Lanham, 1986) c. könyvének 59–62. oldalán található. — 4. Jacob Katz vízióját összefoglalja a „Tradition and Crisis. Jewish Society and the End of the Middle Ages” (New York, 1971) c. könyvének különösen a 3. része, a „Disintegration” c. fejezete, a 213–274. oldalon. — 5. Szófer és Hirsch „reform”-ra vonatkozó reakcióját megtalálhatjuk P. R. Mendes-Flohr és J. Reinharz „The Jew in the Modern World. A Documentary History” (New York, 1980) c. könyvében a 153–156. és 177–181. lapokon. — 6. Ezzel az emancipációval kapcsolatos referátumok megtalálhatók Mendes-Flohr és Reinharz id. művében a 107. oldalon. — 7. A San-Francisco-Program nyomtatásban megjelent a „Central Conference of American Rabbis Journal” 24. évf. 2. számában (1977. tavasz) 7–11. oldalán „Reform Judaism, A Centenary Perspective” címmel. Részletes egyéni kommentárt állított össze E. B. Borowitz, amely három részben jelent meg „Reform Judaism Today” címmel (New York, 1978). A mi szempontunkból a 2. rész különösen érde-

kes, melyben a Tórával foglalkozik (105–155. oldal). M. A. Meyer „Response to Modernity” címmel ad részletes történeti áttekintést a liberális zsidóságról (New York–Oxford, 1988), melyből egy s más c. cikkbe is átvettem. — 8. Az ortodoxian belül egyébként meghatározott eltérések vannak: a Pentateuchos egy betű szerinti „diktálmány”, de egyesek számára a Biblia más részei „inspiráltak” s ezért szabadon állnak a szövegkritikai elemzés számára. A másik oldalon álló „maximalisták” számára a tan sérthetetlensége miatt ez csak a szóbeli hagyományra, a Talmudra és Midrásra terjedhet ki. Ld. ezzel kapcsolatban az ortodox rabbi, E. Rackmann (a new yorki Yesiva Egyetem és a ramat-gani Bar-Ilan Egyetem tanára) „Contemporary Jewish Religious Thought” c. írását (kiadta: A. A. Cohen és P. Mendes-Flohr, New York–London, 1987.) 679–684. oldal. — 9. A Biblia kritikai tanulmányozásáról egy liberális zsidó víziót ír le S. D. Sperling „Judaism and Modern Biblical Research” c. cikke in: „Biblical Studies. Meeting Ground of Jews and Christians” c. műben (kiadta: L. Boadt és mások, New York, 1980.) 19–44. old. — 10. A bibliai szöveg irodalmi elemzésére nézve utalhatunk itt az ún. Amszterdami iskola követőire és munkáira: J. P. Fokkelmann „Narrative Art in Genesis” (Assen, 1975) R. Alter „The Art of Biblical Narrative” (New York, 1981) és R. Alter–F. Kermode „The Literary Guide to the Bible” (Cambridge, 1987). — 11. A Tóra sajátosan liberális zsidó megközelítési módjára vonatkozó „három kérdéssel” kapcsolatban utalok arra az általános bevezetésre, amely megtalálható a „The Tora. A Modern Commentary” c. műben (kiadta: W. G. Plant, New York, 1981.). Az egész kommentár a klasszikus és a modern bibliamagyarázatok kiváló példáját adja. — 12. Arra a kérdésre, hogy milyen különbség van a Biblia zsidó tudományos és a nem-zsidó tudományos megközelítési módjai között, kifejti E. S. Frerichs „The Jewish School of Biblical Studies” tanulmánya bevezetőjében (in: J. Neusner és mások kiadásában megjelent „Judaic Perspectives on Ancient Israel” Philadelphia, 1987. 1–6. oldal, illetve a további fejezetekben is érintve van a kérdés.) — 13. Ld. a Bibliáról és liturgiáról szóló fejezeteket és a Bevezetést in: B. W. Holtz (kiadó): „Back to the Sources. Reading the Classic Jewish Texts” New York, 1984.

A misszió problémája az újabb gyakorlati teológiában

Valamelyik középkori skolasztikus írta le először ezt a mondatot: omne trinum perfectum — minden hármasságban van valami teljesség. Persze a háttérben ott lehetett az a gondolat, hogy a természet világában jelentkező hármasságokban valamiképpen a szentháromság hármasságának és ezzel teljessége tükröződik. Most azonban ezt a gondolatot csupán további mondanivalóm elágaztatására használom, amikor konferenciánk rendezőségének kérésére arról akarok beszélni, hogy az újabb gyakorlati teológiában úgy jelenik meg a misszió problémája, mint annak a törekvésnek vizsgálata, hogy az egész evangéliumot, az egész egyház összefogott vállalkozásaképpen mint az egész világnak szóló üzenetet hirdessük¹.

Az egész evangéliumot kell hirdetnünk. Nem valami megcsönkített evangéliumot, vagy annak önkényesen kiválasztott részét vagy részeit. Ezt manapság különösen három szempontból kell megfontolnunk. Figyeljünk először az evangélium címzettjére, az emberre, és gondolkunk arra, hogy az evangélium az ember egész valóját veszi célba. Isten testestől-lelkéstől akar minket megszabadítani. Manapság elég sokat hallunk arról, hogy a keresztyénség, attól kezdve, hogy belépett a hellenizmus világába, egyoldalú módon spiritualizálódott, és ennek megfelelően teológusainak gondolkozása a test-lélek dualizmus kategóriáiban történt. Így az evangélium hirdetésében is túlhangsúlyoztuk az ember belső, lelki világát és hajlamosak voltunk elfeledkezni arról, hogy az emberi valóságot a test és lélek egysége jellemzi. Ezzel függ össze az is, hogy mikor az ember lelkéről beszéltünk, ismét egyoldalú módon az egyes emberekre, az egyénekre gondoltunk. A nagy egyházatya, Augustinus mondta: Deum et animam scire cupio. Nihilne plus? Nihil omnino

— „Isten és a lelket kívánom megismerni. Semmi mást? Nem, semmi mást!” Ez azonban a Biblia témájának megszükitése. A Szentírás ugyanis nemcsak az Isten és az egyes lelkek közötti kapcsolatról beszél, hanem az Isten népéről, arról a királyi papságról, amelynek az a szerepe, hogy a világ minden népének üdvösségét szolgálja, mégpedig a teljes szabadítás értelmében, az Isten országában, amelyben sem bűn, sem halál nem lesz többé és az Isten dicsősége tölti majd be a romlástól magzabadiított egész mindenséget.

Néhány nemzedékkel előttünk még az evangelizáló igehirdetés erősen individualisztikus fogalmával találkozhattunk. A jeles evangelizátor, Dwight L. Moody, akinek munkássága a mi egyházunk életére is közvetve erősen kihatott, így gondolkozott a misszióról: én a világot egy süllyedő hajónak látom, és közben hallok a parancsot: siess Moody, és ments meg annyi embert, ahányat csak tudsz! Ez a misszió, evangelizáció, evangelism — ezeket az elnevezéseket a mai szakirodalomban is szinonimaként használják —: egyes lelkek kimentése a kárhózatból. A világszerte végzett missziói munka egyáltalán nem lényegtelen része ma is ilyen misszió, amely tehát az egyes lelkekre irányul és a hitébresztő szóbeli bizonyoságtevésen kívül más szolgálatot nem is vállal. Az ilyen igehirdetést szokták gyakran „faith mission”-nak, „hit-misszió”-nak nevezni.

Manapság azonban az ilyen missziót talán inkább bírálni, mint ajánlani szokták, jöllehet a „faith mission” legjobb művelői maguk is tisztában vannak azzal, hogy feladatuk tudatosan koncentrált jellege könnyen egyoldalúsággá és hátránnyá válhatik. Mindenesetre egyetemesség lett az a meggyőződés, hogy a pusztán szóbeli igehirdetés nem sokat ér, mert az igazi kommunióhoz

vezető folyamatnak igen fontos nem-verbális összetevői is vannak, amelyek magukban foglalják a szeretet megértő készségét, leleményességét, a tetteges segítséget, a diakóniát is, másfelől pedig az embert, mint társas lényt el sem érhetjük, ha nem vesszük figyelembe azt a sajátos szociális környezetet és helyzetet, amelyben a történelem egy bizonyos szakaszában benne él, amelyben a megélt üzenet kontextualizálódik és amelynek összefüggésében a „megtérés”, mint az engedelmesen meghallott üzenetre adott felelet, végbemegy². A megtérés egészen mást jelent egy nyugati ipari társadalomban, ott is például egy nagyvárosi környezetben, mint mondjuk a törzsi kötöttségek közepette élő afrikaiak, vagy egy mozlim társadalom tagjai között. Máris folyik a felkészülés arra, hogy a szociológiai prognózisok szerint néhány évtized múlva a világ lakosságának sokkal nagyobb hányada fog élni nagyvárosokban, mint eddig³.

Azt azonban mindenesetre el kell ismerni, hogy a közösségből kiesett, társadalmilag atomizálódott mai embert néha csak mint egyént lehet megközelíteni, mert ha lényének társas vonatkozásaira próbálunk apellálni, akkor egyáltalán nem reagál. Ezért akkor sem szabad türelmetlenkednünk, ha az evangelizáló igehirdetésben vagy az egyes emberre irányuló pásztori munkában ezt az erősen individualizáló tendenciát láthatjuk. A baj csak ott kezdődik, ha az embereket izoláltságukból, elidegenedésükben, társtalanságukból nem tudjuk kivetelni, vagy helyesebben szólva, nem tudjuk nekik az evangéliumot úgy hirdetni, hogy az őket önző, de ugyanakkor gyötrelmes elidegenedésükből és üdvegoizmusokból az igazi közösség boldog felfedezéséhez vezesse.

Am az evangéliumot úgy sem szabad megszükiteni, hogy csak az egyházban megélt közösségre figyeljünk. A bibliai kijelentésben a csúcspfogalom nem az egyház, hanem az Isten országa, és a kozmikus beteljesedés az, hogy miután minden Krisztus alá vettetett, „akkor maga a Fiú is alávetetett annak, aki neki mindent alávetett, hogy az Isten legyen minden mindenkben”⁴.

Itt azonban megint meg kell jegyeznünk, hogy a teljes, a minden ellentmondást feloldó kozmikus szabadítás üzenete nem „téjnek itala”⁵, és ezért érthető, hogy a missziói igehirdetés kezdeti szakaszaiban inkább azon van a hangsúly, amiben az egyes ember és a kisebb közösség az ellenünk törő és a szabadításunkat munkáló erők közötti küzdelmet megéli: a bűnben, szenvedésben, halálban és mindabban, amiben a „jelenvaló gonosz világ” fenyegetései és rettentései között is megízleljük az eljövendő világ erőit⁶. A megbékélés dimenziói túlterjednek az egyéni életen, mert Isten a Krisztusban a világot békéltette meg magával, ámde a megbékélés szolgálatának első feladata mégis az, hogy „Krisztusért járván követségben” felszólítsuk az embereket: „Béküljete meg az Istennel”⁷. Ebből következik az egymással való megbékélés, majd a népek, országok egymással való megbékélése. A missziói igehirdetésnek vannak elemei, amelyekkel „alkalmas-alkalmatlan” időben elő kell állnunk⁸, egyébként azonban — ahogy ezt Pál apostol missziói munkájában jól láthatjuk — a legsürgősebb soron következő feladatokat mindig a Szent Lélek vezetése jelöli ki számunkra. Ezért nem szabad mint általános elvet elfogadni azt a tételt, hogy az egyház szolgálata számára a tennivalók rendjét a világ írja elő⁹.

A missziói feladatok „prioritási” rendjét illetően figyelniük kell arra is, hogy mit értünk misszió. Ebből a szempontból ugyanis manapság az evangéliumnak nemcsak az individualisztikus és spiritualisztikus megszüki-

tésével találkozunk, hanem egy olyan „redukcionizmus-sal” is, amely látszólag ugyan az „egész” evangélium hirdetését akarja, ténylegesen azonban megszükiti az evangélium bibliai értelmét. A századforduló körül először a jeles francia szociológus, Émile Durkheim a redukció módszerét úgy alkalmazta, hogy bizonyos bonyolult társadalmi tényállások megmagyarázása céljából azokat egyszerű, könnyen megérthető összetevőikre „redukálta”. Amikor azonban manapság teológusok is használják ezt a kifejezést, benne az átalakítás mozzanata is hangsúlyossá lesz. Így például Bultmann az „Entmythologisierung” hermeneutikai eljárása során redukciót végez, amikor a mítikus kifejezéseket használó bibliai textust annak „valóság-tartalmára” redukálja. A mítosz is a valóságról beszél, de nem „adekvát” módon. A magyarázat a nem-adekvát kifejezések eltávolítása, hogy a textus valóság-tartalma világosan álljon előttünk. Természetes dolog, hogy a teológia területén is érvényesülő szekularizmus az ilyen redukciókat elősegíti. Ez történik például azoknak misszióelméletében, akik a missziói munka céljává a „salomot” teszik¹⁰. Először megmagyarázzák, hogy a „salom” szó, amelyet legtöbbször „békével” fordítunk, ennél sokkal többet jelent: külső és belső békességet, a teljes harmóniát, amely a nép, sőt az egész megszabadított emberiség életét áthatja, minden ma még gyötrelmes probléma megoldását. Csakhogy közelebbi vizsgálatra azt találjuk, hogy a héber szó inkább szimbóluma, mint adekvát kifejezése annak az ideális, utópisztikus társadalomnak, amelyet az emberiség önjerejéből valósít meg ezen a földön. Az eredeti bibliai szóban benne van a vertikális vonatkozás is: egyedül Isten hozhatja létre végtelen hatalmával a „hiábavalóság alá vetett teremtett világ” végső szabadítását. Ha nem lehetünk is a literalizmus szószólói, az eschaton mítikus, apokaliptikus, szimbolikus nyelvi öltözetére mérhetetlenül többet jelent, mint amennyit némely újabb missziói elméletek a maguk redukciós eljárása után elfogadnak belőle. A teljes horizontalizmus, a minden vertikális vonatkozástól megfosztott missziói elmélet végülis kénytelen feladni mindazt, ami specifikusan keresztyén, ami Isten igazi transzcendenciáját jelenti. Lehet is találkozni nyilatkozatokkal, amelyek — bizonyára jóhiszeműen — a keresztyénségnek erről az ön-likvidálásáról beszélnek¹¹. 1974-ben Princetonban hallottam az ottani híres szeminárium egyik volt diákjának esetéről. James Reeb a nagyon komoly, lelkiismeretes diákok közé tartozott, igen erős társadalmi felelősségtudattal. Különösen a faji egyenlőségért küzdő polgárjogi szabadságmozgalom törekvéseivel azonosította magát. Ebben odáig ment, hogy végül a lelkesítő pályára készülést abbahagyta, sőt egyházi kapcsolatait is elszakította, mert úgy találta, hogy vallása elválasztja őt azoktól, akik vallás nélkül küzdenek a szociális igazságért. Élete tragikus befejezése az volt, hogy egy nagy polgárjogi tüntetés során Selma városában, Alabama déli államban egy tömegverekedésben úgy megsérült, hogy seibe belehalt. Az alma mater emléktáblát állított neki, és akkor a szeminárium volt elnöke az egyháznak arról a válságról is beszélt, amely James Reeb egyéni tragédiájában tükröződik: a szekularizálódás mostani helyzetében vannak, akik ellentétet látnak az egyház igehirdetése és a társadalmi igazságért folyó harc között. Az „egész evangélium” nem jelentheti a „social Gospel” új variánsait, a társadalmi fejlődés dogmájának hirdetését és politikai modellek képviselését. Akármilyen komprehenzív fogalmakat választunk is célkitűzés gyanánt, például a „Scha-lomisierung”-ot¹² vagy a „humanizációt”¹⁵, a valóságban

redukáljuk az evangéliumot valamilyen saját elgondolá-sunkra, amely elfér a humánus határai között.

Másodszor: az egész evangélium hirdetése az *egész egyház* feladata. A misszió fogalma elválaszthatatlanul összefügg az egyház katholicitásának gondolatával. Az ún. „holisztikus approach” (I. a 'holos' melléknév használatát pl. az ilyen szavakban: 'holocaustum', 'holográfia', 'katholikus') annak hangsúlyozását is jelenti, hogy a misszió feladatát az egész keresztyénség összefogásával kell végeznünk.

A misszióknak ez a „holisztikus” megközelítése nem volt mindig magától értetődő. Nehéz például megérteni azt, hogy a reformátor atyák miért nem sürgették az evangélium terjesztését. A szerzetes rendek által végzett missziói munkának egyelőre nem volt protestáns folytatása. Csak a pietizmus idején kezdődött el nagyobb arányokban az úgynevezett külmisszió, majd a németországi belmissziói törekvésekben már az a felismerés is tükröződik, hogy az evangélium globális hirdetésének feladata nagyrésztben még előttünk van, mégpedig az úgynevezett keresztyén népek között is. Ez a felismerés azonban korántsem volt egyetemes, és még ma is az a helyzet, hogy a missziói munka fő végzői azokból a lelkes hívő emberekből toborzódnak, akik az evangélium terjesztésének ügyéért különös felelősséget éreznek. Ezek először a mi egyházunkban is bel- és külmissziói egyesületekben kapcsolótták össze erőiket. Így azonban elkerülhetetlen volt az a benyomás, hogy a misszió csak valamilyen járulékos eleme az egyház életének, olyan különleges foglalatosság, amelyet külön emberekre és egyesületekre lehet bízni. Mondani sem kell, hogy ebből ellentétek, félreértések, összeütközések adódtak, és szükségessé vált az a célkitűzés, amelynek megfogalmazását annakidején Ravasz László püspök így adta: a misszió egyházasítása és az egyház misszióivá tétele.

Am az egyes felekezeten belüli ellentéteknél sokkal súlyosabb problémát jelent az egyházat folytató egyházak egységének hiánya. Nálunk az elmúlt négy évtized egyik áldása volt, — mert ennek az időszaknak több, kívülről és belülről jött áldása is volt” — hogy a történelmi egyházak, valamint az ún. „szabadegyházak” is közelebb kerültek egymáshoz. Az ún. „prozelitizmus” problémája ma is megvan, de nem olyan kiélezett formában, mint azelőtt. A vegyesházasságok ügyét jobban is el lehetett volna intézni, mint ahogy elintéztük, de talán ebben is javulóban van a helyzet. Ellenben ma is láthatjuk, hogyan rontja a különböző egyházak igehirdetésének hitelét az egység hiánya, jóllehet növekszik azok száma, akik Közbenjárónkkal együtt mondják főpapi könyörgését: „... hogy mindnyájan egyik legyenek, hogy elhiggye a világ, hogy te küldtél engem”. A modern ökumenikus mozgalom egyik fő indító és mozgó ereje éppen a missziói munkából jött. Az egységért való könyörgés és törekvés jutott kifejezésre az Egyházak Világtanácsa Központi Bizottságának galyatetői gyűlésének javaslatában, majd a Világtanács Új-Delhi-ben tartott nagygyűlésének határozatában, amely a Nemzetközi Missziói Tanácsot egye-sítette az Egyházak Világtanácsával.

De a felekezeten belüli kapcsolatok erősödésénél még fontosabb az, hogy az egyes egyházakon belül is kiabrázolódjék a Krisztus-test egysége, mint bizonyágtevésünk hitelesítése. Itt hadd utaljak vissza a misszió egyházasításáról már elmondottakra, másfelől pedig felhívom a figyelmet arra, hogy az ún. „demokratikus centralizmus” háttérbe szorulásával jelentkezőben vannak azok a teológiai különbségek, amelyeknek jelenlétét egy

külsőséges, sőt, részben kikényszerített egység eddig el-takarta. Viszont pozitív fejlemény lesz, hogy a missziói munkát eddig korlátozó intézkedések megszűntével nem-csak a lelkészek munkatere bővül ki, hanem az úgynevezett „laikusok” is, jobban mint eddig, bekapcsolód-hatnak az evangéliumhirdetés munkájába. Röviddel eze-lőtt folytattunk beszélgetéseket Debrecenben azokkal, akik a most meginduló vallástanítói tanfolyamra jelent-keztek. Vagy 120 atyafival találkoztunk, és — Istennek hála — a jelöltek túlnyomó része a komoly keresztyén missziói felelősségtudat jeleit mutatta. Egy részük már eddig is bekapcsolódott gyülekezete munkájába. Az ún. laikusok ilyen mérvű mozgósítására azelőtt nem is gon-dolhattunk. Ha pedig most tényleg nagy számban tudjuk munkába állítani őket, akkor ez is az elmúlt negyven év alatt kapott áldások része lesz.

Vannak a harmadik világban egyházak, amelyekben rendes taggá csak az lehet, aki valaki mást is hoz je-löltként magával. Az „igazság, béke és a teremtés in-tegritása” című, nemrégben tartott szóbeli világkonferencián valaki kérdőíves módszerrel vizsgálta azt a kérdést, hogy a résztvevők — kerek számban négyezer ember — „la-ikustól” vagy „klerikustól” vették-e a döntő indítást a megtérésre és keresztyén életre. Az eredmény az volt, hogy a megkérdezettek 80%-át laikusok, 20%-át kle-rikusok vezették — az emberi látás szerint — Krisz-tushoz¹⁴. Aki valamennyire is ismeri a neves misszió-lógus, Roland Allen tétéleit az egyház „spontán növe-kedéséről”, az talán nem is lepődik meg túlságosan azon, hogy Kínában az úgynevezett „kulturális forradalom” el-nyomó intézkedései ellenére, amelyek az egész országban körülbelül 200 millió ember életébe kerültek,¹⁵ most, hogy szabadabbá lett a közélet, az elmúlt évtizedekben egyesek szerint 50 millióra emelkedett a kínai keresz-tyének száma, főleg a házakban, lakásokban összegyűlt csoportok bizonyágtétele nyomán¹⁶.

Habár a kínai keresztyénség szervezeti egysége most is messze van a megvalósulástól, a helyzet ismerői szerint az egyes, jelenleg még elkülönült, sőt gyakran egymással szembekerülő csoportokon belül is erősödik az a meg-győződés, hogy az egyház egységének felismerése és munkálása hozzátartozik a missziói igehirdetés hiteles-ségéhez.

Végül a misszió problémájának „holisztikus” átgon-dolása ahhoz a parancshoz vezet, hogy az evangéliumot az *egész* világnak kell hirdetnünk. „Elmenvén e széles világra, hirdessétek az evangéliumot minden teremtsé-nek”. Az üdvözet hallgatásának helyes visszhangja a „hypochoe pizteosz”, vagyis nem egyszerűen egy tényállás tudomásulvétele, merőben noetikus elfogadása, hanem hódoló magunkátadása Szabadító Urunknak. Így az evan-gélium hirdetéséhez hozzátartozik az üdvösség hívő el-fogadása: „Aki hiszen és megkeresztelkedik, idvezül, aki pedig nem hiszen, elkárhozik”. Mert Isten azt akarja, hogy „minden ember idvezüljön és az igazság ismeretére eljusson”.

Itt megint hangsúlyozni kell, hogy a noetikus szempont — „hogy minden ember eljusson az igazság ismeretére”, össze van kötve az üdvösséggel, mégpedig azzal a „szó-tériával”, amely magában foglalja az egész emberiség Isten-akarta egységét, békés együttélését és együttmun-kálkodását. Sokszor idézik MacLuhan kanadai szocio-lógusnak azt a mondását, hogy az egész lakott föld egy „globális faluvá” kezd átalakulni, abban az értelemben, hogy — mint egy valamikori falu lakói — mind többet tudjanak egymásról, mind intenzívebb kommunikáció le-

gyen közöttük és más életmegnyilvánulásaik tekintetében is egymással erősödő kapcsolatban álljanak. Mind az életfontosságú nyersanyagok, mind a környezet védelme, mind pedig a háborúk pusztító ereje tekintetében parancsoló szükséglet az emberiség egységének keresése és építése. Ahogy mondani szokták: „One world or none” — vagy egy lesz a világ, vagy egyáltalán nem lesz. Nincs is különbség a misszió végzői között az emberiség egységének akarásában. Annál nagyobb különbségek jelentkeznek elvi-teológiai téren. Ismét felvetődik a prioritások kérdése, sőt a már említett gondolat is, hogy maga az egész missziói erőfeszítés változzék át egy világarányú szociális reform-mozgalommá. Az újszövetségi kijelentés szempontjából nem kifogásolható, sőt szükséges, hogy különbséget tegyünk az emberek örök üdvössége és a földi élet javai, a „Heil” és a „Wohl”, a „dzoé” és a „bios” között, ám súlyos nehézségekbe ütközünk, ha a kettőt egymástól elválasztjuk, vagy egymással szembeállítjuk.

Amennyire helyes volt annak a látásnak térhódítása, hogy a misszió végső alanya maga Isten, — ahogy ennek megfelelően a nagyfontosságú ökumenikus missziói folyóirat címében az eredeti többes szám egyes számra változott — „The International Review of Mission”, — annyira problematikussá vált ebben az elgondolásban a gratia generalis és a gratia specialis egymáshoz való viszonyának az meghatározása, amely szerint a világtörténetként értelmezett üdvtörténet, a misszió, benne egy, a szekularizmus kategóriáiban megvalósuló szociálpolitikai eszményképpel. Az egyháznak és a világnak ebben a szembesülésében az egyház egész léte és tevékenysége misszió. Ennek a következményét vonta le hosszú előkészítés után az Egyházak Világtanácsának Új-Delhiben tartott nagygyűlése az EVT és a Nemzetközi Missziói Tanács egyesítésével. Mindenesetre voltak aggályok, hogy a két nagy szervezet összeolvasztása esetleg fékezni fogja azoknak tevékenységét, akik addig megszokták, hogy a misszió munkáját külön szervezetben, különleges felelősségérzéssel, külön kegyelmi ajándékokkal végezzék. Ezért mondta még az előkészületek során erről a kérdéstről Stephen Neill volt indiai püspök: „Ha minden misszió, akkor semmi sem misszió”¹⁷.

Igen, a misszió végső fokon tényleg a Missio Dei, magának Istennek üdvterve és annak megvalósítása, de nem azonos a világtörténettel, amelynek útjain „hitben járunk, nem látásban”, amelyben a megdicsőült Jézus Krisztus tecto cruce, a kereszttel által eltakarva uralkodik. A misszió valóban az egyház egész élettevékenysége, bizonyosságtevése és munkája, de elsősorban az Isten Igéjének hirdetése és a sákramentumok kiszolgáltatása. A misszió Isten missziója, amellyel Isten fenntartó kegyelme megőrzi a bűnös világot és gondoskodik testi életünkről, mindennapi kenyerünkről és megakadályozza azt, hogy a bűn teljes káoszbba döntse a világot. Am Isten sohasem úgy von be minket világfenntartó munkájába, egyetemes kegyelmének szolgálatába, hogy háttérbe szorulhatna az a tevékenységünk, amelynek elsődleges célja az evangélium expanziója az egész világon, minden népnek, a történelem véghatáráig, Isten üdvtervének megvalósulásáig az egész újítáremeltett mindenségben.

Sajnos, a mi egyházunkban is talákoztunk négy évtizeden át egy olyan missziófogalommal, amelyben nem annyira az evangélium expanzióján volt a hangsúly, mint inkább a korlátok közé szorításán, és nemegyszer a „lucis a non lucendo” szójátékához hasonlóan misszióról beszéltünk, amikor pedig sokkal inkább a misszió, a missziói munka, a missziói bizottság stb. korlátozásáról volt szó.

De itt a terminológiai és taktikai kérdéseken túl felvetődik a világmisszió legnagyobb mai problémája: nem következik-e Isten egyetemes üdvakaratóból az üdv-univerzalizmus abban az értelemben, hogy a hívő és a hitetlen között csak az a noetikai különbség volna, hogy a hívő már tudja, a hitetlen még nem tudja, hogy meg van váltva? Ugyanígy azzal a kérdéssel is találkozunk: nem kellene-e valamilyen új és inkluzív értelmet adni Péter prédikációjának: „Nincsen senkiben másban üdvösség, mert nem is adatott emberek között az ég alatt más név, mely által kellene nekünk megtartatnunk?” Ebben a cél a történelmi keresztyénségnek valamilyen, eddig még nem látott alakja lehetne, vagy pedig az emberiség egységének megvalósulásával párhuzamosan valamilyen egység-vallás is kialakulna. Erről csak annyit, hogy a szinkretizmus ma is komoly probléma, másfelől pedig a Szentírás tanítása annyira világos, hogy nincs olyan elismert tekintélyű teológusunk, aki minden fenntartás nélkül kiállna az üdvuniverzalizmus elmélete mellett. Amikor a misszió problémájához a „holisztikus szemlélet” útján közeledünk, a végső titkok felhő közé kerülünk. „Félelemmel és rettegéssel vigyék véghez a ti idvességéteket”, — halljuk az isteni kijelentést, amely azután paradox módon így folytatódik: „mert Isten az, aki munkálja bennetek mind az akarást, mind a munkálást jókedvűből”.

Ugyanígy titok az Egyház és Izrael viszonyának kérdése, amely mögött ott van a még nagyobb misztérium, a kegyelmi kiválasztás titka. A misszió mai problémáit azonban nem azért adja Isten, hogy bénítsa, fékezze tevékenységünket, hanem éppen ellenkezőleg: a sokszor megoldhatatlannak látszó kérdésekben nemcsak üdvakaratót teszi állandó ösztönzéssé, sőt, kényszerítéssé, hanem ugyanakkor erősíti bennünk a bizonyosságot, hogy a misszió munkájában Az van velünk, Az ad világosságot és erőt, akié „minden hatalom mennyen és földön”.

Czegléd Sándor

JEGYZETEK

1. Ez a hármas clágtatás először az EVT mexikói konferenciájának előkészítő anyagában jelent meg 1963-ban: „We therefore affirm that this missionary movement now involves Christians on all six continents in all lands. It must be the common witness of the whole church bringing the whole Gospel to the whole world.” — 2. V.ö. The Reformed Ecumenical Council. Mission Bulletin. No.1. 1989. Christian Conversion in an African Context — 3. Ld. pl. Reformed Ecumenical Council. Mission Bulletin. No.2. 1990. „Urban Missions”; „Mission Curriculum of the Future”. No.3. 1988. — 4. IKor 15: 27, 28. — 5. Zsid 5: 11-14. — 6. Zsid 6: 4,5. — 7. IKor 5: 20. — 8. ITim 4: 2. — 9. Ez a nézet az ökumenikus eszmecsereben körülbelül az EVT „Egyház és társadalom” című ügynöki világkonferenciáján kezdett szerepelni, majd az Uppsala-i Nagygyűlésen és azután került az érdeklődés gócpontjába. L.: Sektions-Entwürfe. Ökumenischer Rat der Kirchen. Genf. 1968. — 10. L. erre névze különösen Georg F. Vicedom könyvét: „Mission in einer Welt der Revolution. Vorträge über die Aufgabe der Mission in einer Zeit der sozialen Erneuerung. 1969. — 11. V.ö.: Georg F. Vicedom: Im.; Peter Beyerhaus: Humanisierung. Einzige Hoffnung der Welt? 2. Aufl. 1970. — 12. L. pl. Herbert T. Neve, Werner Krusche: Quellen der Erneuerung. Genf. 1968. — 13. Uo. — 14. The Reformed Ecumenical Council. Theological Forum. No.3. 1989. „Justice, Peace and the Integrity of Creation” — 15. A Debreceni Kollégium egyik világűrű disszertorának közlése, aki az utóbbi évtizedekben négyszer is megfordult Kínában és mint aki ott született, sőt ott még iskolába is járt, a szeccuáni dialektust ma is jól beszéli és az egyházi életet elsőkézből ismeri. — 16. Dr. James Hudson Taylor, a nagy misszionárius unokája az ötvenmilliószám felé hajlik. Ez azt jelenti, hogy Kína egész lakosságának körülbelül 5%-a keresztyén, és így jelenleg ötvenszer annyit keresztyén van Kínában, mint 35 évvel ezelőtt, amikor a kommunista forradalom küzde a misszionáriusokat. The Reformed Ecumenical Synod. Mission Bulletin. Vol. 3, 1987. — 17. „Wenn alles Mission ist, ist garnichts Mission”. Idézi F. Hahn: Das Verständnis der Mission im Neuen Testament. 1965, 153. l./

A gyermekmisszió szempontjai és problémái — ma*

Jó 10 évvel ezelőtt — egy új egyházmegyébe kerülvén — megbíztak a katechetikai előadói tiszttel betöltésével. „Sóhivatal”, — gondoltam akkor. Valamivel meg akarnak bízni udvariasságból, de ennek nincs jelentősége. Sokfelé már nem is volt akkor katechetikai előadó az egyházmegyékben, hanem beolvasztották azt a missziói előadó feladatkörébe. A katechetikai jelentés szűkszavú volt és nem állt másból, mint kesergésből: a szülők félnek, nem érznek felelősséget gyermekeik hitben való neveltetése iránt; a gyermekek szétszórtak, az iskolai rendezvények, különórák, TV-adás elvonja őket a gyermekalkalmaktól; vidéken (kevés kivétellel) évről-évre fogyott az iskolai hittanra beíratottak száma. Városi gyülekezetekben évtizedek óta nem volt hittanítás. A merészebb jelentések egy-egy kirívóan sértő esetet is megpendítettek, amikor egy iskolaigazgató, pedagógus, vagy párttitkár valahol drasztikusan faragta le a hittanra beíratottak számát.

Az elmúlt évben „kopernikuszi fordulat” állott be e téren. Szabadon folyhat a hitoktatás. Előbb a gyülekezeti katechézis indulhatott el. Idén, az új tanévben a fakultatív iskolai hitoktatás indul. A katechetikai előadóknak pedig nemcsak az a feladata, hogy regisztrálják: mi történik e téren a gyülekezetekben, iskolákban, — hanem az is, hogy irányítsák, segítsék, ösztönözzék ezt a munkaágat.

Ez a külső lehetőségekben beálló fordulat ad témánknak különös jelentőséget. Pál apostol szóhasználatával élve: „nagy kapu nyílt meg előttem és hasznos...” (IKor 16,9). A Szentírás képes beszédében a bezárt kapu az ítélet jele, a megnyílt ajtó a kegyelemé. Egyházunk elmúlt évtizedeiben keservesen éltük át, hogy mit jelent, — különösen a gyermekek közötti szolgálatban, — a bezárt ajtó. A beszorítottág. Amikor a keresztyén hit a templom falai közé szorult, s azon kívül, — főként az iskolában — gúny tárgyává lett. Istennek legyen hála azért, hogy „kiskapukat” mindig hagyott nyitva a gyermekek közötti szolgálatra is. Most az újra megnyíló kapuk korát éljük. Hisszük, hogy a kapukat Isten nyitotta meg, a lehetőségeket Ő készíti. A megnyílt kapu: lehetőség a több szolgálatra. Nem több kényelmet, hanem több munkát jelent. Nem uralkodói pozíciót, hanem hűséges szolgálatot a gyermekek között. Pál apostol hozzáfűzi még: „az ellenség is sok”. Pontosabban: az ellenségeskedés, viszálykodás, akadály („antikeimai”).

Én itt most elsősorban a bennünk és közöttünk lévő akadályokra gondolok. A megfáradásunkra. A fantáziátlanságunkra. A megszokottságra. Az elbizakodottságunkra (mintha mi egycsapásra minden erkölcsi kérdést meg tudnánk oldani.) A vádaskodásra és a civakodásokra.

Ez jellemző ma a gyermekmunkánkra is: megnyílt kapu és sok akadály.

Még mindig a téma exponálásánál mondom el, hogy nagy örömmre ad a cím „gyermekmisszió”-ról beszél. Ezzel lehetőséget ad arra, hogy a katechesist tágabb értelemben vizsgáljuk és ne csupán hitoktatásról beszéljünk. Ugyanakkor a „misszió” kifejezéssel erőteljesen aláhúzzuk a Heidelbergi Káté 21. kérdésére adott reformátori választ: „az igaz hit nemcsak bizonyos ismeret... hanem szívbeli bizodalom is”.

Bár a gyermekmisszióval való intenzív foglalkozásra

a megnyíló lehetőségek, a gyakorlati követelmények szorítanak most bennünket, mégsem lenne jó, ha prakticista módon közelednénk témánkhoz. Mindenekelőtt arra kell figyelnünk, hogy Isten Igéje mit mond e témáról.

A „Református Egyház” c. hivatalos lapunkban, az ez év júniusi számban dr. Szűcs Ferenc professzor alapos, eszméletető és gyakorlati kérdésekre kitékintő cikket írt „A katechézis teológiai problémái és mai gyakorlata” címmel. Ennek bevezető gondolatát nagyon fontosnak tartom és hangsúlyosan idézem: „katechetikai munkánk valamennyi mai problémáját csak a bibliai, teológiai perspektívából nézhetjük helyesen.” A cikk írója a bibliai alapvetésnél Jézus missziói parancsából indul ki. Én szeretnék még messzebbre visszanyúlni: az őszövetségi gyökerekig.

Az Őszövetségben a hitben való nevelés alapja Jahve kijelentése. Ő a kezdeményező. Ő szól, Ő választja ki népét, Ő köt szövetséget. A választott nép körében a nevelés lényege: a szövetség megtartása. A nevelés tehát nem valamilyen elméleti anyag közlése és megtanulása, hanem a Jahvéval való élő közösség gyakorlása. Nem csupán Istenről való beszédé, hanem Istennel való kapcsolat.

Az Őszövetség népénél nincs külön „vallásos nevelés”. Az egész élet formálásáról van szó. „Szeresd az Urat... teljes szívedből, teljes lelkedből és teljes erődből. Ez igék, szívedet e mai napon parancsolok néked, legyenek a te szívedben. És gyakoroldjad ezekben fiaidat és szólj ezekről, amikor a te házában ülsz, vagy amikor jársz és amikor lefekszel és mikor felkelsz. És kössed azokat a te kezre je gyűl és legyenek homlokkötőkül a te szemid között és ird fel azokat a te házádnak ajtófeleire és a te kapudra” (Deut 6,6–9).

Nincs külön gyermek- és ifjúságnevelés. A szövetséges nép minden tagja egyaránt készen kellett legyen a tanulásra. Családi ünnepek: születés, körülmételés, elválás, menyegző, aratás, juh-nyírás, temetés — mindez az Úr előtt történt. A gyülekezeti — népi ünnepekre — zarándokünnp, páska, pünkösöd, lombosátor, engesztelés, — együtt ment a család. A nevelés legfontosabb eszköze a Tóra továbbmondása volt. A módszer: legyenek jelek, s ha ezekkel kapcsolatban kérdeznek a gyermekek, fiatalok, akkor legyen bizonyágtétel a válasz. Pl.: „Ha a te fiad megkérdez téged... mire valók e bizonyágtételek, rendelések és végzések... akkor azt mondjad a te fiadnak: szolgák voltunk... de kihozott minket az Úr hatalmas kézzel...” (Deut, 6,20–25).

Ilyen kérdésre alkalmas adó jelek voltak, például — a páska: „mikor pedig a ti fiaitok mondják néktek: mire való ez a ti szertartástok? akkor mondjátok: páska áldozat ez az Úrnak... aki megverte az Egyiptomiakat, a mi házainkat pedig megoltalmazta” (Ex 12,25–27).

— az emlék-oszlopok: „Ha megkérdezik majd ezután a ti fiaitok: mire valók néktek e kövek? Mondjátok meg nekik, hogy kétfelé vált a Jordánnak vize...” (Józsua 4,5–6).

— ilyen jel volt a bojt a ruhán, ima-szűj a homlokon és karon, a házak falára frott ige, stb.

Az Újszövetségben Jézus missziói parancsa a katechesis alapja. A Benne hívők küldetése az, hogy a megértett örömhírt továbbadják „alkalmas és alkalmatlan időben”.

Az első keresztyén gyülekezeteknél a családi étellel

* Elhangzott előadásként a Református Egyház Doktorok Kollégiuma 1990. augusztusi ülésén.

kapcsolatban nehéz kérdések jöttek elő. Csak néhányat említsünk ezek közül:

— a hívő és hitetlen házastársak kapcsolata és gyermekei nevelésének kérdése (IKor 7,12–13)

— a hívő házastárs példás élete, mint missziói tényező „ha némelyek nem engedelmeskednének is az Igének, feleségük magaviselete által ige nélkül is megnyeressenek” (1Pt 3,1)

— a gyermekek hitben való nevelése. „Ti is atyák, ne ingereljétek gyermekeiteket, hanem neveljétek azokat az Úr tanítása és intése szerint” (Ef 6,4).

— kölcsönös felelősség, szülők és gyermekek egymás iránt:

„ti gyermekek, szót fogadjatok a ti szüleiteknek...”

„ti atyák, ne bosszantsátok a ti gyermekeiteket...” (Kol 3,21)

Mindezeknél a legfontosabb az, hogy „az Úrban” lehetséges. A képmutatás nélküli, hamisítatlan hit az, ami életformáló hatással van nemzedékről nemzedékre (2Tim 1,5).

Az elmondott bibliai alapelvek tanulságait summázzuk néhány pontban:

1. A gyermekek közötti szolgálat jóval több ismeretanyag átadásánál, tantételek megtanításánál. Nem bizonyos kulturtörténeti anyag elsajátítása a műveltség gyarapítása érdekében. Istennel való közösség. Jézus Krisztus jelenlétében való élet!

2. Személyes hangvételű vallástétel a Teremtő, Megváltó, Megszentelő Istenről. Az Ő szabadításáról.

3. Ennek a tanításnak az egész életet át kell járnia. Új életstílust jelent, melynek középpontjában az Ige áll, s belőle hálaadás, engedelmesség, tiszta, áldozatkész és szolgálatban eléggő életforma fakad.

4. A hitben való nevelés két gyújtópontja: a családi közösség és a gyülekezeti közösség kell legyen. Egyik sem pótolja a másikat. A családban fel kellene ébredni a szülők felelősségének gyermekeik hitben való nevelése iránt. Természetessé kellene válni annak, hogy a szülők a maguk Isten-tapasztalataikat elmondják gyermekeiknek: hogyan tapasztalták meg ők Istennek szabadítását. A gyülekezet pedig az a hely, ahol gyermekek és felnőttek egyaránt ott állnak Isten színe előtt és figyelnek szövetséges Urukra, aki megszólítja, vezet és neveli népét.

5. Legyenek jelek körülöttünk, amelyek nyomán a gyermekekben kérdések támadnak, s ezekre a kérdésekre feleljünk bizonyágtétellel. Akkor tégy bizonyágot, ha kérdeznak, — de élj úgy, hogy kérdezzenek!

6. A hitben való nevelés nem problémamentes. Tele van feszültségekkel. Ezekről nem kell megijedni, viszont átörödni. Szükséges az Ige állandó tanítása, korrekciója.

7. A hitben való nevelés célja: Istennek való engedelmesség, az Ő magasztalása küldetésünk betöltése által. Ebből fakadóan vannak még hasznos gyümölcsei, pl. a család összetartása, a gyermekek közösségi életre való nevelése, a felelősség-hordozás gyakorlása, annak megtanulása, hogy a munka robot helyett hivatássá legyen, stb. Vagyis a hitben való nevelés etikai következményei megerősekednek.

E rövid bibliai alapvetés után szükségesnek látom annak vizsgálatát, hogy *milyen volt a XX. század magyar református egyházának a gyermekek közötti szolgálata*.

Évszázadunk első harmadában, — formáját tekintve — kötelező volt a vallásoktatás, a templombajárás. Minden külső eszköz és lehetőség adva volt az egyháznak a gyermekek vallásos nevelésére. Igyekezett is az egyház ezzel a lehetőséggel élni. Sokat fáradt a gyermekekért. Nagy erőfeszítéssel igyekezett a kor modern eszköztárát

igénybe véve átadni a gyermekeknek a vallásos igazságokat. Csakhogy az igyekezet és a lehetőségek kereteiben az egyház a liberalizmusnak és a racionalizmusnak a tartalmát hordozta. A schleiermacheri teológia hatására a vallásoktatás is igazolni akarta azt, hogy a keresztyénség nem elavult dogmák magyarázata, hanem olyan tudomány, amely a többi tudomány között meg tudja állni a helyét. „Tárgyául a vallásos embert, módszerül a vallástörténetet és a valláslélektant választotta, feladatául pedig azt, hogy igazolja a vallás jelentőségét a mai ember számára” (Imre Lajos). A nyitott szemmel járók e nagy lehetőségek korában is már kezdtek a „vallásitanítás nyomorúságáról” beszélni, amely kiterjedt mind a cél, mind a módszer, mind a szervezet kérdésére.

Ezek az elvi tisztázatlanságok gyakorlati gyengeségekkel is együttjártak. A vallást nem mindig oktatták hitben erős és hivatásuk magasztalán álló tanítók, tanárok és lelkipásztorok. Ezenkívül: ami kötelező, az mindjárt gyanus is és ellenszenves a gyermekeknek. A szülők nagy része az egyházra bízta a vallásos nevelést, az egyház pedig az iskolai hitoktatásban igyekezett megoldani ezt a feladatot.

Jelentős változást jelentett a hitoktatásban is az új-reformátori teológia megjelenése, amely Isten Igéjének hirdetését tartotta a catechesis lényegének.

Hangsúlyozta, hogy az Ige a gyermekekhez, mint az egyház tagjához szól. A gyermeket nem a lélektan, vagy a szociológia felől lehet igazán megismerni, — mondta a barthi teológia, — hanem Isten Igéjéből. Innen nézve pedig a gyermek sem más, mint „iustus peccator”, azaz megkegyelmezett bűnös.

Ez az irányzat elvetette a módszer mindenhatóságát, s azt tanította, hogy a módszer csupán olyan eszköz, amely előkészítheti az Ige útját a lélekhez. Az igazi munkát azonban a Szentlélek Isten végzi el a gyermeki szívekben.

A harmincas évek derekán Szele Miklós a Protestáns Szemlében megjelenő valláspedagógiai tanulmányában hűen tükrözi azt a változást, amelyet a barthi teológia hozott. „*A mai valláspedagógia főbb meglátásai*” c. tanulmányában (Prot. Szemle 1937 szeptemberi szám, 14. old.) kifejti, hogy a catechesis egyházi jellegű nevelés kell legyen, nem pedig ún. „vallásos nevelés”. „Jézus ugyanis nem valami általános egyházi nevelést rendelt el az evangéliumban, hanem az egyházra való nevelést teszi a tanítványok kötelességévé (Mt 28,19–20). Az így értelmezett nevelésnek a nevelő csak eszköze; aktiválója Isten, az Ő Igéje, Lelke és a sákramentumok által. Ezt nem látta meg a XX. század három első évtizedének valláspedagógiája, midőn a vallásitanításban oly fontos szerepet játszó vallásos élmény objektív előfeltételét, az Igét megfosztotta primér jelentőségétől, s a vallásos élmény subjectív természetének egyoldalú és túlzásba vitt hangsúlyozásával a vallásitanítás teljes egyháziatlansághoz, sőt, egyházellenességéhez vezetett”.

Szele Miklós egy másik tanulmányában (címe: „*A vallásos taníthatóságának kérdéséhez*” — különlenyomat az Igazság és Élet 1935 év 4–5–6 számából) felveti a kérdést: tanítható-e a vallás? Mit akarunk elérni a keresztyén vallásitanítással? Vannak-e biztosítékaim arra nézve, hogy ez a cél el is érhető? E kérdésekre adott feleletéből világosan kiderül, hogy a keresztyén vallásitanítás célja nem lehet pusztán a növekedék vallásos igazságokkal, racionális ismeretanyaggal való táplálása úgy, amint azt az orthodox teológia és a racionalizmus hirdette és csinálta. Hitigazságok és az Istent megragadó hit között óriási távolság van. Kétségtelenül szükséges a tan elsajátítása, de ez sohasem lehet cél, hanem mindig csak

eszköz a hit életfolyamatának megindításához. A vallás-tanítás célja nem lehet se az értelmi, se az érzelmi, se az akarati ráhatás. Az igazi cél ezek mögött van elrejtve és ezeknél több. A nevelés mindenhatóságáról vallott felfogást félre kell tenni.

A vallásitanítás célját így határozza meg: „hitgondolatok igazi elsajátítása igazi, személyes vallásos élményekben”. A vallásitanítónak csak ez áll módjában. Ami ezen túl van, azért csak imádkozhat, annak csak helyet készíthet. Az igazi célt csak Isten Lelke érheti el, — emberileg elérhetetlen marad. Annyira a suverén kegyelem műve, hogy még a vallásitanító hitétől sem függ föltétlenül!

A II. világháború utáni református ébredés a gyermekek közötti munka missziói jellegét hangsúlyozta. *Makkai Sándor* ezt írta a „*Református gyermekmisszió*” c. tanulmányában, 1948-ban: „Az új elnevezéssel, — ti. gyermekmisszió, — világosan kifejezésre akarjuk juttatni... azt az alapvető és döntő igazságot, hogy Krisztus a gyermekekre nemcsak vasárnap és nemcsak egy kedves összejövetel keretében tart igényt, hanem a gyermek testét-lelkét, egész életét, mindig és mindenütt a maga uralma alá akarja vonni és hogy a gyermekeknek nem egy vasárnapi összejövetel Krisztus-képére és meséjére... hanem hívő életük Krisztusára, Megváltójukra, Szabadítójukra, Idvezítőjükre, valóságos Urukra és Királyukra van szükségük”. „Nincs tehát időszerűbb és sürgetőbb dolgunk ennél a gyermekmissziónál”.

„A gyermekmisszió lényege: maguknak a gyermekeknek missziója egymás között és egymásért... Ha a hitetlen felnőttek kétségbe vonják is... maga a Szentírás kijelenti, hogy Istennek a Jézus Krisztusban teljes igénye van a gyermekekre... A tény vitathatatlan: a gyermek dönt-het Krisztus mellett...”

A gyermekmisszió munkásai harci kürtöt fújnak: „nem a kényelmesen, csendesesen, sablonosan tanító és nevelgető, — hanem határozottan missziói tevékenységre van most, a kegyelmi időben szüksége a lelkeknek, a gyülekezeteknek, a magyar református egyháznak”.

A gyermekmissziói munka *célja*: alázatos útegyengetés a Szentlélek Isten számára, Aki a megtérés és újjászületés által az idvesség munkáját már a gyermekekben is elvégezheti.

A munka *alapja*: a teljes Szentírás és hitvallásaink szellemében a gyülekezetben történik ez a misszió. Mindemellett a gyermekmisszió nem veti meg a gyermek életével és lelki világával foglalkozó tudományt és annak elméleteit, — sőt, azt a maga céljaira eszközül felhasználja.

A gyermekmisszió többféle formában megy végbe: bibliaóra, — ima-óra, — gyermekistentisztelet, — gyermekevangelizáció, — vallásanóra. Ezek a különböző munkaágak egységben kell maradjanak, mint a Krisztus testének különböző tagjai. Egy idegrendszer, egy gondolatkör, egy vérkeringés kell betöltsen az egészet. Az elmondottakból az is nyilvánvaló, hogy ezt a munkát csak olyanok végezhetik, akik erre Istentől a Szentlélek által hívást kaptak és bármilyen értékes legyen is az elméleti felkészültség, a pedagógiai tudás, a rátermettség, — ezeknél elsőbrangú kérdés az isteni elhivatás.

A gyermekmissziónak ez a lendületes hullámverése beleütközött az ötvenes évek erőteljes, sőt erőszakos ateista propagandájának gátjába.

Az iskolai hitoktatás a városokban szinte teljesen megszűnt. Vidéken is évről-évre visszaszorult a hittanra beiratottak száma az erős politikai nyomás következtében. A Biblia, az egyház, a lelkész sokfelé gúny tárgyává lett, templomba járó gyermekeket gyakran megszegényítették.

A legtöbb gyülekezetben a gyermek istentisztelet keretei közé szorult vissza a gyermekmisszió. A konfirmációra való előkészítés gyakorlatilag négy hónapra csökkent, — központi rendelkezés következtében, — és ha ezt a rendelkezést nem is tartotta be minden lelkipásztor, hanem voltak olyanok, akik már szeptembertől elkezdték a konfirmandusok tanítását, — még ez az idő is nagyon kevés volt az alapos felkészülésre.

A szülők önmaguk és gyermekeik jövőjének féltése miatt elmaradtak a gyülekezetből. A gyermekeket a konfirmáció után alig lehetett megtartani a gyülekezetben. Nemzedékek kerültek ki az egyház bizonyágtételének hatósugarából. Nemzedékek hagyták el a Teológiai Akadémia falait pedagógiai képzettség, katechetikai gyakorlat nélkül.

Helyenként a lelkipásztor tiszteletreméltó bátorsággal, erőfeszítéssel igyekezett a gyermekekhez közel vinni az evangéliumot. Többnyire azonban a kényszerhelyzetbe való beletörődés és a gyermekek közötti intenzív munka feladása volt tapasztalható. Így ment ez közel négy évtizeden át.

A nyolcvanas évek derakától, — a magyar ifjúság erkölcsi romlásának láttán: csövezés, narkózis, alkoholisálás, életuntás, öngyilkosság, stb, — egyre több lehetőségét kapott az egyház. Előbb a deviáns ifjak mentésére, azután a deviancia megelőzésére: lassan megindult a gyermekek és ifjak közötti evangéliumi munka. Újra elkezdődtek a gyermek- és ifjúsági konferenciák, megnőtt az érdeklődés a gyermekistentiszteletek iránt. Két éve megindult a gyülekezeti hitoktatás, idén pedig a fakultatív iskolai hittan is. Így érkezünk el a mához, a hirtelen megnyíló lehetőségek korszakához.

Mit tanulhatunk századunk magyar református katechetikai törekvéseiből?

Szakértelem kell a gyermekmunkához! A lélektan, a szociológia, a pedagógia ismeretére törekednünk kell. Mindez azonban eszközi jellegű. Öncéllá sosem lehet. Önmagában mit sem ér.

Igét kell hirdetni a gyermekeknek! Isten élő és elevenítő szavát. Kegyelemből tartatik meg a gyermek is és ez nem tőlünk van, Isten ajándéka ez!

Missziói lendület, erőteljes, lényegretörő, megtérésre hívó evangéliumhirdetés csak a Szent Lélek által lehetséges. Hítben elmélyült, imádságban állhatatos, szolgálatra átadott életű katecheták nélkül ez a munka elképzelhetetlen.

Hűséggel kell megállni a legnehezebb időkben és körülmények között is. Nem elcsüggedni! Reménység ellenére is reménykedve hinni!

Így érkezünk el a mához, a „megnyílt kapu és a sok akadály” korszakához. Elkezdem ujjhegyre szedni, pontokban felsorakoztatni a gyermekmisszióval kapcsolatos problémáinkat, megoldandó gyakorlati feladatainkat.

1.) Keresztelési gyakorlatunk megújulásra szorul. Sokkal gyakrabban és hangsúlyosabban kellene hirdetnünk a gyülekezetben azt, hogy a kereszteléskor tett szülői, keresztszülői fogadalom: kötelez. A gyermekek lelki nevelése elsősorban a szülők feladata. Isten elsősorban órájuk bízta a gyermekeket. Ezt az elvet akkor is hangsúlyozni kell, ha a gyakorlat egészen mást mutat. Fel kell ébreszteni az evangéliummal a szülői felelősséget!

Gyülekezeti kísérlet: a szülővel személyes beszélgetést folytatunk a keresztelés bejelentésekor. Aztán meghívjuk őket, — kötelező erővel, — a keresztelés előtti csütörtök estére, amikor is a szülőkkel, keresztszülőkkel egy kis gyülekezetet alkotunk. Itt részletesen elmondjuk a keresztelés bibliai értelmét, megtanuljuk a keresztelési éneket, együtt elmondjuk az apostoli hit-

vallást, stb. Ilyen előkészítés után kerül sor a keresz-
telésre a gyülekezet közösségében.

2.) Tudatosítani kellene, hogy a gyermekmisszió a gyü-
lekezet feladata. Nemcsak a lalkipásztoré, vagy kateché-
tác. Nemcsak a vasárnapi iskolai vezető. Ebben jelenthet
segítséget az újkeresztelési liturgia 3. kérdése: „Most
pedig a gyülekezetet kérдем: ígérték–e, hogy ezt a gyer-
meket szeretetben és imádságban hordozzátok és a szü-
lőknek minden segítséget megadtok ahhoz, hogy őt hitben
neveljék?”

Különösen nagy gyülekezetekben, — ahol a keresz-
tetelést alig, vagy sehogy sem ismeri a gyülekezet, —
teljesen formálisnak tűnik ez a kérdés. Mégis: minden
keresztelés alkalmával eszünkbe juttatja, hogy az egész
gyülekezet felelős a megkeresztelt gyermekért!

Milyen segítséget adhat a gyülekezet a gyermekek
hitben való neveléséhez? Imádkozó háttér lehet. A szülők
meglátogatásának szolgálatában részt vehet. Anyagi ál-
dozatot hozhat a gyermekmisszióért. És nem utolsósor-
ban: olyan gyülekezeti légkört teremthet Krisztusnak en-
gedelmeskedő életével, hogy az ne taszítsa, hanem vonzza
a szülőket és gyermekeket egyaránt. Bizonyoságtévő szóval
és étellel kiabrázolhatja a Krisztust. Gyülekezeti tagok,
— nagy területen fekvő gyülekezet esetén, — felaján-
lhatják otthonukat egy-egy gyermekmissziói, vagy hittan
óra megtartására.

3.) A lelkipásztori felelősség fontossága. A megnöve-
kedett lehetőség megnövekedett munkát jelent. Ez azzal
a kísértéssel járhat, hogy a lelkipásztor túlterhelt, ennek
következtében fáradt, ideges, panaszos. Jaj nekünk, ha
ezt a légkört visszük magunkkal az iskola falai közé,
vagy a gyermekalkalmakra. Ezt persze letagadni, kép-
mutató módon eltakarni nem szabad. Egyetlen lehetősé-
günk van: naponta valljuk meg Urunk előtt erőtlensé-
günket és naponta kérjünk erőt Tőle az erő feletti
úthoz. Egy másik lelkipásztori kísértés az, ha hamis ön-
tudattal végezzük a gyermekek közötti munkát. Majd
mi megmutatjuk! Amit 40 év alatt elrontottak nevelésben,
erkölcsben, — azt most mi egycsapásra helyrehozzuk.
Ez agresszív indulattal is együttjárhat. Ebből csak meg-
szégyenülés fakadhat. Csak azzal az alázattal dolgozha-
tunk a gyermekmisszióban, hogy „ha az Úr nem építi
a házat, hiába dolgoznak azon annak építői” (Zsolt 127,1).

4.) A gyermekmissziói alkalmakra elő kell készülni,
— lelkiükben. Elsőrenden imádsággal. Az Ige helyes meg-
értésével. Az üzenet megfogalmazásával. Evangéliumot
hitelesen csak az tud vinni, akit magát is átjárt már az
örömmel. Egy őszinte önkritika lelkipásztor ajkáról:
Aki gyermekekkel foglalkozik, annak gyógyító szemé-
lyiségnek kell lennie, — mi pedig a legjobb esetben
nem vagyunk fertőzőek.

5.) A gyermekmissziói alkalmakra elő kell készülni,
— szakmailag. Többnyire hályogkovácsok vagyunk a
gyermekmunkában. Ősztönösen végezzük. Kevés a szak-
értelem. Sokat várunk a katechéta képzéstől. Amíg az ott
végzők szolgálatba állhatnak, mit tehetünk? Nagyobb
gondot fordíthatunk egyéni felkészülésünkre. Az új hit-
tankönyvek bizalommal teljes feldolgozására, kiegészí-

tésére. Megfelelő szemléltető eszközök kiválasztására.
Képszerű beszédre, rajzra, flanellográf, diafilm haszná-
latára. Óravázlat készítésére. Budapesti kísérletek: Ka-
techetikai munkaközösség, havonta egyszer 4 gyermek-
istentiszteleti anyag feldolgozása, kézbeadása. Gyorsított
katechéta–tanfolyam, 6 alkalom és egy csendesnap. Itt:
imádságos légkör, alapvető bibliaismereti anyag, katec-
hetikai és pedagógiai alapismeretek közlése, az új hit-
tankönyvek használatához tanácsolás, stb. Kb. 65 részt-
vevő.

6.) A mai gyermekek figyelme szétszórt. Sok közöttük
a dekoncentrált. Mire eljutnak a délutáni hittanórára,
már fáradtak is. A tömegkommunikációs eszközök ezer-
nyi különböző hatást zúdítanak rájuk. Ezek között vannak
értékesek, értéktelenek, sőt károsak (horror, pornó, krimi)
egyaránt. Külön téma lehetne a lakótelepi légkörben
felőtt gyermekek lelkiéletének vizsgálata. Sok az iskolai
szülei névelés, különóra. Nem könnyű ezeknek a gyerme-
keknek az érdeklődését felkelteni és ébrentartani. Nagy
a mozgásigényük és kevés a mozgásterük, — kivált vá-
rososon. Kevés a rendezett családi légkörben felőtt gyer-
mekek száma. Sok a válási árva. „Nyakban kulcsos” gyer-
mek. Nem könnyű a mai gyermekekhez megtalálni az utat.
De a „kiváltképpen való út” mindig járható!

7.) A gyermekmisszió és a családmiszió elszakítha-
tatlannal egy. Gyülekezetünkbe járó gyermekeinket családi
háttérükkel együtt ismerhetjük csak jól. Fontos a csala-
dlátogatás. A ma gyermekalkalmainkra járó gyermekek
szüleinek nagyrésze úgy nőtt fel, hogy egyházzal, evan-
géliummal nem találkozott. Istennek csodája, hogy ennek
ellenére küldik gyermekeiket a gyülekezetbe, hittanórára.

A gyermekmisszió különös lehetősége: a gyermekek
missziója szülei iránt. Ha a gyermek a gyülekezeti al-
kalomról lelkesen megy haza, ha örömmel számol be
az ott hallottakról, megmutatja a kapott aranymondást,
éneklie a tanult éneket, — hát még, ha bizonyoságot
tesz hitéről!, — akkor mindez nagy hatással van a szü-
leire. Gyermekmissziói munkatérünkben legyen benne
a szülők rendszeres összegyűjtése, szülői értekezletek
tartása, amikor családi, nevelési és általában életkérdé-
sekről esik szó, — az Ige fényében.

8.) A gyermekmisszióhoz hozzátartoznak a kötetlen
foglalkozások is. Isten az „egész gyermeket” megszólítja,
a maga játékos igényével együtt. Ezért jó a gyermekekkel
való kirándulás, a hétvégi gyermekalkalmak, múzeum-
látogatás, játékdélután, szeretetvendégség. Nyári tábo-
rozás. Sokfelé élnek már gyülekezetek ezekkel a lehe-
tőségekkel. Jó lenne ezek kipróbált és bevált programját
közkinccsé tenni (szép példa erre a hajdúszoboszlói gyer-
mekek kerékpártúrája „a vizsolyi biblia nyomában”,
amely gondolatot országszerte közzétettek és általa jó
indításokat adtak).

A „Der Wege zum Kinde” c. svájci és a „Christenlehre”
c. NDK gyermekmissziói szakfolyóirat jó segítséget kínál
ahhoz, hogy gyermekeinkkel sokszínűen foglalkozzunk
és a gyermekalkalmak ne váljanak megszokottá,
unalmassá.

Molnár Miklós

A Reformáció és a Biblia

Átalakulástól terhes, reformokkal vajdó földrajzi tér-
ségben él országunk és abban egyházaink. Az 1517. ok-
tóber 31-én megindult reformáció évfordulóján úgy gon-
dolunk 1990-ben Luther Márton wittenbergi teológiai

professzor bátor tetteire, hogy a reformáció drága gyü-
mölcsként kiadott magyar Bibliára emlékezünk. 400 év-
vel ezelőtt, 1590. július 20-án megjelent Vizsolyban az
első magyar nyelvű teljes Biblia. A fólió nagyságú, rend-

kívül vastag könyv több mint négy és fél millió betűjét Isten beszédévé tette a Szentlélek azoknak, akik hittel olvasták vagy hallgatták. Isten nevét dicsérik, amiért lehetővé tette Károlyi Gáspár gönci református esperesnek, munkatársainak és patrónusainak, hogy buzgólkodásuk nyomán a teljes Szentírást vehette kezébe a magyarság.

A reformáció általános törekvésének vonulatába tartozott a Vizsolyi Biblia elkészítése. A papi rend közbenjáró hatalmának megtörésére volt eszköz az, hogy a nép kezébe adta a Szentírást az evangéliumi hit. Attól lehetett evangéliumi az a hit, hogy megismerhették az egyszerű hívek is az evangéliumot. Ezért törekedtek a reformátorok arra, hogy az egyháztagok jelentős része tudjon olvasni, legyen anyanyelvükön hozzáférhető a Biblia. Az olvasás megtanításán, a Szentírás lefordításán kívül könyvnyomtatásra volt még szükség e program megvalósításához. Felbecsülhetetlen kulturális felemelkedés kezdődött ezzel az iskolázási, bibliafordítási és nyomtatási tevékenységgel minden népnél, amelynél a hitbeli megújulás végbement.

Az előreformáció és a reformáció az anyanyelvű Bibliáért

Az egyháztörténelem tanúsága szerint az egyház lelki megújulása együttjár a Szentíráshoz fordulással. A megelégedés eszköze, ugyanakkor mértéke a Biblia. Isten írott Igéje segít felmérni, hogy mely pontokon tért el az egyház egy adott időszakban az Ő akaratától. Az írott Ige a Szentlélek munkája következtében megelevenedik a hívő lelkében és kijelöli azt az utat, amelyen járva az egyes keresztyén ember és az egyház Krisztus által Istenhez jut, aki viszont éppen Krisztusért atyja a benne hívőknek. „Én vagyok az út, az igazság és az élet; senki sem mehet az Atyához, csakis énáltalam” — mondja az Úr Jézus (Ján 14,6).

A Szentírás útmutatása nélkül megelevenedés helyett rajongásba eshetne a keresztyén egyház, ami az indulatok elszabadulásával járna együtt, vagy világi racionális indokok öncélú bűnbakkeresése, számonkérése, rendcsinálása, megtorlása uralkodnék el. Pál apostol szavaival élve: „Atyámfiai, nem kellene ezeknek így lenniük”. Az Isten Igéje helyzetfelmérésre, a bűnök felismerésére, bűnbánatra, megtérésre hív fel. Mérlegre kell tennünk a múltat. Hálát adni az abban megnyilvánult, elfogadott és engedelmesen követett isteni akaratért, és ugyanakkor megbánni, elhagyni mindazt, ami eltévélyedés volt az Úrtól. Ad fontes, vissza a forráshoz, hangzott a jelszó már Luther fellépése előtt évszázadokkal, és az egyház reformációját helyesen munkálók a Szentírásban jelölték meg a keresztyén hit mértékadó forrását. Sola scriptura, egyedül a Szentírás volt számukra a mértékadó a reformok megvalósításában. Azt jelentette ez a summás jelszó, hogy az egyház hagyományából csak azt szabad figyelembe venni, ami megegyezik a Szentírással. Tehát félreértik azok a nem evangéliumi keresztyének a reformációt és a reformáció egyházait, akik azt gondolják, hogy a protestánsok semmit sem fogadnak el az egyházi tradícióból, csupán a Bibliát. Az egyházi atyák tanítása, zsinatok döntései megszentelt hagyományt képeznek pedig számunkra, amennyiben egybehangzanak Istennek a Szentírásban írott Igéjével.

Az 1170-es években úgy kezdett prédikáló, előreformációs munkát a francia Vald Péter nevű gazdag kereskedő, hogy előzőleg pap barátaival lefordította a Bibliát francia nyelvre. Az egyház apostoli egyszerűségűvé tisztult azok körében, akik elfogadták Vald tanításait. A valdens egyház túlélt az üldözéseket. Elterjedt ha-

zánkban is kisebb mértékben és tagjai csatlakoznak majd a reformáció egyházaihoz. Kálvin levelezett valdensekkel és megnyerte őket. Olaszországban viszont ma is működik a valdens egyház.

Wyclif János oxfordi teológiai professzor 1380-ban az Újszövetséget maga fordította angol nyelvre, két év múlva az Ószövetséget Nikolaus von Hereforddal. Reformációs mozgalmát ugyan felszámolták, de bibliafordítása fennmaradt. Kéziratban terjedt, mivel akkor még nem találták fel a könyvnyomtatást. A szaktudósok szerint a Wyclif nevével hagyományozott fordítások azt mutatják, hogy valójában két, nagyjából egyidőben keletkezett bibliafordításról van szó. Tehát nem csupán Wyclif és munkatársa, hanem akkoriban más, vagy mások is készítettek egy angol nyelvű bibliafordítást.

Wyclif követője volt Husz János cseh pap és prágai egyetemi tanár. Cseh nyelvre fordította a Bibliát 1412-ben, és rendszeresen hirdette az Igét. A tornacsarnok méretű, dísztelen falakkal megépített prágai Bethlehem kápolna zsúfolásig megtelt Husz prédikációira. Előreformációs mozgalma nagy hatással volt Magyarországon is. 1415-ben őt magát megégettethette a konstanzi zsinat, de a működése nyomán keletkezett evangéliumi egyház napjainkig megmaradt. Örököse a Cseh Testvér Egyház, amellyel jó ökumenikus kapcsolatban állunk.

Rotterdami Erasmus ugyan soha sem lett reformátorrá, de a katolikus egyház megújulását kívánta előmozdítani azzal, hogy 1516-ban megjelentette a nyelvészeti pontossággal összeállított görög Újszövetséget. Erasmus görög Újszövetsége az anyanyelvi fordítások alapját képezte. Éppen ez volt a tudós célja, hiszen az anyanyelvű Bibliának a nép kezébe adásától azt remélte, hogy „így a földműves az eke mellett ebből dúdolna, a takács a fonalvetőjével egy ritmusban ebből zümmögne és az útonjáró ilyen történetekkel könnyítene az unalmán. Ebből lenne a keresztyének minden beszélgetése, mert szinte olyanok vagyunk, amilyen a mindennapi csevegésünk.”

A német Gutenberg János, amikor 1440 körül feltalálta Európában a könyvnyomtatást, első dolga volt a latin Biblia kinyomtatása, amit számos német bibliakiadás követett. Luther idejére egyik vélekedés szerint 18, mások szerint 22 alkalommal jelent meg a Biblia németül, ha nem is mindig a teljes Biblia. Luther Márton wartburgi visszavonultsága idején, 1521 decemberétől 11 hét alatt lefordította csaknem a teljes Újszövetséget német nyelvre. 1522 szeptemberében nyomatták ki azt (ezért is nevezik Szeptemberbibel-nek), ami csupán Luther életében, vagyis 1546-ig jó húszszor hagyta el a sajtót.

1534-ben jelent meg németül Luther és munkatársai fordításában a teljes Szentírás. Zwingli Ulrich svájci reformátor Erasmus lelkes követőjeként 1531-ben nyomattatta ki teljes Bibliafordítását, amit Zürichi Biblia néven tartanak számon. Az angolok 1525-ben az Újszövetséget, 1535-ben az Ószövetséget adták angolul nyomtatva reformációra vágyó honfitársaik kezébe. A hollandok 1535-ben a teljes Bibliát Luther nyomán fordították saját nyelvükre, 1556-ban pedig a Zürichi Biblia alapján, mert akkor már a svájci reformációt követték. De a mi, 1590-ben elkészült Vizsolyi Bibliánkhoz hasonló általánosan elfogadott és napjainkig használt fordítás az angoloknak csak 1611-ben keletkezett a Jakab király-Bibliában, a hollandoknak még később, a dordrechti zsinat által elfogadott fordítás révén, 1619-ben.

A magyar reformáció és a magyar Biblia

Számos töredék-fordítás maradt ránk magyarul a Bibliából még a könyvnyomtatás elterjedése előtti korból.

Legjelentősebb és legterjedelmesebb az 1436–39 között keletkezett huszita fordítás. 1533-ban Krakkóban nyomatták aztán Komjáti Benedeknek Pál apostol leveleiről készült humanista jellegű fordítását. 1536-ban Pesti Gábor tollából a négy evangélium hagyta el Bécsben a sajtót. Előszavában szóról-szóra idézte Erasmus általunk is említett bibliaolvasási programját. Hogy mennyire benne volt ez a program a kortárs magyarok gondolkodásában, arra elég, ha Gálszécsi István Krakkóban 1536-ban kiadott magyar evangélikus énekeskönyvének előszavát szólaltatjuk meg: „Aki üdvözülni akar, nem pappá avagy barátá légyen, hanem a Szent Írást tanulja és hallgassa...”, Sylvester János 1541-ben kinyomatott Újszövetség fordítása elé a magyar néphez intézett verses ajánlásában ezt olvassuk:

„Az ki Sidoul, és Görögül és vighre Diákul
Szol vala righen, szol néked az itt Magyarul.
Minden nipek az ü nyelvin, hogy minden ez isten
Törvényin illen, minden imággya newit.
Itt vagyon ez rejtett kincz itt vagyon az ki foló viz
Itt vagyon az tudomány mell örök iulet ad”.

1548-ban a Zsoltárok könyve jelent meg Krakkóban Bencédi Székely István fordításában, aki azt ígérte, hogy a teljes Szentírást is hamarosan kiadja. Sajnos az kéziratban maradt.

Heltai Gáspár munkatársaival 1551–1556 között a Biblia majdnem teljes fordítását elkészítette és kinyomatta saját nyomdájában Kolozsvárott. Melius Juhász Péter debreceni lelképásztor és tiszántúli református püspök jelentette meg 1563–1572 között a Biblia számos könyvét, köztük az Újszövetséget is. Egy másik tiszántúli püspök, Félegyházi Tamás Újszövetség-fordításának

1586-ban történt debreceni publikálásával zárult a Vizsolyi Biblia előtt nyomtatott magyar nyelvű bibliafordítások sora. Ezek mindegyikének fordítója, kiadója hangoztatja előszavában, hogy az üdvösséget, az egyház evangéliumi megtisztulását kívánja szolgálni azzal, hogy magyarul teszi hozzáférhetővé Isten Igéjét. Buzdítanak arra, hogy mindenki olvassa a Bibliát. Erre a szent folyamatra teszi fel a koronát a Károlyi Gáspár és munkatársai által elkészített magyar nyelvű teljes Biblia. 1589. február 28. és 1590. július 20-a között négy nyomdaprésen nyomatta ki azt Mantskovit Bálint nyomdász Vizsolyban a Mágocsy-udvarházban kegyes pártfogók anyagi és erkölcsi támogatásával.

Károlyi Gáspár 400 évvel ezelőtt a bibliafordítás célját egyebek között e súlyos mondatokkal indokolja: „Azt mondják pedig, hogy nemcsak akarja Isten, hogy a papok olvassák a szent írást és a község azoknak szájából hallja, hanem azt is akarja, hogy az Ó- és Új- Testamentom könyvei minden nemzetségnek nyelvén legyenek és azokat olvassák, hánnyák, vessék mindenek, szegények, gazdagok, kicsinyek, nagyok, férfiak és asszonyi állatok, mert az Isten egyaránt minden rendbéle embereket akar idvezíteni. [...] Soha azért a fejedelmek nagyobb jót nem cselekedhetnek a községgel, mint ha őket a nagy lelki rabságból kiszabadítván, az Istennek igéjét a próféták, apostolok írásából prédikáltatják és nemcsak prédikáltatják, hanem arra is gondjuk léssen, hogy az Istennek könyve közönséges nyelven légyen, mindeneknek kezekben forogjon és mindenektől olvastassék”.

Adja Isten, hogy úgy legyen!

Csohány János

Keresztyén tapasztalat: a metodista teológiai gondolkodás szemszögéből

Wesley összes prédikációs gyűjteményében második helyen áll a „The Almost Christian” (A majdnem-keresztyén) című igehirdetés. Látásom szerint az a különbség, amit Wesley ebben az igehirdetésében a majdnem-keresztyén és a teljes-keresztyén között lát, még mindig hasznos lehet Wesley mondanivalójának és a metodizmusnak az ökumenikus keresztyénségben képviselt álláspontjának megértéséhez. Mi is ez a különbség, és mi a jelentősége?

Wesley textusa az Apostolok Cselekedete 26:28, azok az ismert szavak, amelyeket Agrippa mond Pálnak. „Majdnem ráveszel engem, hogy keresztyénné legyek”. Hogy is néz ki a majdnem-keresztyén? Wesley a klasszikusnak számító erények leírásával kezd, amelyeket minden kultúrkör általánosan elismer: Becsületesség, igazmondás, igazságosság, nagyvonalúság. Ezekhez társítja azokat az erényeket, amelyeket a keresztyén kultúrában nagyra becülnek: „a vallásosság külső formája: ... ha valaki a valós keresztyén élet külső látszatát viseli;” ha valaki nem tesz semmi olyat, amit az evangélium tiltana; ha valaki a kegyelmi eszközökkel él és becsületes, őszinte. (Wesley's Works Bicentennial Edition I. kötet, 132kk.)

De az ilyen személyt Wesley „majdnem-keresztyénné” nevezi, és hozzáfűzi azt az ítéletet, hogy Isten előtt nem használ semmit, ha valaki csak eddig jutott el. Így

tehát a teljes-keresztyén nyilvánvalóan minőségben eltér a nemes erényeknek és jószándékoknak ettől a modelljétől, amelyek a majdnem-keresztyént jellemzik. Miben áll tehát az eltérés?

Az igaz keresztyén hit, amelynek lényegét Wesley itt leírja, nem egyszerűen az ortodóxiával (igazhitőség) vagy a helyes meggyőződéssel azonos. Az ördögök is megvannak győződve a hittételek helyességéről, mondja Wesley, és egy szövegrészre utal, amelyet gyakran idéz az anglikán homíliákból: „Az ördögök mindazt hiszik, amit az Ó- és Újtestamentumban megírva találunk, és hitük ellenére mégiscsak ördögök”. Ismerik a korrekt hitelveket és mégiscsen igazi keresztyén hitük (I,139). A „halott ortodoxia” elleni gyakori intései arra engednek következtetni, hogy Wesley ma azokkal szimpatizálna, akik az állandó vitában az ortodóxiát mint normát visszautasítják, és sokkal inkább az ortopraxist (helyes gyakorlat) tekintik valós fokmérőnek. Wesley egyik kései igehirdetésében, amely 1781-ben került kiadásra, ezt a megállapítást teszi: „Csak legvégső esetben álmoldj arról, hogy az ortodoxia, a helyes vélemények (amelyet általában „hit”-nek mondanak) azonos lenne az (igaz) vallásossággal. Az összes vallásos álom közül ez a legghiábavalóbb” (II,483). Úgy tűnik, hogy Wesley akkor is az ortopraxis mellett tör lándzsát, amikor azokat az érveket sorolja fel, amelyeket gyakran hangoztattak a szegényeknek

nyújtandó segítség meghiusítása céljából, amelyekhez még az az állítás is hozzátartozik, miszerint a legtöbb szegény nem is igazi keresztyén, hanem magát megmakkasztó bűnös. Wesley így érvel: „Függetlenül attól, hogy végül elvesznek-e vagy megmentetnek, nektek az a feladatotok, hogy az éhezőket tápláljátok és a mezíteleneket felruházzátok. Ha lehetőségetek van rá és nem teszitek, függetlenül attól, hogy mi lesz velük később, ti az örök tűzbe kerültök” (I,546).

De úgy tűnik, hogy az ortopraxisra vonatkozóan ez még nem a teljes igazság. Wesley ugyanolyan hajthatatlan tud lenni, mint Augustinus vagy Luther, ha azt a véleményét képviseli, hogy a jócselekedetek hit nélkül nem képesek megmenteni. Egyik igehirdetésében, amely 1892-ben került nyilvánosság elé, ezt írja: „Biztos vagyok benne, hogy minden jó erkölcs, minden igazságosság, kegyelem és valóság, amelyek esetleg igaz hit nélkül is létezhetnek, semmilyen hatást sem fejtenek ki és Isten szemszögéből nézve értéktelenek” (IV, 174).

Nyilvánvaló, hogy az ortodoxia önmagában nem ad kielégítő választ, és az ortopraxis sem képes erre önmagában. Még akkor sem érünk el eredményt, ha kettejük egyesítjük. A helyes dolgokba vetett hit és a helyes cselekedet összekapcsolása nem azt eredményezi, amit Wesley lényegesen tart. Van-e egy harmadik tényező, amelyet nem szabad elfelejtenünk, egy tertium quid, amelyet az ortodoxia és az ortopraxis normái nem fednek át? Ezt a harmadik tényezőt a „helyes tapasztalatnak” neveztem, és a fogalom megnevezésének az „ortopathie” szót javaslok, hogy „az új érzékek, szenvedélyek, hangulatok és kedélyállapotok” azon skáláját, amelyek Wesley szerint az igaz keresztyént jellemzik, összefoghassuk (IV, 175). A „majdnem-keresztyénről” szóló igehirdetésének utolsó sorai megmondják, mit is kell értenünk ez alatt: „Hogy ilyen módon mindannyian megtapasztalhatassuk, hogy mit jelent, nemcsak majdnem, hanem teljes keresztyénnek lenni” (I,141). A tapasztalat a sine qua non, amely nélkül sem a helyes dogma, sem a helyes gyakorlat nem elégséges az igaz hithez vagy a keresztyén élethez.

A „tapasztalat” szó azonban a szubjektívizmus gyanúját kelti, és ezért sokan akadályozó tényezőnek tartották, ha Isten valóságosságát úgy próbálták meg elképzelni, mint amely személyes perspektíváinkat, személyes hangulatainkat és érzelmeinket érzékfelettivé alakítja. Azonban most minden megváltozik; de nem azért, mintha a szubjektív individualizmus már kevésbé lenne gyanús, hanem mert a teológiai tudományban arra a felfedezésre jutottak, hogy a teológiai nem felelhet meg a konkrét emberi létnek anélkül, hogy a tapasztalatot komolyan ne venné. Az afrikai teológia, a fekete teológia, a feminista teológia, a latin-amerikai felszabadítás teológiája mind olyan kísérletek, amelyek az egyedi emberi tapasztalatokat az evangélium fényében igyekeznek meghatározott módon látni. Mert a tapasztalat az a médium, amelyen keresztül az evangélium valósága közvetíthető. Ha nem figyelünk fel erre a tényre, ez azon nem változtat. Csakhogy így nehezebben magyarázhatók meg a valóságban végbemenő folyamatok.

Valóban igaz, hogy a tapasztalatokból kifejlesztett teológiai irányzatok tapasztalataik ismertetőjegyeit hordozzák magukon. De ezt a látszólagos hátrányt felülmúlja előnyük, mégpedig az, hogy mások tapasztalatait érzékelhető módon ismerhetjük meg, s közben analógiákat fedezünk fel, amelyek saját tapasztalatainkat segítenek megérteni. Így tehát az olyan teológiai irányzatok, amelyek bevallottan szűk látókörüket meghatározott csoportok tapasztalataiból szűrték le, megbizonyították, hogy je-

lentőségükben és vonzerejükben egyetemesebbek, mint a teológia perennis megteremtésére történő kísérletek, amelyek olyan racionális megfogalmazásokból állnak, amelyek tértől és időtől függetlenek. Így a részlegesség botránya, amely a racionalista mentalitás számára sértő, előnnyé válik, ha az analógia, és nem az egyetemes jelentőség a cél.

Wesley számára a tapasztalat fő funkciója, hogy az új teremtés számára szükséges eszközöket szolgáltatassa. A tapasztalat által a teremtő Lélekkel szinergisztikus kapcsolat jön létre, amely egyszerre ontológiai, episztemológiai és etikai jellegű. Ezeket a dimenziókat egymás után mind meg szeretnénk vizsgálni. Ezek jelentését megkísérlem megmagyarázni és három tézist javaslok elfogadásra, amelyeket Wesley perspektívájából merítettem. Minden egyes esetben látni fogjuk, hogy különbség van a „majdnem-keresztyén” s aközött, akit a Lélek vezet, indít és Isten ujjáteremtő munkájában vesz részt.

Először vizsgáljuk meg az ontológiai dimenziót. Első tézisem: *Az igaz keresztyén ismertetőjegye, hogy része van a teremtettség megújításának isteni folyamatában.* Fontos, hogy megértsük Wesley üdvösségről kialakult látását, amely a keresztyén tökéletességben csúcsosodik ki, és amely nem érthető meg teljesen anélkül a kozmikus keret nélkül, amelybe beletartozik. Wesley ezt a keretet nagymértékben a görög egyházatyáktól vette át. (V.ö. Albert Outler, John Wesley (New York, 1964), 9-15; Wesley Works, I, 74-80). Az atyákra úgy tekintett, mint akiknek kiváltságos pozíciójuk van, ugyanis az ókeresztyéniség forrásaihoz közel voltak, és ezért üzenetük tartalma mértékadó (v.ö. Works (Jackson edition) X, 484).

A XVII. századi patrisztikai reneszánsz új könyvkiadásokat hozott napvilágra, amelyek a görög egyházatyákról szóltak, amelyeket Wesley Oxfordban a patrisztikában jártas John Claytonnal együtt tanulmányozott. Wesley magába szívtá a keleti egyházatyáknál egyeduralgó üdvösségértelmezést, amely a bukkott teremtettség megújítását és az emberiségnek az imago deire történő helyreállítását foglalja magába. A világ teremtése és az új teremtés képezik azokat a kozmikus könyvedlapokat, amelyek közrefogják Wesleynek a megelőző kegyelemről, a megigazításról, a megszentelődésről és a keresztyén tökéletességről szóló ismertebb főbb tanait és azok megértését lehetővé teszik. Ha Wesley a keresztyén hit magvát akarja leírni, akkor azt mondja, hogy az „igazi vallásosság” az a restauráció, amely Krisztus által az ember javára megy végbe, s amely mindabban megmutatkozik, amitől az ember a bűneset miatt megfosztott; „a restauráció, amely nemcsak Isten jótetszését, hanem az imago deit is szolgálja, amely nemcsak a bűntől való szabadulást foglalja magába, hanem megtelt az istenségnek egész teljességével... Óvakodj attól, hogy mást, vagy valami olyat válassz, ami kevesebb, mint az igaz vallásosság”. A restauráció és megújítás témaköre „a Bibliában elejétől végéig megtalálható”, állítja Wesley, „és a bibliai részek egymással való azonossága a hitnek megfelelő módon kimutatott analógiája” (II, 482k). Más igehirdetéseiben Wesley a megújítást nemcsak az emberre, hanem az egész teremtett világra is vonatkoztatja (II, 446-450; 500-510). A mindenség megújítása így Wesley fundamentális hermeneutikai elve az Írás interpretálásában.

Amennyiben a teremtettség megújítása a Teremtő eredeti szándéka szerint a történelemben zajlik le, akkor ez a teremtmény átalakítását, és nemcsak az Isten előtti státus megváltozását feltételezi. Ez a teológiai elv azonban a herrnhutiakkal való szakításhoz vezetett, mert a herrnhuti pietizmus számára a megszentelődés, a megigazulás

beszámítást jelentett, Isten törvényszéki kijelentését: „Minden tökéletességünk Krisztusban van”, hangoztatta Zinzendorf Wesley-vel a megszentelődésről folytatott vitájában. „A keresztyén tökéletesség teljes mértékben adatik, és nem lakik bennünk. Krisztusban vagyunk tökéletesek”. Zinzendorf álláspontja szerint a teljes megszentelődés a megigazulás isteni adományában rejlik. „Attól a pillanattól, hogy megigazultunk, teljesen meg is szentelődünk... A megszentelődés és megigazulás eseménye egy pillanat alatt történik. Azután már nem növekedhet, sem nem csökkenhet”. A keresztyén tökéletesség tehát státus, amelyet a hívő Isten előtt tölt be, de történelmi időszerűség nélkül. Zinzendorf véleménye így semmissé nyilvánította a Wesley transzformációs perspektívájába beletartozó isteni szándékot, amely a teremtettség megújítására irányult. Wesley szerint azonban ha valóban az Isten célja, hogy a korrupcióvá vált világot megújítsa, akkor az igazságnak belénk kell oltatnia, nem elég, ha csak nekünk tulajdonítatik. A cél a ktainé ktisis, amelyről Pál beszél (IIKor 5:17, Gal 6:15) a megújulás, amely nemcsak abban nyilvánul meg, ahogyan Isten a teremtményekre tekint, hanem magukban a teremtményekben is. Így tehát szükséges, hogy a világban egy ontológiai változás menjen végbe. Isten pedig mindazokat, akikben a Lélek munkálkodik, használni akarja ebben.

Így a teljes-keresztyén nem az, aki már célba ért; tehát nem egy tökéletes végtermék, hanem olyan valaki, akiben a Lélek megújító munkáját végzi, mégpedig úgy, hogy „munkálja bennetek mind az akarást, mind a cselekvést az ő tetszésének megfelelően” (Fil 2:13). Az Isten Lelke együttmunkálkodik az emberi lélekkel, és ez az a szinergisztikus átalakulás, amelyet Wesley elképzelt magának. Látásának alátámasztásául Augustinus tekintélyére hivatkozik: „Ő, aki anélkül teremtett, hogy ehhez hozzájárulhattunk volna, nem fog hozzájárulásunk nélkül megmenteni” (II 208; 490). Az isteni és az emberi tevékenység egyesülve egyszerre teljesíti az isteni célt és az emberi lét célját. Minden más a bukott világ status quo-jának folytatódása, még akkor is, ha ez keresztyén vallás neve alatt fut. A helyes tapasztalat, orthopathie — tehát olyan tapasztalat, amely ontológiai változást hoz elő a teremtmény életében — az újjáteremtés isteni céljának eléréséhez szükséges.

Másrészt azért, hogy Wesley a tapasztalatot hangsúlyozta, az epistemológiát a toteriológia centrumába állította. John Locke kísérleti ismeretelmélete olyan struktúrát kínált, amelyben Wesley úgy az isteni kezdeményezésnek, mint az ember megismerési folyamatban való részvételének meg tudott felelni. Locke számára nagy fontossággal bírt a cartesiani nézet tagadása, amely az emberrel veleszületett eszmék létezését hirdette, melyek a tan szerint az emberi értelemben fejtik ki hatásaikat. Locke ugyanúgy racionalista volt, mint Descartes, de mégsem értett vele az értelem működésére nézve egyet. A tét a tapasztalat volt, amelyet Locke a tudás megbízható forrásának tartott és a többi szaktekintéllyel, a hagyománnyal és az értelemmel egyenrangúnak ítélte. A tapasztalati tudás, amely kísérletek és megfigyelések útján szerezhető, a világtól függ. Annak, aki meg szeretné ismerni az igazságot, annak nyitottnak kell lennie azokkal az információkkal szemben, amelyeket az érzékszervek közvetítenek. Az értelem a tapasztalatot eszközként használja fel a tények felfogásához, és reflektál rájuk. Ezt az új ismeretelméletet Wesley olyan struktúrával látta el, amely használhatóan bizonyult.

Az az ismeretelméleti tézis, amelyet Wesley perspektívájából merítve elfogadásra javaslok, így hangzik: Az

igaz keresztyén olyan ember, aki számára az Istenről szerzett tudás megtapasztalható. Az Istenről szerzett tudást a tapasztalat közvetíti, miközben azt, aki a tudást szerzi, Isten birtokba veszi és átalakítja. Locke-hoz hasonlóan Wesley is elutasítja a velünk született eszmék elméletét. De ez a visszautasítás Wesley-nél, mint ahogy az emberi értelem abszolút mértékadóként való korrelatív visszautasítása is, a bűnbeesés tanában gyökerezik.

„Amennyiben Isten valóban (mint ahogy egyesek állították) minden emberi lelket megajándékozott volna egy isteni gondolattal, akkor bizonyosan megértettünk volna legalább néhányat az ő tulajdonságai közül. De az igazság az, hogy még soha senki sem talált rá ilyen gondolatra lelkében. Az a kevés, amit Istenről tudunk, (eltekintve attól, amit a Szentlélek inspirációjából nyerünk) azt nem belső benyomásokból, hanem kívülről nyerjük fokozatosan”. (II 57 ok).

Az Istenről és az isteni dolgokról szerzett tudás nem belülről jön, az alany tekintélyének bázisából, hanem önmagunkon túlról, olyan forrásból, amely érzékszerveinkkel észlelhető. „Minden tudást, amelyet természetesen bírunk, eredetileg érzékszerveink alapján nyerünk. Megismerésünkben nincs semmi, amelyet ne érzékszerveinkkel fogtunk volna fel”. (IV, 29).

Itt azonban Wesley döntően módosítja Locke nézeteit. A fizikai érzékszervek látszatra nem képesek Isten dolgait felfogni. De léteznek lelki érzékszervek, amelyek a fizikai érzékszervek megfelelőként működnek, mégpedig annyiban, hogy önmagukon kívül található forrásoktól függenek, hogy onnan gyűjtsék információikat. Mégis egy olyan valóság-síkra hangolódtak rá, amelyre a fizikai érzékszervek nem érhetnek el. Wesley szerint ezek „a láthatatlan világba vezető utak”, amelyeket testi „szem nem látott, fül nem hallott” (XI,57). Ezeket a spirituális érzékszerveket, amelyekkel a Teremtő minden embert felruházott, a bűnbeesés és a bűnös szokások és a közömbösség eltompították. Szükséges tehát, hogy a kegyelem és igazság teremtő isteni Lelke újra életrekeltsse, felébressze és érzékennyé tegye őket, hogy „a láthatatlan dolgok nyilvánvalóságát” felfoghassák.

Ez a vallásos ismeretelmélet tette Wesleyt arra alkalmassá, hogy komolyan vegye a tapasztalatot, mint az isteni valósághoz vezető utat, miközben azért az érzékszervi benyomások ésszerű interpretálása és azok isteni eredetének tekintélye között különbséget tesz, különösen, hogy az Írásban ennek független tanúját leli.

Lényeges, hogy a XVII. századi vallási tapasztalatok tana, és aközött, amilyen módon ma általában a tapasztalatokról gondolkodnak, különbséget tudjunk tenni. Mivel a XIX. század romanticizmusának szellemi gyermekei vagyunk, a tapasztalatot az alanyon belüli értelemnek tekintjük. De a XVIII. század számára a tapasztalat a valós világ bizonyítéka volt, egy olyan benyomás, amelyet egy tárgy tett érzékszerveinkre, amely ilyen módon közölt információkat magáról. A spirituális érzékszervek valaki Más jelenvalóságáról és munkálkodásáról tudósítanak. Így a tapasztalatok alapján véve nem szubjektív tartalmúak, hanem egy olyan valóságnak az önközlése, amely velünk szemben áll, mégpedig annak a bizonyítékaként, hogy Isten az ember pártján áll.

Itt Wesley másodszor változtatta meg Locke látását. Miközben Locke és az empirikus gondolkör szerint az értelmet érintetlenül hagyják azok az információk, amelyeket a tapasztalaf útján passzívan felvesz magába, Wesley szerint a példaértékű vallásos tapasztalat Isten szeretetét tartalmazza az általa kifejtett benyomásban. Ez a benyomás alakítja át azt, akire hatását kifejti, aki kapcsolatba kerül Istennel, és az önközlés így megvál-

toztatja életét. Erre reflektál Wesley az Adlersgate-élmény leírásában, amelyben az anglikán homíliák nyelvét használja élményének leírásához: „Megkaptam azt a bizonyosságot, hogy Ő elvette bűneimet, az én bűneimet, és engem a bűn és halál törvényétől megmentett” (XVI-II,250). Bár Wesley saját érzékszerveinek benyomását írja le, úgy mégis az elsődleges tevékenység eredetében isteni, amelyre aztán másodsorban reflektál benyomásaival. Ezek szerint az általunk megszokott, a XIX. századból származó értelmezés a tapasztalatot termelő alanyról éppen fordított volt a XVIII. században. Nem az alany termeli a tapasztalatot, hanem a tapasztalat határozza meg alapvetően az embert. Ahogy Martin Buber két évszázaddal később írta: „Az ember a Legfenségessebbel való találkozásból nem előző állapotába tér vissza... Valami történik az emberben. Az az ember, aki a tiszta kapcsolat léti aktusából kilép, létében hordoz egy többletet, valamit, amely szerves részévé lett, amelyről korábban nem tudott... Az igazság az, hogy valami olyanban lesz részünk, amink korábban nem volt, és úgy nyerjük el, hogy tudjuk: ajándékba kaptuk” (Ich und Du, Heidelberg, 1953. 95k). Az ismeret megváltoztatja azt, aki az ismeretre szert tesz.

Ez az epistemológiai esemény kikerülhetetlen etikai vonásokat is hordoz magában, mert Isten szeretetében gyökerezik. „Mi tehát azért szeretünk, mert ő szeretett minket” (1Ján 4:19). Isten szeretete megismerésének következménye „a szerető szív, amely Isten parancsolatainak engedelmeskedik”. Ez vezet a harmadik tézishez, amely összefoglalja az etikai dimenziókat: *A teljes-keresztényen olyan ember, aki Isten állandóan érzékelt szeretetét szavaival és cselekedeteivel közvetíti és juttatja kifejezésre.* Ezzel a szeretettel hív el magának Isten a teremtettség megváltásához partnereket és munkatársakat. Wesley szerint a szeretet lényegéhez tartozik, hogy nem elégedhet meg önmagával. „A szeretetet nem lehet, úgy mint ahogy a világosságot sem, elrejteni, különösen nem, ha cselekedeteiben világít” (I,539). „Szívünkbe áradt az Isten szeretete a nekünk adott Szentlélek által” (Róm 5:5). Az igazi vallásosság gyökere ez a szeretet, állítja Wesley. „Ha pedig ez a gyökér valóban megtalálható az ember szívében, akkor ágakat kell hajtania, amelyek természetesen a gyökérével; következőképpen a jó-cselekedetek nemcsak jelek, hanem a vallás lényegi részét képezik (I, 541k). : s így folytatható, hogy „igazi keresztényiség az igazság, a kegyelem és a valóság belső megtapasztalása és külső gyakorlása nélkül nem létezhet” (IV, 174).

Ezek után világosnak kell lennie, hogy Wesley számára

az ontológiai, epistemológiai és etikai dimenziók összefüggenek. Mindhárom az igaz keresztényiség transzformációs célját írja le, és ennek a célnak az eléréséhez nyújt segítséget. A középpontban az ismeret áll, mert a tapasztalat teszi lehetővé a többi dimenziót és tájékozhat felőlük. Az isteni kegyelemben és szeretetben való valóságos részesedés nélkül az ontológiai dimenzió elvont leírás marad csupán, és az etikai célok elérhetetlenné minősülnek. A tapasztalat tehát a sine qua non, amely a többi elemet összetartja.

A tapasztalatot azonban nem szabad szubjektív módon értelmezni. A tapasztalatot, mint az isteni teremtő hatalom közvetítésének eszközét, leginkább a sakramentumhoz hasonlíthatjuk. A sakramentum fizikai eszközöket használ fel arra, hogy „Isten jószándékát közvetítse számunkra, az ő jóakarátát, amely által végzi rajtunk láthatatlan munkáját, melyet nemcsak elindít, hanem meg is erősíti a belé vetett hitünket és el is fogadja azt” (Artikel XVI, Die Artikel der Religion). Így tehát egy sakramentum csak akkor fejt ki hatását, ha az isteni szándékot közvetíti, és „azt a hatást éri el, amelyre rendeltetett”, de semmiképpen sem öncél („a sakramentumokat nem azért rendelte Krisztus, hogy megbámuljunk vagy magunkkal hordjuk őket”, (Artikel XVI)) sem pedig nem arra való, hogy valaki, aki nem ébredt még rá a Másik jelenlétének tudatára, lehetőséget nyerjen arra, hogy szemlélődhessen és önvizsgálatot tartson. A sakramentumnak az a célja, hogy új életet adjon és új kapcsolatokat építsen ki, és felnyissa szemünket az önmagunkon túli világra. Wesley epistemológiájának megfelelően a tapasztalatnak a sakramentumhoz hasonló a funkciója. Nem öncél, hanem eszköz, hogy „azt a hatást fejtsse ki, amelyre rendeltetett”, hogy érzékszervi benyomásokat, érzelmeket és hangulati változásokat használjon fel, amelyek az emberi tapasztalat repertoárját alkotják, hogy így közvetítsék azt az isteni szándékot, amely átalakítja és átfogja az emberi teremtményt. A teremtmény megújul.

Összefoglalóan azt kell mondanunk: Az a keresztény élet, amely csak a helyes hitben (ortodoxia) vagy a helyes gyakorlatban (ortopraxis) jut kifejeződésre, nem tud a hit teljes valóságának megfelelni. Létezik még egy harmadik tényező, ui. az orthopathie. Ez az egymástól függő tényezők között a tertium quid, amely látásom szerint a mai ökumenikus keresztényiség számára Wesley teológiájának döntő és szükséges mondanivalója.

Theodore Runyon
Ford.: Hecker Márton

Egy pszichiáter a Silva-féle agykontrollról

Hazánkban is nagy lendülettel terjedt el az agykontroll-módszer, bár divatja máris kissé csökkent. Mivel a mai ember lelki életébe, működésébe intenzíven beleváló módszerről van szó, szükségesnek látszik tanulmányozni és állást foglalni vele kapcsolatban. Ehhez az idő ugyan még nem sok, néhány gondolatot, megfigyelést azért máris lehet tenni.

Hogy a jelenséget kellően megérthessük, ahhoz a mai ember szellemi helyzetét kell világosan látnunk lélektanilag. Korunk a *technikai civilizáció* rohamos fejlődésének időszakában. Csodálatos eredményeinkre joggal lehetünk büszkéek. Számos, az emberiséget sújtó nyomorúságot,

betegséget, fizikai megterhelést legyőztünk. Technikai civilizációnk lényegében mint emberi *képességerősítő* működik és eredményei testi, fizikai lehetőségeink gépek, műszerek általi, fantasztikus megnövelésén, az információátvitel-, áramlás-, kezelés fantasztikus kiterjesztése és fokozása tényleg olyan óriási, hogy akárcsak száz évvel ezelőtt is még elképzelhetetlenek lettek volna.

A hatalmas eredmények azonban csak előnyös oldalait mutatják civilizációnknak. Sajnos vannak ugyanekkor igen súlyos ártalmak is, melyek kevésbé közismertek. Ezek a káros és kóros hatások elsősorban annak következtében jöttek létre, hogy éppen e fejlődés követ-

keztében gyökeresen megváltoztak életkörülményeink és életmódunk, mégpedig sok vonatkozásban életünket erősen torzító módon. Az ártalmas hatás lényege abban áll, hogy az emberi képességerősítés nem arányosan az emberi testi, lelki, szellemi funkciók harmonikus fejlesztésével, hanem szélsőséges egyoldalúsággal következett be. Tömegeket sújtó új betegségek jöttek létre, melyeket mint civilizációs betegségeket, pszichoszomatikus körformákat ír le az orvostudomány. A kifejlesztett fegyverek, a környezetszennyeződés pedig külső létünket fenyegeti.

Ma már sajnos *civilizációnk válságáról, a korszellem patalógiájáról* beszélhetünk. Ennek okait kutatva a már említett képességerősítő funkciót kell alaposabban elemeznünk. A fejlődés fő motorja az emberi *lélek racionális funkciójának* fejlődése volt az elmúlt fél évezredben. Az elért eredmények mint megerősítések hatottak vissza és egyre inkább átjárták mindennapjainkat. Az iskolai oktatástól kezdve az élet egyre több területén ennek a funkciónak fejlesztése és működtetése vált egyre dominánssabbá.

Mindaz életszemléletünket, világlátásunkat is alapjaiban átalakította. A *felvilágosodás* korától kezdve a tudósok, majd az értelmiség, és végül az átlagemberek közül is mind többen úgy látták, hogy a vallások által hirdetett szellemvilág összes lakójával együtt csak az emberi fantázia termékei, külső, valós realitásuk nincs. Az életben, a világban, az igazi eligazító nem a vallás, hanem a tudomány. Istenre, *vallásra nincs is szükség*, sőt káros az ilyen idejétmúlt szemlélet, mert a tapasztalható valóság ellen hat — gondolta a modern ember és a tudományos eredményeire való büszkeség érzése töltötte el. Ez az alapérzés azonban századunk első felében kezdett megínogni és a második világháború utánra alapvetően megváltozott. *Az alapérzéslet a szorongás, az elidegenedettség* lett.

Civilizációkra a racionális funkció túlfejlődése következtében a tudatos, teljesítményorientált aktivitáskultúra a jellemző. Egyre inkább elfojtotta, elsorvasztotta a lélek irracionális, emocionális, etikai, morális és esztétikai igényeit, lehetőségeit. Mindemiat a lélek tudatos és tudattalan világa közötti távolság, ellentét, a köztük levő fal nagyon megnövekedett. A felsorolt, háttérbe szorított lelki funkciók integrált megvalósítói minden időben a különböző vallások voltak. Így beszélhetünk korunk emberéről úgy, mint aki a *vallásos szükségletét tragikus mértékben elfojtja*. A vallási szükségletről tudjuk, hogy az mindenkor megnyilvánuló egyetemes emberi alapszükséglet, mely a primitív, természetközeli népeknél éppúgy kibontakozott, mint a differenciált nagy kultúrákban. A mai elgyökértelenedett ember legfőbb jellemzőjévé így a *denaturálódás* vált. Egyre jobban elszakad a saját belső ösztönös és szellemi forrásaitól és külső környezete is egyre mesterségesebbé, természetellenesebbé válik életmódjával együtt.

Az élet, a természet alapvető sajátossága, hogy próbál alkalmazkodni. A változások azonban olyan nagyfokúak, kialakulásuk olyan gyors, sőt egyre gyorsuló, amilyenell az emberiség fejlődéstörténete során még nem találkozott. Így alkalmazkodása a jelen helyzethez súlyosan elégtelen. Az emberi pszichikum, szellem ilyen helyzetben ellensúlyozó, megoldáskereső vagy pótmegoldáskereső mechanizmusokat fejleszt ki.

A *kompnzáicós mechanizmusoknak* különböző szintű formái vannak. Sajnos korunk jellegzetességéhez tartozik, hogy igen sok a súlyosan kóros forma is. A tudat alá szorult és felduzzadt szükségletek válságtudatot és szellemi éhséget eredményeznek. Mindennek megjelenését láthatjuk a századunk folyamán megnövekedett érdek-

lődésben a *különböző vallások* iránt. Jelentkezik ez a hagyományos vallások felé is, de jellemzőbb az új keresése. A keresztyénségen belül új felekezetek, irányzatok keletkeznek, mivel az emberek közül sokan nem találnak megoldást a történelmi nagy egyházaknál. A mai kor torzulásai ezek asszisztenciájával jött létre, vélik. Sokkal jellegzetesebb, hogy sokan a *keleti vallások*, filozófiák felé fordulnak és úgy vélik, a nyugati kultúra egyoldalúságaira és válságára kelet bölcsessége a gyógyír. Ezek a megoldáskereső formák, ha színvonalasak, még értékesnek tekinthetők. Az átlagemberre azonban nem ez a jellemző. Számára a technikai civilizáció által létrehozott bőséges információáradat által lehetővé tett *szellemi kóktól* keverése marad. Ez a zavaros egyveleg a legkülönbélebb vallásokból, babonákból, okkult nézetekből és praktikákból készül. Lélektani elemzéseim szerint ennek pszichológiája még leginkább a *sámánisztikus* kultúrák lelki mechanizmusaira emlékeztet és azáltal érhető jobban meg. De ehhez a kultúrához a mai ember nem fejlődés, hanem visszafejlődés, lélektanilag úgynevezett regresszió útján jutott el. A sámánisztikus kultúra tanulmányozása ezért is ígéretes.

Külön ki kell emelnünk a kompenzációkeresésnek kifejezetten *patalógias* útjait. Ide tartozik a *kábítószerevezés, az alkoholizmus és az öngyilkosság*. Ezek száma, jelentősége századunk folyamán lényegében egyre növekszik. Világosan kell látnunk, hogy ezek háttérben, ha torzult, beteges formában is, a vallási szükséglet megnyomorított megnyilvánulása áll elsősorban.

A korszellem kihívására az egészségügy is reagált. Ezen belül minket most elsősorban a pszichiátriának, és ezen belül a lélekgyógyászatnak a reagálása érint. Századunk során a pszichoterápiás gyógyítás számos formája fejlődött ki, igen érdekes módon, lényegében spontán a kor problémáira reakcióként.

Anélkül, hogy ennek az izgalmas kérdésnek a részleteibe mennénk, csak a főbb tendenciákra utalok. A modern ember egyoldalú tudatos racionalizmusára a lélektanok, elsősorban a mélylélektanok, kifejlesztették legfontosabb koncepciójukat: a *tudattalan* fogalmát. A gyógyítás legfőbb tényezője az ezen végzett lelki munka lett: a tudattalan irracionális, emocionális, ösztönös tényezőinek feltárása, tudatosítása, integrálása. A század második felétől kezdődően, amikortól a városiasodás és az atomháborútól való félelem egyre jobban kitermelte az elidegenedettségi érzést, kifejlődtek a pszichoterápiának az *interperszonális, kapcsolatdinamikával* foglalkozó formái, mint pl. a csoportterápiák, a pár- és családterápiák, közösségterápiák különböző formái. Mindezek a modern ember válságának kezelésében mint hatékony, tudományos eljárások jöttek létre. E módszerek elsajátítása hosszadalmas többirányú képzést igényel. Hatékonyságuk, ellenőrzésük, fejlesztésük rendszeres tudományos vizsgálatok tárgyát képezi.

A szaktudományok reagálásán kívül számos olyan spontán mozgalom is kialakult különféle egészségügyileg hasznosnak vélt elvek felhasználásával, melyek nem szakemberektől, hanem lényegében laikusoktól származnak. Ezeknek a színvonalára nagyon különböző. Nemcsak lélektani területeket érintő új áramlatok, vallások stb. alakultak ki, hanem a biológiai orvostudomány területén is egészen új terület jött létre a paramedicinális, természetgyógyászati eljárásokból.

A *Silva-féle agykontroll*-módszer az egyik olyan mozgalom, mely számos, a pszichoterápiában jól ismert terápiás technikát ötvöz össze eredeti, szakmailag aránylag jól kidolgozott színvonalon. Maga a szerző autodidakta módon tanult, képezte magát és bátor kreativitással fej-

lesztette ki eljárását. Metódusában az auto- és heteroszuggesztió és hipnózis módszereit, a meditatív eljárások számos elemét, valamint az imaginatív terápiák és a csoportdinamika több technikai mozzanatát alkalmazza. Eljárásának ideológiájában is az említett módszerek koncepcióinak szimplifikált változatait építi össze.

Az eljárás alapja, az ún. *alfa állapot* az idegrendszernek arra a nyugalmi állapotára vonatkozik, amelynek során EEG-vel regisztrálva az agykéregből 8-13 Hz frekvenciájú elektromos hullámokat lehet elvezetni. Ezt a nyugalmi állapotot meg lehet tanulni pl. biofeedback készülék segítségével. Ez a készülék otthoni használatra is készül — az USA-ban régóta tömegesen gyártják, pár éve hazánkban is — és lényegében elegendő gyakorlás által bárki értelmes ember hasznosan alkalmazhatja. Feszült idegrendszeri általános állapotokban, pl. magasvérnyomásos betegségek esetében, haszonnal alkalmazható. Ezt az alfa-működés módot lehet regisztrálni legtöbb meditatív eljárás során is.

Legtöbb vallás eljárásaiban szerepel ennek az állapotnak alkalmazása. A lényege ezeknek a külvilág ingeritől, befolyásától, szuggesztív hatásaitól való visszavonulás, az elcsendesedés. A keresztyén *csendességben*, imában, kontemplációban ugyanúgy szerepet játszik, mint pl a buddhista meditációban vagy a transzcendentális meditációban (TM) és a jógában. Mindezeknek ez az egyik idegéletani alapja. Általános tapasztalat, hogy mélyebb belső lelki nyugalom, mélyebb lelki békeség mellett kreatívabbak vagyunk és egészségesebben funkcionálunk. A civilizációs ártalomként bemutatott egyoldalúság az agykéreg működésének diszharmóniájaként is jelentkezik, ugyanis túlzottan csak a bal agyféltekénket használjuk — ez felel meg a racionális, logikus gondolkodásnak. A másik agyfélteke, a jobboldali, az intuitív, holisztikus gondolkodás funkciójáért felelős, ezt szorítja életformánk inkább háttérbe. A lelki *békeség* állapotában ezek a funkciók kiegyenlítődnek, összehangolódnak.

Tapasztalati tény, hogy minél mélyebb a lelki békeségnek ez az állapota a lélekben, annál több kreatív és gyógyító erő szabadul fel. És az is tény, hogy még sok olyan értékes képesség jelenik meg, melyek természetét teljesen még nem ismerjük.

A mai ember lelki szükségletében mohón veti rá magát az új, ígéretes módszerekre. Nem elméleteket akar, nem filozofálást vagy morális prédikációkat, hanem személyes élményeket, tapasztalati valóságot, mely igazi belső lelki átélésekhez juttatja. Ez a módszer kielégíti azt az igényt is, hogy mindenki maga is kísérletezhet, kutathat tovább a lelki világában.

Sajnálatos azonban, hogy a módszer megalkotójának és apostolainak tudatát, mint az nagyon gyakran megesik azzal, aki az átlagnál kissé mélyebb lelki erővel került kapcsolatba, ezek az erők túlzottan áthatják és így befolyásuk alá kerülnek. Nagyon gyakran megesik ez fiatal pszichológusokkal, pszichiáterekkel és lelkészekkel is. Ha ez az elárasztottság nagyfokú, akkor „guru-komplexusról” beszélhetünk. Ilyen helyzetben az illető saját tanait kellő önkritika híján elfogultan túlértékeli. És ez sajnálatosan itt is megtalálható. Persze a szerényebb megfogalmazások a közölt információk szuggesztív erejét csökkentenék.

Némely helyen a könyvükben egyszerűen olyan súlyos felületesség válik nyilvánvalóvá, hogy sok leírt tapasztalati anyaguk értékét megkérdőjelezi. Pl. alapkönyvük, az *Agykontroll* 92-93. oldalán McKenzie dr. írja le egy bélelzáródásos esetét példaként bemutatva. Ezt írja:

„Mc Kenzie dr. később megtudta, hogy ezt az asszonyt már négyszer operálták bélelzáródás miatt” (mármint elő-

zőleg). Ebből az derül ki, hogy a kolléga úgy kezelte ezt az asszonyt, úgy vitette egyik kórházból a másikba, hogy még egy felületes anamnézist, kórelőzményt sem vett fel róla, sőt nyilván meg sem vizsgálta, mert akkor feltűntek volna a műtői hegek és akkor rákérdezett volna. Ezek igen súlyos mulasztásnak és olyan fokú felületességnek számítanak, amik megállapításaiknak komolyságát erősen megkérdőjelezzik.

A közölt álmértelemzések meglehetősen önkényesek, erőltetettek, a szakember számára nem meggyőzőek. Nem foglalkoznak az alkatiság problémájával. A szerzőre, aki valószínűleg extrovertált beállítottságú, a befelé fordulásra készítő módszer kedvező személyes kiegyensúlyozó hatást gyakorolhat. Akiknek olyanok az adottságaik, hogy jó eidetikus, imaginatív készséggel rendelkeznek, azoknak nyilván könnyebben megy a módszer elsajátítása.

A lelki betegekben tett megfigyeléseik és kontrollvizsgálataik azért nem meggyőzőek, mert egyrészt az alkalmazott papír-ceruza tesztek csak felületes vizsgálati módszereknek tekinthetők ilyen súlyos zavarok esetén, másrészt a kedvező hatás egyszerűen e betegekkel való intenzív személyes foglalkozás eredménye is lehet (ún. aspecifikus pszichoterápiás hatás).

Ha a módszer átfogó pszichodinamikáját vizsgáljuk, akkor azt mondhatjuk, hogy 1) *A tudatos én uralmát terjeszti ki a tudattalan felé* az által, hogy oda bevisz általa kívánatosnak tartott tartalmakat. 2) A meditatív eljárásokhoz hasonlóan egy aspecifikus *összhangot segít kifejleszteni a tudat és a tudattalan között*. Mindkét effektus tulajdonképpen hasznosnak tekinthető rövid távon és elsősorban az ún. elfedő terápiák mechanizmusával rokon hatást jelent.

Felmerül azonban a kérdés, milyen *hosszútávon* a módszer hatása és hogy mi történik a páciensben a feltárási módszerekkel kezelhető tudattalan problémákkal? Mivel a modern életformánk amúgyis a tudatos én intrapszichés dominanciáját erősíti és mint láttuk, ennek komoly belső egyensúlyzavart okozó hatása van, kérdés, hogy az ego — bár mélyebb belső összhangon nyugvó uralmának fejlesztése — milyen mértékben kívánatos. Ez a probléma tulajdonképpen az összes meditatív eljárással kapcsolatban felmerül.

Alapvetően hozzátartozik ehhez a kérdéshez azonban az is, hogy az Ige szerint Isten Lelke által a mi szívünk, lelkünk mélyén munkálkodik és a meditatív ráhangolódás erre való ráhangolódást is jelent, így ezek az erőknek a nagyobb beáramlását is jelentik az egoba.

Sokan, akik a módszert abbahagyják, úgy tapasztaltam, azonban főként nem azért teszik, mert elégtelen hatását tapasztalják, hanem mert komoly lelki munkát kíván: koncentrációt, gyakorlást. Ez pedig a megszokott mindennapjaink rutinjának kényszerpályáiból való kilépést, a külvilág ingercineinek szuggesztív áradatából való kiszakadást igényelne. A lelki erőfeszítésekhez pedig a mai embernek nem sok kedve van. Szívesebben vesz be egy-két tablettát, hogy megnyugodjon, mintsem hogy lelki gyakorlatokat végezzen.

A könyv és a módszer mindezek mellett kellő kritikával véve hasznos tanulmány lehet. Egyházi embereknek, lelkészeknek különösen hasznos lehetne, ha a lélek reális megismerésével, tapasztalati vizsgálatával többet foglalkoznának, hiszen „a lélek mindeneket vizsgál...”

Ez azonban az önismeret nehéz és sokszor fájdalmas útjának vállalása nélkül nem lehetséges.

Süle Ferenc

Ki tölti be a törvényt?

Exegetikai jegyzetek Róm 13,8b-hez

A Róm 13,8b régi exegetikai *crux*; a *ho gar agapón ton heteron nomon peplérokén* félmondat magyarázatának áttekintése gondolatébresztő exegetikai exercitiumnak bizonyulhat.

E fél vers értelmezésénél a *ton heteron* szavak hovatarozása jelent problémát. Vajon ez az *agapón* tárgy, avagy a *nomos* jelzője? Az első esetben a mondat fordítása így hangozhat: „aki szereti a másikat (ti. embertársát), az betöltötte a törvényt.” A második esetben félmondatunk így fordítandó: „aki szeret, az betöltötte a másik törvényt.” A két fordítás között láthatóan komoly tartalmi különbség van, ezért meg kell kísérelnünk a lehető legpontosabb választ a szövegben szereplő grammatikai kérdésekre.

1) Ha nyelvtanilag elemezzük e fél verset, akkor tulajdonképpen három dolgot kell vizsgálat tárgyává tennünk:

— állhat-e az *agapón* (az *agapaó* ige) tárgyi vonzat nélkül?

— lehet-e a *ton heteron* vonzata az *agapaó* igének?

— állhat-e az *agapón* (*agapaó* ige) névelő nélkül?

a) állhat-e az *agapón* (az *agapó* ige) tárgyi vonzat nélkül?

Käsemann szerint nem, s ezzel ő a fő kérdést el is döntötte. Szerinte a *ton heteron* egyértelműen az *agapón* ige tárgya. Meglepő megfigyelés viszont, de igaz: Käsemann az újszövetségi példák megcáfolják!

Az *agapaó* ige aktív imperfectumi participiuma (*agapón* = aki szeret) az 1Jn 4,7-8-ban kétszer is tárgyi vonzat nélkül áll! (A 7.v.-ben szereplő betoldás — ti. a Codex Alexandrinus kiegészítése: *ton theon* — nem meggyőző erejű.)

Nemcsak a participiumi alak, hanem a praesens imperfectum indicativi, imperfectum coniunctivi és aoristos alakok is állhatnak tárgyi vonzat nélkül! Ld. Lk 7,47: *...hoti égapésen polu: hó de oligon afietai, oligon agapa.* A *polu* és az *oligon* itt nyilvánvalóan adverbiumok, s így nem lehetnek tárgyai az *agapaó* igének. A fordítás következképp egyszerűen ez: „nagyon szeretett”, illetve „kevésbé szeret”. — Az 1Jn 3,18-ban (*... mé agapómen logó méde té glóssé*) a *logó* és a *glóssé* főnevek természetesen nem fordíthatók tárgyként, hiszen dativusban szerepelnek (dativus modi). A fordítás nem is lehet vitás: „ne szóval szeressünk, se nem nyelvvel...”

A fentiekre tekintettel a válasz tehát első kérdésünkre ez: igen, az *agapaó* ige állhat tárgyi vonzat nélkül, még ha ez elég ritkán fordul is elő.

b) Lehet-e a *ton heteron* vonzata az *agapón*-nak?

Az Újszövetségben sehol sem áll tárgyként a *ton heteron* az *agapaó* ige mellett. Ezért a *heteros* jelentését külön is meg kell vizsgálnunk. E melléknév leggyakoribb jelentése: másik, a másik — az „egyik ... másik” értelmében. Azaz tudjuk, hogy az a bizonyos „másik” személy vagy tárgy milyen körből kerül ki: Jézus tanítványai közül a másik, ld. Mt 8,21. Izrael városai közül a másik, ld. Mt 10,23, stb. A „másik” tehát nem lehet bárki vagy bármi, hanem meghatározott, annyiban, hogy a tágabb kör, ahonnan kikerül, eleve meghatározott. Ebben a jelentésben az *agapón ton heteron*-nak e versben nincs értelme. A *heteros* azonban a ThWNT (II. kötet, 701-702. 1.) és W. Bauer szótára (5. kiadás, 623. c.) szerint jelenthet „felebarátot, embertársat” is; azaz az „én”-en kí-

vül bárki mást, mindenki mást (ld. Róm 2,1; 1Kor 10,24,29; 14,17). Bár ilyen értelemben jóval kevesebbszer fordul elő, mint az előző jelentéssel, mégis ez alapján a *ton heteron* lehet vonzata az *agapaó*-nak, s szókapcsolatként fordíthatjuk így: „aki szereti felebarátját”.

c) Állhat-e a *nomos* névelő nélkül?

Újszövetségi példák mutatják: igen; ld. Lk 2,23; Róm 7,2. W. Bauer szerint (5. kiadás, 1073. c.) a *ho nomos* s a névelő nélküli *nomos* között nincs még árnyalatnyi különbség sem a jelentést tekintve.

A fentiek alapján be kell ismernünk, hogy nem jutottunk előbbre: Tisztán grammatikai úton nem lehet egyértelműen megmondani, hogy a tárgyalat fél versben a *ton heteron* melyik szóhoz tartozik. Mindkét értelmezés képviselhető tehát:

I. értelmezés: *ho gar agapón ton heteron/nomon peplérokén.*

Ez értelmezés ellen felhozható:

a) Az *agapón ton heteron* szókapcsolat sehol másutt nem fordul elő az Újszövetségben. Helyette sokkal inkább: *agapón ton plésion.*

b) A *ho heteros*: embertárs, felebarát jelentéssel meg lehetősé ritka az Újszövetségben.

c) Ugyanígy a *nomos* is nagyon ritkán fordul elő névelő nélkül.

II. értelmezés: *ho gar agapón/ton heteron nomon peplérokén.*

Ez értelmezés ellen pedig az hozható föl, hogy az *agapaó* ige aktív alakja szinte alig fordul elő tárgyi vonzat nélkül; a Corpus Paulinumban pedig egyáltalán nem.

Talán csak az ellenérvek számának különbsége bilentheti a mérleg nyelvét a II. értelmezés javára. Az érvek számának összehasonlítása azonban önmagában soha nem lehet bizonyító erejű.

2) Ezek után csak egyet tehetünk: a szöveggörnyezetből, perikópánk összefüggéséből kiindulva próbáljuk megválaszolni a fő kérdést.

A 8-10. versek mondanivalója egy mondatban — a 10. v. chiazmusát „egybeszöve” — így fogalmazható meg: *pléróma tou nomou hé agapé eis ton plésion (estin).* A *ho nomos* itt nem csupán a Tízparancsolatot vagy Mózes öt könyvét jelenti, hanem Isten kijelentett, élő akaratát. — Ebbe a gondolatkörbe tökéletesen beleillik a 13,8b I. értelmezése: „Aki a másikat (= felebarátját) szereti, betöltötte a törvényt.”

A II. értelmezés alapján azonban hamar ellentmondáshoz jutunk: Azt könnyen beláthatjuk ugyan, hogy a *ho gar agapón nomon peplérokén*, illetve a *pléróma oun nomou hé agapé* mondatok ugyanazt jelentik. Csakhogy ha az első mondatba beleírjuk az eredeti *ton heteron*-t, akkor a két fél vers teológiája antagonisztikus ellentétbe kerül egymással: A szerető ember szeretete egyszer a törvényt, másszor egy másik törvényt tölt be. A kettő együtt — úgy tűnik — nem lehetséges.

W. Marxsen úgy oldja föl az ellentétet, hogy szerinte a *ho heteros nomos* a 8b. v.-ben — ugyanúgy, mint a *ho nomos* a 10. v.-ben — a mózesi törvényt jelenti. Az ő értelmezésében aki szeret, az egy másik — ti. a mózesi — törvényt tölti be, és nem a római polgári törvényeket, amelyekre a 13,1-7 versei vonatkoznak. (Szerinte a 8.v. első három szava is a római jogra utal vissza.)

Egy másik magyarázat lehet az, hogy a *ho heteros*

nomos jelentése: a más(od)ik kő tábla. Ez összhangban áll a 9. verssel, amennyiben ott a Tízparancsolatra történik utalás, s föl is oldja az ellentmondást azzal, hogy a 8 b.v. és 10b.v.-ben a *ho nomos* szóval egészen más fogalmat fejez ki. E magyarázat gyengéje azonban egyrészt, hogy az Újszövetségben a *ho nomos* sehol sem fordul elő „kő tábla” jelentéssel; másrészt pedig, hogy eszerint Pál külön beszél a második kő tábla betöltéséről, s külön a törvény egészének betöltéséről — ez a „felosztás” márpedig teljesen idegen Pál gondolkodásától.

A 13,8b II. fajta értelmezésénél gondot okoz az is, hogy a *ho heteros nomos* szókapcsolat az Újszövetségben ezen a helyen kívül csak a Róm 7,23-ban található meg. Ott viszont a jelentés minden kétséget kizáróan: a bűn törvénye. Ez azonban még nem föltétlenül jelenti azt, hogy a *ho heteros nomos*-t idiómának kell tekintenünk, mely így a 13,8b.-ben is a bűn törvényét jelentené.

Végezetül megállapíthatjuk, hogy a tárgyalat fél vers grammatikai, illetve szövegkörnyezetének tartalmi viz-

gálatával nem lehet egyértelműen eldönteni a *ton heteron* nyelvtani hovatartozását. Mind a két értelmezés mellett lehet nyelvi és teológiai érveket felhozni, de ugyanígy lehet ellenük is érvelni. A két értelmezés közötti jelentős különbség azonban változatlanul fennáll. Ezek után az exegéta saját egyéni ízlése és meggyőződése alapján döntheti el, hogy melyik értelmezés áll hozzá közelebb, s melyiket tartja Pál eredeti gondolatának.

Miklós Ádám

(Ehelyütt köszönöm meg Dr. Bolyki János professzor iránymutató tanításait.)

IDÉZETT IRODALOM

E. Käsemann: *An die Römer*. J. C. B. Mohr (P. Siebeck), Tübingen, 1974, 2. Aufl. — C. E. B. Cranfield: *The Epistle to the Romans*. T. and T. Clark, Edinburgh, Vol. II 1979. — W. Marxsen: *Der heteros nomos Rm. 13,8*. In: *ThZ* 1955, S. 230-237.

Pneumatológiai pluralizmus — de egy Pneuma

— Teológiai pillanatfelvétel —

Az egyháznak folyamatos pneumatológiai reflexióra van szüksége. „Elérkezett a pneumatológiai gondolkodás ideje” — írta Rudolf Bohren református teológus egy, a Szentlélekről szóló traktátusban¹. Ezt az intést komolyan véve, igyekeztem tájékozódni az elmúlt évtized számomra hozzáférhető irodalmában. 30² tanulmányt, könyvet, cikket tudtam elérni, jobbára nem református könyvtárakban, s jobbára katolikus szerzők tollából. Ezek áttanulmányozása után alakult ki bennem az a vélemény, hogy megalapozottan beszélhetünk pneumatológiai pluralizmusról, hiszen sokan sokféleképpen szólnak a Lélek munkájáról, de minden megnyilatkozásban *ugyanarról a Lélekről, ugyanazzal a Lélekkel, s ugyanahhoz a Lélekhez* szólnak. Ahol pedig a Pneuma szóhoz jut, ahol Általa és Vele meditatálnak, ott egyben a keresztyén élet legbenső titkáról, összefüggéseiről is szót kell ejteni. Az Ő „Weltinnenraum”-ja, világon belülsége (Rilke) a hívő élet belső világának is kulcsa, indítéka és mozgatóereje.

A Szentlélek és a keresztyén egzisztencia szoros összefüggése kapott sajátos módon nyomatékot a Kálmán-kutatásról református körökben is ismert katolikus teológus, Alexander Gánóczy legfrissebb, 1989-ben megjelent könyvében („Aus seiner Fülle haben wir alle empfangen — Grundriss der Gnadenlehre”, Düsseldorf). A pneumatológia és a kegyelem-tan kölcsönös összefüggéséről elmélkedve ezt írja: „A kegyelem = az a szabad, feltétel nélküli önközlése a Szentháromság egy örök Istennek, Jézus Krisztusban a Szentlélek által, aminek segítségével lehetővé válik, valósággal megtörténik és beteljesül az embernek, mint személyiségnek és közösségi lénynek az élete, történelmi önmeghaladása, transzcendálódása, a bűn okozta elidegenedés gravitációja ellenére”³. A Szentlélekről szóló bibliai bizonyágtétel (a pneuma) jön, alászáll: Mt 3,16; Lk 3,22; Mk 1,10; Jn 16,8,13; — küldetik, adatik: Mt 12,18 — könyörögni kell Erte: ApCsel 4,31; 8,15, továbbá a Lélek ajándékáról és ajándékairól szóló dogmatikai megfogalmazások kiemelik azt a tényt, hogy a keresztyén ember keresztyén mivolta

egyáltalán nem „normális”, de nem is „abnormális”, hanem *kegyelmi állapot*. Amikor ez a kegyelmi állapot természetessé válik, a 2x2 = 4 evidenciájává, akkor megkönyékezi az egyént, a gyülekezetet és az egyházat is az önelégült Lélek-felejtés („Geistvergessenheit”), durvább esetben a *Lélek-telenség* („Geist-losigkeit”), s ebből következően az immorális vagy anti-morális *lelketlenség*.

Ezzel szemben a Lélektől való megragadottság nyilvánvaló jele a Lélek-szomjúság, Lélek-hívás, az *epiklészisz* (Rm 8,26). Csak Lélek által tudjuk Őt magát hívni-kérni. Először az Ő „energiamezejében” tapasztalható meg, mennyire *hatékony léte az Ő jelen-létében*. Barth és Brunner századeleji panasza óta az egyház és a teológia „pneumatológiai mostohagyermekségéről” sokan és sokféleképpen vitatkoztak. Amennyire ez a Lélek-felejtés hátrányos közegyházi és teológiai helyzeteket teremtett, legalább annyira sarkallóan is hatott e csonkasággal felölösen szembenézőkre. Nagy pneumatológiai rendszerek alkotása helyett sok *pneumatológiai minirendszert* kialakulását serkentette. Mára ezeknek a „*minipneumatológiáknak*” egész *hálózata* szövi át az egyházak életét, gondolkodását, kegyességi gyakorlatát, liturgiáját. A hátrányból *sola gratia et coram Spiritu Sancto* így lett gazdagító lehetőség.

Az egyházakon és teológiákon belüli folyamatok mellett az új szekuláris jelenségek is sarkallóan hatottak. Az ún. *posztmodern, posztkeresztyén, posztindusztriális* idők emberei közül ugyanis sokan szinte egy esélyt hagyva maguknak, vad szenvedéllyel vetik reménységüket minden szalmaszálla, amit korunk varázslói, szellemi bűvészei kvázi-vallásként kínálnak. Sokan keresnek önmaguk egzisztenciális vákuuma elől menedéket spiritizmusban, okkultizmusban, misztikában, ezotérikus tanokban és praktikákban, személyes- és társadalmi megváltást, transzformációt ígérő new-age-szerű, lágy nemzetközi szellemi összeesküvésekben, neognosztikus szellemi koktélok szürcsölésében. Mindez, a korszellemben aktuálisan jelentkező illuzorikus boldogságkeresés kihívásként csa-

pódik le teológus-körökben, s a fentebb említett belső okok mellett arra utal, hogy a *pneumatológiai reflexió nem kerülhet le a teológia és a világ napirendjéről*.

Mai kontextusok

A különböző pneumatológiai reflexiók hátterében nemcsak bibliai, egyházi kontextusok fedezhetők fel, hanem az említettek mellett sajátos „trendek” is hatnak. Ezek közül kiemelnék az áttekintett anyag alapján néhányat.

1. Ün. „*ko-tendencia*”: a ko-individuáció, ko-egzisztencia, kommunikáció a programszavai egyfajta pán-atlanti és pán-európai reménységnek. A „ko-tudatnak” és gyakorlatnak elméleti és terápiás összefüggéseiről tanulmányok jelentek meg⁴.

2. „*Eksztázis-szükséglet*”: sok ember vágya a kilépés öröm vagy fájdalom útján a hétköznapi világból. Az egydimenziós racionalitással szemben sokan keresik és járják az irracionális útjait⁵.

3. *Rapid történelmi változások*: a posztmodern ember vágyódik a lágy, vértelen forradalmakra. A kelet-európai változások és a váratlan jelenségek kontroll nélkül sodorják a tömegeket. (Az egyháznak e vonatkozásban is igényes és világos üzenetet kellene mondaniuk.)

4. *A véggel összefüggő kérdések*: az euathanázia, a különböző reinkarnációs tanok terjedése arra mutat, hogy a véggel kapcsolatos bibliai tanítás elhalványult, vagy szektás riadalomkeltéssé silányult.

5. *A külső-belső emberi környezet* katasztrófa-idézõ zavarai kérdéssé tették a világ- és önértelmezés, az ideológiák magabiztosan antropocentrikus modelljeit. Ezeknek közösen jellemző vonása volt az erőszak, a militáns bűrvágy, a „haben-mentalitás”. A túlélés, s a túléltetés érdekében szükséges az evangéliumi, *erőszakmentes Lélek-kultúra újragondolása, meghirdetése, megélése*.

Mindezek a tendenciák is kitapinthatók a mai pneumatológiai reflexiókban, melyek ekkleziászserűségük mellett univerzális kitekintést is adnak.

Pneuma — pro nobis

Ezt hangúlyozza Bernd Jochen *Hilberath*: *Heiliger Geist — heilender Geist*, Mainz, 1988. című könyvében. „A Szentlélek lényege abban van, hogy Ő önmagában is értünk van — nem azért, mert Neki szüksége lenne az emberre, sem nem azért, mert rendelkezésünkre akarja bocsátani magát, hanem, mert léte értelme értünk-létében van: Ő Isten jelenléte bennünk, értünk” (87.o.)

Ugyanakkor az is igaz, amire Eberhard *Jüngel* mutat rá „*Zur Lehre vom heiligen Geist*” című tanulmányának egyik tézisében⁶, hogy ti. a Pneuma nem valamiféle szabadon járó-kelő valóság, hanem Ő Jézus Krisztus Lelke, Aki nem azonosítható az egyházzal sem (Jn 3,8: A aél, fú, aleorn alor... (98.o.)

A Szentlélek „a megszabadító kötődés megköthetetlen hatalma”. Ebben az értelemben mindenfajta entuziasztikus-szektás túlzást ugyanúgy távol kell tartani magunktól, mint ahogy mindenfajta szervezeti, dogmatikai fogalmat mint zárványt a nem-véglegesség, a rész-szerintiség fenntartásával kell kezelniük.

Ezek együttlátásából is adódik annak újragondolása, hogy Isten Jézus Krisztusban egészen az emberrel van, az emberben van, s az ember egészen Istennel, az Istenben van. A 451-es ökumenikus zsinat értelmezésében:

„Jézus Krisztusban Isten és ember elegyítetlenül és szétválaszthatatlanul” jelenik meg. Az ember tehát emberré és megigazítottá Istenhez való kötődésében válhat. A Szentlélek éppen annak a szabadító szeretetnek az eszközlője, ami által az Isten és a teremtmény-ember kapcsolata „elegyítetlenné és szétválaszthatatlanná” formálódik. A Szentlélek — írja Gotthard *Fuchs*: *Zur gegenwaertigen Theologie des Heiligen Geistes* c. tanulmányában, Diakonia, 1990/4 — az Isten szereti megkülönböztetés, tehát nem szétválasztás, de nem is összemérés, hanem megkülönböztetés titka⁷. A Lélek által történhetik csak meg Isten határtalan részvétele teremtményei létében, s ezek participációja az Atya és a Fiú határtalan létezésében. Ezzel cseng össze Walter *Kasper* megállapítása: „A Lélek Istennek legbensőbb lényegét, az önmagát megosztó-szétosztó szeretetet úgy érvényesíti, hogy éppen ezt a legbensőbb lényegét teszi a legnyilvánvalóbbá. A Lélek ugyanis Isten eksztázisa, kilépése önmagából, s entázisa, belépése a teremtményi létbe és világba. A legtisztább túlsordulás, a szeretet és a kegyelem túlaradása” (*Der Gott Jesu Christi*, Mainz, 1982. 278. o.). Az Isten Lélek, de szeretet is, *communio* is önmagában és érettünk. Michael *Welker* egyenesen a „Lélek önzetlenségéről” ír, mint Aki az összekötő és összekapcsolt Isten és Jézus, az Atya és Fiú között, s e kapcsolatba belekötő, részesítő Isten és világ, Isten és egyház, Isten és ember között, s erre a köztes-kapocs szerepre egy egész *between-zwischen-teológiai eszmefuttatás* épült fel (id. szerző: *Der Heilige Geist*, Ev. Theologie, 1989. 49.sz., 139.o.).

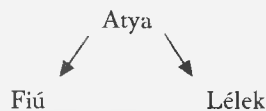
Pneumatológiai gondolkodás felé

A református Rudolf Bohren már idézett traktátusában⁹ pneumatológiai gondolkodást sürget, nem újabb pneumatológiát. A pneumatológiai gondolkodásról szóló fejtegetéseit a Jn. 14,16kk-re utalva bontja ki. Krisztus a Lélek útkészítője, a Lélek Krisztus kijelentője. Egyik a másikért, együtt egymásért vannak. A Szentlélek Jézus búcsúajándéka a tanítványoknak, s egyben visszatérésének „garanciája”. Maga helyett küldi mennybemenetele után a Lelket. A pneumatológiai gondolkodást — folytatja — meg kell különböztetni a krisztológiai gondolkodástól, mint ahogy Jézus is megkülönbözteti magától a Paraklétoszt, de nem választja el magától, mint akiknek semmi közük sincs egymáshoz. Ebben a szemléletben különbözik a nyugati típusú pneumatológia a keleti típusútól.

A nyugati filioque-típusú modellje:



A keleti típusú modellje:



Az igazán pneumatológiai gondolkodásban a Lélek soha nem válhat a gondolkodás tárgyává, hanem a Lélek megmarad kezdeményező és cselekvő alany. A pneumatológiai gondolkodás ereje éppen abban van, hogy a magára gondoltató Lélek és a Rá-gondolásra készített személy, mint *egymásrahangelődő alanyok* összekapcsolo-

lódnak. Ez a *lelki gondolkodás* a Szentlélek-hitből táplálkozik. Minthogy sem a pneumatológiai, sem a krisztológiai gondolkodás nem képzelhető el a Lélektől és Krisztustól függetlenül, s mivel az is igaz, hogy maga Krisztus tesz különbséget önmaga és a másik Vigasztaló, a Paraklétosz között, ezekből következik, hogy a kétfajta gondolkodás útjai ugyan különbözőek, mégis elválaszthatatlanok egymástól. A *pneumatológiai gondolkodás* nem alternatív, hanem *komplementér módon viszonyul a krisztológiaihoz*, sőt folyamatosan elfogadó és befogadó jellegű (Isten teremtként, Fiában érettünk szenvedőként, Lelke által önmagát határtalanul ajándékozóként hiszi, gondolja, hogy azt Oepke *Noordmans* „A lélek evangéliumá”-ban írta).

Ez a gondolkodásmód megkülönböztetendő a szokásos értelemben vett tudományos gondolkodástól, amennyiben bizonyos kritikai elemeket is tartalmaz. M. D. Meeks tanulmánya: „Konfliktus a Szentlélek ökonómiaja és társadalmunk ökonómiai éthosza között” (Evan-gelische Theologie, 1980/510 kk) címen rámutat a következőkre: „Ellentmondás van a gazdasági hiányok és ama teljesség között, amit újszövetségi értelemben Isten áldásai és lelki ajándékai plérómájának nevezünk. Az emberi létnek nyugati típusú leszűkítése a gazdasági szükségletekre és érdekekre oda vezet, hogy az emberlét rangja és méltósága redukálódik, lefokozódik. A Szentléleknek trinitárius értelmezése alapvetően kérdésessé teszi ezt a szemléletet”. Ezt átgondolva, így folytatja Bohren: a hagyományos pneumatológia a krisztológiai modellen belül maradt, s a gyakorlathoz, a valósághoz kevés köze maradt. A pneumatológiai gondolkodás nem a Lélekről alkot gondolatokat, hanem az ember lelkében, Lélek által, a Lélek hívása révén, annak jelenlétében gondolkodni.

Mi szükséges az ilyen gondolkodáshoz? A *Lélek ígérete*, ahogy azt Jézus megígérte. De *mi is* aktívan szükségesek vagyunk ehhez, hisz a Lélek ajándéka pro nobis van. Az a csodálatos, hogy a Lélek mint ajándék megtanít komolyan venni a megajándékozottat és helyzetét, tehát a hívő embert. A Heidelbergi Káté 53. kérdés-feleletében a *trinitárius fogalmazást*, „Hiszem, hogy Ő egyenlő, örök Isten az Atyával és a Fiúval” (filioque) azonnal követi az *antropológiai kiegészítést*: „s hiszem, hogy nékem is adatott”. A *pneumatológiai gondolkodás egyidejűleg háromdimenziós*: látja és tudatosítja, hogy a Lélek nélküli eseményekben csak Lélek által képes megállni az ember, s feldolgozni ezeket az eseményeket; látja és tudatosítja, hogy a gyülekezet, az egyház Lélek nélkül csak vergődik. Szenvéd hitetlen tagjai, kegyetlen kegyesei miatt; látja és tudatosítja, hogy az emberiségnek jövője csak a Lélek által megújított gondolkodás és megszentelt élet által ígértes. „Élérkezett a *pneumatológiai gondolkodásmód ideje*”. Az így gondolkodó ember képes megítélni önmagát, képes az együttérzésre, s képes a magasztalásra, a Szentháromság dicsőítésére.

Terápiikus pneumatológia

Újabban több teológus fogalmazza meg, hogy a *Szentlélek Istennek terápiikus, gyógyító jelenléte van a világban*. Így pl. G. Fuchs: „A sebzett helyeket megtalálni” — Tételek egy terápiikus teológiához, továbbá Y. Spiegel: A hit, ahogy él és gyógyít; Anna Marie Aagaard: Isten megsebezhető szeretete — a Szentlélek¹⁰. Ezek az írások úgy szólnak a Szentlélekről, mint Aki a személyes Isten-kapcsolat létesítője, az egyéni élettörténetek alkotója, s az ember készítője, invitálja a kegyelmi ajándékok átvételére, a velük való életre. Mind a római katolikus, mind a protestáns szerzők gondolatai találkoznak abban,

hogy a Szentlelket „*az isteni MI személyekben való megjelenésének*” tartják. Újra kiemelik annak a teológiai felismerésnek a fontosságát, s Lélektől való jellegét, miszerint az ember emberré valójában csak *coram Deo*, csak Isten előtti tudatos hívó étellel válhat. Csak az így lassan felelős személlyé és személyiséggé szentelődő ember képesül arra, hogy másokhoz és az örök MÁS(İK)HOZ fűződő viszonyában megtapasztalja „*többdimenziós rezonanciáját*”. M. Welker Szentlélekről szóló dolgozatában alkalmazza a rezonancia-fogalmat a személyiség jellemzésére. Szerinte a személyiség „*rezonancia-viszonyok (központosított) sokaságából épül fel*”¹¹. A Lélek maga a legteljesebb Krisztus-rezonancia. Maga Krisztus a Lélek cselekvésének akcióközpontja. Ebben az összefüggésben feleleveníti M. Jacob gondolatát, aki a *Lélek önzetlenségéről* ír, Aki Jézus Krisztus egyetlen és tökéletes bizonyoságtévője (Jn 14,26; 16,13kk; 15,26). Ez a szemlélet Welker számára túlzóan redukcionista, leszűkítő, mintegy a Szentlelket saját tevékenységében megkérdőjelezi. Ez kiküszöbölendő, vezette be Niclas Luhmann említett rezonancia-fogalmát, miszerint a sokoldalú kapcsolatrendszerek teszik lehetővé a perszonalizációt. A Szentlélek úgy érthető önálló személynek, ha felismerjük sokoldalú kapcsolatát Jézus Krisztussal, de úgy, hogy ebben a rezonancia-mezőben egyszerre összeelgyíthetetlen és szétválaszthatatlan is a két isteni személy.

Augustinus óta ismerős a pszichologizáló Szentháromság-tan. A már említett B. J. Hilberath ezt továbbviszi, s egyenesen *Pneuma-terápiáról* beszél¹². A Lélek gyógyító dinamikája magával ragadja, magához ragadja a keresztény embert. Ebben a megragadottságban az egyéni élettörténet hordozója fel- és áthangolódik minden törés ellenére vagy azokkal együtt. A Szentlélek a félelem, a bűnök, a személyi atomizálódás közben szabadítóan, beteljesítően munkálkodik bennünk, rajtunk. A külső-belső káoszban a Lélek identitásunk megtalálása/megőrzése mellett kötelezi el magát. Hilberath fogalmazása szerint: „*a bensőségesült harmadik*” párbeszédre készítően működik bennünk, önmagunk túlélésére képesítően hat ránk, s így segíti személylé és személyiséggé formálódásunkat¹³. A lefokozásra ítélt emberlét destruktív tendenciáival szemben az egészséges és egészséges, terápiikus emberszemlélet kialakítását segíti elő, őrzi a személyiség stabilitását és integritását, s kapcsolatteremtésre hivatott nyitottságát.

Egyházkritikai pneumatológia

Röviden így summázhatnánk lényegét: egyetemes papság elve kontra egyházvezetői „Lélek-monopólium”. Más-képpen ugyanarról: pneumatológiai ekkleziológia felé. Elsőrendben a római katolikus egyházban volt jellemző az ellenreformáció óta az a vezetői gyakorlat, ami legitimitását, igazolását a krisztomonisztikus ekkleziológiában találta meg. A klerikalizmus és centralizmus sziklaszilárdnak vélt falait és állásait azonban kikezdte a Lélek. Hermmann J. Pottmeyer római katolikus teológus „Die pneumatologische Dimension der Kirche” — Geistbe-gabung aller Kirchenglieder, nicht Geistmonopol der Kirchenleitung (Diakonia, 1989.) c. tanulmányában¹⁴, amelyhez hasonlóan elemző-mély kritikát boldogan olvasnánk magyar református teológustól is, felmutatja a Lélek egyházkritikára ösztönző munkájának jeleit.

Kiindulásként Pottmeyer utal arra, hogy időszerű lenne a reformzsinatnak kikiáltott II. Vaticanum reformjainak reformálása, következetes végigvitele, különös tekintettel az autoriter felsőbbesség, egyházvezetési stílus és gyakorlat sürgető módosítására. Ez az autoriter/au-

tokrata vezetői gyakorlat — hangzik a kritika — éppen azt a célt téveszti szem elől, amit el akar érni: azaz az egyházat Isten akarata szerint reformálni. A centralista-autoriter vezetés által sugallt egyházkép rég bebizonyította egyoldalúságát, evangéliumi mértéktől eltérő voltát. Veszélyes következménye pedig az, hogy a közvéleményben a *torz egyházkép torz Istenkép kialakulásához vezet*. Ezt az ekklezológiát szerzőnk *deficitis ekklezológiának* nevezi, hangoztatójának legnagyobb hibája, hogy a Szentlélek munkáját leszűkítetten, érdekeik igazolására szolgáló módon értelmezik.

A *deficitis, pneumatológiai dimenzióját elvesztett, krisztomonisztikus ekklezológia néhány jellemzője:*

— a világegyház elsősege a helyi gyülekezettel szemben (*univerzalizáló tendencia*)

— a klérus, a papság, a hivatalosok elsősege a hívőkkel, a gyülekezettel, a választottakkal szemben (*klerikalizmus*)

— a monarhikus hivatalértelmezés és gyakorlat elsősege a kollegialitással szemben (*centralizmus*)

— az egység elsősege a sokféleséggel szemben (*uniformizálódás*).

Egy másik katolikus teológus¹⁵ nem titkolt elmeéllél megjegyezte minderről: „Úgy tűnik, maga Isten teremtette a hierarchiát, s ezzel egyházáról a világ végezetéig mindennél jobban gondoskodott.”

A pneumatológiai dimenzió elhalványulása nem egyszerűen Lélek-felejtés. Ez egy *tudatos redukció*, ami a Szentlélek áradását szeretné a hivatal számára lefoglalni (hivatali kegyelem, tanítóhivatali csalatkozhatatlanság). Ők magukat, ti. az egyházvezetés önmagát a Lélek birtokosának szereti tekinteni és tekintetni, s ezzel mintegy ontológiailag megkülönböztetett státuszt tulajdonítanak hivatali teendőiknek.

Századokon át uralkodott a katolikus teológiai gondolkodásban az a szemlélet, miszerint a Lélek küldetése Krisztus küldetése után következik, s így e következményes szerepmeghatározásból adódóan a Lélek önálló munkája elhalványult. Ezt korrigálendő, a II. vatikáni zsinat mintegy *„rehabilitálta a Szentlelket”* — így Pottmeyer fogalmazása.

E rehabilitáció eredményeként átminősítették a Lelket az egyháznak Krisztussal egyenrangú forrásává és élte-tőjévé. A teljesebb pneumatológiai dimenzió visszavételére irányuló igyekezet szükségszerűen kihatott az egyoldalú lefokozások, így pl. a krisztomonizmus oldására is. Következésképpen — legalábbis a teológiai gondolkodás szintjén — ez azt jelenti, hogy az egész egyház, a világegyház primátusával szemben érvényesülhet az egész-rész, a világegyház-helyi közösség megelevenítő egymásrahatása. Fogalmazásukban: „Az egyház nem centralista intézmény, hanem helyi egyházak közössége — *communio ecclesiarum*. Ezeket az Ige és a sákramentum egyesíti a Szentlélek által.”

Pottmeyer felteszi a kérdést: „Túlhaladottnak tekinthető-e a krisztomonisztikus ekklezológia?” — „Sajnos nem!” — hangzik válasza. Majd így összegezi kritikáját: „Nem sikerült a II. vatikáni zsinatnak úgy összekapcsolni az ekklezológia krisztológiai és pneumatológiai szempontjait, hogy abból egy szerves és következetes *communio-ekkleziológia* álljon elő. Ennek a hiányosságnak *legsúlyosabb gyakorlati következménye: a felsőbbiség önkényes vezetői gyakorlatának újraéledése lett.*”

Ebben a helyzetben — tanácsolja végezetül Pottmeyer — nemcsak a püspököknek és pásztoroknak van szükségük szemléletváltásra. Az igazán döntő azonban az, hogy az egyháztagok tegyenek szert új szemléletre: vegyék komolyan lelki ajándékaikat, legyenek aktív hordozói az egyház gondjainak, aktív bizonyágtevői az evangéliumnak.

Az Egyház: a Lélek értelemkövetítő eszköze (Sinnmedium) a Földön

Értékes és elgondolkodtató munkát tett közzé 1985-ben Hans Joachim Höhn: Kirche und kommunikatives Handeln címmel. A két neves német gondolkodó: Jürgen Habermas és Niklas Luhmann modern társadalomelméleti modelljei tükrében vállalkozott arra, hogy megrajzolja az egyház(ak) *szociálonológiáját*. Ezen belül kiemelten foglalkozik az egyház(ak) pneumatológiai dimenziójának szerepével. Höhn szerint az „articulus stantis et cadentis ecclesiae”, amivel az egyház léte áll vagy bukik, éppen pneumatológiai dimenzionáltsága. A Lélek trinitásteológiai valóságából kiindulva, így érvel: „A kijelentésnek éppen az a lényege, hogy a világ számára megnyílik az Isten Szentháromságos létébe való belépés lehetősége azáltal, hogy menetelünk van az Atyához Krisztus, a testté lett Ige révén, a Szentlélek közösségében”. Isten és Isten között él az ember Istennel (Atya-Fiú-Lélek). A valós világ az Atya és a Fiú között a Szentlélek által megnyitott életterben/létezési mezőben létezik. Az emberi egzisztencia ebben a Lélektől megnyitott létezési mezőben formálódik azzá, ami (141-142.o.).

Eme háttérrel lesz még plasztikusabban láthatóvá a Szentlélek immanens és ökonomikus munkája. A Lélek „az önmagát végtelenül ajándékozó atyai szeretet közvetítője”, de ugyanígy „a végtelenül elfogadó fiú szeretet közvetítője” is (145.o.). A Lélek különös és sajátos küldetése abban van, hogy az Atya és a Fiú kölcsönös szeretetének közvetítője (médiüm) legyen. A Lélek ekklezológiai feladatának sorra vételekor rámutat arra, hogy a Lélek által válhat az egyház a Földön *Isten üdvakarata reálszimbólumává*, valamint magának a Léleknek értelemkövetítő eszközévé (Sinnmedium des Geistes). V.ö: IKor 3,16; Ef 2,17-22; IPét 2,4-7). *Genitivus objectivusként* olvasva ez azt jelenti: a Lélek apriori feltétele a hívők közösségének, az egyháznak; *genitivus subjectivusként* olvasva annyit tesz: az egyház maga is médiuma, eszköze a Léleknek. Nagy figyelemztetés ez arra, hogy a Lélek nincs az egyházhoz, még az ecclesia universalishoz sem kötve, hanem éppen fordítva van. Nem állíthatja egyetlen egyház, hívő közösség, szekta vagy szektaid csoport, hogy a Lélek csak nála van. Az egyik legnagyobb tévedés azt állítani, hogy „extra ecclesiam nullus spiritus”, hisz a Jn 3,8 maradandó érvénnyel cáfol minden monopolizáló, kisajátító emberi indulatot. *Genitivus partitivusként* olvasva ezt azt jelenti: a Lélek értelemkövetítő médiumában, az egyházban a karizmák által vesz részt a hívő ember, mindig a közösség javára (146-151.o.).

Höhn ebből arra következtet, hogy az egyház(ak)nak szocioteológiai tekintetben két fő jellemzőjük: az egyház az emberi együttélés tégye, helye, s egyben a Lélek értelmkövetítő eszköze, a Földön története végéig nem szűnik meg eszköz, közvetítő maradni. Ez adja létezése értelmét és sajátosságát: Krisztus menyasszonyaként szolgál (151-154.o.)

A morált megelőző lélek

J. Moltmann 1989-ben megjelent egyik előszavában a pneumatológiát még mindig a teológia „terra incognitájának” nevezi¹⁶. Ezért méltatólag szól a már említett műnsteri szisztematikus, Michael Welker eltökéltségéről, aki nem kevesebbre vállalkozik, mint a Szentlélek identitásának kidolgozására. Ami ebből tudható, az az, hogy szinte valamennyi eddigi pneumatológiai kísérlet mellé odateszi kritikája kérdőjelét (pl. elégséges-e az a

dogmatikai megfogalmazás, mely különbséget tesz a Szentlélek személye és létmódja között?; — elégséges-e Őt perszonalista zwischen-ként jellemezni, mint Akinék az a küldetése, hogy összekötő legyen az Atya- Fiú között, illetve maga legyen a kettőjük közötti viszony?). Konceptiójából most csak egy elemet emelnék ki: a *Lélek szerepét a bűnöktől való szabadításban*.

Jézus Krisztus, akin Isten Lelke megnyugodott, tevékenysége fő területének tartotta a bűnök bocsánatát, a bűn hatalma alóli szabadítást, megváltást. Welker szerint az *euro-atlanti kultúra nyomora, a keresztyén hit és teológia válsága legszembetűnőbben azáltal kerül előnk, hogy nem értjük vagy félreértjük a bűn jelentését és jelentőségét, s a bűnbocsánat lényegét és létfontosságú szerepét. Túl- és agyonmoralizált kultúrában élünk, igazi etikum nélkül!*

Erköles kérdésében valódi zsinórmérték nélküli médiák, tömegkommunikációs eszközök és irányítók jutottak kulcsszerephez, mindenekelőtt az értékrendeket fokozva le, nemegyszer szögre akasztva. A *túlmoralizált, de hatékony erkölcsi értékrendszer nélküli társadalmak így az immoralitás széles országújtára sodródnak*. Az „*idő mindenhatósága, illetve a mindenható idő*” (Hegel) kénszere alatt élő tömegek előtt szinte képtelenség, de bizonyosan félreérthető, gyanús bűnről beszélni.

Mi hát a *bűn*, a welkeri értelmezés szerint? „*Olyan cselekvés, olyan magatartás, olyan személyi kisugárzás, ami által az ember a pozitív magatartás alapját, a változás reménységét és kilátását rombolja szét*.” A bűn természete tehát, hogy szétzilálja, megosztja, felőrli azokat az erőket, amelyek a pozitív irányú megújulást, változást segítenék. Bibliái szemlélet szerint a bűn = bálványimádással, hisz az élő Istennel való kapcsolat kerül általa megszakadásra, feladásra. Röviden: *a bűn az ember regenerációs forrásának szétrombolása*. Ezért — mondja Welker — semmi értelme sincs annak, hogy a bűnös embert szakadatlanul morális kötőablakkal, szankciókkal bombázzák. Inkább szükséges és talán ígéretes magának az ellenőrzés alól kiszabadult szükséghelyzetnek az átlatatása, felismertetése, tudatosítása a benne sodródó emberrel. A bűntől való szabadítás ugyanis a Lélek-hordozó és Lélek-adományozó Jézus Krisztus személyes munkája. Ő pedig éppen morális jobbító, valójában ártó szándékaink *előtt* lépett már működésbe *értünk* Lelke pártfogó hozzánk-küldése, s szakadatlan jövetele által.

Politikai-ökológiai pneumatológia

A. Delp társadalomkutató szerint „*kialakult egy sajátosan polgári embertípus, aki előtt — engedelmet a kifejezésért — még maga Isten Szentleke is szinte tanácstalanul áll. Nem tud kapcsolópontot, bejárást találni ehhez az embertípushoz, mert mindent meghatároz és behatárol a polgári biztonság és bebiztosítotttság*”¹⁷. Delp ezt a járványként terjedő jelenséget a nyugati-polgári életforma „*biztonság-vallásnak*” nevezi, igazi bálványimádásnak, ahol *a bálvány maga a polgár*. A legkülönbözőbb felszabadítási teológiák egyformán felhívják a figyelmet erre a közveszélyes jelenségre. Ezekben a felszabadítási teológiákban a korszellemmel szembeni kritika az őszösvetségi és apokaliptikus tradíció mellett Isten Lelke felszabadító hatalmára is támaszkodik. Bennük a Szentháromság-tan és a pneumatológia úgy jelenik meg, mint mindenfajta monarchikus, totalitárius magatartás-és viszonyrendszer bírálata (így pl. Leonardo Boff: *Szentháromság egy Isten*, Düsseldorf, 1987.; José Comblin: *Szentlélek*, Düsseldorf, 1988.; Jürgen Moltmann: *Egyház*

a Lélek erejében, München, 1975.; *ib.*: *Szentháromság és Isten Ország*, 1980.).

Ezekben a munkákban konszonánsan szólal meg a Szentlélek ama jellemzése, hogy tesz képessé a jézusi látásmódra és a szenvedést vállaló, *clszenvedő jellegű ellenállásra!* De ugyanez a Lélek az, aki képessé tesz a fennálló igazságtalan viszonyok azán és bátor elemzésére és radikális kérdésessé tételére. Pneumatológiai irányvételű szociáletika körvonalai tűntek fel a reflexiók nyomán, elsősorban a katolikus B. Metz írásaiban¹⁸. Az ökológiai irányvételű pneumatológiai reflexiók kiindulása többnyire a Hegyi Beszéd és a Róma 8. A teremtett világ sóhajtása-nyögése különös hangsúlyt és aktualitást nyert a katasztrofális egyéni- és ipari környezetszennyezés és pusztítás révén. A teremtett világ megőrzésének immáron konciliárius folyamata és feladata Isten Lelke cselekvőerejének hitén nyugszik. Teremtésteológiai és eszkatalógiai gondolatok futnak össze abban a fázisokban, melynek célja: az embert Istentől függetlenül *túlsúlyozó és túl-szerepeltető antropocentrizmus szemléleti és pragmatikus feltartóztatása, s Isten pneumatikus jelenlétének újrafelfedezése és felfedeztetése az egész teremtett világ rehabilitációja és „rekreációja” érdekében*. Így J. Moltmann: *Gott in der Schöpfung-ja, továbbá G. Altner*: *Ökologische Theologie-ja*, előbbi 1985-ből, utóbbi 1990. A teremtő Isten adja meg teremtésének méltóságát és saját értékét. Ezt újra fel kell ismerni és el kell ismerni a teológia szolgálata által. A Szentírás ökológiai látomásai a megbékélt teremtett világról csak pneumatológiai perspektívában reálisak és realizálhatóak.

E szerény ismertetővel nem kívántam más célt szolgálni, mint amit a bevezetőben Bohrentől idéztem: „*Elérkezett a pneumatológiai gondolkodás ideje — azaz: az egyháznak folyamatos pneumatológiai reflexióra van szüksége*. A trinitárius pneumatológia áldásainak hálás elfogadása, végiggondolása és továbbadása minden nemzedék kötelessége. Hisszük, amit az Ige mond: a kegyelmi ajándékokban különbség van, de ugyanaz a Lélek (IKor 12,4). Nem tévedünk, ha azt gondoljuk: *a különböző pneumatológiákban különbség van, de ugyanaz a Lélek*. A pneumatológiai pluralizmusért is Őt magasztaljuk, az Atyával és Fiúval közösségben, mert mindezeket egy és ugyanaz a Lélek cselekszi. S hogy mindezekből mit tartunk meg, mit felejtsünk el? Zsinórmértékünk ebben sem lehet másvalaki, mint Az, Aki és Akiről ezt mondja: „*Az igazságnak Lelke elvezérel majd titeket minden igazságra*” (Jn 16,13).

(Elhangzott a Doktorok Kollégiuma rendszeres teológiai szekciójában, Budapest, 1990. augusztus 28-án.)

Békcfi Lajos

JEGYZETEK

1. Rudolf Bohren: *Vom Heiligen Geist*, München, 1981. 15. o.; — 2. *Könyvek (protestánsok)* Anna Marie Aagaard, *Gottes wunderbare Liebe — Heiliger Geist*, München, 1982. — Günter Altner (Hrsg.), *Ökologische Theologie*, Stuttgart, 1990. — Alfred Delp, *Gesammelte Schriften IV*, Frankfurt, 1984. — Ulrich Luz/Hans Weder (Hrsg.), *Die Mitte des Neuen Testaments-Festschrift für E. Schweizer*, Göttingen, 1983. — Jürgen Moltmann, *Kirche in der Kraft des Geistes*, München, 1975. — *uő.*: *Trinität und Reich Gottes, Zur Gotteslehre*, München, 1980. — *uő.*: *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfunglehre*, München, 1985. — Yorick Spiegel, *Glaube wie er lebt und lebt III. kötet*, München, 1984. — Helm Stierlin, *Individualisation und Familie. Studien zur Theorie und therapeutischen Praxis*, Frankfurt, 1989. — John V. Taylor, *The go between god*, London, 1983. — (katolikusok): Leonardo Boff, *Der dreieinige Gott*, Düsseldorf, 1987. — Yves Congar, *Der Heilige Geist*, Freiburg, 1982. — José Comblin, *Der Heilige Geist*, Düsseldorf, 1988. — Erwin Dirscherl, *Der Heilige Geist und das menschliche Bewusstsein. Eine theologie-geschichtlich-systematische Untersuchung*, Würzburg,

1989. — Alexandre Ganoczy, *Ausseiner Fülle haben wir alle empfangen. Grundriss der Gnadenlehre*, Düsseldorf, 1989. — Hans-Joachim Höhn, *Kirche und kommunikatives Handeln*, Frankfurt, 1985. — B. Jochen Hilberath, *Heiliger Geist — heilender Geist*, Mainz, 1988. — Walter Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz, 1982. — Johann B. Metz, *Jenseits bürgerlicher Religion*, Mainz, 1980. — Heribert Mühlen és mások: *Erneuerung aus dem Geist Gottes*, Mainz, 1987. — Christian Schütz, *Einführung in die Pneumatologie*, Darmstadt, 1985. *Hands Waldenfels (Hrsg) Lexikon der Religionen*, Freiburg, 1988. — Jürg Willi, *Ko-Evolution*, Reinbek, 1981. — Rolf Zerfass, *Menschliche Seelsorge*, Freiburg, 1985. *Cikkek: (protestáns) Walter J. Hollenweger, Der Geist als die schöpferische Kraft, Diakonia, Stuttgart, 1990. IV.sz., továbbá a szerző Geist und Materie. Interkulturelle Theologie, II-III kötet, München, 1982. és 1987. — Eberhard Jüngel, Zur Lehre vom Heiligen Geist, Theosen, az idézett U. Luz-H. Weder gyűjteményes kötetben, 98. és következő oldalak. — Jürgen Moltmann, Terra incognita, bevezető előszó az Evangelische Theologie 1989. 49. évf. 120. és köv. oldalain. — Michael Welker, Der Heilige Geist, Evangelische Theologie, 1989. 49. évf. 126,141. old. — (katoli-*

*kus) Gotthard Fuchs, Gottes Welt-Innen-Raum, Zur gegenwaertigen Theologie des Heiligen Geistes, Diakonia, Stuttgart, 1990. IV. sz. 158. — Hermann J. Pottmeyer, Die pneumatologische Dimension der Kirche, Geistbegabung aller Kirchenglieder, nicht Geistmonopol der Kirchenleitung, Diakonia, Stuttgart, 1990. IV. sz. 170-174. 3. im. 352. oldal. — 4. I. H. Stierlin és J. Willi 2. pontban említett munkái. — 5. I. a H. Waldenfels által kiadott lexikon 188-193. oldalai. — 6. E. Jüngel 2. pontban említett tanulmánya, a kötet 98. oldala. — 7. G. Fuchs 2. pontban említett cikkének 162. oldala. — 8. vö. még John V. Taylor 2. pontban említett könyvével. — 9. L. az 1. pontban, a jelzett könyv 9. és következő oldalai. — 10. Gotthard Fuchs: „Die wunde Stelle finden”. *Ansätze zu einer therapeutischen Theologie*, 1988. — 11. I. M. Welker 2. pontban említett tanulmányát, 127. és kk. — 12. B. J. Hilberath 2. pontban említett könyvének 31. és kk. oldalai. — 13. I. ou. — 14. a 2. pontban említett tanulmány 171. és kk. oldalai. — 15. J. A. Möhler. — 16. J. Moltmann előszava *Terra incognita* címmel az *Evangelische Theologie* 1989. IV. sz. 120. oldala. — 17. A. Delp 2. pontban idézett könyvének 299. oldala. — 18. pl. B. Metz 2. pontban idézett könyve.*

A szerzetesi életforma igei alapjai

A vizsgálódás tárgya

A kedélyeket eléggé felborzoló hatású lehet már a címe is ennek a dolgozatnak. Bárki mondhatja, — s nem ok nélkül: — hogy kerül ide ez a téma, hiszen a szerzetesi életforma a katolikus visszaélések miatt immár közel fél évezrede megítéltetett és régen túl vagyunk már azon, hogy érdemben foglalkozzunk vele. Figyelve azonban azt a le nem tagadható, világméretű karitatív munkát, amely mai világunkban is általában a szerzetesi életformát vallja lelki feltöltődést kölcsönző bázisának; szükségét éreztem annak, hogy az ige tükrében vizsgáljam a kérdést.

Nem kívánok arra kitérni, hogy *miért éppen* most gyürköztem a témának, vállalva ennek összes ódiúmat, de annyit kijelenthetek, hogy ezt elsődlegesen a magam tisztánlátása érdekében teszem.

Amikor a szerzetesi életformáról esik szó, rendszerint egy kép jelenik meg előttünk, zsolozsmázó és rózsafüzéert morzsolgató, darócruhába öltözött kamzsás barátokról, fehér fityulás, hosszúsoknyás apácákról, akik — fogadalmak szerint — szigorú, e világtól elfordult életrendben, kolostorba zártan élik mindennapi életüket. Írásomban *nem ezt a képet* szeretném rögzíteni.

Elvonatkoztatva a különféle egyházak bevett gyakorlatától, vizsgálódásom csak arra irányul, van-e *pusztán az igrén* alapuló létjogosultsága a szerzetesi életformának és ha igen, akkor milyen feltételek mellett?

Azzal is tisztában vagyok, hogy ezen a téren még ma is bizonyos előítéletektől kell megszabadulnunk ahhoz, hogy ezt a kérdést őszintén, részrehajlás nélkül lehessen vizsgálni. Különösen bennünk, protestánsokban él a bevezetőben már említett és a történelmi hagyományokban gyökerező „ellenézés” mindenfajta „rendi élet” ellen.

Nem célom, hogy az egyes szerzetesrendek kialakulásának okait és történetét bármilyen szempontból ismeressem; erről bőszéget tájékoztatást kaphat bárki a különböző beállítottságot tükröző irodalomban. (1., 2., 3).

Mivel a szerzetesi életformával együttjáró *önmegtartóztató állapot* volt mindig is a legkényesebb téma és *kielezeten ma is az*, ezért elsősorban ezt a kérdést teszem az ige mérlegére. Ugyanakkor nem szabad elfeledkezni a személyek zárt lelki — és vagyonszövéségi életformájáról sem, amelyben mindenki csak a személyes szükségletének megfelelően részesül a *közös vagyontól*. Ezt a vagyont a rend tagjai munkájuk kintől jövő ellenértékével gyarapítják (pl. kórházi ápolási díj, vagy kántori,

tanítói, tanári fizetés), amely a rend közös pénztárába folyik. Ezt az anyagi gyarapodást azután valóban *nagy tettek finanszírozására* is lehet használni.

A személyiséget legjobban érintő *önmegtartóztató állapot* igei alapjának vizsgálatánál figyelembe veszem Jézusnak, majd Pál apostolnak erre vonatkozó szavait, a zárt közösségi élet lelki hatását pedig az ige — különböző helyeken található — leírása alapján értékelem.

Hogyan nyilatkozott Jézus a szüzességi állapotról?

Erre vonatkozólag Mt 19-ben találunk utalást, mégpedig abban a jelenetben, amelyben Jézus a házasságról, elválásról, illetve a *megtartóztató élet*ről beszél. Előtte azonban a *ránkmaradt szöveg vizsgálatáról* kell pár szót ejtenünk. A rendelkezésre álló irodalom (4) szerint Máté evangéliuma jelenlegi szövegének választékos görög nyelvezete gondos szerkesztést és művelt fordítót feltételez. Ha az evangélium keletkezését illetően elfogadjuk Papiasz hierapoliszi püspök Kr.u. 130 körüli időből származó kijelentését, amelyet Eusebius jegyzett fel, s mely szerint a Mt-ban található „Jézus-beszédek”-et először a vámszedő Máté írta le *arámi nyelven*; akkor joggal tételezhetjük fel azt is, hogy a vámszedő asztal mellől tanítványának elhívott Lévi *nem ferdítette el* Jézusnak idézett szavait. Ugyanakkor a későbbi fordítónak — egyesek szerint ismeretlen — személye sem lehet bizonyíték arra, hogy az eredeti arámi szöveget a valóságtól eltérő értelmezésben fordította volna görögre. Ha pedig a fordító személye — mint mások állítják — éppen a vámszedő Léviből lett Máté, akkor ez a legjobb garancia arra, hogy a fordítás *hiteles*. Az evangélium keletkezésének *helyét* a kutatók nagy valószínűséggel Palesztínában jelölik meg, ez pedig a Kr.u. 70 előtti időt feltételezi, amikor állítólag Máté még élt.

Míndezekből azt a *végkövetkeztetést* lehet levonni, hogy Jézus eredetileg arámul — talán héberül — elmondott szövegét *tartalmilag semmi esetre sem torzították el*.

Miről is van tehát szó Mt 19-ben? Jézust Júdeának jordántúli vidékén „nagy sokaság” veszi körül, amikor a farizeusok a házassági elválás dolgában kísértve kérdezték: „Szabad-e az embernek valamilyen okból elbocsátania feleségét?” (3.v.). Ezzel kapcsolatban mondja Jézus, hogy Isten az embert férfivá és asszonnyá teremtette

és az Ő rendelése szerint a házasságban „ketten lesznek egy testté”; ezért nem választhatja el az ember azt, „amit az Isten egybeszerkesztett”.

Ez a kemény szó megrémíthette a tanítványokat is, mert azt mondták Neki: „Ha ilyen a férfi helyzete az asszonnyal, akkor nem jó megházasodni.” Válaszképpen elmondja Jézus a megtartóztató élet lehetőségének *feltételeit*: „Nem mindenki érti meg ezt a beszédet, — mondta — csak az, *akinek megadatott*. Mert vannak nemzésre alkalmatlanok, akik így születtek és vannak nemzésre alkalmatlanok, akiket az emberek tettek ilyenekké és vannak olyanok, akik önmagukat tették nemzésre alkalmatlanná a *mennyek országáért*. Aki meg tudja érteni, értsse meg” (11-12 v.).

Jézus a fenti szöveg szerint *két feltételt* szab. Az *egyik*: önmegtartóztató életvitelt csak az folytathat, akinek ez *megadatott*. Nem emberi igyekezetből, hanem Istentől adódóan, tehát kegyelemből. A *másik*: Jézus szerint semmi más célért nem indokolható ez a tudatos életforma, *kizárólag a mennyek országáért*. Bármelyik hiányzik a két feltétel közül; *hiábavaló az igyekezet*, mert áll Isten akarata a házasságról, hogy ti, a férfivé és asszonnyá teremtett két ember a házasságban „legyen egy testté”. *Jól gondolja meg* tehát az ember, ha fogadalmat akar tenni; mert ugyan mit ér a mi szavunk és buzgalmunk, ha nem áll mögötte az *isteni elhívás ereje!*

Jézus nyilatkozik arról is, aki kész volna elhagyni a családját; „házait, testvéreit, atyját vagy anyját, gyermek-eit vagy földjeit”. A támasztott föltétel egyetlen egy: a család elhagyása *csak Jézus nevéért* történhet (29.v.). Ez sem emberi buzgalomból lehetséges tehát, hanem kegyelemből. Az örökség, az *örök élet itt sem megérdemelt*, hanem úgy kapja, aki erre az útra lép, tehát ajándék-képpen (29-30 v.). Akik viszont *érdemi sorrendet* szeretnének állítani és magukat emiatt előbbretolni, amint tették ezt kérdésükkel a tanítványok: „Mi lesz tehát a jutalmunk? (27.v.) — azoknak azt mondja Jézus a 30. vers szerint: „De sok elsőből lesz utolsó és sok utolsóból első.”

Hogyan nyilatkozott Pál az önmegtartóztató életéről?

Bőven találunk erre vonatkozó szöveget a korinthusiakhoz írt I. levelében. Miért éppen ott? Talán azért, mert korinthus — mint a Földközi tenger egyik legforgalmasabb kikötőjének birtokosa, lakóinak heterogén összetételéből adódó ellentmondásokban bővelkedő nagyvárosa, tartományi székhely — gondolkodásában és tetteiben is hasonlóan szélsőséges magatartású keresztyén gyülekezetet hordozott, amely a legtöbb szomorúságot és gondot okozta Pálnak; mégis szívéhez ez a gyülekezet állt talán a legközelebb, mert ez szorult legjobban pásztorolásra.

Írásának hitelességéhez nem fér kétség. A levelet Pál írta görög nyelven, a kutatások szerint Kr.u. 55 tavaszán, efezusi tartózkodása alatt, harmadik hittérítő útjának idejében.

Krisztus népe ekkor már túl volt az első nagy üldözési hullámon, amelyben a korabeli zsidóság részesítette. Istvánt halálra kövezték, amelynek szemtanúja volt az ifjú, vakbuzgó Saul, Jakabot Heródes Agrippa végeztette ki 41 és 44 között; viszont nyilvánvaló lett Isten Lelkének gyülekezetformáló, térítő ereje is, amelynek legfontosabb gyümölcse éppen az a Saul, aki Pálként az Úrtól kapott küldetési parancs alapján elment széles e világra, hogy hirdesse azt, amit ő is megtapasztalt és hittel elfogadott: Krisztus szabadtítását.

Pál a korinthusi gyülekezet írásban több kérdéssel kereshette meg. Ez a levél nem maradt ránk, de a gyülekezet által felvetett kérdéseket részben ismerjük. Ezek között szerepelt a házasság is. Vonatkozó kérdésekre felel Pál első levelének 7. részében, amelyben kitér az önmegtartóztató életformára. IKor 7,7-ben írja: „Szeretném ugyanis, ha minden ember úgy volna, mint én magam is; viszont *mindenkinek saját kegyelmi ajándéka van Istentől; kinek így, kinek amúgy.*”

Pál mindennél fontosabbnak tartotta az *Úr elhívását*, s ezt az élet minden területére kiszélesítette, amikor így írt: „Mindenkori éljen úgy, *ahogy az Úr adta neki*, ahogy az Isten elhívta; így rendelkezem minden más gyülekezetben is.” (IKor 7,17). Kijelentését megerősíti a 24. versben, amely magában foglalja a mindennapi életformáról fogalmazott általános rendelkezését is: „Mindenkori abban maradjon meg Isten előtt, *amiben elhivatott*”. A „*közelségi megpróbáltatások*” miatt — „*mint aki az Isten irgalmából hitelt érdemel*” — így ír: „*jó az embernek úgy maradni, amint van*” (26.v.).

A továbbiak a „rövidre szabott” idő miatt íródtak. Pál úgy ír, mint aki tudja, hogy „e világ arculata elműlik” (29-31.vers). Ezekután fogalmazza meg Pál az *önmegtartóztató élettel* kapcsolatosan kialakult ama látását, amelyet előszeretettel támadnak ma is azok, akik a leírt szavak érvényességét szigorúan Pál korával kötik össze. Ebben a korban ugyanis erősen élt a gyülekezetekben Jézus közeli visszajövetelének várása. Igaz, hogy azóta 2000 esztendő telt el és nem történt semmi, bár *figyelmeztetőül* e két évezred alatt átélt az egyház jóegypár vérfürdőt. Hadd ne részletezzem. E páli ige mai érvényességét azonban szerintem csak abban az esetben lehet megkérdőjelezni, ha nem vesszük észre korunkban az *egyre sűrűsödő jeleket*, s ha hagyjuk magunkon eluralkodni a példázatbeli szolga megjegyzését: „Halogatja még az én uram a hazajövetelt” (Mt 24,48).

Mit ír hát az apostol az önmegtartóztató életformáról? Ezt írja IKor 7,32-35-ben: „Azt szeretném, ha ti gondtalanok volnátok. Aki nőtlen, az az Úr dolgaival törődik, hogyan legyen tetszésére az Úrnak. Aki viszont megházasodott, az a világi dolgokkal törődik, hogyan legyen tetszésére a feleségének; *ezért gondja meg van osztva*. A nem férjes asszony és a hajadon az Úr dolgaival törődik, hogy szent legyen testében is, aki pedig férjhez ment, a világi dolgokkal törődik, hogyan legyen tetszésére a férjének. Ezt pedig éppen a ti javatokra mondom, nem azért, hogy törbe csaljalak, hanem hogy feddhetetlenül éljetez, és *osztatlan szívvel ragaszkodjatok az Úrhoz*”. Pál mindezeket az *osztatlan szolgálat érdekében* írja. Szavai arra a szolgálattévőre vonatkoznak, aki „szilárd elhatározásra jutott és a *szükség nem kényszeríti*, mert *hatalma van saját kívánsága felett*”. Mindenki másra ezt a megjegyzést vonatkoztatja Pál: „Ha nem tudják magukat megtartóztatni, házasodjanak meg, mert *jobb házasságban élni, mint égni*” (9.vers).

Az idézett mondatokból ugyanaz domborodik ki, mint ahogy az előző pontban Jézus szavaiból lett nyilvánvaló: erre az életre csak és csakis az léphet, *aki világos elhívást kapott*; de akkor arról is gondoskodik majd az isteni kegyelem, hogy *megőrizze és megerősítse őt ezen az úton*. Minden más esetben, akik ezt az elhívást nem kapták: „gyötrelmük lesz a testben”.

A közös gyűttlét, mint eszköz a Szentlélek kezében

Hamar elhangzik a vád: ezek különcök, tán szektások, mert elfordulnak a világtól és csak önmagukban élnek, gögössé, önteltté válnak, mert ezzel az elfordulással ma-

gukat különbnek, szolgálatukat magasabban kvalifikáltak tudják a többi halandóénál.

Mielőtt ráhúznánk a vizeslepedőt e zártkörű társaságra, gondoljunk arra a jelenetre (Lk 9,10), amely szerint Jézus maga mellé vette a tanítványokat és elvonult velük Bethesdába, hogy *egy ideig együtt lehessenek kizárólag Jézussal*, hogy azután *új erőre kapva szolgálhassanak tovább*. Vagy gondoljunk ApCsel 4,24-re, amely szerint a gyülekezetben: *„Egy szívvel és egy lélekkel felemelték hangjukat az Istenhez”*. Többek között így imádkoztak lelkészeikért: *„Urunk... add meg szolgálóidnak, hogy teljes bátorsággal hirdessék igédet”*. (Csel 4,29). Tovább ez olvasható: *„Amint könyörögtek, megrendült a hely, ahol együtt voltak, megteltek mindnyájan Szentlélekkel és bátran hirdették az Isten igéjét”* (31. vers). Mindez azért történhetett, mert: *„A hívők összessége szívében és lelkében egy volt”* (32. v.). Vagy pl. Péterért imádkozott a gyülekezet és kiszabadult, mégpedig egészen érthetetlen módon (Csel 12,6-18). Nehezen lehetett volna elképzelni a közösség imája nélkül. Nehogy valaki is félreértse: ez természetesen nem teszi szükségessé a szüzességet, *de a szoros körben összefonódott közösségi életet igen*.

Luther és Melancthon véleménye a szerzetesi életről

Luther mindazt kifogásolta (5., 6), ami ellenkezett az egyházi törvényekkel. Álláspontját világosan kifejtette az Ágostai Hitvallásban. A szerzetesrendek — írja — Augustinus idején „szabad társulások” voltak. A fogadalmat később vezették be. Egyébként Luther a saját bőrén tapasztalhatta, hogy mire jutott egy vihar alkalmával rettegésében tett könnyelmű fogadalma miatt.

Fogadalmát, mint buzgó Ágoston-rendi szerzetes, hűségesen meg akarta tartani, de rájött, sem a bőjtölése, sem önmaga ostorozása nem ad békességet, ezenkívül kénytelen volt azt is belátni, hogy úgy látszik, *nem alkalmas erre az életre*: a szerzetesi életforma nem tette őt érdemessé semmire. Luther tehát írásaiban a szerzetesi életnek azokat a visszas dolgait ostorozta, amelyek lehetetlenségéről a Szentírás alapján meggyőződött és amelyek tarthatatlanságát rendi élete folyamán maga is megtapasztalta.

Minden erre vonatkozó írásában hevesen kifogásolta a *kényszert* (gyermekek kolostorba küldése a középkorban elterjedt szokás volt), azt a tévhitet, hogy a fogadalom *egyenlő értékű volna a keresztséggel* (Aquinoi Tamás hirdette először), támadta azt a nézetet, amely szerint a szerzetesi életforma „érdemessé tesz a *bűnbocsánatra és a megigazulásra Isten előtt*: ezzel a szerzetes mintegy *felsőbbrendűvé, különbbé* válna az átlagembernél, visszaautasította azt a tévhitet, amely szerint a szerzetes eme „kitalált életformája” a *keresztény tökéletesség alapota*, s hogy az ebből fakadó *jócselekedetekből* mások is részesülhetnek. Felháborodottan utasította vissza azt a nézetet, amely szerint a *tudatlanság szinte erénynek számított*, végül kikelt azok ellen, akik a szerzetesi életet *kapzsiságból, csak a henye életért és a jólétért* választották.

Az önmegtartóztató életről Luther azt tanította, hogy: *„Mindenkinek szabad házasságot kötni, aki nem alkalmas arra, hogy házasság nélkül maradjon... Isten parancsa pedig ez: Minden férfiúnak tulajdon felesége legyen”* (IKor 7,2). Előszeretettel eddig szoktuk Luthert idézni. Ő azonban így folytatta: *„De nemcsak ez a parancs, hanem Isten teremtese és rendje is a házasságkötésre kötelezi mindazokat, akik külön isteni adottság következ-*

tében kivételt nem alkotnak”. „Jó és tökéletes csak az az életforma, amelyet Isten maga parancsolt”.

Luther tehát *egy szóval sem állította*, hogy nem létezik Isten parancsa szerinti és az ige alapján álló szerzetesi élet, csupán az ige ellen szóló *visszasságokat* ostorozta.

Melancthon az „Apológiában” (5) fogalmazta meg Lutherrel elvileg teljesen azonosan a szerzetesi fogadalmakkal kapcsolatos, ige szerint helyes álláspontját: *„Az engedelmesség, a szegénység és a házasságtól való tartózkodás — feltételezve, hogy nem tisztátalan — közömbös cselekedetek. Ennélfogva a szentek élhetnek velük, hogy alkalmasabbá legyenek a tanításra és egyéb istenes feladatok elvégzésére.”* Melancthon így summáz: *„A szüzességet ajánlani lehet, de csak azoknak, akiknek erre kegyelmi ajándékuk van. Viszont a legveszedelmesebb tévelygés azt gondolni, hogy az evangéliumi tökéletesség emberi hagyományok megtartásában van”*.

Értékelés

Az előbbieket alapján két dolog állapítható meg.

Az *első* az, hogy az Isten országáért munkálkodó szerzetesi életnek kétségkívül van igei alapja. Függvénye azonban szigorúan az *elhívás*, biztosítéka pedig *nem az emberi fogadalom*, hanem Isten Lelkének ebben a szolgálatban *megőrző és megtartó ereje*.

A *másik* az, — és ez újszerű volt az én számomra is — hogy Luther *nem magát a szerzetesi élet létjogosultságát* vonta kétségbe, csak a visszaélések ellen kelt ki. Hogy a reformáció idejében az evangélium hatására mégis *szinte egycsapásra* robbantak szét ezek a szervezetek, azt talán a visszasságok általános voltán kívül, az akkori társadalomban rejlő ellentmondásokkal és belső feszültségekkel is lehetne magyarázni.

Szerzetesrendek ma is léteznek és pozitív működésüket nem lehet elvitatni. Szeretünk a *mai modern társadalmi szemléletre* hivatkozni, amely miatt — úgy mond — „nem lesz majd fiatal jelentkező”. Ennek ellenére világszerte *ma is vannak fiatalok*, akik elhívásuk alapján vállalják ezt az életvitelt. Példa erre a magyar katolikus szerzetesrendek robbanásszerű megújulása, méghozzá *nem kisszámú fiatal jelentkezővel*. Karitatív szolgálatuk, amely természetesen együttjár tanításuk terjesztésével és egyházuk lélekszámban való erősítésének burkolt, vagy kevésbé burkolt igényével, már most érezhetően jelen van. A kétségkívül áldásos karitatív szolgálatukban *utcahosszal előbbre* vannak a protestáns egyházaknál.

Ezek láttán nem hiszem, hogy volna közöttünk bárki is, aki tanácsolni merné az Úristennek, hogy a jövőben kit, hogyan, mikor és milyen életforma mellett hívjon el a szolgálatra.

Úgy gondolom, ezt teljes mértékben az Úristenre kellene hagynunk, ezért nem volna tanácsos a magyar evangélikus diakonissza szolgálat újraindításánál a kialakítandó életformát *kizárólag* a „modern társadalmi szemlélet” függvényévé tennünk.

Ráskai Ferenc

IRODALOM

1. D. Dr. Ottyk Ernő: „Az egyház története”. Egyetem és Sajtó O., Budapest, 1979. — 2. Geese Gusztáv: „Vallástörténet”. Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1980. — 3. Tüskés Gábor: „Mert ezt Isten hagyta.” Magvető Kiadó, Budapest, 1986. — 4. Dr. Pröhle Károly: „Újszövetségi bevezetés.” Kézirat. Budapest, 1979. — 5. „Konkordia Könyv I. kötet. Evangélikus Egyetemes Sajtó O., Budapest, 1957. — 6. Tim Klein: „Luther der Evangelist” Lutherisches Verlagshaus, Berlin, 1953.

Péter tagadása ógyházi értelmezésben

I.

A Péter primátusáról szóló hely (Mt 16) exegeták és történészek körében természetszerűleg nagyobb figyelmet keltett: az állapontok a hitelesség megkérdőjelezésétől a helynek a felekezeti politikai igények szolgálataiba állításáig terjednek. Péternek mint hitvallónak az értelmezésében: az egyházatyák magyarázatai is, legalábbis a 4. századig elképesztően széles spektrumot mutatnak, van aki számára — korrekten — a tanítvány kör fejének számít, s ennyiben az ösgyülekezet képviselőjének is: Cyprianus számára az egyháznak a püspökségben való egységét testesíti meg; kortársa, Origenész azt mondja: Jézusnak minden mai tanítványa Péter, hite „szikla”.

Az igazi keresztyén, a „tökéletes gnósztikus” ezen alexandriai értelmében, mint az első apostol, maga is „Logos-hordozó”, és bírja a kulcsok hatalmát: ez különbözteti meg a meg nem világosodott egyházi keresztyének nagy tömegétől a maguk „puszta hitével” (*psilé pistis*).

A Péter vallástétele értelmezésének skálája jól ismert, alapos részletkutatások után összefoglalások a svájci újtestamentumkutató Oscar Cullmann Péter-könyvében megtalálható. Annál különösebb, hogy ez a tudós egyetlen szóval sem említi az apostol tagadását a főpap udvarában, akkor sem, mikor a szinoptikusokat értelmezi, s még kevésbé beszél a tagadás a magyarázattörténetről. Ez eddig jóformán egyáltalában nincs megvizsgálva.

Azt, hogy a Péter tagadásának perikópájában egy az apostolra irányuló korai kritika tükröződik, nemrégiben Günther Klein valószínűsítette. A szöveg csakugyan kontrakarikóroz olyan szakaszokat, mint a Péter vallástétele, és minél nagyobb lett később az első apostol tekintélye, annál kínosabban hathatott az olvasóra az, hogy Jézus kihallgatása alatt csődöt mondott.

A téma izgató, a korai keresztyén teológusok magyarázat-javaslatai szinte partatlanok. Egyesek jelentőségét kicsinylik, a legtöbben megpróbálják elsimítani, csak keveseknek sikerül a mentegetés nélkül megúszni.

Komoly különbségekre akkor bukkantam először, mikor Ambrosius reggeli himnuszát prudentiusi párjával vettem egybe (v.ö. Melléklet 1. és 2.). A milánói püspök úgy látja, hogy a tanítvány valóban bűnössé lett, elvesztette a hitét: a hispaniai költő húsz évvel később nem látja a dolgok menetét olyan rossznak: Péter féltében tagadta el a Jézus környezetéhez való tartozását, *negatio*-ja nem jelentette a hit elvesztését, inkább csak egy meggondolatlan szót; egy *lapsus oris*-t, (a száj botlását). A könnyek közt történő bűnbánat nem valódi bünt szünt meg. A milánói püspök ítélete ezzel szemben nagyonis igazi hűtlenséget, *culpa*-t (bünt) állapított meg, mint a *fides* (hit) elvesztését. Ezen túlmenően a gyülekezetet éppolyan ostromlott helyzetben látja, mint az apostolt: nekünk, keresztyéneknek is szükségünk van arra, hogy Jézus megbocsájtólag ránktekintsen, amint azt Ambrosius a Lukács-féle változatból meríti. Mint annak idején Péter, úgy Jézus tanítványai ma is „igazak és bűnösök egyszerre”. *Sy ei Petros* (te vagy Péter) — Origenésszel szólva, *negator* s *confessor* egyszerre.

(Mindkettőjüknél) Ambrosiusnál és Prudentiusnál megegyezik abban, hogy Péter bukását a bűnbánattal és Jézus megbocsájtásával törölnék veszik. A kiegyenlítőds, hogy úgy mondjam, még ugyanazon perikópán belül megtörténik. Így értette ezt korábban poitiersi Hi-

larius is (Melléklet 3c.): abban, hogy Jézus ezt előre megmondta, Hilarius szerint az mutatkozik meg, hogy számolt az emberi gyöngeséggel, a *timor carnis* (a test félelme) félrevezette az apostolt, a *trepidatio* (remegés) *constancia*-ja (állhatatosság) bukását okozta: a *fides animi* (a lélek hite) vagy a *fides confitendi* (a vallástétel hite) nem vezetett el, mint utána a bűnbánat keserű könnyei és egyáltalán Péter egész későbbi magatartása a mártíriumig bizonyítja. Egyébként Péter így felel (Mt 26,72): *nescio hominem, úk oida tón anthrópon*: nem ismerem az embert. Hilarius ebből egy krisztológikus mentséget farag: az apostol Isten fiát ismerte, az „ember” Jézust tehát *sine piaculo* (bűn elkövetése nélkül) tagadhata, mivel előzőleg (ti. Mt 16-ban) *filium dei cognoverat* (Isten fiát megismerte). Inkább allegorikus trükk, olybá tűnhetik.

II.

Most azonban szeretném Origenésszel, kereken egy évszázaddal Hilarius előtt újra elkezdni, s azután folytatólag a két latin atyát, Ambrosius és Hilarius elővenni.

A Keletet Péter általában sokkal kevésbé érdekelte: egy Ioánés Chrysostomos szemében Péter tagadása inkább intésnek tűnt a hívők számára, hogy óvakodjanak a felfuvalkodott magabiztosságtól, Jézus a tanítványát elmentmondhatnáságáért és elbizakodottságáért bünteti, Péter félelme és gyávasága az ember igazi mivoltát leplezi le a maga gyengeségében.

Így tehát most talán a teológiailag alkalmasint fontosabb nagyságokra korlátozódhatom, és kezdek Origenésszel. Egyházkritikai hangok, érthető módon, perikópánkat mint annak bizonyítékát használják fel, hogy milyen kevés bizalomra tett szert Jézus még szűkebb környezetében is, hiszen már az istenségétől való félelem is vissza kellett volna, hogy tartsa Pétert a bukástól. Milyen ésszerűtlen egyébként, hogy valaki elköveti a hűtlenséget, holott már előre megmondták... Körülbelül így hangzanak Kelsos ellenvetései, melyeket Origenész elleníratában cáfol (c. Cels. 2, 18f., 39., 45), nagyjából így: Ha Jézus valamit előre megmond, annak be kell következnie. A tanítványok gyakran gyengék voltak, de később mégis mindenekelőtt valódi, halálra kész tanúbizonyosságok voltak. Origenész tehát azt akarja, hogy eleve Jézus egész történetét vegyük tekintetbe a kereszthalálig és a feltámadásig.

Ugyanezt a vonalat követi azután a teológus exegetikai munkáiban is. Mint már említettem, Pétert mint az igazi keresztyén prototípusát szemléli, s minél inkább, annál fontosabb lesz a tagadás-történet. Szabad az „igazi gnósztikus”-nak így elbuknia? A dolog tisztázása sürgető volt.

Először is az allegorizálás nyújthatott segítséget (Melléklet 4.). Nem ült-e Péter „kint”, „az udvarban”, „éjjel”? Ez azonban éppen az ellenség világa, először is a zsidó világ, azután és mindenekelőtt a Gonosz felségterülete. Ebben a „condition humaine”-ben (emberi állapotban) egyenesen szükségszerű, hogy egy tanítvány hitehagyott legyen. Péter valójában a démonikus szellem uralmát bizonyítja. És itt Origenész nyomatékosan hangsúlyozza az időpontot: *ante passionem Christi* (Krisztus szenvedése előtt) és *ante resurrectionem* hiányzott még a tanítványokból — s Péter őket testesíti meg — a Lélek, a Pnuma, melyet úgy vettek, hogy Jézus rájuk lehelt (Jn 20, 22), és amely egyedül képes arra, hogy az ördögi

lélekkel szemben megálljon. A János evangéliumra való hivatkozás vezeti az alexandriait a döntő *nondum*hoz (úpó: még nem): Még nem volt Szentlélek, mert Jézus még nem dicsőült meg (Jn 7,39). Aki akkor vétkezik, mikor Jézus még életben van, még nem tudja, hogy mit cselekszik, mert szükségképpen egy idegen léleknek engedelmeskedik. Így Péterre nézve sem sértő, ha csődjét komolyan vesszük. Sokkal inkább azok tévednek, akik azt hiszik, hogy a tanítványság a Lélek vétele előtt tökéletes (Lev. hom. 16,7; comm. Mt 17; comm. Mt 26); először is a tanítványok egyébként sem viselkedtek példászerűen — Jézus megdicsőülésekor elalszanak (Luk 9,32), másodszer ők is *pretioso sanguine* (drága véren, 1Pt 1,19) váltattak meg, éppen Jézus halála által. Péter is csak *post resurrectionem* élte a „világosságban”, tagadása „éjjel” történt, „nappal” persze ennek nem lett volna szabad megtörténnie.

Az igazi hívő, a mai Péter mármint a Lélek vétele *utáni* időben él. Ezért ő már, ha megtagadja az Urat, nem várhat mentséget a Szent Lélek és *spiritus diaboli* (az ördög lelke) közti küzdelmet nem a keresztyén gnosztikus sem kerülheti el, nem úgy, mint a pszichikusok tömege a maga vulgáris hitében. De az igazi bölcs ismeri az utat. Ismeri az ostromot is, de tudja: a Szent Lélek elleni vétek nem bocsáttatik meg. Péter tehát a Lélek *még-nem-jéből* a lelki érettségre való jutás ösképét teszi meg. És: akitől Krisztus megvonja a maga Pneumáját, annak el kell buknia.

Fontos itt mindenekelőtt, hogy Origenész Jézusnak a tanítványaival való útját — mint már a Kelsos vitaírásban is — a maga összefüggésében — mint egységet szemléli. Van egy *mondum* és egy megkoronázó cél. Így Péter tagadása üdvörténetileg egyenesen legitím.

Az apostol azonnali bűnbánata *post galli cantum* (kakaskukorékolás után), tehát már napvilágnál (vagy majdnem akkor), így mint az könnyen belátható, veszít a maga jelentőségéből és az elbeszélésnek ez a befejezése mint a bukás feloldása eselik. A történet része a *prokopé*-nak (*profectus* = előhaladás), a lelki tanú *prokopé*-jának akkor is, most is. Haladás a még-nem-ből a lelki értelemben tudó hithez. Hogy a keresztyén gnosztikus „lelkének” ez a hatásos középpontba állítása a Bibliát mint normát háttérbe szorítja, arra már Harnack rámutatott.

III.

Kevésbé egységesen járt el, mert kevésbé volt filozófus és egyáltalában nem iskolafő Ambrosius. Ehelyett némi meglepetéssel szolgál. A *negatio Petri*-t (Péter tagadását) ugyanúgy ítéli meg az itt csaknem azonos Hexaéméron szövegben is, mint a reggeli himnuszban (Melléklet 5a): igazi bűn, de a *fides* (hit) visszanyerése is Jézus megbocsájtása által. A püspök a szöveget mind a himnuszban, mind a bűnbánatról szóló írásában is (paen. 2,92) parainetikus (buzdító értelemben) a keresztyének bűnbocsánat-kéréseként értelmezi. Ezt a kiegyenlítési kísérletet, mely ugyanazon perikópában marad, nevezném szematikusan *negatio tristitia* (tagadás-szomorúság) folyamatnak. Egy olyan haladási modell, mely a passió és húsvéton túlra nyúlik, a milánóinál sem itt, sem máshol nem található.

Rendkívül érdekes például, ahogyan valószínűleg Hilariusra visszanyúlva Péter *nescio hominem*-jét tovább értelmezi: tehet-e vallást valaki Jézusról, mint emberről, aki róla mint *filiius dei*-ről már régen vallást tett? (Exp. Luc 10. 78-9). (Melléklet 5c.) Ezt mondhatjuk allegorikus trükknek, de mindenképpen krisztológikusan átértelme-

zett tartalommal való megtöltése egy, az eredeti szövegben jelentéktelen szóznak.

Pontosan úgy, mint Hilarius, de azúttal a himnusszal és Genézis-kommentárjával ellentétben azután mégiscsak lélektani érvekkel mentegeti Ambrosius az apostolt csak *sermone* (szóban), *non mente* (nem elméjében) botlott (titubare: botlani) expl. ps. 45, 15, 2) (Melléklet 5b). Hát igen, így jár az emberi gyengeség, ha az ember határait tévesen becsüli fel; hiszen nem volt-e vakmerőség az apostol részéről, hogy lelkesen késznek mutatkozott arra, hogy az Úrral együtt szenvedjen? Hogy ismerhette Péter a mi *obnoxia natura*-kat (bűnös természetünket) ennyire félre? (expl. ps. 47., 25., 1; v.ö. exp. Luc 10,74). Egyébként bűnbánó könnyeivel mindjárt bocsánatot is nyert, hiszen már elnyerte büntetését (uo. 1f.; expl. ps. 37,2).

Még mindig látjuk, hogyan mozog a szerző a tagadás-perikópán belül, akár krisztológikusan átértelmező a magyarázat, akár ellaposítóan pszichológikus, akár — s ebben eltérőleg Hilariustól — úgy láttatja velünk, hogy valódi hit-elvesztés történik, amelyet Jézus rögtön utána éppolyan valóságosan megbocsájt.

Máshol azonban Ambrosius továbbmegy, és úgy látja: Nem az igaz bűnbánat, hanem az ugyancsak háromszoros szeretetvallomás Jn 21,15/17-ben törölte el a *trina negatio* (háromszoros tagadás) szennyét (obit. Theod. 19). Ezzel Ambrosius, ebben Origenészhez hasonlíthatólag, a *post resurrectionem* (feltámadás után) időre nyúl előre; csak ekkor szabad kiegyenlítő megbocsájtásról beszélni.

Az összekötő kapocs a *negatio* — *caritas* (tagadás-szeretet), Péter alakja, a hármasság; Origenésznél azonban a lélekkadás üdvörténeti „még-nem”-je, tehát a feltámadt Úr egy cselekedete, (éppen a lélekkadás) áll a középpontban, amely cselekedet *minden* tanítványnak szólt. Ez kevésbé egyénre vonatkoztatottan tűnik, és erősebben krisztocentrikus.

Ambrosius igen terjedelmes Lukács-kommentárjában egy hallatlanul részletes exegézisben hozta a tagadás szövegét szóba. Szövege egyúttal mintapéldája a nagyfokú allegorikus értelmezésnek, amit az egyházatya Ószövetség-magyarázataiból bőszegesen ismerünk, s amely allegorikus értelmezésekben a szoros kapcsolódás az alexandriai Philónhoz folyamatosan kézzelfogható.

Szeretném most a kellő rövidegességgel bemutatni, hogyan értelmezi Ambrosius a szinoptikus elbeszélést. Egyet-mást, amit már ismerünk, megismételt itt, a legtöbb azonban új (exp. Luc. 10,73-93) (vö. Melléklet 5c).

„Péter távolról követte Jézust”: persze, hiszen ha közel lett volna Jézushoz, nem tagadta volna tanítvány voltát. Mégis: minden félelme ellenére követte. *Metus naturae est, cura pietatis* (72). (A félelem a természetből fakadt, a gond a kegyességből.) *Devotio*-ból „odaszánásból” követi. Odamegy, „hogy melegedjék”: mivel Jézus le van tartóztatva, Péter a *calor mentis* (a szellemi meleg) után vágyódik, ami fizikai értelemben áll, Ambrosius azt allegorikusan, belső lelkiképpen értelmezi át. És így a továbbiakban is: miért kérdezi az apostolt először egy szolgáló? Nos, hogy világossá legyen, hogy Jézus szenvedésének okozásában a *nói* nem is részes, hogy következképpen ez is megváltásra szorul. Így aztán később szintén nők voltak, akik a Feltámadottat először látták. Ez szüntette meg *error*-jukat (tévelygésüket) a főpap udvarában.

Mivel Jézus a tagadást előre megmondta (*ter me negabis*: „háromszor tagadsz meg”), a tagadás reális volt. Inkább tagadjon Péter, semmint hogy az Úr tévedjen. Az apostol eltávolodott ígéretétől *animam suam ponere* (életét adja) az Úrért (Mt 26,35). Ez emberi gyengeség,

sermo imprudens (oktalan beszéd) keservesen megbűnhődött érte. — *Hol* tagad Péter? Nem a hegyen, nem a templomban, hanem a zsidó főpap udvarában. *Ibi negat, ubi veritas non est* (ott tagad, ahol nincs az igazság). Hogyne mondana csődöt ott, ahol Jézus letartóztatásában volt? Méghozzá ott, ahol őt, Pétert, egy nő hamis kijelentésre csábította, ahogyan Éva okozta Ádám bukását. Amellett Ádám még a Paradicsomban élt, tehát bűne sokkal súlyosabb (75).

A *negatio* tárgya és helye után következik a *status* (állapot) kérdése (76), vagyis itt a hőmérséklet: *Frigus erat* (hideg volt), ez nem lehetett külső hideg, ennek ellentmond az évszak. Ahol azonban Jézust nem ismerik el, ott hideg uralkodik, ahol a világosság hiányzik, éjjel, a tűzhely tűzével pótolják. A lélek melege hiányzott. *Mala flamma Judaica* (a gonosz zsidó tűz): éget vagy fűt, de nem melegít. A tűz az udvarban füstöt terjeszt, a tévelygés füstjét, mely a szentet is eléri, mely Péter szívének szemét is elvakította. A *flamma perfidiae* (a hitetlenség lángja) kárhózas, a *flamma judaeorum*-ot (a Zsidók lángját) Jahve elvetette, mint Izráel ezüstjét (Jer 6,30).

Ami a *tenor negandi*-t (a tagadás menetét) illeti: hogyan megy a tagadás végbe? A három szinoptikus nem teljesen egységes az előadásban. Ez nem csoda, hiszen az apostol vétke — így látja Ambrosius — olyan halhatlanul új volt, hogy az evangélisták alig bírták felfogni. Máté úgy számol be, mint Márk, ez utóbbi mint Péter-tanítvány, valószínűleg a legközelebb áll a valósághoz. *Nescio quid decas* (nem tudom mit beszélsz): ez tulajdonképpen nem is tagadás, csak elhatárolódás a szolgáló kérdésétől (78).

És most: helytelenül járt el Péter, amikor tagadta, hogy együtt járt a názáreti Jézussal, Galileából? Nem, mert ő valójában Isten Fiával járt együtt. Ez pedig nem köthető egy meghatározott helyhez. „Jézussal lenni” esze/usia (létezés): ez csak a Teremtőtől mondható. Ezt veszi tekintetbe a tanítvány, mikor azt mondja: *ego non sum* (én nem vagyok). Isten neve Mózesnél *qui est* (aki van: 2Móz 14). Az emberekre a *non esse* (nem lenni) áll. Ha az asszony azt kérdezi, „Velük voltál?”, úgy az apostol nem-je nem hazugság, mert azt akarja mondani, hogy semmi köze a *consortia hominum*-hoz (az emberi közösséghez), azokhoz, akik „csak a galileaiak” járkáltak, és nem Isten Fiával (81). És itt jön megint a mátéi *nescio hominem* (nem ismerem az embert) és a már említett krisztológiai trükk: Péter valójában Istent ismeri Krisztusban, joggal utasítja tehát annak emberi voltát el.

Bene negavit hominem, quem sciebat deum (helyesen tagadta, hogy ember az, akiről tudta, hogy Isten). Ez eskü alatt történik, de így a *negatio* (tagadás) egyúttal periuramentum (hamis eskü) is (82).

Végül: „ennek az embernek a tanítványai közé” szintén nem tartozik Péter (Jn 18,17) mert ő *discipulus Christi* (Krisztus tanítványa), és ezt nem tagadta.

Péter eltévelyedése (*error*), *titubatio*-ja (botlása) minden igaznak okulására szolgál (itt tehát kevésbé elvetendő, ha egyáltalán *negatio* is). A *titubatio Petri* (Péter botlása) a keresztyének, alapja, sziklája (*petra*). Ha az apostol meginog is, még mindig szilárdabban áll, (ti. a hitben), mint mi, közönséges keresztyének (84).

Végül, Lukács szerint (22, 57) a tanítvány így felel: *non novi illum* (nem ismerem őt) persze, mert *nemo novit filium, nisi pater* (senki sem ismerte a Fiút, hanem csak az Atya, Mt 11,27). És ha Lukács így folytatja *non sum ego* (nem én vagyok), úgy ebből exegetánk arra következtet, egyszerűen mert az *ego* (én) itt a végén áll, hogy Péter tulajdonképpen önmagát tagadta, inkább ezt választotta, mint egy Krisztustól való elhatárolódást.

Amennyiben azonban azt mégis megtette, úgy a *filium hominis*-t (az ember fiát) tagadta, ami nem volt a Szentlélek ellen való véttség (mint ahogy Júdás tette az volt) (86). És amikor az apostol a harmadszori kérdésre azt felelte: *nescio, quid dicas* (nem tudom, mit mondasz), úgy megint csak nem tagad, hanem elveti a kérdést, vagyis a *sacriligia*-t (szentségtörést), mint egy zsidó asszony szavainak kondícióját.

Ambrosius ismételtelen leszögezi: *bene negavit* (helyesen tagadott), vagyis egyenesen dicséri Pétert. Azt jól tudja, hogy ez *excusatio*-t (mentetetést) jelent, holott *ipse* (Péter) *non excusavit* (ő maga nem mentetőzött). Péter sokkal inkább magát vádolja, keservesen sir, habár ő maga — lásd fent — lehetőség szerint ártatlan volt. Siratja, eltérőleg a mi könnyeinktől, az ő *culpa*-ját (vétségét) (87). Hallgat, könnyei eszközlik ki a *satisfactio*-t (elégítetelt), törlik a *delictum*-ot (vétséget). Végül itt még egyszer olvassuk a hivatkozást Jézus *respicere*-jére (visszatekintésére), mely a lukácsi változatban található, s mint a himnusz végén, a prózai változattal párhuzamosan, Ambrosius most azt mondja: *respice, domine Jesu, ut sciamus nostrum defflere peccatum* (tekints ránk, Úr Jézus, hogy tudjuk elsírni bűnünket). Ha egy keresztyén elbukik, mint Péter, legyen mindig tudatában annak, hogy felismerték, de utánozza is Pétert, aki háromszor is erősítette: „Uram, te tudod, hogy én szeretlek téged”. Háromszoros tagadás, három hitvallás, *negavit in nocte, confitetur in die* (tagadott éjjel, vallást tesz nappal) (89). És senki se fuvalkodjék fel, nehogy, mint Péter, annál mélyebbre essék! (91).

Itt tehát az allegorikus magyarázat minden lehetősége és furfangja összefolyik; egy és más régebbi forrásokból ismert, van ami Ambrosiusból magából. A buzdítás — óvás a hitbeli vakmerőségtől — szintén belejátszik, mint később Ióannés Chrysostomosnál. Bármennyire is hasonlít a magyarázat módszere Origenészére, illetve az alexandriaiakra, mégis hiányzik a Lélek ajándékozásának fontos *nondum*-ja (még nem-je), főképpen valószínűleg azért, mert Origenésznél a hitbeli ismeret (gnósis) elsőbbséget élvez, mely — hogy úgy mondjam — krisztocentrikus pneumatológiával jár együtt. Origenésznek különösen fontos volt a Krisztus-Lélek-Gnósis-Pistis egység, s egyúttal Krisztus mint legfőbb lelki teremtmény és életcél, alatta minden Logos, minden Kosmos.

Milánót elhagyva most három kérdést tehetünk fel:

a) Mi újat hoznak a későbbiek, nevezetesen Augustinus, a magyarázatokban?

b) Hol támadnak ellentétek?

c) Talál-e Origenész követőkre a maga *nondum*-jával, ami a tanítványok Lélekkel való bírást illeti?

Az a) pont mellőzhető, Augustinus mint b)-t és c)-t, ezt is megválaszolja. Hieronymusnak itt kevés mondanivalója van, az idő korlátozott voltára való tekintettel őt ezúttal mellőzöm. Augustinust sem tudom kimeríteni és így csak azt szeretném megmutatni, hol és hogyan reagál elődeire, s azt megkérdezni, hogy Origenész *nondum spiritus* (Lélek még nem) vezérszava visszhangzik-e nála. Befejezésül majd a most megismert különféle nézeteknek egy sematikus áttekintését adom.

Ami b) pontot illeti: Augustinus kifejezetten szembefordul azzal, amit Hilariusnál és Ambrosiusnál krisztológikus trükknek neveztem. Ezt az *excusatio*-t a hippói püspök energikusan elutasítja, Krisztus emberségét figyelmen kívül hagyni kétségkívül eretnek nézet volna, a *nescio hominem* (nem ismerem az embert) feltétlenül az Úr megtagadásához tartozik, (a legvilágosabban tract. Ioh. 66,2; Melléklet 6b) — ezt tehát, a név említése nélkül Hilarius és Augustinus tanítómestere, Ambrosius

ellen irányul. *Qui negat hominem Christum, non reconciliatur per mediatorem Deo* (aki tagadja az ember Krisztust, nem engesztelődhetik meg a közvetítő által Istennel), ti. Jézus halála által. Ő előre megmondta: *me negabis* (megtagadsz engem), és ez valóban be is következik. Már pusztán azért, hogy Péter azt felelte, nem tartozik a galileai tanítványai közé, elhagyta Krisztust, ez érvényes mindhárom *negatio*-ra. Egy *se negabat* (magát tagadta) is hamis felmentés volna (tract. Ioh. 113,2), *quidam favore perverso excusare nituntur* (néhányek fonák kedvezéssel mentegetni igyekeznek; ez Ambrosiusra céloz), de „mi nem akarjuk Krisztust vádolni, ti. valótlan állítást szemére hányni, azért, hogy Pétert megvédjük” (tract. Ioh., 66,2).

Ennyit magához a perikópához. Ugyanezt a teológiai józanságot, mellyel Augustinus azt tárgyalja, találjuk akkor is, mikor a szinoptikusok elbeszéléseit összehasonlítja. Hiszen egy egész iratot köszönhetünk neki: *De consensu evangelistarum* (Az evangélisták összhangjáról). Ebben mindenször spekulatív ugrás nélkül állapítja meg a tárgyi eltéréseket, a János-evangéliumra való tekintettel is. Vajon elsodálkozott-e valaki előtte, hogy miképpen nézhetett Jézus a főpap házában a tanítványra, aki az udvaron állt, mire azután ez *recordatus amarissime flevit?* (visszaemlékezve keservesen sírt). Mai exegeták — pl. Walter Grundmann Németországban, aki a párhuzamos elbeszéléseket is röviden és találóan összehasonlítja — a Lukács elbeszéléseiből arra következtetnek, hogy szerte Jézust a katonák még az udvarban tartották fogva, mert máskülönben hogyan tudna valaki, akit a palotában hallgatnak ki, olyan intenzíven valakire, aki az udvarban van, annak szemébe nézve, még hozzá éjjel? Augustinusnak a négy elbeszélő összhangjára kellett ügyelnie, s ezért harmonizálnia. Kétségek nélkül elismeri: János az apostolnak sem *recordatio*-ját, sem *fletus*-át nem említi, itt a szinoptikusok kiegészítik őt. Kihallgatni nem is lehetett volna őt az udvar lármájában. Tehát? Mivel *corporaliter* (testileg) konkrétan nem volt lehetséges, Jézus „rátekintése” szellemileg történik, mint *respectio divinitus facta* (istenileg történő rátekintés) *ut ei veniret in mentem* (hogy eszébe jusson) — ez megfelel a visszaemlékezésnek Márknál — *quotiens iam negasset* (hogy már hány-szor megtagadta) stb. Hiszen mi is így imádkozunk a 13. zsoltár 4. versével: Uram, tekints ránk és hallgass meg minket. Az is, hogy Lukács azt írja, Péter visszaemlékezett a *verba domini*-re (az Úr szavára), és nem azt, hogy a *verba Iesura* (Jézus szavára) amellet szől, hogy a *respectio* (rátekintés) *divinitus facta* (istenileg történt) volt, függetlenül az emberi optikától. Ez lehet, hogy számunkra nem egészen meggyőző, enyhe allegorizálás is, de a szöveg pontos olvasásáról tanúskodik. Egy Ambrosiusszal szembeni kimondatlan ellentétet itt is számításba lehet venni.

Végül néhány szót az Origenészi *nondum spiritus* utórezgéséhez, ami Augustinusnál valóban figyelemreméltóan gyakran előjön. Előzetesen mindjárt talán ennyit, hogy a „középidéjű” kiegyenlítési kísérlet, melyet Ambrosiustól is ismerünk, — hogy ti. Péter bűnét, a háromszoros *negatio*-t az ugyancsak háromszoros szeretetvallomással eltörölte (Jn 21,15/17): *trinum timorem trino amore dissolvit* (a hármassal félelmet a hármassal szeretettel megsemmisítette) (tract. Ioh. 113,3; 123,5; en.ps. 37,17; ep. 265,2) kevésbé gyakori. A *mondam spiritus*-t, amely után kutatunk, Augustinus a legvilágosabban János evangélium kommentárjában fejt ki. (113,3; v.ö. 106,6.) A jánosi pneuma-értelmezést (Jn 7,30) figyelembe veszi (tract. Ioh. 5,24), tudja, éppúgy mint Origenész, hogy Jézus tanítványai nem voltak tökéletesek (en.ps. 37,17; ep. 185,45 f), különben pedig redukál: az alexandriai

krisztocentrizmusa háttérbe szorul, a vonatkozási pont a tanítványok általában és a Szent Lélek is sokkal kevésbé fejlődés-tartalom, mint Origenésznél. Ebben persze a két személy gondolkodásmódjának általános különbsége tükröződik.

Az afrikai (Augustinus), ha jól látom, inkább Péter személyére összpontosít; valahányszor a *nondum*-ot hangsúlyozza. Így pl. egyszer: „még nem volt biztos a hitben”, vagy efféle (trin 2,17,30; tract. Ioh. 92,2; sermo 4,2), képletesen is (a vonatkozó zsoltsárhelyhez kapcsolódva): „még nem volt *flumen* (folyó) (en. ps. 92,7); csak *post resurrectionem* (feltámadás után) prédikálja a többi tanítvánnyal együtt az evangéliumot (és itt Augustinus az Apostolok cselekedeteire is utal). Vagy: „Péter tagadt, mert belsőleg még nem volt az ellenségétől elszakítva” (az *eruer* Zsolt. 63-ból, a szöveg en. ps. 63,16-ból). Nagyon szép, amikor azt olvassuk, hogy Péter állandóan éppúgy *sine timore* (félelem nélkül), mint *cum timore* (félelemmel) élt és nyilatkozott, „félelem nélkül”, ti. a test és az élet miatti félelem nélkül, de azoktól, akik a testet és a lelket együtt elveszíthetik, jó okkal félt. Ez a félelem hozzátartozik a hithez.

Vitatható elemek alkalmasint találhatóak, mindemellett: érdemes Augustinushoz iskolába járni, exegézise túlnyomó részt ragaszkodik a szavakhoz, gondolatai éppoly józanok és logikusak, mint gyakorlatiak — talán még egy prédikáció előkészítésében is segíthet.

V.

Zárja talán a Péter tagadásának ógyházi megvitatásának megbeszélését egy összefoglaló sematikus áttekintés. A vázlat természetesen egyszerűsít, mint ahogy általában nagyon szemelvényesen jártam el, csak azt emeltem ki, ami véleményem szerint a legfontosabb, és későbbi szerzőket egészen elhagytam. Itt, a vázlatban egyeteket még hozzátoldok, közöttük ókeresztény költőket is. Három álláspontot különíték el, A, B és C-t. Az A-t punktuálisnak nevezem, mert ez belül marad a perikópán és a helyzeten (bűn és bűnbánó könny feltételezi egymást). B-t mint közbülső idejű jelöltem, mert a *negatio Petri* (Péter tagadása) itt csak a jánosi szeretetvallomásban vezeklődik le. Itt is, ott is, az apostol a cselekvő. Ezzel szemben a C álláspont értelmében Jn 20,22-vel a Szentlélek adományozása áll a középpontban, tehát Krisztus egy tette: ez a pneumatológikus „*még nem*” az, ami Origenésznek olyan fontos volt, ami azonban később csak ritkán jelenik meg, kivéve néhanyszor Augustinusnál, majd Nagy Szent Gergely prédikációiban.

Negatio Petri

Mt 26,69/75; Mk 14,66/72; Lk 22,56/62; Jn 18,15; 25,27;

A) Punktuális

negatio

nem igazi

a) *lapsus sermonis*

b) *Christus homo*

a) Hilarius, Ambrosius stb.

b) Hilarius, Ambrosius

ante resurrectionem psyché)

B) Közbülső idejű

trina negatio

tristitia

igazi (*fletus*) (bűnbánat)

a) *mens*

b) *Christus negatur*

a) Ambrosius, Augustinus, Prudentius stb.

b) Ambrosius Hilarius ellen, Hilar.

trina confessio

peccatum
Péter
Ambrosius, Augustinus stb.
(ante resurrectionem — post resurrectionem psyché)

venia
Péter
(Jn 21,15)

C) nondum spiritus
negatio
spiritus diaboli ill.
sine spiritu
ante resurrectionem
nondum
donum spiritus sancti
(Jn 20,22)
post resurrectionem
tunc
pneuma
(Origenész, Augustinus, egyszer)

A és B esetében hadd tegyem utólag hozzá, az apostol lelke, az ő bűne, bűnbánata, mindenestre „fejlődése” áll a középpontban — engedjék meg ez az enyhe egyszerűsítés — Origenésznél és a vele kezdődő ha-

gyományban a pneuma, ezt a megoldást neveztem krisztocentrikusnak. Ha ez rokonszenvesebb nekünk, mint a másik, nem kell mindjárt attól félnünk, hogy az eretnekség gyanújába esünk. Mivel Origenészt krisztológiai szempontból mint tévtanítót elvetették, gyakran anélkül, hogy megértették volna, exegetikai hagyatéka szinte megsemmisült. Ha magyarázatát helyell-közzel jónak találjuk, bizonyosan nem ér anathéma csak azért, mert engedjük, hogy segítsen nekünk abban, hogy a Biblia szövegét és az Írás egységét komolyan vegyük, ha még olyan kuszának tűnik is számunkra gyakran az ő allagórizálása. Több azonban, mint egy kis kedvcsinálás az egyházatyák olvasásához, nem is volt szándékomban. *Tolle, lege* (vedd és olvasd)!

(A Budapesti Református Theológiai Akadémián elhangzott előadás.)

A hivatkozott mellékleteket kérésre szerkesztőségünk készséggel megküldi.

Klaus Thraede
Ford.: Ritoók Zsigmond

DISZKUSSZIÓ

Tekintély és kritika

Időszerűtlen gondolatok a bibliakutatásról

Sokan úgy vélik, hogy a modern bibliatudományok veszélyeztetik a Szentírás tekintélyét. Úgy érzem, igazuk van. Kérdés: hogyan és miért?

Sokan úgy vélik, azért, mert a bibliakutatás történeti-kritikai módja nem megfelelő módszer a Szentírás tanulmányozására. Úgy érzem, nincs igazuk.

Az alábbi gondolatok időszerűtlenek; nem azért, mint ha nem égető kérdéseket érintenének, hanem azért, mert még korántsem végeztük el magyar nyelven azt a munkát, amely alapján szakszerűen lehetne e kérdést tárgyalni. Időszerűtlen gondolataim csupán ezt az anomáliát kívánják enyhíteni.

Történeti-kritikai módszer?

Nem következtelenség a történeti-kritikai módszer mögött a kérdőjel? Címünkben ui. a kritika megelőzi a tekintélyt — s ez mindenestre egyfajta „maximális liberalizmus” sugall. „Maximális liberalizmus” — ez persze korántsem kontrollálatlan és szabados írásmagyarázatot jelöl, hanem csupán azt, hogy egyfajta maximára kell törekednünk: az írásmagyarázati szabadságnak csupán kevés és teológiaiilag igen indokolt esetben szabad gátat vetnünk¹. A tekintély fogalma végsősoron nem azonosítható az erőszakkal! A kérdőjel mégis indokolt a történeti-kritikai módszer mögött: egyszerűen kérdés tárgya, hogy valóban egy módszert jelöl-e ez a kifejezés, vagy ha módszerek együttesét jelzi, úgy vajon nem a „kritikai” jelzőt kellene itt is előnyben részesítenünk? Valójában frontális támadást szeretnék indítani e monolitikus képzet ellen, s a legradikálisabban tagadom,

hogy itt az Újkor valamilyen szekuláris princípiumának a befolyásáról lenne szó, ami mintegy kívülről, erőszak úján került a teológia tudományába, s következképp „idegen testként” akadályozza a keresztyén elméletet és gyakorlatot. Szokás szerint ui. azt képzelik, hogy ez az idegen beavatkozás a Felvilágosodással vette kezdetét, s a teológiai tudományokra a szekuláris gondolkodás analógiaként ült rá. Vajon miért olyan kicsinyhitűek a teológusok, hogy ily kevésse mernek bízni a legdinamikusabb fejlődő európai tudomány: a teológia kutatástörténetében, belső gondolati fejlődésében?

Persze: tény, hogy a Felvilágosodásnak nagy hatása volt szerte Európában, a teológiára, filozófiára és a vallástudományokra egyaránt. Az is igaz, hogy ez a hatás a kritikai princípium széleskörű elterjedése lett. Csakhogy a kritikai princípium egyáltalán nem kizárólagos tulajdona a Felvilágosodásnak, hanem már előzőleg is jelen volt — mégpedig igen markáns megnyilvánulásokban. Nem tagadható az sem, hogy az említett kritika hevesen támadta az örökölt dogmatikai rendszereket. Nem árt párat az érvek közül megismételni! A bibliai csodák alaposan megkérdőjelezhetők, leginkább persze Jézus Krisztus csodálatos születése. A Bibliából levezetett magas erkölcsi értékeknek sokszor maga a Szentírás is ellene mond (kéjjel idézett példa itt Elizeus és gúnyolójának története, ld. 2Kir 2,23k). Pogány vallásokkal egybevetve maga Jézus Krisztus is a „pogányok között legokosabb és legtisztességesebb emberré” alacsonyodik, s így nem tarthat igényt a Megváltó és Közbenjáró címekre. A régi zsidó vallás és a keresztyénség aktuális megnyilvánulásai nagy százalékban fedik azt a vallástörténeti képet, amit más vallásokból is nyerhetünk; különleges státuszra tehát

egyik sem tarthat igényt. Főleg az ószövetségi kegyetlen történetek mondanak ellent annak, hogy a zsidóság és kereszténység magasabb rendű lenne, mint bármely más vallás. — Nem vitás, hogy ezek az érvek alapvetően vonják kétségbe a kijelentett vallás tekintélyét, s szinte automatikusan vezetnek a természeti vallás nagyraértékeléséhez. Mind az érvek, mind pedig a belőlük levont következtetések olyanok, hogy joggal váltották ki már a XIX. század, de még inkább a XX. század protestantizmusának (azon belül is leginkább a neo-ortodox irányzatnak) az érzelmektől aligha mentes, masszív kritikáját — s ebbe a szándékosan imprecíze megfogalmazott kategóriába éppúgy beleillik Barth Károly, mint egy bigott fundamentalista!

Problémám nem is e fenti érvek visszautasításával van, hanem egyszerűen abban rejlik, hogy képtelen vagyok belátni: Mi köze van ennek a modern bibliakritikához? Az érvek, megjegyzem, jellemzőek az angol deizmusra; a fenti gondolatok mindegyike megtalálható Charles Blount vagy Earl of Shaftesbury gondolkodásában². Ez a XVII. századi brit gondolkodás persze korántsem független jelenség a kontinensen, mégis inkább a Glorious Revolutionra reagál, s nem annyira a Felvilágosodás, még kevésbé a kritikai bibliatudomány lehet a paralelje. E három dolog összekeverése föltétlenül vészes félreértésekhez vezet!³ Világosan látható, hogy a sokszor szarkasztikusan megfogalmazott kritikának távolról sem a bibliamagyarázat a célja, inkább a ráépülő modern ideológiát veszi céltáblájául. E. Troeltsch fogalmazza meg a mögöttük meghúzódó elképzeléseket. „A deisták meg voltak győződve arról, hogy van egy természeti vallás, s ez megelőzi a kijelentett vallást ... E természeti vallásban látták Istennek az ember fölötti jótetszését, annak objektív előfeltételét, s ezért ezt elégségesnek tartották”. (Kiemelés tőlem.)⁴

Mindegy, hogy a modern bibliakritika vallja-e a természeti vallást, avagy sem: elégségesnek semmiképpen sem tarthatja, hiszen akkor fölösleges lenne atomizáló kritikizmusa. Vajon miért van szükség bonyolult redakciókritikai konstrukciókra, mesterkéltné forráselméleti manipulációkra, ha az egész Biblia (mint a kijelentett vallás dokumentuma) nem érdekes? Az ellentmondás ordító: azt kiáltja, hogy a bibliakritika eredete másutt van.

Hol? Számomra a válasz egyszerű: ott, ahol a Biblia iránti érdeklődés jelentkezik; az ok pedig csak az lehet, ami az érdeklődést is indokolja. A Középkort egészen más problémák foglalkoztatták, mint a Szentírás egyes passzusainak részletekbe menő magyarázata. A Reformáció viszont nagyméretű kommentáriumokat produkált; csakis ide nyúlhat vissza a bibliakritika eredete is⁵. Anakronizmus lenne persze rögtön kiforrott kritikai metodológiát elvárni a Reformáció korától; csupán a kezdeteket láthatjuk itt. De világos: ha valaki elolvassa a Bibliát, s bizonyos megfigyeléseket tesz, akkor ez automatikusan vezet a kritikai kérdések föltevéséhez. A figyelmes bibliaolvasó számára elkerülhetetlen az a kérdés, hogy vajon hány embert számlált meg Dávid birodalmában? A 2Sám 24,9 szerint: Izraelben 800.000 embert, Júdeában pedig 500.000 embert. A 2Krn 21,5-ben azt olvassuk, hogy Izraelben 1.100.000 embert, Júdában pedig 470.000 embert. Vagy mi az igaz: Jézus Krisztus pályafutása *elején* tisztította meg a templomot, avagy a *végén*? (Az előzőt János evangéliuma vallja, az utóbbit pedig a szinoptikusok). Avagy: izmaeli kereskedők húzták ki Józsefet a kútból, vagy midjániak? (1Móz 37,25 illetve 37,28b).

Világos: ilyen kérdések föltevéséhez nincs szükség se Felvilágosodásra, se deizmusra. Csak egyre van szük-

ség, és ez a Biblia elmélyült tanulmányozása. Mindegy, hogyan válaszoljuk meg a fenti kérdéseket, történeti konstrukcióval vagy harmonizálással: a bibliakritika ezeken a kérdéseken nyugszik. S hogy e kérdések kiépített bibliakritikai módszerekhez még nem vezettek a Reformáció korában, annak csupán egy oka van: a kérdések a legtrikább esetben érintik az üdvösség alapvető problémáját — márpedig ez a kérdés volt a Reformáció számára a legfontosabb. Ez magyarázza, hogy rendszeres bibliakritikai munkára csak akkor kerülhetett sor, amikor a protestáns egyházak már kidolgozták a maguk rendszereit.

Mindez persze megér egy illusztrációt. Amikor a 2Pét-hez 1988-ban megírtam rövid magyarázatomat, nem volt céлом a kommentáriumom feldolgozása, de már akkor feltűnt, hogy Kálvin János kommentárja milyen „modern” és „kritikai” — legalábbis ami a levél szerzőségét illeti. Rövid és méltatlan megjegyzéseim a szerző stílusáról Kálvinnál sokkal bővebben és sokkal jobban megtalálhatók, s éppúgy, mint bármely mai kritikai kutatónál, megkülönböztetik a szerzőt az 1Pét írójától. Ugyanakkor ez a megállapítás nem vezethet Kálvin szerint oda, hogy ebből értékítéletet vonjunk le a tartalomra nézve. Talán az egyetlen eltérés a modern kutatástól csupán annyi, hogy az 1Pét szerzőjében Kálvin még Péter apostolt látja — ám ez, miként a 2Pét szerzőségének taglalásából kiderül — számára nem témája a kanonicitásnak. Az ultrakonzervatív magyarázók persze jócskán Kálvin mögé mennek vissza!

A kritikai bibliatudomány tehát a Biblia részletekbe menő vizsgálatából fakad. A történeti tudományokhoz képest pedig primér, hiszen — fenti példánk fényében — a részletek magyarázata lehet dogmatikai jellegű is. Világos viszont, hogy a XIX. századi történettudományok hatására a bibliakritika eredményeinek *magyarázatára* elsősorban történeti konstrukciókat hoztak létre. Itt ismét inosztálnom kell azon, hogy bár a történeti magyarázat elterjedése összefügg a történettudományok fejlődésével, mégis eredete nem ide megy vissza. Maga Kálvin is élt ezzel, némely zsolttár késői datálásakor; azoknak disztinkt gondolatait csak úgy látta megmagyarázhatónak, hogy a szereztetés idejét kitolta (pl.: Zsolt 74 és 79). Ne tévesszen meg azonban bennünket, hogy a XX. századi kritikai bibliakutatás és a történeti magyarázó konstrukció jörszerivel elválaszthatatlan egymástól! Episztemológiai jellegük különböző, amennyiben a kritika fölmér, megállapít, kijelent, a történeti (re)konstrukció pedig interpretatív kulcsot ad kezünkbe: az elbeszélések keletkezésének elhatárolásával és behatárolásával (ill. az arra tett sikeres vagy sikertelen kísérletekkel) magyarázni kívánja a fentebb megállapított tény.

Klasszikus példaként beszélhetünk a Zsolt 133,3a versről, ahol Hermón harmatját olvassuk, amint leszáll Sion hegyére. Csak egy pillantást kell a térképre vetnünk, hogy ennek földrajzi lehetőségét belássuk: A Hermón hegyéről alászálló harmatnak először át kell szelnie az (egyébként elég forró) Gólán-fennsíkot, keresztül kell mennie a Genezáret taván, végig kell haladnia a Galileai hegyvidéken, keresztül kell szelnie a Jezreél-síkságot, végig kell haladnia a Közép-Palesztin hegyvidéken, hogy Benjámin törzsének legdélebbi részén megpihenhessen a Sion hegyén. Így vagy úgy: ez a mesterkéltné, fizikailag lehetetlenséget leíró kép magyarázatra szorul! Ezt a kritikai bibliatudomány történeti rekonstrukcióval próbálja megoldani, amennyiben a Hermónról szóló paraszti idill képét elválasztja a zsolttár többi részéről, illetve föltételezi annak Sion-teológiával történt redakcióját (tehát két eltérő helyet és időt jelöl meg a zsolttár keletkezéséül)⁷.

Hasonló történeti magyarázat, ha föltételezzük, hogy a Sámuel könyveit előbb írták, mint a Krónikák könyveit, ha Márk evangéliumát korábbra datáljuk, mint a többit, s ha Mózes öt könyvében belül a gazdag irodalmi kincset forrásokra bontjuk (s például két teremtéstörténetet különöztetünk meg: egy VIII-VII. századi júdai parasztét, s egy V. századi pápi íróét). Ez mind bizonyos *megfigyelések* egyfajta *magyarázatát* jelenti, s függ érteke attól, hogy megfigyelésünk helyes volt-e, illetve magyarázatunk használható hipotézis-e.

Történeti-kritikai módszer? A legkevésbé sem; kritikai vizsgálódás és történeti rekonstrukció! S e kettő módszere igen sokfajta lehet.

Inspiráció-tan?

A kérdőjel itt most eredeti; nem modifikálni akarom az alcímet, hanem tényleg így gondolom: ez egy csapda. Nem azért, mintha a Biblia nem lenne Istentől ihletett; persze, hogy az. De a Szentírás ihletett volna a legkevésbé sem alkalmas arra, hogy a Szentírás tekintélyét megalapozza. Persze: az ihletettség bizonyos tekintélyt kölcsönöz; csak éppen azt a tekintélyt nem, ami a *Szentírás* sajátos tekintélyének nevezhető. Azok ui, akik e két fogalmat — hibásan — összekapcsolják, egyszerűen azt felejtik el, hogy Isten Igéjeként nemcsak az Írott Igét valljuk, hanem például a hirdetett Igét is. S vajon miáltal válik a prédikáció Isten Igéjévé (Bullinger: praedicatio verbi Dei est verbum Dei), ha nem éppen a Szentlélek általi ihletettség révén?! A prédikáció *tekintélye* viszont nem kanonikus tekintély, s ennyiben különbözik a *Szentírás tekintélyétől*.

Röviden ennyiben látom a csapdát: A Szentírás tekintélyének meghatározása az inspiráció által megengedhetetlenül leszűkíti a Szentlélek ihletésének területét — erre pedig semmilyen okunk nincs. Ha Kálvinnak hinni lehet, nem csupán a Szentírás szerzetése ihletett, de annak olvasása és alkalmazása is (testimonium Spiritus Sancti internum). Konkrétan: nincs okunk kétségbe vonni, hogy M. Niemöller szava a Szentlélektől volt ihletve, amikor kijelentette, hogy nem tud olyan helyzetet elképzelni, amikor a Szentlélek azt sugallná neki: dobj le egy atombombát! Magam részéről még a „verbális inspiráció” tanát is merném rá alkalmazni: Nemcsak e kijelentés tartalma, de megfogalmazása is a Szentlélektől ihletett! Prédikáció textusául azonban nem veszem föl, s ha valaki Niemöller szavait a kánonhoz illesztené, hát bizonynal joggal idézném a Jel 22,18-at.

A Szentírás tehát ugyan Istentől ihletett, s mint ilyen, tekintéllyel bír; de tekintélye még ezen fölül is van. Ezért csapda, ha valaki megáll az ihletés kölcsönözte tekintélynél, hiszen így a Szentírás sajátosságát hanyagolja el: Kevesebbet mond, mint kellene. Félek viszont, hogy az inspiráció-tan és a Szentírás tekintélyének összekapcsolói sokszor nem is helyes dolgot mondanak. A locus classicus idézése ui. legtöbbször hibás: „A teljes Írás Istentől ihletett, és hasznos a tanításra, a feddésre, a megjobbításra, az igazságban nevelésre,” (2Tim 3,16) hogy ti. alkalmas és jó cselekedetekre kész emberek legyünk. Még a kisebbik baj az, hogy e vers grammatikailag tisztázatlan (lehet ui. így is fordítani: „Minden Írás, amely Istentől ihletett...”) Sőt az sem zavarna engem olyan nagyon, hogy e vers szerzettetésekor mégsem az újszövetségi, sem az ószövetségi (!) kánon nem született meg (így tehát a vers nem vonatkoztatható a mi Bibliánkra). Sokkal nagyobb a gond: az idézők egyszerűen elhanyagolják a mondat második felét, pedig pontosan

ez mondja meg, hogy *mire* is jó az Istentől ihletett Írás (akár a mi Bibliánk, akár nem). Hasznos a *tanításra, feddésre, megjobbításra, az igazságban nevelésre*. Ez pedig éppenséggel nem azt mondja, hogy dogmatikai rendszerek *kiépítésére, ortodoxia megállapítására*, esetlegesen tévtanok *elítélésére*. Az inspiráció-tan locus classicusa tehát inkább olyan státuszt ad a Bibliának (?), mint amilyen a protestánsok a pszeudepigráf és az apokrif iratoknak: ezek épülésre ugyan alkalmas iratok, néha szerepelnek a bibliakiadásokban, néha nem; de semmi esetre sem *kötelező* érvényű iratok. Kötelező érvényről még a 2Tim 3,16 sem tud, csupán *hasznosságról* beszél. A cél inkább didaktikai, s nem pedig perdöntő jellegű.

Hogy is lehetne a Szentírás tanával való egyezésnek perdöntő és kötelező érvényt tulajdonítani? Hiszen így magával a páli megigazulás-tannal kerülnénk ellentmondásba! Gondoljunk csak arra az Ábrahámra, akinek aligha lehetett ismerete a mi Bibliánkról, hiszen az ő korában még nem volt Szentírás; Pál apostol szerint viszont nem is az volt a lényeges, hogy egyeztet-e a magatartása akármilyen kánonnal (s így persze a mi kánonunk is ki van zárva). A Róm 4 egy egész fejezetben taglalja a *hit* fontosságát — szemben egy állítólagos ortodoxiával⁹. Hite nem kapcsolódott egy könyvhöz, sőt éppenséggel semmilyen előzetesen adott dologhoz: kizárólagosan Isten ígérétehez, s éppen ez tulajdonítottat neki igazságul. Bizonyos mértékig mondhatjuk, hogy Ábrahám hite ellenpárja volt a mi bibliai megalapozottságú hitünknek, hiszen mi zsinórmértéket keresünk és találunk a Bibliában. Ábrahám esetében azonban semmi ilyesmi nem lehetett, és nem is volt.

Micsoda banalitás — mondhatná valaki! Ábrahámnak nem volt Bibliája, nem is lehetett, hite nem bibliai hit volt. De amikor már *voit* Biblia, akkor ez *lehetett* a hit kritériuma. Lehetett volna — csak hogy nem az volt! Ézsaiás korában (Kr.e. VIII. század utolsó harmada) már megvoltak a Biblia némely darabjai; de a nagy próféta hit-fogalma (központi fogalom nála!) a legkevésbé sem kapcsolódik ezekhez¹⁰. Sőt, azt kell mondjuk, hogy az Ószövetségben ugyan van jele annak, hogy meglévő szent iratokhoz kapcsolódik valaki (ld. pl. Dániel könyvét) — mennyiségileg azonban ez éppenséggel elhanyagolható. Ami pedig a minőséget illeti: ezek a kapcsolódások a legkevésbé sem hasonlíthatók a mi írás-értelmezésünkhöz. Inkább szabad asszociációknak nevezhetők.

Az persze gyakoribb, hogy az Újszövetség kapcsolódik az Ószövetséghez. Kanonikus szempontból azonban ez legalább annyira használhatatlan, mint az Ószövetség viszonya az írásokhoz. Mert igaz, hogy Jézus Krisztus nem azért jött, hogy eltörölje a törvényt, hanem hogy betöltse (Mt 5,17). Ez azonban Nála éppenséggel nem azt jelentette, hogy kánonnak fogta volna föl a törvényt, hiszen hangsúlyozottan *hozzátett* valamit. „Meg van írva — én pedig azt mondom nektek”. A törvény radikalizálása jócskán fölülmúlja a kanonikus használat adta lehetőségeket. A kánon sufficientiája Nála nem található meg!

Az a protestáns kísérlet tehát, hogy a kánonból vagy annak tartalmából próbáljuk levezetni a Szentírás tekintélyét, egyszerűen lehetetlenné válik: nem találhatóunk a kánonban semmi olyan princípiumot, ami kizárólagos voltát indokolná. Ha pedig tartalmi kérdések döntenének a kanonicitás vonatkozásában, akkor bizonynal kanonizálnunk kellene egy olyan iratot is, amelyet mi „gyártottunk”, s tökéletesen megfelel a Szentírás tanításának. Jóllehet ilyesmire törekednünk kell — de ha sikerülne, még abban az esetben sem lehetne szó a kánon kiegészítéséről!¹¹

Ha pedig valaki a kánonképzés történeti folyamatára

koncentrál, aligha csodálkozik fenti megállapításunkon. Már maga a kánonképzés elhúzódsának ténye föl kell hívja figyelmünket arra, hogy a mozgató rugó aligha egy princípium volt, mint inkább valamely gyakorlati szempont. Hogy' nem tűnik föl, hogy pl. a Tórát soha senki nem kanonizálta?! Egyszer csak kanonikusként jelentkezett, valamikor az exilium után — amiről a történész csupán utólagosan értesül. Ráadásul (feltételezhetőleg) perzsa nyomásra jött létre a Tóra végső formája, ami megint nemigen alkalmas arra, hogy különösebb bizalmunkat élvezze¹². Hasonlóképpen nem történt meg a „Proféták” kanonizálása sem; egyszer csak ott állt kanonikus érvénnyel egy gyűjtemény. Csupán a harmadik gyűjteményről, a szent iratokról beszélhetünk úgy, mint amelyet tényleg kanonizáltak, hosszas latolgatás után. Hogyan lehetséges ez mármost? Előzőleg nem volt „inspirált” a Tóra és a Proféták gyűjteménye, csak utólag? S ha a jeruzsálemi tragédia Jabnéban egy kanonizálási mozzanatot provokált (aminek történeti összefüggései jócskán sötétek mindmáig), úgy a döntő lépést éppen a Zsidó Háborúban, a katasztrófában kell látnunk, nem pedig valamilyen inspiráció-tanban. Hasonló az újszövetségi kánon keletkezésének körülménye is: ott Markión herezisére válaszolt az Egyház (great church) egy kánon föllállításával¹³. Inspiráció-tannak sehol nyoma nincs!

A Biblia tekintélyének megalapozásához még egy fontos szempontot kell figyelembe vennünk. Az egyház tanának felépítésében — szükségszerűen — egy sor olyan elem is van, ami nem szerepelt a Bibliában. Magyar református fundamentalisták szívesen hivatkoznak a „bibliai és reformatori tanra” — s hallgatólagosan (?) azonosítják e kettőt. Azonosságról persze a legkevésbé sem lehet beszélni! Csupán egy olyan tanra gondoljunk, mint pl. a *filioque* (hogy ti, a Szentlélek nemcsak az Atyának, hanem a Fiúnak is Lelke — e tan hiányzik a keleti egyházak dogmatikájából). Aligha találunk rá locust, hogy e tant a Bibliából igazoljuk; létrejötté inkább logikai munka eredménye, s nem analízisé. Viszont aligha lehet a dogmatörténetből kiiktatni a *filioque*-tant. A kérdés persze sokkal pikánsabb, ha nem dogmatikai, hanem etikai kérdések merülnek föl, természet az a gén-technológia, ami még nem jelentkezett a Biblia horizontján. Etikusok ez esetben a Biblia tanainak absztrakciójával, majd az absztrakció alkalmazásával segítenek magukon. Világos azonban, hogy a Biblia tanainak absztrakciója nem bír ugyanazzal a tekintéllyel, mint maga a Biblia, még abban az esetben sem, ha az inspirált és helyes absztrakció. Talán a legérdekesebb összeütközést a XX. század során a francia katolikus modernista teológus, J. Pohier produkálta a Szentszékkel, a születésszabályozás kérdésében. A Szentszék álláspontja világos: az „élet” fogalmából indul ki, s a felette való rendelkezés jogát kizárólagosan Isten hatáskörébe utalja — ezért ellene radikálisan minden beavatkozást. Pohier viszont (többek között a Dieu fractures c. könyvében) a bibliai castitas és erősz fogalmak absztrakciójával jut el — meggyőző módon — éppen az ellenkező döntéshez! A keresztyénység megcsúfolása, ha ezt a konfliktust erőszakkal oldották meg az egyházi illetékesek: hiszen kétfajta absztrakció összeütközését kell lássuk benne, s a Szentszék absztraháló munkája éppúgy nem lehet kanonikus, mint a Pohier által végzett munka. S tény Pohier: sem nem heretikus, sem nem renegát — a probléma inkább ott rejlik: hogyan és milyen alapokon értjük (illetve alapozzuk meg) a tekintély fogalmát? S vajon elvi megalapozásunk képes-e arra, hogy a különböző aktualizálások közötti ellentétet feloldja?

Utóbbi mondatunk, persze, kétélű fegyver. Mert ha

a Biblia tekintélye egyszersmind támpontul is szolgál a Biblia használatára (ellenkező esetben teológiai tételünk higiénikus = használhatatlan lenne), akkor ez azt is jelenti, hogy a Biblia tekintélyének meghatározásánál nem elegendő figyelembe venni a Szentírás keletkezésének körülményeit. Sem akkor, ha ezt inspiráció-tanban, sem akkor, ha ezt bonyolult történeti folyamatban határozom meg. Végő soron a tekintély kérdése nem azonos az eredet kérdésével. Ezzel pedig szükségszerűen nem a Szentírás ihlettségére appellálunk — annak igazát persze nem tagadva —, hanem arra a *közösségre*, amely a Bibliát Isten Igéjének tartja. Bármennyire is paradox, a Szentírás tekintélyének hagyományos teológiai megalapozásában az isteni elem látszik túltengeni; ez pedig megbontja az egészséges egyensúlyt. A Szentírás tekintélyének propriuma (szemben minden más inspirált beszéddel) éppenséggel abban rejlik, hogy különböző helyen, különböző időben voltak, vannak és lesznek emberek, akik a Bibliát Isten Igéjének tartják. Ez a sajátosság hozza létre azt a diszkurzív platformot, ami egyáltalán egy — relatíve — egységes egyházi tan fölépítéséhez vezethet majd. Tehát: nem föltétlenül a Biblia materiális elemei (bár jórésztben azok is) alkotják a dogmatikát. Inkább ezek képezik majd az alapot az egyházi tan kidolgozására.

Ha pedig ez így van, a Szentírás tekintélyének olyan elméletére van szükségünk, amely újra és újra rákérdez az Isten Igéje mögött álló Isten népére is, s a Biblia tekintélyét nem annak szupranaturális természetében látja, hanem e kettő kapcsolatában. E kapcsolatban lehet a Biblia minden szava igaz, anélkül, hogy a szó természettudományos értelmét kellene használnunk, s így hinnünk kellene, hogy a Nap valóban megállt az Ajjálón völgye fölött¹⁴. E kettő kapcsolata teremthet közös mozgásteret a mai hívő bibliaértelmezése és Ábrahám hite között, s ez teheti zárójelbe azt az egyébként aligha elhanyagolható tény, hogy Ábrahám hite nem a Szentírásán orientálódott; hiszen Ábrahám hite éppenséggel azokkal hozta kapcsolatba őt, akiknek azonos hitük lett később — a Szentírás által inspirálva.

Inspiráció-tan? Igen és nem. Igen, amennyiben helyes annak tartalmi mondanivalója, de nem, amennyiben alkalmatlan a Biblia sajátos helyzetének és hatásának teológiai megindoklására.

A kánon „végső formája”?

A kérdőjel itt igazi dilemmát jelöl: nem tudom, hogy sokat lehet-e elkezdni azzal a teóriával, amit „kanonikus megközelítési mód” (canonical approach) néven ismerünk, s ami a szöveg „végső formája” (final form) hangsúlyozásával kívánja a kritikai tudományok okozta impasszt fölülmúlni. Talán inkább nemmel válaszolok e kérdésre, s megmaradok annál a megállapításnál, hogy a kanonikus megközelítési mód csupán szükségszerű korrekcióját adja a bibliakritikának. Am ez irányzat fő képviselője, B. S. Childs maga is kritikai tudós (W. Baumgartner tanítványa), s javaslatai aligha fogják lesöpörni a kritikai bibliakutatást az asztalról¹⁵.

Kezdjük az elején! J. Barr joggal különböztet meg a mai gondolkodásban három disztinkt kánon-fogalmat¹⁶. Az első magának a könyv-gyűjteménynek a materiális elhatárolását jelöli, a második azt a végső stádiumot hangsúlyozza, amely pillanatban a kanonizálás megtörtént, a hamadik pedig hangsúlyozottan a *teljes* Szentírást, annak minden egyes darabját, illetve azoknak azonos értékét tárja elénk. — Az elsőről nincs mit beszélnünk,

annyira evidens (jóllehet nem volt mindig az). A harmadikat pedig határozottan vissza kell utasítanunk. Principiell persze igaz: a Biblia valamennyi része egyformán kötelező erejű, inspirált és kanonikus. Csakhogy ez nem lehet egyszersmind utasítás is a Biblia használatára. Gyakorlati ígehirdetők számára alighanem ismert a dilemma: egy adott alkalomra prédikáció-*textust* keresni, illetve választani sokkal nagyobb föladat, mint aztán a megtalált textusról a prédikációt megírni! A teológiatörténet során pedig gyakorlatilag soha nem volt (s belátható időn belül nem is lesz) olyan helyzet, amikor valamennyi textus azonos súllyal esne latba. S vajon nem naivitás elvárni, hogy pl. az Eszter könyvének ugyanolyan teológiai súlya legyen, mint a Római levélnek, vagy hogy a Pentateuchos rituális törvényei azonos súllyal jussanak érvényre, mint a Hegyi Beszéd?! Magam részéről úgy gondolom, hogy pl. Luther Mártont igenis tisztelnünk kell őszinteségéért, ha a Jakab leveléről negatív nyilatkozott, még akkor is, ha úgy tartjuk, hogy félreértette a levél teológiai mondanivalóját. Világosan jelezte viszont mind teológiai rendszerének előnyeit, mind pedig határait negatív kijelentéseivel. S az csupán retorikai kérdés lehet, hogy vajon el kell-e ítélnünk a Reformációt azért, mert a Corpus Paulinumot erősebben hangsúlyozta a Biblia többi részénél, illetve a megigazulást sokkal erőteljesebben kutatta és dolgozta ki, semmint azt a Biblia anyagának proporcionalitása indokoltta tenné? Nem: A „kánon a kánonban” kérdés joggal jelentkezik, s a kánon „holisztikus” (= teljességre törekvő) megközelítése csupán azt juttathatja kifejezésre, hogy semmit sem szabad kiiktatnunk a kánonból. A belső súlypontozás viszont föltétlenül megengedett — végsősoron ezért kell inspirált legyen maga a bibliavásolás és bibliamagyarázat is.

Tényleges gondunk és vitánk a kánon második meghatározásával van. Vajon van-e értelme annak, hogy pontosan azt a pillanatot tesszük eschatológikussá, amikor a Biblia szövegét kanonizálták? A kanonikus megközelítési mód kidolgozói, akik maguk is kiváló bibliakritikusok, bizonyonnyal jól látták, hogy tarthatatlan immár az a nézet, hogy a Szentírás darabjait egyetlen pillanat szüleményének fogjuk föl, s tisztában vannak azzal, hogy a Szentírás szövegének hagyományozása legalább olyan fontos, ha nem fontosabb, mint a szerzetetés mozzanata. Sőt, ami B. S. Childset illeti, ő tisztában van azzal is, hogy a kanonizálás pillanatában nem állt meg a tradíció és interpretáció folyamata, hanem tovább folytatódott — el egészen napjainkig. Teológiailag releváns szövegekkel ez nem is lehet másként! Viszont — így Childs — ki kell emelnünk azt a mozzanatot az évezredek folyamatából, amelyre egy hitbéli döntés igent mondott. Csak így tudjuk ellensúlyozni a kritikai bibliatudományt a hibás tendenciáját, hogy mindig az eredetre kérdez rá. (Csupán zárójelben jegyzem meg: fentebb már tettünk utalást arra, hogy ez a tendencia meglehetősen visszaszorult a XX. század bibliakutatásában. Ha Childs mégis kitartónan erre hivatkozik, úgy J. Barr joggal írja, hogy ez nem jellemző leírása a történeti-kritikai bibliatudományt¹⁷.

Kérdőjelem kb. ennyit jelent ezúttal: Tényleg ki kell emelnünk a kanonizálás mozzanatát a szöveg hagyományozásának folyamatából? Tényleg autentikusabban közli Isten akaratát a kanonizálás pillanatában szereplő szöveg, mint bármely más formája? S ha igen, vajon ezt honnan tudja Childs? Vajon azonban nem inkább átfogó módon kell értenünk a kánon tényét, hogy ti. igent mond a szövegfejlődés az összes megelőző szakaszára? Tudományos szempontból kicsit nehezebbek is a kanonikus megközelítési mód tétclére: vajon nem erőszak-tétel-e, ha egy bizonyos stádiumot külső szempontból

a többi fölé emelek? Jól elképzelhető ui., hogy a nem-kanonikus szövegvariánsok között találunk olyat, amelyik szövegtörténeti szempontból helyesebb, mint a kanonizált. Elképzelhető? Ilyen eset van! Jó példa rá az 1Sám 14,1:

wajjómér sá'ul 'el-jhwh 'löhé jisrá'él hábá támím.

Ez a kanonizált szöveg nem értelmes, grammatikailag helytelen. A LXX szövege viszont, nem vitás, megőrizte a helyes és értelmes szöveget, amelyet kb. így fordíthatunk magyarra:

„És így szólt Saul az Úrhoz: Miért nem válaszoltál ma szolgáltnak? Ha bennem, vagy fiamban, Jónátánban van a vétek, akkor adj úrimot, ha pedig népedben, Izraelben, akkor adj tummímot.”

Szövegtörténeti szempontból vita nem lehet: A LXX kanonizálásakor még értelmes, egész szöveg szerepelt az atyák előtt, viszont ebbe a szövegbe időközben hiba csúszott, minden bizonnyal úgy, hogy egy sor kimaradt a másolásból. Ha a Palesztín Kánon szövege mármost fölötte áll az előző szöveghagyományozási stádiumoknak (hiszen ez a „végső forma), akkor kanonizáltunk egy hibát is, amit tilos kijavítani. Ha nem ezt a nézetet valljuk, akkor kijavíthatjuk a hibát. Az én véleményem az, hogy éppen ez az eset mutatja a legszebben Childs tételének a lehetetlenségét. Ez azonban az én véleményem; ha a bibliafordításokat tekintem át — legalábbis a századunkban fontosnak mondhatókat —, akkor inkább egyfajta tanácsalanságot látok, ami éppenséggel arra utal, hogy a bibliafordítók nem érezték, hogy e kérdésben a döntés fontos lehet a Szentírás tekintetelye szempontjából. Megjegyzem, aligha hihető, hogy ezek közül a fordítók közül akárcsak egy is kevésbé lett volna tudatában a problémának, mint jómagam.

L. Segond: fais connaître la vérité!

La Bible en français courant: si la faute vient de Jonatan ou de moi-meme, réponds par l'Ourim; si la faute vient de l'armée, réponds par le Tummim.

Traduction Oecuménique: donne une réponse complete! (+ jegyzetben hozza a LXX formáját, megjegyezve, hogy az régebbi).

Bible de Jérusalem: Si la faute est sur moi ou sur mon fils Jonathan, Yahvé, Dieu d'Israël, donne urim: si la faute est sur ton peuple Israël, donne tummim. (+ jegyzetben megemlíti, hogy emendált szövegről van szó)

Stuttgarter Jubiläumsbibel: Schaffe Recht!

Revideált Lutherbibel (1984): Liegt die Schuld bei mir oder bei meinem Sohn Jonatan, HERR, Gott Israels, so gib das Los „Licht“; liegt die Schuld aber an deinem Volk Israel, so gib das Los „Recht“.

Zürcher Bibel: Ist diese Schuld an mir oder an meinem Sohne Jonathan, o Herr, Gott Israels, so lass Urim erscheinen; ist diese Schuld aber an deinem Volke, so lass Tummim erscheinen!

King James Version: Give a perfect lot (kurzívval jelzi a héber szövegben nem szereplő szót).

Revised Standard Version: If this guilt is in me or in Jonathan my son, O LORD, God of Israel, give Urim; but if this guilt is in thy people Israel, give Thummim.

New International Version: Give me the right answer (+ jegyzetben említi a LXX variánsát).

New American Bible: If the blame for this resides in me or in my son Jonathan, LORD, God of Israel, respond with Urim; but if this guilt is in your people Israel, respond with Thummim.

New English Bible: If this guilt lie in me or in my son Jonathan, O LORD God of Israel, let the lot be Urim; if it lie in thy people Israel, let it be Thummim.

Revideált Károli: Szolgáltass igazságot!

Új fordítás: Tárd fel az igazságot!

Het nieuwe vertaling: God van Israël, breng de waarheid an het licht!

Leidsche vertaling: Indien de schuld bij mij of mijn zoon Jonathan ligt, Heer, god van Israël, geef dan ureim; maar indien zij bij uw volk Israël ligt, geef dan tummiem.

Az összehasonlítás tk. semmilyen levonható következményre nem vezet; a LXX variánsa még olyan fordításokban is szerepel, amit akár fundamentalisták is használnak (RSV). Mi mást jelenthet ez, mint hogy a fenti kérdésben a döntést a bibliafordítók nem érezték relevánsnak a Szentírás „végső formájának” tekintélye tárgyában. Ez pedig homlokegyenest ellenkezője annak, amit B. S. Childs állít. — A magam részéről szívesebben fogadnám el a LXX variánsát, hiszen a TM itt héber nyelvi szempontból sem kielégítő¹⁸. Ezt a zavart mutatja két olyan fordítás, mint a Stuttgarter Jubiläumsbibel és a Revideált Károli; linguisztikailag mindkettő „pancsermunka”, hiszen az igazságszolgáltatás fogalma a Héber Bibliában más szemantikai egységnek van fönntartva. Egy azonban bizonyos: Sacrilégiummal nem vádolhatom e két fordítást sem!

Mi akkor az *enjeu* a kanonikus megközelítési módban? Minden bizonnyal az a sokak által érzékelt bibliai teológiai kihívás, amit a kritikai tudomány intéz felénk: a források, redakciók, hagyománytörténeti stádiumok mind-mind sajátos teológiai szempontok szerint jöttek létre. S ha a Szentírás kanonikus, akkor vajon mindezek a teológiai rétegek is kötelező érvényűek? S vajon mi van akkor, ha ezek (mint ahogy ez igen gyakran elő is fordul) ellentmondanak egymásnak? Akkor ki és mi a döntőbíró a teológiák konfliktusában? A kritikai tudomány egyszersmind bizonytalanná teszi azt a fogódzót, amit a Szentírás ad, hitünk és életünk zsinórmértékét. A kanonikus megközelítési mód ugyan magát a kritikai folyamatot nem támadja (ezt első vonalbeli teológia aligha tehetné meg manapság!), de teológiai értékét relativizálja: nem a különböző „rétegek”, hanem a végső forma kanonikus!

A kánon „végső formája” hangúlyozásában ott látom a buktatót, hogy egy független, autonóm irodalmi konstrukciónak tulajdonít tekintélyt — tekintet nélkül arra, hogy kritikai módon határozza meg annak létrejöttét. Ily gorombán elvonatkoztatni attól a közösségtől, amely számára Isten Igéje volt a Biblia, nem lehet. Márpedig — ha egy közösségre appellálunk — a „kanonikus megközelítési mód” illegitim módon hangsúlyoz egy végső formához szükségszerűen kapcsolódó (ráadásul a kanonikus könyvek szerzetési idején kívül eső) közösséget. Childs kifejezése: kanonikus intencionalitás, ui. csakis erre vonatkozhat, s éppen ezért marad mindvégig „misztikus” kifejezés¹⁹. Mindezzel persze nem kívánom tagadni sem a „végső forma”, sem a hozzá kapcsolódó közösség fontosságát. Viszont: ez egy csupán a sok közül, s még csak nem is *primus inter pares*. Nem csupán ennek van tekintélye, ha a Szentírás tekintélyéről beszélek.

Szószerinti értelem?

Sietek leszögezni: minden exegetikai kísérletemben a *sensus litteralis* megnyerésére törekszem. Csakhogy ez a fogalom egyáltalán nem olyan egyértelmű és világos, mint amilyennek tűnik, a kérdőjel itt a nyitott kérdéseket jelenti. Az alábbiakban megpróbálok felvázolni a nehézségeket, s a saját elképzelésemet fejtem ki. Tudva, hogy ez nem lehet a végső szó.

Elsősorban az okoz itt gondot, hogy a *sensus litteralis*

sosem önmagában álló, pozitív kifejezés volt, hanem másokkal együtt, elhatárolás céljára szolgált elődeinknél²⁰. Ez az elhatároló tendencia nagymértékben befolyásolta azt is, hogy mit értettek „szószerinti értelem”. Origenész számára pl. kétségtől fontos ez az értelem, de bizonnyal nem kielégítő; ezért kell kiegészíteni más értelemekkel, mint a *sensus moralis*-szal, vagy a *sensus allegoricus*-szal. Ezekhez mérten a *sensus litteralis* inkább negatív kifejezés, alacsonyabb megértési szintet jelöl. Augustinusnál már világosan beáll a *sensus litteralis* és *spiritualis* kettősége. Itt viszont jó arra figyelni, hogy az előző nem föltétlenül és kizárólag negatív kategória: a *sensus litteralis* csak akkor elvetendő, ha félreértve alkalmazzák azt. Meghökentető lehet, hogy a viktoriánusok számára a *sensus litteralis* a figuratív (!) értelemet is magában hordozza — a mai nyelvfilozófia e fölfogást inkább tárogatni látszik. Nicholas de Lyra meglepő fogalommal áll elő: a *duplex sensus litteralis* tökéletesen mutatja, hogy a kritikai gondolkodás már a XIV. században konstitutív volt. A kettős szószerinti értelemre ui. az ad okot, hogy bizonyos feszültség van az Ószövetség és az Újszövetség *littera*-ja között, így először ezt, majd azt kell kifejtetni. Luther fölfogását elsősorban az Erasmusszal való vita határozza meg: a *sensus litteralis* egyrészt materiálisan ragaszkodik a szent iratok objektív szövegéhez, viszont radikálisan több akar lenni, mint az Erasmus által hirdetett *sensus grammaticus*. Kálvin maga érzi az ellentétet a *sensus litteralis* és *spiritualis* között, ám valahogy nincs inyére, ha a Szentírás értelmét földarabolják, ezért a kettőt szívesen egyesíti a *verus scripturae sensus* kifejezésben.

E néhány gondolat csupán illusztrálni kívánta, hogy milyen helyes lenne, ha vaskos monográfia keretében foglalkoznánk ezzel a pofonegyszerűnek látszó kérdéssel: mi is hát a szószerinti értelem? Magam erre aligha vállalkozhatom, csupán a fogalom fejlődésének egy érdekes mozzanatára szeretném föl hívni a figyelmet, nevezetesen a XIX. század második felében beállt változásokra. A kritikai tudomány — mint már említettük — ekkor lesz szentív a történetkutatás irányában, oly mértékben, hogy ekkor princípiummá emelkedik a történetiség. A *sensus litteralis* ekkor parallel kifejezés lesz a *sensus historicus*-szal, amit úgy kell értenünk, hogy az exegézis célja annak az értelemnek a rekonstruálása, ami az eredeti esemény (Wortereignis) pillanatában volt. A *sensus historicus* és *litteralis* mellett megjelenik harmadikként a *sensus originalis*, ami tartalmát tekintve az előző kettőtől aligha különbözik. Robertson Smith tökéletesen megmondja, hogyan is kell ezt értenünk: „A mi feladatunk, protestánsoké, hogy történetileg magyarázzuk a Szentírást... A mi dolgunk, hogy a különböző elemeket elválasszuk egymástól... s minden darabot úgy értsünk meg, ahogy azt az író is értette... s annak az embernek a helyére rakjuk, akinek szívéhez Isten először szólt”²¹

Itt ismét helyén lenne egy vaskos monográfia arról, hogy mi e történeti fölfogás kapcsolata a romantikus hermeneutikával? Annyi mindenesetre bizonyos, hogy itt veszi kezdetét az a téveszme is, ami a XX. század úgynevezett kritikai bibliakutatásába is beszűrődött, miszerint az eredeti esemény értelme fölötté áll minden egyébnek.

Ha a fentiekben visszaautasítottuk a kanonizálás pillanatát, úgy csakis logikus lehet, ha ezzel sem értünk egyet. Ma már azt is tudjuk, hogy az utolsó pillanat az eschatológikus, és nem az első; ez pedig a mindenkori interpretálás pillanata: csakis ez emelhető ki az interpretáció-láncolatból. Ez azonban már nem a bibliatudomány dolga, hanem az aktualizálásé. Ettől eltekintve vi-

szont értékben minden egyéb pillanat azonos — csupán a relevancia kérdésében lehetnek eltérések.

Vajon azonban lehet-e véletlennek tekinteni, ha a fundamentalisták atyamestere, Charles Hodge épp ezidőtájt kezd beszélni a Szentírás teljes ihlettségéről (plenary inspiration), ami szemben áll a részleges inspirációval (partially inspired)? Vajon nem jogos-e ebben valamilyen szükségszerű korrektúráját látnunk annak az illegitim értékrendnek, amelyet a *sensus litteralis* = *sensus historicus* = *sensus originalis* a XIX. század bibliatudományában fölállított? Vajon nem védekező mechanizmus-e, ha a fundamentalista válasz a XIX. század második felében a *sensus originalis*-sal szemben a verbális inspirációt hangsúlyozza, (mert, miként J. Barr jól látja, a plenary inspiration ettől semmiben sem különbözik)²²? A rész és az egész került itt ellentmondásba!

A fenti folyamat jól illusztrálja dilemmámat, ami a *sensus litteralis* kérdéjellel való ellátáshoz vezetett. A fogalom ui. véstesen szétesett a múlt században, s azóta két veszekedő fél reklamálja magának a „szószzerinti”, s így „igazi” értelem jogát. Ez a szószzerinti értelem nem alkalmas többé arra, hogy kapcsolatot keressünk általa a Szentírás tekintélyével: csak arra jó, hogy belső protestáns civakodáshoz, egyházi klikkekhez, s új denominációk születéséhez vezessen! Sem a *sensus originalis* nem tarthat igényt arra, hogy Isten Igéjét kizárólagosan bitorolja, s a fundamentalisták sokszor gyalázatos racionalizálása is minden egyéb, csak nem Istentől ihletett „szószzerinti értelem”!

Szellemi mazochizmus kell ahhoz, hogy valaki ezek után mégis a *sensus litteralis*-ba kapaszkodjék, s összefüggésbe hozza a Szentírás tekintélyével. De legyen! Csupán egyetlen pontosítás engedessék meg nekem: a modern nyelvtudományok értelmében én a szószzerinti értelemhez hozzászámítom az adott szöveg egész linguisztikai valóságát. A *bét-áb* számomra nem az „apa háza”, hanem „nagy család” (paternal family), mint ahogy a német Handschuh sem fordítható kézicipőnek, csakis kesztyűnek. Ehhez a linguisztikai valósághoz azonban körömszakadtáig ragaszkodom!

E kijelentés viszont súlyosabb, mint amilyennek tűnik. Mit is mond? Ha pl. a Mt 27,9-ben ez áll: „Ekkor teljesedett be Jeremiás próféta mondása: 'És vették a harminc ezüstöt...'” — akkor ott ez áll, és nem más. És ha a valósághoz hozzátartozik, hogy e mondás nem Jeremiásnál található, hanem Zakariásnál (11,13), akkor ez ott áll és nem egyebütt. S ha Hieronymus ezt úgy kívánja magyarázni, hogy biztosan egy apokrif Jeremiás könyvét idéz Máté evangéliuma, akkor ezt a *sensus litteralis* arculcsapásának fogom föl: Amikor ui. Máté evangéliuma keletkezett, akkor már jó ideje kanonikus volt Jeremiás könyve, így félreértésről szó sem lehet. A szószzerinti értelem igenis megengedi, hogy egy soloecistikusan hibás utalás kerüljön bele a szövegbe, s ha ez így van, akkor tisztességtelen dolog azt onnan kihazudni. Ami ez ellen tiltakozik, azt nem *sensus litteralis*-nak hívják, hanem dogmatizmusnak. Megjegyzem: Még véletlenül sem itt éri támadás a Szentírás tekintélyét, hiszen egy ilyen idézet — magától értetődően — nem érinti a linguisztikai egység kommunikatív tartalmát.

Hasonlóképpen határozottan kitarok amellet: Ha Isten hat nap alatt teremtette a világot, akkor hat nap alatt teremtette! Nem hat korszak vagy más időegység alatt. A szöveg ismételtelen beszél estéről, reggelről; így a figuratív értelem ki van zárva. S ha Jézus föltámasztotta a halott Lázárt, úgy egy negyednapos, bűzlő hulla (Jn 11,39) kelt életre, s nem egy tetszhalott. Vagy ha Jézus a Galileai tengeren járt, akkor ténylegesen dacolt a ter-

mészet erőivel, s nem egyszerűen tudta, hol vannak leverve a cölöpök (ahogy ezt egy rosszmájú magyar vicc mondja), de nem is a tengerparton járt (ezt pedig egy R. E. Nixon nevű fundamentalista kommentátor említi, akit persze kajánul idéz J. Barr)²³. Nem: a *sensus litteralis* dolga, hogy föltétlenül számot vessen ezzel a linguisztikai valósággal, s homlokegyenest nekünk szögezze azt. Ki és mi tegye meg ezt, ha nem a kritikai bibliatudomány? Az pedig, hogy az így feltérképezett valóságot én ma hogyan „magyarázom meg”, az sem nem a bibliakritika földadata, sem nem fér bele a *sensus litteralis* fogalmába!

Ugyanakkor mindenki látja, hogy a fenti (meglehetősen tendenciózusan kiválasztott) példák nyilvánvalóvá teszik: a *sensus litteralis* nem maradhat meg önmagában! Éppenséggel a groteszk példák által kívántam bemutatni, hogy az a közösség, amely hallja ezt a linguisztikai valóságot, képtelen megállni, hogy kiegészítő magyarázatot ne fűzzön hozzá! Ez lehet harmonizáló, tekintélyfeltő fundamentalizmus, lehet kérygmatikus (a sacrificium intellectustól rettegő) interpretáció: A linguisztikai valóság azonban soha nem vonatkoztatható el a kommunikáció „receptív” oldalától. Konkrétan ezt kell leírnom: Az adcionális magyarázat szükségé nyilvánvaló — s megjelenése nem is illegitim, még akkor sem, ha ezzel elhagyjuk az ún. kritikai bibliatudományok területét.

Hol itt a baj? — kérdezhetné valaki. Tk. ugyanoda jutottunk el, mint az előző passzusok végén: ismét a Bibliát olvasók közösségét tárgyaljuk, s ismét az elhangzó Ige és az igehallgató ember kettősségébe állítjuk a Szentírás tekintélyét. Ennyiben akár le is szögezhetjük: A *sensus litteralis* még meghökkentő linguisztikai valóság feltárásakor sem veszélyezteti a Szentírás tekintélyét, s tk. egészen jól illeszkedik a Biblia kanonicitásának összefüggésébe. — A baj nem is itt van. Ott rémülhetünk meg igazán, amikor látjuk, hogy milyen vehemens erővel tör a *sensus litteralis* az interpretációra és aktualizálásra. Miről van szó? Arról, hogy egy átlag bibliaóra exegetikai része — egészséges proporcionalitást tartva — négyöt percig tart (maximum!). S a többi, egészséges körülmények között, a mai ember mai problémájával foglalkozik. Merjük hát leírni: a *sensus litteralis* ugyan nem áll ellentétben a Szentírás tekintélyével, de már egy olyan irányba mutat, amely kifelé vezet a Biblia kanonicitásából. Az aktualizálás ugyan lehet inspirált — de *kanonikus soha!* Nem a *sensus litteralis* tartalma támadja a Szentírás tekintélyét, hanem ennek tendenciája — ez lehet a veszélyes a Biblia autoritására nézve. Így a bibliamagyarázat nem-kanonikus jellegét kell most, cikkünk végén szemügyre vennünk.

Magyarázat vagy tekintély?

Szívesen veszem, ha valaki e kérdőjel mögé egy másik kérdőjelet rak: vajon szabad a kettőt így szembeállítani egymással? Nem inkább az a helyes megállapítás, hogy a Szentírást magyaráznunk kell, s ugyanakkor pedig érvényre kell juttatnunk annak tisztelétét is? — Biztosan így van. A főntebb vázolt történeti helyzet azonban nyilvánvalóvá teszi, hogy a XX. század végére mégis e kettő együtteséből inkább dilemma lett: a kritikai bibliatudomány oly módon kényszerít bennünket bele a bibliamagyarázatba, hogy az veszélyeztetheti a Szentírás tekintélyét. Sietek hozzáfűzni: ez alól nem mentes sem egy existencialista analízis, sem pedig egy racionalizáló magyaráztkodás.

A XX. századi kritikai bibliakutatás ott és csakis ott veszélyezteti a Szentírás tekintélyét, ahol munkája ma-

gyarázó jellegű — ez viszont jóformán az egész bibliakutatásra vonatkozik. Erre már fentebb utaltunk, amikor a kririkai kutatás és történeti (re)konstrukció kettősségét taglaltuk. Még a legszigorúbb kritikai analízis is magyarázatra törekszik; s rövid mondandóm lényege éppen ez: s kritikai része támadja a Szentírás tekintélyét, hanem annak interpretatív jellege vezet kifelé arról a területről, amit a Biblia autoritásának nevezünk. Márpedig akár csak futó pillantás után is megállapíthatjuk a XX. századi történeti-kritikai bibliamagyarázatról, hogy (szerencsére és szükségszerűen) konstruktív, s éppen ez a konstruktivitás jelent radikálisan mást, eltérőt, mint a kanonikus Szentírás.

Kár, hogy ez nem világos sokak előtt; méltatlan dolog, hogy bizonygatnom kell: az elmúlt évtizedek bibliakritikája éppenséggel nem destruktív, hanem konstruktív. Az ugyan súlyos félreértés, hogy pl. a források elkülönítését sokan azonosítják az irodalomkritikával, de miért ne vegyük éppen a forrásanalízist például? A megértést gyakran az akadályozza, hogy sokan „túl kritikainak” érzik a források megkülönböztetését: az „olló”, amely szét-szabdálja a Bibliát — úgymond — méltatlan Isten Igéjéhez. Ez egy félgazság — s így persze félig hazugság is! Hiszen tényleg működik az „olló”, tényleg a szöveg folyamatában összefüggő dolgokat választ szét az irodalomkritika (amiről egyébként sietünk megjegyezni, hogy csupán *egyike* a történeti és kritikai módszereknek). Viszont hogyan lehetnek olyan süketek és vakok teológus köreink, hogy nem veszik észre: ez a kisebbik fele a munkának. A fontosabb és nagyobbik fele ezután jön: eredetileg nem összetartozó és kritikai vizsgálat szerint hasonló részeket rendel *egymás mellé* a forrásanalízis. Konkrétan: a kisebbik gond az, (legalábbis a Szentírás tekintélye szempontjából) hogy pl. az 1Móz 1-2,4a egységét elszakítják a Jahwista teremtéstörténetétől, s föl-tételezik, hogy ezzel nem alkot literáris egységet a következő elbeszélés az eredetéről. A gond inkább ott van, hogy összefüggésbe hozzák ezt az 1Móz1-2,4a passzust olyan szakaszokkal, mint pl. a 3Móz 23 — aminek témája mégiscsak nem is rokon az előzővel (ti. az ünnepek leírása). Márpedig kritikai megjegyzéseink — éspedig ugyanazok, amelyek a két teremtéstörténet szétválasztásához vezettek — szükségszerűen követelik ezt a rekonstrukciót, hiszen mindkét passzust a Papi Írónak tulajdonítják!

Joggal mondhatná itt egy tradicionális bibliakritikus: ezt talán nem kellene olyan komolyan vennem, hiszen csupán munkahipotézisről van szó, interpretatív kísérletről. De hiszen éppen ez az! Ez a „hipotézis”, „interpretáció” egy új szintet hoz létre, egy disztinkt „diszkurzív egységet” (unité de discours) — ami viszont radikális módon, sőt, objektíve szembenáll a kanonikus szöveggel, annak diszkurzív egységével. Itt ismét hallhatjuk az el-lenvetést: viszont e rekonstruált szöveg és egység tekintélye relatív, éspedig függ attól, hogy mennyire bizonyult gyümölcsözőnek a bibliamagyarázat során. De hiszen éppen ez az! Mert — tudjuk — igenis gyümölcsözőnek bizonyul, s egy új szinten értelemhordozóvá válik; ha nem lenne így, nyugodtan félredobhatnánk! Az új értelem viszont ezt nem engedi meg. Ha valaki e disztinkt egység teológiai jelentőségét nem látná be, akkor csak egy pillantást vessen azokra a bibliai teológiai monográfiákra, amelyek éppen egy-egy egységen belül (teszem azt, a forrásokra koncentrálván) mutatják be a Biblia új értelmét egy-egy téma vonatkozásában. Világos: így lehet külön beszélni a P teológiájáról, lehet a D teológiáját taglálni, lehet tanulmányozni a különböző, irodalomkritikailag elkülönített rétegek teológiai mondani-

valóját. Nem vitás: jókora különbségek is lesznek e rétegek teológiai között — de ezt itt most nem kell tárgyalnunk.

Világos: a forráskritikának inkább a konstruktív részével van gondunk. Márpedig e konstruktív rész a legjellemzőbb sajátossága a forrásanalízisnek. Ha valaki csupán az utóbbi évtizedek Pentateuchos-kutatására tekint, rögtön látja, hogy nem a kritikai megjegyzések visszavonása okozta a Pentateuchos forrásanalízisének a krízisét, hanem az, hogy egyre kérdésesebbé vált: vajon ténylegesen jelenthetnek-e diszkurzív egységeket a létrehozott konstrukciók? Ez először a „forrásokról” alkotott kép többszöri megváltoztatásához vezetett (forrás, dokumentum, forrástörődék, forrásréteg, stb.), majd pedig az E, sőt a J rétegek megkérdőjelezését vonta maga után. Az egész munkát azonban mégsem lehetett eldobni!: az általa garantált *értelem* egyszerűen lehetetlenné teszi a forrásanalízis elutasítását.

A kritikai bibliatudomány és a történeti rekonstrukció márpedig éppen ebben a fogalomban érintkezik egymással: Az *értelem*, a Szentírás értelme az, ami a kettőt összeköti, s ez az a mozgató rugó, ami által oly vehemens lesz a kritikai megjegyzések törekvése interpretációra, illetve történeti magyarázatra. J. W. von Goethe szavai jól magyarázzák e kötelező, elemi erőt: Ein Unterschied, der dem Verstand nichts gibt, ist kein Unterschied. Márpedig — mint láttuk — ez az értelem új, nem kanonikus diszkurzív egységekkel van szoros összefüggésben. Úgy tűnik, itt jelentkezik a veszély a Szentírás tekintélyére nézve — s a jelen sorok írója e pillanatban nem is lát védelmet korunk bibliakutatásában a diszkurzív egységek adta értelem rohamai előtt.

Miért olyan nehéz védekezni az értelem (sic!) ellen? Az értelem egyrészt a maga plauzibilitásával hat, s ha ez ellen teszünk valamit, az mindenképpen dogmatizmushoz fog vezetni. Értelem ellen csak egy újabb értelem indíthat támadást. A dogmatizmustól pedig még a Szentírás tekintélyét is óvnunk kell: végsősoron a Korán tekintélyét is őrzik fundamentalisták, s dogmatista abúzusainak ma is szemtanúi lehetünk!

Értelem, új értelem, sőt átértelmezés elől pedig nemcsak nehéz védenünk a Szentírás tekintélyét, de nem is kell ezt tennünk. Végsősoron a Szentírás tekintélyének is az a célja, hogy egy értelmet közöljön velünk Isten és ember kapcsolatáról: vajon meg kellene ijednünk attól, hogy ez az értelem nő és sokasodik? S megfordítva: a plauzibilis és releváns értelem vajon nem járul hozzá a Szentírás tekintélyéhez, éspedig pont azok között, akik körében elhelyezni kívántuk fenti sorainkban e teológiai mondanivalót: Isten népe között?!

A kritika és a tekintély — fentebbi vázlatom szerint — feszültségben áll egymással. Ez a feszültség viszont, úgy tűnik, radikálisan különbözik a téma tárgyalásának történetében oly sokszor előfordult konfesszionális vitáktól; inkább gondolatébresztő, motiváló jellegű. Végsősoron nem többről — de nem is kevesebbről! — van benne szó, mint a Zsolt 62,12-13a megismétléséről:

„Szóltott egyszer az Isten,

és ezt a két dolgot értettem meg:

Istennél van az erő;

nálad van, Úram, a szeretet.”

Karasszon István

JEGYZETEK

1. Ilyen kivétel lehet pl. az 1Móz1,2 is, ahol a rü³h⁶löhím fordítása — minden bizonnyal — „hatalmas szélvihar”. (Vö. D. W. Thomas, *A Consideration of Some Unusual Ways of Expressing the Superlative*, VT 1953, 209-224. 1.)

Egy nyelvészeti-kritikai megjegyzés ennek az alapja: Az ⁶lóhim szójelentheti a túlzások körülírását is. Az zsidó írásmagyarázat későbbi fejlődése, belső bibliai utalások, valamint a keresztyén dogmák megformálása viszont nem teszi célszerűvé, hogy bibliafordításokban ez az utat kövessük. (Vö. R. Albertz/C. Westermann vonatkozó cikkét: THAT, II 1976, 729-30. c.) — 2. Vö. itt H. G. Reventlow, *Bibelautorität und Geist der Moderne*, Göttingen 1980, 470-546. 1. A kényeszerítő erő, ami a deizmust a természeti vallás felé sodorta, igen jól látszik pl. Shaftesbury-nél: „whoever thinks there is a God, and pretends formally that he is just and good, must suppose that there is independently such a thing as justice and injustice, truth and falsehood, right and wrong, according to which he pronounces that God is just, righteous, and true”. Reventlow helyesen emeli ki, hogy e sorok szerint a Biblia Istenével nem tud mit kezdeni Shaftesbury, s csupán a kijelentéstől független, adott rendszernek van számára jelentősége. (510.1.) Világos azonban, hogy a bibliakritika nem ehhez kapcsolódik. A természeti vallás és biblíamagyarázat kapcsolata egyébként meglehetősen összetett. Ld. itt James Barr: *La foi biblique et la théologie naturelle*, ETR 1989, 353-368. 1. — 3. Lehet a tragédiának örülni? Aligha; mégis hálások lehetünk Johann Salome Semlernek keserű vitáért. A történeti-kritikai biblíamagyarázat egyik szülőjét (1725-1791!) először a deisták támadták meg, akik ellen kérvényelt volt polemizálni (1179) a kiváló hal-lei tudós. Még ez év decemberében pedig a porosz kultuszminiszter menti fel őt a halai Teológiai Szeminárium igazgatói állása alól — számára pedig túl radikális volt Semler, s a Felvilágosodással kokettált. Érdemes azonban arra figyelni, hogy vajon kik ellen hadakozik J. S. Semler, ha maga választhatja meg ellenfeleit? A válasz világos: a lutheránus ortodoxia ellen. (Queenstadt és Calov voltak érveinek céltáblái.) A részletekhez vö. itt G. Hornig, *Die Anfänge der historisch-kritischen Theologie*, Göttingen 1961. A fentiekkel persze nem akarom tagadni a Felvilágosodás hatását a teológiára, sőt, még a történeti-kritikai bibliatudományra sem. Ez azonban nem a kritikai észrevételeket illeti, hanem éppenséggel azok kiértékelését. Ha pl. J. S. Semler munkásságára tekintünk, akkor azt kell mondjuk, hogy éppen ez a kiértékelő összegzés függhetett a Felvilágosodástól — s ez az, amiből semmi sem maradt meg érvényesnek! Mert ki hinné még ma is, hogy az Ószövetség egy szűk, nacionalista vallás dokumentuma, s ki merészelné állítani, hogy az Újszövetség „magasabb rendű”? (Vö. itt H.-J. Kraus, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments, von der Reformation bis zur Gegenwart*, Neukirchen 1956, 99-100. 1.) Világos: Ami Semler munkásságából marandó, az a kritikai rész. S ez nem származik a Felvilágosodásból. Ami viszont a Felvilágosodásból származik, az az értékelő rész — és ez nem marandó! — 4. Ernst Troeltsch, *Der Deismus*. Idézi: H. G. Reventlow, *im.*, 470.1. — 5. Talán kicsit éles, de biztosan helyes J. Barr megfogalmazása: „Vedd a híres protestáns elvet, ti a Szentírás teljes értelmét, s tedd hozzá a másik vezérelvet a megértésben, nevezetesen, hogy a Szentírást önmagával hasonlítjuk össze: mire fog ez vezetni, ha nem arra, amit — többek között — Wellhausen tett?” (*Holy Scripture. Canon, Authority, Criticism*. Philadelphia 1983, 37.1.) Én azonban inkább így fogalmaznék: ha mindent megteszed, oda jutsz, ahova J. Barr! J. Wellhausen ut. ennél még több is volt: történetész. (Barr-ról — aki egyébként kritikai megjegyzéseivel engem már 20 éve büvökörében tart — ez kevésbé mondható el.) Viszont itt is meg kell jegyeznem: J. Wellhausen munkásságának éppen ez a kritikai része (s nem annyira a történeti rekonstrukció) a marandó, s hat immár több mint egy évszázada. Ami történeti magyarázatait illeti: mindenki egyetért abban, hogy ilyenre szükség van, de a konkrét megvalósításban gyakorlatilag mindenki eltér Wellhausentól. Félek, hogy Wellhausen nem csupán a Szentírással hasonlította össze a Szentírást. Talán az arabológus költészetideálja, az ősi emlékek nagyra értékelése is szerepet játszott abban, hogy a régebbi dokumentumoknak nagyobb jelentőséget tulajdonított. Innen már csak egy lépés történetírásának elmélete: „nega-

tív fejlődés”, a zsidótörténevelés kifejlődése már a hanyatlás jele. — 6. „Néhányan úgy gondolják, sülárás különbségektől indítva, hogy nem Péter volt a szerző. S bár hasonlóságoknak is vannak nyomai, mégis megvallom, lényeges különbségeket látok, amelyek más-más szerzőket különböztetnek meg. Más feltelezhető konjektúra is van, s mindezekből arra következtethetünk, hogy nem Péter volt a szerző”. Ezek után Kálvin azt hangsúlyozza, hogy a tartalom viszont nem éltatlan Péterhez. — Vö. itt K. Seybold, *Die Wallfahrtspalmen, Neukirchen*, 1978. — 8. Ez, persze, régtől fogva tudott dolog! Ld. pl. F. Köhler, in: *Die Schriften des Neuen Testaments*, Göttingen, 1907, II/2, 185.1., aki — utóbbi fordításunkat adva — nem is tulajdonít nagy jelentőséget a passzusnak. A dogmatizálás nem is tett jót e vers exegézisének. Amit pl. G. Holtz (TNHNT 1972², 188-189.1.) csinál, az tragikus — 9. A teológiai kiértékeléshez vö. M. Oeming, *Ist Genesis 15,6 ein Beleg für die Anrechnung des Glaubens vor der Gerechtigkeit?* ZAW 1983, 241-277. 1. — 10. Itt persze változatlanul H. Wildberger munkái a legjobbak: „Glauben” im Alten Testament, ZThK 1968, 129-159. 1. — „Glauben”, *Erwägungen zu he⁶min*, in: *Hebräische Wortforschung, Festschrift W. Baumgartner, Leiden* 1967, 367-386. 1. (Id. még ugyanitt R. Smend is: *Zur Geschichte von he⁶min*, 284-290. 1. „nn fest, sicher. THAT, I (1971) 177-209. 1. — Jesaja, BK XI. Neukirchen, 1980², 283 kk. — 11. Így, határozottan: M. Oeming, *Gesamtbiblische Theologie der Gegenwart*, Stuttgart, 1985, 114.1. — 12. Messze a legjobb tanulmány itt: Fr. Crüsemann, *Le Pentateuque, une Tora. Prolegomenes a l'interprétation de sa forme finale*. In: *Le Pentateuque en question*, Geneve, 1989, 339-360. 1. — 13. Ld. itt E. Trocmé, *Az Újszövetség születése*, RE 1988, 19 kk. — 14. *E bibliai passzus (Józs 10,12-13) olvasásánál mélyesen szégyellem magam!* Magukat keresztyéneknek és bibliaolvasóknak nevezők kardinalis hitbeli kérdést csináltak abból, hogy ki hiszi: ténylegesen megtörtént az asztronómiai csoda, valóban állva maradt a Nap és a Hold — holott a héber szöveg ezt egyáltalán nem mondja! A héber dmn ige jelentése ut. elmúlni. Ebben az összefüggésben (égitestekről lévén szó) inkább azt jelentheti, hogy fényt veszítette, elsötétült a Nap és a Hold. — A dmm kizárólag akkor fordítható „megállni” jelentéssel, ha mozgást jelentő ige a szövegkörnyezetben motíválják ezt. (Ilyen pl. 1Sám 14,9). Itt azonban ilyenről nincs szó! A csoda tényét nem vonom kétségbe; de az talán inkább légköri jelenségre vonatkozhatott. S mi ezen mértük le: ki hisz a Szentírás ihlettségében! — Föltétlenül jogosultnak érzem ezek után, ha pl. egy A. Richardson megsemmisítő kritikát mér a Biblia ihlettségének szokványos fölfogására. Richardson — a téma elsőrangú ismerője — így ír az IDB (Volum e IV, 1962, 249.1.) „Authority of Scripture” címszóban: „Unbiblical notions of inspiration once more played a prominent part in the discussion, reviving the pagan conceptions of inspiration which had first entered Christian thought as a result of the Hellenization of the gospel in the second and third centuries AD.” *Sapientia sat!* — 15. Ld. B. S. Childs, *Introduction to the Old Testament As Scripture*, London 1979. — 16. J. Barr, *im.* 75 kk. — 17. J. Barr, *im.* 130 kk. — 18. De hiszen ezt már gyönyörűen és világosan megírta W. Zimmerli is Childs bevezetésének monumentális recenziójában: VT 1981, 238-239. 1.: „Vajon ahol a LXX egy értelmes szöveghez segít bennünket, ott nem magától értetődő, hogy a LXX alapján emendált szövegből kell kiindulnunk?... A közös bibliai reflektáltságú kánon fogalom vajon tényleg azt követeli, hogy a TM szövegéhez szigorúan hűek maradjunk s nem inkább megengedi, sőt követeli, hogy meggyűjünk a lépést az értelmes szöveg felé? — 19. Így: M. Oeming, *im.*, 205. 1., valamint J. Barr is Childs könyvének recenziójában: JSOT 1980, 13.1. — 20. Ld. itt B. S. Childs, *The 'Sensus Literalis' of Scripture*, in: *Beiträge zur alttestamentlichen Theologie, Festschrift W. Zimmerli*, Göttingen 1977, 80-93. 1. — 21. Robertson Smith, *The Old Testament in the Jewish Church* (1981). Idézi: B. S. Childs, *id.* 20. jegyzet. — 22. J. Barr, *Fundamentalism*, London 1981/2, 293. 1. — 23. J. Barr, *Fundamentalism*, 248. 1.

Miért nem lehet prédikálni az Ószövetségről az Újszövetség nélkül?

Amikor a Szerkesztőség többünket felkért arra, hogy a fenti témáról a Teológiai Szemle „Diskusszió” c. rovatában párbeszédet folytassunk, a cím még fordítva hangzott el: *Miért nem lehet az Újszövetségről az Ószövetség nélkül prédikálni?* Nem fölösleges dialektikázás részemről, ha ezt a címet megfordítom; egyrészt az az oka ennek, hogy Papp Vilmos és Marjovszky Tibor már több olyan dolgot leírt e párbeszéd folyamán, ami az eredeti címhez tartozik. Másrészt azonban azért is választottam e fordított címet, mert az Újszövetségről valóban nem lehet prédikálni az Ószövetség nélkül (hiszen ez erőszakétel lenne a történeti valóságon is) — az Ószö-

vetségről viszont lehet, csak ez a prédikáció nem érdemli meg a „keresztyén” nevet. Jól elképzelhető viszont egy zsidó prédikáció az Ószövetség alapján, amelynek semmilyen kitekintése nincs az Újszövetségre. Az így átfogalmazott téma tehát a keresztyén specifikumra kérdez rá, ugyanakkor pedig szigorúan történeti jellegű: hiszen a „más” létezését nemcsak elismeri, hanem annak más voltán legitimálja is.

Elsőrendben mégis sajátosan bibliai/teológiai jellegű, hiszen a két Szövetség különbözőségének és összetartozóságának kérdését tárgyalja, ami különösen az utóbbi évtizedekben nemcsak a magyar nyelvű keresztyénség,

hanem a kontinentális és tengerentúli teológia egyik központi témája volt.

Az alábbiak célja tehát az, hogy egyfajta teológiai modell fölállítását kísérelje meg a két Szövetség egységének meghatározására, de oly módon, hogy eközben a prédikáció számára is követendő példát adjon. E modell kidolgozásánál két problémával kellett megküzdenem: 1) a két Szövetség egysége maga annál is súlyosabb gondot jelent, mivel sem az Ószövetség, sem az Újszövetség nem tár elének egységes teológiát: mindkettőben teológiák pluralizmusával kell számolnunk. Ha e problémának gyakorlati vetületét tekintem, úgy hozzá kell fűzzem: egyházi gondolkodásunkban e pluralizmus sajnálatos módon nem érvényesült mindeddig, így a pluralizmus ténye által felmerült teológiai megfontolások egészen idegenül hatnak egyházi közéletünkben. 2) Másik problémám pedig éppenséggel az volt, hogy miközben egy modell kidolgozásán fáradoztam, rádöbbentem, hogy az ilyen pluralista képet *egyetlen* modell nem képes átfogni; többfajta modellt kell hát javasolnunk, s meg kell állapítanunk mindegyiknek előnyeit éppúgy, mint hátrányait. Ez egyszerismind relativizálja a modell érvényét, s ha meg kell mondani, hogy mihez képest relatív minden bibliai/teológiai modell, úgy válaszom csakis így hangozhat: az illető modell használhatóságához képest, éspedig éppenséggel a keresztyén igehirdetés gyakorlatában.

Aller Anfang ist schwer:

Az átlag gyülekezeti lelkész, meghallván címünket (akár eredeti, akár átfogalmazott formájában), egyáltalán nem érzi magát találva általa: számára a két szövetség egységes, még akkor is, ha talán az Ószövetségről sokkal kevesebbet prédikál, mint az evangéliumokról. Am ez a „pozitívum” csupán arra jó, hogy elkendőzze igazi gondunkat: alapja ui. a Biblia egyfajta monolitikus szemlélete, ami éppenséggel ellensége minden bibliai/teológiai kísérletnek. Ennek oka az, hogy a történeti-kritikai tudomány eredményeit az utóbbi 100 év során csupán vonatkozóan, ellenkezve és nem is igazán emésztették meg protestáns egyházaink, hanem inkább a „loci communes” vagy a konkordancia segítségével, szisztematikai megközelítéssel tekintettek a Szentíráásra. Ez tkp. másutt is megtörtént, s nem magyar sajátosság. Hogy azonban a konfessionalizmus elnyomja a történeti bibliakutatást, az ilyen mértékben másutt nem történt meg. Ennek riasztó eredménye, hogy az a finoman cizellált kép, amelyet a bibliai könyvekről a történeti-kritikai kutatás adott, nem jutott el egyházi köztudatunkba, s helyette inkább a bibliai gondolatok kompakt bemutatására törekedett lelkész, hívő és akadémiai teológus egyaránt. Ez utóbbi még azzal a veszéllyel is fenyegetett (a múlt idő itt talán fölösleges udvariaskodás), hogy a konfessionális öntudat azonosította vele magát, s a bibliai tanítás pontosítását, történeti elhelyezését a bibliai tekintély elleni merényletnek tartotta. Valójában azonban éppen ez a lépés állt a konfessionális fejlődés útjában is, és az így nyert bibliai egység steril és használhatatlan, nem vezet semmilyen gyakorlati modell felállításához sem. Illusztráljuk most ezt a folyamatot néhány példával! Gondoljunk arra a Sion-tradícióra, amelyre Ézsaiás próféta igent mondott, s arra a tényre, hogy az asszír fenyegetés idején Jeruzsálem megmenekülését hirdette meg. Ha a tanbeli egybevágóságot tekintem, úgy mindez szöges ellentétben áll Jeremiás igehirdetésével, a Sion-tradíció elutasításával és Jeruzsálem pusztulásának a meghirdetésével. Milyen súlyos hiba lenne ebben az esetben, ha akár egyiket, akár másikat kiragadnánk a Bibliából és monolitikus képként „a Biblia tanításának” állítanánk be! De az is helytelen lenne, ha a két nagy próféta tanítását harmonizálni

kívánnák egymással. Nem: e kognitív ellentmondás tényét meg kell hagynunk, s magyarazatként kizárólag a történeti helyzet eltérő voltában szabad megadnunk. Világos azonban, hogy ez utóbbtól eltekintően (tekintettel az igen éles ellentétre) lehetetlen. — Az a hosszú út, amelyet az Ószövetségben Isten és népe együtt megtett, természetes, hogy bizonyos változásokkal járt. J. Barr jól teszi, ha ennek körülírására nem a „fejlődés” szót használja, hanem a történeti tapasztalatok kumulációjáról beszél. Az újabb és újabb tapasztalatok stádiumát kétségkívül nem szabad értékítélettel ellátnunk, mégis tartalmilag mindenképpen el kell különítenünk egymástól. Egy-két téma esetében kifejezetten meglepőnek mondhatjuk ez út alakulását: a Tízparancsolatban például még *expressis verbis* ezt olvassuk: „megbüntetem az atyák vétkét a fiakban” (2Móz 20,5). A féltőn szerető Isten tehát generációkon keresztül is megvalósítja büntetését, de még inkább kegyelmét. E nézet vulgáris megfogalmazása ellen azonban Ezékiel prófétának határozottan tiltakoznia kellett: „Mi dolog, hogy ezt a közbeszédet szoktatod mondani Izrael földjén, mondván: Az atyák ették az egrest, és a fiak foga vásott meg bele?” (18,2; hasonló: Jer 31,29). A fogság prófétájának hadakoznia kell az exílium azon helytelen magyarázata ellen, hogy a büntetés *csak* az atyák vétké miatt van, s azt kell hangsúlyoznia, hogy Isten senkit nem büntet másvalakinek a vétkéért. Ez persze a jól ismert izraeli megtorlás-tan előtérbe lépését segítette (Tun- Ergehen-Zusammenhang), ami ellen pedig Jób könyvének kell hevesen tiltakoznia. Az egész könyv tkp. egy óriási lázadás az ellen a nézet ellen, hogy akit Isten szenvedéssel látogatott meg, az föltétlenül valamilyen vétket követett el. A szenvedés következik abból is, hogy Isten valakit magpróbál, s mi emberek sokkal kisebbek vagyunk annál, semhogy Istennek szándékát a szenvedéssel fölfoghatnánk. Kerekítsük le a képet: a megtorlás-tan ellen Jézus Krisztus is küzdött, s ő is visszautasította ezt a mechanikus képzetet. A szenvedés értelmét azonban egészen másként határozza meg, mint a Jób könyve: nem Isten megpróbálásával, hanem azzal, hogy Isten dolgai így is nyilvánvalókká válhatnak (Jn 9,3). — E sebtében fölvezölt történeti vonal kétségkívül érdekes utat ír le, s talán azt is mutatja, hogy az egyes stádiumok soha nem annullálják az előző igehirdetést. Jeremiás igehirdetése nem teszi érvénytelenné Ézsaiásét, éppúgy, mint ahogy második példánkban Jób üzenete mit sem von le sem Ezékiel igehirdetésének kötelező érvényéből, de Ezékielnek sem volt célja az, hogy a Tízparancsolatot hatályon kívül helyezze. Ám egy biztos: *terrible simplificateur* az, aki ez út különböző stádiumait összekeveri, nem a megfelelő helyen alkalmazza. A történeti-kritikai kutatás teológiai relevanciája itt oly szembeszökő, hogy bizonyítást sem kíván. — A Biblia monolitikus, történeti pontosítás nélküli szemlélete többször megelégszik azzal az egyetlen különbségtétellel az Ószövetség és az Újszövetség között, hogy az előbbi az igazságos, büntető Istent hirdeti meg, míg az utóbbi a kegyelem Istenét. Ez a különbségtétel természetesen nem történeti jellegű — s nem is helyes. Hibája az a schematizálás, ami esküdt ellensége a Biblia tudományos kutatásának. Csupán két idézet álljon itt, amely megcáfolja a fenti pszeudokegyes állítást, mutatva, hogy jócskán van még feladatunk a bibliai üzenet sokrétűségének fölfedezésében. Ézs 54,10: „Mert a hegyek eltávoznak, és a halmok megrendülnek; de az én irgalmasságom téled el nem távozik, és békességem szövetsége meg nem rendül”. Mt 10,34: „Ne gondoljátok, hogy azért jöttem, hogy békességet bocsássak a földre; nem azért jöttem, hogy békességet bocsássak, hanem hogy fegyvert”. A „sze-

repcsere” alighanem ékes cáfolata mindenfajta shematizálásnak.

A Biblia történeti kutatása tehát elengedhetetlen, s a két Szövetség egységének előfeltétele. Ha sokan manapság nem érzik égető szükségességét, hogy akár prédikatori gyakorlatukban akár elvi síkon tisztazzák a két Szövetség összetartozóságának (és persze gyakran: ellentmondásosságának) kérdését, az éppen a két Szövetség részleteinek ignorálásával függ össze. Feladatunk tehát először az, hogy ez ellen lépünk föl, majd pedig az, hogy a sok részleteredményt egy egységesítő modell alá rendeljük — éspedig egy olyan modell alá, amely speciálisan a mi keresztyén hitünket és a mi igehirdetési gyakorlatunkat (mármint azt, amilyennek lennie kellene) tükrözi.

Jelen írásunkban persze aligha tudjuk megoldani ezt az óriásnak tűnő feladatot, s csupán arra szorítkozunk, hogy néhány kísérletet ismertessünk egy olyan bibliai/teológiai modell fölállítására, amely részleteket érvényre juttatja, az ellentmondásokat nem kendőzi el, s mégis utat mutat arra, hogy hogyan lássuk egységben a két Szövetség mondanivalóját, gyakorlatilag: hogyan prédikáljunk — bármilyen textus alapján is — úgy, hogy mindkét Szövetség szóhoz jusson?

I.

Az egyik kísérlete évszázadunknak a két Szövetség egységét valamilyen módon garantálni egy nagyméretű erőfeszítés volt, ami tkp. mindmáig nem zárult még le, sőt valószínűleg a jövőben is fontos teológiai tényező lesz: olyan bibliai/teológiai fogalmak keresését célozza ez az erőfeszítés, amelyek fontosak mindkét Szövetségünkben, s így összekötő kapocsként vannak jelen. Az Ószövetség éppúgy rendelkezik centrális, fontos bibliai/teológiai fogalmakkal, mint az Újszövetség, s a feladat immár az, hogy ezeket egyeztessük. Az eredmény természetesen sokak számára felüldítő lehet: igenis vannak olyan fontos, központi jelentőségű bibliai/teológiai fogalmak, amelyek közösek mindkét Szövetségünkben. Az elmúlt évtizedek során több ilyen fogalmat fedeztek föl, amelyek közül most csak kettőt emeljük ki!

a) Az egyik ilyen fogalom az *Isten országának* gondolata. A *malkút Jhwh* és a *basileia tou theou* egyaránt központi szerepet tölt be mindkét Szövetségünkben (jóllehet nem a legszerencsésebb egy ilyen statikus szóval fordítanunk ezt a kifejezést, mint az „ország”; inkább cselekvésről, mint állapotról beszél ez a két kifejezés). Való igaz: aki az Isten országa fogalmában látja a két Szövetség egységének letéteményesét, az igen széles bibliai bázisra építhet, hiszen a teokrácia gondolata az Ószövetség számára jóformán minden időben fontos volt (az államalapítástól el egészen az apokaliptikus irodalomig), s Isten országának meghirdetése, illetve ennek erkölcsi következménye Jézus igehirdetésében és a tanítványok munkásságában egyaránt fontos volt. Azon túlmenően pedig, hogy széles bibliai alapra építhetünk, ha az Isten országának meghirdetésében látjuk a két Szövetség egységét, még egy nagy pozitívuma van ennek a modellnek: nemcsak sok passzus tárgyalja e fogalom üzenetét, de a bibliai könyvek ilyen tartalmú mondanivalóit sorra lehet venni, láncolatot lehet közöttük posztulálni, némelyek talán bizonyos fejlődést is vélhetnek fölfedezni e gondolat fejlődésében, egyszóval e bibliai-teológiai fogalom története egy szép ívet ír le a Biblián belül. amit persze elsősorban az üdvtörténeti iskolához tartozó teológusok üdvözölnek örömmel. Persze: az üdvtörténet mint foga-

lom, tudjuk, manapság gyakran képezi vita tárgyát. Ez a történeti ív mégis megvan, bárhogya is értékeljük teológiailag, s ez az üdvtörténeti teóriának mindenesetre kézzelfogható hátteret ad. — Van e modellnek valamilyen gyöngéje is? Talán igen: fölsorolható ui. egy sor olyan locus, mi több, több olyan bibliai könyv is, ahol az Isten országa nem játszik döntő teológiai szerepet. Noha nem kifejezett ellentmondásról, diszsonanciáról van szó, mégis több olyan „nagyobb egység” van a Bibliában, ahol ez a magyarázási elv nem a legszerencsésebb hermeneutikai kulcs. Gondoljunk pl. a Préd-re, Énekek-re, vagy a Filem-re, Jak-re; az említettek nem tagadják ugyan Isten országának fontosságát, de világos, hogy egy olyan teológiai magyarázatuk, amelyik kizárólag e fogalom felől kívánná megérteni őket, eleve halálra lenne ítélve. E modell határai éppenséggel használhatóságával függnek össze, s e modell használatának erőltetése legalább annyit ártana, mint amennyi a helyes használat előnye.

b) Egy másik ilyen fontos fogalom lehet maga a *Szövetség* szó is. Itt most ezen nem a két Testamentum iratait kell értenünk, hanem azt a kapcsolatot, amely Isten és az ember között jött létre. E fogalom annál is inkább gyümölcsözőnek bizonyulhatott, mivel több egyéb kifejezés társulhat hozzá, mind a maga igen gazdag teológiai tartalmával (kiválasztás, kegyelem stb.). Szerencsés e modell azért is, mivel gyakorlatilag a Biblia egészét átfogja, interpretálja. Teológiatörténeti jelentősége aligha hanyagolható el, s érdekes módon mindmáig fontos utóhatással bír, s mindez nem csupán a bibliai-teológia keretén belül van így: etikai, politikai, jogi, sőt ökömenikus téren is igen fontos fogalom a Szövetség. Ha Istennek az emberrel kötött szövetségét követjük nyomon a Bibliában, úgy kétségkívül széles bibliai alapra tehetünk szert. Elkezdhethetjük vizsgálódásunkat már tkp. Noénál, beszélhetünk az Ábrahámval kötött szövetségről, olvashatunk a Szövetség megújításáról (pl. Józsué esetében), értesülhetünk a szövetség megszegéséről is az ember részéről. A nagypróféták esetében mindenütt bőven olvashatunk szövetségről, el egészen a Zsid-ig, ahol azt olvassuk, hogy „jobb szövetség kezesévé vált Jézus” (7,22). E bibliai/teológiai fogalom azonban nem csupán irodalmilag ível át a Biblia egyes részein: meghatározta Izrael kultuszi életét, egész vallásos fölfogását, önértelmezését a környező népek között, vagy akár a meglehetősen mostoha világpolitikai események közepette is. Az, hogy maga a „Szövetség” fogalma állandó változáson ment keresztül, aligha zavaró mozzanat: hiszen éppen az a tény, hogy mindig új köntösben megjelenve, mindig más összefüggésben szerepelve mindig visszatértek a bibliai szerzők e fogalomhoz, éppen csak megerősíti bennünk azt a tényt, hogy az Istenhit és a Szövetség szoros kapcsolatban álltak egymással. Az is szerencsés, ha egy fogalom történetének megírásával Izrael vallásos tudatának a fejlődését is tudjuk demonstrálni. Mindez azonban nem vezethet félre bennünket, s nem gondolhatjuk, hogy a Szövetség fogalmával valami olyan dolgot említettünk, ami kimerítené akár az Ószövetség, akár az Újszövetség mondanivalóját. Vannak olyan fontos bibliai szakaszok, sőt könyvek is, ahol e fogalom elő sem fordul, s többhelyütt is háttérben áll a szövetség-teológia (az előzőre talán több kisprófeta lehet példa, az utóbbira az ószövetségi bölcsességirodalom). E modell mégis évtizedek, sőt évszázadok óta gyümölcsözőnek bizonyult, mert a különböző teológiai kijelentések egészen széles skáláját tudta integrálni (a teológiatörténetben talán *Coccejus*, a XX. századi bibliai kutatás terén pedig *Eichrodt* művei voltak nagy hatással).

A nagy teológiai fogalmak kutatása természetesen to-

vább kell folyjék, s e munka során természetesen állandóan arra is kell figyelniünk, hogy egyik vagy másik fogalom miként köti össze a két Szövetséget. Századunk nem véletlenül oly gazdag bibliai/teológiai szótárakban, lexikonokban, s ha ez alól a magyar nyelvű teológiai irodalom kivétel, úgy ez mindenképpen a szegénység jele. Meg kell azonban azt is jegyeznünk, hogy nem csupán a Bibliából származhat olyan fogalom, amely a két Szövetséget összeköti: lehet az fontos modern gondolat is, mint pl. Barth Károlynál a kijelentés fogalma volt (ami — köztudottan — a szó mai értelmében nem szerepelt a Biblia irataiban), vagy a történelem fogalma, amivel az európai gondolkodás immár évszázadok óta birkózik. Főleg e fogalmaknál kell azonban nagyon vigyáznunk arra, hogy ne tulajdonítsunk nekik autoritatív jelleget: a Biblia interpretációja soha nem nőhet a Biblia tekintélye fölé, ha mégannyira elengedhetetlen is. E fogalmakkal azonban már egy új fejezethez értünk el.

II.

A történet-teológiai megközelítés igénye szintén az, hogy egyrészt valami sajátosat mond a Biblia teológiai mondanivalójáról, tehát keresztyén specifikumot tár elő, ugyanakkor pedig képes a Biblia szerteágazó teológiai mondanivalóit egyesíteni. Lemond ez a megközelítés arról, hogy egy egységes képet fessen (s ebben kétségkívül bölcsen dönt), helyette inkább egy egyenes vonalat akar megrajzolni, ami garantálja a konzisztenciát éppúgy, mint a változások hű visszaadását. Aligha véletlen, ha e szemlélet erősen hangsúlyozza a Biblia disztinkt voltát, s többször elhatárolja magát más vallásoktól. Döntőnek tartja ui., hogy a Biblia egy történelmet mond el: Isten történetét az emberrel — tehát nem mítoszt (mint a görög vallás), nem is valamilyen rítust (mint oly sok kánaáni vallás), hanem speciálisan történelmet tár elénk. Itt most nem kell azzal különösebben foglalkoznunk, hogy vajon nem kapcsolódik-e e nézethez egyfajta európai értéktétele, amelyik minden valós dolgot történelemben megvalósuló tényezőnek tekint, s nem becsüljük-e kissé alá a mítoszt és a rítust. Fontos itt annak elismerése, hogy az Ige tényleg testté lett (és nem mítosszá, de nem is dogmatikai tannál), s ezzel a mi történetünkbe lépett be. S valóban: az Ószövetség Istennek népevaló történetéről számol be, az Újszövetség pedig elmondja, mi történt az idők teljességében. Ez azonban még kevés lenne a történet-teológiához. Ezen túlmenve a történet-teológiai megközelítés azt is hangsúlyosnak találja, hogy nem csupán az Isten és ember közötti történeti események egyes mozzanatait jelentősek, hanem az is, hogy ezek az események egy sajátos sorrendben állnak egymás után, s az így felállított láncolat is kijelentéssé válhat. Hogy szakszerűek legyünk: a történelem vallásos magyarázata egyfajta meta-históriához vezet, aminek értelme egybeesik a sajátos keresztyén tartalommal. Ez a fölismerés szülte az üdvtörténeti modellt, amely a két szövetséget egymás mellé állítva egy sajátos láncolatot vél fölfedezhetni; e történelmi láncolat középpontjában a testté lett Ige áll. Érdekes figyelniük eközben arra, hogy e konstrukciónak milyen sok része megy vissza konkrét bibliai elemekre, s milyen sok egyéb része felel meg modern, az európai gondolkodásnak. Már maga a történelem fogalma is érdekes kettőséget rejt, hiszen bármennyire is nyilvánvaló, hogy a történeti gondolkodás a Bibliában jelentős, maga a fogalom sem héberül, sem görögül nem létezik úgy, ahogy mi azt ma értjük. (Héberül talán egy körülírás felelhet meg neki: *ma^{ca}szé jad jhwh* = (szent) történelem.

Görögül azonban arra kell fölhívni a figyelmet, hogy a *historia* szó inkább valaminek a kutatását, illetve az erről szóló beszámolót jelenti.) Ha a történet-teológiai megközelítési mód tovább pontosítja mondanivalóját, s „üdvtörténet”-ről beszél, úgy még e nagyon sarkított elnevezésnek is vannak azonban bibliai alapjai: gondoljunk itt pl. egy Ézs 37-re, ahol az asszír hatalomtól való menekülés Isten tette — üdvözítő és megszabadító tette egyaránt (a *j^esú^ca* fogalma egyébként is ebben a kettősségben fordul elő oly sokszor Ézsaiás könyvében). Mindez azonban nem elég; nem csupán egy „üdvtörténet” van, tehát Istennek nem csupán olyan tettei léteznek a történelemben, amelyek szabadulást = üdvösséget hoznak el a választott nép számára, hanem az is fontos, hogy a Biblia maga is több helyen kísérletet tesz arra, hogy ezeket az eseményeket egy összefüggő vonalba állítsa. Ez a törekvés érvényes pozitív és negatív formában is. Hogy egy példával éljünk: ha valaki végigtekinti az őstörténetet a Bibliában (1Móz 1-11), akkor fel kell tűnnön neki, hogy az események érdekes sorrendbe vannak állítva: Az első emberpár bűnesete tkp. még egy ártalmatlan eseménynek látszik, hiszen csupán egy tiltott gyümölcs leszakításáról van szó (igaz, ennek a jelentősége óriási, hiszen ezzel már szembehelyezkedett az ember Istennel). Mennyivel nagyobb azonban a „második generáció” bűne: Kain testvégyilkossága egyszerűen a bűn elharapózásának példája. S lehet ezt még fokozni? Hogyne! Még a 4. részben meglátjuk az első tömeggyilkost: Lámekhet, aki bárkit megöl, aki csak megsérti is őt. „Ha hétszeres a bosszú Kainért, hetvenhétszeres az Lámekhéért” (24.v.). Sőt még ez is fokozható, hiszen az őstörténet végén egy monumentális elbeszélés áll az özönvízről, aminek oka éppenséggel az volt, hogy már egy igaz ember sem volt a földön Nóén kívül. Világos: egyfajta negatív üdvtörténetet olvashatunk ki az események egymásutánjából, ami egészen biztosan a Szentíró tudatos szerkesztéséből fakad. O. Cullmann, az üdvtörténeti iskola legnagyobb képviselője századunkban egészen odáig megy, hogy az Ószövetségen keresztül egyfajta „progresszív redukciót” lásson végigvonulni, ami az egyetlen kiválasztottban, Jézus Krisztusban kulminál, hogy aztán Benne minden megforduljon, s a kiválasztottak száma növekedhessék. S valóban: Lukács kettős műve (a Lk és az ApCsel) szépen példázza ezt a kibontakozást, leírva az evangélium útját Jeruzsálemtól Rómáig, az akkori világ középpontjág. O. Cullmann tehát példátlanul széles alapokra tudta helyezni bibliai/teológiai modelljét (amelyet töretlenül vall, mind a mai napig). S kétségkívül olyan impozáns modell ez, ami teológusok sorát képes befolyása alatt tartani, jó munkahipotézisnek bizonyulva — hál’ Istenek Magyarországon is. Persze, rendelkezik ez a nézet is bizonyos gyengeségekkel, amelyek felhívják a figyelmet arra, hogy a Biblia a kanonikus irat, s nem annak üdvtörténeti magyarázata. Az üdvtörténeti magyarázat által konstruált egyenes vonal sohasem válhat rigid vezérfonallá, hiszen már maga a történelem fogalma kissé leszűkíti a Biblia egészéről alkotott képet. A Biblia nem csak történelmet beszél el! Immár negyedszázada egyre hangsabbakká váltak azok a hangok, amelyek a történet-teológiai megközelítésnek az ószövetségi bölcseség-irodalom elhanyagolását vetik szemére — s ez kétségkívül az üdvtörténeti modell gyengéjét jelenti. E modellnek is megvannak a maga határai! Am ez ne jelentse számunkra azt, hogy szakítanunk kell ezzel a megközelítési móddal, hiszen a Biblia oly sok helyén jó hermeneutikai kulcsnak bizonyulhat. Arról nem is beszélve, hogy talán ez az a megközelítési mód, amelynek az európai gondolkodást a legerősebben sikerült összekap-

csolnia a bibliai korrall. Mindenesetre soha ne felejtjük el: ha az üdvtörténeti modell kényelmes hidat vert a bibliai kor és a ma között, az még egy percig sem jelentheti azt, hogy a kettő közötti távolság megszűnt volna...

III.

A történelem gondolatától nemigen tud szabadulni a bibliai tradíciók vizsgálatával foglalkozó modell sem. Ennek hátterében az a felismerés áll, hogy az egyes bibliai képzetek a történelem során fejlődtek, változtak (ld. pl. a Sion kiválasztásáról szóló bibliai tradíciót, amit évszázadokon keresztül nyomon tudunk kísérni). Azt, hogy e tradíciók kritikai vizsgálata megfelelő támpont egy bibliai-teológia megírására, már *G. von Rad* óta tudjuk. E tradíciók tartalma ui. mennyiségileg csaknem azonos a Biblia tanításával. Hogyan lesz azonban ebből olyan modell, ami összeköti a két Szövetséget? Hiszen *G. von Rad* módszerével inkább a két Szövetség disztinkt voltát kellene fölfedeznünk (minden tartalmi kapcsolódás dacára)! Egyre inkább hangsúlyossá vált azonban, hogyha az egyes tradíciók fejlődésére, változására tekintünk, akkor mind a különbözőségnek érvényt tudunk szerezni, mind pedig olyan fogódzóhoz jutunk, ami a konzisztenciát garantálja. Mert igaz, hogy változott a tradíciók tartalma, de a tradíció ténye soha nem veszítette el relevanciáját: átívelt politikai bukásokon (ld. babiloni fogság) vagy szellemtörténeti változásokon (ld. hellenizmus Palesztinában), s így, az egyes tradíciók főnixként megújulva összekötik a legkülönbözőbb elemeket is a két Szövetségben belül. Új mozzanat tehát az (amit Európában *H. Gese*, Amerikában talán legerősebben *W. Brueggemann* hangsúlyoz), hogy a két Szövetségben áthúzódó tradícióvonalakat kell kutatnunk (trajectories), amelyek úgy egyesülnek, úgy fonódnak egymásba, mint a *fascies* a római *lictor* kezében. Egymaga ui. még egyetlen tradícióvonal sem lenne képes garantálni a két Szövetség egységét, de sok ilyen szál egyesülve képes arra, hogy egy bibliai teológia alapjául szolgáljon. Hogy például is éljünk: a helyettes elégtétel gondolata, amely a főpapi áldozattól el egészen Jézus Krisztus halálának magyarázatáig tart (legalábbis Pál interpretációjában), önmaga talán még túl gyenge, inkább csak imaginárius szál, s így egyedül nem alkalmas arra, hogy e köré csoportosítsuk mindkét Szövetségünk teológiai gondolatait. Ugyanez a szál azonban több hasonló tradícióvonal társaságában hihetetlenül megerősödik, s ha pl. Pál apostolnak az Ószövetséghez való viszonyulásának összefüggésében tekintjük, talán még központi gondolattá is válhat. S megfordítva: a két Szövetség egysége nem annyira globálisan, mint inkább ilyen tradícióvonalakra lebontva valósul meg. Ennek az elvnek

a nagyszerűsége abban rejlik, hogy a teológiatörténet során először sikerült megoldani a minuciózus exegetikai munka, illetve az átfogó nagy teológiai koncepció kettősségét (és egymással szembenállását). Sikerét láthatjuk azokon az exegetikai monográfiákon, amelyek egyszerűsmind bibliai/teológiai munkák is (vö. itt pl. a WMANT és a FRLANT sorozatoknak az utóbbi húsz évben megjelent darabjait).

Ez a kétségkívül magával ragadó teória persze szintén nem magától értetődő. Talán helyénvaló — bármennyire is fanyar szkepticizmusnak tűnik — *F. Bovon* kritikája, ha azt hangsúlyozza, hogy e tradíciók a maguk történetében meglehetősen fragmentálódva maradtak ránk: egyetlen tradícióvonalat sem tudunk teljes mértékben rekonstruálni, s így a bibliai/teológiai alapvetésünkben több sötét pont marad. Van azonban más baj is: a tradícióvonalak ui. nemcsak a kanonikus iratokat ölelik fel, hanem azoknál jóval többet is! Elég itt most a két Szövetség közötti irodalomra gondolnunk, hogy lássuk: a tradícióvonalak tovább futnak az intertestamentális korban is. Ezeknek vizsgálata persze vallástörténetileg rendkívül jelentős volt. De ha azt mondom, hogy ezek a tradícióvonalak kötik össze a két Szövetséget, akkor szükségszerűen hozzá kell tennem: és még hozzákötnék egy sor nem-kanonikus művet is. Ebben az esetben pedig meg kell kérdeznünk, hogy vajon mi a speciálisan teológiai ebben a bibliai/teológiai modellben? Jellemző *M. Oeming* kiritkája *H. Gese* teológiáján: Mit kellene tanítani, ha felbukkana az ószövetségi korból egy olyan irat, amely — természetszerűleg — beleillene a tradícióvonalak irányába? A fenti modell szerint csatolnunk kellene a kánonhoz, hiszen teológiai kritériumunknak megfelelően — ám az abszurdum.

Ez utóbbi gondolatokkal azonban úgy tűnik, visszakanyarodtunk a cikkünk elején feltett kérdéshez: mi az a keresztyén specifikum, ami disztinktív és releváns egyszerre. A protestáns igchirdetésnek mindig ezt kell keresnie, s ebben jó partnerre talál a modern bibliai/teológiai irodalomban. A fenti modellek nem voltak képesek kielégítően és megnyugtatóan válaszolni a kérdésre, mégis remélhetjük, hogy jó irányba segítettek minket. A kérdés nyitottsága egyszerismind bátorítás is: minden prédikáció kezdődhet úgy, mint a két Szövetség egységére adandó válaszra kísérlet. Ugyanakkor pedig egyfajta provokációt is tartalmaz a kutatás jelenlegi állása: vajon nevezheti-e magát specifikusan keresztyénnek egy olyan prédikáció, amelyben a Biblia két fő részének egysége már eleve megbomlott?

Karasszon István

Afrika Egyháza: Hagománytisztelet és társadalmi igazságosság

Két teológus munkássága: J.-M. Éla és F. Chikane

1) Hogyan küzdjük le az elidegenedést?

Afrika osztályrésze nagyméretű kulturális elidegenedés volt a múltban: a gyarmatosítás megszüntetése nem hozta el kívánt eredményét; ellenkezőleg: azok a szálak, amelyek a függéshelyzetet létrehozták, csak erősödtek.

A hatvanas években, amikor az egyházak elérték önállóságukat Afrikában, maguk is számot kellett vessenek az európai misszióktól való függésükkel. Ennek során óriási igény volt érezhető az afrikánizálásra: éspedig a keretek, a liturgia és liturgikus formák, valamint a teológia szintjén.

1972/73-ban, a bankoki Világmissziói Konferencián először voltak többségben a nem nyugati országokból jövő résztvevők. A téma ez volt: „Az üdvösség ma”. Eszerint az üdvösséget, a Jézus Krisztusban megkapott üdvösséget úgy kell fölmutatni, mint az üdvösség utáni vágyakozásra adott választ, s ez népek, embercsoportok szerint változó kell legyen, balsorsuknak és szenvedésüknek különböző tapasztalatainak megfelelően.

Az első szekció beszámolója a következő címet viselte: „Kultúra és identitás”. A konferenciára ez a megfogalmazás igen jellemző volt, s érthetjük akár programként is: „A kultúra adja meg az emberi hangnak külső formáját, amely válaszol Jézus Krisztus szavára”. „Az egyházban és a hitben vajon a mindenkori én szólal-e meg, avagy az európai ember hangja, amit az énnel helyettesítenek?” Hangsúlyozták az európai, illetve afrikai és ázsiai egyházak közötti „érett kapcsolatokat” (személyi és pénzügyi kérdésekben); ilyen érett kapcsolatoknak kell átvenniük a függőség és az uralom által meghatározott kapcsolatok helyét.

A második beszámoló címe ez volt: „Az üdvösség és a társadalmi igazságosság”. Azt olvassuk ebben, hogy nem csupán az alapok szintjén van szükség egyenlőségre, hanem egy új, megfelelő magyarázat kell az inkarnáció vonatkozásában is: „Az inkarnáció egy sajátos környezetben történt meg: Jézus zsidóként született, egy sajátos faj tagjaként. Ugyanakkor pedig az inkarnáció jellegzetessége egyetemleges: Jézus azért jött, hogy megváltsa a világot. Így tehát az Isten Fia belép minden nép történetébe, s az inkarnáció által minden nép családjának tagjává válik. Ezért lehet, hogy a feketék között Jézust mindig az elnyomottakkal azonosítják.

Jézus Krisztus egyetemes volta — hiszen az egész világ üdvösségéért jött el — éppenséggel sajátossága révén valósul meg (zsidó = elnyomott). E sajátossága által képes belépni a konkrét történelembe, minden emberi közösségbe, hogy aztán ott hasonlatossága révén fölismerjék. Az inkarnáció így teológiai paradigmává válik, s e paradigma által igazolható az evangélium inkulturációja és az üdvösség konkretizálása a saját üdvösségünkön belül; ez pedig a felszabadítás utáni vágyra

ad feleletet. Ez az a pont is, ahonnan kiindul a helyi gyülekezetek missziója (ld. 3. szekció: „Az egyházak misszióra történő megújulása”).

A bankoki szövegben két olyan témával találkozunk, amelyek később Afrikában két különböző súlypontozásként jelentkeztek ismét. E két súlypont azonban soha nem veszítette el közös alapját, ahogy majd látni fogjuk. Hangsúly van egyrészt a hagyományos kultúra ismételt értékelésén, hiszen a hagyományos kultúra jobban szolgálhat kifejezőeszközként és módszerként az evangélium hirdetése és megélése céljából. Másrészt pedig hangsúly van a társadalmi és gazdasági valóságon is, egy olyan üzeneten, amely valóban megszabadít az igazságtalanságoktól és az elnyomástól.

Manes Buthelezi dél-afrikai teológus különbséget tesz e két hangsúly között, s az *ethnográfia*, illetve az *antropológia* nyelvén beszél a teológiai indigenizálásáról (= bennszülöttösítéséről). Így ír: „A különbség abban a kérdésben rejlik, hogy vajon teológiai módszerünk kiindulópontjában az afrikai múlt ethnográfiai felelevenítéséről van szó, avagy pedig párbeszédrol a jelen antropológiai valóságával Dél-Afrikában.” Majd pontosítja e kétfajta irányultságot, s megjegyzi, hogy az első a múltra összpontosít, a hagyományos kultúrára, a másik pedig a mai helyzettel való szembesülést célozza.

2) Kísérletek az afrikánizálásra

Valójában egy csomó kísérlet létezik arra, hogy az egyház életét és a teológiai reflexiót afrikánizálják, a szimbólumok, ritmusok és dallamok, a verbális kommunikáció stílusa (szólásmondások), illetve vallásos mítoszok és elképzelések kutatása által — amelyek azután keresztyén képzetek kifejezéséül szolgálnak. Főként kulturális és irodalmi szinten előzték meg e kutatásokat olyan elképzelések, mint pl. a „négerség”. A négerség kísérlet arra, hogy meghatározzuk és jellemezzük az afrikai embert, s tudatára ébresszük az afrikai embert saját természetének sajátosságaira, s e célból irodalmi formákat használunk (prózát, költeményeket, színdarabokat), hogy kellőképpen értékelhessük az afrikai ember intuícóját, emocionalitását, emlékezetét és fogékonyságát a szimbólumok, képek iránt, illetve technikától mentes voltát.

Amikor a teológusok a kultúra és a hagyományos vallás elemeit kutatják, hogy jobban kifejezésre juttathassák a bibliai üzenet ilyen vagy olyan tartalmát, akkor nem csupán azért teszik ezt, hogy afrikánizálják a hitet és megfosszák azt európai kifejezési formáitól. Azért is így járnak el, mert számukra eléggé nehéz lenne azt hinni, hogy Isten munkája az afrikaiak között csak a nyugati misszionáriusok megjelenésével kezdődött el.

Ilyen kérdéseket tesznek föl maguknak: „Vajon Isten nem szólt elődeinkhez is?” „Vajon semmi nem készítette elő az evangélium útját Afrikában?” — mint ahogy elő volt készítve az a Közel-Keleten, vagy ahogy a Justinus Mártírhoz és Eusebiushoz hasonló apologéták előkészítették ezt az utat a görög filozófiában és a római történetírásban. Olyan sokra értékelt fogalmak, mint pl. „az élet megújulása” vagy a „közösség”, jelen vannak már a krisztológia nagy üzenetében is!

Magam személy szerint soha nem éreztem Afrikában olyan irányzatokat (mint amelyek pl. Indiában néha igen el voltak terjedve), mint pl. az Ószövetség elutasítása, hogy aztán azt autochthon vallásos tradíciókkal helyettesítsük. Azt viszont éreztem, hogy az ilyen „ethnográfiai” típusú teológusok számára az Ószövetség bizonyos részei fontosabbak, így pl. az őstörténet: a teremtés, a népek, nyelvek és kultúrák elszaporodása és elterjedése, vagy Deutero-Ézsaiás és Jónás könyve: az univerzalizmus, az, hogy a hit nem kizárólagos dolog.

S az Újszövetségben: igen fontos számukra János evangéliumának prológusa, az efezusi és kolosséi levélben szereplő kozmikus krisztológia. Éppenséggel a praexistens Krisztus az örökkévaló Logos formájában képezheti az alapját annak, hogy működését elfogadjuk, még akkor is, ha láthatatlan és anoním, mint az afrikai múltban is az.

1986-ban egy gánai konferencián (ahol sok afrikai és ázsiai résztvevő volt) hallottam: ezek az univerzalizmust és kozmikus krisztológiát tartalmazó részek számukra fontosabbak, mint az Exodus témája, a megszabadító Isten képe, s mint Jézus prófétai szerepe.

3) Jean-Marc Éla kritikája

Itt kezdhethetjük el az első teológus tárgyalását: Jean-Marc Éla, kameruni katolikus teológusét, aki 1936-ban született.

Éla elhagyta szűkebb otthonát, hogy misszionáriusként dolgozhasson országa legészakibb részén, hegylakók között, akik pogányok voltak és a muzulmán vezető réteg megvetésének voltak kitéve. E környezetben dolgozta ki a „fa alatti teológia” elnevezésű nézetét.

Ez olyan időkben történt, amikor két államférfi is a nyilvános élet „afrikanizálásához” folyamodott, hogy a Nyugattól való függetlenséget dokumentálja: Egyikük bevezette újra a hagyományos iniciációt, amelynek rítusait mindenki számára kötelezővé tette, s a polgári hűség megnyilvánulásának tartotta. Másikuk eltörölte a karacsont, mert az „európai ünnep”. Mindketten megtiltották a keresztyén keresztnevek használatát — amelyek gyakran bibliai nevek. A zairei diktátor, Mobutu, nyilvánosan csak tigrisbőr sapkában jelent meg, egy hagyományos légyecsapóval a kezében. Röviden: e politikusok aligha voltak elidegenedéssel vádolhatók. Ám mégis, ez nem volt több pusztán alibinél: mert a csádi államfő elfogadta a francia katonai bázisok jelenlétét országában, a másik államfő pedig országa kincseit nyugati cégeknek adta el, olyan áráért, hogy azokból csak önmaga gazdagodott meg, de a lakosságot állandóan növekvő szegénységbe sodorta. Megállapíthatjuk, hogy az afrikanizáció így csupán játék, csak látszat, s inkább elfedi a problémákat. S Éla meg volt győződve arról, hogy az afrikanizáció, vagy a keresztyénség afrikai kultúrába oltása egészen hasonló értelemmel bír: tehát, hogy az egyházak csak az istentisztelet, a liturgia folklorizálásáért küzdenek, s csak afrikai struktúrákat keresnek (pl. vezető funkciókat), ám megmaradnak a felszíni munkáknál, s nem konfron-

tálódnak azokkal a problémákkal, amelyek miatt az egyháztagok szenvednek, és pedig főképpen vidéken.

Az igazi problémák márpedig a nemzetközi gazdasági rendszer szülöttei, a nagy monokultúrák: ezek okozzák a nagy éhínségeket, a városokba áramlást munkalehetőség nélkül. Ezeket márpedig a diktatúrák okozzák, amelyek az egypártrendszerből fakadnak. Mindez lezárja a demokratizálódás és az alulról építkezés útját. Az ilyen igazságtalanságok és nyomorúságok láttán az egyház nem húnyhat szemet, hiszen üzenetében a megszabadító Isten áll!

Éla számára az Exodus története hermeneutikai kulcs az egész Bibliához. Ez az esemény ui. egy olyan Istent hirdet meg, aki közbelép, aki megszakítja az elnyomás fatális történetét, s véget vet a történelem természetszerű folyásának. Az exodus egy olyan megtapasztalási módja Istennek, amely „defatilizálja” a történelmet, s így új horizontot nyit fel. A másik kulcsszerepet játszó igazságszáz a Róm 8,19-24, ahol azt olvassuk, hogy Isten gyermekeinek a megszabadítása az egész világ megszabadítását jelenti.

Az egyház hivatása mármost az, hogy Istennek a szolgátságban és elnyomatásban élők iránti gondoskodását tükrözze, hogy visszfénye legyen az igazságosságért való gondoskodásnak és az üdvösségnek, amelyben mindannyiunknak része van. Ha túlzottan csak a liturgikus formák inkulturációjával van elfoglalva az egyház, akkor olyan kritikának van kitéve, mint amilyenek Izrael is volt a próféták által: Nevezetesen, hogy Isten gyűlöli ünnepeiket, mert közben igazságtalanság és bűn uralkodik; ezért Isten megveti ünneplésüket (Ám 1,13-17; 5,21.24). Éla ezt így fejezi ki: „Sem a teológia, sem pedig a liturgia nem választható el a történeti összefüggéstől, márpedig ez az összefüggés afrikai környezetben közvetlen hatással van a keresztyén hitre.” E teológiát, amely az elnyomottak és a társadalom szélére szorultak kapcsolatában született, Éla „fa alatti teológiának” nevezte.

Éla el egészen addig ment, hogy még az egyház diakóniai intézeteit is kritizálta, tehát az iskolákat és kórházakat, stb., amelyeket ugyan még egy olyan korban építettek, amikor fontos volt a betegségek, a szenvedés és a tudatlanság elleni küzdelem. Persze, Éla itt sem a szolgálat ellen van, hanem egyszerűen látja, hogy ezek az intézmények sokba kerülnek, s fenntartásuk mindig arra kényszeríti a vezető személyeket, hogy külföldi segíelyeket kérjenek. Ily módon ezek az intézmények csak a függőséget, a külső befolyást erősítik, s ez megakadályozza, hogy az afrikai ember igazi szükségére irányítsuk figyelmünket. Másrészt pedig ezek az intézmények alibiként is szolgálnak: az egyházak ezekre hivatkozással mondhatják, hogy a lakosságot szolgálják, jóllehet sokszor inkább az illető kormányt segítik ezáltal. Így tehát az egyházak nem foglalkoznak az egyenlőtlenség gyökerével, hanem csak a társadalom sebeit gondozzák. Éla ezzel szemben azt reméli, hogy az egyház majd prófétai szerepét is meg fogja találni.

Az a benyomásom, hogy Élára inkább Európában figyeltek föl, s nem annyira saját környezetében. Mindenesetre az egyházi vezetők nemigen szerették őt, mert Éla egyházpolitikájukat kritizálta. Ennek két alapvető okát hadd említsem:

1) Általában az egyházak túlságosan is hajlandóan mutatkoztak a függetlenséget elnyert kormányokkal együttműködni, hiszen nem akartak úgy feltűnni, mint a visszamaradt gyarmatosítás része. Lojálisnak mutatkoztak hát, szolidárisnak azzal a kurzussal, amelyik fiatal nemzetük jövőjét egyengette. Nagyon nehéz volt ezért számukra a kritikai és prófétai szerep elfogadása. E sze-

repnek ui. más logikája van, s ezért tűnik J. M. Éla is egy olyan személynek, aki „kiáltó hang a pusztában”. 2) Az egyházak nagyon sokra tartják intézményeiket, hiszen ez bizonyos presztizst kölcsönöz számukra, de védekezőeszközü is szolgálhat. Ha ui. egy egyház hozzájárul a társadalom jólétéhez pl. a kórházi szolgálat által, vagy iskolák által, s ha ezért külföldről támogatást fogad el, akkor a kormány nem górdít az egyház munkája elé akadályokat. S nem szabad azt sem elfelejtenünk, hogy igen sok ifjú afrikai országban a kormányt muzulmánok és marxisták vezetik! Ezért tehát az egyházak igen gondolkodnak azon, hogy szabad-e intézményeiről lemondaniuk, amint azt Éla javasolja. Ezzel szemben azt hangsúlyozzák, hogy az intézmények bezárása annyit jelentene, mint az evangélizáció egyik fontos eszközéről lemondani, ami jelenleg rendelkezésükre áll.

4) Frank Chikane teológiai programja

Ha Élát a felszabadítás teológusának neveztük, akkor a dél-afrikai Frank Chikane is e közösségbe tartozik, hiszen kiindulópontja azonos.

F. Chikane (1951) jelenleg a Dél-Afrikai Egyházak Tanácsának főtitkára. E funkciójában utóda a jól ismert Dr. Beyers Naudénak. Chikane 1987 óta tölti be e szerepet, előzőleg a Kontextuális Teológiai Intézet igazgatója volt.

Számára is Isten története Izraellel paradigmaként szolgál. A „fa alatti teológia” helyett azonban inkább egy aktív teológia mellett van. „Doing theology” azt jelenti, hogy „magyarázzuk és megértjük Isten működését népe körében, egy sajátos helyzetben.” E herméneutika három mozzanatról áll: az exegézisből, a mai tapasztalatokból és aktív, elkötelezett cselekvésből; részvétel az a társadalom átforgalmazásában. E három mozzanat szorosan összetartozik, kiegészítik egymást, s kölcsönösen értelmet adnak egymásnak.

Egy ilyen teológia viszont soha nem lehet semleges. Míg Éla az afrikanizáció ellen fordul, s mint alibit támadja, Chikane minden teológiai modellt ki akar próbálni, hogy megtudja: nincs-e benne valami, ami legitímálja vagy támogatja az afrikai faji és társadalmi egyenlőtlenséget. Más szóval: meg akarja vizsgálni, hogy olyan teológiai modellek, mint pl. a megbékélés (bármilyen helyes is legyen az a refomátus tradíció fényében) nem támogatja-e az igazságtalan helyzet ideológiáját. Chikane azt mondja, hogy az ilyen jellegű kérdésekhez akkor jutott el, amikor börtönben volt, s éppen egyházának az egyik diakónusa kínoztta meg. Hogyan lehetséges, hogy ez a diakónus oly messze jutott el meggyőződésében, miszerint a marxisták ellen küzdeni kell, hogy ugyanabból a hitből merít, mint a fekete lelkész, hogy éppúgy hallja a Bibliából a felhívást, hogy az igazságtalanság ellen harcolni kell? Hogyan lehetséges, hogy a Bibliából kiindulva ilyen elmentéses véleményekhez jutunk el, hogy a diakónus úgy hiszi: kötelessége megkínózni őt, illetve neki pedig kötelessége ellenállni? Nem kellene újra feldolgoznunk az egész Bibliát és a keresztyénség kezdetét, még ha e kettő a közös engedelmességben is gyökerezik.

Ha Éla az exodus motívumát vette kiindulópontul, úgy Chikane teológiájának az alapja főképp az inkarnáció, s az ősegyház krisztológiáján nyugszik, leginkább Irenaeus és Athanasius teológiáján (inkább ezen, mint a chalcedoni dogmán, tehát Krisztus kettős természetének a dogmáján). Irenaeusnál és Athanasiusnál Chikane számára feltűnő Istennek az emberi létben való részvétele, illetve az emberi lét átlényegülése, hogy Isten képének

hordozója lehessen. Krisztus kettős természetének dogmájában Chikane leginkább az emberi és isteni megkülönböztetését és szétválasztását gyanítja.

Afrikában márpedig Chikane szerint egyfajta *theologia gloriae* van, a messianisztikus mozgalmakban: konkrét és direkt tapasztalatokban hisznek az emberek, az isteni erő, a győzelem és a gyógyulás megtapasztalásában. Így tehát olyan üdvösséget keresnek az emberek, amelyik közvetlenül megtalálható.

Másrészt azonban van egy olyan teológia is, amelyik azt hangsúlyozza, hogy az emberben is jelen lehet Isten. A bibliai inkarnáció tehát, úgy tűnik, jól illeszkedik az Istenről alkotott hagyományos nézetek vonalába. Csak-hogy ez a teológia transzcendál univerzalizmusa által minden elképzelést, mert Krisztus kereszthalála által *mindenkinek* a megváltását hirdeti.

Harmadsorban pedig van Afrikában egyfajta *teologia crucis*: a felszabadítás nem érhető el másként, csak a Megváltó tette által, aki elfogadta, hogy szenvedések útján haladjon előre. Ma a feketék ezek, akiknél Krisztus útja megtalálható. Hiszen a feketék a vallásos és politikai elnyomás áldozatai, mint ahogy Jézus Krisztus is a római hatóságok és a zsidók elnyomottja volt. Krisztus tehát jelen van a feketék szenvedésében: s ha a feketék elfogadják a szenvedést, mint erőfeszítéseik részét, akkor ebből szabadítás születhet.

Miután így bemutatta Chikane a krisztológia eme típusait, csatlakozik is hozzájuk és még alaposabbá teszi őket:

1) Jézus Istenségének és egyetemlegességének fölfedezése csakis a konfliktusok közepette lehetséges, amely konfliktusokban Jézus maga is részt vállalt. Tehát Jézus Istensége nem ember mivoltának ellenében valósul meg, hanem teljességgel emberi hangjában található meg, amelyben a szenvedés útját járta, hogy szabadulást hozzon el magának és másoknak egyaránt.

2) Jézus személyében az emberi és isteni keveredése egyfajta megkülönböztetést is tükröz: Arról van szó, hogy ebben megláthatjuk (és pedig azáltal, hogy Jézus egy Istennel és közösségben van testvéreivel) a radikális elmentést jó és rossz, igazság és igazságtalanság, szeretet és gyűlölet, béke és konfliktus között.

3) Az inkarnáció tehát, e szempontból tekintve, a teljes valóságot tartja szem előtt: „nem szűkíthető le az afrikanizáció koncepciójára vagy az afrikai kultúrához igazításra. Az inkarnáció kihívás egy ország politikája, egy társadalmi rend, gazdasági rend és minden egyéb számára is”.

Chikane egyike a Kairos 1985 elnevezésű dokumentum szerzőinek. E fontos dokumentum éppen reflexiót, felhívást intéz az egyházak felé, hogy azok megjobbjítsák teológiájukat. Ez föltétele annak, hogy a dél-afrikai, konfliktusokkal teljes helyzetben az egyházak újra megtalálhassák prófétai hangjukat.

Befejezés

Jóllehet e két teológus meglehetősen eltérő környezetben munkálkodik, mégis mindkettő tisztában van azzal az erőfeszítéssel, amit az afrikanizáció jelent. S bár egyikük sem utasítja vissza, hogy a kultúra bizonyos elemeit átvegye, fontossági sorrendjüket mégis a mai társadalmi és politikai összefüggések határozzák meg: ahhoz a típushoz tartoznak, amit Buthelezi „antropológiainak” nevezett.

E két teológus alapvető teológiai paradigmája különböző: az exodus, illetve az inkarnáció. Ám mindkette-

jükben közös az, hogy e paradigma mélyen a Bibliában és a tradícióban gyökerezik. S e két modell lehetővé teszi számunkra, hogy komolyan vegyük a konkrét és sajátos kontextust, ami ugyanakkor egyetemes érvényt is kölcsönöz teológiájuknak.

Talán ez lehet az oka annak, hogy bár e két teológia teljességgel a helyi sajátosságokban gyökerezik, mégis

oly erős visszhangot váltott ki, messze túlmutatva keletkezési területén.

J. Roldanus
(Ford.: Karasszon István.)

(Elhangzott a Budapesti Református Teológiai Akadémián 1991. február 26.)

Európa és az egyházak

A Mühlheimi Akadémia konferenciájának nyilatkozata

(Az Európai Egyházak Konferenciájához és tagegyházaihoz, az Európai Püspökkari Konferenciák Tanácsához és a nemzeti Püspökkari Konferenciákhoz, a nemzeti Keresztyén Tanácsokhoz, európai ökumenikus hálózatokhoz és munkacsoportokhoz.)

I. 1990. október 19–21. között Európa 16 országából több mint százan gyűltünk össze Mühlheimben, katolikus, protestáns, ortodox és szabad egyházakból, hogy az 1989 májusában lezajlott bázeli Európai Ökumenikus Nagygyűlés utáni zsinati folyamat fõladatairól tanácskozzunk.

A bázeli nagygyűlés elõtt egyetlen ökumenikus konferencia sem tudott ilyen hivatalos jelleggel, ilyen nagyszámú európai felekezet részvételével, Isten Igéjére hallgatva ilyen széleskörû egyetértést elérni az egyházak és keresztyének szociáletikai fõadata vonatkozásában, egész kontinensünk területén. Viszont már a bázeli küldöttek tudták, hogy az általuk elért közösség megerősítésre vár az egyházak, gyülekezetek és keresztyének életében. Ezért ki is fejezték reménységüket: „A nagygyűlés munkáját *folytatni kell*.” (Basel, 95. sz. dokumentum.) Találkozónk a recepció egy része volt, amelyre a bázeli nagygyűlés hívta föl Európa egyházait.

II. A bázeli nagygyűlés óta mind a politikában, mind az egyházakban sok változás történt, amelyek megegyeznek a bázeli látomással, s ezért örömet és erõt jelentenek számunkra, „hogy bátran és szorgalmasan dolgozzunk azért, hogy az emberiség kész legyen az igazságosságra és békességre”. (Basel, 36. sz. dokumentum.) A nagygyűlés vezéregyeje viszont (Zsolt 85,11: „Igazság és béke csókogatják egymást”) e fejlődés által sem veszítette el jelentőségét, sõt még csak növekedett is súlyban.

III. A zsinati folyamat több változást hozott egyházainkban, mintsem azt a szkeptikusok gondolták, és sok vonatkozásban útmutató ökumenikus tanulási folyamatá vált, a lelkeség és a gyakorlat új egységét hozva el. Tapasztalatink és megfigyeléseink viszont deficitet is mutatnak: kevés erőfeszítések száma, amelyek a Bázelen vállalt kötelezettségeket megvalósítják; a recepció nem ökumenikus, hanem felekezeti; kevés olyan helyi gyülekezet van, amelyik felismerte, hogy része van a zsinati folyamatban, ha pl. az igazságosságért folytatott helyi küzdelmekben szerepet vállal, vagy ha az élet alappilléreit óvja és védi.

IV. Politikai szempontból a közép- és kelet-európai változások kerítettek befolyásuk alá (mint oly sokan másokat is), amelyek nemcsak Európa, hanem az egész világ képét megváltoztatták. Ugyanakkor azonban ezen a területen is van okunk aggodalomra: A Közép- és Kelet-

Európában bekövetkezett változások és a hosszú ideig elnyomott népek fölszabadítása olyan gazdasági és társadalmi problémákat okozott, amelyek kihatása fölbecsülhetetlen. Fõképpen a nacionalizmus okoz sok konfliktust, s ez hordozza magában a robbanás veszélyét is. Márcsak azért sem szabad a triumfalizmus bûnébe esnünk, jóllehet ennek veszélye nyugati országainkban többhelyütt fennforog.

V. Meg vagyunk gyõzõdve arról, hogy a zsinati folyamatot tovább kell vinnünk. Az a veszély, amiben a mai világ van, s az általa kapott fõadatunk nem teszi lehetővé, hogy a felekezetek egyedül maradjanak, hanem erõs és mély ökumenikus kapcsolatokat követel meg. Mindez pedig fokozott mértékben érvényes Európára. Éppezért elengedhetetlenül fontosnak tartjuk, hogy az egyházak (amellett, hogy továbbra is az ökumenikus gyakorlatban fáradoznak) egy ökumenikus szociáletikát dolgozzanak ki, kiépítsék annak eszközeit, s eddigi elégtelen intézmény-rendszerüket egész Európa szintjén újítsák meg. Európának valóban az európai egyházak gondolkodásában és cselekedeteiben kell új látóhatárrá lennie; ugyanakkor mindez nem vezethet eurocentrizmushoz sem. — Éppezért arra kérjük az Európai Egyházak Konferenciáját és az Európai Püspökkari Konferenciák Tanácsát, hogy a Bázelen kipróbált és bevált munkát folytassák tovább, s a fenti formában szervezzék meg Bázeli utókonferenciáját. Az a véleményünk, hogy a zsinati folyamatnak szüksége van közbülsõ célok megvalósítására, s olyan alkalmakra, amikor az ökumenikus közösséget gyakorolhatjuk. Így hát örömmel üdvözlünk olyan kezdeményezéseket, mint pl. egy Európai Ökumenikus Kirchentag, vagy a bázisközösségek és akciócsoportok hálózatának találkozója. Végül pedig szeretnénk hangsúlyozni, hogy globális összefüggésben Európa felelõségének az ökumenikus kapcsolatok fejlesztése kell megfeleljen. A szõuli világkonvokáció „Igazságosság, béke és a teremtettség megõrzése” arra tanított bennünket, hogy a világ különbözõ területén nem volt meg a zsinati folyamat során a kellõ eszmecsere, s ezt különösképpen is fejlesztenünk kell.

VI. Konferenciánkon hét munkacsoport vizsgálta az európai változások bizonyos szempontjait, s e munkának eredménye az alábbiakban foglalható össze.

A) Európa 1992 — ahogy a nők látják

A zsinati folyamat további részére nézve lényeges, hogy a nők kérdését ne csupán részleges vagy marginális problémaként kezeljék, hanem annak alapvető dimenzióit is fölfedezzék. Az igazságosság, béke és a teremtettség megőrzése a nők szempontjából is megvizsgálandó.

E feladatot az ökumenikus évtized (1988-1998) is megfogalmazta: „Egyházak felelősségvállalása a nőkkel”. E programot az egyházaknak valóban meggyőződéssel kell fölkarolniuk, s nem szabad hagyniuk, hogy női ügyként határozzák meg, és esetleg utasítsák is vissza.

A nők kérdése olyan alapvető kérdés, amivel az egyházaknak foglalkozniuk kell.

B) Menedékjog Európában

A megváltozott Európában is ki kell tartunk amellett, hogy Európa a politikai üldözöttek és az életükben és szabadságukban veszélyeztetettek számára nyitva kell álljon. Elismerjük, hogy az ipari országok részben maguk is okai annak, hogy a világ kétharmadán sokan menekülni kénytelenek, s megismételjük követelésünket egy új gazdasági világrend vonatkozásában.

Felhívjuk a keresztyéneket arra, hogy fáradhatatlanul munkálkodjanak minden ökumenikus fórumon, de nem-keresztyén szervezetekkel is együttműködve a nyitott, szolidáris Európa létrejöttéért.

C) Európa és a „Harmadik Világ”

A „Harmadik Világban” élő keresztyén testvéreinktől gyakran hallhatjuk azokat a félelemeket, hogy a politikai és gazdasági változások Északon esetleg oda vezethetnek, hogy Észak mindent saját érdekének megfelelően fog megszervezni, s így Délről elszakad. Ugyanakkor pedig a kelet-európai, illetve a kelet-közép-európai emberek is joggal félnek attól, hogy Nyugat-Európa gazdasági hatalma Mexikóhoz hasonlóvá teszi őket.

Miként Bazelban is hallható volt, a helyi gyülekezet ott van jelen, ahol a konfliktusokat és problémákat észleli, s ahol a keresztyének részt vállalnak ezekből, mint pl. a munka, nevelés, kereskedelem és fogyasztás területén.

Az a felismerés, hogy erőink végesek, s erőfeszítéseink nem mindig hozzák meg a kívánt eredményt, nem veheti kedvünket, s az ilyen tapasztalatokat nem túlhangsúlyozni, hanem lelkileg földolgozni kell.

D) A NATO és a Varsói Szerződés jövője

A politikai változások jelenlegi stádiumában úgy tűnik, hogy a NATO és a Varsói Szerződés elveszíti eddigi funkcióját; így hát az államok új biztonságpolitikai javaslatok után néznek.

Az egyházaknak itt lehetőségük nyílik arra, hogy a zsinati folyamat során kifejlesztett és az ökumenikus dokumentumokban megfogalmazott elveket (főképpen a bázeli dokumentum jön számításba) aktívan használják a politikában.

Sürgősen szükségünk van egy olyan ökumenikus biztonságpolitikai szakcsoport működésére, amely kifejleszti az alternatív javaslatokat és a politikai véleményformálást így befolyásolva a keresztyének részvételét a folyamatban előmozdítja. A jelenlegi helyzetben történelmi lehetőségünk van arra, hogy — a bázeli dokumentum

értelmében — a háborút mint intézményt félretegyük, s Európában egymáshoz közelebb kerüljünk.

E) Az Európai Közösség piacának szociáletikai kihívása

Kelet- és Közép-Európa változásai az európai nagygyűlés után még sürgősebbé teszik a bázeli nagygyűlés követeléseit (ld. a záródokumentum 62. és 84. par.). Európa politikai választófalainak leomlására nem válaszolhat egy új, gazdasági jellegű választófal, s a kelet-európai országok nem válhatnak kontinensünk szegényházává. A gazdasági erők és struktúrák 12 nyugat-európai országra koncentrálásával szemben mi a világméretű szolidáris közösségre hívjuk föl a figyelmet, s ez azt a felelősséget is magába zárja, amivel viseltetnünk kell az emberiség kétharmadával szemben.

Az ökumenikus közösség európai szinten demokratikus és szervezeteket követel meg, amelyek szembenállnak a közös Európa gazdasági erőivel és társadalmi biztonságot nyújtanak. Bennük látjuk az első lépést az európai nagygyűlés eredményeihez kapcsolódva.

F) Európa ökológiai rendje

A bázeli nagygyűlés a természetvédelmi fontosság sorrendjét a klíma megváltozásában és az energiafőhasználásban állapította meg, s követelte az égéstermékek 50%-os csökkentését. A zsinati folyamat során e problémát mi is érzékeltük, s arra véleményre jutottunk, hogy itt azonnal szükség van a politikai, gazdasági és egyházi cselekvésre. Ezzel az egyházak a teremtés teológiáját hangsúlyozzák és őrállói szerepüknek tesznek eleget.

Am maguk az egyházak sem vonták le gyakorlati következtetéseit, s nemzeti egyházakként, sem európai közösségként, ami az egyének és egyes csoportok munkásságain fölül állnak. Olyan tervezetre van szükségünk, amelyek az egyházi befektetések során is takarékosra indítanak, pl. a fűtés, az elektromosság és a közlekedés vonatkozásában. Csak ilyen jelek révén tudunk a politikai döntéshozatalra befolyást gyakorolni; s e folyamat támogathatja Európában a természetvédelem elsőségét.

G) Kulturális örökség és a jövő Európájának alapvető értékei

Szükségesnek tartjuk, hogy olyan keresztyén értékek, mint pl. a szolidaritás, szeretet, szabadság, igazságosság szintén szerepeljenek a szekuláris Európa értékei között, különös tekintettel annak megtanulására, hogy mindenben a helyes mértéket kell választanunk. Ehhez pedig a keresztyének és egyházaknak olyan nyelvezetre van szükségük, amely érthető a nem-keresztyének számára is.

Hangsúlyozzuk, hogy az egyháznak mint helyi és mint világméretű közösségnek az ökumenikus tapasztalat szükségessé teszi, hogy a fel-felburjánzó nacionalista elképzelésekkel szemben a különböző régiókból álló európai közös otthon látomását helyezze szembe.

Az egyházaknak az a feladatuk, hogy a multikulturális párbeszédet erősítsék, és pedig a „megbékelt különbözőségek” jegyében, a keresztyén, zsidó és iszlám tradíciók belől.

Tallóztatás teológus szemmel

Közép-Kelet-Európai Kaleidoszkóp

A sevillai világiállításra szánt magyar pavilon — a Lepkeház — terve nagy vitát kavart. Ez indította *Gervai* Andrászt, hogy megkérdezze: „milyen ember lehet az, akinek ilyen merész elképzelései vannak”. *Janáky* Istvánnal, a jeles építésszel készített beszélgetése az embert vallatja, s szó esik benne mindenről, ami emberségünk szempontjából fontos. Beszélgetését ezzel az egyszerű mondattal fejezi be az újságíró: „Találkoztam egy boldog emberrel”.

A teljes emberi archoz az Isten is hozzátartozik. Az interjú idevonatkozó részét idézzük: „Nem vallásos, de hívő. — Azért hiszek Istenben — mondja, mert hiszek abban a tapasztalatban, hogy hinni kell. Ez az emberiség leghasznosabb találmánya...”

A hitre emberségünk szomjazik. Talán nem azért, mert feltaláltuk, hanem azért is, mert nélküle elviselhetetlenül egyedül maradunk, amit nem bír ki az ember (Lepkeház lepkék nélkül. Magyar Nemzet, 1990. november 2.)

*

A nacionalizmus démona kísért Kelet-Európában. Új vallásként (vagy csupán valláspótlékként) követel hitet és sajnos sokszor mártírokat is. A londoni *The Guardian* riportere ekként idézi az ukrán alelnök, Iván *Pljuscs* cinikus szavait: „Régebben az emberek a vallásban hittek, azután a kommunizmusban és az SzKP-ban. Most saját lehetőségeikben és Ukrajna újjászületésében hisznek”. Iván *Pljuscs* eddig orthodox kommunizmusnak számított, most új hitre tér.

A nacionalizmus hamis krisztusa előtt az egyház is némán áll. Vida László egyik érdekes elemzésében így ír erről: „Csillapítani a forrófejúeket, békíteni a viszálykodókat az újjászülető egyházak tudnák, ha nem lennének maguk is a politikai csatározások közepontjában. A Ruhnak párbeszédre kell ösztökélnie a görög katolikusokat és a pravoszlávokat, s reméli, ezt előmozdítja, ha a harmincas évek elején eltiport ukrán autokephal egyházat segíti az orosz patriarkátussal szemben, ami korántsem a hívők belüleg csu-

pán. Hát még ha olyan kihívó az orosz pravoszlávia magatartása, mint amilyen botrányosnak bizonyult II. Alekszij pátriárka — a Ruh-kongresszus utolsó napjára időzített — kijevi látogatása. Semmi baj nem lett volna, ha épp nem abban a Szófia-székesegyházban óhajt misét celebrálni, amely múzeumként rég nem szolgál ilyen célokra, ráadásul az önálló ukrán egyház szentélyének minősül, s ezért ez utóbbi vissza is igényli az államtól. Rohamrendőrök gyűrűjében Alekszijt úgy kellett kimenteni az épületet körülvevő, s a „moszkvai provokációt” szidalmazó tömeg haragja elől.” (Hatalomra ítélve. Magyar Nemzet, 1990. november 5. 2. oldal.)

*

A falurombolás után a hittérítés is bevonul a román nacionalizmus váltogatás nélküli eszköztárába. Legalábbis a Vatra Romaneasca új mozgalma az „Elmagyarosodott Románok Demokratikus Szövetsége” nem kevesebbet állít, minthogy Szent István a románok elmagyarosítása érdekében alapított katolikus egyházmegyét Erdélyben és ezért az erdélyi magyarok mind egy szálra elmagyarosodott románok. Eszerint Bethlen Gábor, Báthori István román fejedelmek voltak, de Apáczai Csere János is.

A románosítás eszközeinek tekintik a vallást is. Ez nem is új gondolat, hiszen Trianon után a „magyar iparos sokszoros adót fizetett, ha nem tért át görögkeleti hitre. Magyar földműveseket ugyanígy zsarolták a fináncoknak álcázott hittérítők. Magyar vallásokon lévő köztisztviselő nem maradhatott meg állásában a harmincas évektől kezdve. Vasutasok csak úgy kaptak nyugdíjat, ha orthodoxok lettek. Különösen a sokgyermekes családokat szemelték ki maguknak a „nemzetgyarapítók”, ezeknek különféle segélyeket jártak ki, s így egyszerre öt-hat-hét lélekkel szaporodott a románul nem tudó, de a kimutatásokban immár görögkeleüként, tehát románként szereplő szerencsétlen magyarok száma. Méltatlannak tartanám, ha bármelyik székely falu anyakönyvéből név szerint sorolnám fel az ilyen kényszerűségből áttérteket. Csak éppen megszámoltam őket: néhol négy- vagy

öt száz nevet találtam. Ezek az emberek mind visszatértek eredeti hitükre. Pedig a hetvenes években megkísérelték újra a „hittérítést a román állam pártfunkcionáriusai. Hittérítésnek álcázták, mert Ceausescu rendszere sem merészkedett el a nyílt romanizálás meghirdetéséig.

Az Elmagyarosított Románok Demokratikus Szövetségének hangot adó bukaresti napilap, a *Tineretul Liber* — a Szabad Ifjúság — felhőborítónak tartja azt, hogy a közel kétmillió lélekszámú erdélyi magyarok még mindig a római katolikus és a református egyház nyilvántartásában szerepelnek, és paradox módon magyar nemzetiségű román állampolgárokként tartják nyilván őket.

Vagyis: a meghirdetett románosítás útja a görögkeleti hitre való áttérés. Mint Trianontól 1940-ig. És miként 1944 őszén is megpróbálkozott ezzel az Észak-Erdélybe bevonuló román államhatalom. Korabeli okmányok igazolják — 1944 őszén azokat a magyar férfiakat hurcolták gyűjtőtáborokba, akik nem voltak hajlandók áttérni görögkeleti hitre. A Vatra Romaneasca új mozgalma közvetlenül érinti a katolikus világegyházat és a református vallást. A római egyház milliós tömeget veszítene el, ha nem emeli fel szavát a készülő lelki genocídium ellen” (Beke György: Lélekgyilkos szövetezés. Magyar Nemzet, 1990. november 9.)

*

A nacionalizmus ragályának testvér-kórokozója az antiszemitizmus. Nemrég Bedecs Anna írt erről a témáról „Októberi kérdések” címen a Magyarországi hasábjain, amire indult levelek áradatát kapta. Volt, aki szidta, fenyegette, mások megköszönték bátor kiállását. A levéláradatban volt olyan, aki a zsidóság asszimilációra való képtelenségét abban látta, hogy „a vallásos zsidó családok nem állják rendre megülni otthon a zsidó ünnepeket”. Sajnos egyre másra kiderül, hiányzik belőlünk a tolerancia. Bűnbakra (ez is zsidó vallási kifejezés) van szükség az embereknek, hogy gyilkos indulataikat levezethessék. Pedig Bedecs Annának igaza van: „Élnek a földön katolikusok, reformátusok, baptisták, zsidók, görögkeletiek, buddhis-

ták, mohamedánok, szombatosok, ateisták és sorolhatnám. És minden váláshoz tartozók között vannak okosak, tehetségesek és aljasok, sadisták, bűnözők is. Nem azért ilyenek vagy olyanok, mert zsidók vagy éppen keresztyények. A világhírű művész, a Nobel-díjas tudós, a jeles államférfi, a sadista tömeggyilkos egyaránt lehet zsidó vagy keresztyény. A jóra vagy rosszra nem vallása, hanem képességei, tulajdonságai predesztinálják az embert. (...) Nem kéne tehát olyan vadul keresni, mit lehet a másik szemére vetni. Mert olykor találni is lehet egyet s más.

A leveleket összefoglaló cikk kedves rázópéldája biztat. Egy lelki fiatalasszony levelet írt, aki egy hívő gyülekezet tagja, melyben elképzelhetetlen a zsidógyűlölet. Az oltáron a kereszt alatt ott a hétágú gyertyatartó az Ó- és Újtestamentum mellett. Számos régi zsidó vallásos dalt énekelnek, befejezésül a Salom alechem (Béke veled) kezdetű dalt. „Ne gondold, hogy egyedül nálunk van így, más hívő fiatalok is mondják, a megtérés tényéből következik, hogy senki iránt gyűlöletet nem táplálnak, így a zsidók ellen sem. Imádkozzunk értük és békéjükért. Mindezt örömmel akarom tudotokra adni. Legyen béke teveled is és mindannyiunkkal.”

*

A lengyel zsidóság elvérzett a háltáborokban. Vajon a jelszavaiban egyre keresztyényebbé formálódó lengyel társadalom hogy is áll ezzel a kérdéssel? *Stier Gábor* így tudósít erről a Magyar Nemzetben.

„A helyzet rosszabbodásával egyre gyakoribb a bűnbakkeresés. Egy egészen sajátos antiszemitizmus van kialakulóban az országban; a zsidók nélküli antiszemitizmus. Hisz a második világháború után a megmaradt zsidók többsége kivándorolt, főképp Amerikába, előbb a pogromhangulat, majd 1968-ban a kommunisták „cionistaellenes” kampánya miatt. Ma ebben a témában sok a „szakértő”, s ha egy politikus származása nem ismert, azt a zsidó jellem agyafúrtságának tudják be. „Mindenütt ott rejtőznek lengyel név alatt” — hallani mindenfelé. „Még Walesa is megmondta, hogy végre be kellene vallaniuk származásukat”. A népszerű vezér gondolkodása is bizonyítja, hogy errefelé inkább azt nyilvánítják zsidónak, akit saját soraikon belül ellenségnek tekintenek.” (Csodára várva. A „másik” Lengyelország. Magyar Nemzet, 1990. december 1.)

Ennek a félelemes jelenségnek messzenyúló árnyai vannak. Minden

kisebbségi vallásfelekezet, világnézet, hit, életveszélyes helyzetbe kerül, ha a társadalom elveszti a toleranciáját a másféleképpen gondolkodók iránt. Így egyenlőségi jel kerülhet ateista és kommunista, vagy akár kommunista és protestáns közé is.

Megnyugtató, hogy a lengyel püspöki kar pásztorlevelet készített, amit 1991. január 20-án olvastak fel országsszerte a miséken a katolikus– zsidó viszonyról. A pásztorlevélben megszólal a bűnbánat hangja és egyértelműen kimondja, hogy az antiszemitizmus ellentétes a keresztyény értékekkel. „Nagy késésben vagyunk — ismerte el Stanislaw Musial, a dokumentumot előkészítő bizottság titkára, a Tygodnik Powszechnynek adott interjújában. Ha a náciok lengyel földön zsidókat gyilkoltak, ezért csak egy módon nyerhetünk megváltást: azzal, hogyha ápoljuk emléküket és sikerül teljesen kioltanunk az antiszemitizmust Lengyelországban. A világ e részének, országunknak, ahol a történelem során a zsidók nemzedékei éltek, s amelyet jelenlétükkel gazdagítottak, amelyet a zsidók millióinak vére áztatott, ki kell irtani az antiszemitizmus leghalványabb nyomait is. (...) Túlságosan keveset tettünk két okból. Egyrészt, mert saját szenvedésünk terhei alatt sínylődtünk, másrészt viszont azért, mert a háború előtt változó viszonyban, olykor ellenségesen éltünk egymás mellett.”

Adja Isten, hogy a mesterségesen szított ellentétek lecsituljanak, és így bátran tudjunk járni a megnyugvás ösvényén.

Az új vatikáni „kormányfő”

Nyugdíjba vonult *Casaroli* bíboros, Vatikáni államtitkár, aki 25 éven át irányította a pápai diplomáciát, nagyrészt a színpalak mögött. A pápa nyilvánosan is tisztelettel adózott tevékenysége előtt: elismerve, hogy Casaroli „jelentős eredményeket ért el az egyház és az úgynevezett vasfüggönyön túli országok viszonyának alakítása terén”. Ő volt a Vatikán új keleti politikájának az atyja és legfőbb mozgatója. Elért szinte mindent, amit célul tűzött ki maga elé. A most 76 esztendősen olasz főpap éveken át dolgozott például azért, hogy II. János Pál pápa és Mihail Gorbacsov kezét rázzon egymással. A Vatikán nevében Casaroli bíboros írta alá 1975-ben a Helsinki Záróokmányt és ott volt a Szentszék képviselőjében, amikor 1990. novemberében tartott párizsi konferencián formálisan véget vetettek a hidegháborúnak.

Az is köztudott volt, hogy már a múlt év novemberében eljuttatta nyugdíjazási kérelmét a pápához, de a pápa ezt mondta: „Úgy ítélem meg, hogy hirdelen nem tudok pótolni egy ilyen bölcs és kitűnő szakértőt, ezért arra kértem a bíborost, hogy maradjon szolgálatban addig, amíg utódját meg nem találom”. Augustino Casaroli zokszó nélkül szolgált. Most úgy tűnik, megtalálta a keresettet. Monsignore Angelo Sodano érsek, piemonti születésű olasz diplomata 63 éves. Eddig az Egyházi Közügyek Tanácsának titkára volt. 1959-től különböző helyeken teljesített szolgálatot. Ezután 1977-ig Rómában dolgozott. Ekkor címzetes érsekké, chilei apostoli nunciussá nevezték ki. Diplomáciai munkájának java része Dél-Amerikához köti, amit a római katolikus egyház a „jövő kontinensének” tart. 1983-tól volt az Egyházi Közügyek Tanácsának titkára. 1989-től a kúria újjászervezéséig az államközi kapcsolatok tagozatának titkára volt.

A megfigyelőket Sodano kinevezése némileg váratlanul érte. Joaquin Navarro szerint az érsek kinevezése „elismerés az olasz püspöki karnak”, a lengyel pápa gesztusa. Az előzetes tárgyalások — mint Vatikánnal kapcsolatban nagyon sokszor — most sem igazolódtak. Sokan azt várták, hogy a francia Roger Etchegaray bíboros az államtitkári szék új várományosa.

Az új államtitkár Ecuadorban, Uruguayban, majd Pinochet diktatúrájának nehéz éveiben Chilében bizonyította rátermettségét. De Casaroli megbízásából diplomáciai feladatokat végzett több Közép-Kelet-európai államban. Járt hazánkban is. Sikereket is ért el ezen a területen. Komoly szerepet vállalt Gorbacsov két vatikáni látogatásának előkészítésében, több alkalommal is járt Moszkvában és tárgyalt a görög katolikus ukrán egyház sok vitát és feszültséget kiváltó helyzetéről. Angelo Sodano — képzett diplomata, kiváló szakember. Így hát úgy tűnik, hogy tovább erősödik a vatikáni diplomácia. Lehet, hogy új hangsúlyok, új színek teszik érdekesebbé a képet, de a régi elv marad. Vatikán hatalmával számolni kell a világ minden országában. Erőtől duzzadó diplomáciai akcióit különbözőképpen lehet megítélni, csak crejét nem lehet megkérdőjelezni.

Ki is volt Kahang rabbi?

Eldörrent egy pisztolylövés és egy szélsőséges fanatikusból mártír lett. A vizsgálatok arra utaltak, hogy egy magányos merénylő gyilkolta meg Meir

Kahane rabbit, az izraeli parlament szélsőjobboldali képviselőjét. Avar János másnapi tudósítása szerint így történt a krimibe illő eset:

„A mosolygó, ám a rabbi közelében állók utólagos elmondása szerint „furcsának” ható középtermetű és arab külsejű férfi odalépett a Meir Kahanét körbevevőkhöz, előrántotta revolverét, s két lövést adott le a Zsidó Védelmi Liga megalapítójára; az egyik golyó a nyaknál hatolt a fejbe, s alighanem ez okozta a halált. Pár perccel múlt este kilenc, (magyar idő szerint kedden hajnali három) s Kahane nemsokkal aze előtt fejezte be szónoklatát egy cionista szervezet gyűlésén a New York-i Lexington Avenuen, a 48-ik utca sarkán levő Marriott Szálló első emeleti termében. A merénylő tettét követően menekülni kezdett fegyverrel a kezében, s közben meg is sebesített valakit. Lerohanva az ilyentájt még elég népes és forgalmas manhattani utcára, pisztolyával hadonászva próbált megállítani egy taxit, ám a hotellel szembeni postahivatal fegyveres őre rátámadt. E lövésváltások során kölcsönösen megsebesítették egymást, s így a riasztott mentők Kahanéval együtt őket is a Bellevue Kórházba szállították, ahol tízkor közölték, hogy a rabbi behalt sérüléseibe. A merénylő szintén a nyakán sérült meg, állapotát kritikusnak, de stabilnak minősítették. A New York-i rendőrség pedig hamarosan bejelentette, hogy El Said Nosairnak hívják, 34 éves, közel-keleti származású, a világvárossal szomszédos New Jersey-ben él, s utóbb híre jött, lakott az Izrael által megszállt területen is. S kiderült az is, hogy a rendőrség felajánlotta Kahanének a biztonsgági védelmet amerikai tartózkodása idejére, azonban ő ezt nem óhajtotta igénybe venni.”

Néhány nap múlva, amikor Jeruzsálembe utolsó útjára kísérték a rabbit, öt kilométer hosszú volt a menet és a Szentváros hangos volt a „Halál az arabokra” kiáltástól. Űzőbe vették és megverték az útjukba kerülő palesztinokat és megrongálták azokat a boltokat, amelyeknek zsidó tulajdonosai „arab kutyákat oltalmaztak”. A temetésen is, a parlamentben is botrány volt.

De ki is volt ez a furcsa rabbi? A „Kahane-jelenségnek” legkiválóbb ismerője Robert I. *Friedmann*, aki könyvet írt „az izraeli politikai élet Brooklynbán született fenegyerekéről” (*Makkai* György: Magyarország, 1990. 48. 11.) A könyv címe is sokat elárul: „A hamis próféta: Meir Kahane rabbi — besúgóból a Kneszet tagja”.

Meir Kahane rabbicsaládból született. Eredetileg Martinnak nevezték és

csak később vette fel a héberes Meir nevet. 1968-ban, harminchét éves korában alapította meg a Zsidó Védelmi Ligát és ezzel hívta fel magára az amerikai zsidók figyelmét. Ezt megelőzően a rendelkezésünkre álló források szerint a FBI ügynöke volt, aki baloldali csoportokat kémlelt ki a szervezet számára. A Zsidó Védelmi Ligát abból a felismerésből hozta létre, hogy nagy rokonszenv nyilvánult meg a kivándorolni akaró, de ebben megakadályozott szovjet zsidók iránt. Kahane rabbi szervezete páratlan agresszivitással lépett fel a szovjet zsidók védelmében — merényleteket szerveztek New Yorkban a szovjet intézmények ellen. Ezért mind jobban meggyűlt a baja a hatóságokkal. 1971-ben robbanóanyagok gyártása miatt öt esztendei felfüggesztett börtönrre ítélték. Ekkor hívta meg Jichak Samir, a jelenlegi miniszterelnök és Geula Cohen asszony Izraelbe. Mindketten a megszállt területek visszaadhatatlanságának lelkes szószólói voltak.

Döntésüket bizonyára később megbánták, mert Meir Kahane, aki lemondott amerikai állampolgárságáról, többé nem a szovjet zsidók ügyét védte, hanem a palesztinok megemmisítését tűzte ki célul. A legvadabb demagógiával támadta, kutyáknak, férgeknek nevezte őket, és azokat a zsidókat, akik békére törekedtek, hazaáruló bitangoknak. Tört héberségű uszító beszédében öszövetési citatumokkal húzott párhuzamot a palesztinok és a kanaániták között, és Isten nevében arra szólított fel, hogy ki kell irtani egy szálíg minden palesztint, mint annak idején.

Amikor 1982-ben az izraeli-egyiptomi békeszerződés értelmében területet adtak vissza Egyiptomnak, Kahane hívei egy bunkerban elsáncolták magukat és tömeges öngyilkossággal fenyegetőztek. Ez nem következett be. Szép csendben elvonultak. 1984-ben a választásokon két mandátumot kapott. Egyre vadabb uszítása mostmár komoly veszélyt jelentett. 1988-ban törvény tiltotta be a rasszista, antidemokratikus pártok működését. Így pártja a perifériára szorult, de a rabbi szelleme úgy tűnik, tovább él. Pedig az erőszak rossz tanácsadó. Csak a szeretet űzi ki a félelmet.

Vatikáni magyar követek

Fraknói Vilmos — jeles egyháztörténészünk — három vaskos kötetben, csaknem 1500 oldalon írta meg Magyarország egyházi és politikai öszszeköttetéseit a római Szentszékkal (Bp., 1901–1903). A tudós kutató

mégis csak a török járom alóli felszabadulásig jutott. A további századok történetének több jeles eseményéről is jelentek meg monográfiáik, melyek alapján méltán mondhatjuk, hogy diplomáciatörténetünk kulcskérdése, hogy államunk vatikáni kapcsolatait nyomom kísérjük.

Az évszázadokra kiterjedő diplomáciai kapcsolatok ellenére csak az első világháború után kerülhetett arra sor, hogy nagykövetet küldhettünk a Vatikánba, pedig a XVI. századtól már kialakult a pápai követségek, nunciaturák rendszere. 1922. július 26-án jelent meg először kihallgatáson XV. Benedek pápa előtt dr. Sárdi Somssich József gróf, Magyarország első vatikáni követe és ányújtotta megbízólevelét. Hosszú diplomáciai fáradozások megkoronázója volt ez az ünnepélyes aktus. A nagykövet személyét is hosszas mérlegelés és fontolgatás után találták meg. Olyan ember kellett, aki előkelő származása, jó neveltetése segítségével megfelelő összeköttetésre tudott szert tenni, akinek volt valamiféle mesterségbeli rutinja és egészen távol állt a liberális és szabadkőműves eszméktől. Erre kiválóan alkalmas volt a Friedrich és Huszár-kormány volt minisztere, Somssich gróf, aki nagy buzgalommal fogott hozzá új állomáshelyének kiépítéséhez. Előkelő horvát nemesi családból származott, akinek ősei 1716-ban nyertek címeres nemesi levelet. Űgy nőtt fel, mint jelentős földbirtokkal rendelkező császári és királyi dzsidás főhadnagy fia. 1898-ban — 34 esztendőskorában — lépett diplomáciai szolgálatba, 1911-ben már párizsi követ volt, majd a Tanácsköztársaság összeomlása után, 1919. augusztus 26-án külügyminiszter lett. Nem rajta múlt, hogy pályafutása nem volt sikeres. 1924. szeptember 27-én saját kérelmére mentették fel megbízása alól. Ennek a kérésnek indokát is tudjuk. Somssich legitimista volt és a sikertelen királypuccs után nem sok politikai háttere maradt.

A felmentését követő három esztendő mozgalmas, de kevésbé eredményes szakasza a vatikáni magyar nagykövetségnek. 1924. október 23-án báró Bornemissza Gyulát nevezik ki nagykövetnek, de ő egy évvel később, 1925. december 30-án meghalt. A rákövetkező év márciusában dr. Verseghe Nagy Elek kap megbízást, de az ő vatikáni tevékenysége sem tart sokáig. A harmadik követ, *Barcza* György, hosszabb időre maradt a követség élén, és itt kiváló, hasznos munkát végzett. Dunántúli, birtokos nemesi családból származott és úgynevezett karrierbeli diplomata volt. 22 éves korában ideiglenes fogalmazóként kezd-

te a közös külügyminisztériumban, 1911-ben tette le a diplomáciai vizsgát és ettől kezdve egész élete külügyi szolgálatban telt el. Dolgozott a külügyminisztériumban, az athéni, a koppenhágai követségén és 1927. szeptember 22-én került a vatikáni követség élére. B. Lőrincz Zsuzsa szerint „pályafutása egy külügyminisztériumi tisztviselő szabályos karrierje. Semmi nem vetette vissza pályáját, de szorgalma, éles szeme, minden helyzetet felismerő észjárása, egyszóval a realitások iránti érzéke segítette útján. Vatikáni követi jelentései élvezetes olvasmányok.” 1937-ben búcsúzott el a kúriától. Csaknem tíz esztendő telt el itt, amikor a magyar külpolitika számára jelentős tényező volt Olaszország.

Távozása után egy rövid ideig egyik munkatársa, Thierry Herbert vezette a követséget, majd 1938-ban Kánya Kálmán külügyminiszter helyettese, Apar Gábor báró került a követség élére, aki korábban fontos megbízásokat teljesített a külügyminisztériumban. Csáky külügyministersége alatt kérte felmentését — minden bizonnyal személyes feszültségek miatt. 1939. január 19-én adta át megbízólevelét XI. Pius pápának. Személyében kiválóan képzett, rangos diplomata került a Vatikánba, aki a bécsi császári és királyi konzuli akadémián tanult, Berlinben, Varsóban, majd Párizsban teljesített szolgálatot. Hét esztendőt töltött el a külügyminisztérium egyik legfontosabb osztályának élén. Vatikáni megbízása jól átgondolt lépés volt, hiszen e válságos nemzetközi helyzetben ez a külképviselőt a semleges világ felé nyitott legfontosabb ablak volt. Apar báró — követi jelentései alapján ítélve — pontos, lényegretörő munkát végzett. 1945-ig töltötte be tisztét. A nagykövettekkel párhuzamosan Budapesten nunciusok állomásoztak. Az első budapesti nuncius Lorenzo Schioppa volt, aki 1920-1925 között töltötte be tisztét. Őt Cesare Orsenigo követte — ismét öt esztendőre — 1925-1930 között, majd 1930-ban Angelo Rotta lett a budapesti apostoli nuncius, aki a nyilas hatalomátvétel után is Budapesten maradt és igyekezett közbelépni az üldözöttek érdekében. Fontos láncszeme volt a Budapesten kibontakozó nemzetközi segélyakciónak, mégis a Szövetséges Ellenőrző Bizottság döntése értelmében, miután de facto elismerte a Szálasi-rezsimet, 1945. április 4-én kiutasították Magyarországról. Két nappal később utazott el uditoréja kíséretében Budapestről — a közeli visszatérés reményében. Ezzel szakadtak meg a diplomáciai kapcsolatok, bár

sem a Vatikán, sem a magyar kormány nem tekintette ezt végleges és visszafordíthatatlan folyamatnak. A külügyminisztériumban 1945 után is működött egy szentszéki előadó és Mindszenty 1945. december 8-i római látogatásán is szóba került a diplomáciai kapcsolatok rendszerének kérdése. Az állam és az egyház kapcsolatainak romlása egyre lehetetlenebbé tette ezt a lépést. Így csak 1990-ben történt meg a kapcsolatok újrendezése.

A harmadik egyházi út; 1948 – 1950

Veöreös Imre könyve, mint ahogyan a címe mutatja, az útról szól. Egyházi útról. Úgy tűnik, az út kulcsifejezése lesz az 1945 utáni egyháztörténetünknek. Elég, ha Bereczky Albert Két újtára, vagy Káldy Zoltán Ötödik újtára gondolunk. Ez a könyv — harmadik útról szól. Nem a szélsőjobb és nem is a szélsőbal, hanem a keskeny középútról.

A *Túróczy Zoltán* és *Szabó József* emlékének szánt kötet nem történelemkönyv. Írója „rendhagyó memoár”-nak nevezi ezt a könyvet, melyben a szerző 1948 és 1950 között írt cikkeiből, egyházi publicistikáiból ad válogatást. Igaza van *Veöreös Imrének*: „Ez a műfaja teszi igazán hitelessé. Az emlékiratokat egyébként mindig fenyegeti az önkéntelen későbbi belevetítés és változott szemlélet”. Ezek az írások az Új Harangszóban és a Lelkipásztorban jelentek meg. Hozzávalogatott a szerző még néhány azonos látásból született cikket: D. *Túróczy Zoltán*, D. *Szabó József*, Dr. *Schulek Tibor*, valamint *Schola László* írásai. A cikkek időrendi sorrendben követik egymást.

De mi is ez a harmadik út? *Veöreös Imre* maga mondja, hogy a *Németh Lászlói* fogalmat alkalmazta az evangélikus egyházra. Erről és a másik két útról így vall: „Ezt képviseltem *Túróczy Zoltánnal* és *Szabó Józseffel* együtt — a nekem jutott szerényebb szerepben egyházunk sajtójának, a közép-egyházi küzdelmeknek és a lelkesi kar közösségi életének színterén, mint szerkesztő, zsinati tag és a Magyarhoni Evangélikus Lelkészegetesület ügyvezető alelnöke. A másik két irányvonal D. *Ordass Lajos* és D. *Dezséry László* püspök nevéhez fűződött. Az elsőt az „*oppozíció*”, a másodikat a „*konfornizmus*” megjelölés körvonalazhatja. *Ordass Lajos* önéletrajzi írásai két kötetben jelentek meg: *Szép-falusi István* gondozásában (Bern, 1985, 1987), s külföldi adományból sokak kezébe eljutottak idehaza is.

Dezséry László irányzata lényegében folytatódott a legutolsó évekig egyházunk vezetésében. A „harmadik egyházi út” a mai nemzedék előtt tulajdonképpen ismeretlen. Ezért tartom feladatomnak, hogy ennek az álláspontnak már kevés élő közvetlen tanúja és közreműködője közül továbbadjam a múlt tanúságát”.

Ez a harmadik út vesztiesen alulmaradt a nagy egyházpolitikai küzdelemben. „*Ordass Lajost* 1948 őszén letartóztatták és püspöki tevékenységét nem folytathatta. *Túróczy Zoltán*nak és *Szabó Józsefnek* püspöki tisztségéről 1952-ben le kellett mondania. Az Új Harangszó 1950. augusztusában kényszerűleg megszűnt, a *Lelkipásztor* szerkesztését 1952. elején kivették kezemből, 1953-ban pedig el kellett hagynom a Lelkészevelő Intézet igazgatói munkakörét. A *Dezséry László* nevével kezdődött egyházpolitikai vonal futott tovább. De sem *Ordass Lajos*, sem mi *Túróczyval* az élen nem azért vallottuk, amit helyesnek tartotunk másként és másként, mintha a hasznosság lenne a legfőbb mérce. Az egyházban az Isten előtt való felelősség és a teológiai megfontolás irányítja egyedül a lelkiismereti döntéseket.”

Ez a hosszabb idézet jelzi a kötet belső feszültségeit. Kevesen vannak, akik ma merik vállalni negyven éves útjukat, mint ahogy *Veöreös Imre* vállalja, aki negyven éven át két oldalról jövő szírenhangok között emelt fővel őrizte meg önazonosságát. Ez a morális erő izzik át a könyv sorain.

Bevallom — bár az írások nagy részével nem most találkozom először — diákkorom szemnyitogató, látni tanító írásai voltak ezek, most mégis magamat is vizsgálta olvastam újra a kötetet. Nem változott, inkább csak megerősödött az a hitem, hogy legújabbkori egyháztörténetünkben sem a végletekben van az igazság, hanem a sokszor borotvaélnyre elkeskenyedő középúton. Ez a keskeny út nem a nehéz kérdések megkerülésének, vagy a divatos frázisok újramondásának az útja. A helyes utat jobbról és balról is veszély fenyegeti. Ezért fogalmazta meg még a „fordulat éjében” a *Veöreös Imre* körül koncentrálódó keskeny úton járó kis csoport véleményét: az állam és az egyház viszonyát nem lehet csak két mondatban, egy igennel és egy nemmel megfogalmazni. Ez nem a kompromisszumok könnyű útja. 1950. elején ennek a munkának a terhét így fogalmazta meg: „Az egyház számára adódó keskeny út, irtózatossá mélységek felett vezet: az egyik oldalon a prostituált egyház veszélye, a másik oldalon a hely-

zetét és felsőbbiségét vállalni nem tudó s merő negációba merevedett visszahúzódó egyház tévedése. A hegygerincen csak a legaprólékosabb lelkiismeret óvatosságával és a hitnek bátor lendületével lehet járni...”

A kötet az elmúlt negyven esztendő égető, embert próbáló problémáinak enciklopédiája. Meggyőződésem, hogy az elmúlt esztendő legnagyobb gondja nem abban volt, hogy egy dicstelen korban senyvedt a magyar keresztyénység, hanem abban, hogy a „szakadékokat” nem sikerült elkerülni. Bűnbánattal kell megvallanunk, hogy az egyháznak nem mindig sikerült elkerülni a prostituálódást; a kicsinyes érdekek

egy tál lencséért sokszor árulták Krisztus örökségét. De a másik veszély sem ismeretlen közelmúltunk egyháztörténetében. Sajnos az egyház sorsfordulóin a sértettek felelősséget vállalni nem tudó, negációba merevedett hangos csapata rehabilitálódott, elnyomva a keskeny úton járók kis csapatát, akik a megnyíló ajtók világában nem nagyon értek rá deklarációkat fogalmazni.

Ma is — és hitben járva mindig — a keskeny út az egyház útja. Most sem a sértettek sajnálására, a sértők megkorbácsolására van szüksége az egyháznak, hanem a helytállásra, munkára, szolgálatkész Krisztus-követésre.

Veöreös Imre a könyv bevezetőjében idézi ennek a Krisztus-követésnek összefoglalására *Reményik* Sándor híres, 1935-ben írt versének néhány sorát:

„Visszaszorítanak, hátrább, egyre hátrább,
És amit hagynak, egyre kevesebb:

Hát vedd meg lábad ott, ahol megállhatsz,

S azt mentsd, azt a talpalatnyi helyet...”

(ahogy lehet)

Szigeti Jenő

KÖNYVSZEMLE

Régi téma, eredeti gondolatok

Leonardo Boff, Was kommt nachher? Das Leben nach dem Tode (Mi jön ezután? Az élet a halál után). Otto Müller Verlag, Salzburg, 1982. 187.1.

A könyv azzal a témával foglalkozik, mely kb. 20 éve a kutatási területem, így hát az első betűtől az utolsóig elolvastam, bő jegyzeteket készítettem róla és most szeretném közreadni elsősorban a szerző gondolatait. Egy portugál római katolikus teológus alkotása a könyv, mely eredeti, érdekes gondolatokkal van teli és a régi témát újra izgalmassá teszi ezeken keresztül. Írásom egy könyvismertetés terjedelmét messze meghaladja, azért, hogy egy katolikus teológus koncepcióját és benne a modern katolikus teológia szemléletét mutassam be egy igen fontos teológiai kérdésben.

A könyv 11 fejezetet tartalmaz és függeléként eredeti szövegeket és tanulmányokat tartalmaz öt témához: tisztítóűz, menny, pokol, ítélet, a világ jövője. Égető kérdések ezek és a szerző a mai embernek akar segítséget nyújtani ezek megvilágításával. A magas teológiai fogalmakat és ítéletet emberközelié teszi, olyanokká, melyek révén az ember magát találhatja meg vagy magát veszítheti el. De hallgassuk a szerzőt.

I. fejezet. Halál és ítélet, pokol, tisztítóűz és paradicsom — honnan tudjuk mi ezt? A keresztyénség azt hangoztatja, hogy meglehetősen pontosan tudja, hogy az ember, a történelem és a világ holnapja hogyan fog kinézni. Talán éppen itt van üzenetének a magva, az evangélium és a jó hír mindenki számára: Az élet legyőzi a halált, az értelem győzedelmeskedik az abszurd felett, a kegyelem túlárad ott, ahol a bűn uralkodik, az ember nem egy biológiai katasztrófa irányába halad, melyet halálnak hívnak, hanem test-lélek egységének a teljes megvalósulása felé; a világ nem kozmikus fordulatok között halad drámai vége felé, hanem céljához érkezik el, mely minden benne rejlő mag kivirágzását, kibomlását jelenti. Egyszóval a keresztyénség a mennyet hirdeti, mint min-

den emberi impulzus konvergenciáját és realizálódását. A poklot abszolút csödként érti, melyért az ember maga felelős szabadságával. A halottak feltámadása ígéri, hogy az emberi természetén elrejtett minden dinamika nyilvánvalóvá lesz és teljesen feltárul. Az egész anyagi világ végül meg fog dicsőülni. Ezzel a bevezetéssel indítja el gondolatmenetét a szerző és ez a pozitív szemlélet, és ez a belső dinamika irányítja a továbbiakban is minden megállapítását.

Modern gondolkozók az emberi élet csillapíthatatlan dinamikáját „a reménység elvének” nevezik. Ez elv és nem erény, egy olyan erő, mely minden erényt áthat és mely folyamatosan nyitva tart egy végtelen növekedés előtt. Egyetemes és nem objektiválható dinamikáról van itt szó, mely minden egyes tettet túlhalad és egyetlen konkrét artikulációba nem fogható be. Mindegyikünkben ott lakik a jövő homo absconditus. Az utópia pótolhatatlan szerepet játszik az emberiség történetében. Az utópia segítségével az ember egész dinamikáját és vágyakozását a határoktól és a félreértésektől szabadon prociálja, mint ami a jövőben már teljesen megvalósul. Ennek az utópisztikus gondolkozásnak a horizontján van egy hely és ez a menny, melyet a keresztyén hit ígér. Ez az abszolút és radikális megvalósulása mindannak Istenben, ami valóban emberi. A szerző ezután egy merész fordulattal azt mondja: a keresztyénségben az utópia tópiává lesz, amit az Ószövetség így mond: tóvá lesz a délibáb. A keresztyénség a vallásokon túl egy lépést tesz. Azt hirdeti, hogy az értelem (logosz) nem egyszerűen a dolgokban lakik, hanem hogy az abszolút jövő (Isten) egzisztenciánkban jött, emberi, halandó testünkben lakozást vett és Jézus Krisztusnak hívták. A feltámadott Jézus Krisztusban Isten az abszolút jövőt közölte velünk. Az abszolút jövő benne hozzánk jött és elkezdte a végső és végérvényes teljességet realizálni. Jézus Krisztus az első sok atyafi között (Róm 8,29; 1Kor 15,20; Kol 1,18). Benne

az utópia tópiává lett. A sehol nem lévő hely valóságos helyé. Felségesen mondja Augusztinus: „Krisztus megvalósította azt, ami számunkra még reménység. Amit remélünk még nem látjuk. De mi annak a főnek a teste vagyunk, akiben valóság lett, amit várunk”. A valódi genezis nem a kezdetnél, hanem a végnél van (Ernst Bloch). Jézus Sirach ugyanehhez a gondolathoz jut el: „Ha az ember a véghez elérkezik, akkor van a kezdetnél” (18,7).

II. fejezet. A halál az ember igazi születésének a helye. Az ember igazi léte rejtve van, az ember „homo absconditus”. Lehet-e ez a rejtett ember végül „homo relevatus”? A keresztyén hitben legyőzhetetlen optimizmus rejlik, mert erre a kérdésre igenlő választ ad. Az ember élete egyetlen lehetőségét ismer, hogy az ember végül, de igazán először megismer: ez a halál. E fejezetnél az alfejezeteket is bemutatam a téma fontossága miatt.

1. A halál az élet beteljesedett vége. Ez sokak számára képtelenség, hiszen a halál elválaszt a világtól, testünköt, melyet szeretünk. A halál fájdalmas és szomorú, olyan, mint egy ünnep vége, vagy mint amikor találkozás után végsőt intünk. De milyen más ez a fájdalom, ha tudjuk, hogy ez a vég nem föltétlen negatív, hanem pozitívumot is jelent. Olyan, mint amikor például egy diák a stúdium végén felkiált: végre sikerült, orvos lettem, vagy egy asszony a szülés után így szól: anya vagyok! A véget tehát csak úgy szabad érteni, mint célt, melyhez az ember végre elér, a teljesség ez, mely után vágyott. A halál nem meztelen vég, hanem beteljesedett vég, elért cél. Hogyan kell ezt érteni?

2. A létezés két görbéje. A halál nem kívülről jön, nem a biológiai élet végén, hanem az élet egész folyamán. Az ember részletekben hal meg. Minden másodperc, minden pillanat az élet elhasználódását jelenti. Az ember élete meghaló élet, mint ahogyan eleven halál. Mindabból, amije van, szüntelen elvesznek az élet során, míg jön a biológiai görbe: a halál. De az élet ebbe a koordinátába mégsem fér bele. Az élet még egy másik személyes görbét is leír. És ez az előzővel összehasonlítva, ellentétes értelmű és irányú. Az ember elkezd belsőleg veszt. Távlatok nyílnak ki, találkozások jönnek létre. Amíg az ember kívülről lefele halad, az évek múlása ugyanakkor az élet teljesebbé válását is jelenti. Az ember kioldódik önzéséből és élete centrumát önmagán kívülre helyezi el és személyisége úgy bomlik ki, hogy eljut a másik emberhez. Minél erősebb a képessége, hogy másokban legyen, annál jobban eltalál magához, személyiség lesz és a belső ember növekszik benne. Az első biológiai ív lefelé hajlik és a halálban eltűnik, a második, a személyes vonal, korlátlanul emelkedik, míg az ember végül megszületik. Ehhez a második vonalhoz az embert minden elsegítheti: a krízisek, az élet mélységei, sikertelenségek, morális tévedések, betegségek stb. Mindez segítheti az embert arra, hogy önmaga azonosságát felépíthesse. Ezek közben napvilágra jön az, amit sem a moly sem a rozsdá nem emészthet meg. Így születik meg a valódi emberi élet, mely a biológiai élet értelme, mely nincs alávetve a halálnak. Az ember kialakulásában hasonló történet, mint a kozmoszban. Az anyagnak végtelen a kiterjedése, de utána koncentráldódik és létrejön az anyag bensőségessé válása, melyet életnek nevezünk. Majd az élet is bensőségessé válik, melyet öntudatnak nevezünk. Mennél tudatosabb lesz, annál inkább újabb dimenziók felé nyílik ki, újabb horizontok után kutatva, majd a Végtelen és Abszolút irányába polarizálódik.

3. De mi tulajdonképpen az ember? A létezés két görbéjének, a biológiai és a személyesnek a feszült és dialektikus egysége az ember. Az ember test és lélek

egysége és ezzel nem azt mondjuk, hogy az emberben két valóság létezik: test plusz lélek, mely az ember egységét adja. Sokkal inkább a test (Leib) az egész ember (testtel és lélekkel) korlátozva és kötve a földi helyzet szükségéhez. Továbbá az egész ember lélek, amelyben a végtelen dimenziójába kiterjed és megelegethetetlen szomjúsággal keresi azt. A test az egész ember a világban való létehez irányuló menetelésben. A test az a modusz, ahogy az anyagban testet öltött szellem a világban él. Ezen az alapon állva nincs szellem test nélkül. Az ember az a pont, ahol a világ a legszebben kibomlik, kivirágzik. A világhoz való tartozás az ember lényegéhez tartozik, már amennyire szellemember. Ha egy ponton a testet el kell hagyni, akkor sem veszíti el a földanyában élő gyökereit.

4. A halál bemetszés és átmenet. Mit jelent a halál ebben az emberértelmezésben? Aki a halált a test és a lélek elválásaként definiálja, az csak az ember biológiai dimenziójára vonatkoztatja megállapításait: csak a test hal meg, hiszen a lélek halhatatlan és érinthetetlen marad. Egy ilyen definíció antropológiailag teljesen elégtelen. Hát az embert a halál nem mint egészet érinti? Vagy van lélek a világhoz és anyaghoz való vonatkozás nélkül? Láttuk, hogy a szellem mindig inkarnálódik és a test is mindig szellemiesedik. Nem lehet a halált tehát a test és lélek elválásának tekinteni, mert nincs minnek egymástól elválni, hiszen test és lélek nem választható el egymástól. A halál inkább egy bemetszés az idői lét és az örök lét modulusa között, amelybe az ember most belép. A halál által az ember, mint lélek nem veszíti el testi mivoltát. Ez ugyanis alkotóeleme. A világot sem hagyja el, hanem sokkal radikálisabb és egyetemesebb módon hatol be abba. A halál, mint már jeleztük, olyan, mint a születés. Ha a gyermek megszületik, elhagyja az őt eddig tápláló anyaméhet, mely a 9 hónap után őt lassan megölné. A gyermek hatalmas krízisbe kerül, és minden oldalról szorításnak van kitéve, míg a világra jön. Természetesen nem tudja, hogy egy olyan világ vár rá, mely az anyaméhnél szélesebb horizontot nyújt számára. A halálban az ember hasonló krízist él át. Egyre gyengébb lesz, halálos küzdelembe jut és végül kiragdatatik a világból. Keveset tud arról, hogy egy lényegesen szélesebb világ várja. A halálban újjászületett ember számára az univerzum egészen nyitva van.

5. A halál az ember valódi születése. Ha a halál antropológiai tökéletesedést jelent, akkor el lehet mondani, hogy a halál az ember számára: *vere dies natalis*. A kapcsolatok kötelekeit szabadon tudja kibontani, miután a halálban, biológiai világban — létének minden sorompója lehullott. Az időből az örökkévalóságba való átmenetbe, a halálban, az ember egészen magára talál. A világban értelmével csak a dolgok felszínére jutott el, most ellenben a teljes fény ünnepét ünnepelheti, mely minden akadályt leoldott róla. Most minden létező lényegében nyílik ki előtte, szívében a dolgok és a világ teljes kijelentése megy végbe. Most a teljes jószágot és a mindent éltető szeretetet élheti maga is. A világhoz való kapcsolódás nem a test közvetítésének a szoroságában és sötétségében megy végbe. A belső ember teljes kibontakozása nem ismer többé határt. Élete csírával kezdődött, bimbóval folytatódott és most a tavasz érkezett el, melyben a bimbót hideg és fagy már nem érheti. Meghalva — mondja *Franklin* — fogunk születni. Ezért lenne átok az emberen, ha örökké ezt a biológiai életet élné. Egy olyan ember, aki nem halna meg — mondja *Epiktetosz* — olyan lenne, mint a kalász, mely sohasem érik meg, melyet sosem aratnak le, hogy Isten gabonája legyen.

6. *A feltámadás az emberréválás záróakkordja.* A feltámadás keresztyén értelme szerint nem egy holtnak a megelevenedése, hanem az ember (mint test és lélek) minden képességének az abszolút megvalósulása. L. Boros ezt írja: „A feltámadás a maradéktalanul megvalósult emberi egzisztencia. Az ember számára minden közvetlen lesz: a test személyiséggé érlik, az ismeret látás lesz, a megismerés érintéssé, a megértés teljes világossággá válik. A térnek a határai eltűnnek. Az ember belép az élet, a tér, az idő, az erő és a fény korlátok nélküli teljességébe.” A feltámadás tehát finálja az emberréválás folyamatának. Az emberi utópia megvalósulása, a teljesen feltáruult ember kivirágzása, aki eddig a reménység eszméjét rejtett módon hordozta magában.

7. *Az ember feltámadása a halálban és a világ befejezése.* Mivel az emberi természetben rejlő lehetőségek teljes megvalósulását jelenti a halál, ezért azt kell mondani: a feltámadás itt történik. A halálban egy olyan létmódba lép az ember, melyben a világ koordinátái már feloldódnak. Már ebből a nézőpontból kiindulva is azt lehet mondani: az idők kronológiai végén történő állítólagos feltámadásra várni nem lenne elképzelhető. Ez antropomorf kép, mely az új létmódnak nem felel meg. Ezért Pál és János a feltámadást olyan eseményként írja le, mely már most az emberben kezdetét veszi és növekszik. Ennek a feltámadásnak pedig mint történésnek a teljességét a halál jelenti, mert az ember léte legbensőbb részét kap a dicsőségből, a megdicsőülésből, hiszen ugyanaz a Lélek, aki Jézust feltámasztotta, halandó testünkben életet, eleveniséget ad. Ezzel azonban ez a mű nem fejeződött be, hiszen az embernek lételeme a kozmoszsal való kapcsolat, és míg az ember dicsősége célját nem éri el, vagyis magának a világnak a megváltása nem jött el, addig az ember a feltámadás teljességét még nem érte el. Csak ezután lesz majd a világ valódi otthona, melyben elrejtve érezheti magát.

8. *A feltámadott test alakja.* Már Pál felvetette ezt a kérdést. Az már világos, hogy a *személyes én* támad fel, alakul át. A halálban ki-ki az őt megillető testet kapja. Ebben kifejezésre tudja juttatni legbensőbb emberi létét. A szellemi ember vonásait hordozza majd ebben. Amit az idői egzisztenciában csak töredékesen tudunk megvalósítani, azt az átalakult test teljességében megélhetjük: közösség, jelenlét és az egész univerzumra való vonatkozás (testünk elér a csillagokig). A feltámadásban testünk személyes identitása megmarad. A feltámadás azt a tulajdon testi alakot adja mindenkinek, mely saját belső emberének megfelel.

9. *Végül: A test mint Isten útjainak a vége.* Eddig a halált, mint a homo absconditus teljes kibontakozásának a pozitív aspektusát tekintettük át. Mégis van olyan halál, mely nem kivirágzás és megdicsőülés. Azok számára, akik bezárják magukat, vagyis a fényt és világosságot elzárják maguk előtt, ez a második halál. Ebben az esetben a halál abba zárja be az embert, amiben volt és pedig végérvényesen. Itt látszik, hogy a halál nemcsak elválás idő és örökkévalóság között, hanem radikális döntés is (a németben szójáték van: Scheidung–Entscheidung), vagy a teljes valóságra vagy az ember abszolút kudarcára. Az ember földi élete végén hátrahagy egy hullát. Ez olyan, mint a báb, mely lehetővé teszi, hogy a pillangó színpomás valóságát elérje. Mi az ember célja? A keresztyén hit ezt feleli: az ember feltámadott teste, vagyis az ember átalakult személyisége a maga lélek–test egységében. Isten útjainak vége a megújult test, Istennel magával való legbensőbb közösségben, valamint közösségben embertársaival és az egész Kozmoszsal. Mennél inkább közeledett Mozart — a zenegénius, akiről Barth

az mondta, hogy mennyei muzsikát hallott és azt írta le — a halálhoz, annál inkább úgy élte át a halált, mint valami vidámat, mint a teljesség célját. Ez a vidám nyugalom utolsó műveiből félreérthetetlenül megcsendül: Figaro házassága, (1786) Così fan tutte, (1790) Varázsfuvola, (1791) és Rekviemje, melynek írása közben a halál megkereste. Apjának ezt írta: „Mivel a halál életünknek a valódi végcélja, ezért pár év óta az embernek ezzel az igazi, legjobb barátjával olyan ismeretséget kötöttem, hogy képe semmi félelmeset nem tartalmaz rám nézve, hanem valóban sok megnyugtatót és vigasztalót.”

III. fejezet. *Végső döntés és ítélet a halálban.* A halál radikális krízis, döntés és ítélet. Az ember az elválás pillanatában meghozott döntésével örökre meghatározza sorsát. Döntésének szabadságában eddig határok és korlátok voltak, melyek most eltűnnek. Senkit a mennybe nem cipelnek be, sem a pokolba nem úznak ki pusztán azért, mert a keresztyén Nyugaton vagy pogány környezetben születtek, hanem az ember örök sorsa radikális döntéséről függ. Minden ember az életben kap egy lehetőséget arra, hogy egészen önmaga legyen és ez a halálban történik. Egy pillanatra mindenkinek megadatik a lehetőség, hogy Krisztus mellett vagy ellene döntsön. Hogyan lehetne hát azt mondani, hogy véletlen, biológiai, személytelen halállal eldőlné az ember örök sorsa? Ha ez így lenne, az örök sors véletlen találat lenne. Isten igazsága botránkozás lehetne így. A keresztyén hit alapvető tanítása az, hogy Isten mindenkinek kielégítő kegyelmet ad az üdvre. Az ember a halálban kerül radikális döntés elé. A döntés a görögben krízis, vagy krízis, ítélet, törés.

Az ember a halálban kerül életének a legdöntőbb krízisébe. A külső ember széthull, a belső ember most születik meg. Az ember egy újszülött privilégizált helyzetben van reggeli frissességével és potenciájának minden erejével. Isten közelsége lényének egész gyökeréig áthatja ekkor. Találkozik a feltámadott kozmikus Krisztussal, aki a teremést teljességre viszi és érzi szeretőteljes és üdvözítő kezét. Az ember látja Krisztus titkát, mint az Abszolútnak a titkát. Most lehull minden álarc, mely elrejtette autenticitásunkat. Szívének keménysége, akaratának a hibája, képmutatása, mellyel magát tette minden mértékévé, itt lelepleződik. „Rettenetes dolog az élő Isten kezébe esni” (Zsid 10,31) mert a bűnösre megemésztő ítélet vár, (Zsid 10,27) de „aki hisz, annak örök élete van” (Jn 5,24). Ebben a pillanatban, melyben az öncsalás minden álarca lehull, az ember teljes megtérést találhat. Most minden az embertől függ. Döntésén át a teremés nagy céljához ér, vagy kudarcot vall.

Az ember, amikor végre magához eljut és felfedezi magát elidegenedésének a közvetlen közelségében, önmagát elítéli. Vannak emberek, akik a földön ilyen szituációban méltatlannak tartják magukat arra, hogy tovább éljenek és öngyilkosságot követnek el. De vannak, akik az ilyen krízisre igent mondanak és megtisztulásként értelmezik azt. Engedik, hogy mint valami megtisztító tűz járja át őket. Újjászületve érzik magukat, ha átmentek egy ilyen krízisen. Az ítéletet és a krízist tehát már a földön átélhetjük, mennyivel inkább ez történik a halálban. Lehetnek olyanok, akik ezt mondják erre: ha ez lehetséges a halálban, akkor ez bagatelizálja az életben hozott döntést, döntéseket, hiszen a megtérésért való fáradozás az egész életet igénybe veszi. A szerző azt válaszolja erre, hogy a halál pillanata szoros kapcsolatban van az ember egész múltjával. Ebben a halálban meghozott döntésben, életünk egész eddigi története és minden eddig meghozott döntés kifejezésre jut és összefoglalást nyer. A részeredmények azonban előkészítés

a végső döntésre, vagyis az előző döntések így nem lesznek feleslegesek. Általában az történik, hogy a halálban az ember aziránt nyílik meg egészen, vagy attól zárkózik el teljesen, mely eddigi életét meghatározta, vagyis ami iránt megnyílt, vagy amitől elzárkózott, azt teszi végérvényessé döntésével. Ezért int Jézus vigyázásra, azaz éberségre a földön: állandóan készen kell lenni az Úrral való találkozásra, mert nem tudjuk a halál időpontját. Ha már ezen a földön Isten végtelen horizontja előtt megnyitjuk magunkat, abban a bizonyosságban lehetünk, hogy a kudarcot hozó krízistől meg fogunk menekülni (1Thessz 1,10).

IV. fejezet: Tisztítótűz — A teljes érés folyamata Isten jelenlétében. A szerző ebben a fejezetben megkísérli azt, hogy a tisztítótűz katolikus szemléletének új értelmet adjon abban a koncepcióban, melyet eddig érvényesített, a halál utáni élet értelmezésében.

Biológialilag tekintve az ember nap–nap után épül lefelé, személyét tekintve ebben fordított a helyzet: az ember növekszik és érlik, míg végül az Isten szférájába bemehet. De az emberek többsége mégis nem mint valami elkészült szobor, hanem mint befejezetlen torzó éri el élete végét. Mi történik az emberrel, aki az Abszolút szférájába be akar menni, de tökéletesen bűnös? Itt van a tisztítótűz teológiai helye. Az éretlen embernek hiányzik még az éréstől és a bűnösnek az isteni szentségtől. A tisztítótűz az a kegyelemteljes lehetőség, mely az embernek biztosítja van, hogy tökéletesen megérhessen. A tisztítótűz fájdalmas folyamat: az embernek azonban szabadulást biztosít.

A szerző szerint a múlt hibája az volt, hogy a tisztítótűzet nem kegyelemként értette a jövőre való pillantásban, hanem isteni büntetés és bosszúként a múltra való pillantásban. Így a tisztítótűzet nem a menny előtereként értelmezte, hanem a pokol előcsarnokaként. A szerző megemlíti, hogy a purgatórium bibliai megalapozása katolikusok és protestánsok között mindig vitapont volt. A vitapont többek között onnan adódott, hogy vajon Isten akaratával egybecseng-e az, hogy a halottakra emlékezünk és értük imádkozunk? A Makkabeusok könyvére hivatkozik, melyből az derül ki, hogy az élők és holtak között szolidaritás van és felelősséget hordoznak az élők a holtakért, sőt áldozatot mutatnak be a halottak jövőndő feltámadásáért. Ilyen összefüggésben mutat rá az 1Kor 15,29 versére, ahol a halottakért való megkeresztelkedésről van szó, majd Jézus szavait idézi: „Nem jössz ki onnan, míg meg nem fizetsz az utolsó fillérig” (Mt 5,25–26; 12,31–32; Lk 12,59). Ezután az 1Kor 3,11–15 verseit értelmezi, mely szerint a hívők is vizsgának vettenek alá, ez pedig a tűzpróba. Tűzön át menekülnek meg sokan. A tűz azonban itt — hangoztatja — csupán szimbólum. A tisztítótűz tehát nem hely, hanem az ember szituációja. A krízis szó maga azt jelenti: ítéleten, tisztuláson átmenni. A halál az ember számára krízisszituáció, melyből vagy tökéletesen megtisztulva kerül ki, úgy-hogy Isten élvezetéhez eljuthat, vagy megkeményedik és rögződik az emberi kudarcban, melyet pokolnak neveznek. A tisztító krízis, mely tehát bibliai eredetű, szinonim a tisztítótűzzel. Eszerint tehát, ahogyan a szerző ezt értelmezi, a tisztítótűz nem hely és nem tűz, hanem az ember lelki éréseinek és tisztulásának befejező folyamata Isten szentséges és dicsőséges közelségében. Így lehet a *homo incurvatus*ból *homo erectus*, aki kinyílik és Isten arcát szemlélheti és magát örökkévaló ölelésben neki átadja. Így lesz Isten és a feltámadott Jézus Krisztus önközlésének az edénye. Az ember ebben az önelvesztésben jut el önmaga megtalálására (Lk 17,33). A tisztítótűz gondolata tehát nem annyira ítéletes, mint amenny-

nyire vigasztaló tartalmú. Hivatkozik Genovai Szent Katalinra, aki ezt írja: „Úgy hiszem, hogy a menny boldogsága után nincs más boldogság Erre az állapotra tulajdonképpen vágyakozni kellene, semmint hogy félni ettől; a lángok ott a kimondhatatlan vágyakozásnak és a szeretetnek a lángjai.” Tulajdonképpen mindannyiunkat át fog hatni Istennek izzó és tisztító szeretete, aki szeretetünket az utolsó találkozásra fellobbantja. Ég és föld az ember mellett állnak, hogy az ember győzzön és az örök tavaszt magában kivirágozni engedje. Természetesen az a megtisztulás már a földön elkezdődik, amikor az ember a semmiből való teremtést átélve újjáteremtetik. A kegyelem az embert nyitottá teszi a lét és a semmi, a kegyelem és a bűn megértésére, az Isten titka, a Jézus Krisztus önközlése elfogadására. Így ez a tisztítótűz e földön már Isten kegyelmeként hat és lehetőleg Isten dimenziójáig az emberben. A szentek és misztikusok a megtisztulásnak e folyamatait engedték át magukon és így számukra a végső krízis fájdalmas és megtisztító élmény nélkül következik be. Persze, mindez nem a szentek és misztikusok privilégiuma, hanem lehetőség mindazoknak, akik hisznek.

V. fejezet. A menny — az ember abszolút megvalósulása. A halál utáni élet megértéséhez hozzátartozik a menny és a pokol értelmezése. A menny — a szerző szerint — az ember abszolút megvalósulása. Itt már nem a küszöbön vagyunk hanem a szeretet házán és az identitás otthonán belül. Amit az ember természetere elrejtve hordozott magában, ami után törekedett, amiről álmódott, az mind világosságra jön, feltör és kivirágzik. *A homo absconditus homo revelatus* lesz. A még soha át nem élt, de mindig vágyott, a soha meg nem talált, de mindig keresett világ, a végső összehangolódás magunkkal, Isten kimondhatatlan titkával való szövetségében, a minden dologban való belső jelenlét az elidegenedés legkisebb nyoma nélkül — mindez most legmagasabb konvergenciához jut. Pálnak megadatott, hogy megsejtse az ember abszolút megvalósulását, amikor ezt mondta: „Amiket szem nem látott, fül nem hallott és amiket embernek szíve soha meg nem sejtett, azokat készítette Isten az őt szeretőknek” (1Kor 2,9).

Felteszi a szerző a kérdést; miért nevezték az emberek az életüknek az abszolút megvalósulását így: menny? Ebben az isteni dimenzióknak a szimbólumát látták. Nem helyi értelemben kell azt venni, hogy Isten lakóhelye a menny, hanem tiszta transcendencia van emögött: a valóságunk az a dimenziója, mely mindig eltűnik a szemünk elől, mint ahogyan az égi firmament végtelen mértéke alól mindig kisiklik az ember. Menny a föld fölötti valóság, mely Isten jelenlétét képezi, mely legmagasabb mértékben mindazt realizálja, amit csak az ember Nagyságnak, Szépnek, Megbékítőnek, Beteljesülésnek nevez, érez és talál. A menny szó az ember abszolút realizálását akarja érzékeltetni, mint az ember Végtelen utáni vágyának a csillapítását. A menny egyszerűen Isten szinonimája és az Újszövetségben a feltámadott Jézus Krisztus szinonimája. Mennybementele az abszolút teljességbe való eljutását jelentette, nem pedig távoli csillagvilágokba való érkezését, vagyis Isten titkához, lényegéhez való megérkezését fejezte ki. A menny tehát nem a hely első-sorban, hanem mindannak az állapota, ami Isten szeretetében és Krisztus közösségében az emberé. Ezért a menny történése már a földön (Lk 10,20; Fil 4,3; Jel 20,15). A teljessége mindenesetre még ezután közöltetik velünk. A menny mélyen emberi valóság. Dimenziók, melyben az ember Istennel, embertársával és a világgal való kapcsolatát–közösségét a Lélek szerint megéli. Az ember idegennek érzi magát önmagával szemben. Férfi

és nő soha be nem fejezett kielégítetlen vágya, hogy egy test legyenek a szeretetben. Kicsiny részletekben már ízelítőt kapunk a jövő világ erőiből, de érezzük, hogy még nem vagyunk tökéletesek, teljesek. *Ignatius* írja a Rómaiakhoz küldött levelében: „Ott az égbe érkezve leszek én ember” (6,2). Ott az égben leszünk emberek: tökéletes példázata és képmása Istennek. Ha pedig a menny mélyen emberi, akkor radikális találkozás. A találkozás azt jelenti, hogy a másik létében vagyok a magam azonosságának az elvesztése nélkül. Minden találkozás rizikó, mert az eredmény beláthatatlan. A menny találkozás, ahol új isteni és emberi horizontok nyílnak meg, és az ember magával is találkozik, de a teljesség jegyében. A menny az identitás hazája és otthona, ahol a dolgok egymással találkoznak végső mélységükben és megvalósulásukban. A szerző ezután a menny bibliai képeit mutatja be, melyet csak felsorolni tudunk anélkül, hogy értelmükbe behatolnánk: a.) A menny, mint megnyegző, b.) A menny, mint üdvösséget–boldogságot adó Isten-látás, c.) A menny, mint mindent átölelő megbékülés. Végül: A menny, mint Isten: Minden mindenkiben.

VI. fejezet. A pokol — az ember abszolút kudarca. Isten szeretetből és szeretetre teremtette az embert, de nincs szeretet szabadság nélkül. Isten szeretetajánlata úgy szól, hogy az embernek örökkévalóságot ad maga mellett. A szeretetre azonban nemcsak szeretet lehet a válasz, hanem közömbösség, sőt határozott nem is. Az ember abszolút méltósága az, hogy Istennek nemet is mondhat. Az ember, ahogyan *Pascal* mondja, az a „gondolkodó nádszál”, aki Isten mellett dönthet, de dönthet maga mellett is. Egy dolog van, amit Isten nem teremtett, mert nem akart, mégis létezik, mert az ember teremtette. Ez pedig a pokol. Amidőn az ember testvérét gyűlölte, kizsákmányolta és megölte, akkor előállt az, amit mi pokolnak nevezünk. A pokol nem Istennek, hanem az embernek a műve. *Paul Claudel* idézi, aki találóan mondja: „A pokol nem Istentől származik. Abból az akadályból származik, melyet a bűnös Isten útjába tett”. Ennek azonban nincs köze a sarvasördöggel, melyet az emberi fantázia teremtett és izzó szavú prédikátorok ezreket ezzel félemlítenek meg. A pokol az ember megkeményedése a rosszban, tehát nem hely, hanem az ember állapota. Annak az embernek az állapota, aki önmagába mintegy bábba bezárkózik és nem dönt Isten mellett és a felebarát mellett. *Paul Claudel* mondja: Minden ember, aki nem Krisztusban hal meg, saját képébe hal bele. Saját magának a rajzán aztán többet nem tud változtatni. A Biblia képeket használ a pokol kifejezésére.

A szerző a következő képeket említi meg: a.) A pokol soha ki nem alvó tűz b.) A pokol sírás és fogsíkgorgatás c.) A pokol külső sötétség d.) A pokol börtön e.) A pokol féreg, mely meg nem hal f.) A pokolhalál második halál és kárhozat. A képek jelentését és jelentőségét így ragadja meg a szerző: A pokol megcsonkítja az embert, mint embert a maga lényegének megfelelő mértékében. Szabadságra hivatott az ember és fogságban él. Fényre teremtett és sötétben tanyázik. Meghívást kapott, hogy Istennél az atyai házban lakjon és a külső sötétségben marad. Teljességre hivatott és önmaga megvalósítása nélkül él, abban a bizonyosságban, hogy soha célhoz nem juthat. Aki így él, az szenved, mintha testéből, saját tulajdon létéből egy darabot levágtak volna. A pokol magánosság, miközben az ember arra teremtett, hogy szeretet kapjon és adjon. A pokol a legnagyobb frusztráció, mert az ember Isten távollétében van, miközben egész lénye Isten után vágyik, mint életének egyetlen központja után. Isten az ember számára a radikális „Te”, aki önünket meg tudja tölteni és nélküle az ember ásitó

ürességben marad. Ez az egész lét tökéletesen abszurd, mint amikor valaki nagy sebességgel halad a vonatban céljával ellentétes irányba, és közben az az illúziója, hogy a megfelelő irányba halad. Az ember nem direkt, hanem indirekt dönt a pokol mellett. Az utolsó ítélet tanításának kárhözatra jutott emberei tiltakoznak és azt állítják, hogy Krisztussal soha nem találkoztak és nem foglaltak ellene állást. Kiderül, hogy megtették, csak nem tudták, hogy akivel teszik az a Krisztus, mert inkognitóban volt és nem ismerték fel (Mt 25,44). Mi hát a megoldás? A szerző így válaszol: Ha mindenki felé nyitottak vagyunk, embertársaink felé és Isten felé, ha azon fáradozunk, hogy önnön létünk centruma saját szívünkön kívül legyen elhelyezve, akkor biztosak lehetünk: A halál semmit nem árthat nekünk, és ez nem lesz második halál.

VII. fejezet. Az Antikrisztus a történelemben munkálkodik.

VIII. fejezet. A világ jövője — mindenki keresztyénné válik, vagy a világ istentelenné lesz?

IX. fejezet: Milyen lesz a vég, katasztrófa vagy be teljesedés?

E három fejezet érdekességében és eredetiségében nem marad el az előzőektől, de a központi témával lazább a kapcsolata, ezért részletes ismertetésétől eltekintünk.

X. fejezet. Végül látni fogjuk: Isten a görbe vonalakra egyenesen ír — a végső ítélet. Ha a világ célját elérte, a történelem elmúlt és az Alfa pont az Omega ponttal egybeesik, akkor végbemegy Isten üdvertvének és az egész teremtésnek nagy kijelentése. Akkor végbemegy Isten valódi ítéletosztása, ami azt jelenti: Isten megértésünkre adja, mit gondol a teremtés egész lefolyásáról (ítélet). És most mindenen áttör: *implo dál és explo dál*. Az Úrnak a napja itt van. Isten millióéves elrejttségéből előlép és üdvertvét feltárja. Világossága átvilágít minden sötétséget és felfed minden talányt. Minden az őt megillető felosztásban jelenik meg: bűn és kegyelem, kicsinyesség és nagyság, élet és halál éppenúgy, mint az évszázadok véget nem érő folyamata. Most a kicsiny nagyként mutatkozik meg és a nagy kicsinyként. Az antifonia átcsap a szimfóniába és együtt képezik az Isten dicsőségére megszólaló himnuszt. Most látjuk, hogy Isten a görbe vonalra mindig egyenesen írt. Isten az évszázadok kiáltását meg fogja hallani: „Uram hadd lássuk a te arcodat!” (Ex 33,16 kk): „Uram, mutasd meg nekünk az Atyát és ez elég!” (Jn 14,8) Akkor az Isten, akit eddig még senki nem látott, (Jn 1,18) megmutatkozik, amilyen ő és mi színről színre fogjuk őt látni (1Kor 13,12; Jel 22,4). És ez bennünket meg fog elégiteni, mert mi Isten gondolatait olvasni fogjuk és minden dolgok feletti ítéletét hallani fogjuk. Ámen.

XI. fejezet. A végidők lelkisége — Istent az emberek gyengeségében észrevenni és a világ esendőségében ünnepe lni. A szerző himnikus magasságokba emelkedett az előző fejezetben és Isten dicsőségének a fényét ragyogtatta fel. Mi következhet még az utolsó fejezetben? Az örömon való öröm, a halál győzelme feletti öröm az, ami utoljára megszólal. Keresztje által uralkodik és így vont mindent magához (Jn 12,32). Nem ok nélkül énekeljük a liturgiában — mondja — : „*O crux, ave, spes unica* — üdvözlégy kereszt egyetlen reménység”. Amikor a paruzia elérkezik, a sákramentumok fátylai lehullanak. Akkor a kegyelem, melyet tartalmaznak, közvetlenül látható lesz. A sákramentumok egyszer s mindenkorra betöltötték szolgálatukat. Az igazság nem az, ami itt van, hanem az, ami lesz. A keresztyének feladta abban van, hogy a világban a reménység csírái legyenek. Csírái Isten reménységének (Róm 15,13) és annak a Krisztusnak a mustármagva, aki a mi reménységünk (Kol 1,27). A ke-

resztyének feladata az, hogy az embereket szüntelenül nyitva tartsák az abszolút reménység előtt. A reménységnek a hite így imádkozik: Maran tha! Jövel Uram, Jézus! Jöjj Úr Jézus!

Függelékként — amely nem kevesebb, mint közel 50 oldal — szövegek és tanulmányok találhatóak, melyek segítenek elmélyülni az említett témákban. Ezeket a gazdag szövegeket most nem lehetséges már elemezni, csak elolvasásra ajánlani. Az utolsó hatalmas mondat pedig így hangzik: *Et tunc erit finis*. Nem a vég fog tehát eljönni, hanem akkor érkezünk el a célhoz.

A szerző hatalmas erudícióval vezet végig a bemutatott témákon, hiszen 259 műre hivatkozik eközben. Érezzük, hogy mindent átkutatott, amit ezen a téren elolvasni és tanulmányozni lehet.

Joggal várnák most sokan, hogy kritikai megjegyzésekkel folytatódik a könyvismertetés. Lehetne valóban kritikai kérdéseket feltenni és ez talán érhető is lenne. De a szerző célja az volt, hogy az egyház konzervatív nézeteivel megütközzön és egészen másfajta módon, mint ezt eddig tették, visz közel ehhez a kikerülhetetlen témához. Ezt a célt nem szeretném lerontani, ezért inkább néhány zárótételt állítok fel:

1. Eberhard Jungel korunk egyik legjelentősebb protestáns teológusa az *Evangelische Kommentare* című folyóiratban 1989/6. számában *Leben nach dem Tode? Gegen das theologische Schwigen vom ewigen Leben* címmel közölt igen figyelemreméltó írást, melyben az egyházat küldetésének egyik legfontosabb feladatára hívja fel. Az egyház átengedte az örök élet iránti érdeklődést a misztikus és szektás kegyességnek, és ezzel hatalmas lelki kárt okozott. Visszahív írásával erre a területre és feladatra.

2. Könyvünk szerzője nem elégszik meg azzal, amit a hagyományos ismeret nyújt a halál és halál utáni élet kérdéséről, hanem tudását szinten tartja és mindent átkutat, amit ezen a területen korunkban elmondtak és ezeket az ismereteket beépíti művébe. Nagy figyelmeztetés ez nekünk éppen ennek a kérdésnek az összefüggésében. Nem szabad régi sablonos válaszokkal meg-

elégedni, hanem szükséges új ismeretek és tapasztalatok gazdagságával feltölteni. Ha újat nem tudunk mondani, reménységeink kiszáradnak és már nem éltetnek.

3. Keresni kell az igazságot ökumenikus szélességben. Meg kell hallgatni mindenkit, akinek a keresztyénség nagy családjában erről a kérdéstről releváns válasza van. Ezért van értelme katolikus szerzőket is megszólaltatni, mert a római katolikus egyház ezen a téren fogékonyabb az új látások iránt.

4. A szerző igazságai nem egyszerűen teológiai igazságok, hanem emberi igazságok. Megállapításai az embert léteiben érintik, boldogítják és gazdagítják. Megállapításai alkalmasak arra, hogy lelkipásztorok segítséget tudjunk nyújtani a halál közelébe jutott embernek. Ez az, ami eddig hiányzott az egyház életéből. Nem tudtuk az embernek megmondani, mi jön a halál után és nem tudtuk kezüket megfogni és mintegy Isten kezébe tenni az életnek eme legkritikusabb pontján. Mert a végső időkre kitolt feltámadáshit erre nem alkalmas. A feltámadáshit új értelmezése szükséges, mely emberi, mely a halál utáni közvetlenül bekövetkező eseményeket megvilágítja, mely az embernek élő reménységet nyújt. Artur Jeres hamburgi professzor klinikáján évtizedeken át vizsgálta a haldoklás biológiai és lelki összetevőit, aztán arra a megállapításra jutott, hogy a reménység a halál küszöbén nélkülözhetetlen, mert emberi halála csak annak van, akinek van reménysége. Könyvünk szerzője éppen ezt az emberi segítséget akarja nyújtani könyvével.

5. A szerző célja azonban ezen is messze túlmegy, mert végülis Isten dicsőségét, a kegyelem művének végtelen gazdagságát akarja felragyogtatni e kérdés kutatása közben. Teológiája egyúttal gloriifikáció, az imádat magasságába emel, hiszen Isten az, aki mindezt az embernek adja, ezért levett saruval és Isten dicsősége, valamint az emberi élet méltósága feletti áhítattal szabad ehhez a kérdéshez közeledni. Az ígéret vonzásában kell most maradnunk: Amiket szem nem látott, fül nem hallott, amiket embernek szíve soha meg nem sejtett, azokat készítette Isten az őt szeretőknak” (1Kor 2,9).

Szathmáry Sándor

STUDIEN: Tibor Bartha: Die Gleichnisse Jesu — Edward van Voolen: Die Tora im modernen Zeitalter — Sándor Czeglédy: Das Problem der Mission in der neueren praktischen Theologie — Miklós Molnár: Die Gesichtspunkte und Probleme der Kindermission heute — János Csohány: Die Reformation und die Bibel — Theodore Runyon: Christliche Erfahrung, von dem Gesichtspunkt des methodistischen theologischen Denkens aus betrachtet — Ferenc Süle: Ein Psychiater über Silvas Gehirnkontrolle — Ádám Miklós: Wer erfüllt das Gesetz? — Lajos Békefi: Pneumatologischer Pluralismus, aber nur ein Pneuma — Ferenc Ráskai: Die biblischen Gründe der mönchischen Lebensform — Klaus Thraede: Die Verleugnung des Petrus in der Auslegung der alten Kirche

DISKUSSION: István Karasszon: Autorität und Kritik. Unzeitgemässe Gedanken über die Bibelforschung — István Karasszon: Warum Kann man das Alte Testament ohne das Neue nicht verkündigen?

WELTRUNDSCHAU: J. Roldanus: Die Kirche Afrikas. Traditionalismus und soziale Gerechtigkeit. Die Arbeit von zwei Theologen: J. M. Éla und F. Chikane — Europa und die Kirchen. Erklärung der Konferenz der Mühlheimer Akademie (an die Konferenz Europäischer Kirchen und ihre Mitgliedkirchen, die Räte der Konferenzen der europäischen und nationalen Episkopate, die nationalen Christlichen Räte, die ökumenischen Netzwerke und Arbeitsgruppen in Europa)

KULTURELLE CHRONIK Jenő Szigeti: Ährenlese mit den Augen eines Theologen

BÜCHERRUNDSCHAU: Leonardo Boff: Was kommt nachher? Das Leben nach dem Tode (Sándor Szathmáry)

STUDIES: Tibor Bartha: The Parables of Jesus — Edward van Voolen: The Tora in the Modern Age — Sándor Czeglédy: The Problem of Mission in the Practical Theology of Our Days — Miklós Molnár: The View-Points and Problems of Mission among Children Today — János Csohány: The Reformation and the Bible — Theodore Runyon: Christian Experience Viewed from Methodist Theological Thinking — Ferenc Süle: A Psychiatrist about Silva's Brain Control — Ádám Miklós: Who Fulfills the Law? — Lajos Békefi: Pneumatological Pluralism, but One Pneuma — Ferenc Ráskai: The Biblical Foundations of the Monastic Form of Life — Klaus Thraede: Peter's Denial in the Interpretation of the Ancient Church

DISCUSSION: István Karasszon: Authority and Criticism. Unseasonable Thoughts about Research Work on the Bible — István Karasszon: Why Is It Impossible To Preach the Old Testament without the New?

WORLD REVIEW: J. Roldanus: The Church of Africa: Traditionalism and Social Justice. The Work of Two Theologians: J.M. Éla and F. Chikane — Europe and the Churches. Declaration of a Conference by the Academy at Mühlheim (addressed to the Conference of European Churches and Its Member Churches, the Councils of the Conferences of European and National Episcopates, the National Christian Councils, Ecumenical Networks and Working Groups in Europe)

CULTURAL CHRONICLE: Jenő Szigeti: Gleaning with the Eyes of a Theologian

REVIEW OF BOOKS: Leonardo Boff: Was Kommt nachher? Das Leben nach dem Tode (Sándor Szathmáry)

HELYREIGAZÍTÁS

A *Theológiai Szemle* 1991. évi 1. számában Dr. Boross Géza: Az egyház küldetése c. cikkében a 19. oldal 2. bekezdésében az ötödik mondatból — sajtóhiba következtében — kimaradt a mondat értelmét zavaró néhány szó: „... mivelhogy az evangélizáció az alvó világ ébresztése.” A mondat helyesen így hangzik: „... az evangélizáció az alvó egyház, a missziói igehirdetés az alvóvilág ébresztése.”

A sajtóhibáért a Szerző és az Olvasók szíves elnézését kérjük.
Szerkesztőség

A REFORMÁTUS SAJTÓOSZTÁLY KÖNYVAJÁNLATA:

Újfordítású teljes Biblia	500,-Ft
Károli Biblia	360,-Ft
Német-magyar Újszövetség	360,-Ft
Bibliai történetek gyerekeknek (Gyerek Biblia)	240,-Ft
Károli Újszövetség Zsoltárokkal	160,-Ft

A fenti Biblia árak a nem egyházi terjesztésre vonatkoznak.

Imre Ernő: Bibliaiskola mindenkinek	170,-Ft
Jézus élete és munkája, Máté, Márk, Lukács és János evangéliuma alapján	

A NEMZETKÖZI THEOLOGIAI KÖNYV c. sorozat kötetei:

Dr. Szathmáry Sándor: A keresztség az Újszövetségben	105,-Ft
Dr. Szathmáry Sándor: Theológiai antropológia dióhéjban	110,-Ft
Dr. Szathmáry Sándor: A reménység etikája Halhatatlanság vagy (és) feltámadás	115,-Ft
Reiner Strunk: Krisztus követése Emlékeztetések egy evangéliumi provokációra	125,-Ft
Joachim Jeremias: Jézus példázatai	85,-Ft
Oscar Cullmann: Az Újszövetség krisztológiája	130,-Ft
Dr. Szathmáry Sándor: Bibliismeret I. Ószövetség	90,-Ft

„Ahol az Úrnak Lelke, ott a szabadság” – Válogatás Tőkés László ígéhirdetéseiből. 1986-1990.	150,-Ft
Karácsony Sándor: A Hegyi beszéd	100,-Ft
Dr. Békési Andor: Aki győz... Hét üzenet Krisztus leveleiből	70,-Ft
Benkő István: Krisztus	60,-Ft
Makkai Sándor: Szolgálatom. Teológiai önéletrajz 1944	180,-Ft
Révész Imre: Vallomások. Teológiai önéletrajz és válogatott kiadatlan kéziratok 1944-1949	90,-Ft
Albert Schweitzer, a gondolkodó	110,-Ft
Ravasz László: Hazafelé. Elmélkedések és imádságok	190,-Ft
Nyáry Pál: Nincs már szívem félelmére... Elmélkedések és imák, szenvedő és szomorkodó keresztyének számára	90,-Ft
Az Úr az én vigasztalóm. Drága szeretteiket gyászoló és siratók vigasztalására és lelki építésére	
Pap Béla: Új teremtés. Isten igéje a világban	170,-Ft

Kaphatók: a Protestáns Könyvesboltban (hétfőn szünnap), Budapest, IX., Ráday u. 1. (a 15-ös autóbussz megállójánál), valamint a Debreceni Református Könyvesboltban, Debrecen, Piac u. 4-6.

Megrendelhetők: minden lelkészi hivatalban és a Református Sajtóosztályn. Budapest. XIV.. Abonvi u. 21. Pf. 5. 1440.

THEOLOGIAI SZEMLE

A MAGYARORSZÁGI EGYHÁZAK ÖKUMENIKUS TANÁCSÁNAK FOLYÓIRATA

ALAPÍTVÁ 1925

A TARTALOMBÓL

Képes beszéd a páli iratokban
Az órigenészi apokatasztaszisz
kérdéséhez

A Söma-ima és a rabbinusi
exegézi

Az eretnekmozgalmak helye a
vallástörténet rendszerében

Az iskolák államosítása és a
Református Egyház

Magasabbrendű dimenziók a
gondolkodásban

Canberra — 1991

Beszámoló az EVT VII.

Nagygyűlése női előtalálkozójáról

A Nagygyűlés üzenete

Az amerikai sátánizmus, avagy
a „Sátán Egyháza”

ÚJ FOLYAM (XXXIV)

1 9 9 1

3

THEOLOGIAI SZEMLE

1991. május–június

Felelős szerkesztő:

D. Dr. Ottlyk Ernő
Budapest
Szabadság tér 2. I. 1054
T: 111-4862

Felelős kladó:

Magyarországi Egyházak
Ökumenikus Tanácsa

Szerkesztőség és kladóhivatal:

Budapest,
Abonyi u. 21. ☎146
T: 122-7870

Index: 26 842

HU ISSN 0133 — 7599

□

A Theológiai Szemle

szerkesztő bizottsága:

Dr. Kocsis Elemér, elnök
Lehel László, előadó
D. Dr. Berkl Feriz
Hecker Frigyes
Dr. Harmati Béla
Dr. Kocsis Elemér
Dr. Márkus Mihály
Dr. Mészáros István
Dr. Viczián János

Társzerkesztő:

D. Dr. Pákozdy László Márton

Olvasószerkesztő:

Tarr Kálmán

□

A szedés, tördelés és levilágítás az ITEX Kft. számítógépes fény-szedő rendszerén készült.

Egyetemi Nyomda — 91.17.01
Budapest, 1991.

Felelős vezető:

Sümeghi Zoltán Igazgató

Terjeszti a Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya. Előfizethető a kladóhivatalban, vagy postautalványon, vagy átutalással a Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya — Budapest OTP 218-98141/536-209803 csekk-számlájára.

Árusítja:

Református Könyvárúsítás:
Budapest XIV., Abonyi u. 21.
Protestáns Könyvesbolt:
Budapest IX., Ráday u. 1.
Református Könyvesbolt:
Debrecen
Plac u. 4-6.

Előfizetési díj egy évre: 540,- Ft
egyes szám ára: 90,- Ft
Megjelenik kéthavonként.

TARTALOM TANULMÁNYOK

- BOLYKI JÁNOS: Képes beszéd a páli iratokban A Budapesti Református Teológiai Akadémia Újszövetségi Szemináriuma hallgatóinak dolgozatai:
BÉKÉSI Sándor: A tipológiai szimbolizmus — Gondolatok egy könyv kapcsán 129
CZACHESZ ISTVÁN: Mi az, hogy „szimbólum?” (Paul Tillich: Symbols of Faith nyomán) 131
SZABÓ LAJOS: Az önmagán túlmutató kép — I. Eberhard Jünger: Metaphorische Wahrheit c. cikke alapján 133
SZABÓ LEVENTE: Az önmagán túlmutató kép — II. Morna D. Hooker nyomán 135
ZAMBÓ ANDRÁS: Bepillantás egy különleges teológiai műbe — D. A. Templeton: Pál gondolatvilágának újrafelfedezése 137
KÁLMÁN BÉLA: Szótériológiai szimbólumok a páli iratokban Gerd Theissen nyomán 139
FÜSTÖS GÁBOR: Pál, az Ószövetség tipizáló magyarázója 141
VARGA GYÖRGY: Sportéletből vett metaforák Pál apostol leveleiben 142
NÉMETH PÉTER: Pál apostol szociológiai metaforái 143
ZIMÁNYI NOÉMI: Biológiai képek Pál apostol leveleiben 145
LOVÁS ANDRÁS: A katonai életből vett metaforák Pál leveleiben 147

- SOMOS RÓBERT: Az órigenészi apokatasztaszis kérdéséhez 150
MARCUS VAN LOOPIK: A Söma-ima és a rabbinusi exegézis 157
Az eretnekmozgalmak helye a vallástörténet rendszerében 160
GAÁL BOTOND: Magasabbrendű dimenziók a gondolkodásban
Polányi Mihály gondolatainak haszna a teológiában 168

VILÁGSZEMLE

- TÓTH KÁROLY: Canberra — 1991 176
VÖRÖS ÉVA: „Talán éppen a mostani időért jutottál királyságra...” Beszámoló az EVT VII. Nagygyűlése női előtálalkozójáról 180
Jövel, Szentlélek Isten — A Nagygyűlés üzenete 185
SOMOGYI JÁNOS: Az amerikai sátánizmus, avagy a „Sátán egyháza” 186

KÖNYV – ÉSFOLYÓIRATSZEMLE

- Rendhagyó tanulmány és folyóiratszemle (Bolyki János) 187
Kárpátalja műemlékei (Takács Béla) 191

A kézirat nyomdába adásának ideje: 1991. május 7.

A SZERKESZTŐSÉG KÖZLEMÉNYE

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

Képes beszéd a páli iratokban

Bevezetés

Az írásmagyarázó feladata leginkább a tolmácséhoz hasonlít: olyan kifejezéseket, gondolatokat kell érthető nyelven megfogalmaznia, amelyek eredeti formáját már nem könnyen értheti meg a mai olvasó. Aligha lehet véletlen, hogy a bibliai exegéta és a bibliafordító munkája oly szorosan egybeforrott az elmúlt évtizedek során.

A Budapesti Református Teológiai Akadémia újszövetségi szemináriumának résztvevői azt a célt tűzték ki maguk elé az 1990/91. tanév első felében, hogy Pál apostol képes beszédeit tanulmányozzák, s megpróbálják megérteni az azokban előforduló metaforákat. Ezek alapjául gyakran olyan képek szolgáltak, melyek ma már nem minden további nélkül érthetőek, hanem alapos kortörténeti, nyelvi elemzéssel közelíthetőek csak meg. E képek lefordítása, még inkább magyarázata elsődrendű exegetikai feladat.

A metafora-nyelv magyarázata viszont nem lehet önkényes. Ezért a hallgatók az első, elvi részben tisztázzák azokat a hermeneutikai alapelveket, melyek

segítségével a képes beszéd sokféle formája: tipológia, perszonalifikáció, metafora, stb. megérthető. Ennek során az újabb szakirodalom elég széles körét vették figyelembe a hallgatók. A második, gyakorlati résznél ugyan nem sikerült elérni a teljességet (nem magyarázzák végig Pál minden hasonlatát, egész jelképrendszerét), de mégsem hiábavaló az alábbi kísérlet, és biztosan hasznos segítség lesz azoknak, akik páli szövegeket kívánnak magyarázni, hiszen Pál is nagyon kedvelte a képes beszédeket, úgyhogy — kis túlzással talán — „Pál apostol példabeszédeiről” is szólhatnánk.

A szemináriumi dolgozatok — kis változtatással — két okból kerülnek most szélesebb nyilvánosság elé. Egyrészt betekintést adnak a hallgatók szemináriumi munkájáról, érdeklődéséről, néhol — nem szégyen ezt kimondani — jó képességeiről. Másrészt reméljük, hogy e kísérlettel másoknak is kedvet szerezhetünk hasonló tanulmányok közzétételére.

Bolyki János

I. Elvi rész

1. A tipológiai szimbolizmus

— Gondolatok egy könyv kapcsán —

„Minden Egész eltörött,
Minden láng csak részekben lobban,
Minden szerelem darabokban,
Minden Egész eltörött.”¹

Ezek az Ady-sorok oly megrázóan visszhangoznak ma is nemcsak bennünk, hanem az egész nyugati kultúra döbbenetében. A jövőnélküliség, hitetlenség, kiábrándultság felfedezése ez. „Tudományos” világban élünk, s talán éppen ennek ára, hogy „minden Egész eltörött”, hogy a valaha egy Egész rendbe tagozódott isteni és emberi; láthatatlan és látható; szellemi és anyagi; múlt és jövő egysége megkérdőjeleződött, részekre, darabokra hullott. Az Egésznek szilánkjait próbálják egyre fejlődő apparátussal felkutatni a tudományok anélkül, hogy a rész-kutatások szintézisében bármiféle remény, hit és szilárd jövőkép születne. Az összegyűjtött bizonyítékok láttán még jobban elriad az ember az univerzum káoszától, nagyságától, idegenségétől.

Ez a 18. században kialakult kauzális gondolkodásmód a tudomány eredményeit mintha maga ellen fordítaná, önmaga célját rombolva le: a magabiztosságot. Azt a biztos jövőképet, ami a 18. század előtti keresztyén világ gondolkodásmódját, a *tipológiai szimbolizmust* jellemezte; amelynek rátalálására, világképének kiépítésére újra megérett az alkalom. Egy, erről a tipológiai szimbolizmusról tárgyaló könyv gondolatait szeretném — mintegy

recenzió ürügyén — továbbfűzni az alábbiakban. Az alapmunka: A tipológiai szimbolizmus (1988. Szeged), az Ikonológia és műértelmezés című hermeneutikai sorozat negyedik kötetében.²

Kétféle értelemben beszélhetünk tipológiáról: egyrészt mint a bibliai írásmagyarázat módszeréről, másrészt mint világgépről.³

Számunkra természetesen ez a kettő elválaszthatatlan. A bibliamagyarázatnak ez a módszere csupán játékká, irodalomtörténeti kuriózzummá válik ezen világgép elfogadása nélkül; s ugyanúgy e szemlélet sem vizsgálhatja másképpen, más módszerrel a Szentírást és a történelmet.

A tipológiai szimbolizmus első eleme maga a *typos* (figura). Miután a görög „ütni”, „verni”, „mintát hagyni” jelentésű igéből származik, a *typos* jele, mintája, verete, nyoma valami dúcnak, megmerevedett képe egy élő jelentésnek. Ahogyan az aranystateren a győzelmes Apollón képe a macedóniai királyt jelzi hatalmával, birtokával együtt. Azonban a *typos* ennél többet hordoz magában. Nemcsak jel, minta, hanem *előjel*, *előkép*: az Ószövetségben olyan megtörtént dolgokat, eseményeket, valóságos személyeket és tárgyakat mintáz, amelyek az Újszövetségben egy magasabb fokon, egy beteljesedett állapotban jelennek meg újra; Krisztusban, illetve az üdv-történet kiteljesedésében nyugodva meg. Ezt, az előmin-tának megismételt képét nevezzük *antitypos*-nak, a tipológiai szimbolizmus második elemeként. (Pl.: antitypos:

Jézus keresztfeszítése, typos: a rézkigyó felemeltetése.) Typos és antitypos pontjai között feszül ez a láthatatlan húrálózat, amely a keresztyén ember világának teljességét alkotja.

A typos és antitypos kapcsolatrendszer szabályainak felismerése és figyelembevétele perdöntő a helyes exegézis szempontjából, ugyanis az önkényes, ötletszerű typoskeresés az allegórizmus mellékvágányaira terelheti az írásmagyarázót. J. J. Rambach a typos vizsgálatánál olyan általános szabályokat állapított meg,⁴ mint például, hogy egy antitypost több typos is képviselhet, avagy isentelenséget, gonosztságot hordozó dolog Krisztus typosa nem lehet. Fabiny idézetében J. A. Gordon a tipológiai szimbolizmus négy jellegzetességét, kánonát fekteti le:⁵ 1. a történeti realizmus; 2. typos és antitypos közötti hasonlóság és korrespondencia; 3. typos és antitypos viszonyában nem ismétlődésről van szó csupán, hanem tökéletesedésről; a beteljesült antitypos a *forma perfectior*; 4. a kapcsolatnak mindig isteni rezonanciát és krisztológiai utalást kell hordoznia.

Az írásmagyarázat történetében a tipológiai kezdetektől fogva, az apostoli hagyomány által is alkalmazott módszer volt, bár az egyházatyák tudatosan még nem különítették el a tipológikus értelmezést az allegorikustól. Nem véletlenül az alexandriai zsidó Philónnál kap hangsúlyt a történetiség és a legitim tipológia.⁶

A középkorban, Aquinói Tamás Summáin keresztül a 16. századig az írásmagyarázat mindinkább az allegórizálás felé terelődik. Ekkorra már a tipológiai és allegórizmus elválasztása és szembeállításuk elkerülhetetlenné vált. Az allegorikus értelmezés ugyanis abból a platonista felfogásból indul ki, hogy a bibliai képek mögött filozófiai és erkölcsi tanítás húzódik meg. Ezek felfejtése több szinten, több értelmezési síkon történhet. Ebben az értelemben a bibliai esemény nem typosa egy később, az Újszövetségben beteljesedett antityposnak, hanem már önmaga hordozója úgy az újszövetségi beteljesülésnek, mint az erkölcsi tanításnak, az egyháza és az egyes emberre vonatkozó példázatoknak. Alapja a szövegszerű, vagy történeti jelentés (*sensus litterarum*; *sens. historicus*), amelyre egyre magasabb fokon épülnek fel az alpból kihámozható értelmezések szintjei; a példa szerint (*sens. allegoricus*); az erkölcsi tanúság szerint (*sens. tropologicus*); és a mennyei értelem (*sensus anagogicus*).⁷ Gyakori kísértés az ötödik értelmezésnek vehető a *sensus delectabilis*,⁸ az esztétikából fakadó ötletek és kapcsolatok keresésének csapdájában az etimológia, kép-, szó-, és hangjátékok alapján történő magyarázat. Az allegórizmus gyengéje tehát éppen ezen kihámozhatóság szubjektivitásában, önkényességében fedezhető fel; nevezetesen abban, hogy az exegéta fantáziája, invenciója, költőisége határozza meg valamely bibliai rész jelentéseit, összefüggéseit.

E módszer ellen léptek fel a protestáns teológusok a 16. században a már elfelejtett tiszta tipológiát állítva az allegórizmussal szembe.⁹ Luther szerint a Szentírásnak csak egy értelme van; az Isten által is szentesített tipológikus gondolkodásmód. Kálvin elutasítva a középkori poliszémiát, a Szentírás egy és igaz értelmét, a Krisztusra mutatást hangsúlyozza, melyben a szó szerinti (litteralis) és a képes (figuratív) értelmezés együttesen jelenik meg. Kálvin tipológiájának lényege a teofánikus sorrendiség kihangsúlyozása; az ugyanis, hogy a typos az Újszövetségre nézve ugyan előkép, de magának a typosnak előképe (az előkép előképe!), ősképe maga Jézus Krisztus. Ő a figurák *archetyposa* (Inst. II. 16. vi.). A Szentírás teljes egészében Krisztusról szól; Krisztus pedig maga

az Ige, Aki kezdetben volt, „és az Ige Istennél volt, és Isten volt az Ige.” (J n 1,1).

Alapjában véve a Szentírás tipológiai értelmezésére Jézus vezet rá bennünket. A prófécia — beteljesülés, typos — antitypos, kép — valóság közötti összefüggés transzformációjának véghezvitelét ő kezdeményezi. G. W. H. Lampe jogosan utal rá, hogy Jézus az őtestamentumi prófécia és tipológia szempontjából fogott neki küldetésének.¹⁰ Amikor az írástudók és farizeusok jelt, *sèmeion*-t kívánnak Jézustól, Ő így válaszol: „Ez a gonosz és parázna nemzedék jelt követel, de nem adatik neki más jelt, csak a Jónás próféta jele. Mert ahogyan Jónás három nap és három éjjel volt a hal gyomrában, úgy lesz az Emberfia is a föld belsejében három nap és három éjjel” (Máté 12,39-40). Nem adatik más jelt, más Krisztusra utaló bizonyosság, csak az az ószövetségi typos, amelynek archetyposa Krisztus maga. Aki ismertetőjelre, csodajelre, égi jelre, bizonyítékra, bizonyosságra; egyszóval *sèmeion*-ra vágyik, az megtalálja a Szentírásban, a megvilágított typos rejtekében és a világitó antitypos fényében. A *sèmeion* maga Krisztus.

„Ahogyan volt (*hóspet én*) Jónás, — úgy lesz (*„houtos esta*) az Emberfia” — mondja Jézus, s ezzel a hasonlóságon kívül a tipológia időbeli kapcsolatának is nyomtatékot ad. A Krisztusra-irányultságon kívül ezen időbeliség az, amitől a tipológia az allegórizmustól különbözik. A kapcsolatok gyöngyszemeit az idő szála fűzi egybe, míg az allegórizmus az idő egyetlen pontján épül fel. Egyszerűbben, de hidegen úgy lehet megfogalmazni, hogy az allegórizmus az időtől függetlenül, fölfelé, vertikálisan rendeződik a különböző értelmezéseken keresztül; a tipológiai szimbolizmus pedig horizontálisan, a haladó idő vonalára. Fabiny Tibor is a tipológia történetiségét hangsúlyozza azzal a kijelentésével, miszerint az előkép beteljesedésével a typos az idő dimenzióját foglalja magába.¹¹ Nyelvtani analógiával élve azt is mondhatjuk, hogy a typos a *praeteritum imperfectum*-ban, a folyamatos múltban jelenik meg előttünk; az antitypos Krisztus földi tevékenysége esetében *praesens perfectum*-ban, befejezett jelenben van, hiszen Krisztus engesztelő áldozata ugyan megtörtént, de a jelenben is hat, dicsősége előttünk jár; s végül a Kijelentés befejezésére vonatkozó antitypos, mint az eschaton, a *futurum*-ban (*praesens instans*), a jövőképpen világlik. Éppen a jövőorientáltság teszi hitben, reményben gazdaggá a tipológikus szemléletet a múltorientált kauzális gondolkodással szemben.

Ha a typosok időben csak ismétlődnének, nem felelhetnének meg az antitypos követelményeinek. Már korábban megállapítottuk, hogy az antitypos mint *forma perfectior*, a typos tökéletesedése, beteljesedése. Az idő múltával magasabb szintre kerül, Krisztusban csúcsozódik ki. Fel kell ismernünk tehát a tipológiai világkép három dimenzióját: 1. az idő horizontális vonalát; 2. a tökéletesedés és beteljesedés vertikális szakaszát; valamint 3. a typos-antitypos közötti hasonlóság és korrespondencia irányát. E három dimenzió figyelembevételével szinte adódik — még ha tökéletlenül is — a Kijelentés tipológiai szerkezetének térbeli leképezése, amelyet csúcsaival egymásra fordított két kúppal kíséreljük meg ábrázolni (ld. az ábrát). A két kúp alapja körül körbefutó vonal az idő jelzésére használ. Természetesen ez nem az idő ciklikusságát, állandó ismétlődését jelzi, hiszen begörbített szakaszként a kezdetpontjánál véget is ér; csupán a térbeli ábrázolás technikai megvalósításáért vagyunk kénytelenek így megjeleníteni. Az alsó körön jelöltük az idő kezdetét, a felsőn pedig annak végét. A kezdet (*hē archē*), a typos a Teremtés első szava; a vég,

vagy cél (*to telos*), az antitypos az új ég, új föld teremtése a Jelenések szerint. E két pontnak a kúpok palástja mentén történő összeköttetése a korrespondencia iránya. E két véglét közé nyugodtan befoglalhatjuk a Kijelentés legtágabb idejét, legnagyobb beteljesedését és legkövetkezetesebb kapcsolatát. A Kijelentés eme szerkezetén belül helyezhetjük el a typosok és antityposok kapcsolódási fonalait, amelyek középen egy pontban, a két kúp találkozási pontjában futnak össze, s majd futnak újra széjjel. Ez a pont a *sêmeion* magva, úgy mint geometriai pont; úgy mint *sêmeion chronou*, a pontnyi idő, a pillanat, az idők teljességének jele; s úgy mint a nagy bizonyosság, az erős pecsét: a Kijelentést betöltő Jézus Krisztus megváltásának, a keresztnék jele. Krisztus az, Aki összefogja, csokorba gyűjti a próféciákat és typosokat, egyszóval az Őszövetséget. Ő az, Akinek sugárzásában létrejön az Egyház; Aki a pünkösdi utáni történelmen keresztül vezet népét egészen az Ő eljöveteleig, az idők végéig. Krisztus megjelenésében, kereszthalálában és feltámadásában fut össze az idő mindkét „palástjának csúcsa”; de Ő nyilatkozik meg különböző módon és formában az Őszövetségben éppúgy, mint az Újban. „Én vagyok az Alfa és az Ómega, a kezdet és a vég.” (Jel 21,6) — jelenti ki önmagáról. Pál apostol a Római levélben Ádámot így nevezi meg: „Ő pedig előképe az eljövendőnek (*typos tou mellontos*), vagyis Krisztusnak (Róm 5,14). De az a *mellon*, amit Pál az előbb eljövendőnek ért, azt is jelenti, hogy „szándék”, „terv”, Isten szándéka és terve, amelyet Krisztusban tölt be és Egyházával valósít meg. Isten el-

határozásának és tervének koncepciója, kompozíciója valószínűleg abban a szent dramaturgiában, amit a tipológiai szimbolizmus szerkezetében ismerünk föl. A tipológiai szimbolizmus alkalmas arra, hogy ezt a csodálatos drámát egységében tudjuk szemlélni. Alkalmas arra, hogy mindenként által, — mint Keresztelő János ujjá — Krisztusra mutasson; minden Őhöz vezető és Tőle származó, megnyíló úttal megismertessen. Alkalmas arra, hogy időben és térben helyünket nyugton megtaláljuk, darabokra hullott világok helyett egy Egészet nyerjünk.

Ahogy *Nolai* Pál fogalmazza meg tömören: „A Régi törvény teremti az Újat, az Új törvény kiteljesíti a Régit. A Régiiben Reményt, az Újban Hitet találsz. Ám Krisztus kegyelme összeköti a Régit és az Újat.”¹²

Békési Sándor

JEGYZETEK

1. Ady Endre: Kocsi-út az éjszakában — 2. A tipológiai szimbolizmus (1988. Szege), Ikológia és műértelmezés 4. A továbbiakban a.m. (alaprunka). Nem a teljes könyv tartalmát vettem írásom alapjául, csupán *Fabiny* Tibor, G. W. H. Lampe és Henri de Lubac tanulmányait. — 3. a.m. 5-7. 1. — 4. Iacobi Rambaichii Institutiones hermeneutiae sacrae (1743. Jena) 740.1. — 5. a.m. 7. 1. — 6. a.m. 10-11. 1. — 7. A 9. századi Rabanus Maurus felosztása, mely Origenés és Cassianus test-, lélek-, és szellem szerinti értelmezésén alapszik. Rövid összefoglalását adja: Balázs János: Hermész nyomában (1987. Budapest) 151-158. 1.; valamint Michel van Esbroeck: Hermeneutik, Strukturalismus und Exegese (1968. Kö-Sel-München). — 8. Philippi Josephi Holle Mythologia (1778. Buda) Praefatic, 6. 1. — 9. a.m. 11-12. 1. — 10. a.m. 84-85. 1. — 11. a.m. 8-9. 1. — 12. a.m. 74. 1.

2. Mi az, hogy „szimbólum?” (Paul Tillich: Symbols of Faith nyomán)

„Azt, ami az embert a legvégsőig érinti, szimbólumokban kell kifejeznünk: mert egyedül a szimbolikus nyelv képes arra, hogy a legvégső dolgokat kifejezze.”¹ Paul Tillich így vezeti be a hit szimbólumairól írott cikkét. Mi az, hogy „szimbólum”? A választ keresésében segítségünkre lesz Tillich idézett cikke, és azok az ábrák, amelyeknek segítségével egy szemináriumi foglalkozáson igyekeztünk közelebb jutni Tillich szimbólum-fogalmához.

Először is vegyük szemügyre sorban mind a tizenhárom ábrát. Melyik ábráról mi jut eszünkbe? Már akkor, ha a betűjelekhez beszédhangokat kapcsolunk, jelekkel dolgozunk. Valahol valaki hozzárendelte a beszédhangokhoz ezeket a betűjeleket: hasonló hozzárendelést fedezhetünk fel más jelek és jelentésük között is: „Ezt a funkciót egy nemzet, vagy nemzetek közössége határozta meg számunkra...”² — írja Tillich a betűkről, a számokról és általánosságban a szavakról. Ezek a jelek azonban nem biztos, hogy egyszersmind szimbólumok is. Hogy miként értelmezi Tillich a jelek és szimbólumok közötti különbséget, ahhoz újabb vizsgálódás fog bennünket elvezetni. Szemeljük ki egy olyan ábrát, amelyhez pontos jelentést sikerült kapcsolni. Gondoljunk el azon, vajon egy megegyezés során meg lehetne-e szüntetni ezt a jelölést, és másképpen jelölni ugyanazt a dolgot. Ha az új jelölés ugyanazt a tartalmat fejezi ki, akkor Tillich értelmezésében nem szimbólumról, hanem csupán jelről van szó: „a jelek nem részei annak a létezőnek, amelyre mutatnak — a szimbólumok igen. Ezért a jeleket el lehet törölni, és újakkal lehet helyettesíteni... — a szimbólumok nem.” Ez a helyettesíthetőség nyilvánvaló lesz, ha a 11. és a 12. ábrára pillantunk. Igaz, hogy az egyik egyházasabb-régiesebb, a másik tudományosabb-világi-

asabb forma, de mind a két jelölésen bármelyikünk ugyanazt fogja érteni. És tulajdonképpen csak megegyezés kérdése lenne, hogy holnaptól mindkettőt eltörölve a latinos p. Chr. (post Christum — natum —) jelölést használjuk. A 8. ábra azonban szimbólumot ábrázol: nem tudnánk a hal rajzát nefelejcs- vagy pillangó-alakzattal helyettesíteni. Jézus Krisztus Isten Fia, Megváltó: az icht-hűsz szó hitvallása kétezer éves gyökerekkel kapcsolja ezt a rajzot a keresztyén tudathoz.

„És ez vezet el a szimbólum második jellegzetességéhez: Része annak, amire mutat: a zászló részesedik annak a nemzetnek erejében és méltóságában, amelynek zászlaja. Ezért nem lehet mással helyettesíteni — kivéve egy olyan történelmi katasztrófát, amelyben a nemzet valósága változik meg.”

Tillich harmadik és negyedik tételét az 1. ábra segítségével fogjuk megközelíteni. Ez a két betű, a görög betűsor első és utolsó tagja, csak Istent jelölheti: Ő maga jelenti ki: „Én vagyok az Alfa és az Ómega” (Jel 1,8). Számos kézirat mindjárt hozzá is teszi: „arché kai telosz”. Isten a létezés kezdete és vége, oka és célja: „Mert Őbenne élünk, mozgunk és vagyunk” (ApCsel 17,28). A keresztyén gondolkodás számára kimeríthetetlen mondanivalót hordoz ez a két betű. Kimeríthetetlen ez a szimbólum azért is, mert jelentése az emberi értelem végső határain túl vezet. Isten jelen van ott is, ahol értelmünk már nincs jelen. Az Alfa és az Ómega szimbóluma mégis utakat nyit meg számunkra az elérhetetlen isteni dimenzió megközelítéséhez. „A szimbólum harmadik jellemzője, hogy a létezőnek olyan rétegeit tárja fel, amelyek másképpen zárva lennének számunkra.”³ Tillich a művészetek feltáró erejét hozza példának, majd így folytatja: „A szim-

bólumok negyedik jellemzője, hogy nemcsak a létező dimenzióit és részeit tárja fel..., hanem lelkünkben is olyan részeket nyit meg, amelyek képesek kapcsolatba lépni a létező dimenzióival és részeivel.⁶

„Szimbólumokat nem lehet céltudatosan előállítani — ez az ötödik jellegzetességük. Az egyén vagy közösség tudatalattijából nőnek ki, és nem működnek, ha az ember tudatalattija nem fogadja be őket.”⁷ Hadd hozzak ide egy példát a magyar történelmi jelenből, illetve közelmúltból: az utóbb „leváltott” vöröscsillagos-búzakalászos címerünket. Ezt a címert szimbólumnak szánták alkotói: a szocializmust építő Magyar Népköztársaság nemzeti szimbólumának. De mégsem lett szimbólum. A magyar ember nem tudta elfogadni, nem érezte magáénak: jelképei nem a nemzet történelméből és valóságából nőttek ki. Negatív példaként jól szemlélteti a második tillichi tételt is. (Ha valaminek mégis szimbóluma volt ez a címer: akkor inkább annak, amiben gyökerezett, az ideológia rémuralmának, az önkénynek, az elnyomásnak.) Érdemes itt pozitív példaként a régi-új, pajzsos-koronás címerünket szemügyre venni: ez a szimbólum részeiben is és egészében is a magyar történelemből, a magyar nemzet létéből nőtt ki.

Most vessünk egy pillantást a 4., 5. és 9. ábrára. Nekem, és általában a huszoneves vagy annál fiatalabb korosztálynak a 4. ábráról jobbra csak a balatonboglári szőlőlé és pezsgő „BB” emblémája jut eszünkbe. A nálunk idősebbeknek viszont előbb eszébe fog jutni a két betűről Brigitte Bardot, a filmszínésznő, akinek monogramja szimbólum volt az ötvenes évek végén. Az 5. ábra is lehet pusztán az abc három betűje: ám aki felnőtként átélt a hatvanas éveket, annak ez a három betű John Fitzgerald Kennedy amerikai elnököt és az általa képviselt politikát — esetleg saját életének egy szakaszát — szimbolizálja. A 9. ábra pedig a hetvenes és nyolcvanas évek fiatalága számára lehet inkább szimbólum — a békemozgalmak jelvénye. Szűrjük le a tapasztalatot Tillich szavaival: „A szimbólum hatodik és egyben utolsó jellemzője következik abból, hogy szimbólumokat nem lehet feltalálni: élnek és elhalnak — mintha élőlények lennének.”⁸

Tillich szimbólum-fogalmának bemutatása után érdemes még néhány dolgot átgondolnunk a szimbólumokkal kapcsolatban. A tanulmányunk a fent ismertetett részen kívül („A szimbólum” szó jelentése) — „The Meaning of Symbol” még két része van: „Vallási szimbólumok” („Religious Symbols”) és „Szimbólumok és mítoszok” („Symbols and Myths”). A szerző itt még három fő gondolatkört tárgyal. Először: Mindenkinek van valamilyen istenfogalma — mert mindenkinek az életében van valami, ami számára nagyon fontos, ami a végsőkig érinti (ezt Tillich „ultimate concern”-nek nevezi, és többször visszatér rá, mint kulcsfogalomra — lásd a bevezető idézetet). Másodsor: Isten — mint szimbólum. Harmadsor: A mítoszok, mint transzcendens dolgok szimbolikus kifejezései térben és időben. Láthatjuk, hogy Tillich a szimbólumokat a transzcendens felől közelíti meg — elég egyoldalúan. Ez a megközelítés azután megmutatkozik abban is, ahogy a szerző a szimbólum fogalmát definiálja-körülírja. Úgy gondolom, bár szemináriumunk témája hitünk szimbolikus-képes kifejezéseinek vizsgálata, érdemes a szimbólumok világát emberi-tapasztalati oldalról is megvizsgálni.

Szimbólumokat mindnyájan használunk — és szimbólumokat mindnyájan alkotunk is. A nagyapa öblös pipája egy családban nemcsak egyszerű dohányzástól-füstöltetőtől készülék: a meglelt kor, a bölcsesség, a családi emlékezet — egyszóval a nagyapáság szimbóluma. Az orvos számára a fehér köpeny a tisztaság, a rend, a gyó-

gyítás, az orvosi hivatás szimbóluma — a fogfájós beteg számára esetleg a fájdalomé, szorongásé és a foghúzásé.

Kódok és szimbólumok nem különülnek el olyan élesen gondolkodásunkban, mint amilyen élesen Tillich megkülönbözteti azokat egymástól az első pontban. Ő maga hozza példának tanulmányában a jelzőlámpa fényeit, mint egyezményes kódokat. De vajon a piros és a zöld szín nem szimbólumok is egyben? Gondoljunk csak erre a kifejezésre: „zöld utat kapott a javaslat (elképzelés, vállalkozás stb.)”. Kódokat és szimbólumokat is közös meg egyezés definiál, léptet életbe. És mindkét esetben vannak a megegyezésnek tudatos-rationális és tudatalatti mozgatói, tényezői is.

Ugyanaz a dolog lehet néha egyszerű kód, és néha szimbólum: A betlehemi csillag nyilván szimbólum, és mint szimbólum kerül templomaink tornyára. Mégis, ha egy faluba érkezem leszálok a buszról vagy a vonatról, és a református templomot keresem, akkor a tornyokon levő csillag vagy kereszt egyszerű kóddá válik számomra. Amikor a szemináriumi beszélgetésen a 6. és a 10. ábra kerül szóba, sokan az előbbi egyszerűen „kampónak”, az utóbbi pedig „tizenhármassá” minősítették. A matematikus-lelkek természetesen egyből felismerték az előbbiből az integráljelet, a zenész-lelkek pedig az utóbbiban a zenei C-kulcsot. A két kódból így lett az adott beszélgetőtársaságban a matematikai, illetve zenei érdeklődés szimbóluma. Még egy példa: a már említett vöröscsillagos címerünk, amelyet nemzeti szimbólumként nem tudtunk elfogadni, sportolónk mezére varrva, úgy gondolom, már nem volt annyira botrányos: itt nyilván nem éreztük annyira szimbólum-voltát. Inkább egyszerű kód volt: az ott a mi úszónk, tornászunk a dobogón, a mi focistánk a pályán. Természetesen mást várunk egy jeltől, ha kódként, és mást, ha szimbólumként használjuk. A kódnak könnyen azonosíthatónak kell lennie, a szimbólumnak viszont gazdagabb tartalmat kell minél jobban sűrítene. Ám a kód működését segíti az, ha szorosan kötődik jel és jelzett dolog (lásd fantáziánevnek, emblémák, szignálok), és a szimbólum sem lehet hagyományosan elfogadott kódok nélkül (az indiai zene szimbólumvilága például csak kódos benyomásokat adhat számunkra, hiszen a mi zenei kódjaink egészen mások).

A kódok és szimbólumok tulajdonképpen „az utcán hevernek” — azaz benne élnek gondolatainkban, beszélgetésünkben, és arra várnak, hogy valaki vagy valami előhívja őket. Néha szinte maguktól vetődnek a felszínre, néha az alkotó elme segíti őket megszületni. Így van ez a bibliai szimbólumokkal is. Jézus maga „dolgozott ki” számos szimbólumot, olyanokat, mint a pásztor, a keskeny út, a szálla és a gerenda, a talentum (mint adottság, képesség, lehetőség), a tékozló fiú, a kenyér és a bor. Ezeknek egy része a hit számára már nem szimbólum, hanem önmagában megálló valóság — másrészt számos bibliai szimbólum általános kincse lett az európai gondolkodásnak.

A hit szimbólumaira is érvényes mindaz, amit a szimbólumokról általában megállapítottunk. Amennyire mindnyájan használunk, befogadunk, alkotunk általában szimbólumokat, ugyanúgy a hit szimbólumai sem tőlünk független, levegőben lógó, transzcendens dolgok, hanem közöttünk, bennünk és általunk léteznek. Nem felejtethetjük el természetesen azt, hogy ezek a szimbólumok végső soron Istentől kaptak, inspiráltak kimunkáltak, és „rendeltetészerűen használni” csak hittel tudjuk őket.

A hit szimbólumai azonban nem jelszavak: mélyére kell hatolni annak a tartalomnak, amelyet egy-egy szimbólum sűrít. És nekünk is szabad szimbólumokat alkotni: A szimbólumalkotás, mint láttuk, a potenciális szim-

3. Az önmagán túlmutató kép — I. Eberhard Jüngel: Metaphorische Wahrheit c. cikke alapján

Eberhard Jüngel: Metaphorische Wahrheit című cikke alapján fogok e témáról beszélni. A cikk végén levő összefoglaló tézisek szerint. A tézisek közül csak néhányat tárgyalok részletesen.

1. *tézis*: „A metaforikus beszéd nem is tulajdonképpeni, és nem is többjelentésű nyelv, hanem a tulajdonképpeni beszéd egy különleges módja, és egy különleges módon kifejező nyelv.”

E tétel megértéséhez először azt kell tisztázni, mi az, ami nem metaforikus beszéd. Mi a tulajdonképpeni, és mi a többjelentésű nyelv. Példát az összehasonlítás kedvéért ne csak Páltól idézzünk, hanem az evangéliumokból is. Így a tulajdonképpeni beszéd Máté evangéliumából: „Akkor Jézus a templomból kijött, és továbbment” (24,1). A tulajdonképpeni beszéd Pálnál: „Ezúttal harmadszor megyek hozzátok.” (2Kor 13,1).

Megjegyzendő, hogy nagyon nehezen lehet Pálnál tulajdonképpeni beszédet találni, ugyanis át meg át van szöve metaforákkal Pál nyelve. Többjelentésű nyelv az evangéliumokban: „Jobb nektek, hogy egy ember haljon meg a népért, mintsem hogy az egész nép elvesszen. Ezt pedig nem magától mondta, hanem mivel abban az esztendőben főpap volt, megjövendölte, hogy Jézus meg fog halni a népért, de nemcsak a népért, hanem azért is, hogy összegyűjtse Isten elszéledt gyermekeit” (Jn 11,50-52).

Az ige első fele jelentheti egyrészt azt, amit maga az evangélium is mond, tudniillik Isten megváltói munkáját, másrészt viszont Kajafás érdekből is mondhatta ezt, hogy a nép megmeneküljön a rómaiak haragjától. Többjelentésű nyelv Pálnál: „Ha pedig valaki azt gondolja, hogy tisztességtelenül bánik jegyesével...” Ugyanez az igevers egy másik fordításban: „De ha valaki azt gondolja, hogy szégyenkeznie kell hajadon leánya miatt...” Majd pedig nyers fordításban: „Ha pedig valaki azt gondolja, hogy szüze felől illetlenül rendelkezett...” (1Kor 7,36). Ugyanis ez görögül így hangzik: ei de tis aschémon ein epi tén parthenon auton nomidzei. Ez mind a két magyar fordítást megengedi.

Ezek tehát a Biblia tulajdonképpeni beszédei, és többjelentésű igeversei. Erre mondja Jüngel azt, hogy ez nem metaforikus nyelv.

2. *tézis*: „A metafora tulajdonképpeni és kifejező beszédmódjához a megszólítás dimenziója is hozzátartozik. A metaforák megszólítanak és meg is kell, hogy szólítsanak. Ez különbözteti meg a metaforát a definíciótól, amely nem megszólítani, hanem kizárólag megállapítani akar”. Jellemző, hogy Pálnál nem találunk definíciót, ezért a Zsidó levelet kell idézni: „A hit pedig bizodalom azokban, amiket remélünk, és meggyőződés a nemlátott valóságokról” (11,1).

Hogy beszél Pál a hitről? „Harcold meg a hit nemes harcát” (1Tim 6,12). Vagy: „Mindezekhez vegyétek fel a hit pajzsát” (Ef 6,16).

Miért szólít meg a metafora? Azért, mert a metafora mondanivalóját mindenki személyesen saját magának fogalmazza meg. Ellenben a definícióban egy kész mon-

danivalót találunk. Továbbá azért is megszólít a metafora, mert nem az igazságot mondja, hanem a valóságot. Hogyan néz ki ez az előző példánkban?

A magyarázathoz a cikk német nyelvű címére van szükség: „Metaphorische Wahrheit”. A Wahrheit szó jelent igazságot és a valót is. A definícióban a Wahrheit első jelentését fogalmazzuk meg: Mi az „igazság”? A hit = bizodalom és meggyőződés. Tehát ez az igazság. De vajon ez lenne a valóság? Nyilván nem, hiszen a hit ennél sokkal több. Pál metaforikus nyelvén a hit = harc és pajzs. Ez nem igaz, ezt mindenki tudja, mert a hit egyáltalán nem egyenlő a harccal, a hit a hittel egyenlő. Mégis „Wahrheit” lehet az, hogy a hit az harc, mégpedig a szó második jelentésében: ez a *valóság*, hogy a hit az harc.

A metaforával a kifejezhetetlent akarjuk kifejezni: Pál metaforáival az Isten nagyságos dolgairól akart beszélni, illetve arról az emberi érzésről, amelyet Isten iránt érzünk: a hitről. Ez valóság, ezt mindenki valóságként éli át. De a valósággal úgy vagyunk, hogy mennél jobban meg akarjuk határozni, annál kevésbé ragadjuk azt meg. De ez már a következő tétel témája.

3. *tézis*: „A metaforának, mint a tulajdonképpeni és kifejező beszéd különleges módjának, annyiban van a definícióval összehasonlítható funkciója, amennyiben az valamit, mint valamit hoz szóba — persze azzal a különbséggel, hogy a metafora egy új ténnyt egy másik, teljesen új tény segítségével fejez ki, ami által nyelvileg mozgásba hozza azt, amit a definíció megállapít. A metafora nyelvileg szabaddá tesz, míg a definíció nyelvileg korlátoz, és börtönbe zár. Mindkét esetben azonban a létezőt határozzuk meg”. Ennél a tézisznél is a valóság megfogalmazásáról van szó, mint az előzőnél. Mint láthattuk, a valóságot minél jobban meghatározva egyre messzebb jutunk a tényleges valóságtól. Erre utal az, hogy a definíció börtönbe zár. Milyen börtönbe? Abba a leszűkítésbe, amelyet a definíció jellegénél fogva létrehoz. Pálnál hogyan néz, illetve hogyan nézne ki ez a leszűkítés? Hogyan lenne börtönbe zárva? És hogyan szárnyal szabadon metaforáinak szárnyán? De nemcsak Pál maga szárnyal metaforáival, hanem maga a *mondanivaló* is!

Példának a szelíd és a vad olajfa „történetét” vegyük a Rómabeliekhez írott levél 11. fejezetéből, a 17-től a 24. versig. Mi a lényege ennek a szakasznak? Az, hogy Izráel népét nem vetette el Isten. Ha ezt Pál definíciószerűen akarta volna elmondani, akkor így írt volna: A pogányok szerint Isten elvetette Izráelt. Pedig Isten nem vetette el Izráelt. E definíció börtönei a következők: időbeli, térbeli, gondolkodásbeli börtön. Nem enged kilátást a múltra, a jövőre, nincs apelláta, nincs életszerűség, nincs emberszerűség, nincs közel az emberekhez, és a 2. téziszre visszautalva: nincs megszólító dimenziója, nincs semmi benne, amely megmozgátná a mondanivalót a hallgató vagy olvasó elméjében.

Ellenben ebben, hogy Izráel szelíd olajfa, benne van a múlt, hiszen egy fának van múltja: volt aki ültette,

gondozta (ezért szelíd!). Benne van az élet: növekedhet, elpusztulhat, változhat (ágak letörése, vad ágak beoltása). És végül benne van az előbb említett megszólító karakter: lám én is így oltattam be, lám a mi népünk is hasonló, stb...

A 4. és a 9. tézis: „A metaforikus beszéd meghatároz, miközben a bizalomkeltés és az elidegenítés dialektikájával dolgozik.

A metaforikus beszéd tényeket és nyelvhasználatokat is elidegenít, miközben tények megjelölésére nem használatos szót alkalmaz, de ezt a szót is egy szokatlan jelentésében. A metaforikus beszéd úgy működik, hogy az elidegenítést a jól ismert világba beülteti, ami által az ki is bővül.”

„Egy metaforikus prédikációban használt szó szokásos jelentésének megbontása a szó egy újabb jelentésének érdekében történik, és mindez az értelem egy szemszögének szelektálása alapján, amely szelektálás e jelentésváltozás érdekében megy végbe. A jelentésváltozás által a metaforikus kifejezésben hermeneutikai feszültség keletkezik, amelyből a nyelvtani alany húz hasznót: saját létében határozzuk meg”.

Visszatérve az előző példához, az olajfa példájához, azt láthatjuk, hogy Pál azzal idegenít el, hogy a szelíd olajfába oltják a vad olajágakat, és nem úgy, ahogy természetes lenne: a vadba a szelíd ágakat. Ezáltal a jól ismert világ is kibővül: értelme lesz annak is, hogy szelíd fába vad hajtás beoltásáról beszéljünk. Máskülönb az olajfa példázata a Jungel által „tények megjelölésére nem használatos szó fogalmát”. Használjuk-e egy népre azt, hogy olajfa? Mit szólnánk hozzá, ha a magyar népről így írna egy könyv: „A magyar nép 15 millió emberből áll, a lakosság egyharmada a határokon túl él, a magyarországi területen élő lakosság egynegyede városokban él, a népesség 40%-a férfi, 60%-a nő, az ország népsűrűsége magas, és ezen kívül szelíd olajfa”. Ugye nem használjuk ezt a kifejezést tények megjelölésére. Mégis Izráel népének léte: szelíd olajfa. Létezésében határozzuk meg, és nem egy tulajdonságában vagy állapotában. Abban, hogy Isten nem vetette el Izráelt, abban erősen a jelen van csak meg, halványan dereng a jövő és a múlt. De az olajfában ott a létezés, és a létezésének a tulajdonságait, változásait ragadhatjuk meg a metaforák által.

7. tézis: Nem a szó metaforikus, amit a szokásostól eltérő módon használunk, hanem a prédikáció metaforikus a szokásostól eltérő módon használt szó segítségével. Ebben a tézisben a „prédikáció” szó azt jelenti, hogy: mondanivaló.

8. tézis: „Egy metaforikus kifejezésben egy állítmányként szereplő szót úgy használunk, hogy az az egyébkénti vonatkozását ez alkalommal elveszti, habár az elveszített jelentését feltételezzük.

A metaforikus prédikációban a metaforikusan használt szó Luther szavaival: 'megújított szóvá' válik" (verneketes Wort). Ehhez hozzáfűzi Jungel: Ebben a mondatban „Krisztus a szőlőtő” nem a szőlőhegyen levő szőlőtőre gondolunk, mégis gondolnunk kell arra is. Amikor például az olajfáról beszélünk, érdemes lenne elgondolkozni, hogy látott-e már mindenki olajfát, kapálta-e a talaját, szedte-e gyümölcsét, fogyasztotta-e az olajat, amit a bogycsóból préselnek? Ha valaki csak fényképről látott olajfát, abban nemigen képzik meg az olajfa képe. De nincs gond, mert aki látott már körtefát, barackfát oltani, az is tökéletesen megfelel a metafora nyújtotta képanyagnak.

10. tézis: „A metaforikus, kijelentéssé vált tények és a metaforikus prédikációvá vált szavak elidegenítése miatt a metaforikus prédikációk jártasságot feltételeznek

a tények világában is, és minden szó eredeti jelentésében is. Ezt a jártasságot, ha az nem természetesen meglévő, az elbeszélés kell, hogy megteremtse. A metaforák kibővítik és pontosítják az ábrázolt valóságot.”

14. tézis: „A metaforikus nyelv szabadsága semmiképpen sem zár ki egy fogalmi nyelv utáni vágyat, amely ezt a szabadságot ellenőrzi”.

Magyarázatul ismét az előzőekben alkalmazott képet használjuk. „Mi tehát a helyzet: amire Izráel törekedett, azt nem érte el. A kiválasztottak azonban elérték, a többiek pedig megkeményítették” (Róm 11,7). Ez az a fogalmi nyelv, amelyen Pál a későbbiekben elmondott képet megfogalmazza. Mégis a képpel együtt válik igazán érthetővé a fogalmi nyelv mondanivalója. Ebben az esetben: tragikuma. Mert az olajfa azért él, hogy ágakat hozzon és az ágak végén gyümölcs teremjen. Azért él évekig, hogy egy napon termést hozzon.

Pál a szelíd olajfa terméshozásának idejéig eltelt időt nevezi Izráel törekedésének. És hiába élt olyan sokáig, a végcél mégsem érthette el, a Krisztusban való gyümölcsözésre már nem volt alkalmas.

20. tézis: „A vallásos nyelv, mint olyan nyelv, amelyik egy lét-többletet (Seinsgewinn) nyelvileg eseményé tesz, metaforikus. Mint olyan beszéd, amelyik a világra jövő és Jézus Krisztusban a világra eljött Istenről beszél, a keresztyén hit nyelve különös módon is metaforikus.”

Itt a „Seinsgewinn”, vagyis az a lét-többlet, amiről a szelíd olajfa példázata beszél: a megtartás. Más szóval a kegyelem. Bizonyos értelemben az elvettetés is „lét-többlet”, de mindenki érzi, hogy valami sántít, hiszen az nem többlet. Csak mint a metaforikus beszéd által létrehozott többlet. Egyébként világos, hogy az elvettetés nem többlet.

23. tézis: „Azáltal, hogy Isten a világ eszközeivel jött el a világba, és nyert is mindig teret a világban, és hogy beszélünk róla: a világ horizontja kitágult. Mégpedig úgy, hogy a világ valósága (a maga problémáiban, konfliktusaiban, értékeiben) élesebben rajzolódott ki. A hit nyelve erősíti a valóság ismeretét, élesíti a valóságlátást, miközben az embert többre hívja, mint a valóság. Szerkezetileg ez a metaforikus beszédben történik meg.” Azt, hogy Isten a világ eszközeivel jött el a világba, ezt mi, teológusok jól értjük. Első eszköze Istennek, amelyet a földi eszköztárból 'vett': a beszéd, maga az Ige. És ennek része a metafora is, amely Isten Wahrheit-jából próbál valamit érzékeltetni: a metafora Isten valóságának "inkarnációja”.

A tézisek tárgyalása után még egy dolgot jegyezzünk meg, amely a metaforák mögöttes (többlet-) jelentéséről szól. Nevezetesen arról szóljunk, hogy mi az a két elengedhetetlen feltétele annak, hogy a metaforák eme többletjelentését felfedezzük. Ez tulajdonképpen Isten Wahrheit-jának felfedezése. Jungel szerint ez a két feltétel a következő:

I.: Adaequatio intellectus ad rem = a megértés tárgyának való megfelelése, tulajdonképpeni kompetencia.

II.: Epiklézis.

Az első tehát abszolút emberi tényező, egyszerű értelmi képesség. De a második feltételnél megérthetjük azt, miért van elzárva Isten valósága a bölcsék elől, és miért jelentetik ki a kisgyermekeknek: ugyanis ez már teljességgel lelki képességet feltételez: teljes és őszinte gyermeki bizalmat az Atya iránt. Pál azon ritka emberek közé tartozott, akinek mind a két feltétel megvan. És ezért beszélhetett oly csodálatosan az Atyáról, a Fiúról és a Szentlélekről.

Szabó Lajos

4. Az önmagán túlmutató kép — II. Morna D. Hooker nyomán

Pál apostol írásait tanulmányozva igen hamar megláthatjuk, hogy milyen gyakran hivatkozik az ószövetségi írásokra, milyen gyakran idézi őket. A „Római levél” 9. részében a görög Biblia egyetlen nyomtatott oldalán négy ószövetségi idézet olvashatunk Hóseástól, Ézsaiástól. Az ótestamentumi írásokat a Krisztusban adott kijelentés fényében szemléli.

Nyilvánvaló, hogy az Újtestamentum írásainak szerzői, így Pál is, egészen másképp viszonyultak az „Írás”-hoz, mint mi. Tanulmányozva módszerüket, kicsit kényelmetlenül érezhetjük magunkat. Számunkra alapvető, hogy az Írást korhűen, a textust a szöveggörnyezetbe illően kell értelmezni. Ők azonban ezt nem így teszik. Kiemelik sokszor a textust a kontextusból, allegorikus vagy tipológikus értelmet adnak neki, a régi történet új értelmet nyer, kapcsolatot, utalást találnak Krisztushoz, s talán gondolhatjuk azt is, hogy az eredeti szerző bizonyosan nem így értette. Mégsem utasíthatjuk el értelmezésüket úgy, mint ami egyértelműen téves, mert az akkori időkben biztosan jogosult volt értelmezésük módszere. Lehet törekvésünk, hogy az Írás eredeti értelmét keresve az ótestamentumi szerző gondolatát próbáljuk megragadni, mégsem lenne helyes ezeknek értelmét egyetlen szerző elképzeléseiben látnunk, keresnünk.

Példaként tekintsük az 1Kor 9,9-ben ezt a mondatot: „A nyomtató ököre száját ne kösd be”. Eredeti összefüggésében a Deut 25,4-ben egészen mást jelentett. Pál az egyházi szolgálattal, az egyházi szolgálattal kapcsolatban mondja ezt, mert nem a szerző emberi szándékát tekinti, hanem Isten kinyilatkoztató kegyelmét: „Nem teljes egészében értünk mondja-e ezt?”. Pál a Krisztusban kapott kijelentés fényében tekinti az Írást, hit által értelmezi úgy, ahogy előttünk áll. Nem tévedés tehát ez, hanem a reá bízott evangélium.

Így érthetjük az 1Kor 4,6-ban írott intését is: „... ahhoz tartsa magát az ember, ami meg van írva...”. Ne emberi bölcsességgel akarjuk felruházni az evangéliumot, hanem tartsuk magunkat a ránk bízott, nekünk adott isteni kijelentéshez! Pál tényleg tartja magát ehhez, vagy ő maga is túlmegy azon, ami meg van írva? A Törvényt ott idézi a legtöbbet, ahol pont a Törvény ellen érvel (pl. Róm 10.; Gal 3.) Nem csupán kihasználja így a Törvényt arra, hogy a maga véleményét kifejezze, hogy kijátssza a Törvényt a Törvénnyel? Valóban tartja magát saját feltételéhez, ahhoz, „ami meg van írva”?

Pál írásértelmezését és képies kifejezőkészségét igen szépen mutatja a 2Kor 3. része. A fejezet egy briliáns metaforával kezdődik (2-3. vers). A gyülekezet maga az ajánlólevél, amit tovább fokoz az az indoklás, ami szintén igen képszerű, s mégsem igazán valóságos! „Nem tintával, hanem az élő Isten Lelkével... és nem kötőablára, hanem a szívek hűtábláira.” Két képet vetít itt egybe ezzel a két tagmonddal. Egyrészt a Jer 31,33 képét Isten új szövetségéről: „Törvényemet a belsejükhöz helyezem, szívébe írom be”. Rögtön megjelenik előttünk a Sínai-hegyi szövetség, a bizonyosság két kötőablaja, amire az Úr leírta a Törvényt. Már az ószövetségi kép is összetett, mert bár nincs közvetlenül jelen a törvényadás eredeti képe, Izráel számára mégis jelen volt ebben. S ehhez a képhez csatlakozik a tintával való írás, a hétköznapi életből véve, Pál korának gyakori írásmódja. Pál mondanivalójának megfelelően rendezte ezt el. Egybevetíti a tintával való írás képét a kötőablóra való írásával, ez a valóságban nem létező dolog, mert senki sem ír köre tintával. A

másik kép — „... az élő Isten Lelkével... a szívek hűtábláira...” — egészen elvont, s meg sem próbáljuk a gyakorlatban elképzelni. A metaforikus beszédnek ez a módja igen gazdag és alkalmas arra, hogy messze túlmutasson önmagán.

A fejezet további részében az Újszövetség szolgálatáról szól, összehasonlítva az Ószövetség szolgálatát az Újszövetségével, nem a Törvényt és az Evangéliumot, nem Mózes és Krisztust, hanem Mózes szolgálatát és a sajátját. Pál védi a maga hivatását, az ő alkalmassága nem emberi, hanem Istentől nyert alkalmasság. Mózesrel hasonlítja össze a maga küldetését, ami nem kőbe vésett, betűk által van hitelesítve, hanem a Szentléleknek az emberi szívekben végzett munkája által. Az Ex 34 alapján teszi ezt. Itt is jól megfigyelhetjük azt, hogy Pál hogyan használja, idézi az Írást. Ad egy rövid magyarázatot az Exodusbéli történethez, nem az ószövetségi kifejezőmóddal élve, hanem a Krisztusban való beteljesedésen keresztül szemlélve a történetet. Mózes szolgálatának dicsőségét hasonlítja össze az életet adó Lélek szolgálatával. Annak a szolgálatnak a dicsőségét, ami kőbe vésett betűkre vonatkozik, ami — ahogy Pál mondja, — csak halált hoz, azzal a dicsőséggel, ami a Szentlélek szolgálatáé. Ha a Törvény szolgálata, ami elítél, dicsőséges, mennyivel inkább dicsőséges a megigazulás szolgálata, — annyival, hogy a korábbi dicsősége jelentéktelenné válik az Újszövetség dicsőségének fényében.

Pál nem tagadja Mózes dicsőségét. Emlékeztet is arra, hogy az arcáról sugárzó dicsőség miatt Izráel fiai nem tudták őt nézni. Ez a dicsőség pedig mulandó volt. Ha valami módon mérni tudnánk ennek erősségét, a Mózes arcán tükröződő dicsőség semmi volna a Lélek szolgálatáéhoz képest. A logikus következtetés az volna ebből, hogy ha Mózesnek lepleznie kellett az arcát, akkor Krisztus szolgájának is ezt kellene tennie. Pál ennek ellenére — ellentétben Mózesrel — nem leplezte el arcát. Ezt azzal a szabadsággal indokolja, ami a Lélek által a miénk: „... ahol az Úr Lelke, ott a szabadság”. Korábban úgy látszott, hogy Pál azt állítja, hogy Mózes azért leplezte el az arcát, hogy óvja Izráel fiai. Később egy egészen más magyarázatot ad: „... hogy ne lássák Izráel fiai a mulandó dicsőség végét”. Az előbbi magyarázatból az következne, hogy Krisztus szolgájának nemcsak lepleznie kellene arcát, de ennek a lepleznek sokkal vastagabbnak kellene lennie, mint Mózesé volt. Ez azonban nem így van.

Észre kell vennünk, hogy Pál itt az ótestamentumi történet egyik magyarázatáról áttér a másikra. A 7-11. versekben összehasonlítja Mózes és a keresztyén ígértető dicsőségét. A 12. versben az elleplezés problémája sűrűsödik. Magyarázatot ad arra, hogy miért nem visel leplet az arcán, ellentétben Mózesrel. Pál kétféle magyarázata logikai szempontból következtetlenségnek tűnik, hiszen néhány mondaton belül mintha két különböző magyarázatot adna ugyanarra. Megpróbálhatnánk ezt a két magyarázatot összhangba hozni egymással, de több, mint valószínű, hogy ez nem sikerülne, de nem is szükséges, hogy sikerüljön. Ezzel a látszólagos következtetlenséggel egy dinamikus kép áll előttünk, ami pontosan ezzel mutat messze túl azon, amit le lehet írni, el lehet mondani.

A 6-11. versekben Pál négy alapvető ellentétet mutat be a két szövetség szolgálata között. Az Ószövetség betű által él, az Új Lélek által, a régi megöl, az új életet ad,

a korábbi elítéltetést hoz, a későbbi megigazulást, az Ószövetség időleges, az Új pedig örök. Ha tehát a régi dicsőség, az új mennyivel inkább az lehet!

A 12. versben feltárja a lepel jelentőségét, amikor azt mondja, hogy Mózes azért leplezte el az arcát, hogy elrejtse annak végét, ami eltöröltetik. De mi az, ami eltöröltetik? A dicsőség? Az volna erre a logikus válasz, hogy „igen”. Ez a dicsőség szó (doxa) nőnemű, az itt álló participium pedig vagy hím-, vagy semlegesnemű. Úgy látszik Pál arra gondol, amit ez a dicsőség mutat. De a „szövetség” szó (diathéké) és a „szolgálat” (diakonia) szintén nőneműek. A válasz az lehet erre a nyelvtani rejtvényre, hogy Pál korábban (a 11. versben) a „to katarogomenon” és a „to menon” kifejezéseket használja a „mulandó” és a „maradandó” kifejezésére és e kettő közül ismétli az egyiket, hogy összegezze mindazt, ami az Ószövetséghez tartozik.

Mózes elfedte az arcát. „De az ő gondolkodásuk eltoppul.” Miért áll itt ez a „de” szócska? És mi a kapcsolat a lepel és Izárel gondolkodás között? A megoldást talán maga az exodusbeli történet kínálja. Mózes lejön a hegyről, kezében a bizonyág két táblája. Ekkor még nem tudja, hogy arcának a bőre sugárzó lett, amikor Istennel beszélt. Izráel fiai természetesen féltek közel menni Mózeshez, de ő hívta őket magához, s eléjük adta mindazt, amit az Úr parancsolt — ekkor nem volt lepel az arcán. Majd, mikor elmondta mindezt, leplet tett az arcára egészen addig, amíg ismét be nem ment, hogy Istennel beszéljen. Az elbeszélés szerint Mózes arcán mindig lepel volt, kivéve amikor kapta, illetve továbbította Isten üzenetét. Az ok, ami miatt Mózes leplet tett az arcára, az, hogy arcának bőre sugárzó lett. Itt azonban van valami különös. Mózes sugárzó arccal jön le a hegyről, s amíg beszél Izráel fiaival, amíg Mózes, mint közvetítő munkálkodik, az arca fedetlen.

Talán nem meglepő, hogy erre a történetre Pál — úgy látszik — kétféle magyarázatot ad. Maga az eredeti történet semmiféle magyarázatot nem fűz az eseményekhez, csak előadja mindazt, ami történt. Pál zsidó kortársai számára bizonyára az volt a magyarázat, amit a 2Kor 3-ban a 7. versben olvashatunk: Mózes azért leplezte el arcát, mert Izráel fiai nem tudtak arcára nézni, annak dicsőséges volta miatt. Ennek van is némi alapja az Exodusból: „Amikor Áron és Izráel fiai meglátták, hogy sugárzik Mózes arcának a bőre, féltek közel menni hozzá.” Mintegy második magyarázatként olvashatjuk azt, hogy Mózes azért tett leplet arcára, „hogy ne lássák Izráel fiai a mulandó dicsőség végét” (12. vers). Az a dicsőség, ami Mózes arcáról sugárzott, Isten dicsőségének tükröződése, ami valószínűleg megújult, amikor újra felment a hegyre, hogy beszéljen Istennel, de idővel elhalványodott. Pál egész okfejtését arra alapozza, hogy Mózes dicsősége mulandó volt, nem maradandó. Ezt nyilván nem fogadták volna el Pál zsidó kortársai. Számukra az volt a magyarázat, hogy Mózesnek azért kellett ellepleznie arcát, mert Izráel fiai nem tudták őt nézni emiatt. Pál is írja ezt, és úgy is tekinthetnénk, mintha magyarázatnak tartaná.

Ha jobban szemügyre vesszük a szöveget, megláthatjuk, hogy Pál ezt nem magyarázatként adja, hanem ezzel az Újszövetség dicsőségének nagyságát emeli ki. Valójában tehát Pál egyetlen magyarázatot ad: „... hogy ne lássák Izráel fiai a mulandó dicsőség végét”. Valami tehát rejtve maradt előttük. Rejtve maradt a Törvény igazi értelme, a Törvény beteljesülése. A zsidók ezzel nyilván nem értettek volna egyet, hogy előttük a Szövetség igazi értelme rejtve van. Amikor Pál arról szól, hogy a lepel felfedetlenül maradt, bizonyára nemcsak a Mózes arcán

levő lepelre gondolt, hanem arra a függönyre is, ami a Tórárt takarja a zsinagógában, ami elvétetik, amikor azt olvassák. Van valami akadály, ami gátolja azt, hogy megértsék a Szövetséget. Ezt az akadályt kézről-kézre, nemzedékről-nemzedékre továbbadták, s ehhez mereven ragaszkodtak is a zsidók. Akkor szűnik meg ez az akadály, ha majd megtérnek az Úrhoz. Itt — nem úgy, mint az Exodusból — az „Úr” Krisztust jelenti, s nem Jahvét. A lepel csak Krisztusban tűnik el. Hozzá kell tehát megtérnie Izráelnek, hogy megláthassák a Szövetség igazi értelmét, hogy a szívükről elvéssék a lepel.

Az Exodusból leírt történet új értelmet kapott: a beteljesedés idején Izráel a betűtől a Lélekhez tér. „Az Úr pedig a Lélek” — ezzel visszatér az első különbséghez: betű és Lélek, s visszatér a kezdő metaforához: az Úr a Lélek, aki közvetlenül az emberek szívére ír.

A fejezet azzal a különbséggel fejeződik be, ami Mózes, Izráel, illetve Krisztus apostolai, a hívők között van. Utóbbiak fedetlen arccal tükrözik az Úr dicsőségét, és ugyanarra a képre formálódnak, dicsőségről dicsőségre. Pál, ahogy láthatjuk, visszatér a két dicsőség különbözőségére, s rámutat, hogy az első közvetett volt, a második közvetlen. Mózes Isten dicsőségéből egy felvillanó sugárt kapott, s ezt tükrözte az arca. Mózes közvetítő szerepet játszott, ezért hasonlítja Pál az apostolokhoz és nem Krisztushoz, aki maga a dicsőség forrása. A keresztyének közvetlenül tekinthetnek az Úr dicsőségére, szüntelenül tükrözik vissza az Úr dicsőségét, s egyre dicsőségesebbé válnak, amint Krisztus képére formálódnak.

A következő, 4. részben ebből a képből kiindulva védelmezi saját szolgálatát. „Ha pedig nem elég világos a mi evangéliumunk, csak azok számára nem világos, akik elvesznek” (3.v.). De ha az evangélium leplezett, ez nem ugyanaz, mint Mózes arcának leplezettsége. Mert míg ott feltételezhetően isteni kijelentés, parancs volt, itt, az evangélium esetében a világ fejedelme az, aki igyekszik távol tartani a hitleneket Krisztus dicsőségének látásától, maga a Sátán az, aki el próbálja rejteti az evangélium világosságát az emberek elől. Az evangélium pedig maga Krisztus! A dicsőség, amit látunk Benne, magának Istennek a dicsősége, aki a teremtéskor ezt mondta: „Sötétségből világosság ragyogjon fel”, ő gyújtott világosságot szívünkben, hogy felragyogjon előttünk Isten dicsőségének ismerete Krisztus arcán (6.v.).

Pál itt a Gen 1-re utal. Nincs egyedül gondolatában. János evangéliuma a Gen 1 tiszta visszhangjával kezdődik. Azonban míg Pál az Exodustól indul és a Genézis-hez érkezik, addig a János evangéliuma a teremtés világosságától indul és Mózes felé tart. Isten terve, dicsősége ragyogott a teremtéskor az első emberen, majd a Sínai-hegyi törvényadáskor. A teremtéstől kezdve elrejtett isteni titkos bölcsesség, isteni terv az emberiség számára Jézus Krisztus.

Pál minden bibliai képet úgy tekint, mint ami Krisztusra mutat. Maga az Ószövetség is, hiszen ez az igazi célja — Krisztusra mutatni. Soha nem használ céltalanul képet, amint itt is több példából láthattuk. Mindig azért beszél képekben, hogy azok, sokszor összetettségükkel vagy nem logikus felépítésükkel túlmutasanak önmagukon. A hit nyelve nem úgy szól, mint a hétköznapi nyelv, mert nem az értelmünkkel átél, vagy megközelíthető dolgokról kíván szólni. A hit látása nem olyan, mint a fizikai látás, mert a „lelki szemek” Istentől adatnak, Ő mutatja meg nekünk magát. Isten gazdagságát látják ezek, s erről kellene szólnia az emberi nyelvnek. Erre azonban igen szegénynek bizonyul, ezért használ Pál ilyen magukon túlmutató képeket, mert amit hitben tapasztalt, azt kívánja szavakba önteni. Az ad hitelt szavainak, hogy

mögöttük Krisztusért életét is odaadó hit van, az jogosítja fel arra, hogy az Ószövetség képeit ilyen újszerű módon értelmezze, idézze, hogy hit által megtapasztalta az isteni valóságot, hogy Krisztus maga volt, aki elküldte őt, aki

tehetséget, erőt adott neki ahhoz, hogy az isteni kegyelem Krisztusban hozzánk jöveteléről szóljon a Szentlélek ereje által.

Szabó Levente

5. Bepillantás egy különleges teológiai műbe D. A. Templeton: Pál gondolatvilágának újrafelfedezése

A könyv címe: Pál gondolatvilágának újrafelfedezése, alcíme pedig: Egy cinikus nő útmutatója a tarzusi Pálhoz. Eredeti cím: Re-exploring Paul's imagination. A cynical laywoman's guide to Paul of Tarsus.

Hadd kezdjem egy figyelmeztetéssel: formabontó lesz ez az ismertető, bár korántsem annyira, mint maga a könyv. Douglas A. Templeton műve ugyanis az első betűtől az utolsóig formabontó, a címtől kezdve a befejező sorokig rendhagyó. Miért, s miben? Kezdjük az elején! Íme:

AJÁNLÁS: Anyámnak,
aki szerint egy táncos
a szökkenése csúcán
meg tud állni a levegőben
és keresztberakja lábait;
És apámnak
aki ezt kétségbevonta.

Aki átlapozta e furcsa ajánlást és a köszönetnyilvánítást, az csak a szerző előszavát olvasva kezd gyanút fogni: nem egy mindennapi ember száraz szakkönyvét tartja kezében. A teljesen közvetlen hang, „laza” stílus, ami a sorokból sugárzik, váratlan és kedves meglepetés különösen ebben a műfajban. Kíérezhető a mondatok mögött a szerző hallatlanul friss, szellemes, szabad és csillogó elméjű egyénisége.

Óriási olvasottságról, széleskörű műveltségről árulkodik a tengernyi idézet. A sűrűn röpöködő ógörög, latin, francia és német szavak, kifejezések pedig szintén nem kis nyelvismeretet sejtetnek... Színes és merész nyelvezet, vidám mesélőkedv, szabadon csapongó fantázia — örömmel ittam magamba ezt az igen ritka, üdítő stílust, mégis kezdett zavarni az első oldal vége felé, hogy egy komolyabb „nyomravezető” szó sem hangzott el a könyv lényegéről.

Hamarosan megkaptam azután kíváncsiságomra a választ, természetesen „Templeton módra”:

„Az volt a céloom, hogy egy Catalogue raisonné-t állítsak össze a páli gondolkodásmódról, bár ez elég nehéz dolog, tekintettel arra, hogy Pál nem gondolkodott (think), hanem álmódott, képzelt (imagine), így tehát az eredmény egy 'lesz-ami-lesz', nyitva hagyott montázskép, ázalék, zagyvaság, valami egyveleg...”

Nos, valóban, e furcsa „katalógusban” érdekes ösz-szevisszaságban szó esik mitológiáról, nyelvezetről, kont-rasztokról, metaforákról, páli kifejezésekről, illetve konkrét fogalmakról is, bűnről, megigazulásról, születésről, életről, halálról, feltámadásról, testről, lélekről, angyalokról, apostolságról, felkenésről, keresztéről és sok másról.

A szerző három szó köré csoportosítja a mondanivalóját: szekularitás, szimbolizmus és metanyelv.

Szekularitás. Világias gondolkodáson, világi nyelvezeten azt a mindenkori kötetlen, hétköznapi nyelvet érti Templeton, ami nem szaknyelv, távol áll a teológiától, és nem érti a tipikus, számunkra megszokott vallásos kifejezéseket, mint pl.: bűn, kegyelem, megváltás, stb. Bár a szerző szerint ezek a szavak éretten estek le a páli teológia fájáról, mégis a „fatörzs körül hosszú ideje le-gelésző elefántok laposra taposták őket”. Talán az egyházi

berkekben sem ártana e szavak eredeti, páli értelmezését egy új, nem szaknyelvű szókinccsel visszaadni.

Szimbolizmus, azaz nem szószerinti értelmezés, nem szigorú történelmi értelmezés, hanem egy elvontabb nyelv, ami Istenről beszél, tele gazdag tartalommal, színnel, felhanggal, ami Pál nyelvét irodalmivá (és nem történelmivé) teszi.

Metanyelv. Pál nyelvének megfelelő mai nyelv, ami kellőképpen visszaadja gondolatainak tartalmát és ízét.

Mielőtt bepillantánánk igazán a műbe, ismertetnem kell annak néhány jellegzetességét.

Szerkezete a szó szigorúan vett értelmében nincs. Nincs tartalomjegyzék, nincsenek fejezetek, nincs semmilyen tartalmi felosztás. Nos, akkor mi van? Mert mégsem egy alaktalan massa a könyv. A mondanivaló számozott gondolategységekből épül fel. Így válik szellőssé, áttekinthetővé, visszakereshetővé az egyébként rendszertelen gondolat-halmaz. Egy-egy gondolategység egy vagy több mondatból, de van amikor csak egy szóból áll (pl. 6.15: „Yes”). A gondolategységek, sőt a nagyobb gondolatmenetek sem követnek valamiféle hagyományos logikai rendet, hanem amolyan „templetoni szabadsággal” jelennek meg, majd tűnnek el az álmélgódó olvasó szeméi előtt. (A számolásba egy helyen hiba is csúszik, a 21.91. után véletlenül a 22.92. következik...)

Műfaja elmélkedés. A gondolatok laza csapongó szárnyalással, néha finom átmenettel kapcsolódnak, vagy éppen nem kapcsolódnak egymáshoz. Felmerül a kérdés, milyen céllal, és kinek íródott? Szakembereknek? — Szerintem ahhoz túl rendezetlen, széteső, felszínes. Laikusoknak? — Ahhoz viszont túl elvont, filozófáló, nem emészthető információkat ad.

Stílus, nyelvezet könnyed és bonyolult egyszerre. Látható, a szerző otthon van mind a mai, mind a klasszikus nyelvekben. Játékos, egyszerű megfogalmazások mellett azonban találkozunk sokszor olyan többszörösen megszakított és összetett mondatokkal, hogy a végére érve bizony fogalmunk sincs, mi is volt a mondat elején. Templeton stílusa dinamikus, fiatalosan szemtelen és meghökentető. Ebben Pál apostol utódjának érzi magát, hiszen nem ritkák Pál leveleiben sem a meghökentető fordulatok, retorikai elemek (15.34). Szellemes szójátékok (28.22), humoros beszúrások (29.4) teszik az olvasmányt élvezetessé.

Idézetek tömkelege, reflexiók, kortárs teológusok véleménye teszik színessé, de fárasztóvá is a művet. A könyv végén található irodalomjegyzék 152 szerző 213 munkáját sorolja fel hivatkozásként, és ez még csak a kortárs irodalom!...

Gondolategységeknek neveztem a mű alapegységeit. A „templetoni szabadság” (ez lassan állandó jelzővé válik!) figyelembevételével azonban ezek sem igazi egységek. Sokat sejtetően indul egy-egy gondolat, de sokszor nem ér célhoz, félúton megáll, vagy az idézetek, közbevetések tengerében szétaprózódik, eltűnik. A szerző nem is érzi talán, hogy nem kerek, nem teljes, amit egyszer már leírt? Visszatér sok korábbi témájához, újabb és újabb köröket fut pl. a „lélek” (5.8; 11.5; 19.13), a „hit és cse-

lekedet” (8,84; 12,9), „Ábrahám hite” (3,7; 13,11) gondolatok körül.

A sok „magyarázkodás” után pedig lássuk végre Templeton néhány gondolatát Pál apostol gondolatvilágáról!

Szemelvények, gondolatok a könyvből

A *nyelv problémája* (1.6. és 1.7. gondolatok környéke) Pál nyelve rég nem használt nyelv. Pál képei, hasonlatai rég nem élő társadalomból származnak. Megérthető-e mindezek ellenére egy mai ember számára, mai nyelven, amit Pál mond? Egyáltalán igaz a képlet: Pál ógörögül = Pál angolul? Nos, erre megnyugtató választ nem kapunk, csak abban bízhatunk, hogy van még egy kis közös kapcsolópontunk a múlttal. (2.5.) Probléma még, hogy sokan ma is szó szerint veszik Pál képeit, metaforáit, szimbólumait, holott nem valószínű, hogy Pál is olyan naív és egyszerű lett volna, mint egynémely olvasója. A realizmus nem a művészet egyedüli iskolája. Létezik még idealista, kubista, impresszionista, szürrealista.

A *vallásos „Szakterminológiáról”,* és analógiáiról (3.1.) „A 'bűn' az a szó, amely ember és Isten kapcsolatát írja le, mégpedig akkor, amikor valami baj van ezzel a kapcsolattal. E szónak bírósági analógiája: bűntény (crime). Pszichológiai analógiája: neurózis és pszichózis. Fizikai analógiája: a szenny. A szenny pedig eltávolítható egy mosdással. Ezek a komponensei annak, amit Ricoeur (1969) így hív: 'a gonosz szimbolizmusa'”. (3.11.) Templeton szerint Pál keveri a jelentésanalógiák különböző kategóriákba tartozó szavakat. Pl. a bíró, bűn, bűnöző: bírósági, büntetőjogi kategória, míg apa, fiú, testvér: családi kategória. A megigazítás (justification = igaznak, ártatlannak nyilvánítás) bírósági szakkifejezés, mégis egy sorba kerül Pálnál a hit szóval, ami már a személyes (vallásos) szféra szava. Hogyan értelmezhető tehát a páli kifejezés: „megigazulás hit által?” Talán ha egy szférába hoznánk a szavakat? Pl. „elengedés bizalom által?” A bíró felmenti a vádlottat = az atya megbocsát a fiának? Páli merészség kell a szférák ilyen keveréséhez, de hasonló szabadság is az értelmezéshez és alkalmazáshoz.

Részletek az „*él bennem a Krisztus*” címszóból: „4.8. Pál azt mondja, hogy Jézus 'Él benne' (Gal 2,20). 4.81. Pál prepozíciói híresek és notóriusak. E prepozíciónak (en), hogy 'bennem', sem segít a megértésében az előtte álló ige, az 'él'. 4.82. Ha úgy képzeljük, hogy Pál egy ház, és Jézus egy potenciális lakó, akkor azt hihetnénk, hogy Jézus most beköltözött... vagy Pál egy tároló, amely Jézust tárolja. 16.37. ... Pál egója felcsereződött Krisztus egójával. Nem egyszerűen alávetett Jézusénak, hanem kicserélődött... tekintve, hogy Pálnak nincs többé személyisége, ez a megszállottság jó, mert ami megszállotta, az nem démoni, hanem jóindulatú. Bár a kicserélés nem lehet igazán jóindulatú, és ha nincs már egó, nincs is mit megszállni... 16.38. ... Pál nem létezik többé Pál számára, de ez nem jelenti azt, hogy Jézus számára sem létezik. Többé tehát nem egocentrikus, hanem (legalább amíg e mondatot leírja) Jézus-centrikus, Jézusra koncentrált. Csodál, és csodálkozik”.

Az *apostol* címszóból. „6.21. Ha Pál elhívott volt, ez azt is jelenti, küldött is volt. Pál, saját szemzőgéből legalább, apostol volt. 6.26. Apostol az, akinek feladata Istentől és Jézusról beszélni, illetve esetenként (Pálnál pedig igen sok esetben) saját magáról. És ez az üzenet mindenkinek szólt, azaz mindenki számára kellett hirdetni, akit érdekelt. És ez külföldi utazással járt. 6.27. Az apostol egy utazó hírnök, szónok.”

A fent említett részeket (6.2. és 6.3.) különösen érdemes elolvasni a könyvben, mert jól tükrözik a szerző gondolkodásmódját!

Tükör által homályosan... jellegére: „6.53. De mit lát

az ember, ha a tükörbe néz: saját magát. 6.54. Igaz, de ez most nem visz minket előre. Arról van most szó, hogy ha egy ember belenéz egy ipar-előtti (pre-industrial) vagy pre- post-modern tükörbe, akkor csak homályosan fogja magát látni. Hasonlóan, ha Isten elolvasna (amitől Isten ments!) egy pre-industrial, vagy post-modern teológiát, csak egy igen homályos elképzelést kapna magáról (kivéve persze, ha nincs neki jobb dolga is). Ha egy ember Isten válla fölött belekukucskálna a tükörbe, homályos képet kapna magáról is, és Istentől is. Így van az ember, aki teológiát olvas, vagy ír. 6.55. De hátha Pál nem úgy érti (1Kor 13,12), hogy a tükör rosszul tükröz (nem korinthusi az a tükör? Davidson, 1952, 18. o. No. 1309), hanem hogy minden tükör a valóságnak a képét mutatja, és nem magát a valóságot.”

Igazat mond-e Pál? „10.1. Fontos megkérdeznünk nemcsak azt, hogy mit mondott Pál, illetve hogy értette, amit mondott, hanem azt is, hogy amiket mondott, igazak-e. 10.11. ...íthetjük úgy, hogy például a homoszexualitásról vallott nézetei már nem érvényesek, de Pál véleménye előtt született, mint a ma folyó viták, az ezzel kapcsolatos biológiai, szociális, antropológiai és egyéb aspektusok figyelembevételével. 10.12. De nemis annyira Pál véleménye és előítéletei a fontosak, illetve azok örökérvényre emelése az ilyen dolgokban, mint a homoszexuálisok emancipációja, vagy a nők felszabadítása, hanem inkább a talaj, amibe ezeket a gondolatait vetette...”

A *házasságról* Templetontól két helyet emelek ki. Mindkét helyen azt hangsúlyozza, Pálnak erről nincs határozott álláspontja. 10.5-ben arra lyukadt ki a szerző, hogy ha a keresztyének nem házasodnak, akkor nem lesz népesség, nem is lesz kit misszionálni... vagy az emberiség hal ki, vagy a keresztyénség egy idő után... vagy Pál az idő rövidségére való tekintettel javasolta a házasság kerülését? „23.85. A házasember, mondja Pál, tekintetbe kell, hogy vegye feleségét '... a házasember a világi dolgokkal törődik, hogyan legyen felesége tetszésére...' (1Kor 7,33). És a feleség tetszése nem esik, vagy talán nem is eshet egybe Isten tetszésével.” Azért mindezek ellenére bevallja Pál, hogy nincs parancsa az Úrtól az egyedül-állókra.

A *metaforáról*. „19.8. Pál metaforákat használt. Nem is igazán áll másból teológiája, mint metaforákból. 19.81. A metafora a nyelv álommunkája, és mint minden álommunka, értelmezése legalább annyit elárul az értelmezőről, mint az álmodóról... az értelmezés művelete önmaga is a képzelet, a képzelőerő munkája. Egy metafora megértése ugyanannyira alkotó erőfeszítés, mint a létrehozatal, és ugyanolyan kevésbé vannak merev szabályai. (Davidson, 1979. 29. o.) 19.82. Pál metaforikus szekerének iránya maga is álom: '... nem mindnyájan fogunk elaludni...' (1Kor 15,51). Van valamiféle analógia Pál jövő-látása és az álom között. Pál teológiája álomfjítő” (oneiric).

Étkelés és úrvacsora. „21.9. Most a földön eszünk, mutatva, hogy várjuk az időt, amikor majd egyszer 'az égben' is eszünk (1Thessz 4,17). Hogy mit fogunk ott csinálni, amikor Istennel leszünk, az talán egy étkezéssel modellezhető. 21.91. Politikai nyelven szólva, Isten szövetségesei vagyunk... 21.92. Történetileg Jézus kivégzésére emlékezünk. 23.3. Pál beszámolója az Úr vacsorájáról egy 'tápláló szimbolizmus' (Marett, 1933, 22. o.) és egy történelmi megemlékezés keveréke. 23.32. Az eucharistia hókusz-pókuszában a szellem (mind) táplálkozik, emlékezve Jézus tetteire és arra, ami történt vele. Mert egy olyan dolog, ami egyszer történt, újra megtörténhet. 23.33. De sokszor a megemlékezés szinte csak Jézus halálára terjed ki... 23.41. Egy ember megehet egy egész cipőt, de ha többen vannak, a kenyeret meg kell törni...”

Ennyi szemelvény talán elég sok mindent megmutatott a mű természetéből, jellegéből — és, ha Pál apostolról nem is, Templetonról sok mindent megtudtunk (és Pálról is, ha valamennyire hasonlítanak egymásra).

Itt most egy objektív értékelésnek kellene következnie. Nos, *objektív értékelés helyett*:

A könyvet első olvasásra nem értettem. Többszöri nekirugaszkodás eredményeképpen rádőbentem, hogy amit megértettem, annak sincs sok értelme. Talán nem vagyok egy igazi „cynical laywoman”, de ez a könyv engem egy centivel sem vitt közelebb a tarzusi Pálhoz. (Na jó, mondjuk egy fél centivel!) Mielőtt igazi véleményt mondanék, hadd bíráljam előbb magamat. Először is sem tudásom, sem tapasztalatom nem mérhető Templeton professzorhoz. Másodsor, lehetséges, hogy teljesen eltérő(?) gondolkodásmóddal és elvárásaimmal elke-rültem az ő hullámhosszát, és ezért nem tudom értékelni a munkáját. Mindezek ellenére: csodálom óriási szellemi háttértárát, mozgékony és merész fantáziáját, fesztelen és gátlástalan humorát, és legjobban — bátorságát. Nagy merészségre vall ugyanis egy ilyen rossz könyvet megírni — ilyen kiváló adottságokkal, és nagy tudással megáldott

embernek. Mert minden van benne — és semmi sincs. Sok dologba belekap — és semmiben nem mélyed el. Milliónyi induló gondolat — egy sem ér célba. A mű nem alkot kerek egészet, nem mond ki semmit (talán nem is célja?), valóban nagy zűrzavar az egész. Dícsér-ném, hogy van benne sok igazán új, és mélynek induló érdekes gondolat, de visszavonom, mert az összhatás, a szócséplés, a rendtelenség, és a felszíniesség mindent elront. Hiábavalóság, meddőség, üresség érzése mellett feszültség („üthetnék”) támadt bennem a könyv olvasá-sakor. A szerző megnyerő egyéniségével szemben taszí-tott a műből áradó céltalanság, üres filozofálgatás, „in-tellektuális kéjelgés”. Amolyan se-mély — se-sekély... Mit hiányoltam a könyvből? Pál apostolt... Pál lelkületét, gon-dolkodásmódját — és a benne lakó Krisztusét. Ezenkívül valami elmélyülést, rendet, praktikusságot. Belátom, túl-zók az elvárásaim. Azért arra mégis kíváncsi lennék, hogy mit szólna Mr. Templeton művéhez maga Pál apostol...

„30.7. Valamit írni, néha azt jelenti, semmit sem írni...”

30.91. Vagy légy csendben, vagy olyat mondj, mi jobb a csendnél.”

Zámbó András

II. Gyakorlati rész

1. Szótériológiai szimbólumok a páli iratokban Gerd Theissen nyomán

Szótériológia: Krisztus elvégzett munkájáról, a meg-váltásról való beszéd. A kárhozatból az életre való el-jutásról szóló beszéd. Tanítás arról, hogyan lehet a szent-ségtelen állapotból a szent állapotra eljutni. Amikor Pál apostol erről beszél, akkor képeket, szimbólumokat vesz át és használ fel. Ezeket a képeket és szimbólumokat a mindennapi életből vette át, azért mindenki számára ismerős és jól érthető szemléltető eszközök voltak. Ezek — miközben Pál az üdvtörténet nagy eseményeit szem-lélteti és teszi érthetővé velük — bizonyos változásokat szenvednek el. Az apostol néha kiemeli a megszokott környezetükből és az új elhelyezéssel teszi világossá a mondanivalót. Más alkalommal úgy használja fel ezeket a szimbólumokat, hogy egy bizonyos ponton kilép ezek keretei közül és ilyen módon mondja el az üzenetet.

A jelölt dolgokat nem lehetne a képek és szimbólu-mok nélkül leírni és érthetővé tenni. Ugyanakkor úgy használja Pál ezeket a szemléltető eszközöket, hogy azok nem homályosítják el a jelölt dolgokat. Ennyiben és ezért nevezhető Pál apostol szótériológiája metafori-kusnak.

Gerd Theissen két nagy csoportban tárgyalja a páli levelekben előforduló, a szótériológiához tartozó szim-bólumokat. Az egyik a szociomorf — kölcsönös viszonyt kifejező szimbólumok. Ide sorolja a megszabadítás, a megigazítás és a kiengesztelés fogalmát magyarázó ké-peket. A másik nagy csoport a fiziomorf — átváltozást kifejező képeket tartalmazza. Ezek: alak és természet, halál-élet, egyesülés.

Szociomorf ábrázolások

Először a *megszabadításhoz kapcsolódó* képeket te-kintsük át! Pál apostol a társadalmi életből veszi ezeket a szimbólumokat, mégpedig a világi hatalomhoz kapcsolt fogalmakat használja fel a megváltásra szoruló ember helyzetének bemutatására. Ennek megfelelően a kárho-zatban élő embert, mint gonosz rabszolgatartóknak alá-vetett embert, rabszolgát mutatja be. Kik ezek a rab-

szolgatartó hatalmak? Négy ilyen hatalmat nevez meg Pál. A Sátán az első, amelynek kiszolgáltatottja az ember. A Sátán, aki ennek a korszaknak (aion) az istene, halálos fogságban tartja az embert (2Kor 4,4). A bűnről is mint megszemélyesített hatalomról beszél az apostol (Róm 5,21; 7,7-12), amelynek fizetsége a halál (Róm 6,25). A halál kiszolgáltatottja az ember, amíg Krisztus meg nem sza-badítja. Mint utolsó ellenség töröltetik el, írja Pál az 1Kor 15,26-ban.

A Galatákhöz írt levélben van szó a világ elemeiről, mint az embereket fogvatartó hatalmakról. A galaták nekik szolgálták mindaddig, míg Krisztusban meg nem sza-badítottak. Mint bálványoknak szolgáltak nekik a galaták (Gal 4,3).

Pálnál a megszabadítás azt jelenti, hogy az elnyomó hatalomtól megszabadít egy másik, erősebb hatalom, aki Krisztus. A megszabadítás egyenlő a hatalomváltással. Jelzi ezt a görögben a hüpo alkalmazása. Ez következne a szimbólum következetes és változatlan formában tör-téző alkalmazásából. Ezen a ponton azonban, — hogy a megszabadítás igazi lényegét és tartalmát elmondhassa — áttöri a szimbólum határait Pál. A kárhozat állapota valóban rabszolgaság, de ha onnan kiszabadultunk, akkor nem egy másik elnyomó uralma alá került az életünk. Akik Krisztusban megszabadítottak, azok a fiúság lelkét kapták, és Isten fiainak dicsőségére és szabadságára men-tette meg őket az Erősebb Hatalom. Erről a Róm 8,15kk-ben beszél Pál. A rabszolgából tehát nem újra rabszolga lesz, hanem fiúi jogokat kap. A rabszolga ugyanis újra eladható rabszolgának. Ez egy reversibilis folyamat. Az Isten fiai azonban többé nem lesznek rabszolgák. Ez ir-reversibilis. Ez az a pont, ahol először lép ki Pál a szim-bólum adta keretek közül. Itt mondja el a speciálisan krisztusi üzenetet!

Az apostol azonban tesz még egy változtatást. Még egyet fordít a felhasznált hasonlaton, amikor azt mondja: Az istenfiúság birtokosa, aki nem adható el rabszolgának, mégis lehet rabszolga. Bár az egészen másfajta szolgaság, mint a korábbi! A megváltott ember lehet Krisztusnak rabszolgája, mint ahogy Pál is az (Róm 1,1). Embereknek

ne szolgáljatok (a rabszolgaság értelmében), de legyetek Krisztus uralma alatt és úgy szolgáljatok az emberek javát! — figyelmezteti a korinthusiakat (1Kor 7,22-23).

Amikor a megszabadítás folyamatát mutatja be, akkor is jólismert társadalmi képeket használ fel Pál. Kétféle módon ábrázolja Krisztus munkáját. Az egyik, amikor egy hatalmas uralkodó király legyőzi az ellenségét. Ez egészen jézusi hasonlat az erős fegyveresről, aki legyőzi a házát és foglyait őrző fegyverest. A megszabadítottakat pedig magához emeli a győztes uralkodó. A másik ábrázolás, amelyik bemutatni hivatott Krisztus elvégzett munkáját: a rabszolgaiac képét festi elénk, ahol megjelenik egy gazdag ember, aki kiváltja az ott lévő rabszolgát. Kifizeti érte és helyette a váltságdíjat. Így szerzi meg neki a szabadságot. Ez persze előfordult, ha ritkán is, az ókori világban sokfelé. Az a mód azonban, ahogy ezt Krisztus tette, és ahogy ennek megfelelően ezt Pál ábrázolja, teljesen új és szokatlan volt. Krisztus a megszabadítás munkáját úgy végezte el, hogy vállalta a megáláztatást, szenvedést és a halált. Pál ezért megint megváltoztatja az átvett képet.

A kiváltó hatalmas Úr aláveti magát a rabszolgatartónak. Ez a gonosz rabtartó pedig megölte a Szabadítót, aki ennek ellenére is győzött. Krisztus úgy diadalmaskodott, hogy alávetette magát a rabtartó hatalomnak. Ez megint speciális krisztusi többlet.

A második témakör, amelynek ábrázolásához Pál szimbólumokat használ, a megigazulás. Itt Pál apostol a jogi életből veszi az analógiákat a „szent események” érzékeléséhez.

Az elbukott ember a bűne következtében Istentől csak jogos ítéletre számíthat. Az Isten ember iránti szeretete és kegyelme következménye a Krisztusban és Krisztusért kapott kegyelmes döntés: Isten megkegyelmez a bűnösnek, mivel már Valaki eleget tett az igazságosságának (2Kor 5,10). Vád, ítélet, felmentés és kegyelem mind a bírói gyakorlatban használatos kifejezések. Pál azonban bátran használja ezeket, mert velük teszi érthetővé a mindenkor ember előtt, mi is történik a megigazulás során. Vizsgáljuk meg azt is, milyen igazságfogalom, illetve fogalmak állnak a háttérben! Különbőség van a görög és a zsidó igazságfogalom között. A görögöknél — a köztársasági rendszer keretében — az ún. semleges igazságfogalom volt érvényben. Vagyis a per folyamán — elvben legalábbis — teljesen közömbös és figyelmen kívül hagyott szempont volt az elítélt, illetve vádlott társadalmi helye, rangja és pozíciója. Csak az számított, igaznak bizonyulnak-e az ellene felhozott vádak. Egészen más volt az igazságfogalom a zsidóknál, amit tekintélyelvűnek lehetne mondani. Elsősorban uralkodói jog volt az igazság szolgáltatása. Az uralkodó kegyelmi aktusa volt az, ha felmentett valakit a vádak alól.

Pál a görög talajon „termett” igazságfogalmat használja, hogy mindenkit elítélhessen. Görögöt éppúgy, mint zsidót, hiszen mindnyájan bűnösök és szűkölködnek Isten dicsősége nélkül. Az egyetemes ítélet után jön az egyetemes kegyelemhirdetés is, természetesen csak a Krisztusban hívőknek. Aki felismerte a törvény tükrében, hogy jogosan ítélte őt halálra az Isten, de ugyanakkor azt is felismerte, hogy Krisztus ezt a halálos ítéletet elszenvedte helyette, annak a számára Istennel már csak felmentő kegyelmes ítélet van (Róm 10,4). Krisztus a maga áldozatával kiengesztelte az Atyát. Ez a következő terület, amelyet vizsgálhat alá veszünk.

Mi a kiengesztelés? Röviden három szópárral lehet válaszolni erre: ellenséges állapot helyett békesség; gyűlölet helyett szeretet; elszakítottság helyett közösség. Amíg a megszabadításnak elsősorban vertikális iránya

van, rendezzi az ember Istennel való viszonyát, addig a kiengesztelésnek van egy horizontális irányultsága is. Akit Krisztus kiengesztelt az Atyával, annak békessége van a testvéreivel is (a másik megszabadított és Istennel kiengesztelt emberrel).

Itt Pál egészen más hangon szólal meg. Nincs alá- és fölérendeltség, nincs legyőző és legyőzött. A szeretet hangján szólal meg az apostol, mivel a szeretetből fakadó kapcsolatról beszél. Megigazulván, békességünk van Istennel Krisztus által. Azt jelenti ez, hogy nincs semmi többé, ami megakadályozhatná az Atyához való mentelünket (Róm 5,6-11; 2Kor 5,14-21). Istennek az ember iránti szeretete Krisztusnak a kiengesztelő áldozatában manifesztálódott. A páli levelek halál-formulái ezért vannak összekötve a szeretet fogalmával (Róm 5,8; 8,34-35; Gal 2,20).

Fiziomorf ábrázolások

A másik nagy csoportba — a *fiziomorf*, átváltozást kifejező szimbólumok közé — három téma tartozik: — az alak és természet megváltozását kifejező képek; — az élet és halál összefüggését megvilágító képek; — az egyesülésről beszélő képek.

Az *alak és a természet megváltozása*. Alapige ennél a szimbólumnál a 2Kor 3,18. Miközben az Úr dicsőségét szemléljük fedetlen arccal, elváltozunk az Ő ábrázatára. Ezen a helyen Pál egy optikai képet használ fel a mondanivalója érthetővé tételéhez. A Megváltó egy kép, aminek tükörképei a megváltottak. (A változás eredményét szemlélteti egy újabb képpel.) Egy másik, most a természetből vett képpel illusztrálja a romlandó és romolhatatlan test közötti különbséget (1Kor 15,39-41). Ahogy jelentős különbség, eltérés van az állatok teste és az ember teste (illetve a földi és mennyei test) között, ugyanolyan különbség van a Nap és a Hold dicsősége között. Ezzel a minőségi különbséggel akarja érzékelteni a romlandó és romolhatatlan test közti különbséget.

Az *ádami élet Isten újjáteremtő munkája* következtében minőségileg más élet lesz. Ahogyan a gyerek a szüleiére hasonlít, ugyanúgy az újjászületett élet is az újjászültőre hasonlít és az ő tulajdonságait örökli. Itt tehát egy biológiai törvényszerűséggel teszi szemléletessé az evangélium üzenetét. A test és vér nem örökökheti Isten országát, ezért a romlandó testet Isten újjáteremtő romolhatatlanná. Ez nem egyszerű mutáció, hanem struktúraváltás.

A természetünk és a testünk elváltozása szorosan kapcsolódik a következő szimbólum-körhöz, amelyik a Halál és az Élet témájával foglalkozik. A régi természetünknek meg kell ahhoz hálnia, hogy élhessen a másik, az új. Pál apostol összeköti a meghalást az élettel. A 2Kor 4,10 szerint a testünkben hordozzuk Krisztus halálát és hasonlóvá válunk az Ő halálához (Fil 3,10). Ha meghalunk Krisztussal együtt, miután együtt szenvedtünk Vele, akkor jogunk lesz Vele együtt élni is. Erről beszél a Róm 6,8. A Krisztussal való „Halál — és Életközösséget” fejezi ki a „sün” prepozíció használata is. A halál legyőzésének gondolata az emberi végesség legyőzésének gondolatával függ össze. Újrakezdesre, új élet lehetőségére vágnak az emberek (Róm 8). Pál szerint ezután nemcsak az emberek sőhajtoznak, hanem a teremtett világ is, amely megromlott az ember bűne miatt. Isten Krisztusban elhozta ezt a rég várt új kezdetet. Aki Krisztusban van, annak a számára igaz, hogy régiek elmúltak és ímé újjá lett minden (2Kor 5,17).

Pál tehát az új teremtés kezdetét összekötötte a Krisztus váltságművével, illetve ennek a jelképével, a kereszt-

tel. A kereszt teológiáját összekötötte a feltámadással és ezáltal van nekünk is reménységünk. Ebből is látható a két ellentétes fogalom, a halál és az élet összekapcsolásának jelentősége. Ezen az alapon reménykedhet a keresztyén ember!

Az ebben a reménységben élő emberek szükségszerűen egymásra is rátalálnak Krisztusban. Ezzel a titokzatos Krisztussal és egymással való egységről beszél Pál az Egyesülés, Egység témakörén belül. Mit jelent az Egyesülés, Egység? Jelent egyfajta kilépést az emberi „én” bezárkózásából és egy egészségtelen befelé forduló állapot föladását. Ugyanakkor betagolódást is jelent a Krisztus testébe. Ennek a közösségnek az ábrázolására két példát is hoz az apostol. Egyik a közös étkezésekkel kapcsolatos, míg a másik a testi, szexuális közösség példáját használja fel.

A közös étkezés említésével valószínű, hogy egy korinthusi helytelen gyakorlatot akar kritizálni Pál. A szokásos közös étkezések alkalmával nem az egység és testvéri szeretet tükröződött, hanem a jelenlevők vagyoni helyzete és különbözősége. Az egyik dőzsölt, míg a mellette ülő éhezett. Nem ilyen a Krisztusban való közösség! A másik kép, amit Pál használ, mai szemmel nézve elég „meredek”. Azt említi, hogy ha valaki paráznával egyesül,

akkor maga is parázna lesz, mivel egy testté vált vele. Ha pedig valaki az Úrral egyesül, az Vele lesz egy lélek. Ez a végletes két kép egymás mellett jól kifejezi Pál mondanivalójának lényegét (1Kor 6,15-17). Akik Krisztusban egy testté lesznek Urukkal és egymással is, azok között megszűnnek az elválasztó határok. Igaz ez, még nagyon komoly szociális különbségek esetében is (Gal 3,28).

Befejezésül és összefoglalásul még egy érdekes dolgra érdemes odafigyelni. Pál apostol minden egyes témakörön belül következetesen használ bizonyos nyelvtani szerkezeteket és elöljárókat. Mikor a megszabadításról beszél, akkor következetesen a „hüpo” prepozíciót használja. Ugyanígy jár el a megigazulás és a kiengesztelődés kérdéseit tárgyalva. Amikor testünk, illetve természetünk megváltozásának jellemzőit és „hogyanját” írja körül, akkor a „hós” kötőszóval találkozhatunk újra és újra. A Krisztussal együtt történő meghalásunkat és életünket magyarázza a „sün” használatával. Végül pedig a Krisztussal és egymással való közösségünk jelölésére egy sajátos „helyhatározót” vesz igénybe, „locativus mysticus”-t, ez az „en Christo”. Pál apostol tehát még a nyelvtani alakok következetes használatával is prédikál!

Kálmán Béla

2. Pál, az Ószövetség tipizáló magyarázója

Pál apostol nagyon jól ismerte az Ószövetséget. Ezt a kijelentést támasztja alá az is, hogy levelei tele vannak olyan idézetekkel, utalásokkal, amelyeknek alapja az Ószövetség. Pál nagyon szereti a zsoltárokat és a prófétákat idézni. De található olyan részek is, amelyek egy-egy történetre utalnak vissza. Mi most csak ezekkel foglalkozunk.

Az a módszer, amellyel kiválasztottam ezeket a részeket, a következő volt: végigvettem a páli leveleket a görög nyelvű Nestle-Aland kiadásból és figyeltem a szövegek szélén található megjegyzéseket. (Ugyanis megjelölték a párhuzamos igehelyeket és az ószövetségi idézetek, utalások helyét.) Ezekből azokat válogattam ki, amelyek az Ószövetség történeteire utalnak.

Öt igeszakaszt választottam ki vizsgálatunk tárgyául: Róm 9,6-18; Róm 11,1-5; 1Kor 10,1-5; 2Kor 3,12-13; Gal 4,21-23. Vegyük ezeket sorba!

Róm 9,6-18. Ez az igeszakasz tulajdonképpen két részből áll: 6-13 és 14-18. versek.

6-13. versek: Itt az ígéretnek birtokosairól van szó. Kik birtokolják az ígéretet? A test szerinti leszármazottak. Ezért fontos a nemzetség visszaszámlálása egészen Ábrahámig. Tudjuk, hogy ez a törekvés megvolt és megvan a zsidóknál. Nem számít az, hogy némelyek elpártoltak, hűtlenek lettek, a szövetség, amelyet Isten Ábrahámval kötött, akkor is érvényben marad, nem gyengül semmiféleképpen sem. Ábrahámnak több utódja volt. Ismáel, Izsák, Ketúra fiai. De ezek közül egyedül Izsák viszi tovább a „sort”, a többi nem. Miért? Mert ő volt egyedül a megígért mag. Ebben különbözik Izsák a többiektől, hogy ő az ígéret fia. Ezek szerint tehát az ígéret fiai a birtokosok! Azok, akikben megmutatkozik az ígéretnek ereje és hatása. (Ez a véleménye Kálvinnak is.)

De Pál nem áll meg ennél, hanem továbbmegy, Rebeka és fiai példáját hozza: Egy apától származtak, ikrek voltak, a kiválasztás már születés előtt megtörtént. Egyik sem cselekedhetett még sem jót, sem rosszat. Mégis különbség van közöttük mindezen egyezések ellenére is: Isten kiválasztása. „A nagyobbik szolgál a kisebbnek”, „Jákóbot

szerettem, Ézsaut pedig gyűlöltem”. A kiválasztás egyedül Istentől függ.

14-18. versek. A következők szorosan kapcsolódnak az előzőkhöz. Az előbbi Isten kiválasztásával fejeződött be, itt pedig az a kérdés, hogy vajon Isten nem igazságtalan-e. Hiszen ha Tőle származik a kiválasztás, akkor miért ítéli el a ki-nem-választottat? Az emberi értékrendet nem szabad alávethni az isteninek! Kálvin ezt úgy mondja, hogy elég lenne Isten tekintélyét a tétel mögé állítani (a tétel az, hogy Isten nem igazságtalan), de Pál inkább bibliai alátámasztást hoz: Mózes.

Mózesnek Isten ezt az Igét akkor mondja, amikor Mózes a népért könyörög az aranyborjú esete után. Ezzel megerősíti azt, hogy a kiválasztás nem emberektől függ. Eddig a pozitívum, ezután negatívum következik: a Fáraó példája. Budai szerint a megkeményítés nem a cselekedetek miatt történt, hiszen csak a megkeményedés után szállt szembe Istennel. A megkeményedés megnehezítette Izrael népének a szabadulást, de ezáltal nyilvánvalóbbá lett Isten dicsősége, hatalma. És ez a lényeg: minden keresztyén meg kell látszania Isten istenségének. Aki nem akarja active dicsőíteni, magasztalni Őt, az majd dicsőíti passive. Minden keresztyén csak egy a lényeg: Isten dicsőíttessék!

Nagyon találó Kálvinnak az a mondása, hogy „Isten akaratán kívül ne keressünk más okot a kiválasztásra”. Ez összefoglalja ezt a részt.

Róm 11,1-5. Ez az igeszakasz is egy kérdéssel indít, mint az előbbi: Nem vetette el Isten Izraelt? És rögtön rá a válasz, (mint az előbb): nem. Az okolás önmaga. Elmondja, hogy ő is izraelita, Ábrahám magvából való, ezen belül benjáminita. És a logikai gondolkodás: Ha Isten elvetette volna Izrael népet, akkor ő sem lehetne Krisztus-követő, azaz keresztyén, és apostol, mert ő is Izrael utódja. De ő Krisztus követője, keresztyén, sőt apostol, ezért igaznak kell lennie annak, hogy nem vetette el Isten az Ő népét. És ha ez az okolás nem lenne elég, hoz egy bibliai történetet is:

Izrael népe teljesen elpártolt az Úrtól, nem elég, hogy Illés magára maradt, de még őt is halálra keresik —

panaszokod Illés. Isten válasza azonban Illésnek ez: nem vagy egyedül, meghagytam magamnak 7000-t. Van maradék. És ez a válasz ma is érvényes: ma is van maradék. Meghagytam — tehát Isten kegyelméből lehet és van maradék. Ebben benne van az is, hogy nem mi maradunk meg, hanem Isten tart meg bennünket a nyomorúság idején. Magamnak — ez a célja a megmaradásnak, meghagyatásnak.

(Nyelvtani érdekesség: en Ēlia ez a héber bö prepozíció következménye, amelyik nemcsak azt jelenti, hogy -ban, -ben, hanem -nál, -nél is. Tehát ez hebraizmus.)

Ez a rész általánosságban: az Egyházat Isten megtartja akkor, amikor emberi szemmel nézve már semmi sem látszik, és mindezt csak egyedül szeretetéből, kegyelméből teszi.

1Kor 10-5. Nem akarom, hogy ne tudjátok — ou theló hümas agnoein. Pálnál ez egy „ünnepélyes” szólás, mindig akkor használja, ha valamilyen új tan, új rész következik, azt vezeti be vele. Ilyen részek például: Róm 1,13; Róm 11,25; 2Kor 1,8. Ez a rész a keresztségről és az úrvacsoráról szól. E kifejezések: felhő alatt, tengeren mentek által, a keresztségre utalnak. Az pedig, hogy Mózesre keresztkedtek meg, azt jelenti, hogy Mózes követésére szánták el magukat. Ezzel vállalták, hogy mindig vele mennek. Így lehet Krisztusra is megkeresztelkedni, azaz elszánni magunkat az Ő követésére. Lelki eledel a manna, lelki ital a kősziklából fakadó víz. Ezekkel a hitüket táplálja az Isten, mert mindig Rá kell emlékezniük. A kőszikla Krisztus: — praexistens formában: Krisztus követte, kísérte népét a pusztában; — mindig érezhették jelenlétét. (Egyesek szerint nem ugyanaz a kőszikla volt, hanem mindig volt kősziklaforrásuk.) Mindnyájan részesedtek, azaz nincs kivétel, nincs kizárás. Az úrvacsorában a megkeresztelték úgy érezhetik, hogy megkapják a lelki táplálást, és semmi nem fenyegeti az üdvösségüket. De a történet ez: a pusztában nagyon sokan elaludtak (meghaltak) az engedetlenségük miatt: keresztség, úrvacsora nem számít, ha engedetlen. Ma is így érvényes ez a történet.

Az apostol figyelmeztetése ez: nem elég a sákramentumokkal élni, teljesíteni kell az Isten akaratát.

2Kor 3,12-13. Ebben a részben a központi téma Mózes orcájának leleplezése. Miért kellett ezt tennie? Azért, mert az izraeliták még ezt a múltó dicsőséget sem voltak képesek elviselni. Isten azért engedte meg, hogy Mózes

arcának legyen dicsősége, hogy ezzel biztosítsa, megerősítse vezetőségét, autenticitását. A leleplezés azért szükséges, mert Izráel bűnös. Ez ítélet Izráellel szemben, mert ha nem lenne bűnös, akkor nem kellene letakarnia a fénylő orcát. De ebben a leleplezésben megjelenik a kegyelem is. Nem képesek elviselni, tehát le kell takarni, különben nem élné túl.

A mulandó arra utal, hogy a mózesi törvény nem örök, időleges, mulandó. Pál ezzel szembeállít egy másik dicsőséget, amelyik nem mulandó, ez pedig az evangélium szolgálata. Ez soha el nem múló dicsőséget biztosít nekünk!

Gal 4,21-31. E rész mondanivalója a 31. vers: „nem szolgáló fiai vagyunk, hanem szabadosí”. Hágár fiai, leszármazottai rabszolgák, mert egy rabszolgának gyermeke sem lehet más, mint rabszolga. Ezek a törvény uralma alatt élők előképei. Sára fia, illetve leszármazottai ígéret által születtek. Izsák születése nem természetfeletti, mégis csodálatos. Ugyanis egy meddő, kihalt nő szült. Ez pedig nem lehetett másképp, csak az Isten által, az ígéret által. Ahogyan Hágár nem képes szabad gyermeket szülni, ugyanúgy nem tehet a törvény Isten szabad gyermekeivé. Nyelvi játék Hágárral: „hadzsar” — nagy kő, sziklacsúcs. Ez utal a Sinai-hegyre. A hagyomány szerint Arábiában telepedtek le Ismáel utódai, Hágára (Chedzsra) városában. Hágár — Sinai-hegy — törvény — földi Jeruzsálem (= szolgaság) vonalával szemben a mennyei Jeruzsálem (= szabadság). A szolgálat a földön történik, de a lehetőség, az áldás felülről való, mint Sára szülése. Nem a parancs és engedelmisség, hanem a bizalom és szeretet az ember Istennel való kapcsolatának igazi alapja és tartalma.

Mindezeket a történeteket Pál tipologikusan értelmezi és magyarázza. Ez nem mindegyiknél látszik egyértelműen, de egészen nyilvánvaló például az 1Kor 10-5 értelmezésénél, vagy a Gal 4,21-31-nél. Ezen ígehelyek exegézise azért különösen nehéz, mert a magyarázatot kell magyarázni. Már Pál is értelmezte, exegetálta, amikor leírta, és ezt kell még tovább értelmezni. Így nemcsak az Őszövétséget, a történetet kell ismerni, hanem azt a környezetet, körülményt, ahogy Pál írta. Ez a dolgozat nem akar teljes magyarázatot adni minden kérdésre, inkább csak gondolatébresztő kíván lenni, vagy esetleg segíteni.

Füstös Gábor

3. Sportéletből vett metaforák Pál apostol leveleiben

Pál apostol sokat fáradozott azon, hogy mondanivalóját jól érthető módon tárja az emberek elé. Használ képeket, jelképeket és metaforákat kora kulturális eseményeiből. Sokszor a görög versenyéletből vett képekbe öltözteti gondolatait. Két részben szeretném bemutatni, hogy hol és miként fordulnak elő a sportéletből vett metaforák Pál apostolnál. Az első részben szeretném tárgyalni Pál apostolnak 1Kor 9,24-27 verseiben előforduló sportéleti fogalmait, és azt, hogy ezek a fogalmak miként fordulnak elő más páli levelekben. A második részben pedig az ezen kívül előforduló sportéletbeli kifejezéseket részletezem.

I.

Pál apostol az 1Kor 9,24-27 verseinek írásakor bizonyára az iszthmoszi sportjátékokra gondolt. A második legjelentősebb sportesemény volt ez. Az iszthmoszi já-

tékokat Poszeidonnak, a tenger istenének tiszteletére rendezték.

1Kor 9,24. Trechontes particípium és trechó praesens imperfectum fordul elő. „Jól tudjátok” — emlékezteti olvasóit arra a jól ismert tényre, hogy a versenyző atléta minden erejét és képességét összeszedve fut, hogy ő legyen a győztes.

Így kell a keresztyén embernek is minden testi és lelki erejének összeszedésével életének legnagyobb céljára törekednie. A versenyzőnek nemcsak a verseny pillanatában kell erejét összeszednie, hanem egész életét a győzelem érdekében kell berendeznie. A versenyre készülő atlétának 10 hónapig tartó komoly gyakorlást kellett végeznie, és ez idő alatt minden tekintetben önmegtartóztató életet kellett élnie. Az atléták ugyan testi életükben voltak önmegtartóztatók, de az önmagát nevelő keresztyének erkölcsi tekintetben is fegyelmeztetnek kell lenni.

Róm 9,16. Hiába futunk, hiába törekszünk, erőlkö-

dünk, idvességünk nem az emberi akarattól vagy erőlködéstől függ, hanem Isten szabad kegyelmétől.

Gal 2,2. Voltak olyan — Pál által hamis atyafiaknak nevezett — judaisták, azaz zsidókeresztyének, akik Pál munkáját hiábavalónak mondták. Ezt a vádat kellett semmissé tennie, vagyis kijelentenie, hogy ő nem fut, és futott hiába. Az apostoli igehirdetés igaz, és egyedül ez vezet az üdvösség útjára, tehát nem hiábavaló. Az egyháznak belső békessége és egysége érdekében el akarta kerülni az egyháznak a zsidókeresztyén és pogánykeresztyén ágakra való szakadását.

Gal 5,7. Jól futottatok, azaz helyes keresztyén életet éltetek, mondja Pál a galatáknak. Pontosabban csakis hit által üdvözölhetünk.

Fil 3,14. Az apostol fáradozása nem volt gyümölcstelen. Ennek megfontolása ösztökéljen minden keresztyént arra, hogy minden erejének megfeszítésével éljen világító, példaadó életet. De ösztökéljen minden igehirdetőt is arra, hogy Pál apostolhoz hasonlóan fáradozzék.

2Thessz 3,1. Az Igének, mint valami élő személyes valóságnak diadalmenetben kell haladnia, futnia előre.

1Kor 9,24. To brabeion = jutalom, győzelmi díj. Úgy kell a keresztyén embernek futnia, mint egy atlétának, testi-lelki erejének összeszedésével, életének legnagyobb jutalmára törekedve.

Fil 3,14. Mi a jutalma? Istennek onnan felülről a Jézus Krisztus által hozzáintézett hívása, vagyis az, hogy megismerje Krisztust, az Ő feltámadásának erejét, teljesen eggyé legyen a feltámadt Krisztussal, meglássa az antikrisztus bukását, a szentekkel együtt része legyen a világ kormányzásában, és Isten országában. Mert erre hívtunk el. Agónidzomenos part. med. = versenyezni, küzdeni; A versenyzőnek nemcsak a verseny pillanataiban kellett összeszednie erejét, hanem egész életét a győzelem érdekében kellett berendeznie.

Kol 1,29. „Ezért a célért fáradozom és küzdök” én is, és pedig olyan erőmegfeszítéssel, mint ahogyan a verseny küzdelmében kimerítő fáradtsággal küzdenek a versenyzők. Így küzdött Pál is a kolosséiak hite tisztaságát fenyegető ellenfeleivel. Azért, hogy a keresztyén ember tökéletes legyen tudásában és példamutató erkölcsében, ennek érdekében nagyon sokat kell küzdenie, fáradoznia.

1Tim 4,10. Timótheuss küzdött, még a szenvedést is vállalva, mert egyedüli reménységét az élő Istenbe vetette.

1Tim 6,12. A hit harcának nevezi a keresztyén életet, mert ebben a harcban az ember csak mint hívő vehet részt, és csak a hívő embert szólíthatja Pál a győzelmi díj átvételére ekképpen: Ragadd meg az örök életet! És ezzel azt is mondja, el is érheted az örök életet, mert

arra elhívattál. (Ezzel az Igével elhagyja a versenypályáról vett képet, mert az elhívás az Isten részéről történt.)

1Kor 9,25. Ho stefanos = koszorú, győzelmi díj. Az ember fején a koszorú az öröm, a boldogság jele. A hellén világban korábban nyilvános mérkőzések alkalmával a győztesnek koszorút nyújtottak át. Az iszthmoszi játékokon a koszorú lucfenyőből készült. A lucfenyő ágából összefont zöldellő koszorút a verseny győztesének nyújtották át. Az atléta mulandó, hervadó koszorúért küzd. Ezzel szemben Pál arra szólít fel, hogy el nem múló, hervadhatatlan koszorúért, az üdvösségért küzdjünk.

Fil 4,1. A filippi gyülekezetet életműve megkoronázásának, apostoli munkája győzelmi jutalmának nevezi Pál.

1Thessz 2,19. Ti vagytok a mi dicsekedésünk (koronánk) győzelmi koszorúja. A thesszalonikaiak büntölhető megszabadulása és üdvössége Pál munkálkodásának igazi megjutalmazása, küzdelmének megkoronázása.

2Tim 4,8. Az Úr elismerése a győzelmi koszorú. Az igazságosság koronája.

1Kor 9,26. Pükteüo (praes.) = ökölvívóként küzdeni; „Én úgy küzdök, mint aki nem céltalanul vagdalkozik a levegőbe”. Az ökölvívónak ugyanis el kellett találnia ellenfelét, mert különben hiábavaló erőpazarlással, elhibázott ütésekkel csak a levegőt vagdossa és magát farsztja. Pál tehát erejével gazdálkodva, megfontoltan végzi feladatát, nem végez hiábavaló, céltalan erőlködést.

Hüponiadzó (praes.) = valakinek az arcába, szemé alá vágni. Ez az ige azt is jelenti, hogy kiütni valakit, itt tehát Pál úgy kiütötte, ártalmatlanná tette őmberbét, hogy az ne jelentsen akadályt célja elérésében.

A második részben szeretném bemutatni, milyen fogalmak szerepelnek még a sportéletből Pál leveleiben.

Róm 9,30. Diókó = versenyt futni, üldözni, valami után futni, törekedni valamire. Ez az ige több helyütt szerepel, ezért inkább levelenként követjük. A sportéletből vett kép keretében foglalja össze Pál a zsidók és pogányok helyzetét. A zsidók voltak az esélyesek arra, hogy elfoglalják Istennek megigazulást adó kegyelmét, de mivel ezt saját erejük által igyekeztek elérni, esélytelenekké váltak. És ezáltal esélyesekké a pogányok lettek, akik nem a maguk erejével törekedtek arra, hanem hitből elfogadták azt. Ugyanez az ige előfordul még a Róm 12,13 és a Róm 14,19-ben.

1Kor 4,12. A korinthusiak göggyével szemben az üldözés állhatatosságát fejezi ki. *1Kor 14,1-ben* a lelki ajándékokra való törekvésre hívja fel a figyelmet Pál, különösképpen a prófétálásra. *2Kor 4,9.*

Varga György

4. Pál apostol szociológiai metaforái

Pál leveleiben nagyon sok szó esik népekről, vagy egy nép legkülönbözőbb társadalmi rétegeiről (görögök, zsidók, idegenek, szegények, gazdagok...), de legtöbbször nem metaforikus, hanem teljesen köznapi értelemben. Szociológiai metaforák leginkább a szolgálattal és a háztartással (háznép) kapcsolatban találhatók, ezeken kívül ide soroltam a foglalkozással és az állammal kapcsolatos képeket is.

A. A szolgálattal kapcsolatos metaforák

- rabszolga: doulos
- (evező)szolga, végrehajtó: hüperetés
- segítő, felszolgáló: diakonos

B. A háztartással kapcsolatos metaforák

- sáfár: oikonomos

- kiskorú, gyermek: népios

- szülők, házasság;

C. „Egyéb kategória”

- szegénység
- foglalkozás
- polgárjog: politeüma

A.

A görög „szolga” három fogalmát igyekeztem különválasztani — bár a magyar fordítás mindháromat „szolga” szóval adja vissza —, hogy a különbségeket érzékelhessük.

Doulos. Három levél (Róm, Fil, Tit) címfeliratában szerepel. Pál önmagát jelzi vele: „Jézus Krisztus rabszolgája”. Pál soha életében nem volt rabszolga, de a címzettek, akiknek a levél szövege, nagyon jól értették, hogy Pál mit akar vele jelölni. Eszükbe juthatott a rabszolgapiac, embertömeggel és rabszolgákkal, akikért gazdag emberek sok pénzt adtak, hogy rabjukká és szolgájukká tegyék. Miért használta Pált ezt a képet? Krisztussal való kapcsolatának érzékeltetésére. Képi sík és fogalmi sík közti kapcsolópont a maximális alárendeltség és függőség. Képi síkon megjelent egy rabszolga, aki Krisztussal van összekötve, fogalmi síkon ez jelenti a totális függőséget, ez a közös tartalom.

1Kor 7,22. Itt Pál arról beszél, hogy mindenki maradjon meg abban, amiben elhívott — vagyis a rabszolga maradjon rabszolga. A továbbiakban azonban Pál csavar egyet a szavakon: az Úrban elhívott rabszolgából felszabadított lesz, a szabadként elhívottból pedig a Krisztus rabszolgája. Itt érzékelhető az, hogy Pál nem marad a szó képi értelmezésénél, hanem egy magasabb tartalommal tölti meg. Már nem a rabszolga társadalmi függőségéről beszél, hanem a keresztyén ember „mennyei-szociológiai” értelmezéséről, Krisztustól való függéséről. Krisztus sokkal többet fizetett értünk, mint egy rabszolgatartó, annál inkább elkötelezettjei vagyunk...

Róm 6,16. Ezen a helyen a rabszolgatartó nem személy, hanem elvont fogalom (bűn szolgái, engedelmesség szolgái), amelyeknek az ember saját maga adja el magát, mint rabszolgát.

A gondolatársítás már sokkal elvontabb, de szintén az eredeti képre támaszkodik.

Hüperetés. Az evangéliumokban való előfordulása alapján úgy lehetne pl. fordítani, hogy „végrehajtó”, „alattvaló”. (A Mt 5,25-ben a bíró szolgája — „fogdmege”.) Ezek a szolgák nem annyira helyhez és személyhez kötöttek voltak, mint inkább tisztviselő szolgák, hivatali szolgák, katonák inasai és hajókon evezős szolgálatot teljesítők.

Pálnál egyetlen helyen: 1Kor 4,1-ben fordul elő. „Krisztus szolgái”, ehelyett talán jobb volna a „Krisztus inasai, végrehajtói” fordítás. Ez a fajta szolga-fogalom sokkal emberközelibb kapcsolatot jelentett a felettesével, annak szinte jobbkeze volt.

A kép tartalmi többlete tehát: Krisztus ügyének végrehajtója, munkatársi viszony az Úrral.

Diakonos. Képletes értelemben ezt a szót a Róm 13-ban használja Pál. A hatalmasság Isten diakónusa, Isten szolgája a te javadra. Azt jelenti ez, hogy minden hatalmasság Istentől kapta a megbízását. A fenyítés és büntetés e szerint a hatalom diakóniája felénk szerezetszolgálat, mivel ezzel Isten a mi megjobbításunkat szorgalmazza.

II.

Az ókori háztartásba a szülők, gyermekek, a cselédek és a rabszolgák is beletartoztak. Ezenkívül a jómódú, gazdagabb emberek sáfárt is tartottak.

Oikonomos = sáfár. Feladata volt a háztartásra felügyelni és annak anyagi ügyeit intézni. A családfő távollétében övé volt a teljes felelősség, ő gazdálkodott a vagyonnal, a családfő nevében intézkedett, tehát teljhatalmú megbízott volt.

1Kor 4,1. Érdekes, hogy Pál Isten titkainak sáfárságáról beszél. Vajon azt jelentené ez, hogy el kell rejtetni, mivel titok? Éppen ellenkezőleg, annyira értékes titok,

hogy nem elrejtetni, hanem azzal hűséggel gazdálkodni — hirdetni kell.

Apostol és sáfár között a közös tulajdonság a hűség és megbízhatóság. Mindkettő felelősséggel tartozik az urának; az apostolra is roppant vagyon van bízva: a Krisztus evangéliuma. A sáfár-kép tehát az Istentől való megbízottság érzékeltetésére szolgál.

A Tit 1,7-ben a püspök kötelessége, hogy Isten sáfára legyen. Mivel mindent az Istentől kapott, hűségesnek és megbízhatónak kell lennie, és számadással tartozik az Istennek, hogy az egészséges tanításra felügyeljen.

Népios = kiskorú, gyermek. Olyan személyt jelöl, aki még nem érett, még nem alkalmas valamire.

1Kor 3,1-ben a korinthusiakat nevezi Pál Krisztusban kiskorúaknak. A Krisztus családjában való kiskorúság e hely szerint egyenlő a testiséggel. A gyülekezet még nem érett meg a „rágósabb” tanításra. Ebből viszont az is következik, hogy van lehetőség a fejlődésre, nem maradunk mindig kiskorúak.

Gal 4,1-2. Itt már más lesz a kép értelme, ugyanis nem gyülekezeten belüli kiskorúságról van szó, hanem a kiskorúság éppen gyülekezeten kívülséget jelent. Addig voltunk kiskorúak, amíg a világ elemei alatt voltunk, most, hogy Jézus által Isten fiaivá lettünk, már nem kiskorúak, hanem csak *örökösök* vagyunk.

A „kiskorú” egy idői feszültséget érzékeltet, idő múlásával el kell jönni egy alkalmas pillanatnak (Chronosban a kairos-nak), amikor az az állapot meg fog szünni. A kairos tehát az apa által megszabott idő. Ezt a „még nem” feszültséget magyarázza az Ef 4,13-14-ben is, ami szerint a nagykorúság a Krisztus teljessége.

A *házasság* képe. Ez Pálnál szintén a Krisztushoz tartozás szimbóluma, de nem egyéni, hanem már közösségi értelemben: amint férj és feleség egybetartoznak, úgy szintén Krisztus és az egyház.

Róm 7,2-4. A kötelék addig érvényes, ameddig a férj meg nem hal. Ha meghalt, az asszony szabad. Mi is feloldattunk a törvény alól, és Krisztuséi lettünk...

Érdekes, hogy a férfi szemszögéből állítja be ezt a képet, pedig így képzavar lép fel: Mi haltunk meg a törvénynek, hogy Krisztuséi lehessünk, ebből pedig az következne, hogy az egyház a férj, a menyasszony pedig Krisztus szimbóluma. Ef 5,21-32. Pál elsődleges mondanivalója nem a házasságra vonatkozik, hanem Krisztus és az egyház kapcsolatára. Ez tulajdonképpen nem igazán metafora, mert rögtön meg is magyarázza, hogy a házasság példájában mi mit jelent Krisztusra és az egyházra nézve.

Az eddig tárgyalt metaforák mind valamilyen függőséget fejeznek ki, csak a függő viszonyoknak mindig más-más oldalát domborítják ki. Mégis hadd mutassak rá, hogy ezek egymással is összefüggésbe hozhatók: Krisztus megadta az emberért a legmagasabb árat (*doulos*-motívum), ezután rábízta az emberre az evangélium továbbadását (*oikonomos*-motívum), és a közös hit- és megváltástudat alapján nemcsak az egyénnel, hanem az emberközösséggel, az egyházzal is szövetségre lépett (*házasság*-motívum).

III.

Végül még néhány szociológiával kapcsolatos példa: *Szegénység-gazdagság*, 2Kor 6,10. A két szó már eleve két külön tartalmi síkon áll. A „szegény” valóságos értelemben, a „gazdag” pedig képletesen. A keresztyén ember nemcsak földi valóságos síkon él és gondolkodik, hanem van egy felette álló, ami sokkal fontosabb a számára. Ugyanezt az analógiát alkalmazza Pál Krisztusra

a 2Kor 8,9-ben: szegény lett, hogy mi meggazdagodhasunk.

Foglalkozással kapcsolatos képek, 1Kor 3,10. A bölcs építőmester példája. Ezzel Pál az isteni mellett az emberit hangsúlyozza, az apostol a prédikálással veti meg a hit alapját.

2Tim 2,6. A fáradó földműves képe. A munkás sok fáradtsággal műveli meg a földjét, és Isten is megáldja az ő munkáját — bizonyára enni fog annak gyümölcséből. Ezzel Pál önmagát is biztatta, hiszen elég sokat fáradozott az Isten kertjében — reménysége lehet, hogy Isten meg fogja adni az Ő munkásának jutalmát.

Mennyei polgárjog: politeüma en ouranois, Fil 3,20.

Ez a szó mindenféle politikai tevékenységet is jelentett. Aki a Római Birodalomban polgár volt, az kiváltságos személy, akinek előjogai voltak a törvénykezésnél, nem kaphatott akármilyen büntetést, joga volt a császárhoz fellebbezni. Ebbe vagy beleszületett valaki, vagy hatalmas összeget fizetett érte. Pál, aki római polgár volt, mégis a mennyei polgárjogra mutat, amelynek mindannyian várományosai vagyunk. Mennyei polgárjog azt jelenti, hogy biztos helyet készített számunkra Krisztus, és minden reménységünk meglehet, hogy „az Ő dicsőséges testéhez hasonlóvá változtatja a mi gyarló testünket is”.

Németh Péter

5. Biológiai képek Pál apostol leveleiben

Ha Pál apostol leveleiben a biológiai körébe tartozó képeket vizsgáljuk, érdemes minden egyes képnél azt a kérdést feltenni, hogy mennyivel mond így többet Pál. Vagyis a képi sík hogyan egészíti ki a tárgyi sikot, miben tér el, miben hoz újat. Három csoportra osztottam a képeket, a három leghosszabb kép, példázat köré.

A. csoport: 1Kor 1,35-43 A test feltámadása, továbbá az életről, halálról, születésről, családról szóló igeszakaszok tartoznak ide.

B. csoport: 1Kor 12,12-31 Krisztus teste és tagjai, és az ugyanilyen témájú versek.

C. csoport: Róm 11,17-24 A szelíd és vad olajfa, és a növekedésről, földművelésről szóló igeversek.

A. A test feltámadása (1Kor 15,35-43)

Kifejezetten a *magvetés* képét a 36. és 37. vers tartalmazza. Ján 12,24 gondolatával találkozunk itt: „Bizony, bizony mondom néktek: ha a búzaszem nem esik a földbe, és nem hal meg, egymaga marad, de ha meghal, sokszoros termést hoz.” Az a kérdés, amit a 35. versben Pál költőien feltesz, egy másik képet hordoz a görög nyelvben: pös egeirontai hoi nekrói; Hogyan támadnak fel a halottak? Az egeiro ige azt jelenti, hogy felébred, felkel. A *feltámadás* olyan, mint az a mozdulat, mint amikor az éjszakai alvás után valaki felébred, „magához tér”, és felkel az ágyból. Az Ef 5,14-ben szerepel ismét az előbbi görög szó, az egeiro. A jelentése itt: felkel. „Ébredj fel, aki alszol és támadj fel a halálból.” Egeire ho katheudón kai anasta ek tón nekrón. (A 35. vers az újfordinálású Biblia szerint így hangzik: „Milyen testben öltözve jelennek meg?” Ez többlet-képet jelent a görög nyelvhez képest. A feltámadásban egy új test-ruhát öltünk magunkra.)

Hogyan függ össze a magvetés és a feltámadás? Mi a közös? A vetőmag és a belőle tavasszal kinövő utód példa a feltámadási titokra. A mag elsősorban a halál szükségyszerűségéről beszél. A mag több, mint aminek látszik, mert magában hordozza az egész új növényt, de ennek feltétele, hogy el kell rothadnia. A tavaszi kibontakozásig a magnak önmagát el kell veszítenie. Miért kellett ezt Pálnak annyira hangsúlyoznia? Mert egyesek nem akartak meghalni, hanem rögtön diadalmaskodni. Aki így gondolkodik, az sem a bűnt, sem az őembert nem szánja oda a halálra, hanem a régi állapotban, „zölden” akar újat kezdeni. Pál azt mondja, hogy a feltámadáshoz az út a halálon át vezet. Ezért nem hiheti senki azt, hogy már feltámadt. Mit mond a mag és az új növény kapcsolata a romlandó és romolhatatlan testről? A mag és a növény az egyetlen lét különböző ál-

lomásai. Mégis milyen összehasonlíthatatlanok. A romolhatatlan test olyan mértékben múlja felül a romlandót, amilyen mértékben az új növény a magot. Milyen nagy a különbség egy búzamazag és egy virágzó kalász között! Egy rabbi mondása: „Ha a búzamazag, melyet csupaszon temetnek el, felöltözve jön elő, mennyivel inkább így lesz ez a hívőkkel, akik ruhájukban temettetnek el.” A halálban az ember leveti búzamazag alakját, a test-ruháját és olyan lesz, mint a föld, amelyből vétetett, mindez azért, hogy egy összehasonlíthatatlan új ruhát kapjon, új testé váljon. A 38. versben olvassuk: „Mindegyik magnak a neki megfelelő testet” adja. Az új test különbözik ugyan a régítől, más lesz, mint amelyből kihajt, de a mag benne jelen van, és tovább él. Így alakul át jelenlegi testünk egy csodálatos átváltozással.

Halálról és feltámadásról szóló képek. Olyan igehelyeket vizsgáltam, amelyekben a képi sík a *halál*, tehát valamit meg akar magyarázni Pál, és ezért a halálhoz hasonlítja. Róm 6,4: „A keresztség által ugyanis eltemettünk vele a halálba, hogy amiképpen Krisztus feltámadt a halálból az Atya dicsősége által, úgy mi is új életben járunk.” A tárgyi sík ebben a metaforában a keresztség. Ugyanez a gondolat jelenik meg a Kol 2,12-13-ban: „A keresztségben vele együtt el is temettek beneteket, és vele együtt fel is támadtatok az Isten erejébe vetett hit által, aki feltámasztotta Őt a halálból.”

Mi ebben a metaforában az úgynevezett tertium comparationis, vagyis mi az, ami közös a keresztség és a halál képében? Az, hogy véget ér valami, teljesen elmúlik valami. A régi, a bűn uralma ér véget és kezdődik egy új élet. Ha a Kol 3,3-at is ennek a fényében vizsgáljuk: „mert meghaltatok”, akkor ezt úgy is értelmezhetjük, hogy mivel meg vagytok keresztezve, ezért van a ti életek elrejtve a Krisztusban.

Az Ef 2,1 az *életreklésről* szól: „Titeket is életre keltett, akik halottak voltatok vétkeitek és bűneitek miatt”. A megtérés előtti és utáni állapotot hasonlítja a halálhoz és az élethez. Bár a megtérés előtti ember tulajdonképpen nem több, mint a halott ember, mivel nem mutat életjeleket Isten számára.

A *szülést* két helyen hozza példaként Pál. Gal 4,19: „Fiaim, akiket fájdalommal szülök újonnan, amíg ki nem formálódik bennetek a Krisztus.” Az, hogy a galatákat Pál „fiaim”-nak nevezi, azt fejezi ki, hogy felelősnek érzi magát értük.

A szülés képe azt jelenti, hogy nem a régiből alakul ki az új ember, az új teremtés (6,16) nem a benne szunyadót jól bontakoztatja ki. A régi embert a Teremtő teremti újjá a hirdett evangélium által. Ezért feladata Pálnak, hogy kiformalja a gyülekezet előtt Krisztust. Ezt a feladatot megvalósítania számára olyan nehéz, mint a

szülés. Mi az, ami nehézséget jelent? Leküzdeni az emberekben a hitelenséget, értetlenséget.

A másik hely a Filem 10: „Kérlek téged az én fiamért, akit fogságban szültem, Onézimoszért.” A többletmondanivaló az, hogy olyan nehéz volt Onézimosz „világra hozása”, vagyis hitrejuttatása, mint egy szülés. Ezért tekintti saját fiának őt, ezért ragaszkodik hozzá.

A *gyermekkort* két helyen említi Pál. 1Kor 3,1-2: „Én tehát testvéreim nem szólhattam hozzátok úgy, mint lelkiekhez, hanem csak úgy, mint testiekhez, mint a Krisztusban kiskorúakhoz. Tejjel tápláltalak titeket, nem kemény eledellel, mert ezt nem bírtátok volna el.” A tárgyi sík a hitben kezdő ember, a képi sík a kiskorú gyermek. Mit jelent a hitben kezdő ember? Ez a „még nem” állapota. Ez az állapot, amikor még nem nagykorú. Az új életben járás, az átalakulás, a megtérés után nem következnek be egyik napról a másikra, ahogyan a csecsemő sem lesz egy hét után nagykorú. A Krisztusban lévő kiskorúak magukon hordozzák sok tekintetben az óember nyomait. Ahogyan egy kisgyerek éhen hal, ha nem a neki megfelelő ételt adják, ugyanúgy a Krisztusban kiskorú is, ha nem a neki megfelelő tanítást kapja, lelkileg elsorvad. 1Kor 14,20: „Testvéreim, ne legyetek gyermekek a gondolkodásban, hanem a rosszban legyetek gyermekek, a gondolkodásban ellenben érettek legyetek.” A nyelveken szólókhoz fordul itt Pál. Az a szó, amelyet itt magyarra a „gondolkodás” szóval fordítottak, azt is jelenti: értelem. Ezért, ha a 19. versre gondolunk, ahol Pál azt mondja, hogy inkább szól öt szót értelemmel, mint tízezer nyelveken, akkor e vers értelme: ne beszéljeteK értelmetlenül, ne legyetek olyanok, mint akiknek a beszédét nem lehet érteni. A vers második felében gúny érezhető, ha mégis gyermekek akartok lenni, ám legyen, de akkor a rosszban legyetek azok. Inkább azonban értelmes beszédű felnőttek legyetek.

Egy hasonlatot találtam Pálnál az *anyára* vonatkoztatva: 1Thessz 2,7: „Mint Krisztus apostolai éhettünk volna tekintélyünkkel, mégis olyan szelíden léptünk fel köztetek, mint ahogyan az anya melengeti gyermekét.” Amilyen szelíd, megértő gyermekével szemben az anya, olyanok voltak Pálék a gyülekezetben. Sok helyen gyermekeinek, fiainak nevezi a gyülekezeti tagokat, ezzel jelezve szeretetét irántuk. Így például: 1Kor 4,15; 2Kor 6,13; Gal 3,26; 1Tim 1,2 és Fil 12,15.

B. Krisztus teste és tagjai

Sok helyen ír Pál arról, hogy az egyház Krisztus teste, a tagok a hívek, legszemléletesebben azonban az 1Kor 12,12-31 igeszakaszban. Ennek a történetnek egy változata vagy elődje Meneius Agrippa meséje Rómában, amikor a plebejusok fellázadtak a patríciusok ellen. Azzal indokolták a lázadást, hogy a patríciusok csak élőködnek, felemésztk az, amit ők termelnek. A felkelést Menneius Agrippa azzal szerelte le, hogy továbbgondolta a hasonlatot, és egy példázat kerekedett belőle: Egyszer a test tagjai fellázadtak a gyomor ellen, hogy amíg a tagok dolgoznak, addig az csak emészt és emészt, semmi haszna sincsen. Csakhogy ha a gyomor nem emészt, akkor nincs erő a tagokban. A példázattal sikerült lecsillapítani a szent helyre kivonult lázadókat. Platon pedig azt mondta, hogy a fej az ember fellegvára, citadellája, a nyak a fej és a tagok közt vezető földszoros, a szív a tagok forrása, a pörusok a tagok ösvényei, és az erek a test csatornái. A test sok részből áll, de egy lényegyet alkot. Az Én, a személyem az, ami összekapcsolja a különböző testrészeket egybe. Így tehát, továbbgondolva ezt, elmondhat-

juk, hogy ami az én, a személy a test számára, az Jézus Krisztus az egyház számára. Ő köti össze a tagokat.

A példázat a 15. verssel kezdődik. A láb azt állítja, hogy nem a testnek a része, holott abból van. Ilyen az, aki nem tartja magát az egyházhhoz tartozónak, nem vállal közösséget a többiekkel. Mégis a test tagja, mert ugyanazzal a keresztséggel van megkeresztelve. A test tagjai egyenlőek, de nem egyformák. Nem egyformák, mert minden tagnak más és más a feladata, de egyenlőek, mert egyik tag sem mondhatja, hogy az ő feladata fontosabb a másikénál. Róm 12,4-5-ben hivatkozik erre Pál: „Mert ahogyan egy testnek sok tagja van, de nem minden tagnak ugyanaz a feladata, úgy sokan egy test vagyunk a Krisztusban, egyenként pedig egymásnak tagjai.” A különböző kegyelmi ajándékok miatti elbizakodottság ellen kellett ezt írnia. Egy test csak akkor mondhatja magát egészségesnek, ha minden tagja ép, így az egyház is akkor egészséges, ha minden tagja ép, ha minden tagja együtt van. A feladatokat Isten rendezte úgy: kathós és thelésen. Ugyanez a kifejezés található az 1Kor 15,38-ban is. Ott arról van szó, hogy a feltámadás után Isten mindenkinek a neki megfelelő testet adja. Itt is arról van szó, hogy valami megfelel, mégpedig a feladatok, mert mindenki a magának megfelelőt kapja Istentől. A 24. versben azt olvassuk: „Isten szerkesztette így a testet egybe”. Ez az ismétlés még inkább azt akarja hangsúlyozni, hogy azért nem kell a feladatok ellen lázadni, vagy túlértékelni azokat, mert Isten gondviselő akarata, hogy „ne legyen meg hasonlás a testben” (25.v.). Így hangzik magyarul, görögül pedig a meg hasonlás szó így hangzik: skhisma. Ez az első részben említett gyülekezeti szakadásokra emlékeztet, mintha ismét csak az ellen érvelne.

Egyéb ígehelyeken: Általában Pál akkor használja a test képét, ha az egyházban valami erkölcsi probléma adódik. 1Kor 11,3-ban az asszonyok fejének befedése az imádság alatt. Ef 5,23 házastársakat int, Ef 5,29-30: ahogyan az ember táplálja a testét, úgy gondolzza Krisztus az egyházat.

C. A szelíd és a vad olajfa (Róm 11,17-24)

A példázat tulajdonképpen nem itt kezdődik, hanem az előző versben: „Ha a gyökér szent, az ágak is azok”. Ahol az isteneknek áldoztak, általános szokás volt szent fákat ültetni. Pontosabban, amikor elültették, még nem volt szent, csak miután az Isten megszentelte. Attól kezdve minden ág, amely kihajtott, szent volt. Pál itt egy allegóriát használ. A próféták Izráelt sokszor nevezték olajfának, mert ez természetes volt, ez a fa volt a legelterjedtebb a Földközi-tenger vidékén. „Zöldellő, szép gyümölcsű és formás olajfának nevezett téged az Úr. Nagy viharzúgás közben lángba borította lombját, letördelte ágait.” (Jer 11,16). „Agai szétterülnek, ékes lesz, mint az olajfa...” (Hós 14,7). Pál ezt a természetes képet szokatlanná, elképzelhetetlenné formálja. (De éppen a nem várt dolgokban mutatkoznak meg, a természettel nem egyező számokban, adatokban. Gondoljunk csak a magvető áldázatára. A jó földbe hullott mag elképzelhetetlenül nagy mennyiségű új magot terem kikelve.) A pogányokat Pál egy olyan vad olajfa ágaihoz hasonlítja, amelyek a kert szelíd olajfájába oltattak be. A gyakorlatban ez éppen ellenkező módon történik, szelíd hajtásokat oltanak be a vad fába. Amíg a pogányok nem voltak a kertben, addig a pusztaságban, vad területen éltek, most azonban Isten kegyelméből bekerülhettek egy gyümölcsöző kertbe. A 17. versben van szó az olajfa gyökerének a zsírjáról. Ez az, amiből a mag nyeri az olajat. Ez adja a zsírtartalmat.

Kálvin szerint a gyökér nem más, mint Ábrahám. Hiszen tőle származott a nagy nép. Figyelmeztetést tartalmaz ez az allegória, mert a pogányok minden további nélkül lekicsinylő magatartást tanúsítanak a zsidókkal szemben. Pál azonban itt azt mondja ki, hogy a zsidóság nélkül nem lenne keresztyénség, ahogyan a vad olajfa ágak sem élhetnének a szelíd olajfában, ha nem lenne a szelíd olajfa. Ostobaság lenne elfelejteni a keresztyéneknek azt, hogy a gyökér a zsidóság. Nem több a beoltott vad olajfa ág, mint a szelíd ágak. A fával szemben a beoltott ágnek alárendelt szerepe van, mert a gyökér hordozza őt. Pál óvja az elbizakodottságtól a pogányokat. Hiszen nem a saját érdemük az, hogy a szelíd olajfába bekerültek, hanem ez egyedül Isten ajándéka. Ha az eredeti ágat kivágták Isten hitetlensége miatt, mennyivel könnyebben megteheti ezt az új ágakkal. Reménység szava is kicsendül ebből az elbeszélésből. A pogányok megtapasztalhatták Isten jóságát, a zsidók pedig Isten keménységét. Ha a pogányok hitben maradnak, akkor megmaradnak ebben a jóban. Ha a zsidók nem maradnak meg a hitetlenségben, akkor ismét beoltatnak. Ha az megtörténhet, hogy egy természetfoglaló vad hajtás az olajfa kertjébe beoltatik, mennyivel inkább lehetséges az, hogy a természetes visszakerül.

Növényekről szóló igék. 1Kor 3,6-9. „Én ültettem, Apollós öntözte, de a növekedést az Isten adta. Úgyhogy az sem számít, aki ültet, az sem, aki öntöz, hanem csak az Isten, aki a növekedést adja. Aki ültet, aki öntöz egyforma, mindegyik a maga jutalmát fogja megkapni a fáradozásához méltóan. Mert mi Isten munkatársai vagyunk, ti pedig Isten szántóföldje, épülete vagytok.”

6. A katonai életből vett metaforák Pál leveleiben

Tartalmuk szerint két csoportra oszthatjuk a metaforákat: köznyelvi metaforák, melyek anyaga nagyrészt a környezetből, a természetből, a mindennapi életből való; és költői metaforák, melyek anyaga más tényezőktől is függ.

A Pál apostol által használt és általunk vizsgálandó metaforák az előző csoportba tartoznak. A Római Birodalomban a mindennapi élethez hozzátartozott a katonák látványa. Ez az egyik magyarázata annak, miért használ Pál ilyen sok, a katonai életből vett szóképet. Az apostolnak azonban „közelebbi élménye” is volt: számtalan esetben ejtették foglyul, mely alkalmakkor katonákat rendelték őrzésére. Végül azért használja Pál előszeretettel ezeket a metaforákat, mert nagyon szemléletesen tud általuk beszélni a keresztyén hit harc-jellegéről, mind etikai, mind metafizikai síkon. (Ez a kettő azonban tisztán nem választható szét egymástól, ahogyan azt majd látni fogjuk.)

Az igazság fegyverei

Róm 6,13 „Tagjaitokat se adjátok át a bűnnek, hogy a gonoszság fegyvereivé legyenek... Tagjaitokat is adjátok át az igazság fegyvereiként az Istennek.” Ebben a versben két metafora van, melyek tartalmukat tekintve ellentétesek egymással, formájuk szerint azonban paralellek. A közös bennük, hogy az azonosított elem megegyezik: tagjaitok — ta melé hümón.

Az azonosító elem: fegyverek — ta hopla. A metafora alapmondanivalója tehát a következő: a tagjaitok fegyverek. Ez azonban így nem elégséges Pálnak, hiszen ezzel meg nem mondta el, amit szándékozott. A metaforákat

Kertészhez hasonlítja Pál magát, akinek a feladata az *ültetés*, vagyis a hit plántálása. Őt követte Apollós, aki gondozott, de ha a növekedést adó Isten nem lenne, akkor hiába lenne munkájuk.

A 6. versben a görög Bibliából ezt olvashatjuk: egó efüteüsa. Apollós eptotisen, alla ho theos énkstanen. A maga és Apollós munkáját aoristosban írja, míg Istenét praeteritum imperfectum-ban. Tehát Pál és Apollós egy ideiglenes időre vonatkozó munkát végeztek, míg Isten munkája állandó. Ő állandóan adja a növekedést, nincs időhöz kötve. A magától növekedő vetés jézusi példázata jut eszünkbe. A szántás és cséplés példáját hozza Pál az 1Kor 9,10-ben: „Bizony értünk íratott meg, hogy aki szánt, reménységgel kell szántania, és aki csépel, azzal a reménységgel csépeljen, hogy részesedik a termésből.” Itt az az alapprobléma, hogy miből éljen meg az apostol, illetve miből éljenek meg azok, akik az evangéliumot hirdetik. Mindenki a neki megfelelő részt kell kapja, reménységgel, hogy lesz termés, nemcsak lelkileg, hanem anyagilag is.

Gal 6,7-8: „Ne tévelyegjete: Istent nem lehet megsúfolni. Amit vet az ember, azt fogja aratni is, mert aki a testnek vet, az a testből arat majd pusztulást: aki pedig a Léleknek vet, a Lélekből fog aratni örök életet.” A jelen és a jövő közötti összefüggést hasonlítja a vetés és aratás képéhez. Mit jelent ez itt? Mindenki abból a fajta gabonából arat, amit elvetett. A jövőtől is azt várhatja az ember, amit a jelenben előkészített cselekedeteivel, hitével.

Zimányi Noémi

jelzőkkel bővíti tehát: gonoszság fegyverei (ta hopla adikias) — a bűnnek átadott tagok (té amartia); és: igazság fegyverei (ta hopla dikaiosünés) — az Istennek odaszánt tagok (tó meó). Ezek a bővítmények már nem a katonai életből származnak, hiszen ott nincs értelme igazt és gonoszt szolgáló fegyverekről beszélni. (Még az igazságos – nem igazságos háború kérdése sem mond ennek ellen.)

Ezzel persze még nem értettük meg teljesen, miért használja Pál a metaforát. Fel kell tennünk a kérdést, vajon mi lehet a két fogalom közti névátvitel alapja. Milyen közös vonás, külső vagy belső hasonlóság, hangulati egyezés vagy funkcióbeli egység? A válasz döntő a vers megértése és magyarázata szempontjából.

Lightfoot a következőket írja: az apostol úgy tekint a bűnre, úgy ír róla e helyen mint ami személyes valóság. A 12.v. jó példa erre: „Ne uralkodjék a bűn...” — A bűn a neki alávetettek fegyveres szolgálatát követeli ott, ahol uralkodik. A 24.v., amelyben azt olvassuk, hogy „a bűn zsoldja a halál” — ami önmagában is metafora —, ide kapcsolható. Ha valaki fegyveres szolgálatot vállal „bűn uraság” csapatában, a végén fizetségként, zsoldként (ofónia) halált (örök halált) kap kézhez. *Barclay* magyarázata is a fenti gondolatmenetet erősíti meg. Szerinte Pál mondanivalója az, hogy Isten és a bűn is fegyvereket keres használatra. Mindenkinek lehetősége van eldönteni, kinek ajánlja fel szolgálatra tagjait.

Bár, amint arra már utaltam, a keresztyén etikai és metafizikai síkon való harca nem választható szét, nem két külön harc, hanem egy; mégis a legtöbb esetben észrevehető, hogy az apostol a harc melyik „frontjára” utal. A Róm 6 szövegösszefüggése erősít meg minket abban a meggyőződésünkben, hogy ebben a textusban a keresztyén ember bűnnel való harcáról, az erkölcsi

oldalról van szó. Ezt támasztja alá a következő textus, a Róm 13,12, mely minden bizonnyal visszautal a 6,13-ra.

Róm 13,12: „Tegyük le tehát a sötétség cselekedeteit, és öltük fel a világosság fegyvereit.” Ebben a versben a „világosság fegyverei” (ta opla ton fótos) az azonosító elem, az azonosított viszont nincs megnevezve. Ez nem teljes, hanem hiányos metafora. A szövegösszefüggésből (ld. 13k versek) egyértelműen kitűnik, hogy a felszólítás etikai jellegű. Érdekes, hogy az előbb vizsgált vershez hasonlóan itt is ellentétpárt találunk: a sötétség cselekedetei (ta erga tou skotous), amelyeket levetkezünk — és a világosság fegyverei, amelyeket felöltözünk. A sötétség és világosság ellentétes fogalmak, amíg a ta erga és ta hopla jelentése lényegében egy. Tulajdonképpen a ta erga az azonosított eleme a metaforának, de ennek ismétlése nem feltétele a megértésnek. Mivel az előző versekben Pál a nappal és éjszaka képét használja, és nem az igazság — hamisság fogalompárt, mint a Róm 6-ban, érthető, miért olvasunk „világosság fegyvereiről” „igazság fegyverei” helyett. Tartalmát tekintve azonban a két szókép lényegesen nem különbözik egymástól.

2Kor 6,7: „... az igazság jobb és bal felől való fegyvereivel...” Itt is a ta hopla tés dikaiosünés kifejezés szerepel, és ez kapcsolódik az imént tárgyalt versekhez. Magyarázata ebben a versben nem olyan egyértelmű, mint az előző két esetben. Ennek oka elsősorban nem a „jobb és bal felől való” szavakkal történt bővítés, hanem inkább a szövegösszefüggés. Pál önmagát ajánlja a korinthusi gyülekezetnek, és eközben hosszú felsorolásban írja le, szolgálata miben áll. Így érkezik el az „igazság fegyverei”-hez. Ebből világossá lesz előttünk, hogy a környező versek nem magyarazzák, milyen értelemben használja Pál itt ezt a képet. Egyesek szerint a metafizikai síkon folyó harcra utal az apostol, erre azonban bizonyíték nincs, hacsak nem az a magyarázat, hogy a „jobb és bal felől” jelentése az, hogy az apostol a jobb kezében tartja a Lélek kardját, ami támadó-, bal kezében pedig a hit pajzsát, ami védekező fegyver. Amikor az etikai síkon való harcról beszélünk, nincs értelme az előbbi kettőt megkülönböztetni. Más magyarázók szerint ez a kifejezés csak arra utal, hogy az apostol annyira felkészült, hogy bármelyik irányból érheti támadás.

„A hit nemes harca”

1Tim 1,18k: „... harcold meg a nemes harcot. Tartsd meg a hitet...” ... na strateüté... tén kalén strateian ekhón pistin. 1Tim 6,12: „Harcold meg a hit nemes harcát...” agónikszon ton kalon agóna tés pisteós. 2Tim 4,7: „Ama nemes harcot megharcoltam... a hitet megtartottam.” ton kalon agóna égónismai... tén pistin tetéréka.

Mindhárom idézett vers a „hit nemes harcáról” szól. Bár a görög szövegben a „harc”-ra két szót is találunk itt (hé strateia és ho agón), úgy látom, teológiai jelentősége nincs annak, Pál mikor melyiket használja.

A metafora azonosító eleme: a küzdelem, a harc. A névátvitel pedig a hitre történik, ami nem egyfajta passzív tudást jelent, hanem bennefoglaltatik az egész keresztyén élet és szolgálat. (Gal 2,20: „... az életet pedig... az Isten Fiában való hitben élem...”.) A „hit harca” kifejezés valószínűleg azt a meggyőződését jelenti, hogy a hit nem más, mint harc. Hinni egyenlő azzal, hogy harcolni. A keresztyén élet egészéről van szó, így nem állíthatjuk sem azt, hogy itt feltétlen az etikai, sem azt, hogy a metafizikai síkon történő harcra gondol Pál. Ebbe a harcba mindkettő beletartozik szétválaszthatatlanul.

Feltűnő, hogy az apostol összesen csak 3 alkalommal

használja a „hit nemes harca” kifejezést és mindhárom esetben a Timóteushoz írt levelekben. Egyszer önmagára mutat, mint aki már megharcolta a harcot, a másik két alkalommal pedig Timóteust erősíti, buzdítja. Azt bizonyosan eldönteni ma már nem tudjuk, hogy Pál apostol általánosan is élt-e ezzel a fogalommal, vagy csak Timóteussal való levelezésében tért rá vissza újra és újra, esetleg egy korábbi közös emlék vagy beszélgetés alapján.

„Jézus Krisztus jó katonája”

2Tim 2,3k: „... vállalld velem együtt a szenvedést, mint Jézus Krisztus jó katonája... hogy megnyerje annak tetszését, aki harcosává fogadta.” „Jézus Krisztus jó katonája”: ho kalós stratiotés Christou Iésou; „aki harcosává fogadta”: ho stratologésos (hadvezér). Fil 2,25: „Epafroditosz... bajtársamat” ho süstratiotés. Filem 2: „Arkhipposznak, a mi bajtársunknak” ho süstratiotés.

Pál gondolkodása nagyon logikus: ha a keresztyén élet harc, akkor a keresztyének katonák. A 2Tim 2,3k-ben két, egymással összekapcsolódó metafora van: Timóteus és Pál Jézus Krisztus katonái, illetve Jézus Krisztus, a hadvezér. Amint a közkatonára alá van vetve tábornokának, úgy a keresztyén ember is Jézus Krisztus uralma alatt él. (Vö. a kapernaumi százados történetével.) A katonához hasonlóan Jézus Krisztus követőinek is nehézségeket kell kiállniuk, küzdelmekbe kell bocsátkozniuk. Uruknek feltétlen engedelmisséggel tartoznak minden időben, és kötelesek magukat teljesen odaszentelni neki. A katona sokszor nem érti, miért kap egy parancsot; így a keresztyén ember sem mindig érti, hogy valamilyen miért kell megtennie — de bízik Urában, aki az egész harcmezőt és küzdelmet szemmel tartja és irányítja.

Pál apostol nemcsak Timóteust, hanem szolgatársait (Epafroditosz, Arkhipposz) is bajtársainak nevezi. Amikor az egyházra, Krisztus testére gondol, szemei előtt egy jól felfegyverzett hadsereg jelenik meg, amelynek vezére Jézus Krisztus.

„Isten fegyverzete”

2Kor 10,3-5: „Mert testben élünk, de nem test szerint hadakozunk, hadakozásunk fegyverei ugyanis nem testiek, hanem erősek az Isten kezében erődítmények lerombolására. Ezekkel rombolunk le minden okoskodást és minden magaslatot, amelyet az Isten ismeretével szemben emeltek, és foglyul ejtünk minden gondolatot, a Krisztus iránti engedelmisségre...” Az idézett három vers tulajdonképpen egy „nagy” metafora, amelyben Pál az Isten ismerete elleni akadályok, okoskodások és büszkeség elhárításáról — amellyel minden evangélistának számolnia kell — úgy beszél, mint harcról, hadakozásról. A metaforát ő maga magyarázza: nem test szerint hadakozunk, és a fegyverek, melyeket használunk, nem testiek. Az itt szereplő strateüomai — hadakozni, strateia — hadakozás és ta hopla — fegyverek szavakkal már találkoztunk korábban is. Ebben a részben azonban inkább metafizikai harcról van szó. A fegyverek Isten kezében vannak, a harcról pedig hangsúlyozottan, kétszer is kijelenti Pál, hogy nem test szerint (kata sarka) történik.

A vizsgált részben számunkra az az érdekes, hogy a „keret-metaforán” belül az apostol további szóképekkel is él. Az Isten ismeretét elhomályosító okoskodásokat vagy gondolatokat (logismoí) az apostol erődítménynek nevezi (okhüróma). A szó határozottan a katonai életből származik, egyéb jelentései: erőd, börtön. Pál sorait ol-

vasva megjelenik előttünk egy erődítmény, egy vár, amelyet az ellenséges hadsereg lerombol, elpusztít (kathaireó). Az 5.v-ben találunk egy másik metaforát: „foglyul ejtünk minden gondolatot...”. Az itt szereplő aimalótíkszó ige szintén a katonai nyelvből származik: valakit hadifoglyul ejt, fogságba visz, stb. Jézus Krisztus evangéliuma az ember egész gondolkodását, teljes értelmét is magának követeli. Ez ennek az ún. egyszerű igei metaforának a jelentése.

Az egész szakasz (3-5) rövid értelmezése és kortörténeti háttere: az akarat és értelem az ember legfelsőbb indítékai, cselekedeteinek mozgatórugói, viselkedésének nagymértékben meghatározói. Korinthusban, a nagy görög „metropoliszban”, a görög filozófia és az emberi bölcsesség imádata színhelyén egy „sehonnai” apostol üzenete egy zsidó ácsról, akit kivégeztek — és aki Isten Fiának mondta magát — több volt, mint megmosolyogtató. Az, hogy ez az ember, a názáreti Jézus világhossza és megmentője lett minden népnek azért, hogy meghalt és feltámadt — a világ számára boldogság. Egyedül az Úr képes az Ő fegyvereivel lerombolni mindazt, ami az Ő megismerésének útjában áll. Ezt a munkát a keresztyén emberek által végzi el.

Ef 6,11-17: (1Thessz 5,8) Ezzel az igazsággal elérkeztünk arra a helyre, ahol Pál metaforák sorozata alkalmazásával a legbővebben fejti ki, mi az a metafizikai küzdelem (hé palé) — vagy más nyelven szólva: a szellemi harc, amelyben a keresztyének állnak, és milyen fegyvereket bocsát ebben Isten hívei rendelkezésére. A következő sorok célja elsősorban nem a rész magyarázata, hanem Pál apostol által használt metaforák vizsgálata. Ezek eredetével kapcsolatban röviden jegyezzük meg, hogy Pál ezt a levelét fogságban írta, ahol feltehetőleg hozzá volt láncolva egy római katonához. Valószínű, hogy az ő nem volt teljes hadi fegyvertelen, Pál zemei előtt azonban megjelent a harcba induló katona képe. Innen ered hát ez a szemléletes leírás.

11.v.: „Óltsétek magatokra az Isten fegyverzetét...” hé panoplia ton theon. Mint az előző pontban, itt is rámutatunk, hogy az apostol egy nagy szóképen belül használ több másikat. Ez a vers mintegy bevezetőül szolgál a következőkhöz. A hé panoplia szó a pan (minden, teljes) és a to hoplon (szerszám, fegyver) szavakból származik. Jelentése: a teljes, egész fegyverzet. Pál itt is hangsúlyozza, hogy ez Istené, azaz tőle származik, ő adja. A keresztyén ember feladata, hogy felöltse magára és éljen vele, mert olyan harcban áll, ami nem test és vér ellen folyik (12.v., vö. 2Kor 10,3). A következő versekben (13-17) a „teljes fegyverzet” részeiről olvassunk.

14.v.: „... felővezve derekatokat igazsággal...” — perikhsamenoi tén ospün... en aléteia. A metafora azonosító eleme: a katona öve (Pál nem nevezi meg, de az utalás egyértelmű). A metafora azonosított eleme: az igazság. Az öv (cingulum) inkább tartozott a katona alsóruházatához, mint harci fegyverzetéhez. Szerepe az volt, hogy összetartotta tunikáját és tartotta kardját. Az „igazság” magyarázatára két eltérő kísérlet is történt. Az egyik szerint itt Isten Krisztusban és a Szentírásban történt kijelentéséről esik szó, azaz a tanbeli igazsággal van dolgunk. A másik magyarázat a szív igazságáról beszél; átlátszó, tiszta életről, amely győzedelmes a sötétség, a hamisság, az ördög munkái felett. Bár én inkább hajlok a második felé, mégis az a megjegyzés is helytálló, miszerint a tanbeli igazság és a szív igazsága összetartozik.

„... magatokra öltve a megigazulás páncélját” — ho tóráksz tés dikaosünés. A metafora azonosító eleme: a páncél. A metafora azonosított eleme: megigazulás. A páncél vagy mellvas (lorica) az egyik legszükségesebb fegyver, amely elől és hátul is védi a harcos felsőtestét,

életfontosságú szerveit. Az 1Thessz 5,8 a hit és szeretet páncélját említi (ho tóráks pisteós kai agapés), ami arra enged minket következtetni, hogy amikor Pál a lelki fegyverzetéről ír, a metaforák elemei közti megfeleltetéseket rugalmasan kezeli. Amikor azt mondja pl, hogy járjunk hitben, akkor egyszer a hit mellvasáról, máskor a hit pajzsáról beszél.

A megigazulás, az, hogy Jézus Krisztusért Isten az embert igaznak nyilvánítja, valóban nagy fegyver a keresztyén életében. Semmiféle lelki védelem nem lehet több, mint a megigazult, helyrejött kapcsolat Istennel. A keresztyén ember úgy áll Isten előtt, mint aki szent, nincs már senki, aki vádolhatja, még maga a vádoló sem. (Vö. Zak 3; Róm 8,1.)

15.v.: „Kössétek lábatokra a békességet a békesség evangéliumának hirdetésére.” hüpodésamenoi tous podas en eitomasia ton eüangeliou tés eirénés. A metafora azonosító eleme: valójában a katona saruja, amit itt Pál nem nevez meg. A metafora azonosított eleme: a békesség evangéliuma (illetve hirdetésének készsége). A római katona saruja (caliga) erős bőrből készült talp, melyet szíjjakkal rögzítettek a bokán és a sípcsonton. A legionáriusnak szilárd lépést biztosított, készsége tette a hosszú menetelésre és harc közben lehetővé tette, hogy biztosan vesse meg lábát.

A kifejezés bonyolultsága miatt (kétszeres birtokviszony) magyarázata is nehézkes. Ha gen. subj. értelemben magyarázzuk, egyfajta bizonyosságot, kitartást jelent, amit az evangélium ad azoknak, akik hisznek benne. A gen. obj. értelmében a keresztyén ember fegyvere az, ha lábaira az evangélium hirdetésének készségét saruzza fel, azaz bámerre megy, kész számat adni a benne levő reménységről.

16.v.: „Vegyétek fel... a hit pajzsát, amellyel kioltathatók a gonosz minden tüzes nyilát.” analabóntes ton thüreon tés pisteós... ta belé ton ponéron. A metafora azonosító eleme: pajzs. A metafora azonosított eleme: hit. A római legionáriusnak két pajzsa volt. A thüreos nem a kicsi, kerek pajzsot jelenti, mely a katona testének legnagyobb részét fedetlenül hagyja, hanem a hosszú, nagyobb pajzsot, melynek mérete: 1.2 m x 0.75 cm (scutum). Tüzes nyilak kioltására valóban alkalmas volt, mivel vékony fémréteg borította kívülről. Itt jegyezzük meg, hogy a „gonosz tüzes nyilai” szintén metafora, melyben az apostol a katonai életből vett tüzes nyilak képét használja, hogy bemutassa a Sátánnak a keresztyén ember felé hangoztatott vádjait és mesterkedéseit. (hai methodeiai ton diabolon — 11.v.) A Jézus Krisztusba vetett szilárd hit és bizalom, ami megmenti a keresztyént ezektől.

17.v.: „Vegyétek fel az üdvösség sisakját...” tén perikephalian ton sötérion... A metafora azonosító eleme: a sisak. A metafora azonosított eleme: az üdvösség. A római katona sisakja (galea) bronzból vagy vasból készült, szerepe egyaránt díszítő és védelmező. Az 1Thessz 5,18 a „reménység sisakját” említi (hé perikephalia tés elpidés). Ez, kapcsolatban Igénkkel, utalhat a jövőre és végső üdvösségre, mint a reménység tárgyára. Az üdvösség sisakja azonban nem feltétlenül csak az eljövendő üdvösség felőli bizonyosságot jelenti, hanem azt is, ami ebből már a jelenben a keresztyén emberé: bűnbocsánat, kiszabadulás a Sátán hatalmából, élet Isten családjában, stb. Mindezek tudata valóban felfegyverzi a hívőt a sötétség erőivel szemben.

„... a Lélek kardját, amely az Isten Igéje.” tén makhaphian ton pneumatos ho estin réma theon. A metafora azonosító eleme: a kard. A metafora azonosított eleme: Isten Igéje. Az eddig felsoroltak közül a kard az egyetlen támadó fegyver. Használata feltételezi az ellenséggel

való közeli, személyes találkozást. Ez a kép sokszor szerepel az Újszövetségben. Jézus, amikor a Sátán megkísérti a pusztában, Igével válaszol. A Zsid 4,12 azt írja Isten Igéjéről, hogy az „élesebb minden kétélű kardnál”. A Jel 1,16-ban János látja Jézust, amint szájából kétélű éles kard jön ki — ami nem más, mint az Ő szava. Mindezek alapján állíthatjuk, hogy ez a metafora, ami az Ef 6,16-ban található, nem sajátosan páli eredetű. A keresztyén ember számára Isten Igéje, a Szentírás valóban fegyver. A kísértések, a szenvedések idején az Ige az, ami eligazítja, megszabadítja Isten Lelke által. Pál a Lélek kardjáról ír, azaz a Szentírás csak Isten Lelke által válhat és válik fegyverré. A szavaknak nem önmagukban van hatalma, hanem csak ott és akkor, ahol és amikor a Lélek akarja.

Diadalmenet és megszegyenyítés

2Kor 2,14: „De hála legyen az Istennek, aki Krisztus ereje által mindenkor diadalmenetben hordoz bennünket...” tón de theó Charis tó pantote thriambeüonti hémas en tó Christó. A metafora azonosító elemeként Pál a győztes katonai diadalmenet képét használja. A sereget vezető tábornok könnyű kocsiiban megy, őt követik fiai és tisztjei lovakon. A győzelmi menethez tartozik a bámuló tömeg és a rabul ejtett foglyok látványa, akiket magmutatnak ország-világ előtt, hadd emelje mindez a tábornok dicsőségét!

Itt is kétféle magyarázattal találkozunk. Egyesek szerint Isten győzedelmes diadalmenetéről van szó, amely menetben a keresztyének, akik egykor Isten ellenségei voltak, most mint legyőzöttek és elfogottak vannak jelen. Az isteni kegyelem bemutatása ez: Isten nyilvánvalóvá teszi mindenki előtt, kik lettek az övéi.

A másik magyarázat szerint a keresztyének, akiket Isten diadalmenetben vezet vagy hordoz, nem a foglyok helyén vannak, hanem a generális tisztjeiként vonulnak fel. A textus fő gondolata az, hogy mindez Krisztusban (új ford.: Krisztus ereje által — en Christó [?]) történik.

Pál hálaadása, amikor visszaemlékezik arra, hogy Isten számtalanszor diadalra vezette őt, és hogy Krisztus megtartó ereje hány esetben testesült meg rajta kereszttül, arra enged következtetni, hogy az utóbbi magyarázat a helyes.

Kol 2,15: „Lefegyverezte a fejedelemségeket és hatalmasságokat, nyilvánosan megszegyenyítette őket és Krisztusban diadalmaskodott rajtuk”. Ez a textus arról beszél, hogy Isten egyszer s mindenkorra győzelmet vett a sötétség erői felett. Erről tanúskodva használ Pál három kifejezést, melyek összefüggésben vannak egy győztes hadsereg tevékenységével. Az első, hogy lefegyverezte (apekdüomai) a fejedelemségeket és hatalmasságokat (de arkhai kai hai eroüsiai, v. Ef 6,11) Krisztusban. Az apekdüomai ige jelentése: lefegyverez, levetkőztet. Jézus Krisztus keresztyé végrelegesen legyőzöttek nyilvánította a sötétség erőit.

„Nyilvánosan megszegyenyítette őket” — ennél a kifejezésnél kell gondolnunk arra, amit feljebb írtunk: a diadalmenethez hozzátartozott az, hogy a legyőzötteket nyilvánosan megmutatták a bámuló tömegnek. Megalázó és megszegyenyítő volt ez számukra. Ilyen módon megszegyenyítette meg Jézus Krisztus a sötétség erőit a földi világ (szabadításai által) és a mennyei világ seregei előtt.

„... diadalmaskodott rajtuk.” thriambeüas autous en autó. Ugyanaz az ige, mint amelyik a 2Kor 2,14-ben szerepelt. Isten diadalmaskodott Jézus Krisztusban a Sátán minden hatalma felett.

Láttuk, Pál apostol milyen változatos módon használ metaforákat, melyek anyagát a katonai életből veszi. Csofaldatos ötletességgel használja és forgatja ezeket a képeket, amint a keresztyén élet különböző területeiről, harcairól beszél. Többféle kifejezést alkalmaz egyszer az etikai, másszor a metafizikai sikon folyó harc leírására, vagy a fegyverek megnevezésére, stb. Alapvető fontosságú azonban — és ezt talán megerősítette a fenti helyek vizsgálata —, hogy Pál harcáról, küzdelemről beszél, melynek részese minden keresztyén ember, korra, nemre, szolgálata való különbség nélkül.

Lovas András

Az órigenészi apokatasztaszisz kérdéséhez

Testi vagy testetlen vég?

Az órigenészi munkásságot megítélő utókor az alexandriai örökség tekintélyes részét kirekesztette az orthodox keresztyén tradíció köréből. Az 553-as konstantinápolyi zsinat több anathémája elmarasztalta őt azért, mert tanította az ún. „apokasztaszisz” elméletét.¹

A dogmatörténeti irodalomban közhely az, hogy Órigenész vallotta a teremtés kezdeti és végső állapotának azonosságát, s hogy ez alapvetően más gondolati körben fogalmazódott meg, mint az írásokban vagy más teológiai művekben, melyek tárgya az, miként tér vissza Krisztus révén az emberiség az eredeti, bűn nélküli állapotához. Önmagában az „apokasztaszisz” kifejezés használata nem mérvadó abban a tekintetben, hogy jellemezhető lenne vele egy konkrét teológiai álláspont. A szó egyik első felbukkanása az arisztotelészi Nagy etikában egyszerűen annyit jelent, hogy a dolog visszatér a természetes állapotába.²

Kozmológiai értelmét a sztoikus filozófiai iskolában nyerte el, antropológiai karakterét pedig a platonizmusban. Az apokasztaszisz sémája: A-B-A, ahol B egy az A-nál tökéletlenebb állapot megjelölésére szolgál, s ez a formális alapképlet mesétől és a hellenisztikus regényirodalomtól kezdve a platonizmusig és gnózisig számos, egymással genetikus kapcsolatban nem álló szellemi irányzat struktúráját jellemzi. Ez azt is jelenti, hogy olyan absztrakt formával van dolgunk, ami önmagában nem írhatja le a maga konkrétságában a felsorolt irányzatok és műfajok egyikét sem.³ A mi számunkra ennek az a tanulsága, hogy az „apokasztaszisz” kifejezés órigenészi használata nem mutatja meg, milyen viszonyban áll egymással a kezdet és a vég, a szigorúan az „apokasztaszisz” fogalmára korlátozódó vizsgálódás kevés pozitív eredménnyel kecsegtet.

A következőkben annak a kérdésnek az eldöntésére szeretnék kísérletet tenni, vajon az órigenészi apokasztaszisz egy abszolút testetlen állapotát jelenti-e a terem-

tett értelmes lelkeknek a végállapotban, avagy számolnunk kell azzal, hogy a testi, anyagi létezés — ha spiritualizált formában is, de — elválaszthatatlanul hozzátartozik a teremtett lények létmódjához. Újabban a két lehetőség közül az első mellett érvelt Kettler a 2. Nemzetközi Origenész-konferencián⁴, míg H. Crouzel bizonyíthatatlannak tartja azt az álláspontot, amely szerint Origenész ténylegesen tanította a végállapot testetlenségének elméletét. Szerinte legfeljebb egy hipotézisről van szó, ami nehezen egyeztethető össze egy sarkalatos origenészi elvvel, miszerint „a testetlenség a Trinitas kizárólagos sajátja”. A végre vonatkozóan Origenésszel megtaláljuk az éterivé, spirituálissá vált test hipotézisét, s ez a megoldás közelebb áll az alexandriai teológus más műveiben megfogalmazott elképzeléseihez.⁵

Kettler gondolatmenete a következő: Tudjuk azt, hogy Origenész „Peri Arkhón”-ja csupán Rufinus latin fordításában maradt ránk egészében, és tudjuk azt is, hogy a jeles Origenész-követő változtatott az eredeti origenészi szövegen, mert úgy vélte, később meghamisították az alexandriai mester műveit. Ezért Kettler szerint csak az eredeti görög szövegekre támaszkodhatunk. Egy korábbi műve tanúságát is felhasználja Kettler⁶. Eszerint meg kell különböztetnünk Origenész munkásságában szoterikus és exoterikus műveket, és éppen a P.A. nem tekinthető szoterikus jellegűnek, sokkal inkább a nagyközönség számára íródott, ellentétben pl. a kommentárokkal. A végállapot testetlenségének elméletét csak az ezoterikus művektől várhatjuk, máshol legfeljebb hipotézisekről beszélhetünk. A görög nyelven fennmaradt művekből legalább tíz szövegrészletet választhatunk ki, amelyek egyértelműen vallják a testetlen vég elméletét. Rövid előadása, illetve tanulmánya ezek után ennek a tíz helynek a szövegét tartalmazza.

Függetlenül a konklúziótól úgy tűnik, lényeges elvetéseket tehetünk e megoldás kapcsán. 1. A szóban forgó szövegek nem bizonyítják a testetlen vég elméletét, mert nem eléggé differenciált a gondolatmenetük, egy filozófiai értelemben vett érvelő, problémamegoldó eljárást nem találunk itt. Maga Kettler is vallja, az apokatasztaszisz tana a kommentárookban meglehetősen sporadikus.⁷ Ez a tény ellene szól annak, hogy az apokatasztaszisz ténylegesen elmélet lenne, az elmélet megvizsgált argumentumai és következményei értelmében. 2. Amennyiben elfogadjuk az ezoterikus és exoterikus művek közti különbségtevést, a tíz szöveghely nem mindegyikét kell szoterikusnak tartanunk, „Az imádságról”, illetve a „Buzdítás a mártíromságra” aligha tartozik ide, s így a szövegrészletek száma hétre csökken. Jellemző Az imádságról 9.2. szövegrészlete, amelyet Kettler „meditatív apokatasztaszisznak” nevez. Itt az emberről van szó, aki lélekben felemelkedik az Istenhez, s elhagy minden földi dolgot. Ez azonban nem jelentheti azt, hogy ténylegesen testetlenné válik az illető ember, s nem hozható közvetlen összefüggésbe az apokatasztaszisz tanával, amelyben mindenképpen meg kell maradnia az eszkhatalógia, kozmológiai bizonyos elemeinek. Ez tipikusan annak az esete, amit M. Hari egy más „regiszterhez” tartozó gondolatnak nevez.⁸ Tehát ezoterikus és exoterikus művek megkülönböztetése nem egészen következetes Kettlernél, jóllehet elfogadható az az eredmény, mely szerint a P.A. egy sajátos középhelyzetet foglal el a két csoport között, s az is, hogy a P.A.-ban több helyen felbukkanó alternatív megoldási javaslatok, ahol a közöttük történő választást az olvasóra bízta, azt takarják: a szerző nem mondja ki expressis verbis saját véleményét, nehogy félreértsék. Eszerint esetleg kimutatható az, hogy a P.A.-ban felkínált alternatívák nem mindig jelentenek tényleges alternatívát. 3. Az origenészi testetlen apokataszta-

szisz mellett történő érvelés során nem mehetünk el az éteri test hipotézise mellett, meg kell vizsgálnunk, hogyan illeszkedik ez bele a teológus gondolatvilágába, s azt, hogy miért nem jellemzi ez a végállapotot. Márpedig ezt Kettler nem teszi meg. Tanulmánya kapcsán H. Crouzel is figyelemreméltó ellenvetést tesz: A P.A.-on kívül nincs olyan origenészi mű, amelyben a testetlen apokatasztaszisz tanát állítaná, olyan szövegeket viszont találunk, amelyben azt mondja, hogy a megdicsőült test állapota végleges.⁹

H. Crouzel többször is kifejtette véleményét az apokatasztaszisz kérdéséről, legutóbb az insbrucki 4. Origenész-konferencián¹⁰. Eszerint Origenésznek az adott kérdésekre vonatkozó különböző alternatív válaszai pusztán válaszlehetőségek definitív döntés nélkül szemben a tanítással, a dogmával, amit az egyházi tradíció képvisel. Ezzel Crouzel — Origenész szavával élve — „gümnasztikére” korlátozza az ilyen eszmefuttatások jelentőségét.¹¹ Az Origenészi apokatasztaszisz az 1Kor 15,23-28 szövegére épül. Az anti-origenisták szerint a teológus apokatasztaszisz-elméletének három fő sajátága van: testetlen, univerzális, pantecisztikus. Ők azonban nem veszik figyelembe az origenészi teológia gümnasztiké-karakterét. A P.A.-nak a végre vonatkozó gondolataiban két megoldás rajzolódik ki, a testetlen, illetve az éteri test hipotézise, de a szerző nem dönti el a kérdést. Ezért más szövegeket kell elővenni, ezek azonban inkább az éteri test hipotézise mellett szólnak.¹² A preegzisztens lelkek bukása nem univerzális, ezért az apokatasztaszisz sem lehet az. A testiség a teremtmény eliminálhatatlan létfeltételéhez tartozik, akcidenciáját fejezi ez ki a Háromság szubsztancialitásával szemben. A definitív — és nem egymást követő szukcesszív — apokatasztaszisz nem jelenti a lelkek teljes feloldódását Istenben, hisz megtartják személyi karakterüket, tehát nem beszélhetünk panteizmusról. Az ellenséges erők üdvözülésének origenészi hipotézise csak hipotézia. „A teremtő Isten jóságának lelkes védelmezésekor talán reméli azt, hogy Isten és Igéje olyannyira meggyőzőek lesznek, hogy Krisztus országa — melyet végül átad az Atyának — minden értelmes lényre kiterjed. De nincs itt szó másról, mint egy nagy reményről.”¹³

Crouzel megoldásának fő gyengéje, hogy nem veszi eléggé komolyan az origenészi alternatív elméletek jelentőségét. Logikája szerint ha ezek a „gümnasztiké” körébe tartoznak, akkor nincs igazi szerepük az egyházi tanítást értelmező gondolatmenetekhez képest, s tulajdonképpen mintegy zavart okoznak, mert félreértések forrásaivá válnak.

Egy példa az origenészi alternatív válaszlehetőségek értelmezésére: P.A. III. 4.1-5.

A következőkben egy példa segítségével szeretném ezt az állítást igazolni, miszerint a P.A.-ban szereplő alternatívák nem mindig reális alternatívák, hanem közülük az egyik álláspont jobb a többinél, amit nem mond ki Origenész, de ami a kontextusból nyilvánvaló. Ez azt is jelenti, hogy érvt nyerünk Kattler azon megkülönböztetése megerősítéséhez, miszerint létezik egy ezoterikus és exoterikus szintű tanítása Origenésznek, s ez konkrétan a P.A.-ban sajátos módon összefonódik. Annál is inkább hajlunk erre, mert tudjuk, az az elv, hogy különböző tanítás szükséges a különböző befogadóképességgel rendelkező hallgatók számára, az origenészi iskolai oktatás fő princípiuma volt, továbbá ez magyarázza teológusunk írásainak műfajból adódó különbségeit, s tudjuk azt is, hogy a Logosz is ezen elvnek megfelelően hat az üdvtörténetben.

A szóban forgó szöveg tárgya a lélektan: egy vagy több lélek, illetve lélekrész van bennünk? Gondolatmenete a következő: Egyesek szerint két lélek van bennünk, az egyik isteni és égi, a másik alacsonyabbrendű. Egy másik vélemény szerint egy lélek van bennünk, egy harmadik, görögök által képviselt tan szerint pedig a lélek szubsztanciája három elemből áll: értelmes, értelem nélküli kettős, indulatos és vágyódó lélekrészekből. A görögök tripartista elméletét a Szentírás nem támasztja alá, tehát ezzel nem kell foglalkoznunk. A két-lélek elmélete mellett a következőképp érvelnek: Az égi lelket főnről kapjuk — ezért győzedelmeskedik Jákob már anyja méhében Ézsau felett. Az alacsonyabbrendű lélek testi mag révén kerül a testbe, s nem maradhat fenn a test nélkül, ezért gyakran „húsnak” (caro) is nevezik. A Gal 5,17 részben szereplő egymás ellen harcoló „caro” és „spiritus” e két lélekre vonatkozik. A Lev 17,14 része alapján („minden test lelke a vér”) a vérben lokalizálják ezt az anyagi lelket, amely nem áll Isten törvényének uralma alatt, mert a testi vágyak forrása. Azzal az ellevetéssel szemben, miszerint nem testi lélekről van szó ebben az esetben, hanem a testről, a két-lélek elméletének képviselője a következőket hangsúlyozza: sok olyan szenvedély van bennünk, amely nem köthető a testhez: gőg, irigység stb., ezek ezen alacsonyabbrendű lélekből származnak. Órigenész ezután kitérőt tesz a Gal 5,17 értelmezéséhez, ennek tanulsága az, hogy a spiritust és carot tulajdonképpen a lélek választja, azaz — s ez már a mi következtetésünk — ezek nem elválaszthatatlanul a lélek sajátjai.¹⁴ A következőkben az egy-lélek melletti argumentumokat ismertet. Nincs abban semmi különös, hogy az emberben a különböző rossz készletek küzdenek egymással, s abban sem, hogy a különböző döntési lehetőségek egymással ellentétben állnak. Ha pl. valakit a gondolkodása az Istenhez közelít, nem mondhatjuk azt, hogy a caro harcol a spiritus ellen, csak azt, hogy a bizonytalanság állapotában a lélek különböző irányokba ragadtatik. Másrészt, az éhség és szomjúság egyszerűen a testi természethez tartozik. Amikor a „hús bölcsességéről” (Róm 8,7) beszélünk, akkor ez átvitt értelemben értendő, ugyanúgy, mint amikor olyasmit mondunk, hogy „a föld szomjúhozik”. Ugyanennek a szentírás helynek a magyarázataképpen leszögezi, hogy teljességgel abszurd dolog azt gondolni, hogy a jóságos Isten egy vele ellentétes lelket teremtsen. Egy ilyen elképzelés a különbözőnek teremtett lelkek elméletét — azaz a gnosztikus felfogás elismerését vonná maga után.

Teológusunk így zárja mondandóját: „Amennyire képesek voltunk, bemutattuk, hogy a különböző vélemények képviselői egymással vitatkozva mit mondhatnának az egyes tanokról: aki elolvassa, válassza ki azt, amit valószínűbbnek talál.”

Valódi alternatívákat kínál itt Órigenész? Semmiképpen sem. Álláspontja világos, az egy-lélek elmélete mellett kell döntenünk, csak ezt a döntést magának az olvasónak kell megtennie. A két vélemény a Szentírásra támaszkodik, ezért figyelembe veendő, megvitatható, de a két-lélek elméletét át kell értelmeznünk ahhoz, hogy ne vezessen a gnosztikus tévtanok elfogadásához, az átértelmezés pedig éppen az elmélet lényegét érinti, csak átvitt értelemben beszélhetünk két lélekről.¹⁵

A praegzisztens lelkek kérdése

Az órigenészi teológia egyik legfontosabb elve a kezdet és a vég azonosságának tétele. Ez azt jelenti, hogy a teremtett lények végső állapota nem lehet alacsonyabb-

rendű a kezdeti állapotnál. Sőt, bizonyos „prokopével”, fejlődéssel is számolhatunk, ami azonban nem feltétlenül jelent olyasmit, hogy a teremtett értelmi létezők ontikus státusza különbözik a kezdeti és végső állapotban. Számunkra az elvnek azért van jelentősége, mert a praegzisztens lélek tana szorosan összefügg az apokatasztaszis kérdésével, s amennyiben a kezdeti állapot abszolút testetlenségének konklúziójára jutunk, fontos érvet nyerünk a testetlen apokatasztaszis-állapot állításához.

A P.A.-ban előforduló protológiai gondolatok közül az első a I.4.3-5 részben található. Az isteni Háromság tevékenységét soha nem előzhette meg egy tétlen állapot. Tehát „... nem volt olyan idő, amikor Isten ne lett volna teremtő, jötevő és gondviselő” (I.4.3.). Ez a megfogalmazás azonban azzal jár Órigenész szerint, hogy így „... a teremtményeknek is mindenkor meg kellett lenniük, s nincs időbeli kezdetük...” Megoldása: a Bölcsességben „... mindenkor megvolt a teremtés képe és formája, és nem volt olyan idő, amikor a leendő dolgok előképe ne lett volna meg a Bölcsességben” (I.4.4.). A Bölcsességében mindig megvoltak a teremtmények nevei és fajai, sőt, talán az egyedek is. Az órigenészi megoldás nem teljesen megnyugtató, az előképszerű teremtmény nem reális teremtmény, nehéz vele kapcsolatban gondviselésről, illetve jötevésről beszélni. Mindenesetre Órigenész tudatában van annak, hogy mi, emberek, ezzel kapcsolatban inkább a jámbor értelemezést kereshetjük, s valóban, ez a megoldás áll a legközelebb egy jámbor keresztény értelmezéshez. A szövegrészlet másik tanulsága: a Bölcsességben preformált nemek és fajok nem jelentik a lelkek kezdeti állapotkülönbözöttségét, itt pusztán előretudásról van szó.¹⁶ A teremtett szellemi lények kapcsán még nem beszélhetünk nemekről, vagy fajokról, ők ugyanis egyformák. „... természete szerint mind egyik testetlen, de testetlenként is teremtett” (I.7.1.).

A csillagok és emberi lelkek (itt a fordításban a „spiritus” szó szerepel) egyaránt kívülről (thüraten-extrínsecus) kerülnek a testbe (I.7.4.). Tehát nem csupán arról van szó, hogy a mi durva testünkbe kívülről került be a lélek, hanem az égitestekbe is, tehát nem lehet szó arról, hogy a lélek korábban egy éteri testhez kapcsolódott volna.

Éppen ez a lélek praegzisztenciája tanának a lényege: a lélek korábbi, mint a test, s a lelkek az eredeti homogén állapotuktól való eltávolodásuk következtében — ami a szabad akaratuk műve — kerülnek kapcsolatba a testtel. Jamblikhosz a „Peri pszikhész” c. művében beszél olyan filozófusokról, Eratoszthenészről és a platonikus Ptolemaioszról, akik a lélek leszállásáról olyan értelemben nyilatkoztak, hogy a lélek mindig testben van, s csak oly módon beszélhetünk leszállásról, hogy a lelkek a főtebbi finomabb testből az itteni durvább testbe kerülnek.¹⁷ Rájuk utalhat Plótinusz: „kétféleképpen juthat a lélek egy adott testbe: az egyik az, amikor a már testet öltött lélek egyik testből most másik testbe költözik, vagy pedig levegő-, illetve tűz-testből föld-testbe kerül — ez utóbbit nem nevezük egyik testből a másikba költözésnek (metenszómatószisz), minthogy nem nyilvánvaló, hogy honnan kerül oda —, a másik mód pedig az, amikor a testnélküliek világából költözik át bármiféle testbe: ez a lélek első egyesülése a testtel...” (18). Órigenész a lélek első testbe kerüléséről beszél, tehát nem arról, hogy a lelkek lenne egy pneumatikus teste földi testbe kerülése előtt. Márpedig, ha azt állítjuk, hogy Órigenész a feltámadott éteri test tanát és a kezdet és a vég azonosságát egyszerre vallotta, akkor ezt a Ptolemaiosz nevéhez kapcsolható felfogást képviselte volna, aminek azonban semmi nyoma az órigenészi corpusban.

H. Crouzel egyik fő érve az órigenészi végállapot testisége mellett az, hogy teológusunk többször is *expressis verbis* kimondja: „egyedül Isten, tehát az Atya, a Fiú és a Szentlélek természete az anyagtalan, minden testi járuléktól mentes létezés.” (P.A. I.6.4. v.ö.: II.2.2. IV.3.15). Figyelembe kell vennünk, hogy ez az elv részét képezi annak az argumentációnak, miszerint a végső állapotban a szellemi létezők egy átszellemített, éteri testtel fognak rendelkezni, tehát teljes értelmezését csak az a vizsgálat bonthatja ki, amely végigköveti a két eltérő koncepció érvelését. Ha azonban H. Crouzel intenciójának megfelelően kiemljük összefüggéséből ezt a megállapítást, akkor azt látjuk, nem feltétlenül jelenti azt, hogy a szellemi létezők mindig rendelkeznek valamilyen testtel. Isten és a teremtmény között nem atekintetben van radikális különbség, hogy az előbbi testetlen, utóbbi testi, nem is abban a tekintetben, mintha Isten abszolút testetlen lenne, míg a teremtmény testetlen természetű, de testet használó (okhéma) lény lenne, hanem abban, hogy az előbbi változatlan, örök létező, az utóbbi pedig változó és nem örök. Az, hogy nem örök, nem azt jelenti, hogy testi, hanem azt, hogy nincs része a változatlan „örök most”-ban, mint a Trinitasnak — a kozmikus idő értelmében halhatatlanok és örökkévalók a szellemi lények, többek között ez az egyik értelme a lélek preegzisztenciája tanának. Az, hogy változó, a teremtménynek a léthierarchiában betöltött státuszát jelöli, szabad akarata a potencialitás értelmében a benne történő változás princípiuma, s a döntést kísérő változás és pedagógiai célzatú büntetés „járuléka” (*adiectio*) a test, legyen szó akár emberről, akár csillagról. Ennek másik megfogalmazása: „Hiszen a jóság bennük (a teremtett szellemi lényekben -S.R.) nem volt szubsztanciális sajátosság, mint az Istenben, Krisztusban és a Szentlélekben. Mert a jóság egyedül a Háromságban, mindenek alkotójában szubsztanciális, az egyéb létezőkben járulékos és elveszhet (*accidentem eam ac decidentem habent*), ezek csakis akkor boldogok, ha részesednek a szentségben, Bölcsességben és magában az Istenségben. Ha pedig anyagok és nemtörődömök e részesedésben, akkor restségükkel maguk az okai, hogy előbb vagy utóbb, többé vagy kevésbé elbuknak.” (P.A. I.6.2.). Órigenész itt *expressis verbis* „lehetőségről” beszél, néhány sorral lejjebb pedig arról, hogy azok a lelkek, amelyek megmaradtak az eredeti boldog állapotban, azok a világ teremtésekor az anyagi rendekben töltenek be szolgálatot. Ebből nyilvánvaló, hogy akár teljességgel szellemi lények az anyagok, akár valamilyen éteri testtel bírnak, a kezdeti — s végső — állapotuk szerint testetlenek. Isten tehát abban különbözik a teremtménytől, hogy potenciális értelemben sem kapcsolódhat testhez — hisz örök és változatlan —, s ezért eminens értelemben csak Ő mentes minden testi járuléktól, a teremtmény azonban változó, a változás fakultása benne a szabad akarat, melynek rossz döntése következtében testbe kerül, jó döntése esetén pedig Istentől kapott feladatokat tölt be a világban, s ehhez a tevékenységéhez valamilyen finom, érzékelhetetlen testet is használ. A teremtmények tehát akár megmaradnak eredeti jóságukban, akár elbuknak, kapcsolatba kerülnek valamilyen testtel, ez azonban egyáltalán nem jelenti azt, hogy egész életüket valamilyen testben élék le.

A P.A. az apokatasztaszisról

Órigenész a P.A.-ban három helyen értekezik a végállapotról. Ezt a végállapotot apokatasztaszisznak minő-

síthatjuk, mert lényege a visszatérés a kezdeti tökéletes állapothoz: „A világ vége és beteljesedése akkor fog elkövetkezni, amikor ki-ki érdeme szerint megbűnhődött vétkeiért... Úgy véljük, Isten jósága végül visszaszólítja magához az egész teremtést Jézus Krisztus által, s aláveti ellenségeit is.” (I.6.1.). A szóban forgó szövegek alternatív megoldásokat nyújtanak. Igazoltuk, hogy az alternatív megoldások nem egyformán jök, ebből következően a szövegek belső logikájára kell koncentrálnunk. Annál is inkább, mert Rufinus feltehetőleg él bizonyos „elidegenítő effektusokkal”, konkrétan: a testetlen vég mellett érvelő nézete többes szám harmadik személyében fogalmazódik meg és felettébb bátortalanul. Számolnunk kell azzal, hogy Rufinus a P.A.-nak éppen ezen részeit tartja interpolációnak, ezért csonkít.¹⁶ Történetek kísérletek arra — pl. Kettler részéről — hogy elkülönítsék az eredeti szöveget Rufinus beavatkozásaitól, e megoldások helyességének elbírálására azonban nincsenek kritériumaink.

A P.A. I.6. gondolatmenete

1. Isten jósága végül visszaszólítja magához az egész teremtetst.

2. A végső és a kezdeti állapot azonos.

3. A végső időben a Sátán alattvalói is megtérnek, eljutnak a láthatatlan és örök világba.

(A Sátán és alattvalói, ha mérséklék gonoszságait, megtérhetnek a jósághoz szabad akaratukból, vagy gonoszságukban megcsontosodnak és természetükké válik a rosszság. Az olvasó választhat a két álláspont között. Órigenész saját elképzelése az előbbi megoldással áll összhangban, s az olvasó határozott befolyásolásaként értelmezendő a következő mondat: „Mindenesetre figyelembe kell venni, hogy sem a látható, időbeli világokban, sem az örök, láthatatlan világokban nincs egészen kizárva ez a rész ama végső egységből és összhangból.” (I.6.3.). Miután pedig eseteli a Sátánra kiszabott pedagógiai büntetést, s fokozatos javulását, a legegyszerűbben jelzi álláspontját: „Véleményem szerint mindebből világosan következik, hogy minden értelmes lény átmehet egyik rendből a másikba...”.)

4. A látható/időbeli és láthatatlan/örökkévaló létezők oppozíciójának magyarázata: Az egy végben a most heterogén, látható és időbeli létezők megszűnnek létezni, vagy a látható és időbeli létezők jelenlegi, látható alakja (*habitus*) elmúlik, de szubsztanciájuk megmarad.

4.1. Pál az utóbbira látszik gondolni: „... mert e világ formája elmúlik” (1Kor 7,31), hasonlóképpen Dávid (Ps 101,27): „Az egek elvesznek, de te megmaradsz, és mint a kőntös elavulnak mind, váltod őket, mint a köpenyt, mint a ruhát”, és Ézsaiás (v.ö.: 65,17).

4.1.1. Ebből következik: „a világ formájának átváltozása és az egek megváltozása azok számára történik, akik a fent jelzett úton a boldog végre törekszenek és iparkodnak, ahol ... Isten minden lesz mindenben.” (I. 6.4.).

4.2. A második megoldáshoz: Ha „...az anyagi, azaz testi természet teljességgel elpusztul, nem tudom belátni, hogy miképpen létezhetnék ennyi lény test nélkül, hiszen egyedül Isten, tehát az Atya, Fiú és a Szentlélek természetének sajátja az anyagtalan, minden testi járuléktól mentes létezés.”

4.3. Harmadik hipotézis: „... e végben és beteljesedésben a testi természet annyira megtisztul, hogy olyanná lesz, mint az éter, áttetszővé, mint az egek.”

Látnunk kell, hogy Órigenész itt voltaképpen nem tesz többet, mint exponálja a problémát. Első megközelítésben az Írásokból vesz érvet annak igazolására, hogy a látható és időbeli létezők szubsztanciája megmarad, látható alak-

ja pedig megváltozik. Kérdéses marad azonban, vajon ténylegesen a végállapotról van-e szó. Az a kitétel, miszerint „... a világ formájának átváltozása és az egek megváltozása azok számára történik, akik a fent jelzett úton ... iparkodnak ...” egyértelműen azt jelzi, hogy itt az „útról” van szó, tehát nem az út végéről. Ha tekintetbe vesszük, hogy a testi lét megszűnése ellen az az elv szól, miszerint „... egyedül Isten ... természetének sajátja az anyagtalanság, minden testi járuléktól mentes létezés”, s ugyanakkor korábban igazolni próbáltuk, hogy ez nem feltétlenül jelent aktuális testiséget a kezdeti és végállapotban, akkor újra nyilvánvaló az, hogy ebben a részben csak a probléma exponálásáról beszélhetünk, s nem megoldásról, s arról, hogy itt döntő érvek hangzanak el. Figyelemreméltó, hogy itt Origenész nem hívja fel az olvasót, hogy válasszon a megoldási javaslatok között, csupán annyit mond: „... ám hogy pontosan miként lesznek e dolgok, azt egyedül Isten tudja, és azok, akik Krisztus és a Szentlélek által az Ő barátai.” A kérdés tehát még nem érett meg a válaszra, s tekintetbe veendő, hogy különösen nehéz problémáról van szó.

A kérdés exponálása nem mentes a zavaró homályosságtól:

1. Nem teljesen világos, vajon a 4-4.2. részekben szereplő „köntös” vagy „ruha” a szellemi lények külső alakjára vonatkozik-e, avagy a szellemi lények testi szubsztanciájához kapcsolódó minőségek megnevezései.

2. Nem világos, vajon a 4.3. alatt szereplő álláspont azonos-e azzal, amire „Pál gondolni látszik”, vagy egy harmadik megoldási mód, aminek kifejtése majd a P.A. II.3.5. részben történik.

3. További bonyodalmat okoz, hogy Origenész itt nem különíti el a feltámadás problémakörét a végállapot leírásától. Ennek oka az, hogy mindkét kérdést a IKórinthusiakhoz írt levél exegéziséből kiindulva elemzi. Hogy a két kérdéskör megkülönböztetendő egymástól, mutatja az, hogy a 4.1.1. alatt szereplő állításon belül az „út” és a „vég” nem feltétlenül ugyanazt jelenti, továbbá az, hogy a P.A.-ban külön vizsgálat tárgya a resurrectio.²⁰ Az, hogy a feltámadás problémaköre bekerül a végállapotra vonatkozó vizsgálódás körébe, azt vonja maga után, hogy az egyházi tradícióval inkább összhangban levő megoldás, a végállapot testisége áll az előtérben. Talán nem tévedünk, ha úgy véljük, a probléma ilyen jellegű exponálása zavarta meg Rufinust, s ezért részesíti előnyben a mű egészében a testi vég koncepcióját és csonkít a szövegben.

A P.A. II.3.1.-5 leírása

1. A végső testiség álláspontját osztó érvelése:

1) Ha valaki képes test nélkül élni, és minden egy vég felé halad, akkor minden lény képes test nélkül élni.

2) Ha minden lény képes test nélkül élni, akkor kétségkívül nem lesz testi szubsztancia (substantia corporalis), mert nem lesz haszna.

3) Pál azonban a feltámadás kapcsán a következőket mondja: „De kell, hogy ez a romlandó a romolhatatlanságot vegye fel és hogy ez a halandó a halhatatlanságot. Amikor pedig a romlandó felveszi a romolhatatlanságot, a halandó pedig a halhatatlanságot, akkor teljesedik be az Írás szava: A győzelem elnyelte a halált. Halál, hol a te fullánkod? A halál fullánkja pedig a bűn, a bűn ereje a törvény.”

A szöveg értelmezése: Ami corruptibilis és mortalis = materia corporalis. A test ruhája = intelligibilis értelmi természet, tökéletes lélek (ratio intelligibilis, anima perfecta). A lélek ruhája = Krisztus.

Tehát: A test corruptibilis természete (natura) fölveszi

az incorruptibilitás ruháját, azaz az önmagában véve romolhatatlan lelket (mert a lélek fölvetta Krisztust). Tesztünk dicsőségesebb lesz, halhatatlan és incorruptibilis. Az apostol szerint a jelenlegi anyagi test később egy finomabb és tisztább, „spirituális testnek” nevezett létezővé válik, éteri jellegűvé.

2. A végső testetlenség álláspontjának argumentációja (II. 3.3.):

„Ha igaz, hogy az, ami romlandó, fölveszi a romolhatatlanságot, s a halandó a halhatatlanságot, s hogy végül megsemmisítetik a halált, ez nem más állít, mint a testi természet megszűnését, amelyen a halál képes bizonyos hatalmat gyakorolni, hiszen úgy tűnik, azoknak az értelműk éle, akik testben vannak, a testi anyag természete miatt eltompul. Ha viszont testen kívül lehetnének, a háborgatás minden ilyenfajta zavaraitól messze kerülnének. Mivel azonban nem képesek hirtelen megszabadulni minden testi ruhától, úgy véljük, először finomabb és tisztább testekben lakoznak, melyet ezentúl már nem győz le a halál, s a halál fullánkja nem szúrja meg legyűrve őt, úgy, hogy az anyagi természet végre lassanként meghátrál, s a halál végül megsemmisül és megszűnik, s minden fullánkját teljesen kitepi az isteni kegyelem, amelynek befogadására alkalmassá válik a lélek, s kiérdemli a romolhatatlanság és halhatatlanság elnyerését.” Minden, ami alávettett Krisztusnak, alávettetik az Atyaistennek, megszűnik a test, s a semmibe kerül, oda, ahol volt.

Milyen nehézség származik Origenész szerint ebből az értelmezésből? Mivel a lelkek szabad akaratral rendelkeznek, újra eltávolodhatnak Istentől, s a testi természetet újra kell teremteni. Azok állítása, akik egyforma világok egymásutániságát vallják, nem elfogadható, hisz a lelkek szabad akaratral nem engedi meg ezt a fajta determinizmust.²¹ Az egymástól különböző világok szukcesszív sora azonban elgondolható. Mindenesetre Jézus Krisztus ebben az aiónban szenvedett. A szabad akarat implikálta különböző világok szukcessziója, a Jézus Krisztus oikonomia egyszerűsége biztosítja Origenész számára az örök visszatérés sztoikus gondolatának kizárását, s a világsorok linearitását. A világsorozat végén ott állhat egy, a korábbiaknál tökéletesebb aión (saecula saeculorum), s ennek vége lehet a tökéletes apokatasztasisza.

3. A kozmológiai értelmezés. A harmadik értelmezés a „kozmosz” fogalmából indul ki és asztronómiai jellegű. Az Írások, Római Kelemen és Barukh többes számban beszélnek „világokról” és „egekről”. Origenész szerint valójában egyetlen tökéletes világról kell beszélünk, amelynek különböző szférái vannak. A hét bolygószférán kívül található az állócsillagok szférája. E nyolcadik szférán kívül feltételeznek egyesek egy kilencedik szférát, melynek nevét Rufinus nem adja meg, de Hieronymus Avitushoz írt leveléből (124.5) tudjuk, hogy Origenész „antizónénak” hívja. Ez lehet az, amit az Írások „jó földnek” és „az élők földjének” neveznek (Lk 8,8. Ps 26,3), s amely a boldogok lakása. Ez a szféra nincs alávette a romlandóságnak. Hogy van-e anyaga, vagy nincs, erről nem beszél Origenész.

Ez a harmadik változat kozmológiai jellege miatt első látásra a testi vég koncepciójával tűnik összhangban levőnek. Valamiféle helyet jelöl ki a boldog lelkeknek. Figyelemre méltó azonban Origenésznek az az utalása, mely szerint a „kezdetben teremtette az Isten az eget és a földet” szövegét a Genézis-kommentárjában elvezve beszél arról, mi is az az „ég”. A kommentár elvezett, de máshonnan tudjuk, hogy a szóban forgó „ég” nem valamiféle testi helyet jelöl meg. Ez mutatja, hogy a harmadik értelmezés sajátos keveréke a kozmológiának és

az allegorikus magyarázatnak. Egyelőre túlságosan spekulatív eljárás lenne a testi vagy tetstetlen vég kérdésének eldöntésére bármelyik megoldás mellékváltozatának tekinteni ebben a formában. A harmadik változat jelentősége Órigenész számára az lehetett, hogy az Írások allegorikus interpretációjának ősi tradícióját közvetíti.

Az első két megoldási javaslat összevetéséből nyilvánvaló, hogy a testi vég koncepciója beilleszthető a tetstetlen vég elméletébe, amennyiben annak az útnak egy etapja, s amely út az apokatasztaszisban végződik. Az I Kor értelmezéséből kiinduló vég leírása mutat olyan elemet, ami a tetstetlen vég felé vezethet: a test spiritualizálódása azt jelenti, hogy a tökéletes értelem létező ruháját veszi fel, ami allegorikusan értelmezve megengedi azt a lehetőséget, hogy a test felszívódjon a szellemi létezőben. Figyelemreméltó, hogy a II. 3.3. rész a tetstetlen végről nem tartalmazza azt az apóriát, amelyet az I. 6.4. részben olvashatunk: „... nem tudom belátni, hogy miképp létezhetne ennyi lény test nélkül...”. A II. 3.3.-ban felmerülő nehézség jelenti az igazi problémát, ez azonban: az anyag újratemtése, a szukcesszív világok sora Órigenész szerint megoldható nehézség, s a világ sorok linearitása és a világok egymástól való különbözősége összhangban áll az értelem lények akaratszabadságának tanával. Összhangban van továbbá a test semmiből való teremtésének doktrínájával is, s ezzel együtt a kezdet és a vég azonosságának elvével, hisz amikor „Isten lesz minden mindenben”, az anyag a semmibe kerül, ahol a teremtés előtt „volt”.

P.A. III.6.

A testi, illetve a tetstetlen vég kérdése a P.A. III.6. részben újra tárgyalásra kerül. Előtte azonban Órigenész meglehetősen részletességgel tárgyalja a világ végének problémáját, mégpedig olyanformán, hogy nem bízza az olvasó döntésére azt, hogy válasszon különböző elméletek között. Az apokatasztaszisra vonatkozóan nagyon fontos információkat nyerünk e részből: 1) „... ez a világ lett, bizonyos időben kezdődött, s a világok beteljesedésének mindenki által ismert tana szerint meg kell szűnnie romlottsága miatt...” (III.5.1./2) A világ kezdetének és végének tényére vonatkozóan sok szentírásit szöveget vonultatunk fel. 3) Filozófiai érv: a világnak kezdetének és végének kell lennie, ellenkező esetben az isteni értelem nem lenne képes azt átfogni. Nem mehetünk a végtelenbe (III.5.2). 4) Annak az ellentetésnek a kivédése: „Mit csinált Isten ennek a világnak a teremtése előtt, talán tétlen volt?": e világ előtt voltak más világok, és ezután a világ után lesznek más világok. Órigenész természetesen itt ugyanúgy nem nyújt megnyugtató megoldást, mint ahogy korábban sem (I. 4.4.). 5) Teológusunk szerint a világteremtésre használt precíz szentírásit kifejezés, a „katabolés”, azaz „lehelyezés” (v.ö.: Jn 17,24) (III.5.4.). A „lehelyezés” a szellemi lényeknek a világunkba való „lehelyezése”. A szellemi lények „... kezdetben kétségkívül olyan valóságban voltak, amely nem látható és örök.”

Később azonban „fönről alábszálltak”, akár bűneik, akár Isten által megszabott szolgálat okán. 6) A világ végén bekövetkezik „minden teremtmény tökéletes helyreállítása”, s az elbukottak megváltozása. A P.A. III.5. tehát határozottan előkészíti a tetstetlen vég elméletét, amennyiben világossá teszi, hogy a testi világ teremtése következmény, hogy a test és a corruptio egymást föltételezik, hogy a testi világ léte egy időintervallum, amelyen belül világperiódusok vannak, de amely intervallumon kívül valami más típusú, örök és láthatatlan létezés uralkodik.

A III.6.1. rész már a tetstetlen vég állapota leírását

tartalmazza: „A legfőbb jó tehát, ami felé minden értelem természet siet, s amit mindenek végének mondanak, s amit sok filozófus is úgy határozott meg: hogy a legfőbb jó a képességünk szerinti hasonlónak válás Istenhez.” (v.ö.: Theaitétosz 176 B) „Az, amit (Mózes - S.R.) mondott, hogy 'Isten lesz minden mindenben'. Ezzel kapcsolatban néhányan azt kutatják, vajon a testi természet lényege (ratio), jöllehet teljesen áttetszővé tisztult és egészen szellemi lett, nem tűnik-e akadálynak a hasonlatosság méltósága és az egység sajátosságának tekintetében, hisz az isteni természet, ami minden értelemben eredendően tetstetlen, úgy tűnik, nem mondható hasonlatosnak ahhoz, amelynek a természete testi, s ezt nem lehet méltó dolog vele egynek nevezni, legfőképpen azért, mert hitünk igazsága azt tanítja, hogy a Fiú és az Atya egységét a saját természetükre kell vonatkoztatni.” Az, hogy az apokatasztaszis az isteni természet alapján létrejövő egység, ezidáig nem jelent meg a P.A.-ban. A következő, szinte himnikus szárnyalású leírása annak, miképpen lesz „Isten minden mindenben”, egyértelműen jelzi, hogy Órigenész szerint ez az ellenvetés — ami nyilvánvalóan a testi vég konzekvenciája ellen irányul — teljességgel jogos. A III.6.3. rész végén, — ahol immár valószínűleg Rufinus jóvoltából többes szám harmadik személyben szól hozzánk a tetstetlen vég koncepcióját kifejtő — egyértelműen megfogalmazódik, hogy a végállapotban a szellemi lényeknek „a testi természettel való közösségük minden tekintetben száműzetik. Ellenkező esetben, úgy vélik, az anyagi szubsztanciával való keveredés zavarja a legfőbb boldogság dicsőségét.” A szöveg azonban ennél a pontnál megszakad, rövid utalás történik arra, hogy e témáról esett már szó, majd a szellemi testnek végállapotbeli létezését állító teória következik. Minden interpretátor egyetért abban: ha valahol, itt biztosan csonkít Rufinus.

A testi vég leírása itt is a feltámadás, illetve a feltámadott test mibenlétét tárgyalja. A III.6.4. rész szerint „... a szellemi test minősége ... nem csupán a szent és tökéletes lelkek benne lakására alkalmas, hanem minden olyan teremtmény számára is, ami megszabadul a romlástól.” Milyen lehet ez a test? Finom, tiszta, dicsőséges, az égitesteknél ragyogóbb, nem látható, örök, szellemi, fénylő, nem azonos a filozófusok éterével. Ennek a testnek a minősége is fejlődik (prokopé?), s láthatjuk azt is, hogy a világ sorok elmélete beilleszthető a testi vég koncepciójába. Órigenész szerint „mindezen érvelés feltételezi, hogy Isten két általános természetet teremtett: a látható, azaz testi természetet, és a láthatatlan természetet, ami tetstetlen.” (III.6.7.). A tetstetlen természet, azaz az értelem változásának princípiuma a szabad akarat, a testi pedig az anyag azon sajátossága, hogy bármely alakba, formába átváltozhat. Órigenész szerint a kezdeti állapotba való visszatérés a testi végre is jellemző, tehát a Genézis könyvének első mondata: „kezdetben teremtette az Isten az eget és a földet” értelmezése döntően befolyásolja, miként is kell elgondolni a végső állapotot. Azt láthatjuk tehát, hogy a P.A. II.3. harmadik hipotézise beépül a testi vég elméletébe. Mit jelent ez annak tudatában, hogy a harmadik hipotézis egy allegorikus kozmológiai leírásit nyújt, amelynek rokona Platon Phaidónjának zárómítosza? Azt, hogy a testi vég koncepciója allegorizálható. Feltéve, de nem megengedve, hogy a III. könyvben a testi vég elképzelése áll közelebb teológusunk intenciójához, azt jelenti-e a Genézis eleji „ég” s „föld”, hogy a szellemi lények valamilyen testet használnak, vagy hogy ez az ég és föld a lakásuk? Egyáltalán nem, legfeljebb azt, hogy az anyag ideaszzerűen létezik a kezdeti és a végállapotban, mint a két általános természet egyike, de nem kapcsolódik hozzá individuálisan az értelem léte-

tezőkhöz. Ez a „testi természet legmagasabbrendű állapota” (III.6.9.). Nem véletlen, hogy Órigenész itt nem írja le, milyen állapot ez, csak utal rá azzal, hogy a spirituális feltámadott testtel bírókra még hosszú tanulás és előrehaladás vár. Nyilván tisztában volt vele, a feltámadás utáni vég elmélete, amennyiben egy út végéről szól, s amennyiben az út vége különböző az út etapjaitól, az egyházi hagyományban már megszilárdult feltámadott örök test koncepciójával feszültségbe kerül. Figyelemreméltó az is, hogy az itt bemutatott testi vég elmélete nem vet számot azzal a döntő érveléssel, ami a testetlen vég mellett szól; nevezetesen, hogy a beteljesedett Istennel való egységnek az isteni természet alapján kell megvalósulnia, s hogy ez végső soron hitszabály.

A testi vég allegorikus értelmezésének a kulcsa tehát a Gen.1. exegézise. A János-evangélium kommentárából tudjuk, hogy a „kezdet” (arkhé) az isteni Bölcsesség, s ebben a Bölcsességben mint kezdetben volt a Logosz. A világ felől nézve „kezdet” a Logosz éppúgy, mint a Bölcsesség. A Gen.1.1. „in principio”-ja a Logosz. „Minden általa lett, nála nélkül semmi sem lett’. Nem beszél tehát itt valamiféle időbeli kezdetről, hanem arról, hogy ’kezdetben’, azaz a Megváltóban lett az ég (caelum), a föld (terra), s mindaz, ami lett.” (Hom.Gen. 1.1.) A „caelum” nem azonos a Gen.1.6. „firmamentumával”, jóllehet ezt Isten a világoosság megeremtése után „caelumnak” nevezi: ez utóbbi ugyanis a testi ég. Az „első caelum” azonban nem más, mint az „összes szellemi szubsztancia... értelmünk, ami maga is szellem, azaz a mi szellemi emberünk, aki látja és szemléli Istent. Az a másik, a testi ég, amit boltozatnak (firmamentum) neveznek, ami külső emberünk, aki testileg lát.” (Hom.Gen.1.2). A „caelum” és a „firmamentum” között ha nem is feltétlenül temporális értelemben, de mindenképpen léthierarchiabeli különbözőség van, a „firmamentum” már az időbeli világ része, míg a „calum” nem. A „caelum” párhuzamos megfelelője a „terra”, amennyiben ezek koegzisztensek, s mindkettő kivonja magát a kozmikus idő uralma alól. Arról viszont nincsen szó, hogy ez a „terra” a szellemi létezőkhöz kapcsolódó anyagi test lenne. Nem, a „terra” a forma nélküli differenciálatlan őanyag, ami természetesen teremtett, a Bölcsességében ideálisan jelen van, s éppen differenciálatlanságában nincs semmilyen reális összefüggése az értelmes lelkekkel, legfeljebb annyiban, hogy az isteni teremtetvékenység során majd rendezetté válik, s így alkalmassá arra, hogy a lelkekhez kapcsolódhasson. Ha tehát a testetlen, illetve testi vég alternatívája közül az utóbbit választjuk — amire az előbbiek alapján nincs igazán okunk — még abban az esetben is a P.A. III.6. alapján arra a következtetésre kell jutnunk, hogy az anyagi létező ebbe a differenciálatlan, a szellemi létezőkhöz nem kapcsolódó állapotba kerül. Akármilyen dicső és szellemi ez az anyag, az értelmi létezőktől eltérő állapotba kerül. A testi vég alternatívája tehát az allegorizáló magyarázat irányába mutat, az allegorikus magyarázat pedig jelen esetben azt jelenti, hogy a szellemi lények eredeti, tisztán értelmi, testetlen állapotukba kerülnek vissza, ami lehetővé teszi számukra az Istennel való közösséget.

A P.A. belső logikája tehát a szellemi lények testtől való teljes függetlenségének koncepcióját juttatja érvényre.

Más szövegek

H. Crouzel szerint a P.A. mellett más szövegeink is vannak, amelyekben szó esik a végről. Ezek inkább a test feltámadásának definitív jellegét húzzák alá, s nem a testet-

len apokatasztasziszt.²² E szövegek közül az „Órigenész vitája Hérakleidésszel” címűt emeli ki, ahol ténylegesen szó esik a feltámadásról. Ez azonban több szempontból is elégtelen érv. Először is, itt Órigenész Hérakleidésznek eretnekgyanus nézeteit kívánja megvizsgálni egy helyi tanácskozáson, tehát az egyházi hagyomány és egyházi egység nevében kell, hogy fellépjen. Ez már önmagában is azt vonja maga után, hogy a részletkérdéseket nem tárgyalja, s különösképpen azokat a részletkérdéseket nem, amelyek bonyolult problémákat vetnek fel, márpedig a protológiai és eszkhatalógiai kérdések ezek közé tartoznak. Másodsor, Hérakleidész vitatott nézetei az Atyával, Fiúval és a Lélekkel kapcsolatosak, tehát nem érintik az apokatasztaszisz kérdését, ezért a feltámadás problémája az 5-6. részben egészen röviden taglalatik. Egyszerűen arról van szó, hogy Órigenész megerősíti, hogy van feltámadás, értelemszerűen a testünk is feltámad, ami egyébként összhangban van a testetlen spokatasztaszisz elméletével. Nem azt mondja teológusunk, hogy a feltámadott test végérvényesen megmarad, hanem hogy a feltámadás tana végérvényesen rögzített.

Ha a P.A.-on kívül más Órigenészi szövegeket keressünk az apokatasztaszisztánára vonatkozóan, akkor Kettler testimoniumai meggyőzőbbek. Ha nem is fogadtuk el a tíz általa javasolt szöveget olyanannak, hogy azokból egyértelműen bizonyítható lenne a testetlen vég órigenészi felfogása, arra azért alkalmas néhány közülük, hogy megerősítse a P.A. elemzése nyújtotta eredményt, miszerint teológusunk tényleg vallotta a testetlen vég gondolatát. A János-evangélium kommentár I. könyvéből való idézet aláhúzza azt, hogy a Genézis „ege” és „földje” nem testi értelemben veendő, s hogy a szentek a boldogságban abszolút anyagtalan és testetlen állapotban vannak: „Egyesek talán föltételezik, hogy mindenek közül, amik a világ születésekor teremtettek, ’kezdetben’ az ’ég és a föld’ teremtett. De a második idézetünk alapján jobb lenne azt mondani, hogy a sok testi létező közül, az első testben lakozó a ’sárkánynak’ nevezett lény, amit máshol ’nagy cetnek’ is hívnak, akit az Úr megszelídített. Meg kell vizsgálni, vajon miközben a szentek a boldogságban teljességgel anyagtalan és testetlen életet élnek, a sárkánynak nevezett lény megérdemelte-e, hogy első legyen mindazok közül, akik anyaghoz és testhez kötődtek, mert elfordult a tiszta élettől, úgyhogy azért az Úr a szélvészről és a fellegekről szólóan ezt mondja: ’Ez az Úr teremtésének a kezdete, angyalai szórakoztatására teremtett lény’ (Jób.40.19. LXX.). De az is lehetséges, hogy a sárkány nem abszolút értelemben az Úr teremtésének a kezdete, mert sok testben lakozó lény teremtett ’angyalai szórakoztatására’, s ezek közül a kezdeti a sárkány: de másképp is létezhetnek testben lények, hiszen a nap lelke is testben van...” (Comm.Joh. I.17.96-98.). Ennél több információt az apokatasztaszisz mibenlétéről a többi Kettler által kiválogatott idézet sem nyújt. Mindenesetre, az „Exhortatio ad martyrum” — amit tévedés lenne ezoterikus műnek tartanunk — szépen mutatja a tökéletes testetlen állapot reményét: „Úgy vélem, azok szeretik teljes lelkükkel az Istent, akik az Istennel való együttlét heves vágyától hajtva lelküket nem csupán a földi testtől szabadítják meg és szakítják el, hanem minden testtől...” (Exh.mart.3.). „Mert Istenben sokkal nagyobb látványosság rejtőzik, mint egy kincstárban; ezt a látványosságot nem képes olyan lény befogadni, amely testben van, csak az, aki előtte megszagadul a testtől.” (Exh.mart.13.). „Hisszük ugyanis, hogy egy kiválóbb örökségben lesz részünk, ami nem földi, nem is testi, hanem láthatatlan és testetlen...” (Exh.mart.44.).

Somos Róbert

1. Amíg Justinianus 543-as Ménasz konstantinápolyi patriarchához írt levelében a 10 Órigenész-ellenes anathéma közötti jónéhány a krisztológiai kérdéseit is érinti, addig az 553-as II. konstantinápolyi egyetemes zsinat 15. pontja egyértelműen Órigenésznek és az Órigenista szerzeteseknek a preegizisztens lélekre, illetve a testetlen apokatasztaszisra vonatkozó elgondolásait ítéli el. — 2. 2.7. 124 b. „Ámde — mondják — a gyönyör érzékelhető visszatérés a természetes állapotba.” (Steiger K. fordítása) — 3. H. Jonas ezt a struktúrát „alexandriai” vagy „gnosztikus létszkhémának” nevezi, s mivel Órigenésznél is megtalálja, úgy gondolja, teológusunk szorosan a gnóziushoz kapcsolható (1954. Tei2.1.204. o.). Ez téves megközelítés. Órigenész épp a gnosztikus tanítások ellenében fejt ki nézeteit Amíg Eirénaiosz, Tertullianus, Hippolitosz a filozófiát a gnosztikus eretnokség forrásának tekintik, addig teológusunk épp a következetlenséget, inkonzisztenciát, felületességet és hiányos érvelést veti a valentinianusok szemére. — 4. F. H. Ketter: 1980. 339-348. o. — 5. H. Crouzel: 1987. 282-290. o. és H. Crouzel: 1985. 219-220. o. és 333. o. — 6. F. H. Ketter: 1966. — 7. 1980. 342. o. — 8. 1987. 245. o. — 8. 1987. 245. o. — 9. 1987. 285. o. — 10. 1987. 282-290. o., korábban; 1985. 331-342. o. — 11. 1987. 283. o. — 12. 1987. 285. o. — 13. 1987. 288-289. o. — 14. Az ember testből és lélekből áll, lelke értelmes része az ész. H. Crouzel (1962. 61. o., 1981. 37-38. o.) és J. Dupuis (1967. főleg 33-37. o.) szerint a P.A. IV.2.4-ből kell kiindulni, mely szerint pneuma, pszükhé és szóma együttese vagyunk, s a pszükhé része a nusz. Eszerint a pneuma valamiféle isteni elem, az emberben jelenlévő személytelen jellegű entitás, az erényes élet vezetője, a nusz pedagógusa, egyfajta isteni adomány. Korábban megpróbáltam kimutatni, pneuma és nusz ilyenfajta megkülönböztetésének nincs létjogosultsága (Somos R.: 2985. 91-96. o.) — 15. A két-lélek elmélete gnosztikus gondolatokörhöz kapcsolható. Alexandriai Kelemen Iszidórosz, Baszileidész fia tanaként tartja számon (Sztromateisz: II. 113.3-114. GCS.174. o.) R. Ferwerda tárgyalja az imént vizsgált órigenészi szöveget, s ellenkező konklúzióra jut, szerinte Órigenész vallotta a két-lélek elméletét, hisz a gnóziussal bensőséges kapcsolatban állt (1983. 361-378. o.). Ferwarda teljesen hibásan látja Órigenész és a gnóziusz viszonyát és semmilyen Órigenész-szöveggel sem támasztja alá álláspontját. — 16. M. Harl: 1987. 238-258. o. — 17. Wachsmuth 378. 1-18. — 18. Enn. IV.3.9., Horváth J. és Perc-

zel I. fordítása v.ö.: A.-J. Festugiere: 1953. 217-218. o. — 19. Rufinus fordítása megítélésében újabb fordulatnak lehetünk tanúi. A berlini kritikai kiadásban P. Koetschau teljesen magáévá tette Hieronymus álláspontját, miszerint Rufinus interpretációja alapvetően rossz. A különböző anti-órigeniánus beállítottságú dokumentumokat beillesztette a P.A. főszövegébe. Ez az eljárás jogos kritikát váltott ki, a Sources Chrétiennes-féle szövegkiadás már nem követi ebben Koetschaut. M. Harl szerint Rufinus fordítása alapján véve hű (1975. 15. o.). H. Crouzel (1975. 113-121. o.) szerint a Philokalia görög szövegével összevetve Rufinus gyakran parafrázál, néha összefoglal bizonyos részeket, viszont nem hamisít, amennyiben nem told idegen szövegeket a P.A.-be (v.ö.: H. Crouzel — M. Simonetti: 1978. 24. o.). J. M. Rist szerint (1975. 99-111. o.) időnként kiütközik Rufinus tájékozatlansága a filozófiai terminológiát illetően. Hozzátehetjük, előfordul azonban nála durvább csonkítás is, éppen az apokatasztaszisz tana esetében a P.A. III.6. részben. — 20. A feltámadás tanát a P.A. II.10. része tárgyalja részletesebben. Teológusunk két csoporttal vitázik. Az eretnekekkel szemben a test feltámadásának valóságosságát hangsúlyozza, ők ugyanis ezt nem reális feltámadásnak értelmezik, hanem allegorikusan interpretálják. Az egyszerűek (simpliciores) ellenben a feltámadott test és földi test teljes azonosságát vallják. Órigenész szerint ez sem tartható nézet, a romlandó földi, anyagi testnek romolhatatlanná kell válnia, s ez úgy történik, hogy testünk szubsztanciája megmarad, de a hozzá kapcsolódó minőségek változnak. Tehát az különbség az eredeti és a feltámadott test között. Órigenész a KK.-ban nem azon az alapon védelmezi a test feltámadásának tanát, mint általában az apologeták nevezetesen, hogy Isten számára minden lehetséges. Az Órigenészi érvelés feltételezi a platonista Akadémia és a sztoa vitáját a csodák lehetőségéről. Szinte biztosra vehető az is, hogy teológusunk nem tanította azt, hogy a feltámadott test gömb alakú, amint azt Justinianus Ménaszhoz írt levele 5. anathémájában, s nyomában P. Koetschau állítja. Ezt H. Chadwick mutatta ki: 1948. 83-102. o. — 21. Hasonlóképpen, a KK. IV.67-68. részben elutasítja Órigenész az örök visszatérés gondolatát, mind az azonos periódusok, mind az egymáshoz nagyon hasonló periódusok tanát, s a sztoikusok elméleteként tartja számon. A KK. V.20-21. hasonló tanítást tulajdonít Platón és Püthagorasz követőinek, akik a sztoikusoktól eltérően nem epürórsziszről beszélnek, hanem az égitestek egymáshoz való viszonyának időnkénti ismétlődéséről, azaz a Nagy Évről. — 22. 1987. 285. o., v.ö.: 23. jegyzete.

A Söma-ima és a rabbinusi exegézis

A zsidó vallásos életben nincs még egy olyan ima, amely oly' magától értetődő helyet foglalna el, mint a „Söma Jiszráél”, azaz a „Halld, Izráel”. (Nyomdatechnikai okok miatt a *sómát* egyszerűen ö-vel írjuk, ha ez nem is felel meg teljesen a helyes átírási módnak. A *ford.*) A „Söma” a legelső imák közé tartozik, amelyet a zsidó gyermek életében megtanul, és a zsidó ember, ha képes rá, megpróbálja utolsó lehelletével ez ima első szavait kimondani, mikor távozik e világról. A „Söma Jiszráél”, amit reggel felkeléskor és este lefekvéskor szoktak elmondani¹, a zsidó ember egész életét végigkíséri. A Tenak-nak² nincs még egy olyan részlete, amelyet olyan gyakran idéznének és olvasnának, mint a „Söma”-imádságot, amely három szentírási részletből van összeállítva. A részletek a Deut 6,4-9-ből, a 11,13-21-ből és a Num 15,37-42-ből valók.³

E három részlet sorrendjének kialakítása a „Söma”-imában nem önkényesen történt, amit elárul az a céltudatos felépítés, amelyet a *midrás* — az Írás rabbinusi exegézise — közelebről is kifejt. Jól megvilágítja ezt egy szóbeli hagyományból származó példa, amely egyébként összhangban áll maguknak a rabbinak a magyarázati módjával:

Rabbi Jehósua ben Korcha⁴ mondta: Miért előzi meg a „Halld, Izráel” részlet (Deut 6,4-9) azt, hogy „Ha engedelmesen hallgatok parancsaimra...” (Deut 11,13-21)? — Azért, mert az ember először a Menny igáját veszi magára, és csak azután a parancsolatok igáját.⁵

A „Söma”-ima első részének (Deut 6,4-9) elmondásával a vallásos zsidó ember naponként elismeri Isten tekintélyét. Ezt az elismerést nevezi a rabbinusi tradíció

„a Menny igája” felvételének. A második rész (Deut 11,13-21) elmondásával naponként azt a készségét nyilvánítja ki, hogy életét Isten parancsolatai szerint éli; olyan „szándék-nyilatkozat” ez, amely a rabbiak szóhasználatában a „parancsolatok igája” felvételét jelenti. Isten tekintélyének az elismerése magától értetődően megelőzi a Tórában adott parancsolatainak elfogadását. Ahogyan egy királynak csak azután fog engedelmeskedni a népe, és csak azután köti vele össze a szeretet kapcsolata, miután a nép elismerte királyi tekintélyét, ugyanígy van ez a „Söma”-imában is: először bizonyosságot tesznek Isten „egy” voltáról és az Isten iránti szeretetről, és csak azután van szó — következő lépésként — a parancsolatok betöltéséről.

Egy másik rabbi, Simeon bar Jochai⁶ — szájából származó magyarázat szerint a „Söma”-imában a három Írás-részlet sorrendjének más oka van. Véleménye szerint a Deut 6,4-9-et azért kell először elmondani, mivel abban a tanulás készsége van kimondva. Azután következik a Deut 11,13-21, amely a tanítás készségének a kifejezése, és végül a harmadik és utolsó részletben, a Num 15,37-41-ben van kifejezve a cselekvés szándéka, valamint a tanultaknak a gyakorlati megvalósítása.⁷

A Talmud⁸ Simeon bar Jochai rabbi magyarázatát közelebről is pontosítja: a Deut 6,4-9-ben a tanulásról a tanításról és a cselekvésről egyaránt szó van; a Deut 11,13-21-ben csak a tanításról és a cselekvésről, a Num 15,37-41-ben egyedül a cselekvésről van szó.⁹ Simeon bar Jochai rabbi magyarázata szerint a „Söma”-imában a három Írás-részlet a Tóra-tanulmányozás különböző aspektusaival (tanulás, tanítás és cselekvés) áll kapcs-

latban, és ez határozta meg a sorrendet. Minden tanulás célja a cselekvés. A fentiekből egy pár dolgot megtanulhatunk a zsidó írásmagyarázattal kapcsolatban:

A) Az a sorrend, amelyben a szövegrészek az Írásban egymást követik, teremtő módon szolgálhat kiindulási pontul egy sajátos magyarázathoz. Egy ilyen magyarázat, amely a „Söma”-ima sorrendjéhez kapcsolódik — Jehósua ben Korcha rabbi hagyományával megegyezően —, segítséget jelent mind a „vallásos életben”, mint vallásos élményben, mind az Istenhez kapcsolódó érzelmi viszony formálódásában. Történi pedig ez a Tóra tanulmányozása, a ráfigyelés (hallgatás) által, a parancsolatoknak való engedelmis életben. A tanulás szerepének ilyen megértést pregnánsan fejezi ki a rabbinusi írásmagyarázat:

„A Haggádák magyarázói mondják: 'Ha valaki meg akarja ismerni Őt, akinek a szava által létrejött a világ, az tanulmányozza a Haggádát!¹⁰ Mert azáltal lehet megismerni Őt, akinek a szavára létrejött a világ, és így lehet hűnek maradni az Ő útjához!’¹¹

Az Írás tanulmányozásán és magyarázásán keresztül alakul ki az emberben az Isten iránti tisztelet és szeretet és ezzel együtt annak a szándéknak az alapja, amely a Tórával egyezően akar cselekedni.

B) Az Írás szövegeit a rabbinusi exegézis úgy értelmezi, mint amelyek sajátos rabbinusi tételek hordozói. Ezek közül itt már néhányat megneveztünk: pl. „a Menny igája”, „a parancsolatok igája”.

A rabbinusi tételek között meglévő kölcsönös összefüggések — pl. a Menny igájának felvétele megelőzi a parancsolatok igájának felvételét — következményeként kapcsolat teremthető egymástól különböző szövegrészek között.

C) Egy textushoz vagy textusok együtteséhez gond nélkül lehet különböző magyarázatokat fűzni (pl. Jehósua ben Korcha magyarázata a Simeon bar Jochai rabbi magyarázata mellett), de csak akkor, ha nem az egész közösség cselekvését meghatározó normát akarnak adni, csupán az utóbbi esetben próbálnak egyetértésre jutni a zsidó exegéták, és választanak egy bizonyos magyarázatot.

D) Szoros viszony van az imádság és a tanulmányozás, tanulás között. Simeon bar Jochai rabbi kijelentésében láttuk, hogy a „Söma”-ima három Írás-részlete megadja a „Talmud Tóra” (a Tóra-tanulmányozás) alaptételét. Azt is láttuk, hogy a Tóra-tanulmányozás három szempontot tartalmaz: a tanulás — ti. az írásmagyarázat, a tanultak tanítása és továbbadása a következő generációknak, valamint a tanultak cselekvése és a gyakorlatba való átvitele. A rabbinusi exegézis a parancsolatok tanításának és a gyakorlatba átvitelének a szolgálatában áll. Az ember nemcsak a könyvekből tanul, hanem a tanítás és a cselekvés által is. A „Söma”-ima elmondásában az imádság és a tanulmányozás egybeesik. Nemhiába nevezik a rabbi a „Söma”-ima elmondását olvasásnak, ti. a Söma olvasásának („Keriat Söma”). Olyan terminológia ez, amely az Írás tanulmányozását (olvasását) is kifejezi. Nemcsak a „Söma”-ima a Tóra tanulmányozás egyik formája, de fordítva is, a tanulmányozás és az írásmagyarázat az imádsághoz hasonlítható. A zsidó írásmagyarázat jóval több, mint csupán intellektuális elfoglaltság. Ez éppúgy, mint az imádság, Isten „szolgálat”, tisztelete („abóda”).¹² A gyakorlati életre irányuló zsidó írásmagyarázat mellett, hogy intellektuális és tudományos elfoglaltság, istentisztelet is és emberi hozzájárulás is az élet minősége javulásához meg a világ megváltása folyamatához.

A fenti bevezetőben elmondottak megmagyarázzák, miért esett a választás most a Deut 6 megtárgyalásánál egy zsidó exegézisre a zsidó imádság naponkénti gya-

korlatának magyarázataként. A Deut 6-nak, mint imádságnak a megtárgyalása kiválóan alkalmas arra, hogy a zsidó tanítás és a rabbinusi írásmagyarázat példája legyen atekintetben, hogy a zsidó írásmagyarázat mennyire a vallásos élet gyakorlatára irányul. A „Söma”-ima első részének (Deut 6,4-9) a magyarázatából kiindulva következnek itt most egy példa, miként alkalmazható ez a vallásos életgyakorlatra irányuló rabbinusi exegézis.

A „Söma”-ima legfontosabb és a legtöbb figyelemmel elmondott mondatait a Deut 6,4-5 tartalmazza: „Halld, Izrael: Az ÚR, a mi Istenünk, az ÚR — Egy. Szeresd azért az Urat, a te Istenedet, teljes szíveddel, teljes lelkeddel és teljes erőddel”. Különösen e mondatok elmondásával, amellyel a zsidó ember felkeléskor és lefekvéskor magára veszi „a Menny igáját”, elismeri Isten mindenre kiterjedő tekintélyét és elfogadja Őt szeretetben, mint Királyt maga és a világ fölött. Mindezt támogatja az az írásmód is, ahogy a Deut 6,4 egyes betűit a héberben hagyományosan megnagyobbítva írják, amit fentebb az első és az utolsó szó dőlt betűs írásával próbáltunk szemléltetni. Egy héber Ószövetséget (Tenak) felütve feltűnik ugyanis, hogy a Deut 6,4-ben az első szó utolsó betűje és az utolsó szó utolsó betűje nagyobb és kövérebb betű-típussal van kinyomtatva, mint a többiek. (A két héber betű, az *ajin* és a *dalet*. A *ford*.) A rabbinusi írásmagyarázatban a héber szöveg minden betűje és minden írásjele különleges magyarázatnak lehet az alapja. A Deut 6,4 két nagyobb alakú betűje összeolvasva azt a héber szót adja, hogy „bizonyágtétel”. Ez választ ad arra a kérdésre, hogy miért nagyobbak ezek a betűk, mint a többiek. A „Söma”-ima (Deut 6,4-5) első versének hangos és hallható elmondása által — a Menny igájának felvételével és Isten királyságának a világ fölötti elismerésével, továbbá következő lépésként Isten parancsolatainak elfogadása és cselekvése által — Izrael bizonyágot tesz Isten királyi irtalmáról a világ fölött. A rabbinusi exegézisben Izrael feladatát — az Istenről való bizonyágtételt — egy, az Ézs 43,12-höz írt magyarázat így fogalmazza meg: „Ti vagytok a tanúim — így szól az ÚR —, hogy én Isten vagyok”. Ezt a verset úgy magyarázzák, hogy: „ha ti a tanúim vagytok, én Isten vagyok, de ha ti nem vagytok a tanúim, akkor csak olyan vagyok, mintha nem volna Isten.”¹³

Nagyon jellemző a rabbinusi exegézisre, hogy a magyarázat és a vallásos gyakorlat közvetlenül kapcsolódnak egymáshoz. A „Söma”-ima elmondásakor a Deut 6,4 utolsó szavát: *Egy* — külön nyomatékkal mondják ki, és az utolsó hangsúlyt és betűt különösen hosszan kitarthatják. Ez ad a „Söma”-ima egészének a kezdetén egy meditatív mozzanatot. Ennek a meditatív mozzanatnak a lényegét a Talmud így foglalja szavakba:

Jeremia rabbi egyszer Chijja bar Abba rabbi előtt ült és észrevette, hogy azt (ti. azt az bizonyos utolsó szót: *Egy*) nagyon hosszan ejtette. Ő azt felelte neki: „Majd ha valaki (gondolataiban) Királyt tette Őt mindazokon, amelyek fent és amelyek alant vannak, és ami a (világ) négy égtája felé található, — akkor lehet az elég”.¹⁴

Csak ha gondolatban kiterjesztjük Isten királyságát az egész világra és ha majd ott lesz az emberi lélek minden zugában, és ha meglesz a Tóra parancsolatainak a betöltésére való készség, akkor tesszük igazán Királyt Isten, és akkor jön igazán közel az Isten királysága. A meditációban már itt és most át lehet élni Isten királyságának a valóságát. Az Írás olvasása a zsidó tradíció szerint sokkal de sokkal többnek tűnik pusztán intellektuális ténynél: beszélgetés az Istennel, és az a pillanat, amikor kapcsolatba kerülünk Istennel, a világgal, az el-

jövendő megváltással és az Isten királysága valóra válásával.

Egy következő kapcsolódó pont a midrásban a „Söma” szövegének a magyarázatához a Deut 6,4-ben az Isten nevének különböző használata. „Halld, Izráel: az ÚR, a mi Istenünk, az ÚR — Egy”. Miért van itt Isten egyidejűleg háromszorosan néven nevezve? Zsidó kommentátorok azt válaszolják e kérdésre, hogy a „Halld, Izráel, az ÚR Egy” bizonyára elégtelen lett volna. Ebben az esetben a pogány népek azt állíthatták volna, hogy itt az ő istenükről és nem Izráel Istenéről van szó, aki a történelemben hű maradt népéhez. Ezért fűzték hozzá: „a mi Istenünk”, azaz: Izráel Istene. De még ha így volna írva: „Halld, Izráel, az ÚR, a mi Istenünk — Egy”, ez sem lett volna elég. Ebben az esetben azt mondhatták volna a pogány népek: bizonyára Izráel Istene „Egy”-nek nevezetik, de a mi istenünk — akit mi is úrnak nevezünk —, az is egy. A zsidóság következetesen monoteisztikus jellegű. A zsidóság nemcsak hű maradt a maga Tóra magyarázatával egybekötött Isten-képehez — mint Teremtőhöz, a Sínai Istenéhez, a fogságban is népével levő Istenhez és Izráel megváltó Istenéhez, hanem tagadja minden más isten-kép jogosultságát, amely nem áll kapcsolatban Izráel saját Isten-élményével a történelemben és a Tóra magyarázatával. Ebben nincs megengedve semmilyen kompromisszum. Félreérthetetlenül kicseng az említett magyarázatról bizonyos polémia más vallásokkal szemben, ha ezek zsidó szemmel nézve több istent tisztelnek, vagy más isteneket helyeznek Izráel Istene mellé, vagy éppen vele szemben. Isten egyedüliségének és a világ feletti királyságának szavakban és tettekben való elismerése a zsidó vallás szíve és az is marad.

A rabbinusi exegézis jellemzője mármost, amint már említettük, az, hogy ugyanazon szöveg különböző egymás mellett álló magyarázatainak megvan a saját érvényességük. A rabbinusi midrásból vett képpel mondhatjuk: ahogy az üllőre mért kalapácsütés során egyetlen ütés következtében sok tüzes szikra pattan szét, úgy a Tórában is minden egyes versnek és kifejezésnek sokféle jelentése van. Van azonban egy másik, a következő verssel (Deut 6,5) kapcsolatos magyarázat is a különböző Isten-nevek használatára. E szerint az alternatív magyarázat szerint mindegyik névvel kapcsolatban Istennek valamelyik tulajdonságára kell gondolnunk. A tudományos írásmagyarázat a Tórában előforduló különböző Isten-nevek használatát különböző íróknak vagy írói iskoláknak tulajdonítja, akik — a tudósok szerint — a Tórát összeállították. A rabbinusi exegézis ezzel szemben hű marad ahhoz a kiindulási ponthoz, hogy az egész Tórát, sőt annak szóbeli magyarázatát (magát a rabbinusi exegézist) is Mózes kapta a Sínai hegyen kijelentés útján. Az a kérdés, hogy ez valóban így van-e, itt most a zsidó tradíció szempontjából lényegében nem fontos. Az említett rabbinusi elképzelés ugyanis elsősorban arról a valóságos gyakorlatra irányuló és az abban hitelessé váló állásfoglalásról tanúskodik, amelyből az Írás egysége és tartalmi összefüggése iránti tisztelet szólal meg. És egyúttal megszólal ebből a vita tárgyát nem képezhető állásfoglalásból a vallásos közösségen belül kifejlődött szóbeli magyarázat teljes elfogadása is olyannyira, hogy annak ugyanolyan tekintélyt tulajdonítanak, mint az írott Tórának. A rabbinusi exegézis ezért egyáltalán nem keresi a különböző Isten-nevek használatának a magyarázatát különböző íróknak vagy írói iskoláknak tulajdonítva a Tóra összeállítását, hanem ezeket a neveket úgy értékeli, mint amelyek fontos kijelentést tartalmaznak Isten tulajdonságairól. Az „ÚR” név Isten irtalmasságát fejezi ki, az „Isten” név pedig ítélő igazságát. „A mi Atyánk,

a mi Királyunk” — amint ez egyes imádságokban megfogalmazódik — olyan Istenre mutat rá, akiben egyszerre tapasztalható meg a közellét és a távolság, a szeretet és az igazságosság. Sokféle módon találkozott a zsidó nép a történelemben Istennel, megtapasztalva segítségét, szeretetét és jelenlétét, máskor meg érthetetlen távolmaradását. Találkozott vele mint ítélő Bíróval, és mint olyan Istennel, aki engedi, hogy szenvedjen az ember. Ez a nép mégis megvallja a „Söma”-ban szeretetét jó vagy rossz sorsában az iránt az „Egy Isten” iránt, aki egyesíti magában mindezt, ami az ember számára összeegyeztethetetlen.

A Deut 6,5 közli azt is, milyen nagyak kell lennie e szeretetnek: „teljes szíveddel, teljes lelkeddel és teljes erőddel”. A zsidó gondolkozásban a szív az akarat székhelye. A „teljes szívvel” azt akarja kifejezni: teljes szándékkal. A héberben a szívre használatos szó itt különleges módon van leírva, nevezetesen egy bizonyos betű megkettőzésével, amelyet általában egy betűvel írnak (a „léb” szó helyett „lébab” áll). Ez a rabbik magyarázata szerint a feladatot jelenti, hogy Istent mindkét lehetséges szándékkal kell szeretni: jó szándékkal és rossz szándékkal egyaránt. Azt jelenti ez, hogy az emberben levő rosszindulat is egyfajta energia, amit azonban az embernek meg kell változtatnia és jóra kell fordítania. Ha valami rossz van az ember elméjében, akkor az embernek éppen az abban levő erővel törekednie kell, hogy valami jót tegyen. — „Teljes lényeddel (lelkeddel)”: vagyis testi és lelki erőidnek teljes odaadásával, egész személyeddel, még ha az életedet is elveszited. Mennyi zsidó halt már a „Söma”-val az ajkán Istene, az Egyetlen Isten iránti hűségből, mert fegyveres erőszak ellenére sem volt hajlandó — hitéhez hűtlenül — nyilvánosan megszentelésteleníteni az Ő nevét. Ebben a Mennyért és Isten nevének megszenteléséért vállalt halálban a „hitvalló magatartás” legszélsőségesebb formája van jelen. — „Teljes erőddel” — Istent szeretni kell az embernek minden vagyonával (héber szójátékkal élve:) annak ellenére, hogy keservesen jutottál hozzá az életben.

Állandóan ismételnünk kell ezt, ahogyan atyáink tették, mert az ember nem hallhatja elégszer a Tóra szavait:

„Halld, Izráel, az ÚR, a mi Istenünk, az ÚR — Egy...”

A zsidó írásmagyarázatra és a Tóra-tanulmányozásra az a legjellemzőbb, hogy az ember soha sem készül el vele:

Van Ger rabbi megkérdezett egy fiatalembert, hogy tanulmányozta-e a Tórát. — „Egy kicsit” — válaszolta az. — „Ez minden, amit valaha is megtanult bárki a Tórából” — felelte a rabbi.¹⁵

Marcus van Loopik
Ford.: Tóth Lajos

JEGYZETEK

1. Ld. Deut 6,7 „Ismételgesd azokat fiad előtt és beszélj azokról, akár a házban vagy, akár úton jársz, akár lefekszel, akár fölkelésed”. — 2. Ez a héber neve a zsidó Szentírásnak, amely rövidítés a következő szavak kezdőbetűinek összevonásából: Tóra - Nebiim (Próféták) - Ketubim (Szent iratok). — 3. Ezt a bibliai magot a „Söma”-imában körülveszik áldásmondások, amelyekre ebben a rövid terjedelemben most nem térünk ki. — 4. Ismert rabbi az iu. II. évszázad első feléből. — 5. Ld. „MBerakhot II.2.” — 6. Egy titokzatos nevű rabbi az iu. II. évszázad első feléből. — 7. Ld. „Sifre” Num. 15,39-hez. Kiadta H. S. Horowitz 126. lap. — 8. A Talmudon itt az ún. Babiloni Talmud értendő, amely Babilóniában jött létre és kb. iu. 500-ban zárták le. — 9. Ld. „TbBerakhot 14. b.” — 10. „Haggádá” — betű szerinti jelentése: ami megmondott. Haggádá alatt értjük azokat a vallásos magyarázatokat és Szentírás-magyarázatokat a zsidó tradíción belül, amelyekben nincsenek a közösség cselekvését meghatározó normák. Az ilyen meghatározó normákat nevezik „halaká”-nak, amely betű szerinti azt jelenti: az út, amelyen járni kell. — 11. Ld. „Sifre, Ekeb, psika 49.” — 12. Ld. „Sifre, Ekeb, psika 41.” Deut 11,13-hoz (kiadta I. Finkelstein 403-404. old. v.ö. „Midr. Gen. Rabbah XVI,5” Kiadta: J. Theodor, 149. old. — 13.

Az eretnekmozgalmak helye a vallástörténet rendszerében

I.

Az eretnekmozgalmak bemutatása

Igen fontos jellemeznünk, részletesebben időznünk az eretnekség kérdésénél. Mivel szoros ideológiai kapcsolat van a különböző eretnekcsoporthoz, illetve a reformáció irányzatai között. Az eretnekség a *hairezisz* = kiválasztás görög szóból származik, abból a katolikus megfontolásból, hogy az eretnek a teljes igazságból kiválasztja a maga számára azt, ami neki tetszik.

A katolikus egyház felfogása szerint azoknak a gyülekezete, akik magukat keresztényeknek vallják, de a katolikus hittől (dogmáktól) eltérő nézeteket vallanak.

A korai keresztény gyülekezetek között a nézetek sokfélesége uralkodott és harcolt egymással. Az egymással torzsalkodó gyülekezetek se tekinthetők azonban eretnekségnek, mert akkor még nem volt olyan egységes hitsszabály vagy szervezet, amelyhez viszonyítva eltérőknek minősíthetnék őket.

„Az első eretnekek a páli fordulat következtében jelentek meg, tiltakozásul a kereszténység zsidó gyökereivel való szakítás ellen”. (Geere)

Első csoportjaik *ebonitáknak* vallották magukat. Képviselőik a zsidók alsóbb néprétegeiből származtak. Szegénységüket büszkén vállalták, megvetették a földi javakat és ezzel magát a fennálló rendet tagadták. Jézust nem tartották istennek, csak erényes embernek, Isten prófétájának mondták. A kereszténység nagyobb mérvű elterjedésével és a hatalommal való fokozatos megbékéléssel párhuzamosan elszigetelődtek és megsemmisültek.

Ugyancsak a kompromisszumkötést, az állammal való kiegyezést tagadták az alábbi irányzatok:

A *gonszticizmus* a hellenizmusból, a kereszténységbe beszüremlett irányzat. Mint korai keresztény eretnekség a vallási tanítások mélyebb ismeretét és a kereszténységre az ókori vallásokkal és vallásfilozófiai áramlatokkal való kibékítését tűzte ki céljául. Fő kérdése az volt, hogy honnan van a világban tapasztalható rossz. A kérdésre dualista módon válaszolt. A tanítás alkalmas volt arra, hogy hívei éles társadalomkritikát fejtsenek ki, és a fennálló rendet, mint a rossz anyag származékát elítéljék.

Elvont tanításai alkalmatlanok voltak szélesebb körökben való terjesztésre. Ugyanakkor számos használatónak bizonyuló eleme, átalakított vagy eredeti formában bekerült a keresztény hitrendszerbe, főleg Alexandriai Kelemen és Origenész tevékenysége révén.

A *montánizmus* Montánus brit szerzetes által i.sz. 160 körül alapított irányzat, amely szembehelyezkedett a páli mozgalommal, nem akarván feladni az őskereszténység demokratizmusát, és nem mondott le a közeli világvége eljövételéről sem. Hívei vagyonukat összeadták, bőjtöltek,

tiltották az egyik fél halála utáni házasságot és szigorú feltételeket szabtak a bűnbocsánatra, vagy túlvilágra vágyóknak. Keresték a vértanúságot, kizárták maguk közül a bűnösöket, megvetették a művészeket, kerülték a színházakat és tiltották a nők ékszerszerveletét. Ellenük ülészek az első zsinatok.

A *priscillianizmus* „keresztény irányzat, a dogma nélküli kereszténység eszméjét hirdette. Társadalomkritikája miatt — amely mindenféle törvény elvetésében nyilvánult meg — az állami hatóságok kíméletlenül üldözték. Vezetőit i.sz. 385-ben kivégezték — ez volt az első eretnek-kivégzés — ami nagy ellenkezést váltott ki a tömegek körében és az irányzat fellendüléséhez, elterjedéséhez vezetett. A mozgalom a VI. században szűnt meg teljesen.

A *donatisták* Donatus afrikai püspök hívei, akik a IV. században jelentős eretnekséget alkottak. Tanításuk szerint a szentségek kiszolgáltatása a szolgáltató erkölcsi tisztaságától függ. Ezért a hozzájuk térőket újrakeresztelték. Ezzel szembehelyezkedett az egyre nagyobb hatalomra szert tevő egyház tekintélyével. Vagyonközösséget hirdettek, erőszakkal elfoglaltak nagybirtokokat, szabadon engedtek rabszolgákat, elégették az adósságleveleket. A fegyveres üldözés ellenére még a VI. században is szerveztek felkelést. Az arab hódítás vetett véget tevékenységüknek.

A kereszténység alapvető tanításának kialakulása és rögzítése során is létrejöttek eretnek irányzatok. A szentháromsággal kapcsolatos viták során alakult ki az adopcianizmus és arianizmus.

Az *adopcianizmus lényege*: (adopo = gyermekévé fogad szóból származik) Jézust Isten fogadott Fiának, és csak embernek tartották. Azt tanították, hogy a Fiú és a Szentlélek kisebb az Atyánál. A Szentháromságot platonni — sztoikus mintára alkották meg. III. századi korai keresztény irányzat.

Az *ariánusok* „keresztény irányzata Arius vezetésével i.sz. 318-tól kezdve hirdette, hogy a Fiú nem egylényű az Atyával, ezért csak átvitt értelemben nevezhető Istennek. E nézetek a dogmarendszerét épp akkor kiépítő egyház ellenállásába ütköztek. Constantinus i.sz. 325-ben ellenük hívta össze a niceai zsinatot. Ez száműzte őket, majd egy évtized múlva visszatértek a Római Birodalomba, ahol i.sz. 337-379. között ez az irányzat válik hivatalossá. Az V. századig megőrzi jelentőségét, gyorsan elterjed a barbár népek között. A gótok és a longobárdok között marad fenn legtovább, a VIII. századig.

A Jézussal kapcsolatos viták az alábbi irányzatok kialakulására voltak hatással:

A *nesztorianizmus* Nesztorius konstantinápolyi püspök tanítása, azt mondja ki, hogy Jézusban az isteni és

emberi személy csak külsődlegesen egyesült. A püspököt az epehezosi zsinat ítélte el i.sz. 431-ben. Őt kolostorba zárták, követőit száműzték, akik Perzsia, India, Kína, Arabia tájain terjesztették nézeteiket.

A *monofiták* nézete szerint Jézusnak nem két (isteni és emberi) természete van, hanem csak egy — isteni. Ezért nem hasonló az emberhez. I.sz. 451-ben nézeteiket a khalkedoni zsinat elítéli. Hívei, a jakobiták, továbbra is fennmaradnak.

A fenti nézeteket újítja fel a Sergius konstantinápolyi pátriárka által a VII. században alapított irányzat a *monothelizmus*. A 3. konstantinápolyi (6. egyetemes) zsinat itéli el i.sz. 680-681-ben.

Mivel a különböző nézetek szüntelen vitája veszélyeztette a Római Birodalom egységét, az 1. egyetemes niceai zsinat hivatalosan tanítássá tette Jézus istenségét, Fiú és Atya egylényűségét és örökkévalóságát. Az ellenkezőket kiközösítette, száműzte.

A kegyelem és az akarat kérdését elemezve alakult ki a *pelagianizmus*. Pelagius brit szerzetes tagadta az eredeti bűnt, s kegyelem szükségességét az üdvösséghez. Azt tanította, hogy az ember szabad akaratával megszerezheti azt. Vele szemben fejtette ki Augustínus a kegyelemről és a predestinációról szóló tanítást. A pelagianizmus tanát i.sz. 417-ben I. Inos pápa elítélte, követőit kiközösítette.

Az eretnységek elleni harcban kovácsolódott egységgé az egyház, jött létre a püspökség intézménye és épült ki az egyházi szervezet. Ellenük ülészetek az első zsinatok is.

Valójában tehát az egyház később alakult ki, mint a keresztyén tanok. A keresztyén gyülekezeteknek fennállásuk első évszázadában nem volt külön irányító apparátusuk. Amíg a keresztyén gyülekezetek elszigetelten éltek, amíg szabadon folyt a harc a szekták között, s nem dolgoztak ki egységes keresztyén dogmatikát, amelyet „isteni kinyilatkoztatásnak” nyilvánított írárok rögzítettek, addig nem érződött, hogy szükség volna olyan tekintéllyel rendelkező központi szervre, amely döntéseket hoz, s az eretnekeket elválasztja az „igazi” keresztyénektől.

Az egyházi szervezet kiépülésével párhuzamos a gyülekezetek szociális összetételének megváltozása is: a hívők számának növekedésével egyre nagyobb szerephez jutottak a lakosság tehetősebb rétegei. Az i.sz. II. századtól egyre inkább előtérbe kerülnek az érdekeiket képviselő püspökök, kezükbe ragadják a hatalmat.

A kialakuló klérus centralizált testülete egyre határozottabban szembefordul a korai keresztyénség demokratikus irányzataival, s a pogány császári hatalommal való meggyezésre törekedett.

Bár az egyes eretnységek jellegüket tekintve lényeges eltérést mutatnak, abban megegyeztek, hogy szembenálltak a püspökség intézményével, s az őskeresztyénség demokratikus eszméit védelmezték.

A hatalmas területekre kisugárzó eretnekmozgalmak társadalmi bázisát a keresztyén gyülekezetek alsóbbrendű rétegei, rabszolgák, felszabadított rabszolgák és szegény sorsú szabadok alkották.

Megállapíthatjuk, hogy a kialakuló keresztyénség államvallássá szerveződésével, univerzális jellegével ideológiai előkészítőjévé vált a feudalizmusnak. A középkori feudális államok megszerveződése tehát egységes ideológiai alapokon valósulhatott meg. A termelőerők fejlődése, a városok kialakulása azonban lehetővé tette az új támadások megindulását az egyház ellen.

A feudalizmus szentesítése az egyháznak érdeke volt, mert hatalmas földbirtokai miatt az uralkodó osztályhoz

tartoztak. Mindazok, akik a fennálló rendet támadták, elsőnek az egyházi tanokat bírálták. A támadások csak vallásos formában jelentkezhettek, mivel a középkori ember számára a keresztyénség szolgáltatta a világnézetet. A középkor vallásos tömegeiben csak olyan tanítások letek talajra, amelyek „igazi” vallásosságot akartak, bizonyos tételeikben visszatérést jelentettek az őskeresztyénség „tisztá” tanaihoz.

Az első antifeudális eretnekmozgalmak a X. századtól kezdve megjelennek, a városok felvirágzásával egyre szélesebb körben elterjednek.

A városi polgárok egyre gyakrabban beleütköznek a feudális korlátokba, ezért fokozódik a szembeszegülésük a feudális társadalom legfőbb támaszával, a katolikus egyházzal.

A *katharok* mozgalma gnosztikus-manicheus eszmékből táplálkozott. Valószínűleg a Balkánon született meg, de Nyugat-Európában, főleg Dél-Franciaországban és Észak-Itáliában váltott ki nagy tömegmozgalmakat. A különböző helyeken különféle neveken ismerték az egymástól lényegtelen kérdésekben eltérő katarokat: a Balkánon bogumiloknak, Franciaországban albigeneknek, Itáliában patarénusoknak hívták őket. Tanításuk lényege a dualizmus, a világot a gonosz Lucifer művének tartották. A fennálló rendet a sátólól származtatták.

Mozgalmukat az inkvizíció kegyetlenül üldözte, keresztes hadjáratot indítottak ellenük, megtérítésükre jött létre a Domonkos- és a Ferences-rend.

Több mozgalom pedig a Bibliára támaszkodott, mint alapra — az őskeresztyény egyszerűség és szegénység hirdetésével bírálta a vezető osztályok fényűzését.

A *valdensék* a katar mozgalom visszaszorítása után terjedtek el Dél-Franciaországban. A Biblia tanulmányozására törekedtek, tagadták a papság közvetítő erejét, szegénységet hirdettek, apostoli életmódot éltek. Vezetőjük Vald Péter volt. Mozgalmuk Lombardiában és Észak-Itáliában is elterjedt, sőt, Csehországban a huszitizmus előzményeként megjelenik.

Az *apostoli testvérek* mozgalma Itáliában alakult ki. Elindítója Gherardo *Segarelli* pármai kézműves, aki a legszigorúbb szegénység alapján rendet alapított, a pápa azonban nem erősítette meg, sőt üldözte, mivel támadták a gazdag és hatalmaskodó egyházat. A pápát a sáttal azonosítják, az egész feudális rend megsemmisítésére törekcsenek.

Az *arnoldisták* a klérus elvilágiasodását akarták megszüntetni. A papság apostoli szegénységét követelték. A papság ellen tetteleg is felléptek, ezért ellenük hirdetik ki először az exkommunikációt.

Az *apokaliptikusok* az Apokalipszis sajátos magyarázatával alapozták meg egyház- és feudalizmusellenességüket. Harcot hirdettek a „testi” gazdag egyház ellen és a „lelki” egyházzal jóvendöltek. Felléptek az egyházi hierarchia ellen, az Apokalipszis vadállatait az egyházi vezetőkkel azonosították. Vezetőjük Joachim *Floris* calabriai apát volt.

A *flagellánsok* középkori vezeklő-önostorozó csoportok. A XIV. századra egész Európában elterjednek. A világvége közeledését hirdetik és azt, hogy mindenkinek meg kell bánnia bűneit, és vezekelnie kell azokért. Bár nem fordultak szembe nyíltan az egyházzal, mégis veszélyesek voltak, mert azt tanították, hogy nem a papi közvetítés törli el a bűnöket. Elvetették az egyházi dogmákat és szertartásokat.

A *luciferiánusok* az egyház által hirdetett Isten igazságos voltát is kétségbevonták. Azt hirdették, hogy az egyház illetéktelenül élvezi a kiváltságokat, követelték az egyházi tized eltörlését, és az egyházi birtokok el-

kobzását. A szekták egyrésze a felnőtt kereszténységet vallotta, mert azt remélte, hogy a vallásukat tudatosan megválasztó emberek nem csatlakoznak a gonoszságot megtestesítő katolikus egyházhoz. Tagadták a magántulajdont és vagyonközösséget hirdettek. Számos népi felkelésben felismerhetjük tanaikat.

A XIV-XV. században egyre nagyobb méreteket öltenek ezek a mozgalmak, és új irányzatok is kialakulnak. Ezeket a reformáció közvetlen előkészítőiként értékelhetjük.

Wiclif eretneksége: az angol reformáció ideológiai előkészítőjeként értékelhetjük. Radikális egyházi reformok megvalósítását tűzte ki céljával. A pápai adózás ellen emelte fel szavát, követelte a papok apostoli szegénységét, a királyi hatalom függetlenségét a papságtól. A Bibliát lefordította angolra és a hit egyedüli forrásának tartotta.

A *huszitizmus* Wiclif követőjének a csehországi Husz Jánosnak munkássága eredményeként jött létre. Radikális társadalmi és nemzeti törekvések fonódnak mozgalmában össze. Kivégzése után bontakozik ki igazán a mozgalom. Bizonyos mértékben a társadalmi egység is megvalósul a vallási követeléseken. Ugyanakkor jelzi a Kelet-Európában lezajló folyamatok felemáságát is. Két irányzat alakul ki: a mérsékeltbb szárnyhoz a nemesség és a nagypolgárság csatlakozott, célja az egyházi birtokok szekularizációja volt.

Politikai követelésük a német birodalomtól való elszakadás és független cseh nemzeti állam létrehozása volt. A kelyhesekkel szemben a taboriták követelései radikálisabbak voltak. A parasztok, kézművesek és jobbagyok a jobbágyság megszüntetését és köztársasági államformát, a feudális rend eltörlését követelték. Vallási reformjaik is következetesebbek voltak: elvetették az egész egyházat, mert az a Bibliában nem található. A taboritákon belül megtalálható volt még a *chiliaszták* öskomunisztikus nézetei. Tisztázatlan programjukat egy mondatban foglalták össze: „Paradicsomi élet a földön.” A taboriták 1421-ben elűzték maguk közül őket, nem váltak közösséget nézeteikkel.

A huszitizmus fegyveres harcot folytatott, a pápa keresztshadjáratot hirdetett ellenük. Az ideológiai forradalmi és társadalmi egységet szervező jelentőségét mutatja, hogy csak 1434-ben győzik le őket. Ez azonban nem jelenti az eszmék vereségét, Közép-Európában mindenütt elterjednek, s a török elleni harcokban is jelentőssé válik katonai újításaik alkalmazása. Mozgalmuk jelentős szerepet játszik a reformáció előkészítésében, utódaik csatlakoztak a kálvini irányhoz.

Az eretnekmozgalmak általában — persze alárendelt jelleggel — nemcsak az ókorban, hanem a későbbiek során is (középkori albigensek, katharok, bogumilok, husziták) az alsóbb szociális csoportok érdekhordozói voltak.

II.

A dolgozat első részében bemutattam, hogy melyek voltak azok az eretnekmozgalmak, amelyek ellen a katolikus egyház a történelme során monopolhelyzetéből adódóan több, mint egy évezreden keresztül harcolt. Itt a második részben egy általános valláseméleti összefoglalást szeretnék adni.

A vallások fejlődésében is megkülönböztetjük a „gyermekkort” — a mitológiai rendszerekké alakulás stádiumát. (Pl. Az indiánoknál a fetisizmus, totemizmus jellegzetességei figyelhetők csak meg.) Az Ókori Keleten „az ifjú korban” a politeizmus jellegzetességeit bizonyíthatjuk be a régészeti emlékek segítségével (Egyiptom, Mezopotámia).

A fejlődés következő foka a „dualizmus” (Perzsia) szemlélete. Végül a „felnőttkor” a monoteista vallások megjelenése: (zsidó-vallás, kereszténység, iszlám, reformáció).

Tehát a lényeg: a vallások fejlődésében felrajzolható egy a politeizmustól a dualizmuson át a monoteizmusig ívelő fejlődési vonal.

Következő kérdés: Miért vezettek az eretnekmozgalmak egyenes vonalban a reformációhoz? A reformáció után vajon újjáledt-e ez a folyamat: az újabb és újabb keresztény egyházak megszerveződése (anabaptisák, adventisták, unitáriusok)?

Másik kérdés: a szerzetesrendek megszerveződése és kapcsolata az eretnekmozgalmakkal. Hol van az a határ, amikor egy nézet eretnekségnek minősül, vagy az egyház megújítását indítja el? (Assisi Szt. Ferenc.) További kérdés az inkvizíció működése: az inkvizíció ugyanis az eretnekségek megszüntetését tűzte ki célul. Eszközeit nem válogatta meg, könyveket és embereket égetett; ezért a történelem során sok dokumentum elpusztult, némely esetben csak az egyes irányzatok nevei maradtak fenn — mint amelyek ellen az egyház küzdött és sokszor győzedelmeskedett. Egy-egy eretneket meg lehetett ölni, de a gondolkodás, a kételkedés jogát nem lehetett elpusztítani, megakadályozni. Ez vezetett végül is a reformáció győzedelmes megvívásához.

Kovácsné Szigeti Klára

(Megjegyzés: A dolgozat a szerző doktori disszertációjának része, ahol a történelem tanításán belül a vallástörténet tanításának lehetőségét kutatja. A szerző „világi” vallástörténész és dolgozatának frazeológiája ezt nyomban elárulja. De tartalma figyelemreméltó, többek között azért is, mert az eretnekmozgalmak szakkifejezései theologiai terminusz technikuszok és jó, hogy ezt csokorba szedve kezünkben tudhatjuk. A szerző egyébként bekapcsolódik az Egyetemen kezdődő vallásánárképzés munkájába és az egyházi néprajzkutatók körébe is.

Szathmáry Sándor

Az iskolák államosítása és a Református Egyház

*Iskoláinkat ameddig csak lehet, addig kell megtartani. Félelmes dolog, hogy harcokat kell vívni értük.*¹

Ravasz László 1933-ban kifejtett gondolatai tükrözik, hogy az iskolák államosításának lehetősége nemcsak 1945 után került szóba. Az iskola a modernizáció lassú előrehaladása ellenére is mind fontosabb szerepre tett

szert. Az oktatás egyre nagyobb anyagi terhet jelentett az egyházközségek számára. A működéshez mind több és több államsegélyre volt szükség. Ravasz László 1941 decemberében arról írt, hogy az oktatáshoz szükséges anyagi javak több, mint 50%-át az állam fedezi.² Ismét csak Ravasz püspökre hivatkozhatunk akkor, ha azt akar-

juk, hogy egyértelműen kitűnjön: az egyházvezetés tisztában volt a változások szükségességével, kész volt a változtatásokra, de azt — lehetőségei ismeretében — érdekeivel egyeztetett módon szándékozott végrehajtani. „Hamar láttam — írja Ravasz László —, hogy az iskolafrontot előbb-utóbb fel kell adnunk, mert nem bírjuk... Egyházunk iskolarendszeréhez úgy ragaszkodott, mint tulajdon testéhez, bár fenntartásukért irtózatossá anyagi terheket hordozott... Közben, a mai modern élet kialakulásával kiderült, hogy a köznevelés állami feladat és csak az állam oldhatja meg...”³ Ez a szemlélet érvényesült 1945-1948 között is. Az egyházvezetés nem a reakcióval egyeztetett módon, hanem az egyház és tagjai érdekeinek figyelembevételével állt ki iskolái védelmében. Mindenképpen szerették volna elérni, hogy azokat az oktatási intézményeket, amelyeket fent tudnak és fent is akarnak tartani, azokat tarthassák is fenn.

1944-45 fordulóján gyökeres átrendeződések játszódtak le hazánk életében. A földreform — az egyházi birtokok kisajátítása — és a háború következményeként jelentkező általános pauperizáció, a politikai rendszerváltás új megvilágításba helyezte az iskolai oktatást. Ha korábban az államosítás anyagi téren fenyegette a felekezeti oktatást, akkor 1945-ben nemcsak anyagi téren rendült meg az egyház iskolafenntartása, hanem ideológiai, világnézeti alapon is.

1945-1948 között állam és egyház között állandó feszültségforrást jelentett az iskola. Vitára adott okot az oktatás anyagi, tárgyi feltételeinek biztosítása, a földreform során elvesztett anyagi alapok pótlása. Nem kisebb feszültségforrást jelentett az általános iskola kiépítése, amelyet az államapparátus a különböző iskolafenntartók kooperálásával szeretett volna megvalósítani.

A református egyház is féltette, óvta iskoláját, de 1944 decemberétől az iskolareform gondolata állandóan foglalkoztatta az egyházvezetést. Elég csak Révész püspök 1944 decemberében adott interjújára, illetve Faragó László gimnáziumi igazgató 1945 májusában készített reformtervezetere gondolnunk, és egyértelmű, hogy a vezetők már ekkor úgy tartották: ezen a téren is több vonatkozásban szükséges a változtatás.⁴ A reform szükségességét elismerték, de államosítással nem számoltak, legalábbis teljeskörű államosításra nem gondoltak. Ekkor még úgy vélekedtek, jogosan, hogy magának az államnak fontosabb, hogy ezen a téren ne történjen semmi elhamarkodott lépés.

Azonban az egyházi iskolákat hol nyíltan, hol burkoltan, de támadták. Előbb egy-egy párt, helyi szerv dobta be a közhangulatba az iskolák államosításának szükségességét; majd 1946-ban a kormánytól sem függetlenül, 1947-ben pedig éppen a kormányzópártoktól vezérelve szítják fel, óriási felháborodást kiváltva az egyházak tagjaiból, a fakultatív hitoktatási vitát.⁵

A fakultatív vallásoktatási vita elülte után az egyházi iskolafenntartók elemi erővel fordultak iskoláik felé. A tanintézetek hitvallásos jellegét minden lehetséges eszközzel erősíteni igyekeztek. Új vallásoktatási tanterv előmunkálatai kezdődtek el. Az egyház vezetői nemcsak felismerték, hogy az iskolareform a kor követelménye, hanem fel is karolták az általános iskola szervezését, amihez tanerőt, államsegélyt kértek.⁶

A politikai erők szándékai nemcsak a nyílt, direkt akciókban jelentek meg, hanem azokban az intézkedésekben is, amelyek a háttérben történtek. Az egyházi iskolák megítélésének gyökeres átrendeződését mutatja az Országos Tervhivatal életrehívásával — 1947 június — bevezetett segélyezési mód. A segélyek folyósításánál az a gyakorlat alakult ki, hogy csak az olyan településeken

működő egyházi iskoláknak biztosítottak államsegélyt, ahol állami tanintézet nem volt.⁷ Ez azt jelentette, hogy az eddigi segélyek megcsappantak. Egyre többször kifogásolták az egyházi vezetők a támogatások elmaradását.⁸

Ezzel a segélyezési móddal az egyház olyan bűvös körbe került, amiből vajmi kevés kitörési esélye volt. A politikai pártok, a kormány, de az egyház tagsága és a társadalom elvárásaként fogalmazta meg a vezetéssel szemben az általános iskola kiépítését. Azonban az ehhez szükséges anyagi fedezettel az egyház nem rendelkezett, mert földjeit kisajátították és anyagi téren méginkább segélyezésre szorult, amit a kormány nem volt hajlandó folyósítani. Ezzel párhuzamosan politikai ítéleteket fogalmaztak meg az egyházvezetéssel szemben, úgy tüntették fel a helyzetet, hogy az egyház nem akarja az oktatási reformot. Holott az ehhez szükséges feltételeknek nem voltak a birtokában.

Nap mint nap panaszkodtak az egyházi vezetők, hogy hűvös szél fúj a kormány felől az egyházi iskolák felé.⁹ Pl. Györy Elemér kifogásolta, hogy a szüntelenül hangoztatott ígérek ellenére az iskolák nem kaptak meg azt a támogatást, ami lehetővé tenné a minél eredményesebb oktatást. Az állandóan sürgetett általános iskola felállításához nem biztosítják a feltételeket. A tanárok beállításához a fizetéskiegészítő államsegélyt nem folyósítja a kormány. Indok: a „költségvetési fedezet hiánya miatt az új állásra nem engedélyezhető államsegély.”¹⁰

Györy püspök ennek ellenére olyan instrukciókkal látta el az egyházközségeket, ha az egyik kérvényt elutasítják, akkor adják be a másikat, „mert lehetetlen, hogy a minisztérium, ha komolyan akarja az általános iskolák továbbfejlesztését, elzárkózzék az általános iskolákat továbbfejlesztetni akaró egyházközségek kérelmének teljesítése elől.”¹¹

Mindebből nyilvánvaló, hogy a kormánynak nem állt érdekében az egyházi általános iskolák kiépülése. Éppen ennek elmaradása adott — több más ürgy mellett — igazi érveket az államosítás keresztülvételére. Az egyházi érdekeket súlyosan sértő segélyezési rendszer politikai céljai mellett egy új elem is megjelent 1947 végén a kormány magatartásában. Nevezetesen: a szűk erőforrások racionális felhasználása mellett az új segélyezési mód bevezetésében egy új magatartási norma megjelenése is szerepet játszott. A kormány és miniszterei kegyesítő szerepet, az állam az atyáskodó, paternalista magatartás pózát vette fel magára. Tünetértékű az, amit Ravasz László püspöktársaihoz írt leveléből megtudhatunk. Ravasz püspököt arról tájékoztatták 1947 decemberében, hogy „*csetleg* lehetőség adódik az állam részéről egyházi általános iskoláink nagyobb mérvű megsegítésére, ha az egyetemeken egyházi irányú *kérés* megkeresi a kultuszkormányt.”¹²

1947-től az általános iskola kiépítése mellett mindinkább az iskolák anyagi ügyei, a tankönyvkérdés jelentett ellentétet állam és egyház viszonyában. Az egyházi tankönyveket politikai és világnézeti felfogás miatt ki kellett vonni a forgalomból, s „megfelelő pótlásáról pedig papírhány és más okok miatt gondoskodni nem lehetett.” A hiányt a kultuszminiszter egységes tankönyvekkel akarta pótolni, amihez függelékkel illeszthettek volna az egyházak. Ez több ok miatt is elfogadhatatlan volt a református egyház számára. Egyrészt, mert elvileg ragaszkodott „a tankönyvkiadás törvénybiztosította jogához”; másrészt, mert mértékadó személyek véleménye szerint: református iskolában csak olyan „tankönyv használható, mely teljes egészében a református kereszténységet árasztja magából”. Ehhez ugyancsak

törvénybiztosította jog alapján ragaszkodott az egyház. Egyébként 1947. augusztus 20-án már 33 általános iskolai tankönyv készen volt, amiből 24 a minisztériumban várta engedélyeztetését.¹³

A politikai sajtóban sűrűn előforduló téma volt, hogy az egyházi iskolákban nincs tankönyv.¹⁴ Több esetben politikai ügygyé dagadt a tankönyvhiány.¹⁵

Rendkívül súlyos konfliktus elé állította az egyházvezetést az, hogy a politikai élet mértékadó képviselői állandóan azt sulykolták a közvéleménybe, hogy az állam tartja fenn az egyházi iskolákat. Ezekben a hangulatkeltő nyilatkozatokban, elejtett megjegyzésekben szó sem esett arról, hogy hogyan alakult ki ez az állapot. Meg sem említették, hogy az egyház anyagi alapjai a földreform során, illetve az infláció következtében teljesen megsemmisültek.

A csúsztatások, a félreérthető nyilatkozatok miatt írta meg Révész Imre Tudni illik... című cikkét. Ebben Révész püspök leszögezte: az állam részéről az egyházi iskolák támogatása nem pusztán nemes gesztus, mert a kormány „az erkölcsi, közjogi és magánjogi adósság szerény kamatait rovogatja le” mindaddig, amíg nem adja meg a „kisajátított egyházi és iskolai földvagyonokért... a teljesértékű kártalanítást...”¹⁶

Szinte felesleges is jelezni, hogy a tiszántúli püspök érveinek semmi visszhangja nem lett. A kormány az iskolai ügyeknek állandó napirenden tartásával készítette elő a közvéleményt a felekezeti oktatás elleni támadásra. Amire a kedvező alkalom 1948-ban érkezett el. A fordulat a vallás- és egyházpolitikában 1947 szeptembere és 1948 januárja között játszódott le. A folyamat betetőződését Rákosi Mátyás január 10-én tartott beszéde jelentette. Az MKP funkcionáriusainak értekezletén a párt főtitkára bejelentette: ez az év az egyházi pozíciók fel számolásának éve lesz.¹⁷

A fakultatív hitoktatási vita után alig fél évvel ez nem látszott könnyű feladatnak. Ezért a kormány taktikázáshoz folyamodott. Az egyház és állam kapcsolatát nem egyszerűen adminisztratív úton, nemcsak törvényhozási keretben, hanem kétoldalú szerződésben, kölcsönös megállapodással is egybekötve igyekezett rendezni. Ezzel azt a látszatot akarta kelteni, mintha két egyenrangú fél alkupozíciójának eredménye lenne a változás. Jeleznünk kell, a református egyház vezetése ezt a keretet, de csakis a kölcsönös érdekek alapján létrejövő egyezményt, *elfogadhatónak* tartotta. Sőt, már 1945-től *szorgalmazta*, amit a kormány csak a fakultatív hitoktatási vita után fogadott el. A megállapodás, a békeszerződés, a konkordátum állam és egyház viszonyának rendezésében évszázadok során gyakorolt forma volt. S tegyük hozzá, hogy igen jól működő forma volt. Sajnos, az 1947-ben kialakult konszenzusból 1948-ra már csak a forma, a keret maradt meg. A feltételek teljesen más politikai viszonyok alapján alakultak. Szó sem volt egyenrangú partnerek kölcsönös megállapodásáról, mint azt 1947-ben feltételezte az egyház vezetése. A kormány elhatározása dominált, aminek az egész államapparátus represszív erejével igyekeztek érvényt szerezni. S végül az a jogilag abszurd helyzet alakult ki, hogy az érvényben levő alaptörvényekkel ellenkező szerződésre kényszerítették az egyházat.¹⁸

A politikai élet változásai nyomon követő egyházi vezetők számára nyilvánvaló volt, hogy a bekövetkezett fejlemények hamarosan az iskolák államosítását fogják eredményezni. A tények szoros számbavétele azonban mégis azt mutatja, hogy az államosítás terve egyik napról a másikra került a középpontba, és a teljeskörű államosítás terve váratlanul érte az egyházvezetést.¹⁹

Az iskolák államosítására vett gyors irányváltást mutatja Ortutay Gyula reagálása az MKP értekezletén elhangzottakra. A miniszter az Országos Köznevelési Tanács ülésén Rákosi beszédét az utóbbi évek legjelentősebb megnyilatkozásának tartotta, s azzal a javaslattal állt elő, hogy üdvözljék Rákosi tervét. Közben bejelentette, hogy ott, ahol a törpeiskolák fenntartói nem hajlandók a kooperációra, ott államosítás útján fogják egyesíteni ezeket az iskolákat.²⁰

Az egyházak jogait korlátozó első lépés a dolgozók iskolája terén történt. A kommunista párt pedagóguscsoportjának tagjai úgy vélték: a a legsúlyosabb hiba, hogy az egyházaknak módot adtak dolgozók iskoláinak fenntartására, s márciusban már új rendről számolt be a Szabad Nép.²¹

Február elején a minisztérium berkeiben elkezdődtek a törpeiskolák államosításának kodifikációs előmunkálatai.²² Az államosítás hirtelen ötlet voltát mutatja az is, hogy az MKP Köznevelési Bizottsága februárban tárgyalta az általános iskolák továbbfejlesztésének kérdését az újjáépített felekezeti iskolák és a működő töredék-népiskolák államosítás útján történő egyesítését. De csak április 27-én hoztak határozatot ezen iskolák államosításáról.²³

Április a protestáns egyházakkal folytatott puhatoló-dzó tárgyalások időszaka. Az evangélikus egyház vezetése április 5-én tanácskozott Ortutay Gyulával. Az egyház vezetői a megbeszélésről készített emlékeztetőjükben sokatmondóan fogalmaztak az iskolák kérdéséről. „Az iskolák jogi helyzetéről nem nyilatkozik a miniszter, mert ez a terv most van kialakulás alatt.”²⁴ A református egyház vezetői április 8-án találgattak Tildy Zoltánnal. A megbeszélés eredménye hasonló, még nem tájékoztatják arról az egyház vezetőit, hogy az iskolaállamosítás napirenden lenne.²⁵ Április végén, 26-án és 27-én a kultusztárca két vezető munkatársa kereste fel a református és az evangélikus egyház vezetőit. Kovács Máté államtitkár vázolta a felekezeti iskolák helyzetének várható alakulását. Előadása alapján megállapítható, hogy még mindig nincs kiforrott álláspontja a kormánynak. Az államosítás nagyon óvatos formában, de csakis a törpeiskolák vonatkozásában merült fel.²⁶

Az események májusban érték el végkifejletüket, 9-én közzétették a Magyar Dolgozók Pártja programnyilatkozatának tervezetét. Ezzel nyilvánosságra és az egyházvezetők tudomására hozták a párt államosítási elképzeléseit. A koalíciós kormány többi pártja is elfogadta az MDP álláspontját.²⁷ S összehangolt akciót szerveztek az iskolák államosítása érdekében. Körlevelekben szólították fel szervezeteiket, különböző állami, társadalmi testületeiket, hogy támogassák, akciókat szervezzenek az államosítás megvalósításáért.²⁸

Május 13-án a kormánypártok pártközi értekezletén egység alakult ki az összes fennforgó kérdésben. Másnap, Rákosi Mátyás miniszterelnök-helyettes elnökletével, minisztertanácson tárgyalták az államosítás lehetőségét, Ortutay Gyula vezetésével bizottságot neveztek ki az ügy rendezésére.²⁹ Május 15-én a kultuszminiszter sajtóértekezleten jelentette be, hogy az iskolákat államosítani fogják.

A helyzet bonyolultságára, az információk áramlására, áramoltatására jellemző, hogy május 13-án tárgyalt egyházi ügyeket a pártközi értekezlet, de már ugyanennek a napnak kora hajnalán Révész püspök azért utazott a fővárosba, hogy átvegye Tildy Zoltántól az egyezmény tervezett szövegét, és az egyházi hatóságokkal letárgyalja azt.³⁰ Május 20-án átadták az egyház képviselőinek hivatalosan is az egyezménytervezetet, melynek hátlapjára

a következőket írták: „...a kálvinista püspökökkel közölt” (Sic) egyezmény.³¹

A kormányzat nem számolt a protestánsok ellenállásával, egy feljegyzés szerint, Ortutay kultuszminiszter azt a kijelentést tette: „Protestáns részről hiba nem lesz.”³²

A kormány és az egyház küldöttsége május 22-én megtárgyalta az egyház vezetésének átadott tervezetet. Mindkét fél a megbeszélés eredményéről tájékoztatta főhatóságát. A kormány május 28-án, a Zsinati Tanács június 2-3-án értékelte a megbeszélés eredményeit.

Ortutay Gyula a minisztertanácson úgy interpretálta a tényeket, hogy a református egyház vezetőivel már meg is történt a megállapodás. A kultuszminiszter úgy informálta minisztertársait, hogy az egyházi vezetők tudomására hozta: „ez az előzetes elvi megállapodás kötelező erővel bír.” Az egyházat és vezetését ezzel kész helyzet elé akarták állítani. Amihez az inszINUÁCIÓ különböző formáit is igyekeztek felhasználni. A Minisztertanács kommunikét szándékozott a tárgyalások eredményéről kiadni. Veres Péter óvta minisztertársait ettől. Szerinte sértődés támadhat belőle, egy ilyen lépés — érvelt Veres Péter — az egyházvezetés denúnciálásával jár, „a Zsinat előtt nem tanácsos kihozni” a kommunikét. Rákosi Veres Péter álláspontját megfontolónak tartotta, de mégis úgy látta, hogy fontos a tömegek tájékoztatása. Áthidaló megoldást jelentett az, hogy nem külön tájékoztatóban, hanem a Minisztertanács kommunikéjében említik meg a tárgyalások eredményeit. Ortutay úgy érvelt: amennyiben tiltakozás történné az előre való megjelentetés miatt, úgy hivatkozhatunk arra, hogy ez csak megállapodástervezet és a Zsinat elé kerül jóváhagyás végett.³³

A minisztertanácsi tájékoztatót követő másnap a Szabad Nép, harmadnap a Kis Újság úgy tájékoztatta a közvéleményt, mintha már kész tény lenne az egyezmény, az iskolák államosításának elfogadása a református egyház részéről.³⁴

Ezzel a Zsinati Tanács és a tárgyaló bizottság rendkívül kényes szituációba került. Úgy tűnt, mintha bevégezt tények elé akarták volna állítani az egyház tagságát és törvényhozó testületét, a Zsinatot. Ezért a június 2-3-án üléselő Zsinati Tanács, egyrészt a *szóbeszéd elkerülése*, másrészt a *pontos tájékoztatás miatt* körlevélben fordult a presbitériumokhoz. Ebben egyértelműen leszögezték: nem igazak azok a vádak, hogy már megállapodtak volna a kormánnyal. Rágalmnak minősítették, hogy az iskolákat felajánlották, hogy az egyház képviselői kezdeményezték volna az államosítást. A presbitériumok tudára hozta a Zsinati Tanács: a *vallás szabad gyakorlatát és az iskolák államosítását szoros kapcsolatba állította a kormány*. A körlevél lehetőséget biztosított arra, hogy a tájékoztatás alapján a presbitériumok véleményét mondjanak az eddigi tárgyalások eredményeiről.³⁵

Június elején az egész országban pattanásig feszült hangulat uralkodott. Az államosítás mellett és ellen általánosak voltak a tömegdemonstrációk. Június 3-án a megmozdulások több településen zavargáshoz vezettek, s ezek a Pócsperiben történt súlyos incidensben kulmináltak. De Kenézlőn, Nyíradonyban, Zaránkon, Szarvason stb. is voltak incidensek.³⁶

A állam és az egyház között folyó tárgyalások eredményeinek elfogadása egyházi részről a Zsinat illetékességi körébe tartozott. A pócspereti eset és következményei sokkolták az egyházvezetést. A vezetés feltette az egyház tagságát, de ugyanakkor iskolafenntartó jogukat óvni, védeni igyekeztek. Az 1948 június 14-15-én üléselő Zsinat az ellenállásnak aktív és passzív formáját sem választhatta. Az egész egyház tisztában volt a kor-

mány eltökéltségével. Ezért olyan lehetséges politikai alapállást foglaltak el, amely megóvja az egyház iskolafenntartási jogát, ugyanakkor az egyház tagságát is távol tartja a tömegdemonstrációktól, nem ad alkalmat a kormány adminisztratív intézkedéseire. Általános vélemény, amit *Szentpéteri Kun Béla* fogalmazott meg: senki sem akarhatja Pócspereti megismétlődését.³⁷

Mindezek ellenére a Zsinat ülése nem folyt le zökkenőmentesen, a hangulat mindennek mondható volt, csak nyugodtnak nem. Kételemek, kétségek fogalmazódtak meg az eddigi eredményekkel, a vezetéssel szemben. A Szabad Nép és az Élet és Jövő tudósításai igen jól tükrözik a hangulatot, ha tényszerűen nem is tudósítottak a Zsinat minden eseményéről. A feszült légkört végül Kiss Roland és Bereczky Albert felszólalása oldotta. Előbb Kiss Roland Ortutay Gyula álláspontját ismertette, és leszögezte: a kormány nem kíván az egyháztól olyan nyilatkozatot, hogy „önként lemondanának az iskolaállítási jogáról.” Majd Bereczky Albert tiltakozott az ellen, hogy valakit is áruállással vádoljanak.³⁸

Az események nyugodt mederbe tereléséhez járult hozzá *Harsányi György*, aki ismertette a presbitériumok véleményét. Ugyanis, a Zsinati Tanács körlevelére a presbitériumok egynegyede reagált. Harsányi György összesítése szerint: az állásfoglalások teljesen egyöntetűek abban, hogy az iskoláról „való *önkéntes lemondás*, vagy az államosításhoz való *hozzájárulás* hűtlenséget és árulást jelentene: Minthogy azonban a presbitériumok és az illetékes egyházi testületek jól tudják, hogy az iskolák államosítása érdekében a kormány megmáshíhatatlan akaratával... állunk szemben, kérésük az, hogy a Zsinat egyházunk iskolafenntartási jogához ragaszkodjék olyan értelemben, hogy iskolákat csak az egyházközségek és egyházi testületek, amelyek erre önjelöltől készek és képesek fenntarthatassanak.” Mindenképpen meg kell jegyeznünk: *csak 27 presbitérium foglalt úgy állást, hogy a megegyezést ellenzi, az iskolák államosítását törvénytelennek tartja*³⁹

Az elkeseredett felháborodás újabb csúcspontját érte el akkor, amikor a kormány által visszahagyandó iskolák száma és típusa került szóba. Óriási szakadék tátongott a kormány meghatározta keret (négy középiskola) és a zsinati tagok elképzelése között. A tárgyalások kezdetén az volt az egyházi álláspont, hogy amelyik egyházközség fent tud és fent akar tartani iskolát, az ezt megtehesse.⁴⁰ Illetve később arra a közös véleményre jutottak, hogy Budapest, Pápa, Sárospatak, Debrecen mellett maradjanak meg nagymúltú iskoláik Csurgón, Miskolcon, Kecskeméten, Nagykőrösön, Szeghalmon, Hódmezővásárhelyen, Mezőtúron, mindezek mellett két Kálvineumot is szerettek volna megtartani.⁴¹

Azonban a Zsinaton kiderült, hogy ezeknek az elképzeléseknek nincs realitása. A kormány egyértelműen tudára adta az egyház vezetésének, hogy csak az általa meghatározott keretben hajlandó iskolák mentesítésére.⁴² A Zsinat ülését félbe is kellett szakítani, mert a június 8-i megállapodástervezetben a mentesítendő iskolák köréből kihagyták a kollégiumok általános iskolai tagozatát.

Ekkor Bereczky Albert, *Victor János*, Kiss Roland felkereste Rákosi Mátyást, és azzal az ígérettel tértek vissza, hogy „a megmaradó kollégiumok teljességükben, általános iskoláikkal együtt az egyház tulajdonában maradnak.”⁴³

Rákosi ígérete garanciának tűnt. Jegyzőkönyvben rögzítették, hogy a három kollégium és a budapesti gimnázium meghagyása mellett kérik a debreceni Dóczy és a budapesti Baár-Madas leánynevelő intézetet is. „Mind-

ezeket a hozzájuk tartozó általános iskolákkal együtt.⁴⁴ Ezzel a kedélyek, ha teljesen nem is, nyugodtak meg, de a Zsinat elfogadta az egyezmény tervezett szövegét és az iskolák államosítását.

Az egyháznak visszamaradó iskola végleges száma és típusa az államosítás utáni hónapokban, a Minisztertanács júliustól szeptemberig tartott ülésein dőlt el. Július 2-án a Minisztertanács értékelte a zsinati állásfoglalást, az elfogadott és a vallás- és közoktatásügyi miniszternek a fent jelzett módosításokkal visszaküldött egyezménytervezet szövegét. Ortutay Gyula úgy tájékoztatta minisztertársait, hogy ebben csak egy eltérés található a pártközi értekezleten megfogalmazott szöveghez képest. „Ők — mármint a Zsinat (Megjegyzés tőlem - FZ) — bevették a kivételezett iskoláknál — Rákosi Mátyás feltételes ígéretéhez híven —, hogy a kivételezett iskolákhoz tartozó általános iskolák is mentesíttetnek.” Azonban Ortutay Gyula úgy érvelt, hogy: „Ez ellentétes az eddigi megállapodásokkal és a kultuszminisztérium elvi állásfoglalásával is, amely nem kíván egyetlenegy általános iskolát sem mentesíteni. Minden iskolát 14 éves korig a demokrácia iskolájának tekint. Rákosi Mátyás feltételes ígéretére való tekintettel kéri — Ortutay — a minisztertanács döntését.”

A kérdés hamar és vita nélkül eldőlt. Rákosi — nem lévén jelen — véleményét Gerő Ernő a következőképpen tolmácsolta: „Úgy tudja, hogy Rákosi Mátyás ilyen ígéretet nem tett. Azt mondta, hogy meg fogja vizsgálni és a kormány elé fogja terjeszteni ezt a kérdést. Véleménye szerint ne tegyünk engedményt az általános iskolánál.”⁴⁵ A döntést másnap Ortutay Gyula ismertette az egyház képviselőivel.

Ennek hatására Révész Imre július 4-én kelt baráti levélben kereste meg a vallás- és közoktatásügyi minisztert. A levél egy kijátszott, elkeseredett egyházvezető utolsó kísérlete arra, hogy módosítsa a módosíthatatlannak látszó kormányálláspontot. A visszavonulás gondolatával már itt és ekkor foglalkozó főpásztor egy „utolsó kérés” intézett a miniszteren keresztül a kormányhoz: a visszahagyott iskolák általános iskolai tagozattal működhessenek.

A levél hű tükörképe az akkori állapotoknak, végigköveti a megállapodás menetét, jellemzi mind az egyházban, mind a politikai életben kialakult hangulatot. A levelet a *Confessio* 1989. 4. számában publikálták, ezért ezzel most nem foglalkozunk.

A levélnek semmi gyakorlati eredménye nem lett, a kérdés már korábban eldőlt. Kormány szinten nem az egyházi lehetőségek bővítéséről folyt a vita, hanem a megbeszélések középpontjában a felekezeti iskolák körének szűkítése, lehetőségeik lefaragása állt. Ennek leghatározottabb harcosa Ortutay Gyula vallás- és közoktatásügyi miniszter volt.

Az egyház iskoláinak száma újjól augusztus 19-én került a kormány elé. Az ülést, mivel Ortutay szabadságát töltötte, Kovács Máté készítette elő. Augusztus 13-án átiratban tájékoztatta a minisztereket a mentesítendő középiskolákról. Átirata végén megjegyezte: „A magam részéről nem látom akadályát annak, hogy az említett iskolákkal kapcsolatos gazdasági iskolákat a kormány egyben mentesítse. Amennyiben Miniszter Úr ugyanezt az álláspontot foglalja el, javaslom szíveskedjék az 1948. augusztus 19-én tartandó minisztertanácsra... a Miniszter Úr felügyelete alá tartozó gazdasági iskolák mentesítésére előterjesztést tenni.”⁴⁶

Augusztus 19-én Kovács Máté előterjesztette a kultuszminisztérium mentesítési javaslatát. A minisztertanács vita bontakozott ki a református iskolákról, mert

Kovács Máté a javaslatában felsorolta a Baár-Madas intézetet is. Rákosi Mátyás úgy érvelt, hogy az előterjesztés nem felel meg az állam és az egyház megállapodásának. A Baár-Madas nem szerepelt a megállapodásban. Kovács Máté és Rákosi között folyt a vita. Az előbbi úgy érvelt: két leánygimnáziumról volt szó, és a Zsinaton megnevezték ezt a két intézetet. Rákosi szerint csak arról volt szó, hogy a négy kollégium közül válasszanak ki kettőt, ahol van leánytagozat is. „Leánytagozatot értettünk a megállapodáson és nem egy leányintézetet.” Rákosi úgy érvelt, hogy „visszaéltek (Sic!) a tudatlanságunkkal.” Végül a kérdés úgy oldódott meg, hogy Rákosi javasolta „az előterjesztést elfogadni azzal, hogy csupán a debreceni Dóczy leánynevelő intézet szervezetébe tartozó leánygimnázium, -licium és tanítóképző intézetet mentesítsék, a Baár-Madas református leánygimnázium és nevelőintézet kérdése pedig újabb tárgyalás anyagát képezze.”

A tanácskozás során Kovács Máté egy újabb problémát is felvetett. Hivatkozott arra, hogy a kereskedelmi miniszter a pápai református kereskedelmi iskola mentesítését kérte. Az államtitkár úgy érvelt, hogy a többi felekezet — evangélikus és izraelita — tanintézeteihez is tartoznak szakiskolák, ezért elkerülhetetlen a Minisztertanács elvi állásfoglalása. Rákosi Mátyás szava döntött ebben a kérdésben is, aki annak a véleményének adott hangot, ha valamelyik szakiskola „szervesen hozzátartozik... valamelyik mentesített kollégiumhoz” — úgy az is „mentesül az állami átvétel alól”.

Már itt, a minisztertanácscon elhangzott, hogy az egyezmény, az iskolák mentesítése szakiskolákkal együtt a reformátusokkal elintézt ügy. Az izraelitákkal és az evangélikusokkal azonban csak akkor közölhető, ha azok is deklarálják megegyezési szándékukat az állammal.⁴⁷

Kovács Máté feljegyzésében ezt úgy rögzítette: a szakiskolák és a gimnáziumok mentesítése „véglegessé csak akkor válik, és az érdekelt egyházakkal csak akkor közölhető, ha megelőzően az evangélikus és izraelita egyházak felelős kormányzati szervei ugyanolyan értelmű deklarációt tesznek a magyar népi demokrácia elismerése tekintetében, mint amilyent a református Zsinat tett.”⁴⁸

Az események újabb sűrűsödési pontja szeptember 16. Ekkor tárgyalták a református egyházzal kötendő egyezmény véglegesített szövegét a miniszterek. Az előterjesztő Ortutay Gyula lényeges változtatásokat szorgalmazott, mert az augusztus 19-i minisztertanácsi ülésen, melyen ő nem volt jelen, a Minisztertanács az államosított középiskolákkal szervesen összefüggő internátusok, „mezőgazdasági, kereskedelmi iskolák mentesítéséhez is hozzájárult. Kénytelen megmondani — folytatta Ortutay —, hogy ehhez nem járul hozzá, és ő nem így képzelte el. Az ő előterjesztésében annak idején kizárólag csak tárcája hatáskörébe tartozó gimnáziumokat terjesztette elő.” A miniszter elképzelésébe nem fért bele az, hogy a Dóczy ipari lányiskolát, a sárospataki kertészeti és szőlészeti középiskolát, valamint a pápai kereskedelmi iskolát is kivonták az államosítás köréből.

A következő kérdést intézte a jelenlevőkhoz: „nem tartja-e a Minisztertanács túl soknak a kivételt?” Rákosi megint nem lévén jelen, Gerő Ernő javasolta, hogy napolják el a döntés, hátha történt az ügyben valami megállapodás.

A korábban vitatott Baár-Madas intézetről olyan tájékoztatást adott Ortutay Gyula, hogy a kérdés úgy oldódott meg, hogy az a Lónyai utcai gimnázium tagozataként fog működni.⁴⁹

Szeptember 24-én már nemcsak a reformátusokkal kötendő egyezmény szövegét beszélte meg a Miniszter-

tanács, hanem mindhárom protestáns egyházét és az izraelita hitfelekezettét. A jegyzőkönyvben annyit rögzítettek, hogy a reformátusokkal az összes vitás kérdést rendezték. A napirendi pont előterjesztője, Ortutay Gyula megjegyezte, hogy az ipari- és kereskedelmi miniszter még nem vonta vissza a debreceni és a pápai szakiskola mentesítésére tett kérését, csupán a földművelésügyi tárca vezetője korrigálta javaslatát.⁵⁰ Természetes, hogy ezek után mindkét megszólított miniszter visszavonta előterjesztését.

Ezzel végérvényesen lekerültek az iskolák mentesítési ügyei a Minisztertanács napirendjéről.⁵¹

A református egyház Zsinata szeptember 29-én névszerű szavazással elfogadta az egyezmény végleges szövegét, s a mentesítendő iskolák körét.

A református egyház vezetése kényszerűen, más lehetősége nem lévén, beletörődött az iskolák államosításába. Tette ezt azzal, hogy továbbra is kötelező lesz a vallásoktatás. A politikusok állandóan azt súlykolták a közvéleménybe, hogy továbbra is, az állami iskolákban is, kötelező marad a hit- és erkölcsoktatás. Ortutay Gyula egyenesen olyan kijelentést tett, hogy: „A kötelező vallásoktatást fenn fogjuk tartani, sőt, kérjük az egyházak papjait, hogy minél mélyebb vallásos szellemen neveljék ifjúságunkat”⁵² (Kiemelés tőlem – FZ.)

Az egyház vezetése és tagsága reménykedett, hogy a meghagyott iskolafenntartói jog birtokában új utak és lehetőségek nyílnak meg előttük. Az egyezményt olyan keretnek tekintették, amely alapjogait garantálja. Azonban igen hamar látniuk kellett, hogy a meghagyott iskolák, a kötelező hitoktatás veszélybe kerül. A református egyház is újra az állami és a társadalmi szervezetek támogatásának lett kitéve.

Révész Imre az egyik olyan jelentés hátlapjára, amelyben az egyházi sérelmeket írta le a jelentéstevő lelkész — 1948. december 23-án! — a következő, bizalmas úton szerzett információkat jegyezte fel: az MDP vezetése köriratban utasította a megye vezetőit, hogy: „A lehetőségig meg kell akadályozni minden vallásos megmozdulást, de óvakodni kell attól, hogy ez a vallásszabadság megtámadásaként tűnjék fel, hanem ürügyül a minszen-tizmus elleni küzdelmet kell felhasználni. Fel kell számolni az egész vallási babonát, amely a demokratikus hagyományoknak legnagyobb akadályá”⁵³

December elején általános felháborodást keltett egyházi körökben, hogy a tankerületi főigazgatók, tanfelügyelők megtiltották „tanároknak és tanítóknak az iskolai vallásos egyesületek vezetésében való közreműködést”, illetve az egyesületek megszüntetésére szólították fel a pedagógusokat.⁵⁴

Hiába a jogorvoslati kérelem, 1949. július 30-án Gyalmos János főosztályvezető már a következőképpen fogalmazott beszámolójában: „Az egyházi ellenállás elleni küzdelmet bevittük az iskolába: gyakorlatilag felszámoltuk az iskolai vallásos egyesületeket, melyek a gyermekben és szülőkön keresztül próbáltak zavart kelteni. Kimondtuk azt, hogy az általános iskolában az úttörőmozgalom, a középiskolában a Magyar Diákok Nemzeti Szövetségén belül engedélyezzük csak az ifjúsági egyesületek és körök működését.”⁵⁵

Ez volt az első lépés, amit követett 1949 szeptemberében a kötelező hitoktatás eltörlése egy elnöki tanácsi törvényerejű rendeletben. Ugyan az egyezmény 1. pontja tartalmazta egy közös bizottság felállítását, amely a vallásoktatás vitás ügyeiben lett volna hivatva dönteni, de a kormánytagok ígéretei, a kultuszminiszter beszéde azt a reményt keltette az egyházvezetésben, hogy a vallásoktatás változtatását a fakultatív hitoktatási vita idején

kijegyezett álláspont szerint vezetik be. Nevezetesen: akik *nem akarják*, hogy gyermekük vallásoktatásban részesüljön, azoknak adassék meg ez a jog, de ne legyenek politikai nyomásnak kitéve a vallástant tanulók. Azonban ebben is, mint nagyon sok mindenben, csalódnuk kellett. S még ez nem is a végkifejlet volt, ezt követte az '50-es évek elején, a debreceni gimnázium kivételével, minden középiskola elvétele.

Fürj Zoltán

JEGYZETEK

1. Magyar Presbiter, 1933 október — 2. Magyar Presbiter, 1941. december — 3. Ravasz László: Válogatott irások 1945-1968. Szerkesztette, a bevezetőt írta és a jegyzeteket összeállította: Bárczay Gyula. Az Európai Protestáns Magyar Szabadegyetem (Bern) kiadása. 1988. 179-180. old. — 4. Néplap, 1944. december 12. Tiszántúli Református Egyházkerületi Levéltár (Továbbiakban: TRÉL) I. l.c. 1234/1945. Faragó László: Magyar népi rendszer és szellem közoktatásunk, közműveltségünk egész vonalán. Nagykovács, 1945. május 20. — 5. V.ö.: Balogh Sándor: A fakultatív vallásoktatás kérdése és az egyházak (1947. tavasza). Századok, 1973. 4. sz. 96-941. old. Fürj Zoltán: A protestáns egyházak és a fakultatív hitoktatás kérdése (1946-1947) Pedagógiai Szemle, 1990. 2. sz. (Megjelenés alatt). — 6. Élet és Jövő, 1947. október 25. — 7. Bolyki János — Ladányi Sándor: A református egyház. In: A magyar protestantizmus 1918-1849. Szerk.: Lendvai L. Ferenc. Kossuth Könyvkiadó, 1987. 101. old. Lásd még: Élet és Jövő, 1948. január 10. — 8. Élet és Jövő, 1947. november 15. Lásd még: u.o. október 25., u.o. december 6., u.o. december 13. — 9. Élet és Jövő, 1947. december 6. — 10. Értesítés a kebelbeli gyülekezetek számára. Pápa, 1947. augusztus 20. — 11. U.o. — 12. TRÉL I. l.c. 497/1948. (Kiemelés tőlem — FZ.). — 13. Értesítés a kebelbeli gyülekezetek számára. Im. — 14. Szabad Nép, 1948. január 18., u.o. április 6. stb. — 15. MSZMP KB Pl. Arch. 274. fond 7/257. 6-9. sz. irat — 16. Élet és Jövő, 1948. január 31. — 17. Szabad Nép, 1948. január 11. — 18. V.ö.: Gergely Jenő: A kormány és a katolikus püspöki kar 1950-es egyezményének történetéhez. Dokumentumok. Levéltári Szemle, 1989. 2. sz. 46-49. old. — 19. V.ö.: Ortutay Gyula: Fényes, tiszta árnyak. Szépirodalmi Könyvkiadó, 1973. 398. old. Dr. Horváth Márton: A népi demokrácia közoktatási rendszere 1945-1948. Tankönyvkiadó, 1975. 147-149. old. — 20. Szabad Nép, 1948. február 6., Kis Újság, 1948. február 7. — 21. Új Magyar Központi Levéltár (Továbbiakban: UMKL) ONI 1948. 49-45. Közl.: Dokumentumok a magyar közoktatás reformjáról. (1945-1948). Szerk.: Dancs Istvánné, Kossuth Könyvkiadó, 1979. 740. old. Lásd még: Szabad Nép, 1948. március 3., u.o. 1948. március 12. — 22. UMKL VKM Eln. o. 1948-2350. Közl.: Dokumentumok a magyar közoktatás reformjáról. Im. 747-749. old. — 23. MSZMP Pl. Arc. 274/6. 149. old. — Dr. Horváth Márton: A népi demokrácia közoktatási rendszere. Im. 109. old. — 24. Evangélikus Egyház Országos Levéltára (Továbbiakban: EOL) Egyházegyetem iratai 434/1948. — 25. Ravasz László: Válogatott irások 1945-1968. Im. 180. old. — 26. Bolyki János — Ladányi Sándor: A református egyház. Im. 101. old. Lelkipásztor, 1948. 194-195. old. Új Harangszó, 1948. május 23. — 27. Tóth István: A Nemzeti Parasztpárt története 1944-1948. Kossuth Könyvkiadó, 1972. 289. old. Lásd még: Tiszántúli Néplap, 1948. május 27. — 28. Tóth István: A Nemzeti Parasztpárt története. Im. 289. old. Lásd még: Szabolcs-Szatmár Megyei Levéltár XXI. 4. 19676/1948. — 29. Szabad Nép, 1948. május 16. — 30. Barcza József: Révész Imre életműve. Theológiai Szemle, 1989. 4. sz. 196. old. — 31. MSZMP KB Pl. Arc. 274. fond 7/257-24. — 32. Csongrád Megyei Levéltár. Csanád megye tanfelügyelője iratai 2366/1948. Közl.: Gácsér József: Az iskolák államosítása Békés megyében 1948. Békéscsaba, 1973. 12. old. — 33. Minisztertanács Hivatalának Irattára. Minisztertanácsi jegyzőkönyvek (Továbbiakban: MHI. Minisztertanácsi jkv.) 238/1948. — 34. 1948. május 29., 1948. május 30. — 35. Élet és Jövő, 1948. június 13. Vasárnap, 1948. június hó, 11. sz. — 36. MHI. Minisztertanácsi jkv. 239/1948. Vaskó László: A köznevelésügy fejlődése a tiszántúli tankerületben (1944-1950). Debrecen, 1980. 245. old. Szarvasi Újság, 1948. június 11. — 37. Szabad Nép, 1948. június 15. — 38. U.o., Lásd még: Élet és Jövő, 1948. június 19. — 39. Magyar Presbiter, 1948. (hó nélkül) — 40. Dr. Gavallér Lajos: Az iskolák államosítása. Vasárnap, 1948. július hó 13-14. sz. — 41. Barcza József: Révész Imre életműve. Im. 196. o. — 42. Lásd: Dr. Gavallér Lajos: Az iskolák államosítása. Im. — 43. Barcza József: Révész Imre életműve. Im. 196. old. Lásd még: Révész Imre levele dr. Ortutay Gyula Úrnak, magyar vallás- és közoktatásügyi miniszternek (1948. július 4.) Confessio, 1979. 4. sz. 121. old. — 4. Kivonat a Magyarországi Református Egyház Zsinata 1948. június hó 14-15. napján tartott ülésének jegyzőkönyvéből. Vasárnap, 1948. július hó, 12. sz. — 45. MHI. Minisztertanácsi jkv. 243/1948. — 46. UMKL XIX-Y-1-s VKM Eln. o. 10284/1948. — 49. MHI. Minisztertanácsi jkv. 254/1948. — 50. Szeptember 6-án a földművelésügyi miniszter visszavonta javaslatát a sárospataki kollégium keretében működő kertészeti és szőlészeti középiskola mentesítésére, ezt tette a Baár-Madas intézet keretében működő mezőgazdasági leányközépiskolával is. UMKL XIX-Y-1-s VKM Eln. o. 11496/1948. — 51. MHI. Minisztertanácsi jkv. 255/1948. — 52. Világosság, 1948. május 19. — 53. TRÉL I. l.c. 3144/1948. — 54. EOL Egyházegyetem iratai 1235/1948. — 55. Belső ügyviteli irat — UMKL ONI 1949-45. Közl.: Dokumentumok a magyar közoktatás reformjáról. Im. 817. old.

Magasabbrendű dimenziók a gondolkodásban

Polányi Mihály gondolatainak haszna a teológiában

Polányi Mihály 1891. március 12-én született Budapesten. Előbb orvosi diplomát szerzett 1913-ban, majd számos külföldi kutatóintézetben dolgozott. A természettudományokban hihetetlenül széleskörű tudásra tett szert és a világ legjelentősebb tudósaival állt kapcsolatban. 1933-ban Manchesterben kapott egyetemi katedrát, később pedig Oxfordban is tanított. A 40-es évek végétől tudományelméleti kérdésekkel foglalkozott, s e szakterületen a világ első számú tekintélye lett. Elméleti munkásságának egyenes következménye volt a marxizmusról alkotott lesújtó véleménye, ezért idehaza hallgattak róla. Fia, Polányi János, Nobel-díjas kanadai kémia professzor, apjának 39 jelentős művét tartja számon. Az 1976-ban bekövetkezett halála után néhány évvel a nemzetközi tudományos élet létrehívta a Polányi Mihály Társaságot. Polányi Mihály nemcsak nagyhírű tudós volt, hanem mélyhitű keresztyén személyiség. Tudományelméleti munkásságának hatása a protestáns teológiában is érezhető. Ezért születésének századik évfordulója alkalmából Amerikában és Angliában rendezett emléküléseken jelentős számban vesznek részt teológusok. A magyar teológiai tudományos életben dr. Gál Botond teológiai professzor foglalkozott először Polányi Mihály életművével. Az itt olvasható tanulmány 1991. február 26-án, a Budapesti Műszaki Egyetemen elhangzott előadásának teljes szövege. Ezzel kívánunk emlékezni mi a világhírű keresztyén gondolkodóra: Polányi Mihályra. (A Szerk.)

*

Úgy gondolom, még néhány évnek el kell telni ahhoz, hogy Polányi Mihály életműve ismertté váljon a hazai tudományos életben. Hóni környezetünkben érezhető kritikai-depressziós hangulat szerint most siránkozhatnánk azon, hogy ismét elmulasztottunk valamit: nem figyeltünk oda egy olyan brilliáns személy tanításaira, akit nagyon sokan a tudományos világban a 20. század legkiválóbb tudomány-filozófusának tartanak. Azt javaslom, hogy mi tegyük túl magunkat az ilyesféle hangulaton és a sirámok dőre megnyilvánulásai helyett fogjunk hozzá a lépéshátrány behozásához. Ugyanis valóban csak lépéshátrányról van szó, nem pedig elmaradásról. Az előbbit úgyesen be lehet hozni, az utóbbinak messzenyúló és fájdalmas kihatásai lehetnének. Meg kell magyaráznom, én miért vagyok ilyen bizakodó.

Tényként áll előttünk, hogy Polányi Mihály műveit és gondolatait a világ az 50-es, 60-as és 70-es években ismerhette meg, elsősorban vagy kizárólag angol nyelven. Amikor halálának az évében, 1976-ban, skóciai ösztöndíjas diákveim alatt hallottam először róla, ismerői vagy pontosabban „nem ismerői” többnyire úgy vélekedtek írásairól, hogy érthetetlen, nem világos, nehéz és nincs pontos vonalvezetése, nem könnyű fellelni mondanivalójának centrumát. Az iránta való tiszteletet és nagyságának elismerését azonban világosan lehetett érezni, s éppen ebben a kettősségében rejlő titok és kíváncsiság vezetett el engem is néhány alapvető gondolatának megismeréséhez. Először egyik személyes ismerősetől, aki értette Polányit, hallhattam az ő végkövetkeztetéseit a tudományos megismerés és meggyőződés végső igazságának személyhez kötött voltáról. Vitakoztam, mert nem

értettem, elkeseredtem, mert minduntalan egy szubjektív idealista gondolkodót láttam benne. Bosszankodásom akkor fordult csodálkozássá, amikor professzorom, Thomas F. Torrance műveiben, tehát a tudományos teológiai gondolkodás mélységeit feltáró írásokban Polányi Mihály ki-tüntetett szerepet kapott. Így először Polányi gondolatainak a teológiában történő lecsapódásait ismerhettem meg, s ez is elég volt ahhoz, hogy a teljes életmű megismerését tervbe vegyem. Még további ösztönzést kaptam ehhez a tudományok és a teológia viszonyát vizsgáló 1986-ban, 1988-ban és 1990-ben megrendezett európai konferenciákon, amikor is Polányira való pozitív hivatkozás számtalan esetben volt tapasztalható. Viszont azt is észrevettem, hogy néhány szakavatott ismerőjétől eltekintve a tudományos elsővonal is még csak most ismeri a Polányi-gondolatokat. Ezért mondhattam azt, hogy a még nem behozhatatlan lépéshátrány időszakában vagyunk. Azt természetesen tartom, márcsak érzelmi okoknál fogva is és önbecsülésünkben következően, hogy nekünk határozottan tenni kell valamit és igen sokat kell pótolnunk a Polányi életmű megismeretése terén. Az viszont első látásra érthetetlennek tűnik, hogy az európai tudományos élet miért nem integrálta még gyorsabban Polányi gondolatait.

Én azt hiszem, ennek nagyon egyszerű magyarázata van. Ugyanis Polányi angol nyelven írta fő műveit, de olyan nyelvezetet alkotott, és olyan kifejezésrendszert vezetett be, amelyet még az angol anyanyelvűek körében is először egy tisztázási, érlelődési és értelmezési folyamatnak kellett megelőznie. Más szóval, Polányi gondolatainak mélyreható elemzését még nem lehetett pontosan elvégezni, mert az általa használt fogalmak, kifejezések tisztázása folyamatban van. Úgy tűnik, ezt a gondot Torrance professzor is felismerte és az 1980-ban megjelent *Belief in Science and in Christian Life* című kötetben ehhez igen értékes és segítő glosszáriumot közölt. A 48 szómagyarázat is jelzi, hogy az angol nyelven megírt szöveg lényegének felfogásához milyen fontos az új tartalommal megtöltött kifejezések értelmezése, ugyanakkor egy másik nagyon lényeges feladatra hívja fel a figyelmünket. Éppen Polányi életművének magyarra történő átültetése kapcsán is felmerülhet bennünk az a gondolat, hogy immár a magyar nyelvben is szükséges lesz egy „nyelvújítást” végrehajtani, amely ha nem is érné el a Kazinczy-félet, mégis frissítőleg hatna a jelenleg már nehézkesnek mutakozó tudományos nyelvezetre. Ettől nem kellene félni, mert hiszen egyformán érvényes ez valamennyi nép nyelvére.

Egy másik nagyon fontos tényezőt sem szabad figyelmen kívül hagyni. Nevezetesen azt, hogy Polányi magyar nyelven történő megértéséhez a teológiát is segítségül kell hívni. Most úgy tűnik, a Polányi-gondolatokra talán legfrissebben reagált a teológia Torrance, Barr, Forster, Gunton, Hardy, Puddefoot révén. Valószínűnek tartom, hogy ha bár nem is végérvényesen pontos, de igen jó kimutatást lehetne készíteni arról, milyen lényeges pontok köré csoportosíthatók Polányi Mihály gondolatainak haszna a teológiai tudományos művelésében.

Amikor tehát a címben jelzett témát vizsgáljuk, azt javaslom: elégedjünk meg most azzal, hogy teológiai szempontból felvillantunk néhány olyan részletet, amely közelebb visz bennünket az egész életmű megismerés-

sehez és megértéséhez. Előre kell bocsátanunk, hogy a Polányi-gondolatok megértése nem könnyű, mert egy hatalmas tudású gondolkodó végső következtetései állnak csak előttünk, de az ehhez vezető út egyes lépéseiről aránylag keveset tudunk meg. Gyakran úgy tűnik fel Polányi, mint az a „nemzetközi nagymesteri” rangú sakkjátékos, aki tíz-hús logikai lépéssel előre látja a győzelmet, de a külső szemlélő csak utólag elemezheti, mi zajlott le a nagymester fejében. Egy ilyen elemzés útján, módján próbálom meg most én is bemutatni Polányi Mihályt.

Polányi Mihály mint a hívő ember

Az semmiképpen sem lenne illő dolog, ha azt kezdenénk el feszegetni vagy boncolgatni, hogy Polányi miképpen volt hívő ember, vagy milyen mélységig fogadta el a Biblia tanításait. Önmagáról ilyen tekintetben keveset árult el, ezért meg kell elégednünk annyival, hogy keresztyén hívőnek vallotta magát. Nem volt teológus, ezért — bár sokat beszél a keresztyén hitről — a hitigazságok legmélyebb titkairól „egy bizonyos távolságból” beszél, s ezt lehet nála úgy értelmezni, hogy szerényen ebbe az ügybe nem avatkozik bele, vagy személyes hitéről nem tárulkozik fel az olvasó előtt. Amit ír a keresztyén hitről, azt az ő saját tudása, fogalmi és kifejező rendszere segítségével próbálja előadni oly módon, hogy nem szándékozik bárkit is valamelyik vallás felé terelni.¹ Azt sem lehet mondani, hogy apologetikus élű erőfeszítéseket tenne, és a hitvalló jelleg sem tör át megállapításain, ugyanakkor érezni lehet ezekben mindkettőnek valamilyen mértékű jelenlétét. Minden bizonnyal csupán arról van szó, hogy a tudomány-filozófus fegyelmezett stílusú magatartásával gondolati témájához illően párhuzamot von a tudományos megismerés és a hitismeret dinamikus törekvése között, s így mutat rá olyan külső szempontú tényekre, amelyeket a teológia a maga belső szempontjai és szemlélete szerint méltányolhat.

Van azonban egy nagyon érdekes és figyelemreméltó megnyilatkozása Polányinak a Personal Knowledge című művében², amely hozzásegíthet bennünket gondolatainak teológiai szempontú megértéséhez. Azt mondja ugyanis, hogy az általa előadottak lényegében nem egyeznek meg egyetlen teológus író gondolataival sem, de ami az ő módszerét és koncepcióját illeti, a legtöbb hasonlóságot Paul Tillich teológiájában találta. Ha itt a föltett „miért” kérdésre megtaláljuk a feleletet, közelebb kerülhetünk Polányihoz. Ezért úgy érdemes feltenni a kérdést, miért érezte azt, hogy Tillich gondolatai sok tekintetben megerősítik az ő gondolatait, érveléseit.

Tillich a maga teológiai vizsgálódásait az ember önértelmezésével kezdi. Az ember kérdező lény, aki keresi a végső igazságot és valóságot. Nála ez az „ultimate reality” jelenti az ember csillapíthatatlan metafizikai vágyára adott bibliai feleletet. Amikor azonban az ember a végső valóságot keresi, nem tévedhet a szupranaturalizmus hatalmába, amely nem ismeri el ennek a világnak a strukturális egységét és Istent mintegy hézagpótlónak használja az emberi gondolkodásban, mondván: ahol a tudományos gondolkodás véget ér, vagy nem képes továbbmozdulni, ott kezdődik az Isten munkája. A másik véglet a szimpla naturalizmus és a deizmus. E két véglet között keresi az utat Tillich és eljut odáig, hogy igen éles különbséget tesz a „vallás” és „kijelentés” között. A következőket állítja: „A 'kijelentés' az isteni, a 'vallás' az emberi cselekedetről beszél, a 'kijelentés' egy egyszeri, önmagában lezárt, abszolút történésről, a 'vallás' egy min-

dig visszatérő, soha le nem zárt, csak relatív folyamatról. A 'kijelentés' egy új valóság belépéséről beszél az életbe és a szellemiségbe, a 'vallás' az élet egy valóságáról és egy szükségszerű szellemi funkcióról: a 'vallás' a kultúráról beszél, a 'kijelentés' arról, ami túl van a kultúrán.”³ Amint később látni fogjuk, ezek a vonások Polányinál is előtűnnek. Nemcsak az, hogy a bibliai kijelentés, amely az immanens racionalitás eszközeinek segítségével reálizálódik az ember számára, egyúttal túlmutat önmagán egy végső isteni valóság felé, hanem az is megfigyelhető, hogy Polányi is különbséget tesz a vallás és keresztyén hit között, ez a különbségtétel azonban inkább hasonlít a hegei értelmezéshez, mely szerint a keresztyén vallás a vallások legfejlettebb foka.

Őszintének ítéelhetjük Tillichnek azt az önmagáról szóló szellemes megállapítását, hogy a teológiában megpróbált filozófus maradni, a filozófiában pedig teológus. Az viszont már nagyon is kétséges és problematikus, hogy szabad-e egyáltalán ilyet csinálni, nem vezet-e ez valaminek a rovására. Először érdemes megfigyelni, hogyan zsonglörködik a *teológus* Tillich a filozófia eszközeivel: „Csak egy valóság van, amely nem tartalmazza egyszerre az Igent és a Nemet, hanem csak az Igent: Jézus, mint a Krisztus. Először is a Nem alatt áll, olyan egészen, mint minden véges lény. Ez az értelme a keresztnak. Jézusban minden, ami csak a véges életnek vagy egy véges igazságnak a kifejezése, a Nem alatt áll mint minden élet és minden igazság. Ezért nem kívánják azt tőlünk, hogy őt mint tökéletes tanítót és minden helyzetben képmást elismerjük, hanem azt mondják, hogy benne Isten minden ígérete beteljesedett, — és benne egy olyan élet és olyan igazság vált nyilvánvalóvá, amely túltal az Igenen és a Nemen. Ez az értelme a feltámadásnak. A halál Nem-je meggyőzött és az élet Igen-je transzcendálódott azáltal, ami Krisztusban megjelent. Benne egy olyan élet mutatkozik meg előttünk, amely nem foglalja magában a halált. Ez hozza a végleges Igent a Nem nélkül. Ez a húsvéti örömhír, ez a keresztyén üzenet egésze.”⁵

Mármint ami Polányit illeti, ilyen mélységig nem megy bele a bibliai kijelentés értelmezésébe, hanem azt értékeli, hogy az egyháztörténelem során, még ha az egymást váltó generációk új és új lehetőségek szerint fogták is fel a lényegét, Jézus Krisztusban mindig megtalálható volt a „mozdulatlan pont.”⁶ Polányi azt is elfogadta, hogy ez nem egy olyan tényszerű követelmény, amelyet történelmi kutatásnak, vagy vizsgálatnak lehetne kitenni, mert a hívő ember számára a Krisztusban nyert végső igazság kritériuma a „kijelentés-ismeret dimenziójába” esik. Az észigazságokat a kijelentés nem semmisíti meg, éppúgy a kijelentés sem üresíti meg az észigazságokat. Ezért e kétféle valóság-dimenzió között nem lehet konfliktus. Más szóval és Lessing híres dilemmájával szemléltetve a dolgot, akár pozitív, akár negatív kérdésfeltevés módján nincs értelme összekapcsolni az „esetleges történelmi igazságokat” és a „szükségszerű észigazságokat”. Végülis Polányi számára sem a racionalista naturalizmus, sem pedig az irracionalista szupranaturalizmus nem volt járható, sőt, meglehetősen idegenkedett ezektől a végletektől. Itt tényleg összhangban van Tillich gondolataival. Ő azonban bevallottan másképp fejezte ki magát. Szerinte a keresztyén hitnek van egy *anterior tapasztalata* és így egy természetfeletti aspektusa, amely egy saját, belső tapasztalaton nyugszik, éppúgy, mint pl. a matematikában vagy művészetben hasonlóan felfedezhető heurisztikus látás. Ezért is teszi ő a középpontba az embert mint olyan személyt, aki elkötelezetten felelős az igazságnak, aki különbséget tud tenni az ő tudása és felfogó értelme között. Tehát egy kontrollált tudásról van itt szó, s ezt

nevezi ő *Personal Knowledge*-nek. Ez nem szubjektív ismeretet jelent, hanem az objektív valóságnak felelősen elkötelezett értelem aktust, s mint ilyen dinamikus folyamaton belül tartja hasonlóan a vallásos és nem-vallásos tapasztalatot.

Megfordítva a dolgot azt érdemes még megfigyelni, milyen erőfeszítéseket tesz a *filozófus* Tillich a vallás vagy teológia interpretálására. Közben nem szabad elfelejtenünk, hogy végülis mi Polányit akarjuk megérteni, s Tillichnek ebben csak eszközszerpe van.

Amint láttuk, Tillich határozott különbséget tett a valóság és kijelentés között, mégis azt tapasztaljuk, hogy amikor a vallásfilozófián belül vezet gondolatait, egyik szemével mindig a kijelentés felé kacsintgat. Ellentétbe állítja, párhuzamot von a kettő között és nem tud szabadulni attól a gondolattól, hogy „szintetikus megoldást” keressen.⁷

Így filozófiáján feltétlenül átüt a teológia. A következőképpen elmélkedik: „Egy metalogikai vallásfilozófiában Istenről csak annyiban lehet szó, ha a vallásos cselekedetben gondolunk rá. Egy valláson kívüli beszéd az Istenről éppúgy ellentmond a módszerei, mint a tárgyi előfeltételeknek. Isten a hitben gondolt tárgy, — és ezenkívül semmi. Ez azonban nem jelenti pl. azt, mintha ez a tárgy az alany produktuma, Isten és hit teremtménye lenne. Inkább a hitet mint hitet határozza meg a Feltétlenre való irányultsága révén; és így a Feltétlennek a realitása minden realitás tételezésének a fundamentuma lesz. A Feltétlent megragadó cselekvés azonban a hitnek a cselekedete, — és másként a Feltétlen nem ragadható meg. A hit cselekedete teoretikus és praktikus cselekedetekben realizálódik; mind a kettő előfeltételez egy tárgyias tárgyat, amire irányulnak. A Feltétlen azonban nem tárgyias tárgy. Tárgyak által csak szimbolizálható, de nem ragadható meg. A hit tárgya szükségszerűen szimbolikus jellegű; többet mond, mint amit kifejez. Akár egy szent kőben, akár egy személyes mindenható szellemet hiszünk, a hitnek az intenciója mindig túlmegy a hitnek a tárgyán.”⁸ — Ehhez néhány megjegyzést fűzünk annak érdekében, hogy Polányihoz közelebb kerülhessünk.

1. Amikor Polányi párhuzamot von a szekuláris tapasztalati gondolkodásmód és a keresztyén hit-tapasztalat között, azt veszi észre, hogy a végső valóság keresésében és tételezésében hasonlóság van. Ez a végső valóság egyben mindennek az alapjául szolgál, ugyanakkor a véges felfogó értelem önmagán túlmutatva erre irányul. Más szavakkal, minden értelem vagy hitbeli tevékenységben van egy belső, személyes, perszonális pólus, amely eleve magán hordozza a tőle független valóság létezését,⁹ s ez mint a belső és külső pólus korrelációjaként jelenik meg. Valószínűleg — ha jól értjük — Tillich-nél ez a belső pólus a „hitben gondolt tárgy”, a külső pólus pedig a „Feltétlen valósága”. Polányi másképpen fogalmaz. Az előbbi nevezi *Personal Knowledge*-nek, amely szférába éppúgy beletartozik a tudományok és művészetek heurisztikus látása, mint az ember istenhite. Ami pedig a külső pólust, a belsőtől független valóságot illeti, a tudományban egy olyan pontosan nem definiálható végső igazságra gondol, amelyet a mi racionális gondolkodásunk nem kerülhet ki, de amelyet mi nem is kontrollálhatunk, hanem ellenkezőleg: ez a „mélyebb valóság” kontrollálja a mi személyes ismeretünket, mint értelem tudást. A keresztyén hitéletben ez a végső valóság Isten, de ennek a gondolatnak a konfesszionális interpretálását Polányi nem végzi el. Úgyiszlólván, ezt nem tartja feladatának.

2. Tillich-et az a cél vezette, hogy a szkepticizmussal szemben beláttassa a keresztyén hit „lehetségességét”

és közvetítő szerepet játszon a hitben megragadott végső valóság és a kérdező értelem imperatívuszai között. Ez alapvetően becstelen vállalkozásnak tűnik, de amint az szokott történni a filozofáló teológusok és a teologizáló filozófusok esetében, ő is úgy járt, mint aki elvesztette a vámon azt, amit megnyert a réven. Ugyanis a vallásos Feltétlen fogalmát bevezetve elhomályosította a „személyes Isten” keresztyén értelmezését.¹⁰ Ez a deficit a teológus Tillich számláján jelentkezik. Polányinak ugyanezt és ugyanígy nem lehet a szemére vetni, mert nem volt teológus. Keresztyénnek vallotta magát, de hogy miképpen értette hitben a keresztyén tanításokat, írásaiból nem derül ki pontosan. Csupáncsak annyit állapíthatunk meg, hogy Isten-értelmezésében elvi hasonlóságokat fedezhetünk fel a Tillichével.

3. Az viszont nagyon érdekes, hogyan beszél Istenről a hívő tudomány-filozófus Polányi. (Nem értendő félre: itt nem a hit megvallásából származó bizonyágtételről van szó, hanem az Istenről szóló emberi beszédről.) Tillichet is és Polányit is foglalkoztatta Isten „megragadásának”, értelem felfogásának a kérdése. Amíg Tillich arról elmélkedik, hogy Isten nem tárgyias tárgy, hanem szimbolikus jellegű valóság, amely túlmutat a tárgyán, Polányi magyarázata mintha közelebb vinné a gondolkodó értelem Istenhez. Tillich nagy hangsúlyt helyez a vallásos szimbólumokra, melyeknek azt a szerepet szánja, hogy a végtelen lehozzák a végesbe és a végest fölemeljék a végtelenbe.¹¹ Tehát mindenképpen az embert akarja a numinózum közelébe vinni. Aztán gondolatilag azt is végighajtja fő teológiai művében, hogy megkülönböztet egy „szubjektív értelem” s egy „objektív értelem” (subjective and objective reason).

A szubjektív értelem az ész racionális struktúráját jelenti, az objektív értelem a valóság racionális struktúráját. Tillich szerint ez a szubjektív értelem az ész segítségével megragadhatja és formálhatja a valóságot, majd ezt az átformált valóságot ismét felfogja a szubjektív értelem. Így jellemzi ezt a folyamatot: „Mi annak megfelelően transzformáljuk a valóságot, ahogyan látjuk, és úgy szemléljük a valóságot, ahogyan azt transzformáltuk.”¹²

Thomas F. Torrance figyelmeztet arra, hogy ez a *circulus vitiosus* nem vezet sehova, sem a teológiában, sem a tudományban. Csak feltételezhetjük, hogy ez az okoskodás Polányinak sem tetszett, bármennyire is sokat hivatkozik Tillichre a keresztyén hittel kapcsolatban leírt gondolatai közben. Polányi fölöslegesnek tartja Isten létének ontológiai bizonygatását. Az „Isten létezik” kifejezést nem lehet „a hó fehér” kifejezés mintájára kritikailag vagy logikailag vizsgálni. Az „Isten létezik” kifejezés ezzel egyenrangú: „Igaz, hogy a hó fehér.” Azért intézhetette el ilyen röviden ezt a problémát, mert maga a tudós sem kételkedik abban, hogy ő az igazságot keresi. Ez számára természetesen létezik. Szerinte *Istent imádni lehet és engedelmeskedni Neki, s csak ily módon lehet felfogni a létezését*. A vallásos tisztelet vagy imádat Isten keresésének a legfőbb területe, úgyhogy amikor az imádság szavait Istenhez intézzük, fel sem merülhet bennünk, hogy ott és akkor valami hamis vagy igaz dologról van szó. Ilyenkor a személy egyedül van Istennel, az Ő isteni jelenlétét tapasztalja meg. Akármilyen vallásos vagy istentiszteleti aktusban veszünk részt, ami személyünket illeti, abszolút érvénnyel és előfeltételezéssel megelőz mindent a Credo „hiszek” bejelentése.¹³ Ez valóban megelőz mindent, mert én magam személyesen veszek részt a „hiszek” aktusában, de ugyanakkor ez az aktus nem egy önkényes, szubjektív tett, hanem egy önmagán túlra mutató, tőlem függetlenül létező, objektív valóságra utaló bizonyosság. És most már ott vagyunk Polányi *Personal*

Knowledge-jének közvetlen közelében. Úgy érezhetjük magunkat, mint a sötét, zeg-zugos és bozotos út után a tisztásra érő turistát, aki hirtelen megpillantja a célul kitűzött várat, de továbbhajítja a kíváncsiság: vajon milyen titkok lehetnek még a várfalak mögött.

Mit takar tehát számunkra ez a titokzatos Personal Knowledge? Azt javaslom, hogy a több járható út közül most a teológia ösvényén menjünk fel a várba.

Az evangélium és az emberi értelem

A keresztyén ember számára az evangélium tartalmi szempontból a Jézus Krisztusról szóló hír, formáját tekintve pedig erről a hírről szóló bizonyágtétevés, amely legáltalánosabban emberi beszéd. Ebben pedig az a különös, hogy a bizonyágtétevés tárgya az ember számára alannya lesz a hitben. Így és csakis így lesz az evangélium az emberi értelem számára felfogható valóság. Itt tehát az emberi értelem úgy találja magát, hogy egyrészt felfogja az immanens racionalitás összefüggéseit, másrészt ezen túlmutatva többet tud, mint amit kifejezni képes. Polányi fogalmi rendszerében az előbbi nevezi „explicit knowledge”-nek, az utóbbit „tacit knowledge”-nek. Nála ez a kettő egymással ellentétben is áll és ugyanakkor élesen nem is választható el egymástól.

Mi most próbáljuk teológiai szempontból megvizsgálni ezt a problémát és úgy tegyük fel a kérdést, hogyan viselkedik az emberi értelem az evangéliummal való találkozáskor. Valójában nem újkeletű kérdés ez, hiszen a Bibliában is találkozunk vele, amikor Pál apostol Korinthusba megy az evangélium hirdetésére. Ezt igen részletesen elemezte Czeglédy Sándor a Hit és történet című művében, ezért érdemes az ő vonalvezetését követve összefoglalóan számot adni a jelenségről.¹⁵

Pál apostol azt tette fel magában, hogy semmi egyébről nem fog tudni a korinthusiak között, „mint Jézus Krisztusról, mégpedig mint megfeszítettéről” (1Kor 2,2). Ehhez tudni kell, hogy Korinthusban sok zsidó vallású és hellén műveltségű ember élt. Az addigi igehirdetői gyakorlata nagyon jól megtanította az apostolt arra, hogy ez az üzenet a „zsidóknak botránkozás, a görögöknek pedig bolondság” (1Kor 1,23), mert egyfelől nem „jel” és nem adottság, másfelől pedig nem „bölcesség”, holott a zsidók jelt kívánnak, a görögök pedig bölcsességet keresnek. Akkori és mostani szemmel nézve is, azt lehet mondani, hogy a keresztyén tanítással, tehát a Jézus Krisztusról szóló evangéliummal szembehelyezkedő és elutasító állásfoglalás két ősfarmájával találkozunk itt, de lényegében ez a két alapvető forma ismerhető fel ma is az emberek részéről: vagy megbotránkozunk, vagy pedig bolondságnak mondjuk az evangéliumot. Ennek természetesen megvan a maga oka és akkor értjük meg, illetve akkor szolgál számunkra hasznos tanulsággul, ha először megvizsgáljuk a zsidó vallásos gondolkodás és a görög filozófiai gondolkodás mibenlétét. Továbbra is Czeglédy Sándor gondolatmenetét érdemes itt követnünk.

Pál apostol nem eszméket és elméleteket hirdetett, hanem történeti tényeket. Ha időtlen eszméket hirdetett volna, ez talán kielégítette volna a görögöket, de annál elfogadhatatlanabb lett volna a zsidók számára, mert a zsidóknak nem elméletek kellett, hanem tények. A valóságot az egyes, a különös, a konkrét dolgokban látták, nem pedig a képzetekben, eszmékben, ösképekben, fogalmakban. Izráel Istene nem a gondolat, hanem a tett Istene volt. Nem a lélek mélyén szendergő isteni immanencia, hanem a transzcendens Isten, aki kihozta a népet Egyiptom földjéről, a szolgaság házából és attól

fogva is a maga valóságát a választott nép történetében csodálatos cselekedetekkel bizonyította. A zsidó nép Istene nem valami történetfeletti elvontság volt, hanem a történet Ura.

Ezért Isten igéje a hívő zsidó ember számára nem eszme vagy eszmény, hanem valóságos történeti tény, valóságos tett. A zsolotáríró így énekel Isten igéjéről: „Az Úr szavára lettek az egek, és szájának lehelletére minden seregek... Mert Ő szólt és meglett, Ő parancsolt és előállott” (Zsolt 33). A Zsidókhöz írt levél szerzője pedig ezt mondja: „Hit által értjük meg, hogy a világ Isten beszéde által teremtetett” (Zsid 11,3). Az Isten igéje így azonos a tettel, a tett pedig időben megy végbe, tehát az Isten igéje *történeti Ige*. Sőt, mi több, az isteni tett egybeolvad az isteni paraccsal is. Erre nézve jellemző, hogy a Tizparancsolat történeti bevezetéssel kezdődik: „Én az Úr vagyok a te Istened, aki kihoztalak...” Az istenített és az isteni törvény elválaszthatatlanságát mutatja az is, hogy a törvényadás ideje egybeesik az Egyiptomból való szabadulással. A törvény tekintélyét a törvényadó és a törvénytiszta Isten adta. Vagyis a hívő nem azért tisztelte a törvényt és engedelmeskedett annak, mivel az megfelelt az „Igaz” és a „Jó” eszményének, hanem azért, mivel annak szerzője és végrehajtója maga Isten. Éppen ezért óriási tévedés volna autonóm erkölcsiséget keresni a zsidó nép életében. Annak még a pusztá gondolata is, hogy az Ember az Ember törvényhozója, a hívő zsidó előtt istenkáromlás-számba ment volna. A valóságos realizmus a zsidó nép életében azt jelentette, hogy Izráel a végső törvényadó és törvénytiszta való-ságot nem egy általános eszmében, a Jó és Igaz eszméjében kereste, hanem konkrét, kontingens tényekben: Istennek a történetben megnyilatkozó tetteiben. Ennek a gondolkodásnak a túlhajszolása azonban odavezetett, hogy csak azt lehetett isteniteltnek elfogadni a mindenkori valóságos eseményvilágban, amit Isten jelekkel legitimál. Ezzel a zsidó vallásosság megfordította a dolgok eredeti rendjét, mert prioritást követelt a jelnek, a tér-időbeli adottságnak, a világ alkatrészévé vált dologszerűen tapasztalható valóságnak. Tulajdonképpen Izráel megfellebbezett arról, hogy Istene élő Isten, aki nem ábrázolható ki, akit az „egek egei sem tudnak befogadni”, akit nem lehet az értelem segítségével a világ dologi alkatrészévé tenni, s akinek a szava és tette egységében adott igaz törvény, a viva vox legis mindenkor jelenvaló, élő, személyes megszólítás. Ezért volt az, hogy Jézust többször megszólították: „Mester, jelt akarunk látni tőled.” „Micsoda jelt mutatsz hát te, hogy lássuk és higyük neked?” Végül a kereszt alól is felhangzik a vének és írástudók csúfolódó szájából: „Ha Izráel királya, szálljon le most a keresztről és majd hiszünk neki.” (Mt 27,42)

A zsidók reális Messiást vártak, akinek személye, hatalma, teljesítménye látható és megfogható. Azt kívánták a Messiástól, hogy vizsgálják le előttük, akkor majd hisznek benne. Jeleket kívántak! Végül a kételkedő, realista tanítvány, Tamás is jelt kívánt: „Ha nem látom az ő kezein a szegek helyeit és be nem bocsájtom ujjaimat a szegek helyébe... semmiképpen el nem hiszem!” — Jézus nem utasította el a kérést, de miután teljesítette azt, így szólt: „Mivelhogyláttál engem, Tamás, hittél, boldogok, akik nem látnak és hisznek” (Ján 20,29). Hinni nem annyit jelent, mint elhinni, amit látok, vagy elhinni, amit valaki mond, hanem hinni valakiben: a Krisztusban”

Pál apostol ezt a Krisztust hirdette Korinthusban. De tudta azt is, hogy nemcsak a zsidókkal lesz problémája, mert ott lesznek a görögök is. Az Ereopágus fecsegő filozófusait, akik a szemlélődő semlegesség kényelméből nézték a világot, nem lehetett volna megbotránkoztatni.

Ők mindent megértettek és mindent megbocsátottak. Ők legfeljebb lesajnálták Pál. Festus, a római, szinte jóakarátú gúnyral mondta neki az evangélium hallásakor: „Bolond vagy te, Pál!” (ApCsel 26,27). De Poncius Pilátus sem értette, mivel vádolják Jézust. Általában semmi sem volt nagyobb képtelenség az akkori görög filozófián nevelkedett ember számára, mint egy olyan világfelfogás, melyre sehogysem tudta alkalmazni a maga értelmének kategóriáit. Ami az ő kategóriáiba nem fért bele, az bolondság volt. Az ésszel ellenkező, tehát nem igaz — ez volt a vélemény a filozófusok között a Krisztus történetéről és tanításáról. A görögök ugyanis inkább időfeletti érvényességű bölcsességet akartak hallani Páltól. Tudjuk: hallgatták is őt türelemmel az athéni sztoikus és epikureista filozófusok, amíg az időtlen igazságok körében mozgott a beszéde, amíg saját pantheista költőiket, Aratost és Kleanthest idézte, de azonnal elvesztették a türelmüket, amint a feltámadásra és az ítélet eseményeire tért rá. A görögök azt kívánták volna Páltól, hogy az evangéliumból faragjon le minden durva történetiséget, hogy csak az időtlen eszmei igazság maradjon meg belőle. Ezt aztán szívesen megvizsgálták volna, belefér-e a görög gondolkodás kategóriáiba. De a keresztről való beszéd mítosznak sem volt alkalmas. Egy lenézett nép rabszolgahalált halt fia hogyan lehetne az emberiség üdvössége? Ez ugyancsak bolondság volt számukra.

Végül is a zsidók az evangéliumot nem találták eléggé történetinek („dologszerűnek”), ezzel szemben a görögöknek az evangélium történeti volta nem tetszett — vonja le a következtetést Czeglédy Sándor, miután teológiai szempontból alaposan kifejtette e problémakört.

Feltehetjük a kérdést, miért volt ez így. Erre a kérdésre adott felelet sokrészben magyarázatot ad a későbbiekre nézve is.

A válasz nagyon egyszerű. Jézus Krisztus személye és tanítása valami egészen újat jelentett, amit nem lehetett semmiféle előzményből levezetni, s a belőle táplálkozó hit valóban olyan forrásokból fakadt, amelyeknek semmi közük a hellénizmushoz. Egészen más kérdés az, mikor a Krisztusról szóló tanítás megfogalmazásakor az ősegház a profán világ fogalmi rendszeréből kölcsönöz. Ami pedig az Ószövetség megígért Messiasát illeti, azt mondjuk, hogy minden kétséget kizáróan Jézus Krisztusban ezek az ígéretek beteljesedtek, de egyáltalán nem a realista vallásos zsidó váradalmak szerint, hanem minden evilági immanens racionalitást felülhaladó módon. — Ismét Czeglédy Sándor megállapításai kíváncsognak ide: „A zsidók is és a görögök is szemlélni akarták az evangéliumot. Az előbbiek testi szemükkel, az utóbbiak az „ész szemével.” Istennek a Jézus Krisztusban adott kijelentését, az örök Igét nem lehet szemlélni, mert amint Pál mondja: „... hitben járunk, nem látásban.” Az Igének csak *engedelmeskedni* lehet.”¹⁶ Ez ellen az immanens racionalitás természetesen tiltakozik. „A realista látni akarja a kijelentést, az idealista belátni. A kijelentést azonban csak hinni lehet. Nem elhinni az evangéliumot, hanem hinni abban, Akiről szól a jó hír, és Aki szól hozzám személyesen a jelen pillanatban a „jó hírben”. Ez a 'viva vox evangelii'.”¹⁷ Még pontosabban arról a Jézus Krisztusról van szó, aki a kereszten meghalt érettem, aki feltámadt a halottak közül, és aki jelen van az anyaszentegyházban Lelke által. „Én veletek vagyok minden napon a világ végezetéig” (Mt 28,20) — mondja Jézus. Ez az Ige tehát örökkévaló és mégis történeti. Isten és mégis ember. Az evangélium hirdetése emberi szó és mégis isteni üzenet: Praedicatio verbi Dei est verbum Dei — Az Ige tehát nem tárgy, hanem személy: Jézus Krisztus, a testté lett Ige, az örök isteni Ige.

Ezért van az, hogy a filozófia nem tud mit kezdeni a keresztyén hit igazságaival, hiszen az immanens racionalitás értelmi keretein belül kénytelen maradni, ezért vagy megbotránkozik, vagy bolondságnak mondja az evangéliumot. Valójában, amikor a nagy skolasztikus filozófusok megpróbálták az evangélium igazságát a filozófia segítségével magyarázni, vagy bizonygatni, nem is igen tudták, milyen nehéz feladatra vállalkoztak. Végül is a keresztyén hit értelmi megalapozása során istenbizonyítékok születtek, amelyeknek csak az immanens racionalitáson belül lehet logikai szerepe, de Isten kijelentése felől nézve nincs jelentőségük. Elfelejtkeztek arról, hogy „a hit a reménylett dolgok valósága, és a nem látott dolgokról való meggyőződés!” (Zsid 11,1). Tehát nem a keresztyén hitnek vannak gondjai az értelemmel, hanem az értelemnek voltak problémái a keresztyén hittel, mert nem az emberi ész a bibliai kijelentés mértéke, hanem pontosan fordítva, a kijelentés az ember mértéke.¹⁸

Ennek a szemléletmódnak döntő jelentősége van a *tudományos gondolkodásban*, s immár nyilvánvalóvá lett: ezt először Polányi Mihály gondolta végig. Azt nem tudjuk megállapítani, milyen mértékig befolyásolta őt ebben a keresztyén hite. Ő mindenesetre többször említi a tudományos és teológiai gondolkodás közötti analógiát. Abszurdumnak tartja azt a kísérletet, hogy a teológia Isten létét bizonyítsa, mert ez éppen olyan, mintha a filozófia próbálná bizonygatni a matematikai előfeltevések vagy axiómák igaz voltát.¹⁹ Az a „keresztyén” ember, aki azt állítja, hogy már ebben az életben elért vagy elérkezett valamiféle lelki, szellemi „végponthoz”, az megszünt keresztyénné lenni.²⁰

Emlékezzünk arra is, hogy Polányi Isten létezését csak az imádat és a Neki való engedelmesség módján tudta felfogni, és ez nála nem az Isten létezése mellett érvelő értelmi tevékenység a maga statikus mivoltában, hanem az egész ember lényét átható Istent kereső dinamikus aktus. Mi is azt állapítottuk meg, hogy a hit nem „látás” s „belátás” kérdése, hanem engedelmesség Jézus Krisztusnak, de ez korántsem valamiféle passzív megtapasztalás vagy egy eszmei tekintélynek való szolgálai alárendeltség, hanem a teljes életünkben Krisztus Jézusnak az alannyá minősülése. Ugyanezt Pál apostol így fejezi ki: „Élek többé nem én, hanem él bennem a Krisztus!” (Gal 2,20a). Így értettük azt, hogy nem az emberi ész a kijelentés mértéke, hanem a kijelentés az ember mértéke.

Ha fel akarjuk ismerni a Polányi által említett analógiát, most már könnyen megtehetjük. Polányi lényegében azt mondja, hogy minden értelmezési vagy értelmi aktusban benne van a megismerőnek a személyes részvétele. Ez azonban sohasem teszi a megértési aktust szubjektívvé, mert az értelmi felfogás sem nem önkényes cselkedet, sem nem passzív tapasztalat, hanem egy olyan felelős tett, amely egyetemes érvényességre törekszik. Ez a fajta tudás, ismeret valóban objektív, azaz tőlünk függetlenül létező, mégpedig olyan értelemben, hogy az kapcsolatot létesít az előlünk elrejtett valósággal. Egy olyan kapcsolatról van itt szó, amely feltételül szolgál a még ismeretlen vagy talán felfoghatatlan tény-igazságok meghatározatlan körének anticipálásához. Polányi szerint tisztán „explicit knowledge” elgondolhatatlan, nincs, mert csak a „tacit knowledge”-vel együtt létezik, de csak olyan módon, hogy ez az utóbbi a valóságosan létező, amely létrehozza és kontrollálja az előbbi. Saját szavainkkal kifejezve, az értelmi tevékenységünk által létrehozott és vélt igazság mindig relatív egy nálánál magasabb rendű igazsághoz vagy valósághoz képest. Vagy másképpen:

az értelem sohasem tételezhet egy olyan igazságot, amely a maga nemében befejezett és tökéletes volna, hanem mindig van „fölötte” egy igazabb valóság. Így a kettő együtt objektív és személyes egyszerre, s így ennek a két komponensnek a megkülönböztethető, de szét nem választható szimbiózisából született a híres és titokzatos Personal Knowledge kifejezés.²¹ Tehát az ember értelmi tevékenységének mindig van egy tökéletesebb valóság felé mutató dimenziója, amely egyrészt fölfelé nyitottságot eredményez, másrészt pedig lefelé vagy visszafelé szabályozó erőként hat az értelem számára.

Polányi gondolatai és a keresztyén teológia

Témánk legnehezebb részéhez érkeztünk. Próbáljuk megkönnyíteni dolgunkat azzal, hogy felidézzük Georg Cantor halmazelméleti munkássága kapcsán felmerült kérdéseket, amelyeket a végtelen sok végtelen halmaz képzésének lehetősége vetett fel. A kérdések így hangzanak: „Van-e ezeknek az ideális objektumoknak ontológiai megfelelőjük? Megismerheti-e a 'véges értelem' a végtelent?” Maga Cantor ezekre a kérdésekre igenlő választ adott, „azzal az egyetlen kivétellezzel, hogy az Abszolútum, az isteni végtelenség kivélesik a matematikai megismerésen. A véges és az Abszolútum között helyezkedik el a matematikailag tanulmányozható Transzfinitum a maga kimeríthetetlen gazdagságával.”²² Ez nem típuspélda, inkább talán jellegzetes eset. A halmazelméletben is megvannak a posztulátumok, amelyek megszabják a lépésről lépésre haladás útját, s ezzel a végeredmény kontingenciája kétségbevonhatatlan lesz. De ha ez így van, akkor a posztulátumokra igaz az, hogy esetükben *többet állítottunk, vagy többet mondtunk, mint amit tudunk*. Végülis segítségükkel eljutottunk egy olyan eredményhez, amely valóságos, de nem szemléletes. Az ideális objektumok törvényszerűségeiről van itt szó, mely nem tévesztendő össze a hétféjű sárkány képzeletvilágával. Az, hogy nem szemléletes, az ideális objektumok létét nem vonja kétségbe, hanem annak a megállapítására készít bennünket, hogy *többet tudunk, mint amiről beszélni, vagy mint amit kifejezni képesek vagyunk*. Ez fordítottja az előbbinek? Sőt azt is tudjuk, hogy a 20. század halmazelmélete már jóval magasabb és általánosabb szintre jutott, mint amilyen szinten ennek a diszciplinának a megteremtője, Georg Cantor dolgozott. A jelenlegi eredmények azonban éppúgy kontingensek, mint az övé volt, és éppúgy érvényes rájuk a többi megállapítás is. Miért? Mert az értelem számára követhető kontingens igazság mindig magában hordozza azt a lehetőséget és szükségességet, hogy a nálánál általánosabb érvényű és öreá nézve kötelezően meghatározó jellegű igazság felé mozduljon el. Ez a mozgás mindig a valóság felé történik, de befejezetlen és befejezhetetlen folyamatról van szó. Bármilyen szinten lévő kontingens igazság érvényességi körét mindig, kizárólag csak a magasabb szint felől lehet eldönteni. Polányi szerint ez a tudományos gondolkodás sine qua non-ja.

Utalva a korábban leírtakra, két alapvető szempont szerint vizsgáljuk meg Polányi gondolatainak és a keresztyén teológiának a kapcsolatát. Ha úgy tetszik, az egyiket ismeretelméleti, a másikat tudományelméleti szempontnak is nevezhetjük. Ilyen sorrendben vegyük őket.

Amikor Polányi a tudományos tevékenység, vagy inkább az ő kifejezésével, tudományos meggyőződés szerkesztését vizsgálja, és mint egy mintát melléteszi a keresztyén hitbeli meggyőződésnek az ő számára is ismert

tényét, meglehetősen erőteljes egybecsengést, kongruenciát vél felfedezni. Az nyilvánvalóan észrevehető, hogy ő sem gondol tökéletes ekvivalenciára, hiszen a keresztyén hit struktúráját és funkcióját vizsgálva maga is rájön bizonyos ellentétesnek mutatózó, a kettő között különbséget tevő gondolati nehézségekre. De végülis mindig az derül ki, hogy ő mind a tudományos megismerésben, mind a teológiai megismerésben a tudományos meggyőződés vagy tevékenység logikáját azonosnak tartja.²³ Ez más szavakkal kifejezve azt jelenti, hogy ami igaz a természettudományban, az igaz a keresztyén hitben is, tehát egy olyan hitről vagy meggyőződésről van szó, amely a teremtő valóság és Istennek a Jézus Krisztusban történt önkijelentése kényszere alatt ébred bennünk, méghozzá kötelező erővel és mégis szabadon. Polányi így fejezi ki ezt: „Minden hit, meggyőződés egyszerre szabad ajándékként és köteles adósság lefizetesként követeltetik meg tőlünk. Ez a hívőnek a személyes felelősségére van oda bízva, de mégis azzal a tiszta előfeltételezéssel, hogy ő nem tud másképpen cselekedni.”²⁴ Ez nagyon kecsesgató és sokat ígérő megállapítás lehet sokak számára, és az sugallhatná, hogy imé, végre megtaláltuk a magyarázatot értelmi szempontból a keresztyén hitre vonatkozóan. Polányi megfogalmazásában tényleg alig található olyan, amit a keresztyén hívő ember akár bibliai alapon is kifogásolhatna. Van azonban a dolognak egy igen kemény hátulütője, nevezetesen az, hogy Polányi használt kifejezései más jelentenek, mint a bibliai értelmezés. Polányi a tudományos meggyőződésről beszél, s ebben az értelmi folyamatban involválva gondolja a hitismeret aktusát. Amikor ő a szabadságról beszél, akkor megkülönböztet az emberben kétféle szabadságot. Az egyik a szubjektív szabadság, a másik a felelős szabadság, s ennek az utóbbinak van elkötelezve az előbbi. A szubjektív szabadság csak olyan értelemben szabad ajándék, hogy elkötelezett a felelős személyi szabadságnak, sőt a kettő egymás nélkül nem létezik. Megint csak úgy fejezhetjük ki, hogy megkülönböztethető, de el nem választható. Ezért maga Polányi is olyannyira összekapcsolja őket, hogy a kettőt együtt egy külön szóval jelöli: commitment. Ezt magyarban nem tudjuk külön szóval jelölni, hiszen a freedom és az obligation összekapcsolásából keletkezett, s ugyanazt jelenti, mint maga az obligation. Mindenesetre egy olyan szubjektív személyi szabadság ez, amely léteben is korrelatív viszonyban van a tőle függetlenül létező felelős személyi szabadsággal, s így a kettőnek egy olyan kombinációjáról van szó, amely végül is — Cantor kifejezését segítségül hívva — a véges és az Abszolútum közötti Transzfinitumban lel otthonra.

Kétségtelenül van analógia Polányinak a tudományos meggyőződésről adott értelmezése és a keresztyén hit értelmezése között. Vagy másképpen kifejezve, egészen hasonlóról van szó a dolog accidentális leírását illetően, de lényeges különbség van a dolog szubsztanciális helyzetét tekintve. Igaz az, hogy a keresztyén hitben is benne van a szabadság és elkötelezettség együttes eleme, és benne van az egyén szabadon-felelős vagy felelősen-szabad aktusa, de a Biblia szerint ennek a lényegét teremtő valóságot másban kell keresni. Polányi végülis a személyes felelősségre, vagy a személyes elkötelezettségre tesz fel mindent, s ezzel — úgyszólván — az emberbe zárja az egész ügyet. Amíg a teremtettségi mivoltú értelem, az immanens racionalitás határai között vagyunk, nincs is ezzel semmi baj. Az értelem saját erőfeszítése révén keresi az utat egy objektív valóságként meglévő, átfogóbb érvényességű, magasabb rendű igazság felé. Ha viszont az állítanám, hogy a keresztyén hit üdvösségkeresésének útja az ember saját erőfeszítésében van, máris

gányra tévedtem. Az emberi teljesítmény és a Bibliának az Isten kegyelméről szóló tanítása szöges ellentétben áll egymással, — amit korábban ezt kifejtettük. *A keresztyén hit lényege ugyanis abban van, hogy az mindig Isten feltétel nélküli kegyelmének ajándéka, amelyben benne van az ember szabad, felelős cselekvése, de ennek igazság-garanciája sohasem az önmaga állította törvényszerűségeiben van, hanem mindenkor Isten kegyelmi hűségében gyökerezik.* Tehát amihez kötve van, az önmagán túl, vagy önmagán kívül lévő objektív valóság. Itt van az analógia Polányi gondolataival. De azt is hangsúlyoztuk, hogy a hit nem „elhívást” jelent, mint ahogyan a tudomány a tapasztalat alapján valamilyen állítást elfogad kiinduló igazsággul. Ugyanakkor „belátást” sem jelent, azaz nem építhet egy önmagából eredő és önmaga számára létrehozott eszmei tekintélyre sem. Keresztyén értelemben hinni azt jelenti, hogy hinni Jézus Krisztusban, „mert tetszett az Atyának, hogy Őbenne lakozzék az egész teljesség” (Kol 1,19) — ahogyan ezt Pál apostol elénk adja. A keresztyén hitben is egy megismerési aktus zajlik, de sohasem a „personalis autonomia” tekintélye alatt, hanem mindig a „divina heteronomia”-nak engedelmessékedő szabály szerint. Ez a lényegi különbség Polányi gondolatai és a keresztyén teológia között episztemológiai szemszögből.

Ismételten hangsúlyoznunk kell azonban, hogy nem szabad csodálkozunk, ha Polányi szüntelenül hasonlóságot látott a két kognitív jellegű aktus között. Amikor Péter azt mondja Jézusnak, hogy „Te vagy a Krisztus, az élő Istenek a Fia” (Mt 16,16), lényegében többet mondott, mint amit tudott. Amikor pedig Jézus példázatokban beszélt az Isten országáról, akkor az iménti megállapításnak éppen a fordítottját tapasztalhatjuk: többet tudott, mint amit az emberi értelem segítségével ki lehetett fejteni. Hasonlóságról van tehát szó a dolog struktúráját illetően, s ebben Polányinak igaza van. De a keresztyén teológia a hitigazságokat nem tudja a „personalis autonomia” keretein belül kezelni, mert a hitet Isten személyes valóságához köti oly módon, hogy ebben a feltétel nélküli kapcsolatban Ő maga válik alanná számunkra. Pál apostol így beszél erről: „mert az Isten az, aki ébreszti benneteket az akarást, és a cselekvést is az Ő tetszésének megfelelően” (Fil 3,13). „A hit tehát hallásból van, a hallás pedig a Krisztus beszéde által” (Róm 10,17).

Egészen más a helyzet, amikor a teológia Polányi Mihály tudományelméleti szempontjait próbálja érvényesíteni a maga területén. Itt már korántsem tapasztalunk a fentihez hasonlítható ellenkezést, annál inkább pozitív értékelést. A körkép helyett elegendőnek tűnik, ha csupán egyetlen teológiai témára összpontosítjuk figyelmünket, s azzal is nyugodtan megelégedhetünk, hogy Thomas F. Torrance skót református teológus munkásságából ismertetünk egy szeletet szemléltetésül. Torrance a Krisztus feltámadásáról szóló keresztyén tanítást a következőképpen magyarázza.

Polányi Mihály kiállt amellett, hogy a biológusok is hajtsanak végre a saját szakterületükön olyan áttörést, amelyet az elméleti fizikusok tettek a fizika tudományának fejlődése érdekében. A biológia számára ugyanis megrekedést jelent, ha megmaradnak a mechanisztikus fogalmaknál, és így próbálnak magyarázatot találni az élő funkciókra, kizárólag a fizika és a kémia törvényeinek terminusaiban. Ezeket nem szabad figyelmen kívül hagyni, de át kell térni a gondolkodásnak egy olyan magasabb szintjére, amely az élő szervezetnek mint organizmusnak a törvényszerűségeit tekinti általánosabbnak. A struktúrák különböző szintjei közötti kapcsolat továbbra is megmarad. Ezt a kapcsolatot Polányi szerint a fizika és

kémia által nyitvahagyott, indeterminált tények mint hátfeltételek biztosítják.²⁵ Torrance rámutat arra, mint ahogyan Polányi is, hogy a fizika akkor lépett a gondolkodásnak egy magasabb szintjére, amikor bevezette és értelmezte a dinamikai kölcsönhatások terét. Ezt „fizikai mezőnek”, vagy egyszerűen „mezőnek” szokták nevezni. Torrance is bevezeti a teológiába a „mező” fogalmát, és megmondja, hogyan értelmezi. „A bennünket érdeklő mező Istennek a történelemmel való kölcsönhatása, amelyet a teremtés-inkarnáció révén érthetünk meg... E mezővel kapcsolatos értelmezésünk az az erő vagy energia fogja meghatározni, amely azt alkotja, mégpedig Istennek Szent és Teremtő Lelke.”²⁶

Bár ezt az analógiát Torrance az elméleti fizikusoktól vette, de nyilvánvalóan felfedezhető itt Polányi indíttatása is. Arról van ugyanis szó, hogy az univerzumban vannak megfigyelhető és nem megfigyelhető dolgok. Éppen a relativitás elmélete mutat rá, hogy a megfigyelhető dolgokat nem tudjuk tudományos pontossággal leírni anélkül, hogy a megfigyelhetőt kívülről is figyelembe ne vennénk a megfigyelhetővel együtt, mint a teljes egészet. A számunkra nem észlelhető dolgok valóságos kapcsolatot hoznak létre az észlelhetővel, s ez annak ellenére történik, hogy azoknak nincs közvetlen kapcsolatuk a mi megfigyelési tapasztalatunkkal. Gondoljunk itt Newton és Einstein neve kapcsán a tér-idő-anyag összefüggésre, amikor is a téridő új struktúrájának létrehozása hozzásegített bennünket a kozmoszban lévő dolgok egymás közötti kölcsönös kapcsolatának pontosabb feltárásához. De Torrance nem feledkezik meg Kurt Gödel híres tételéről sem, amely az axiómarendszerek ellentmondásmentességére és teljességére vonatkozik. Egészen egyszerű nyelven kifejezve a dolgot, ez azt jelenti, hogy egy axiómarendszer csak akkor lehet ellentmondásmentes, ha az befejezetlen végtelen értelemben. Hozzá kell tenni, hogy egy formális rendszernek ez a fajta nyitottsága vagy befejezetlensége nem az emberi észben lévő bármiféle képesség hiányából ered, hanem éppen a dolgoknak a természetéből. Kalmár László szerint „a Gödel-tétel nagyon általános feltételek mellett, úgyszólván minden 'értelmes' értelemben vett axiómarendszerre érvényes.”²³

De Gödel azt is megmutatta, hogyan lehet egy itéletről eldönteni: igaz-e vagy hamis. A végeredmény ez: a végső döntésnek mindig a magasabb szint rendezett struktúráján belül kell megszületnie, s így lehet elképzelni a különböző szintek közötti koordinálást.

Torrance észreveszi, hogy ezek a gondolatok alkalmazhatók a teológiában is. Gondolatmenete a következő. — Jézus Krisztusnak a sírból való feltámadását nem szabad úgy megközelíteni, mint egy egyedülálló olyan jelenséget, eseményt, amely csak az ember immanens racionalitásának összefüggéseiben fogható fel vagy érthető meg. Használunk kell a teológia számára értelmezett és magyarázott „mező” fogalmát. Ha ugyanis fenomenológiai módon közelítjük meg a feltámadást, elvonatkoztatva annak helyétől az erőterben, amely erőteret Isten hozott létre az inkarnációban, és így kiragadjuk azt, a teremtés és megváltás teljes egymásközötti kölcsönös összefüggéséből, azaz csak annak individuális aspektusában szemléljük mint egyetlen jelenséget, amely szintén kölcsönösen összefügg más jelenségekkel a fizika és kémia törvényei szerint, akkor nem csoda, ha azt botránykőnek találjuk. Ha viszont az élő Isten hatalmának „mezőjébe” helyezve próbáljuk megérteni a feltámadást, akkor másképpen fogjuk végiggondolni a dolgot. Ez a „mező”, mint erőter, Jézus Krisztus személyében tárul elénk, aki végülis alanya a feltámadásnak, így Jézus Krisztusra nemcsak az inkarnáció immanens realitása és racio-

litása szerint, azaz nemcsak az ő földi élete és munkája folytonos és összefüggő struktúrájának értelmében gondolunk, hanem az ő kozmoszban való teljes téridő „világvonala” értelmében a teremtés és megváltás teljes összefüggésében. Vagyis Jézus Krisztus feltámadása ennek a teremtett világnak nemcsak partikuláris eseménye, de az is, mert térben és időben történt és ugyanabban a valóságos testben, hanem egyben Isten mindenre kiterjedő hatalmának csodálatos tette, és éppen ezért csak ilyen összefüggésben fogható fel értelme, igazsága és valósága.²⁸

Most Torrance gondolatmenetét megszakítva, érdemes visszautalni arra, miért jelentett a vallásos realista zsidó gondolkodás számára megbotránkozást Krisztus kereszthalála és feltámadása. Egyszerűen azért, mert ők a törvény útján, emberi cselekedetek által, azaz látható teljesítmény révén gondolták az üdvösség elnyerését, s ezt ők nagyon komolyan vették. Pál apostol mint egykori buzgó farizeus igazán értette és megértette korinthusi zsidó testvéreinek a gondolkodását, éppen ezért igyekezett a szemléletüket megváltoztatni. A Krisztus-eseményt ugyanis nem lehet csupán a tapasztalati világ mérteke szerint értékelni, mert abban az isteni kegyelem művéről van szó. Ha valaki hiszi Péter hitvallása szerint, hogy „Te vagy a Krisztus, az élő Isten Fia”, akkor ez minden korábbiak az átértékelését jelenti, mégpedig egy olyan szemléletet, amely a „törvény alatti” állapotból át-emeli az embert Isten szabadságának a situációjába. Tehát az ember felől nem lehet megérteni, felfogni a kereszt és feltámadás titkát, mert annak végső alapja és értelme fölötte van az evilági tapasztalásnak és emberi értelemnek. Viszont azt sem jelenthette, hogy valamiféle időtlen eszmévé zsugorítottuk volna a Krisztus-esemény értelmét a görög gondolkodás mintájára, mert hiszen a valóságos világnak egy valóságos eseményéről volt szó. Nem véletlen tehát, hogy a protestáns dogmatikák oly erőteljesen hangsúlyozzák Jézus Krisztus történetiségét és az üres sír tényét. Ismét visszatérve Torrancehoz és őt idézve: „... teljesen lehetetlen a keresztyén teológia számára, hogy indifferens legyen a történeti tényszerűség kérdéseivel szemben, mert Krisztusnak bármiféle elgondolása, amely nem a valóságos történelemben gyökerezik, csak a mi fantáziánknak a szüleménye lehet. Így ... a feltámadásról szóló keresztyén tanítást nem lehet megcsinálni annak az üres sírral való empirikus korrelációja nélkül; ezt levágva, az értelmetlenné válik.”²⁹

Hogy mi módon szelődül el a teológia tudományában ez a „vita”, arra Torrance hadd adja meg a feleletet: „... az az erő, amely feltárja számunkra ennek a rendezett

kapcsolatnak a mezőjét, az a Szentlélek, és ez az Ő természetének megfelelően, az Isten létének közvetlen személys energiája, amelyet úgy foghatunk fel, mint az operációs alapelveket, és amelyek — Polányi kifejezését használva — ezen a szinten felbukkannak és szabályozzák az alacsonyabb szintű műveletek által nyitvahagyott határfeltételeket, de ezeket az alacsonyabb szintű műveleteket nem helyezik hatályon kívül. Az operációs alapelv pedig nem más, mint az élő Isten abszolút teremtképessége. Itt ismét működése közben láthatjuk Istennek a teremtett racionalitása és a transzcendens racionalitása közötti viszonyt, amelyben az utóbbit nem úgy ismerjük fel, mint amely rá lenne kényszerítve az előbbire, hanem inkább úgy, mint annak megalapozását és megerősítését az igazi és végső alapjukban.”³⁰

Íme előttünk van és egy példán keresztül nyilvánvalóan láthatjuk Polányi Mihály gondolatainak hasznát a teológiában. Számomra úgy tűnik fel Polányi Mihály életműve, mint az egész világot átfogó, igazságot kereső emberi tevékenység egyik nagy szellemi alkotásának prelüdiuma, amely miután kibontakozott, abban megkülönböztethetően, de elválaszthatatlanul együtt lesz a teremtett mindenség keresztyén és tudományos értelmezése egy gazdagabb, mélyebb és egységesebb szemléletében.

Gaál Botond

JEGYZETEK

1. Michael Polanyi and Harry Prosch : Meaning, The University of Chicago, 1975. 180. — 2. Michael Polanyi: Personal Knowledge, London, 1983. 283. — 3. Paul Tillich : Vallásfilozófia, Ford.: Jánosy Imre, Debrecen, 1986. 51. — 4. Paul Tillich i.m. 4.— 5. Paul Tillich i.m. 20. — 6. Michael Polanyi: Personal Knowledge, 283. — 7. Paul Tillich i.m. 52-53. — 8. Paul Tillich i.m. 92. — 9. Belief in Science and in Christian Life: The Relevance of Michael Polanyi's Thought for Christian Faith and Life, kiadó: Thomas F. Torrance, Edinburgh, The Handsel Press, 1980. 141-142. — 10. Vályi Nagy Ervin: Nyugati teológiai irányzatok századunkban, Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, Budapest, 1984. 211. — 11. Paul Tillich: Systematic Theology, SCM Press, London, 1978. I. 240. — 12. Paul Tillich i.m. I. 78-78. — 13. Paul Tillich i.m. I. 76. — 14. Michael Polanyi: Personal Knowledge i.m. 281. — 15. Czegléd Sándor: Hit és történet, Sylvester Irod. és Nyomdai Intézet, Budapest, 1936. 18-35. — 16. Czegléd Sándor i.m. 33. — 17. Czegléd Sándor i.m. 33. — 18. Czegléd Sándor i.m. 33. — 19. Michael Polanyi: Personal Knowledge i.m. 281. — 20. Michael Polanyi: Personal Knowledge i.m. 280. — 21. Michael Polanyi: Personal Knowledge i.m. VII-VIII. — 22. Filozófiai Figyelő, ELTE BTK, Budapest, 1988/4. 56. — 23. BSCL, Torrance i.m. 15. — 24. BSCL, Torrance i.m. 16. — 25. Thomas F. Torrance: Space, Time and Incarnation, Oxford University Press, 1969. 84. — 26. Thomas F. Torrance i.m. 71. — 27. Kalmár László: A matematika alapjai, II. köt. 2. füzet, egyetemi jegyzet, Tankönyvkiadó, Budapest, 1976. 451. — 28. A tém a részletes kidolgozását ld. Gaál Botond: Tér idő és az Ige, Debrecen, 1985. 174-193. — 29. Idézi Gaál Botond i.m. 193. — Idézi Gaál Botond i.m. 183-184.

Canberra — 1991

Az Egyházak Világtanácsa VII. Nagygyűlésének tartalmi — nem élményszerű és csupán vázlatos — ismertetése előtt arra kell rámutatni, hogy hol helyezkedik el az ökumenikus mezőnyben ez az 1948-ban alakult, a nem-római katolikus egyházak zömét (anglikán, ortodox, protestáns, neo-protestáns) magában foglaló mozgalom. Az Egyházak Világtanácsának jelenleg 317 tag-egyháza van, mintegy 500 millió, a világ minden táján élő keresztyént képvisel.

Az ökumenizmust, vagy más szavakkal kifejezve: az ökumenikus mozgalmat nem lehet és nem szabad leszűkíteni egyetlen szervezetre. Az ökumenizmus lelkiület és szemlélet kérdése, amely abból a hitből és felismerésből fakad, hogy az egyházak megosztottsága engedtlenség és bűn Isten ellen, ami az egyházak és a keresztyének hitelét rongja, s így akadályozza a Jézus Krisztusról szóló bizonyoságtételnek, azaz a keresztyén misszióknak. Jézus Krisztus főpapi imájában ez mind benne foglaltatik: „Hogy mindnyájan egyek legyenek, hogy elhigye a világ, hogy Te küldtél engem” (Jn 17,21).

Különbség teendő tehát: a) A világméretű ökumenizmus; b) az Egyházak Világtanácsa és más ökumenikus szervezetek (Református, Lutheránus Világszövetség, Európai Egyházak Konferenciája, stb.); c) az Egyházak Világtanácsa különböző szervei és megjelenési formái: genfi központ, bizottságok, stb. között.

Általánosan elfogadott, hogy az Egyházak Világtanácsa az ökumenikus mozgalom legrepresentatívabb kifejezési formája, és egyben az egyházak egységének egyik leghatékonyabb munkálója.

Az Egyházak Világtanácsa 1948-ban elfogadott szabályzata szerint 7-8 évenként köteles nagygyűlést tartani. (1948-ban volt az első, alakuló ülés Amsterdamban, Hollandia; 1954-ben került sor a másodikra Evanstonban, USA; majd 1961-ben Delhiben, India; a negyedikre Uppsalában, Svédország, 1968-ban; az ötödikre 1975-ben Nairobiban, Kenya; a hatodikra 1983-ban Vancouverban, Kanada, most pedig a hetedikre Canberrában, Ausztrália került sor 1991 február 7-20 között.)

A nagygyűléseknek az Egyházak Világtanácsa életében kiemelkedő jelentőségük van. Értékelniük kell az előző nagygyűlés óta eltelt idő tevékenységét, meg kell határozniuk az elkövetkező évek legfontosabb feladatait, — a Canberra-i ülés esetében az évezred végéig, azaz az EVT megalakulásának 50-ik évfordulójáig bezárólag, majd egy fél évszázadra kiható tevékenységének fő irányvonalait kellett most meghatározni. Ugyancsak feladata a nagygyűléseknek a következő szakaszra megválasztani az új tisztségviselőket, mindenekelőtt a 150 tagú Központi Bizottságot, az Egyházak Világtanácsa elnökeit.

Már itt megjegyzem, hogy a jelenlegi főtitkár, Emilio Castro megbízatása 1992 december 31-én lejár, ezért a Nagygyűlés úgy határozott, hogy egy 18 tagú „jelöltkereső bizottságot” hoz létre, hogy a jövő év nyarán a Központi Bizottság megválaszthassa az új főtitkárt.

Persze a Nagygyűlés feladata az is, hogy nyilatkozzék időszerű ökumenikus, azaz az egyházak egységét érintő

ügyekben, továbbá társadalmi, politikai-etikai és nemzetközi kérdésekben.

I.

A Canberra-i Nagygyűlés fő jellegzetességeit tekintve főleg a következőket kell érinteni:

1) Először került sor Dél-Kelet-Ázsiában, a Csendes-Óceán térségében ilyen nagy arányú ökumenikus találkozóra. A korábbi nagygyűlések helyei mutatják: mindig tudatos volt a törekvés arra, hogy más és más régiókban tartsák ezeket a — mondhatni — világméretű ökumenikus demonstrációkat. Ezzel az Egyházak Világtanácsa azt akarja elérni, hogy az illető területek egyházi és közvéleménye közelebből megismerhesse az Egyházak Világtanácsát, az ökumenikus mozgalmat, és érdeklődést ébresszen az ökumenizmus iránt. Másrészt a helyszínek változtatásával az a cél, hogy egy-egy világrész problémáit a keresztyének közelebből megismerjék, s így tudatosuljon az ökumenikus együttartozás.

2) A Canberra-i Nagygyűlés főtémájának kijelölésével is eltért az Egyházak Világtanácsa a korábbi gyakorlattól. Eddig krisztológiai témák álltak a középpontban, most pneumatológiai téma felé fordult a figyelem. Tulajdonképpen egy imádság állt a Canberra-i Nagygyűlés érdeklődésének középpontjában: „Jövel Szentlélek Úr Isten, újítsd meg a teremtett világot!” A téma kihívás, és egyben nagy kockázat is volt, sőt, egyfajta hitvallás és szándék-megjelölés is: az egész világ nagy nyomorúságokkal terhes, ezeknek orvoslására sürgősen szükség van; hogyan válhatnak a keresztyének, az egyházak bizonyoságtételük és szolgálatukkal Isten eszközeivé a változások munkálásában?

3) A Vancouver-i Nagygyűlés (1983) egyik határozata kimondta, hogy a következő nagygyűlések összetételénél alkalmazni kell az úgynevezett kvóta-rendszert: a résztvevőknek legalább 30%-a legyen a világi, 20 %-a legyen fiatal, 40 %-a a nőket illeti. Ez az ésszerűnek és tetszetősnek tűnő alapelv azonban előre nem sejtett nehézségek forrása lett. Ezekhez az arányokhoz még hozzá kell venni a felekezeti és regionális egyensúly követelményét is, azaz: az Egyházak Világtanácsa tagegyháza-inak lélekszáma szerint biztosítani kellett a szavazati joggal bíró küldöttek olyan összetételét, amely felekezeti hovatartozásukat híven tükrözi, és ugyanakkor az egyes világrészek között is igazságos egyensúlyt biztosít. Ez persze rendkívül nehéz, szinte lehetetlen feladatnak bizonyult.

Így 800 szavazati joggal érkező küldött, 200 megfigyelő, 300 tanácsadó és szakértő, több száz újságíró jelent meg Canberrában. Az Ausztráliai Nemzeti Egyetem különböző helyiségeiben tulajdonképp jelen volt nemcsak a keresztyénység, hanem az egész világ is, különösen ha arra gondolunk, hogy a nagy világvallások is elküldték megfigyelőiket. Az ausztráliai és újzélandi, de a többi Csendes-óceáni terület egyházaiból, és az amerikai (főleg

a nyugati partról) érkezett vendégsereggel együtt a Nagygyűlés állandó résztvevőinek száma a 4000-t is elérte. Ez a szám érzékelteti a strukturális, logisztikai és organizatorikus nehézségeket, melyek emberfeletti feladatok elé állították mind a genfi központot, mind az ausztrál szervezőbizottságot.

II.

1) Szükséges röviden szólni a Nagygyűlés strukturájáról, munkamódszereiről és a döntési folyamatok működéséről is. Mindenképp első hely illeti meg az istentiszteleti alkalmakat és a lelki élet kereteit meghatározó találkozókat. A hatalmas sátorban tartott „nagy istentiszteletek” felejthetetlen és elragadó élményt jelentettek. A közös éneklés, a buzgó imádságok, a tüzes prédikációk és a — zömében ázsiai — szimbólumok egyszerre érzékeltették a keresztyén közösség élő valóságát és színes sokrétűségét. Minden nap az esti istentiszteletekkel zárult, és természetesen maga a nagygyűlés is meghatározó istentiszteleti alkalommal ért véget. A közbeeső vasárnapon az úgynevezett „Limai liturgia” szerint úrvacsorás istentiszteletre került sor. Sajnos az ortodoxok és katolikusok (nem mind) távolmaradása tükrözte a keresztyénség fájdalmas megosztottságát — még ma is, az egyetemes törekvések ellenére is. Természetesen ökumenikus szokássá lett, hogy a küldöttek vasárnapként felkeresik a helyi gyülekezeteket, így most is, Canberrában, vagy a közeli és távolabbi városokban igehirdetéssel vagy köszöntéssel, vagy saját országuk és egyházuk életéről szóló beszámolókkal szolgáltak a delegátusok.

2) Fontos szerepet töltenek be, szinte döntő jelentőségűek minden nagygyűlés alkalmával a plenáris ülések, melyek tárgysorozathoz hozzátartoznak a formalitások is, az elkerülhetetlen adminisztrációs aktusok: a megnyitás, a vendéglátók részéről a köszöntések (Canberrában az ausztrál kormány köszöntését a miniszterelnök tolmácsolta), a megalakulás, a jelenlét megállapítása, a bizottságok, munkacsoportok megválasztása, stb.

Mint mindig, most is első helyre kerültek a vezető tisztségviselők beszámolóit: Joachim *Held*nek (Németország), a Központi Bizottság elnökének, és a főtitkárnak, Emilio *Castron*nak (Uruguay) előterjesztései.

3) A nagygyűlések rendjében a harmadik helyet foglalják el a főtémáról szóló referátumok. Ez alkalommal két előadó szolt a főtémáról: Partheinos alexandriai ortodox érsek és egy koreai női teológus, — két teljesen eltérő, mondhatni ellentétes hagyományt és szemléletet képviseltek. Míg az ortodox előadó a hagyományos, veretes, ortodox biblikus szemléletet képviselte, a koreai előadó a feminista, politikai és kontextuális, a Harmadik Világra jellemző referátumot tartott. Partheinos érsek előadását a jelenlévő teológusok mint tipikus ortodox álláspontot nyugtázták. A koreai teológusnő referátuma viszont a résztvevőknek arra a csoportjára tett nagy hatást, akik érzelmi és látványossággal összekötött élményt kerestek: főleg a nők, a fiatalok és a világiak lelkesedtek előadásáért, az egyháziak, a teológusok viszont élesen bírálták. Erre a teológiai feszültségre még később visszatérek.

Ugyancsak a plenáris ülések feladata volt a szekciók és bizottságok vitáinak és eredményeinek, jelentéseiknek meghallgatása, megvitatása és ajánlásaik elfogadása.

Négy szekcióban és számos bizottságban folyt a munka. A szekciók a Nagygyűlés főtémájának elágaztatása folyamán megfogalmazott altémákat vitatták meg. Ezekről a továbbiakban még lesz szó.

A bizottságok közül az új vezetőség megválasztását előkészítő Jelölő Bizottság és a nyilatkozatokat Szerkesztő Bizottság munkáját kísérte — érthető okokból — nagy érdeklődés. Ezekre is kitérünk még a későbbiekben.

4.) Már itt meg kell jegyezni, hogy nagy feszültségek forrása lett a kvóta szerinti összetétel. A megjelentek 80%-a először vett részt ökumenikus világrendezvényen, nem ismerték eléggé sem az Egyházak Világtanácsa előtörténetét, sem a Canberra-i Nagygyűlés gazdag előkészítő anyagát. A plenáris ülések nagy része így azzal telt el, hogy látványos, a tömegtájékoztató számára feltétlenül érdekes bemutatókat rendeztek, s ezért a témával kapcsolatos referátumok, sőt a Központi Bizottság elnökének, és a főtitkárnak a jelentései megvitatására gyakorlatilag nem kerülhetett sor. Ez a Nagygyűlés utolsó napján megbosszulta magát. Kiderült, hogy a jövőben ezen a módszeren változtatni kell. El kell választani az ökumenikus ismeretterjesztő bemutatókat a komoly teológiai elemzésektől és az előadmányok vitájától.

Canberra egyik legnagyobb hibája abban jelentkezett, hogy mélyreható, komoly vitára a plénumon nem kerülhetett sor — kivéve az Öböl-háborúval kapcsolatos nyilatkozatot. Ennek megtárgyalása során azonban — már túl későn — túl hevesen tört felszínre a sok feszültség és nézetkülönbség, sőt indulat.

III.

A legfontosabb megnyilatkozásokból is — ha csak részletek kiragadásával is, de a Nagygyűlés hangulatának ismertetése érdekében mégis szólni kell.

1) *A Központi Bizottság elnökének és főtitkárnak jelentései*

A Központi Bizottság elnöke, aki a főtitkár mellett az EVT jelenlegi strukturájában a legmagasabb rangú vezető, referátumában a Vancouver óta eltelt 8 esztendő az ökumenizmus terjedésének és növekedésének időszakaként jellemezte. A mozgalmat és a tagegyházakat egyaránt önvizsgálatra készítő megállapítása volt, hogy: „Szükséges lenne egyházaink képviselői és a Nagygyűlés résztvevői között eszmecsere folytatni arról, hogy a tagegyházak önértelmezését mennyiben gazdagította meg és mélyítette el az ökumenikus mozgalomban való részvételük, azaz mennyiben lett szemléletük ökumenikusabb az Egyházak Világtanácsa munkájába való bekapcsolódásuk révén”. Ez valóban az egyik alapvető kérdés, mert sok tekintetben az EVT tagegyházai még mindig úgy élnek, mint egymástól mereven elhatárolt egyházak, és „felekezeti, kulturális és nemzeti hovatartozásuk jeleit viselik magukon”. (Lukas *Vischer*: *Universale Gemeinschaft*, Reformiertes Forum, 22.3. 1991, 11. old.)

A főtitkár jelentése áttekintést adott a világ legsúlyosabb problémáiról — sajnos csupán jelezve a válság-gócokat, adatszerű felsorolásban. Ebben tükröződik az ökumenikus mozgalomnak és ezen belül az Egyházak Világtanácsának a legnehezebb problémája: hogy ti. mely pontokon és milyen módon tudna a mai emberiség súlyos kérdéseinek megoldásához hozzájárulni.

Érdekes és figyelemreméltó volt, amint éppen a Kelet-európai változásokra célozva, de azokat ez összefüggésben kifejezetten mégsem említve, a piacgazdaságról mondott: „A piac, mint az emberek közötti érintkezés helye és központja, elismerést, sőt védelmet érdemel. De úgy tűnik, hogy szem elől tévesztődik a piac spirituális dimenziója. Míg a piac szerepét, mint a kereslet és kínálat szabályozó mechanizmusát védelembe lehet venni a gazdasági siker láttán, rendkívül veszélyes a piacot az ideo-

lógia szintjére emelni, amely az emberi életet, mint olyat meghatározza.” „Ha a piac nem biztosítja az etikai és politikai döntésekben való teljes részvételt, akkor zsarnoki erővé válik. ...A külföldi adósságok, a mai világ legfőbb gyilkosai nem küszöbölhetők ki a piac mechanizmusának szabad érvényesülése által. A kapzsiság, az arrogancia és az önigazolás haszonélvezőinek egyértelmű elítélése az ökumenikus hagyomány része.” Itt kell megjegyeznünk azt is, hogy a piaczgazdaság bírálata sok ponton felmerült. Az erre vonatkozó viták lényege abban fogalmazható meg, hogy a piaczgazdaság, illetve a kapitalizmus megoldotta ugyan a javak termelésének kérdését, de a javak igazságos elosztásának követelményét nem! (Lásd a legújabb pápai enciklikát! „Centesimus annos”)

IV.

A szekciók jelentéseiből is ki kell ragadni néhány részletet — megjegyezve, hogy a szekciókban némelykor elmélyült, és igen komoly eszmecserékre került sor. Túlzás nélkül megállapítható, hogy a szekciók jelentései rendkívül gazdag, további eszmélődésre indító, hasznos anyagokat tartalmaznak.

Az első szekció témája így hangzott: „*Életadó Lélek, óvd meg a teremtést!*” A szekció jelentése a teremtés teológiájának igen fontos elemeit tartalmazza, és ezzel az ökumenikus gondolkodást lényegesen előbbre viszi. E szekció vitáinak középpontjában — érthető módon — az ökológia kérdése állt. Ismét csak egyszerűen fogalmazva: szinte megoldhatatlan az az ellentmondás, amely a fejlődés technológiai felfogása és a környezetvédelem etikai követelménye között fennáll. Erről a szekció jelentése a következőket mondja: „Az emberiség történelmében először, az emberi tevékenység hatalmas megnövekedése pusztulással fenyegeti nemcsak a lokális és regionális környezetet, hanem a planetáris ökológiát is. A föld légkörének felmelegedése súlyos veszélyt rejt magában az ember és más élőlények továbbélése és fejlődése szempontjából. Nagy veszélyt jelent más tényezők összehatása is, beleértve a földet védő ózonréteg elpusztulását, az erdők pusztulásával a sivatagosodást. A kereskedelmi kizsákmányolás és a militarizáció, a tengerek szennyezése és a levegő minőségének romlása egyes fajok teljes kipusztulásával jár. Az egész teremttség sérült, és fájó sebeket hordoz. Megrázó és elrémisztő, hogy az emberi faj a földön, ahol mintegy 80 ezer évvel ezelőtt jelent meg — a föld négy és félmilliárd éves hosszú történetében, — képesnek bizonyul arra, hogy planétánkon az élet alapjait veszélyeztesse az iparosítás mindössze 200 esztendeje eredményeként. Ennek a válságnak a mély okai a kapzsiságban, a kizsákmányolásban és abban a gazdasági rendszerben gyökereznek, amely tagadja azt az alapvető igazságot, hogy bármilyen gazdasági és társadalmi rendszer az egész világ ökológiai rendszerének a része, és teljes mértékben függ attól”.

A második szekció témája így hangzott: „*Igazság Lélek, tégy szabaddá bennünket!*” Nyilvánvaló, hogy itt a szabadság számos formájáról és megvalósulásáról folyt a vita. Egyik legfontosabb része e jelentésnek a tömegtájékoztató eszközök és a tájékoztatás etikai felelősségéről szól. „A nyomatott és elektronikus tájékoztató eszközöknek óriási hatalma van. A tájékoztató eszközök a háttérben, rejtetten működő erők félelmetes eszközei... Gyakran, — pl. most, az Öbölben folyó háború idején még a demokratikus kormányok is beleszólnak abba, hogy a katonai lépésekről a tájékoztató eszközök mit

közöljenek. Ezért az igazság nem kap szót és a közvélemény nem alkothat szabadon véleményt. Még szomorúbb, hogy ott, ahol a piac ellenőri a médiákat, az uralkodó kultúra kezében van a hatalom, hogy eldöntse, mit nyomtathatnak ki és mit tesznek közzé a tömegtájékoztató eszközök.”

„Az egyházakat aggasztja az, hogy a tömegtájékoztató eszközök egyre fokozódó mértékben terjesztik az erőszakot, a pornográfiát és a trágárságot. Különösen a gyermekek esnek áldozatul az ilyen fajta tömegtájékoztatásnak.” A jelentés felszólítja az egyházakat, hogy minden erejükkel küzdjenek e káros jelenség ellen.

A harmadik szekció témája ez volt: „*Egység Lélek, engeszteld meg népedet!*” Ez a csoport foglalkozott az egyház egységének kérdésével. Az ökumenikus mozgalom által munkált egység természetéről ezeket mondja a jelentés: „Az egyháznak az az egysége, amire elhivatunk, a koinonia, amely az apostoli hit közös megvallásában, a sakramentumokkal való közös élelésben, azaz a keresztségben és az úrvacsorai közösségben, egyházaink tisztsegeinek kölcsönös elismerésében jelölhető meg. Ide tartozik még az Isten kegyelméről minden népeknek szóló közös missziói bizonyágtételünk, és az egész teremttség szolgálata. A teljes közösség építésének a célja akkor valósul meg, ha minden egyház hajlandó lesz felismerni a másokban az egy, szent, katolikus és apostoli egyházat, annak teljességében.”

A negyedik szekció témája volt: „*Szentlélek, alakíts át és szentelj meg bennünket!*” Az e csoport vitáját tükröző jelentés a Szentlélek működésének megértése szempontjából bibliaibb szemléletet tükröz, mint némely, a Nagygyűlés alkalmával elhangzott referátum és hozzászólás. Különösen a következő részlet jelentett fontos korrekciókat: „A lelkeket meg kell ítélni, mert minden lélek Szentlélek. A Szentlélek felismerésének első feltétele az, hogy az a Krisztus Lélek, Aki a keresztre és a feltámadásra mutat és Krisztus országáról tesz bizonyágot. A Lélek gyümölcsei, köztük a szeretet, az öröm és a békesség a további feltételek ahhoz, hogy a Lélek működjék (Gal 5,22). Hiszünk, hogy ezek az ismérvek érvényesülnek akkor is, amikor a nem-keresztyén vallások spiritalitásával találkozunk.”

A szekció-jelentések rövid ismertetése után, befejezőként csak annyi mondható még: kívánatos, hogy e gazdag teológiai és lelki tartalmú dokumentumok a tag-egyházakban, azok gyülekezeteiben ismertté váljanak, terjedjenek és érvényesüljenek.

V.

Egyéb határozatok. Utaltam már arra, hogy a leghevesebb vita az Öböl-háborúval kapcsolatos határozat-tervezet körül folyt. Ez bizonyos szempontból érthető is; túlzás nélkül megállapítható, hogy az egész Canberra-i Nagygyűlést az Öböl-háború eseményei árnyékolták be, szinte minden mást kiszorítva az érdeklődés köréből. Sajnos alig esett szó pl. arról, hogy Afrikában milliók halnak éhen, alig-alig esett szó a gyilkos fegyverkereskedeletről, pedig Irakot is — a szabad piac elvei szerint — azon országok cégei látták el fegyverrel, amelyeknek katonai erőfeszítései nyomán Kuwait felszabadult. Ez persze egy mélyebb problémát is jelez, amely a jelenlegi nemzetközi helyzetnek súlyos ellentmondása: hogy ti. a szabadpiaci fegyverkereskedelem, és a nemzetközi konfliktusok békés megoldása, az erőszak kiküszöbölése hogyan valósíthatók meg egyszerre. A Nagygyűlés vitájában elhangzottak, és a személyes beszélgetések is érzékel-

tették a nagy dilemmát: ugyanis mindenki kivétel nélkül mélyen clítélte a Kuwait elleni durva agressziót; ez azonban semmiképp sem jelentette egyszersmind azt, hogy mindenki lelkesedett az Amerika által vezetett szövetséges katonai akciókért. Ez a kritikus magatartás viszont semmiképp sem értelmezhető úgy, mint a szörnyű iraki agresszió igazolása. A hatóság heves, és némelykor szinte kaotikus vita után elfogadott határozat a nemzetközi konfliktus tárgyalások úján való megoldását követelte, és együttérzését fejezte ki minden szenvedővel.

A határozat-tervezet vitájában felszínre került még két, az ökumenikus mozgalom által fel nem dolgozott, illetve nem következetesen érvényesített teológiai kérdés. Egyik az igazságos háború ügye. A résztvevők egy csoportja a modern tömegpusztító fegyverek korában minden fegyveres, erőszakos megoldást elutasított, másik része viszont a háborút, mint ultima ratio-t, lehetségesnek tartotta. Hiába utaltak a felszólalók arra, hogy az EVT első nagygyűlésétől (1948 Amsterdam) kezdve egészen a tavalyi Seoul-i Konkakácóig a háborút „Isten elleni bűnnek” bélyegezte. Ez az ökumenikus gyűlések egy további gyenge pontjára is rávilágított, arra ugyanis, hogy nem biztosított a különböző ökumenikus megnyilatkozások organikus összehangoltsága.

A másik hevesen vitatott kérdés az arab-izraeli viszály volt, — érthetően, az Öböl-háború kapcsán. Igaz ugyan, hogy az Egyházak Világtanácsa következetesen és hosszú idő óta kiáll a palesztinok önrendelkezési jogaiért, ámde az Izraellel kapcsolatos álláspontját sosem tisztázta eléggé. Mindenképp jogos az a bírálat, amely etekintetben a Canberra-i Nagygyűlést érte, nevezetesen, hogy az Öböl-háborúval foglalkozó határozat előkészítésére ugyan két meghallgatás is volt, mégsem biztosított helyet az izraeli szempontok érvényesítésének. A korrekt magatartás megkívánta volna, hogy a palesztin és más Közel-keleti hangok mellett az izraeli szempontok kifejtésének is hivatalosan teret adjanak.

VI.

Feszültség-gócok: 1) Többször szó volt arról, hogy a főtéma, a Szentlélek modern teológiai értelmezése nagy feszültségeket váltott ki Canberrában. Ennek fő oka az volt, hogy a koreai teológiai tanárnő európai fül és teológia számára megdöbbentő téziseket hangoztatott. Más szóval; nem tett különbséget a lélek között általában, és a bibliai értelmezésű Szentlélek között. Ez kaput nyitott a lélekről való általános áradozásnak, amely szinte már spritizmusba hajlott. Ezért érthető volt két olyan határozott állásfoglalás, melyek eredete ugyan egymástól távol állt, de tartalmában mégis találkozott. Egyrészt az ortodoxok külön állásfoglalásáról van szó, másrészt a karizmatikus evangelizálók leveléről. Mindkét csoport azt veti az Egyházak Világtanácsa szemére, hogy a szinkretizmusba hajlóan eltávolodik az alapvető bibliai igazságoktól. Az ortodoxok olyan messzire elmentek, hogy még az EVT-vel való kapcsolatuk felülvizsgálatát is kilátásba helyezték. A főtémáról elhangzott koreai referátum erősítette a gyanút, hogy a világvallásokkal folytatott párbeszéd nyomán, és a misszió újraértelmezése során az Egyházak Világtanácsa a szinkretizmus felé hajlik.

2) A fentiekkel összefüggő további kérdés a misszió értelmezésében bekövetkező változás. Az elmúlt évben San Antonio-ban tartott Missziói Világkonferencia óta megállapítható, hogy a keresztyén missziológiában három irányzat van kialakulóban, illetve érvényesül.

a) a hagyományos európai szemlélet, amely a keresz-

tyén üdvözenet exkluzivitását jelenti. Itt a misszió célja kifejezetten a térítés.

b) A másik szemlélet azt hangoztatja, hogy nem a keresztyén hit lelki értékeinek tiszteltben tartására, hanem a dialógusra kell a hangsúlyt tenni. Tehát nem a térítésben, hanem a dialógusban látja a misszió szolgálatát.

c) A harmadik felfogás a gyakorlati együttműködésre helyezi a hangsúlyt. Elavultnak tartja a teológiai jellegű párbeszédet, helyette a vallások képviselőinek a nagy emberi problémák megoldását elősegítő együttműködését hangsúlyozza.

3) A Canberra-i Nagygyűlés világossá tette azt is, hogy az Egyházak Világtanácsa vezetőinek nem sikerült eleget tenni a Vancouveri megbízatásnak, nevezetesen, hogy adjon pontos helyzetmeghatározást az ökumenikus mozgalomról, és munkálja ki az ökumenikus mozgalom összefüggő és élő teológiáját. Ezen azt értették, hogy a fennállás óta eltelt négy évtized alatt elért teológiai konszenzusokat egységes rendszerbe kell foglalni. Sajnos, a kettő közül egyik feladatot sem teljesítette az Egyházak Világtanácsa.

4) Szólni kell még természetesen az Egyházak Világtanácsa és a Római Katolikus Egyház viszonyáról is. Canberrában egy 23 tagú katolikus megfigyelő delegáció jelent meg. (A katolikus egyház csupán a Hit- és Egyházalkotmány Bizottságban működik közre az EVT-n belül teljesjogú részvétellel.) II. János Pál pápa üzenetet intézett a Nagygyűléshez, melyben azt kérte, hogy a nehézségek ne riasszák vissza az EVT-t az egység további munkálásától, sőt, a mozgalmat további erőfeszítésekre buzdította. Az EVT és a Vatikán kapcsolatát jelenleg az jellemzi, hogy bizonyos részterületeken alkalomszerű az együttműködés. A különbségek azonban mélyrehatóak a politikai-etikai kérdésekben. Nehezíti, sőt szinte lehetetlenné teszi az együttműködést az Egyházak Világtanácsa ekkleziológiai tisztázatlansága. Az EVT-nek egyik legsürgősebb feladata lenne az 1950-es „Torontói Nyilatkozattól”, amely „Az egyház vagy egyházak és az Egyházak Világtanácsa” címet viseli — továbblépni és az ökumenikus ekkleziológia alapjait lerakni.

A Római Katolikus Egyház EVT-tagsága a Canberrában résztvevő katolikus delegáció vezetőjének nyilatkozata szerint: „nem aktuális”. Ennek az oka nemcsak az említett ekkleziológiai hiányosság, hanem a két szervezet közötti strukturális különbség is. A több mint 800 millió római katolikust képviselő Vatikán struktúrájában is, és hatalmi fölényét tekintve is olyannyira különbözik az Egyházak Világtanácsától, hogy a csatlakozás problémáinak megoldása szinte lehetetlennek tűnik. Mindezenre a 25 éve működő EVT-Vatikáni Vegyes Bizottság azt a feladatot kapta Canberrában, hogy vegye vizsgálat alá a két egyháztest közeledésének akadályait.

5) Több Canberra-i értékelés hangsúlyozza, hogy az Egyházak Világtanácsa választott előtt áll. Vagy az egész emberiséget foglalkoztató nehéz kérdések megvitatásának (etikai, politikai ügyek) főruma lesz, vagy a hangsúlyt fokozottabban az egyházak egységének munkálására helyezi. Ez utóbbi feladat egyenesen megköveteli a teológiai munka elmélyítését, melynek hiányát az ortodoxokkal együtt a római katolikusok is nehezményezik.

Bírálják az Egyházak Világtanácsát azért is, mert nem tudott az új viszonyoknak megfelelni, hatékonyabb módszereket kialakítani. Ezek szerint hiányzik belőle a „vízió és a karizma”. A mozgalom dinamikáját kiszorították a bürokratikus, adminisztratív intézkedések. Mindezeknek a bírálatoknak az a hibája, hogy nem kínálnak és nem ajánlanak alternatívákat.

A Canberra-i Nagygyűlés végén tartott sajtókonferencián az újságírók kérdéseire válaszolva Castro főtitkár a Nagygyűlés legfontosabb eredményét abban jelölte meg, hogy a „Nagygyűlés végülis megvalósult”. Utalt arra, hogy az Öböl-háború és a nemzetközi helyzet kétségessé tették a Nagygyűlés zavartalan megrendezését. Ehhez azonban még nyugodtan hozzá lehet tenni három másik nyilvánvaló eredményt:

a) Érzékelhetővé váltak a Nagygyűlésen minden résztvevő számára a Csendes-óceáni térséget és Dél-Kelet Ázsiát nyomasztó súlyos problémák és az ott élő egyházak gondjai.

b) Az Öböl-háború kérdésében — igaz, hogy nehezen és hosszú, heves viták során —, de mégis közös szót tudott szólni az Egyházak Világtanácsa.

c) Erőteljesen előterébe került a környezetvédelem, az ökológia, illetve a teremtés teológiája.

A negatívumok között felsorolható még, hogy a Nagygyűlés nem volt képes elemzést adni a nemzetközi és ökumenikus problémákról. Az elkövetkező esztendő programja is általános és homályos. Az egész világot foglalkoztató Kelet-európai változásokról is csak közvetetten esett szó.

Nem új problémája az EVT-nek és nem is egyedül ennek a mozgalomnak a gondja az eleven és szerves kommunikáció a tagegyházak, a helyi gyülekezetek — és az ökumenikus mozgalom különböző szervei között. Más szavakkal: olyan témák felé fordul az Egyházak Világtanácsa, melyeknek nincs lokális jelentősége és kihatása, viszont a helyi egyházak és gyülekezetek gondjai nem tükröződnek eléggé az EVT határozataiban. A lokális, regionális és univerzális problémák építő kezelé-

sének nem alakult ki a módja. Pl. az emberi jogok kérdéséről nagyon sok szó esik és sok jó elvi határozat született már, de ezeknek az egyes országokban élő etnikai kisebbségekre való alkalmazása még mindig nehézségekbe ütközik.

Minden nehézsége, gyengesége és hibája ellenére az ökumenikus mozgalom és az Egyházak Világtanácsa a modern kor egyházi biztonyságtételének és szolgálatának nélkülözhetetlen fóruma! Nyilvánvaló, hogy az egyházak szervezeti egységének munkálása nagy türelmet, odaadást és sok erőfeszítést kíván, de a nagy cél, a Jézus Krisztus főpapi imájába foglalt látomás a keresztyének és az egyházak számára kötelező.

Felszínre jöttek Canberrában azok a nehézségek, melyek őszinte vállalása, elemzése és megoldási kísérlete nélkül nem lesz túl biztató az Egyházak Világtanácsa jövője; nevezetesen: a résztvevők többsége konfesszionális háttérből és kontextuális politikai hatások alatt értelt. Hogy ezek a problémák miként oldódnak meg, az nagymértékben függ — Isten Szentlelkének munkája nyomán — az újonnan választott vezetőségtől.

Mint említettem, a Nagygyűlés egyik feladata az Egyházak Világtanácsa új vezető testületeinek megválasztása. A 154 tagú Központi Bizottságba Magyarországról — a rotáció elvének érvényesítése következtében — két új tag került be, éspedig a Baptista Egyház elnöke, *Viczián János*, és az Evangélikus Egyház képviselőjében *Szabóné Mátrai Mariann* lelkész. Örvendetes, hogy a Központi Bizottság tagjai sorába bekerült *Csiha Kálmán* kolozsvári püspök, aki református és magyar.

Tóth Károly

„Talán éppen a mostani időért jutottál királyságra...”

Beszámoló az EVT VII. Nagygyűlése női előtalálkozójáról

A zsidó Mardokeus így értelmezte Eszter királyné pozícióját és küldetését Ahasvérus, Perzsia és Média királyának udvarában. (Eszter 4,14/b.) Ez az idézet lett a mottója az 1991 február hónapjában megrendezett VII. EVT Nagygyűlés női előtalálkozójának.

Biztatásra nemcsak Eszter királynénak volt szüksége a Perzsa birodalomban, hanem nekünk is — Ausztráliában, Canberrában — a világ minden tájáról összesereglett több mint 300 női delegátusnak, akiknek nagyrésze életében először vett részt ilyen nagygyűlésen. Talán éppen a „mostani időért” érzett felelősségből fakadó félelem oldódott lassan-lassan énekké bennünk, a szöveg költőien megzenésített változatának segítségével és a dialógusszerű Bibliatanulmányok által.

Ofélia Ortega előadásának újszerűsége éppen abban volt, ahogyan Eszter sorsát összekapcsolta Vástiével, akinek eddig soha nem hallott pozitív szereposztást juttatott. Eszter igent mondásának előtörténetében ugyanis ott van Vásti nemetmondani tudásának ereje. Felismerte a „mostani idő szavát”, a hatalmi pozíciót nem eljátszani, hanem megjátszani tudta. Vállalta a kockázatot, s mindezt nem egyéni akcióként vitte sikerre, hanem a közösség ügyéért tette. (Vajon melyik mai Eszter küldetett bőtőlő-imád-

kozó háttérrel?) A hit merészségével nemcsak improvizálni, hanem bölcsen, az alkalmas időt kívárni tudó stratégiával, de ugyanakkor játszi könnyedséggel lejteti az élet-halál táncát. Micsoda hit és idegmunka: ez is a mának üzenő Eszter portré.

„Éppen a mostani időért” — szól a női találkozó üzenete, — amikor fájdalmasan tudatosul bennünk, hogyan lesz a háború martalékvá az Isten teremtett világa az Öböl területén. Aggodalmunk fókuszában ott vannak az ifjak, a nők és a gyermekek.

Mint az EVT női delegátusai, sürgetjük az egyházakat, lépjenek közbe kormányaiknál és utasítsák vissza a militarizációt, a fegyverkereskedelmet, amivel a háborúkat elkerülhetetlenné teszik.

Ugyanakkor a társadalom minden szintjén elkötelezzük magunkat a konfliktusmegoldások erőszakmentes módszerei mellett.

Az előtalálkozó teológiai legfajsúlyosabb előadása dr. Margot *Kässmann* német teológusnőé volt: A szabadság Lelke nem a szolgaság Lelke címmel.

A témát a bibliai Mária és Éva képzelt párbeszédével nyitotta meg:

Idézem:

„Éva: — Tudod, Mária, én mindig irigyeltem a helyzetedet. Mária az engedelmes, Mária az anya és a Szent Szűz egyszemélyben. Ezzel szemben én?... Az átokhozó vagyok.

Mária: Igen Éva, azt hiszen, tökéletesen értem, amit érzel. De mindezek csak nagyon leegyszerűsített sémák, életünk minőségének amolyan férfiolvasatai. Tetteinket döntés előzte meg. Sugallatok, kérdések, kételyek, félelmek: nem volt könnyű megbirkózni velük.

Éva: — Azt mondják, Te voltál, aki jól döntöttél, én pedig rosszul.

Mária: A választás szabadsága a tévedés szabadsága is. Azonkívül Isten téged nem átkozott meg, ezt ne feledd! Felöltöztetett, kiküldött a paradicsomból, de az emberiségnek osztott áldásigéretekből te is részt kaptál. Nélküled én sem lehetnék Krisztus-szülő... Mindketten anyák vagyunk és mindkettőnk szívét éles tű járta át, amikor fiaink holttestét tartottuk karjainkban. A bűn és halál gyötrelmé mindketten végigkínlódtuk.

A dialógus megkísérelte életközelpbe hozni az elidegenített nőalakokat. Éva és Mária szembeállítása a sematikus teológia: „Mária a menny királynője”, „Éva pedig az emberlét a szellem méltósága alá csúszott bűnös testisége” hallatlan kárt okozott a nők lelkében. Ugyanis éppen a teológia zárta el a saját nemükkel való pozitív azonosulás útját. Mária: követhetetlen modell, hiszen melyik nő tudja megvalósítani azt a biológiai képtelenséget, hogy egyszerre legyen szent szűz, és adjon életet gyermeknek? Marad tehát az évai minta: a kísérhető és kísértő nő: a bűnös Csábító, a nagybetűs Testiség. Mária szexualitása egyre eliminálódik, nemtelen légies lényvé válik, Éva szexualitása pedig felerősödik, és az engedetlenség bűne pedig — ki tudja miért — egyre inkább szexuális töltetű lesz. — A bűnkérdés a nemiségre redukálódik. A női értékek ilyen mérvű polarizálása: Éva-halálhordozó, Mária-üdvösséglétrehozó — adott teret egy olyan teológiának, amelyben megfért egymással Mária imádota és a női nem gyűlölete. Pedig valójában a teológiai gondolkodás feladata az ember (férfi-nő) Istenképességének ébrentartása.

Ezek után nem lehet csodálkozni azon, hogy 584-ben a Macon-i zsinaton a szentatyák kishűján elszalasztották azt a felismerést, hogy a nő is ember, ugyanis amikor a püspöki karban szavazásra került a sor, a női nem mindössze egy szavazattöbbséggel nyilvánított emberi lénynek. Hogy ez milyen „forradalmian új” felismerés volt — vagy talán a „Véletlen műve” — ezt akkor értjük meg igazán, ha a korábbi teológusok írásaiba beleolvastatunk.

A második században élő Tertullianus így nyilatkozik: „Ti nők tudjátok, hogy mindnyájan Évák vagytok... Ti vagytok a pokol kapui.” — A negyedik században élő Chrysostomos pedig ezt írja: „A földön élő vadállatok közül egyik sem találtaik olyan veszélyesnek, mint az asszonyállat.” — De nézzük csak a nagy reformátort, Luther Márton, milyen antihumánusan fogalmaz, amikor a női nem küldetését a biológiai reprodukcióra redukálja. „Nem baj, ha a nő szülés közben meghal, hiszen e célra teremtetett.” Még a nagy német teológus, Gerhard von Rad is — a Genezis tárgyalásakor — így fogalmaz: „Az elcsábított nyomban csábítóvá válik. Ez is mutatja, hogy a nők mennyivel közelebb vannak a sötét erőkhöz, az élet titkaihoz, mint a férfiak.” „A sötét ösztönlény” szereposztás azért sem helytálló, mert már Kurt Lüthi is

rávilágított arra, hogy az őstörténet elbeszélésében a kultúrák ütköztetéséről van szó. Éva neve szoros kapcsolatban áll a kígyóéval. Ez arám és föníciai nyelven: hāwja. Ezekben a kultúrákban a kígyó az anyaistennő: a bölcsesség, a termékenység, az élet továbbvivője (4Móz 21,9) ahol az intellektus, a szellem és a test még nagyon is egységben van. Éva a kérdező, a kezdeményező, az aktív fél, ugyanakkor nem individuális, hanem nagyon is közösségi lény. A megszerzett hatalmat, tudást nem sajátítja ki, hanem rögtön megosztja. (Éva nem félrevezetési szándékkal kínálja fel Ádámnak a gyümölcsöt.) A történet kimenetele egyértelműen a zsidó-keresztény patriarchális kultúra győzelme a matriarchális felett. Átkot azonban csak a kígyó kap. A nő és férfi egyaránt hordozzák tettük konzekvenciáit, de az áldásigéreteknek is mindketten részesei.

Éva detronizálása úgymond már évezredekkel ezelőtt — talán a kellenél nagyobb vehemenciával — megtörtént. Alkalmas ideológiája lett a nők megalázásának, kizsákmányolásának, elfeledve azt a tényt, (már az ŰSZ. idejében is) hogy a férfi uralma a nőn a bűnbeesés következménye, nem pedig az Istentől elgondolt teremtetési rend.

Mindenesetre ennek a teológiának hosszú ideig szüksége volt egy anti-Évára, egy nagybetűs szolgálóleányra, akire szépen sorjában fel lehetett aggatni az engedetlenség, az ártatlanság, az önállótlanág, az alázatosság, a naivitás, a passzivitás díszeit.

Ilyen volt valóban a Magnifikát, a legszenvedélyesebb, a legforradalmibb induló szerzője?

Csak erős egyének képesek a szolgálatra, — írja Maxie Wander. Az angyali üdvözletre Mária igent mondása nem az ellenkezésre képtelen női beidegződés terméke. Küldetésének felvállalásához elengedhetetlenül hozzátartozott két nagyon fontos „lelkigondozói” beszélgetés. Az első az anygallal — isteni indítatás, — a második Erzsébettel — az emberi (nővéri) megerősítés. Erzsébet legalább annyira útkészítője volt Máriának, mint Keresztelő János Jézusnak.

Kässmann Mária szüzességét az ősi vallások fogalmkörével értelmezi, amelyben a szűz sokkal inkább autonómiát, önbizalmat, önmagára talált teljességet jelent, mint szexuális státuszt. A nők számára követhetőbb identifikációs modellt kínál ezzel. Hivatkozik Bultmannra is, aki szerint (hivatkozik a Luk 1,27-re és az Ézs 7,14-re) a héber alma = fiatalasszonyt a görög parhenos = szűzre fordítja. Ebből a fordítási hibából fejlődött ki a szűztől születés doktrínája. Vajon nem ezt állítjuk szembe Isten teremtetési rendjével (fogamzás-születés) — aláásva ezzel az apai-anyai lét szentségét? Szüzességen tehát nem szexuális absztinenciát ért, hanem egy olyan életformát, amely nem elsősorban anyai, feleségi vagy leányi függőségben értelmezi magát, hanem a teljességet önmagában Istenben éli meg. A Szűz ilyen értelemben a léte centrumát önmagában megtalált autonóm személy, aki teljességgel nyitott a másokkal és Istennel való kapcsolatra. Ez egy olyan érlelődési folyamat, amely termékenyítő, mert életet teremt maga körül. Mária szüzessége abban nyilvánult meg, hogy Isten Lelkének engedelmeskedett és nem a férfinak. A Szentlélek számára nyitott élet: Istenhordozó. Szüzesség tehát az a belső szabadság, amely önmagát nem a világnak, hanem Isten törvényének rendeli alá. Szabadság, szolgálat, szüzesség közös töről fakadó testvérfogalmak.

A szolgálóleány mivolt mindig erős függőséget asszociál. Kässmann ezzel szemben a szolgálatot a szabadsággal párosította. Ez a szabadság belső alaptónusa Mária szolgálóleány mivoltának, amennyiben ezt nemcsak

ügy értelmezzük, hogy nem megszabadulni valamitől, hanem szabadabbá lenni valamire. Szabadság, amelyhez nemcsak az igentmondás tartozik, hanem a nemetmondás kockázata is (1. Éva). Szabadság, ami soha nem önkünkbe hulló ajándék, hanem kikínlódott felismerés, megharcolt jutalom. A Lélek munkája, Aki azonban eljuttat a szabadság határainak felismeréséhez és tiszteltben tartásához is. Alázatos szabadságtudat ez, amely azonban nemet mond minden életellenes, gátlástalan fejlesztés-ideológiára.

Miközben Kässmann előadásában Mária detronizálását hajtotta végre, — életrekelte egy olyan nőideált, aki nemcsak a konyha és a gyermekszoba (esetleg a gyülekezeti terem takarításában) otthonos, hanem teljes mértékben felszabadult a szolgálatra és politikaiag is elkötelezett. Nem rezignáltan beletörődik a megváltozhatatlanba, hanem az isteni igazság szószólója. Magánügye az Isten ügye, a marginalizáltak világa és a kiáltó egyetlenségek kiegyenlítésén munkálkodik. Nem álmodozó, szemét az égre függesztő Mária ez, hanem nagyon is a földön járó, önmaga dolgait megszervezni tudó asszony. Azzal a ténnyel, hogy élete nagy eseményével Erzsébethez utazott és három hónapot nála töltött, Kässmann a mindenkifelelti életparti női kultúra kiépítését hangsúlyozta. (Nem számíthatunk csak magunkra, ki képviselje érdekeinket és ki segítsen, ha nem mi magunk?) Drámai tényekkel igazolta az izolált, ügyüket képviselni nem tudó nők millóinak helyzetét, és azt a felismerést, hogy magánéletünk milyen elválaszthatatlanul összefonódik az egész világ (természet) sorsával. Ezért van szükség a globális sisterhood (nőtestvériség) intézményeire, mint például a FINNRET: (Új Reprodukív Technológián alapuló Nemzetközi Női Hálózat (Egészség-hálózat) Latin-Amerikai érdekeltségű /TWMAE = Harmadik világ mozgalma a nők kizsákmányolása ellen. Ázsiai-Csendes-Oceáni Hálózat, IFN = Nemzetközi Feminista Hálózat. Női Világi Nap. Az egymáson való segítség új formáját jelölte meg: A szeretetszomagok küldése helyett az egymás életében való részvétel, a közös küzdelem, a közös felismerések és célok érvényesítése, mint ahogy Mária és Erzsébet esetében is (életközösség). A globális sisterhood feladata az információcsere, a jelenben és a múltban elhallgatott női történelem, a spirituális archológia, az elődök életközelsége hozzá.

A női előtálalkozó gazdag kínálatot hozott a teológiai irányzatokból. Dr. Margot Kässmann előadása mellett tökéletesen más világ volt *Filoteia nővér* romániai ortodox apáca előadása. Ő teljes meggyőződéssel hirdette az apostolica successio tanát, ami természetesen kizárja a női papság lehetőségét. Beszélt a nők számára adott laikus szolgálatok szépségéről (hitoktatás) stb. — mondván „az ortodox egyházban a nők jelentős szerepet visznek, mióta felfedezték, hogy a laikusok munkája legalább olyan fontos, mint a papságé. A nők ordinációját azonban senki sem támogatja.”

Violet *Sampa-Bredt* zambiai lelkész nő ezzel szemben a Róm 16,1-16-ról tartott bibliatanulmányában éppen azt fejtegette, hogy Pál mennyire figyelmen kívül hagyta a 12 férfi apostol kizárólagosságát, mert számos női név közül, akiket leveleiben megemlít, néhányat szintén apostolnak titulál.

Fontos eseménye volt a találkozónak az aborigines női beszámolója. Az előtálalkozó egyik célja az volt, hogy kigyógyítsa a nőket a másodosztályú delegátus *komplexumából*, aminek joggal érezheti magát a férfistrukturájú és munkamechanizmusú intézményben. Igaz, nemcsak a nők, hanem a fiatalok és a mozgássérültek is erősen hátrányos helyzetűek egy ilyen Világtalálkozón. Ezért

nemcsak a nők, hanem a fiatalok számára is rendeztek előtálalkozót, amelynek üzenetéből egy részlet: „Mint fiatalok, és különösen mint nők az egyházban gyakran életterünkől megfosztva érezzük magunkat, amikor a „Tapasztalat” és a „Tudás” nevében leintenek. Hisszük, hogy a tapasztalat és a tudás nem azonos azzal a bölcsességgel, amit Isten Lelke — tekintet nélkül korra, nemre vagy egyéb kategóriára — ad.”

A hátrányos helyzet kiegyenlítésén túl az előtálalkozó célja az is volt, hogy a témával kapcsolatban felhívja a figyelmet a sajátosan női szempontokra, azonkívül szóvá tegye a hiányokat, megfogalmazza a megvalósítandó célokat. A 40%-os jelenlét helyett a nők szeretnék megvalósítani az 50%-os jelenlétet nemcsak delegátusként, hanem a vezetőtöbbségekben is. Jóllehet a gyűlés tudomásulvette az ortodox nők állásfoglalását, mégis a nők ordinációjának kérdése továbbra is tárgyalandó ökumenikus téma. Ezenfelül kérték az ortodox egyházakat, tegyék a közvélemény számára is hozzáférhetővé a nők helyzetével kapcsolatos információkat és tanulmányokat.

A háromnapos női előtálalkozó záróistentisztelete után ünnepélyesen megnyitották a női sátrat, amely a konferencia egész ideje alatt üzemelt. Önálló programja volt, amit főleg az ausztráliai nők szerveztek. Egészség és teljesség, teremtés és környezet, a gyermekek helyzete, béke és erőszak, a nő helyzete a „fejlődő” világban stb. témakörökkel. A női sátor lehetőséget nyújtott kötetlen találkozásokra, vagy olykor csak egy-egy üdítőitalra a 40°-os hőség elől idemenekülőknél.

A VII. EVT Nagygyűlés delegátusainak 35%-a volt nő. Jelenlétüknek, munkájuknak hatékonysága azonban jóval meghaladta százalékos arányukat, — hangoztatták az újságok is. Kétségtelen, hogy az eseményszámba menő ígért hirdetések szerzői többnyire nők voltak.

Vitathatatlanul a legnagyobb port a dél-koreai presbiteriánus teológiai professzornő, Chung *Hyung-Kyung* kavarta fel előadásával. Lelkes hívei és kiátkozói egyaránt voltak. Sokféle jelzővel illeték előadását, de tény, hogy mindenkit megmozgatott.

Előtte *Parthenios* alexandriai patriarcha tartott előadást (pontosabban; távollétében valaki felolvasta azt). Ortodox előadás volt ez minden szempontból, és bizony a hallgatóság soraiban nem egy delegátus az előadás meghallgatását egybekötötte délutáni szieszájával. Ezek után nem csoda, hogy ébresztőleg hatott mindenkire a bevonuló fiatal teológusnő. Ősi dobokkal, gongokkal és egyéb furcsa zeneszerszámokkal felszerelt tánckar között érkezett. Hagyományos koreai földműves táncot adott elő, Sydney-ben élő koreai diákokkal és két ausztrál aboriginal táncossal. Majd kivált a tánckarból és előrejőve a pódiumon, megkérte a publikumot, hogy mindenki vesse le a cipőjét. Hivatkozott arra, hogy a bennszülöttek is Ausztráliában a szent helyen leveszik a cipőjüket, tiszteletből. Ezt tette az az ausztrál bennszülött lelkész nő is, aki az ő templomában prédikált Dél-Koreában. Ezért tegyük most mi is meg ezt, megadva a tiszteletet az ausztrál ősi kultúrának és magának a témának is, hiszen a Szent Lélekről fog bizonyosságot tenni. Hivatkozott az égő csipkebokorra, bizonyítván, hogy mindez nem idegen a keresztényen kultúrától sem.

Elég nehézkesen mozdult a publikum, de mivel a nők már ki voltak tanítva a szolidaritásra és készségesen levetették cipőjüket, egy idő után már kezdett udvariatlanságnak számítani a mezítlábas közönségben cipőben lenni, így hát lassanként az idősebb patriarchák is elkezdtek a cipőjüket bogni.

„Szívünket, egész testünket megalázva figyeljünk a teremtet világot sikoltására és a benne lévő Lélek kiáltására!”

— kezdte meg előadását Chung *Hyun-Kyung* — és kezében egy listát tartva az ártatlanul szenvedett lelkeket szólította meg.

Az egyiptomi Hágárral kezdte, majd Ūriást, a betlehemi meggyilkolt gyermekek lelkét hívta, majd Jean d'Arc-ot és a keresztes háborúk áldozatait, a gázkamrákban elpusztult zsidókat és Hirosimát, Ghandit és Martin Luther Kinget, Csernobilt és a Tienamen-téri áldozatokat, Litvániát és az Amazonas esőerdőinek pusztuló fáit, az Öböl-háború halottait és a kereszten szenvedő Jézus lelkét hívta. Majd elégette a listát, melynek hamuja az ég felé szállt.

Nem bántam volna, ha Temesvár és Marosvásárhely is szerepelt volna, később ezt szóvá is tettem; merthogy ez a mi „Hánunk”: Koreában ugyanis így nevezik a fájdalom lelkét, a tönkretettek szellemét. A szabadsáért küzdő nyers erő ez, ami vándorlélek lesz az igazságtalanul szenvedők halálakor. Az életbenmaradók felelőssége, hogy a HÁN-tól űzött lelkek szavára figyeljenek és a korrekción munkálkodjanak.” Az ő kiáltásuk meghallása nélkül a Szent Lélek szavát sem hallhatjuk meg” — jelentette ki Chung, és akarva-akaratlanul még tovább borzolva az ortodoxiát, hozzáfűzte: „Remélem az ősök lelkének a jelenléte nem tölt el benneteket kellemetlen érzésekkel, hiszen számunkra ők a látható és hallható ikonjai a Szentléleknek.”

Nem tudom, a szervezők részéről mennyire volt tudatos a két előadás párosítása, mindenesetre mi nézők és hallgatók elmondhatjuk, hogy szinte a szemünk előtt zajlott le a tradicionális és a kontextuális teológia frontális ütközése. A továbbiakban megpróbálom a két összehasonlíthatatlan előadás összevetését néhány ponton, hiszen mind a kettő ugyanarról a témáról: a Szentlélekről szól. A címükön kívül azonban egyéb nemigen volt közös.

Míg Parhenios a Szent Lélekről beszélt, hangsúlyozva a Szent Háromságot: „Nincs szent Lélek Szent Háromság nélkül. Az Atyában élünk a Fiúban és a Szent Lélekben. Nem választhatjuk külön. A mi Istenünk egy, és munkáját mereven az egyházhoz, az eucharistiához, a liturgiához kötötte, addig Chung mindezt kitágította és nem félt a Föld, az országok lelkét megidézni. Nem is annyira a Lélekről beszélt, mint inkább a lelkek és a Lélek jelenlétében.

Parhenios a problémák megnevezésénél megmaradt az általánosságok szintjén. „Meg kell tartanunk a világot a nagyon jó teremtettségi állapotában. Bárcsak ne szennyneznék be és ne tennék tönkre a természetet és az emberiséget.”

Ezzel szemben Chung előadását átízítették a nevén nevezett aktualitások, ahogyan az Öböl-háborúról, vagy országa egyesítésének kérdéséről szól.

„Most a sírás ideje van! Rachel elvesztett gyermekei fölötti jajkiáltása egyre hangosabb... az egész teremtet világot a halál illata lengi körül.” — „Jöjj Szentlélek, újítsd meg a teremtést!” De mit is értünk ezalatt az imádság alatt? Istenünk, mindent összekuszáltunk, gyere és rendezd el a problémáinkat, állítsd meg a háborút, javítsd ki az ökológiai katasztrófát. „Attól tartok, ezzel visszacsúszunk egy infantilis hitbe. Nem az az egyik legnagyobb kísértésünk, hogy passzivitásunkat megőrizve az imádságot használjuk arra, hogy ne kelljen megharcolni az élet iránti szolidaritás küzdelmeit? — Tudom, nincs mágikus megoldás az emberi bűnre, a sebek gyógyítására, de azt is tudom, hogy én már nem hiszek egy mindenható Machóban, egy harcos Istenben, aki üdvözíti a jó fiúkat és megbünteti a rosszakat, hanem arra a könyörületes Istenre támaszkodom, Aki velünk együtt sír az élet kegyetlen tönkretétele közepette... Szüntelenül az Ő életadó

lehelletét, a feltámasztó krisztusi erőt, amely útnak indít Egyiptomból, ott van az igazságért vívott harcainkban, a természet nyögésében, a szegények túlélési bölcsességében, a HÁN-tól űzött lelkek kiáltásában...”

„De mi az, ami elválaszt Isten életadó lehelletétől? — tette fel a kérdést. A szentségtelen bábeli lelkület, a határok közé nem szorított kapzsiság, a birtoklási vágy örülete?”

„Isten azonban nem engedi, hogy a bábeli lelkület áldozatává legyünk! Adja az Ő pünkösdi Lelkét, Aki kiszabadít az elkeseredés börtönéből, a cinizmusból, az önsajnálattól.”

„A Római Birodalomban a gyarmatosítók monokultúrája helyett a Lélek kit-kit a saját kultúrájában szólít meg: mégpedig megtérésre a Mammon titkos imáadásából, és a Bábel tornya iránti rejtett vágyunkból. Ázsiában a vallásos élet alapja: az *önkéntes szegénység gyakorlata*.”

Ha meg akarjuk ragadni a túlélés lehetőségét ezen a haldokló bolygón, a következő radikális változásoknak kell egyéni és közösségi életünkben létrejönnie:

1) Antropocentrizmus helyett életközpontúság. A tradicionális nyugati keresztyén gondolkodás az embert (a férfit) helyezi a teremtés központjába, akinek hatalma van arra, hogy uralkodjon azon és kontrollálja azt. Mindez nagyon idegen az ázsiai bennszülött kultúráktól. Számunkra a természet szent, az élet forrása. Az ember csak egy nagyon kicsi része annak és nem áll felette. (Pl. a Fülöp-szigetiek a földet anyának, Inának nevezik, Aki istennő, Akiből az élet származik. Mint ahogy az ember az anyját tiszteli, úgy tisztelik ők a földet.) A keresztyén tradíciótól sem idegen ez, hogy „földből vétettünk.” Mivel ez a faj, az ember, aki a teremtés napjának csak a 24. óra előtti percében jött létre, hosszú időn keresztül megerőszkolta és kizsákmányolta a földet, most az kezdti ezt megbosszulni. Nem ad többé tiszta vizet és levegőt és élelmet. Újra kellene olvasni a Bibliát a madarak, a fák, a vizek, a hegyek szemszögéből.”

2) Dualista szemlélet helyett interconnectió, kölcsönös egybekapcsoltság. A világ sok helyén az élet megszervezése a dualista szemléletre épült, amely elválasztja a testet a lélektől, Isten a világtól, immanenciát a transcendenciától, fehéret a színesbőrűtől, férfit a nőtől, gazdagot a szegénytől stb. Ez hasadt kultúrát, hasadt (szifon) személyiségeket eredményez. Pedig mindannyiunk élete ugyanabból a forrásból fakad. Életünk szálai egybe vannak szöve.

Isten a világot jónak teremtette, a kapcsolat tökéletes volt, nem volt elkülönülés és kizsákmányolás. A dualista szemlélettel vette kezdetét a „másik” objektivizálása, kontrollálása. S mindez a tudomány, a filozófia és a vallás nevében történt. Az Észak-Kelet-ázsiai gondolkodásban az életenergia, az élet lehellete a „KI”. Ő a harmonikus kapcsolat megszervezője ég, föld és az emberek között. Mindenfajta széthúzás, elkülönülés megtöri a KI, vagyis az életenergia áramlásának útját: ez tönkrementést, betegséget eredményez. Számunkra a megújulás az elkülönülés falainak a lebontásával kezdődik, hogy a „KI” újra tudja közölni az életenergiáját. A túlélés záloga: az elkülönülés helyett a Mindenséggel való kölcsönös illeszkedés alapján történő integrálódás.

3) Az élet kultúrájának megvalósítása a halál kultúrája helyett. Az utóbbit a Perzsa öböl eseményei szemléltetik. A konfliktusmegoldás helyes módja nem az ellenség kiirtása. Az a béke, amelyet erőszak által hoznak létre, csak még nagyobb elnyomást szül. Semmi módon nem lehet igazolni a háborúban ártatlanok vérontását. Különben is, többnyire kik mennek harcolni? A szegény családok többnyire színesbőrű ifjai. S teszik ezt néhány

hatalmon levő, többnyire öreg ember politikai és gazdasági érdekeiért!

A háború a patriarchális kultúra terméke, ahol a domináns csoport érdekének győzelme sokkal fontosabb, mint az élet maga.

A háborúban a nők halál feletti gyásza végigvonul a történelmen. Ők tudják, hogy a patriarchalizmus halálát jelent. A ő erővel teli zokogásuk életadó, megváltó zokogás a könnytelen férfítörténelemben. Az emberiség történelmében a sírás volt az első prófétai tett. Az együtt-szenvedés képesség transzformálhatja a halálkultúrát életkultúrává. (I. Ráchel)

1995-ben lesz 50 éve, hogy Koreát kettészakították. A megosztás kimerítette az életenergiánkat. Azt akarjuk, hogy az évforduló meghozza az egyesülést, az élet kultúráját.

Az előadás befejezéséül Chung professzor a Szent Lélek imágóját próbálta a saját kultúrájának kontextusában megrajzolni.

„Számomra a Szentlélek a „Kwan in” képzetéhez hasonló, aki bodhisattva, vagyis megvilágosító lény. Bár-mikor a Nirvánába léphetne, de Ő mégis ittmarad a szenvedők iránti együttérző szeretetből. Ő segít eljutni a megvilágosodásig, az Ő gyógyító bölcsessége képesíti az embereket, hogy a Nirvánába jussanak. De ő nem megy, vár addig, míg az egész univerzum, az emberek, a fák, a madarak megvilágosodnak, hogy azután együtt rész-süljenek az örök bölcsességben. Talán ez egyfajta feminin képzet Krisztusnak, aki az elsőszülött, aki előremegy, hogy magával vihessen másokat a mennyei otthonba.”

Chung professzor előadása után nagy-nagy tapsvihár tört ki a hallgatóság részéről és ez végigkísérte, amint ő újra beállt a tánckarba — egy lévén a többi között — és levonultak a színpadról. Kétségtelen, hogy atmonszerfát tudott teremteni mondanivalójával. Az egész konferencia során nem akadt más, aki ilyen mértékben meg tudta volna mozgatni érzelmi és szellemileg a Nagygyűlés résztvevőit. Előadása vitathatatlanul történés volt. Már maga az a tény is, hogy nemcsak felolvasta, vagy elmondta mondanivalóját, hanem az üzenet továbbításában a mozgás, a test, a zene fontos szerepet kapott. Egy teljesen új stílust nyitott a teológiai előadások történetében.

Viszont az is tény, hogy ez a fajta „hangszerelés” nemcsak az ortodoxiát kezdte ki, hanem az európai protestantizmust is. Sokan megkongatták a szinkretizmus vészharangját, mondván hogy: „Chung professzor illegitim módon keverte a kereszténység elemeit más vallásokéval.”

Ez az előadás olyannyira téma lett a Nagygyűlésen, hogy végül is Chung professzor nyilvános vitára hívta ki az ortodox testvéreket. „Miért van az, — érvelt Chung, — hogy amikor az ortodox tradícióról van szó, az minden esetben keresztényen, viszont ha mi ázsiaiak merjük használni a tradíciókat, az már rögtön szinkretizmus?” Végére is minden nép — védte meg Emili Castro — a keresztény lételek magával vitte a saját tradícióját. A karácsonyfa például egy európai pogány szimbólum.

Mar Gregorios ortodox metropolita megállapította, hogy az ortodoxia, amely egy monokulturális kontextusban él, nehezen tud reagálni más kultúrák kihívásaira.

A vita során kikristályosodott gondolatok belekerültek a konferencia riportjába: „Az egyház arra hivatott, hogy az evangélium üzenetét minden kultúra számára meghallható, megérthető és akceptálható módon kommunikálja. Az isteni igazság továbbadása azonban az egyházi apostoli hithez hűen történjék. Ugyanakkor az evangéliumot az időszerű témákra és helyzetekre kreatív módon

alkalmazzák. Tegyenek önkritikus erőfeszítéseket az ügyben, hogy az evangéliumot újszerűen, eleven módon kommunikálják.”

A nők szerepét elemezve a Nagygyűlésen, meg kell említenem még azt a plenáris ülést, melynek címe: Az egyházak szolidaritása a nőkkel. Az ENSZ 1975-85 évtizedet a nők évtizedének nyilvánította. Ezalatt az egyházakban egyre nagyobb teret kapott az a felismerés és aggodalom is, hogy a világ már megint megelőzte, mert az egyházi struktúrákból olyannyira kiszorultak a nők, hogy még hátrányosabb helyzetben vannak, mint a világi intézményekben, messze elmaradva az öskeresztyén gyülekezeti normáktól is. (Ld. Gal 3.) Ezért az EVT Központi Bizottságának hannoveri gyűlése 1987-ben az egyházakat arra hívta fel, legyen a következő ökumenikus évtized a nőkkel való szolidaritásé.

Az ökumenikus évtized célját a következőkben határozták meg: Meg kell erősíteni azt, hogy a nők döntő módon járulhassanak hozzá az egyházak és gyülekezetek életéhez azáltal, hogy a vezetés és döntéshozatal velük megosztott legyen.

Látható formában kell megjeleníteni a női szempontoknak és aktivizálódásnak a társadalom és az egyház életében.

Munkálkodni kell azon, hogy az egyházak megszabaduljanak a faji előítéletektől, a szexizmustól és az osztálykülönbségektől.

Bátorítani kell az egyházakat, hogy ne csak szóban, hanem tettekkel is támogassák a nőkkel való szolidaritást.

Mivel valójában az évtized 1988 húsvétjával vette kezdetét, jelképesen egy ősi tradíció feltámadása történt. A húsvéti örömet továbbadása a nők nélkül elakadt volna.

Amikor az egyház szolidáris a nőkkel, akkor egy gyógyulási folyamat indul meg, amelyben a deformálódott közösségek aránytalanul elmozdulnak a helyükre kerülnek. A megújult közösségekben az Isten ajándékai teret kapnak, függetlenül attól, hogy férfi, vagy nő közvetíti-e azt.

A plenáris ülés előadóinak jelképes cselekedete az volt, hogy zöld ágakat tűdeltek egy fakeresztbe. Bizonyosságtételük nyomán kiszőltek a keresztfák. Ez egy örmény ortodox tradíció, amennyiben a keresztfák nemcsak a szenvedés szimbóluma, hanem az új életé, a reménységé is. A zöld ágakat a keresztfához tűzdelő megszólalók arról a hitről tettek bizonyosságot, amely a munkájukat új kezdetként értelmezi, amelyben a feltámadás erői között lennek az ellentmondások, szenvedések, a halál erői közepette.

A Krisztus egyházának a megújult, a transzformált közösség prototípusának kell lennie. Ezért küzdeni kell a női diszkrimináció mindenféle formája ellen: legyen ez az eszmény vagy tradíció alapul.

Azt is tudni kell, hogy amikor az egyház szolidáris a nőkkel, nem a kisebbséggel, hanem a kisebbségi helyzetben lévő többséggel ért egyet. Amennyiben az Egyház lehetővé tenné a nők teljesértékű részvételét saját életében, az olyan erőt jelentene, ami kovásszá válhatna a társadalom átalakításában is.

A nők jelenleg olyanok, mint a bibliai görbedt hátú asszony. Tudják, hogy Isten erejével szárnyalni lehet, de csak a kötelekektől megszabadulva. De azt is tudják, hogy Aki a templomban előrehívja őket, hatalmasabb, mint a zsinagógák rendjének meghatározói. A nők évtizedének még nincs igazán hatása az egyházak életében. Egyelőre úgy tűnik, a felhívás csak a nőket érte el. Szeretnénk, ha ez nemcsak a nők szolidaritása a nőkkel évtized lenne, hanem ennél sokkal több történhetne.

Vörös Éva

Jövel, Szentlélek Isten

A Nagygyűlés üzenete

1. Az Egyházak Világtanácsának hetedik Nagygyűlése, amely 1991 február 7-20 között gyűlt egybe Canberában, Ausztráliában, üdvözl minden egyházat, keresztyént és minden népet. Az EVT a világ valamennyi tájáról származó egyházak közössége, amelyek Jézus Krisztust Uruknek és Megváltójuknak vallják, s az egyházak közös hivatását kívánja betölteni az Atya, Fiú és Szentlélek Isten dicsőségére.

2. A Nagygyűlést az ország bennszülött népe köszöntötte, amelynek „élete” ez a föld, valamint Ausztrália egyházai, kormánya és emberei is üdvözölték. Köszönetünket fejezzük ki mindannyiuknak üdvözlötükért, vendégszerettségükért és segítségükért.

A hetedik Nagygyűlés témája ez a segítségül hívás volt: Jövel, Szentlélek Isten, újítsd meg az egész teremtést. Mi, a Nagygyűlés résztvevői, közös istentiszteletben, meditációban és közös életünk során kívántuk megérteni az alábbi kérés által a mai reménysegeket és kihívásokat:

*„Életnek adója, őrizd meg teremtésedet,
Igazságnak Lelke, szabadíts meg bennünket,
Közösségnek Lelke, békéltess meg népedet,
Szentlélek, formáld át és szenteld meg minket!”*

3. Örülünk és hálát adunk Istennek a kultúrák és tradíciók, a keresztyén hit kifejezése sokaságáért. Hálát adunk Istennek az egység iránti fogékonyság növekedéséért, a különbözőségek mellett is. Dicsőítjük Istent az ökumené sok helyi fejleményeiért. A Nagygyűlésen fölkapart minket az ima, a lelkeség, a teológia és a keresztyén elkötelezettség számtalan formája, amelyek láthatóak voltak; e gazdagságot tovább akarjuk adni mindenütt a világon egyházainknak és népeinknek. Újra hangsúlyozzuk a nők jelenlétének erejét és látomását egyházainkban és a Nagygyűlésen, ismételten fölhívja a figyelmet a nőkkel való szolidaritás ökumenikus évtizedének javaslatára. Fölismerhető volt az ökumenikus ifjúsági mozgalom megújult föllendülése is, és várakozással tekintünk előre az 1992-es Általános Ökumenikus Összejövételre az ifjak és a diákok részéről. Ismételten hangsúlyozzuk, hogy az emberek különböző képességekkel vannak megáldva, s sürgetjük ezek aktív részvételét az egyházak egész életében.

4. Más világvallások és vendégek jelenléte a Nagygyűlésen arra emlékeztetett minket, hogy egyre szükségesebb elismernünk Isten képét minden ember életében, egymást szomszédként elfogadnunk és megerősítenünk közös felelősségünket Isten teremtése iránt, így az emberiség iránt is.

5. Egy olyan korban találkoztunk, amikor a teremtettség és az emberiség túlélése fokozott veszélynek van kitéve. Olyan időben, amikor az egész veszélyeztetett környezetünk krízisben van, s felismertük, hogy nem az ember az ura a teremtésnek, hanem csak része az egész és egymással kölcsönösen összefüggő teremtettségnek, s elhatároztuk, hogy együtt dolgozunk annak fönntartásában. A bennszülött népekkel, kisebbségekkel és színesbőrűekkel minden öket érő elnyomásban szolidaritást gyakorolunk. Tekintettel a gazdagok és szegények közötti növekvő különbségre, ismét az igazságosságot hangsúlyoztuk. Korunkban, amikor a világ több részén háború van (különösen a Perzsa Öbölben), szükségnek láttuk,

hogy imádkozva virrassunk a békéért, s az ellenségeskedés azonnali beszüntetését követeltük, kérve a világ összes konfliktusának igazságos megoldását.

6. Világunkban még sok megosztottság van. Gazdasági és politikai egyaránt. A széttöredezett kapcsolatok, az igazságtalanság különösen is a nőket, gyermekeket, a fiatalokat és az eltérő képességű embereket érintik. A Szentlélek azonban az egyházakat a szeretet és elkötelezettség kapcsolatába vonja egymással. Felhívja őket arra az elkötelezettségre, hogy együtt keressék az egységet és a misszió hatékonyabb módját. A Szentlélek föl hívását meghallva kérjük az egyházakat, hogy keressék az új, megbékélt kapcsolatokat a népek között, s hogy erre használják fel egyháztagsaik lehetőségét.

7. Mi, az EVT tagegyházai is megtapasztaltuk ezt a széttöredezettséget. Az egyházak közötti megbékélés még mindig nem teljes.

Az ökumenikus mozgalomban azonban lehetőségünk nyílt arra, hogy elszigeteltségünkől kilépünk elkötelezett közösségbe: az egymásért való felelősség növekvő érzékésének vagyunk tanúi, az öröm és bánat megosztásának, s a Szentlélek vezetése alatt keressük azt a módot, hogy felelősséget hordozunk egymás iránt, s felelősséggel viseltessünk az Úr Jézus iránt, aki azért imádkozott, hogy mindnyájan „egyek legyenek”. Ugyanakkor azt is látjuk, hogy a megbékélés a maga teljességében Isten ajándéka, aki arra hív minket, hogy részt vegyünk ebben a megbékélésben, amikor a Szentlélek átformál és megszentel bennünket.

8. Isten megbékéltette magát az emberiséggel Krisztus keresztyén, e drága áldozat által. E megbékélés megnyerése is drága ajándék, ha a békéltetés szolgálatát végezzük (2Kor 5,18). Így misszióban élő néppé válunk; a szónak nem abban az értelmében, hogy emberek és nemzetek fölött uralkodunk, ami pedig sokszor jellemezte a missziót, hanem abban az értelemben, hogy részt vállalunk Isten tulajdon missziójából és az egész emberiséget Krisztus által Istennel való kapcsolatra vezetjük, s minden emberrel megosztjuk hitünket és anyagi lehetőségeinket.

9. A Nagygyűlés imádkozik Isten Lelkéért, hogy vezesse a keresztyéneket Isten országának új látomására, hogy felelősséget tudjunk vállalni az „evangélium titkának” (Ef 6,19) szolgálatáért. Imádkozunk azért, hogy teremjük „a Lélek gyümölcsseit”, amelyek Isten országának szeretetéből és igazságából fakadnak: igazságosságot és szabadságot, megbékélést és békességet.

10. Újra hangsúlyozzuk, hogy Isten megbocsátása, valamint az emberek kölcsönös megbocsátása fontos része Isten országa új látomásának. Tudatában vagyunk a világ több táján végbemenő gyors és radikális változásoknak, s elkötelezzük magunkat a világ adósságának, a militarizmusnak, a környezetvédelem és a rasszizmus elleni küzdelem új megoldási javaslatai mellett. Hitünk, hogy a Szentlélek reménységet hoz e kihívások és gondok között is, és megerősít minket azoknak a súlyos konfliktusoknak a megoldására, amelyek ma elválasztják az embereket egymástól. S ahogy mi magunkat elköteleztük állandó bűnbánatra, úgy kérünk más embereket is, hogy osszák ez elkötelezettségünket, s imádkozzanak a Szentlélek megújító erejéért, hogy személyes és közösségi életünket egyaránt állítsa helyre.

11. Folytatva utunkat Isten országa és az egyház egy-

sége felé, az emberiség egységéért, együtt imádkozunk a világon szerte élő emberekkel:

„Jövel Szentlélek Isten.
Jövel Szentlélek Isten,
alázatosak tanítója, gőgösek bírója,
Jövel, szegények reménysége, csüggedtek bátorítója,
tönkrementek megmentője.

Jövel, minden élőlénynek csodálatos éke,
minden halandónak egyetlen megváltója.
Jövel Szentlélek Isten, könyörülj rajtunk,
Hatalmaddal fogd át gyengességünket.
Kegyelmeddel töröld el gyarlóságunkat.
Jövel Szentlélek Isten, újítsd meg az egész teremtést!”

Ford.: Karasszon István

Az amerikai sátánizmus, avagy a „Sátán egyháza”

Két szörnyű gyilkosság kapcsán felmerül a gyanú, hogy esetleg sátánista befolyás hatására követték el. A feltételezés azonban szerencsére nem igazolódott. A nyomozás lezárását követő hivatalos közlemények mindenesetre biztosítottak bennünket afelől, hogy nálunk nincsenek sátánisták, csak éppen arról nem tudhattunk meg jóformán semmit, kik is ők valójában. Nos, az alábbi írás erre a kérdésre próbál válaszolni két amerikai szociológus, Marcello Truzzi és Randall H. Alfred kutatási eredményei alapján.¹

M. Truzzi a sátánista kiadványokat — önreklámozó folyóirataikat és könyveiket — dolgozta fel, de az avatatlanként elől elzárkózó-titkolózó, ún. grotto, vagyis a helyi csoport életébe nem tudott bepillantani. R. H. Alfred viszont ott folytatta a kutatómunkát, ahol Truzzi abbahagyta: az ún. „résztevő-megfigyelő” módszert alkalmazta — melyet az antropológus Malinowski-től vett át hasonló exkluzív csoportok életét tanulmányozó amerikai kollégáival együtt —, azaz őszinte érdeklődést és hajlandóságot színlelve beépült egy grotto-ba, gyors karriert csinált, s még a sátánista vezető körök bizalmát is elnyerte. Ily módon teljes és hiteles képet alkothatott a sátán-kultuszról, amely megítélésünk szerint enyhén szólva is nyugtalanító jelenség.

*

A kultuszt Anton Szandor LaVey hívta életre 1966-ban San Francisco-ban. A sátánizmus csakhamar követőkre talált, Amerika-szerte elterjedt, s ami még meglepőbb számunkra, néhány év elteltével Nyugat-Európában is megjelent. M. Truzzi már a 70-es évek közepén 15.000-re becsülte a nemzetközivé vált szervezet tag-ságát.

Az alapító vallási mezbe öltöztette a kultuszt: hivatalosan a „Sátán egyházának” nevezte el; könyvének hasonló megfontolásból adta „A sátán bibliája” címet, s a kihívás csúcspontja, hogy a sátáni szabályokat — a diabolizmust, a hedonizmust, a mágiát, a legitím tekintély rombolását és a millenarizmust — a tízparancsolat diabolikus ekvivalensként hirdette meg. A vallásos frazeológia használata azonban maga is sátáni firtor és gúnycakaj akar lenni, hiszen elrejtethetetlenül nyilvánvaló a sátánizmus militáns keresztyén-ellenes beállítottsága.

A sátánizmus az imént felsorolt elemekből koherens *populista életfilozófiát* kreált: olyan életprogramot kínál követőinek, amely meghatározza az *életcélt*, az eléréséhez szükséges *eszközöket* és végül az előírt életvitelt hordozó-megvalósító *személyiségűtípust*.

A kultusz középpontjában a sátán áll. LaVey *diabó-*

lizmusának sajátos jelentése azonban vaskos mindennapi pragmatizmusában gyökerezik, más szóval abból az élet-szemléletből táplálkozik, hogy az élet olyan, amilyen, tehát minden szörnyűségével együtt el kell fogadnunk, és csupán arra lehet, s kell törekednünk, hogy fölébe kerekedjünk és a magunk javára-hasznára fordítsuk. Ebből következik, hogy LaVey és követői számára a sátán nem természetfölötti vagy misztikus lény, hanem egy *egoista pragmatikus életvitel szimbóluma* és eszményképe.

A *hedonizmus* elve pozitív formában fejt ki az ajánlott életcélt. A sátán ebben az összefüggésben a csaknem korlátlan világi vágyak *igenlésének szimbóluma*. Proklamációja így hangzik LaVey tolmácsolásában: „A sátán az önmegtartóztatás helyett az élvezetet hirdeti.” Ez a megfogalmazás azonban még csak bevezetés a tulajdonképpeni hedonizmusba, ugyanis még nem lép túl a „szuperfogyasztói” társadalom mindennapi életének szokásain. Az újrafogalmazása viszont már sejteti a sátánizmus egoista magvat: „A sátán minden úgynevezett bűnt támogat, amennyiben azok fizikai, mentális és emocionális kielégülésre vezetnek.” Az élvezetek fő területe — összhangban a 60-as évek Amerikájában meghirdetett „szexuális forradalommal”, amely jónéhány merev előítéletet feloldott — magától értetődően a szexuális élet. A sátánizmus bátorítja a szexuális fantáziát — s mint a későbbiekben kiderül, ennek nálunk is visszhangja támadt —, de elutasítja az erőszak alkalmazását.

A *tekinélyrombolás* mozzanata szorosan kapcsolódik a hedonizmus elvéhez. Míg az utóbbi az egoizmus érvényesítését igenli, az előbbi az egoizmus útjában álló társadalmi akadályokat kívánja elhárítani, illetve semlegesíteni. A sátán ebben a kontextusban a *tagadás szimbóluma*. Tagadja általában a legitím társadalmi együttélési normákat, szabályokat és különösen az Amerikában domináns judaista-keresztény hagyományt. A kereszténységet fölöttébb sommásan azért marasztalja el, mert „spirituális beállítottsága” gyávává tette az embert. Ezzel szemben a sátánizmus a legéletképesebbek, a bátrak fennmaradását és érvényesülését hirdeti. Mintha Balzac diabolikus alakjának, Vautrin-nek a tanácsait hallanánk, aki így oktatja Rastignac-ot: „Tisztességgel semmire sem megy... Nem beszélek a nyomorult helótákról, akik folyton robotolnak, és sosem nyerik el munkájuk jutalmát... Nem vádolom a gazdagokat a szegények kedvéért: az ember ugyanaz fönt, lent, közepén. E magasrendű állatok között millióként akad tíz kemény legény, aki fölébe helyezkedik mindennek, a törvényeknek is; és én közéjük tartozom.” Az alapító LaVey a jelek szerint csak e sommás, múlt századi Vautrin-i életfelfogás bővített és újabb változatát nyújtja.

A sátánizmus a *mágia* elsajátításában és alkalmazásában éri el csúcspontját. Ám a mágiát meglehetősen ambivalens módon értelmezi. Felfogásában keveredik az archaikus múlt megidézése és a jelen körülményeire való pragmatikus alkalmazás igénye. Mindazonáltal azt a jelentést sugallja követőinek, hogy a mágikus rítusok és eljárások segítségével akaratuknak megfelelően irányíthatják mindennapi életük eseményeit. Más szóval, a mágia biztosítja az egyén számára vágyai valórváltásának eszközeit: mások *manipulálását* s az *egyén hatalmát* mások fölött. Ezen a ponton válik nyilvánvalóvá a sátánizmus szélsőségegik feszített egoizmusa és erkölcsi gátlástalansága. Hiszen a másik ember manipulálása azt eredményezi, hogy az egyén akaratának másokra kényszerítésével, törekvéseinek *eszközévé* degradálja ember-társát. A további elemzés helyett gondoljunk itt akár a „Klut”, akár „A szerető” c. amerikai filmre. (Mindkettőt az MTV jóvoltából láthattuk nemrégiben.) A Klut Bree Daniels-e és A szerető Rae Colton-ja egyaránt azzal a dilemmával szembesül, hogy a kölcsönös odaadásra épülő emberi kapcsolatot, a szerelmet válassa-e, avagy a férfiak manipulálásával megszerezhető hatalmat fölöttük, a velejáró anyagi előnyökkel együtt. Bree Daniels, a new yorki call-girl „üzletfilozófiája” sok hasonlóságot mutat a sátánista életfilozófiával. Üzletfeleit így biztatja: ne csak a ruhádat vedd le, hanem a gátlásaidat is; ne csak a fantáziánkat engedjük szabadon, hanem önmagunkat is; s kliensei figyelmébe ajánlja a maga piszkos fantáziáját. Bree Daniels már nem tud lemondani arról, hogy „oruknál fogva vezesse az embereket”. Rae Colton sorsa Bree Daniels-éhez hasonlóan alakul. Ám az „erkölcsi gátlások feloldása” fölöttébb kockázatos vállalkozás. Az elszabadult fantázia veszélybe sodorta call-girl-ünket is.

Ennél persze súlyosabb fenyegetést jelent az a körülmény, hogy az Egyesült Államokban valóban előfordultak olyan rituális gyilkosságok, amelyeket sátánisták követtek el.

Végül a sátánisa *millenarizmus* visszájára fordítja a keresztények millenarista várakozását: olyan új korszak eljövételét hirdeti, amelyben a sátánista életvitel válik uralkodóvá.

*

A Kapu ez évi 2. számának hátsó borítóján megjelent egy épületes „comX” — olvasd: comics, értsd: amerikai típusú folytatásos képregény, amelynek jelen esetben remélhetőleg nem lesz folytatása.

A képek egyebek között két nőalakot ábrázolnak, az egyik keresztre feszítve, a másik lábánál fogva felakasztva, teljes alakjában, minden porcikájában feketére mázolva függ. A nyilvánvaló jelentést sugalló képi szimbólumok értelmezését kísérőszöveg tereli a megfelelő irányba: „Kereszt és fordított kereszt (sic!)... Krisztus és Krisztina.” A sátánizmus, vagyis a megihlető forrás ismeretében könnyen belátható, hogy a „művészi ego szélsőséges megnyilvánulása” nem egyéb, mint a diabólikus ego önkifejezése. Minderről, mutatis mutandis csak annyit: „Ne fessd az ördögöt a Kapu-ra...!”

Somogyi János

JEGYZETEK

1. Marcello Truzzi: Nouveau Witches. In: The Humanist, Vol XXXIV. No.5. (1974) 13-16. Randall H. Alfred: The Church of Satan. In: The New Religious Consciousness. University of California Press, Berkeley- Los Angeles — London, 1976. 180-202.

KÖNYV- ÉS FOLYÓIRATSZEMLE

Rendhagyó tanulmány- és folyóiratszemle

A Budapesti Református Teológiai Akadémiával közvetlen kapcsolatot teremtett az oxfordi és groningeni egyetem, a magyarországi felsőoktatást segítő programjuk keretében. A zürichi és bécsi egyetemek teológiai fakultásait a Budapesti Teológia kereste meg. Így diákjaink Oxfordba, Groningenbe, Zürichbe szóló egyetemi ösztöndíjakat kapnak, tehát tanulásukat nem kell az ottani testvéregyházaknak fizetniük. A Bécsi Egyetem Teológiai Fakultásán pedig egyik kollégánk vállalt előadásokat.

Az alábbiakban a fent említett teológiai fakultásokon az Újszövetséget tanító professzorok két-két, legújabban megjelent tanulmányát kívánom ismertetni, Akadémiánk hálája jelként. A legtöbb ezek közül teológiai folyóiratban jelent meg, némelyik viszont gyűjteményes kötetben. Az egyik pedig előadásként hangzott el elmúlt tanévünk során.

Eduard Schweizer: *Die diakonische Struktur der neotestamentlichen Gemeinde*, in: *Diakonie — biblische Grundlagen und Orientierungen*, 1990 (Az újszövetségi gyülekezet diakóniai jellege, a „Diakónia-bibliái alapvetések és tájékozódások” című kötetben, a 159-185. oldalakon).

Ajánlom ezt az írást azoknak, akiket érdekel az Új-

szövetség diakóniája és azoknak, akik látni akarják a különbséget az előbbi tanítás és a magát szolgálat teológiájának nevező egyházdiplomáciai irányzat között. A neves svájci szerző, a Zürichi Egyetem nyugdíjas újszövetségi professzorának első tétele az, hogy a diakónia *a legnagyobb akadályoztatás esetében is gyakorolható*. Hivatkozik Luk 22,27c-re, ezt az úrvacsora szerzetésével kapcsolja össze. Szerinte az „én olyan vagyok köztetek, mint diakónus” kifejezés akkor hangzott el, amikor Jézus már a halál előtt állt. E pillanatban, a tanítványok lába megmosása után, már nem végzett több diakóniai munkát. És mégis: egész lénye, s elvállalt szenvedése diakónia volt. Így szólhatunk „diakóniai teljesítményre képtelen”, s mégis legszentebb diakóniáról. Ugyanígy, az apostolok a maguk szegénységében, elesettségében végezték a diakóniát. Vagy a haldoklók, mártírok. Azok a mai, szeretszolgálatra szorult keresztények, akik tudnak tűrni, közbenjáró imát mondani, Istent dicsőíteni a szenvedésben.

Második tétele, hogy *diakóniát csak önmagunk gyengesége tudatában végezhetünk*. Elfogadni tudni — ezt lehet jól, de rosszul is tenni. Jézus azt kívánja, hogy a tanítványok egymás szolgálai és rabszolgái legyenek (Mk

10,43-44), ezt pedig csak gyengeségük ismeretében tehetik. Talán éppen ezáltal válnak erősekké. Jézus szerint ugyanis önkéntes diakóniára csak az erős lelkületű ember képes, míg a kényszerből végzett diakónia a gyengeség jele.

Harmadik tétele, hogy *mindenféle egyházi szolgálatot diakóniának nevezhetünk*. Ilyen esetben azonban nem „szeretetszolgálat” a szó jelentése, hanem az egyházi tevékenység általában. Szerző rámutat arra a különös tényre, hogy az Újszövetség sohasem használja a tanítványok, vagy az egyes gyülekezeti tagok tevékenységére az akkori görögben használt „tiszttség”-et kifejező szavakat: telos, arché, timé, leiturgia — legfeljebb magának Krisztusnak, vagy az egész gyülekezetnek együttes tevékenységére —, hanem a profán, nem bibliai (azaz a LXX-ben nem használatos) diakóniát.

Negyedik tétele, hogy a *példamutató keresztyén életforma is diakónia*. Megemlíti, hogy néha a gondozott diakóniája jelentősebbnek bizonyulhat, mint a gondozóké. Hiszen a „kicsinyek” (Mt 18,3.10.14) jelző a Máté-féle gyülekezet életében: megisztelő kifejezés, rang.

Ötödik, hatodik és hetedik tételében *Máté, Pál és János* gyülekezeteinek diakóniai modelljeit veszi sorra, sok érdekes bibliai-teológiai megállapítást téve. Mátéra „a kicsinyek” fontos szerepe mellett Péter különleges helyzete és minden gyülekezeti tag szolgálatba állításának hangsúlyozása a jellemző. A páli modellt a „Krisztus teste” metafora jeleníti meg. Ez a „test” új teremtés, új Isten népe, melyben a kegyelmi ajándékok spontaneitása és az intézményszerűség egyensúlyban van. A „Krisztus teste” missziót végez a világban, Krisztus megbízásából és erejével. Jánosnál látszólag nincsenek egyházi tisztégek. Ez azonban tévedés. „Hivatalok”-ról, ordinációról csakugyan nincs szó úgy, mint a pásztori levelekben, de a Szentlélek által gyümölcsöket termő életéről, imádságról, szeretetszolgálatról, misszióról nagyon is sok szó esik. „Ne szóval és nyelvvel, hanem cselekedettel és valósággal szeressünk” (1Jn 3,18). Mi ez — kérdi a szerző —, ha nem a teológiailag megalapozott diakónia?

Zur Christologie des ersten Petrusbriefs (Péter első levele krisztológiájához) a címe Eduard Schweizer idén megjelent másik tanulmányának, az: Anfänge der Christologie (A krisztológia kezdetei) című, F. Hahn 65. születésnapjára kiadott (Göttingen, 1991, Vandenhoeck-Ruprecht) kötetben.

A szerző előbb a hagyományos krisztológiai kifejezéseket veszi sorra, melyek a levél írója előtt is használatban voltak már az első gyülekezetekben. Ezeket nevezi „témák”-nak. Ilyen a „Krisztus” (1,19; 2,21; 3,18; 4,1) cím, s az érettünk történő szenvedés (2,21; 3,18) gondolata. Szól a feltámadt Úrról (1,21; 3,21), aki „Kürios” (1,3; 2,3; 3,15), a mennybemenetelről (3,22), arról, hogy Isten Krisztus lábai alá vetette az angyalokat, szellemi hatalmakat. Itt a szerző az 1Tim 3,16-tal párhuzamos gondolatokra mutat rá. A faneroó ige egyaránt vonatkozik a történeti Jézus eljövételére (1,20) és a paruziára (5,4). Ezután a jövőre, a reménységre vonatkozó részek következnek (1,3.13.21; 3,15). Péter első levelében a Szentlélek különíti el az elhívottakat (3,15). A Lélek munkálta engedelmisség viszont Krisztushoz visz közel, ez a hit engedelmissége, mellyel befogadja a Jézusról szóló igehirdetést, (14,22). Jézus feltámadása élő reménységet ad a hívőknek (1,3-5).

A „témákat”, a „rémák” (= beszédek) követik, itt van a levél sajátos mondanivalója. A jelen a szenvedések jegyében folyik. Azok a krisztológiai címek, melyeket a levél kapcsolatba hoz a gyülekezettel, erről a szenvedésről tanúskodnak, pl. Jézus a „Bárány” (1,19), övéi a

juhok (2,25), vagy a nyáj (5,2), akikért a vérét adta. Ő egyszersemind a „lelkek pásztorja és felvigyázója” (2,25), illetve a főpásztor (5,4). Látjuk, hogy a szenvedés motívuma mellett megdöbbenő a megfelelés Jézus és gyülekezete közt. További példa: Ő a „kő” (2,4), a gyülekezet „élő kövekből” (2,5) áll. Ő a Christos nevet viseli, övéi a christianos, Krisztushoz tartozó melléknevet (4,16). Krisztus szenved (2,21.23; 3,18; 4,1), az egyház is (2,19k.; 3,14.17; 4,1). Az egyház azonban részeseül Krisztus dicsőségéből (1,11; 4,13; 5,1). Ezt a fejtegetést azzal zárja, hogy a „Jézus értünk” teológiája mellett az 1Pét-ben jelen van a „Krisztus, a modell, akit követni lehet” teológiája is. Jézus üdvözítő tetteit nemcsak jogi vagy kereskedelmi (szabaddá vásárlás képekkel fejezi ki, hanem orvosi-gyógyítói képekkel is (2,24).

Fontos hermeneutikai szabálynak tartja, hogy a textus olvasásánál tegyük fel a kérdést: mi van abban az író és olvasó számára természetes (magától értetődő) és mi az új. A magától értetődő fogalmak adják valakinek a „szemantikus univerzumát”. Innen vezethető le az a gondolat a levélben, hogy a krisztológia és szótériológia megelőzi az etikát. A képekben kifejezett krisztológia olyan modell, mely belátást ad arra, hogy azt és annak következményeit olyan sínárnak tartjuk, melyen csak mindkét sánt figyelembevéve utazhatunk.

Búcsút véve E. Schweizerrel, még annyit jegyezzünk meg, hogy az Erdélyi Református Egyházkerület folyóirata, az Igehirdető, idei húsvéti számában (II. év. 3. sz.) közli tőle: *Két újtestamentumi hitvallás összehasonlítása* című tanulmányát 1Kor 15,3-5 és 1Tim 3,16-ről (mindkettő húsvéti textus), Geréb Erzsébet kitűnő fordításában.

Kurt *Niederwimmer* a Bécsi Egyetem Protestáns Teológiai Fakultásának újszövetségi tanára: *Über die Armut. Überlegungen zu neutestamentlichen Texten* (A szegénységről. Megfontolások újszövetségi szövegeken című cikke Diakonie in der Gemeinde, 1991) rendkívül tömören fejt ki az Újszövetség tanítását a szegénységről. A szerző minden sora mögött egy-egy külön tanulmány rejlik, nemcsak az újszövetségi textusok, de az apostoli és az egyházi atyák műveinek figyelembevételével. Ez érthető, mert Niederwimmer otthonos az ókeresztyén irodalomban, az apostoli atyák kritikai kiadását szerkeszti.

Bevezetőjében arról szól, hogy a keresztyén szegénység egyik oka az anyagi szükség, másik oka az önkéntes lemondás lehet.

A Szentírásból világos, hogy Isten a szegények védelmezője, közel van hozzájuk. Jézus követése az önkéntes szegénység elvállalásával járt, elhívottai mindenüket elhagyva követték őt. A szegénység lelkülete (Mt 5,3) azokra áll, akik mindent Istentől várnak. Ezzel az igei üzenettel lépett a világba az egyház. Mindig gondoskodott a szociális kiegyenlítődésről, adománygyűjtést, szegénygondozást végzett. A szükségét szenvedő testvéren segíteni — ez hozzátartozik a keresztyén hithez Ef 4,2; 1Tim 6,17-19; Jak 1,27). A keresztyén tanítás nyomán a gazdagság elveszti vonzó (és démoni) erejét, a szegénység pedig depresszióját, ami nem kevésbé démoni, mint a gazdagság csábítása. Így a keresztyének szabadok maradnak a megelégedésre mind a gazdagság, mind a szegénység állapotában. Ezenkívül hangzik körükben a profétai szó, mely a gazdagokat a szegények iránti felelősségre hívja, óvja őket vagyonuk rossz felhasználásától.

De szól a vigasztalás és a tanítás a szegények Isten előtti kedvességéről, értékükről, s a szegénység gazdagító lehetőségeiről. Mindenkinek hirdeti az egyház, hogy a szegényekben a rangrejtett, szegény Krisztussal találkozunk. Napjaink egyik misztikusa szerint Jézus így hív ben-

nünket: „Adj, egyszerűsítsd életedet, tedd magad szabadbá. Légy egész szegény, hogy egészen az enyém lehess!”

Ján 1,14-hez írt meditációnak nevezi a szerző *Et Verbum caro factum est* (Az Ige testté lett) című tanulmányát, mely az Amt und Gemeinde c. folyóirat 41/1990/7-8. sz.-ban jelent meg, s a karácsonyi teológiai meditációk modelljének tekinthető. Három dolog emeli értékét: széleskörű — az egyházatyáktól a legújabb teológiai irodalomig terjedő — exegetikai megalapozottsága, világos tagoltsága, emelkedett stílusa. Tételai: 1) János evangéliuma különleges helyzete a kánonon belül Alexandriai Kelemtől a középkoron és a reformátorokon át a mai exegetáig. A Prologus különleges szerepe János evangéliumán belül az írásmagyarázat történetében. Ma is csak engedelmes szívvel figyelhetünk rá. 2) Az irodalomkritika megkísérlé a Prologus himnikus és prózai részeinek szétválasztását. A himnusz első strófája az első, harmadik és negyedik vers. Ez a Logosnak a teremtésben játszott szerepét énekli meg. A második strófa a tizennegyedik és tizenhatodik versekben található. Ez az Ige testté léletét magasztalja a választottak hangján, akik látták a Logost és részesültek annak ajándékában. 3) Az első két strófa még a preexistens Logosról szól, a harmadik már a testet öltöttről. A 14.v. a központi mondanivaló. Formáját tekintve a gyülekezet responsoriumként adott felelete az inkarnáció csodájára, hitvallásként. A Logos testté, mégpedig „hüstestté” vált. Ez azt jelenti, hogy igaz emberként jött közenk, ugyanakkor Logos maradt. A sarx szó az érzékelhető, kézzel fogható tárgyat és személyt (vö. 1Ján 1,1) jelöli. Antióchiai Ignatius szép szavaival „Egy az orvos, aki testvé és lelkivé lett és nem lett, a testben megjelent Isten, s a halálban megjelent örök élet” (IEf 7,2). A Logos nemcsak össze lehet kötni az ember Jézussal, hanem egyenesen azonosítani kell vele. Igaz Isten és igaz ember, elegyítetlenül és elválaszthatatlanul (kalcedoni hitvallás). Az Ige testté létele a földi történelemben történt esemény. Isten a világtörténelem egy bizonyos pillanatában egy egyszerű zsidó leánykától, Máriától született, s ez az esemény a világtörténelem középpontja. A testté lett Igét a hívők meglátták a maga dicsőségében. „Mi láttuk...” Ez a „mi” az istentiszteletet ünneplő gyülekezet. „... az ő dicsőségét”, glóriáját, az isteni aurát, az isteni lény sugárzását. Ez azt jelenti: látták Jézust a hit szemével. Ez a látás az üdvösség meglátása, az üdv javai elnyerése. A kegyelem és az igazság: üdvjavak. Jézus a kegyelem és az igazság örök forrása. A 16.v.-et így fordítja: „Az Ő teljességéből vettünk kegyelmet a kegyelem kedvéért”. Vagy: „kegyelmet kegyelemre, egyiket a másik után”. 4) Azáltal, hogy az örök Logos megosztotta velünk emberi létünket — melyet mi széttörtünk, s minden pillanatban széttörünk most is — ezáltal a bűn és halál sötétségébe világosságot: bűnbocsánatot és életet hozott. J. Blank szerint Isten emberré lételeből az ember (Isten szerint kedves) emberré létele következik.

Az ihletett meditációt gazdag jegyzetek kapcsolják még jobban a klasszikus és a kortárs János Prologus magyarázatokhoz.

Gerard Luttikhuisen a groningeni egyetemen az Újszövetség professzora. Kutatási területe főként az antik zsidó és kánonon kívüli keresztyén irodalom. Ezekben nemcsak az ortodox, de a heterodox (eretnek, más véleményű) irodalmak is beletartoznak. *Intertextual References in Reader's Responses to the Apocryphon of John*. (Szövegközi hivatkozások az olvasónak János Apocryphonjára adott feleleteiben), Kampne, 1989, in: *Intertextuality in Biblical Writings. Essays in Honour of Bas van Iersel* című tanulmánya a Nag Hammadiban megtalált

kopt nyelvű irattal foglalkozik az „intertextualitás” szempontjából. Ez a modern kommunikációelmélet alkalmazása, jelen esetben egy eredetileg Kr.u. 185 előtt görög nyelven keletkezett, de ránk a IV.sz.d.-ből kopt nyelven maradt gnosztikus kéziratra. Az intertextualitás azt kutatja, hogy milyen szerepe volt a szöveg keletkezésénél és első címzettjei által történt befogadásánál az akkori olvasó tudatában élő egyéb szövegeknek. Ez a szempont azon alapszik, hogy előzetes ismereteink — akkor és most is — belejátszanak egy-egy előző olvasott-hallott szöveg megértésébe.

Luttikhuisen ismerteti a könyv tartalmát. A mű dicséri a Legfelsőbb Istent. Tudni kell, hogy a gnosztikusoknál a Legfelsőbb Isten nem azonos a Teremtővel, ők a teremtést egy gonosz démonnak (demiurgosnak) tulajdonították. Szerintük a megváltás a gonosz teremtésből vált meg. A kozmogóniai részletekből kiderül, hogy a Legfelsőbb Istentől isteni aiónok emanálódtak (= kiáramlottak), ezek közül Sophia (= bölcsesség) volt a legalacsonyabbrendű, aki a felsőbb rétegek tudta nélkül fiút szült. Ennek neve Jaldabaoth. A folytatás a földön történik, Gen1 bizonyos elemei felhasználásával.

Az intertextuális elemzés a könyvnek csak egy részletére terjed ki, ennek témája: a demiurgos arroganciája. A tudatlan, — a rossz világot megteremtő — Jaldabaoth így szól, mikor az angyalok menekülnek tőle: „Féltékeny Isten vagyok, Senki sincs rajtam kívül.” Az Apocryphon szerzője azonban felteszi a gúnyos kérdést: „Ha nincs Isten rajta kívül, akkor kire féltékeny?”

A tanulmányíró intertextuális szempontjai: 1. Hogyan értékelték e fenti állításokat az eredeti olvasók, 185 előtt? 2. Az egyiptomi gnosztikus olvasók a IV.sz.d. második felében? 3. A mai olvasók? A rendkívül érdekes fejtegetés summája: a mai olvasó az Őszövetség felől érti a demiurgos tudatlan hencségét (arroganciáját). Úgy érzi, hogy a bibliai féltőn szerető Isten ellen írt művet tart a kezében (Ex 20,5; 34,14; Deut 4,24). Egyszersmind gúnyos reminiscenciát talál És 43,11 és 44,6kk-vel kapcsolatban arról, hogy „nincs rajtam kívül más”. A mai olvasó a demiurgos arroganciájáról szóló részt polémiának érzi a zsidó vagy az abból eredő monotheizmus ellen.

A IV. sz.d. gnosztikus olvasóját viszont a fentiek saját gnosztikus meggyőződésében erősítik meg. Úgy látja, hogy a tudatlan demiurgos és a teremtett világ alsóbbrendű, ő maga (az akkori olvasó) viszont magasabbrendű, mert a Legfelsőbb Isten és a mennyei világ szférájába tartozik. Erősödik csoport-azonosság tudatában, s ez nemcsak a múltjára (teremtés), de jelenére is hatással van.

Az eredeti, — tehát a Kr.e. 185-nél előbb élt — olvasó a bibliai megállapításokat vagy csak gnosztikus textusok alapján ismerte, — ez esetben gnosztikus „teremtés” hitében erősödött meg —, vagy tudott a vonatkozó bibliai textusokról, ebben az esetben azok elleni támadást érzett ki a szövegből.

Luttikhuisen második tanulmánya: *The Evaluation of the Teaching of Jesus in Christian Gnostic Revelation Dialogues* (Jézus tanításának értékelése keresztyén gnosztikus dialógusokban) in: *The New Testament in Early Christianity* (Az Újszövetség a korai keresztyénségben), Leuven, 1989. Ebben az írásában a szerző azzal foglalkozik, hogy miként értékelték keresztyén gnosztikus iratok a történeti Jézus tanítását. Ezek általában a II.sz.d.-ban keletkeztek görögül, kopt nyelvű bővítésük a IV.sz.d.-ból való. Szabályszerűen ismétlődő motívum bennük, hogy kezdő jelenetként megjelenik a Feltámadott és valami olyan gnosztikus jellegű kijelentést ad a tanítvá-

nyoknak, mely a kanonikus evangéliumokban nem szerepel, s azoktól teljesen idegen szellemű.

A „legenyhébb” ezek közül a „Péter levele Filephez” című irat. Itt kontinuitás van a történeti Jézus és a Feltámadott „titkos” tanítása közt, inkább csak a tanítványok hozzáállása változott, most már hittek az eddig elhangzottakban. Erre van utalás a Mk 16 végének ún. „Kis Záradékában” is, mely megtalálható a görög Újszövetség-kiadások szövegváltozatai közt.

A „Mária evangéliuma” című iratban Péter meghívja Mária Magdalénát, hogy közölje, mit mondott neki Jézus, amikor külön megjelent neki. Itt a feltámadott beszélgetése a tanítványokkal csak előkészíti a Mária Magdolna által nyert (és továbbadott) kijelentést. A fejlődés három fázisa. 1. a történeti Jézus szavai, 2. a tanítványoknak adott (a kánonban ismeretlen) kijelentés, 3. a Magdolnának adott kijelentés. E műben utalás történik Mt 28,20-ra. Ezt állítja Jézus Krisztus Sophiájáról (Bölcsességéről): „az egyetlen, aki veletek van a rablók hatalma végéig”. Ugyanez a János Apocryphonjában így hangzik: „Én vagyok az egyetlen, aki veletek vagyok mindörökké”.

Summázásként a szerző megállapítja, hogy ezek a gnosztikus kijelentés-dialógusok a Feltámadott szájába adnak olyan szavakat, amelyek vagy kibébitik a történeti Jézus szavai értékét, vagy azzal ellentétes gnosztikus gondolatokkal egészítik ki azt.

A mi körülményeink közt lehetetlen a keresztyén-gnosztikus iratok részletes ismertetése teológiai oktatásunk keretében. Ez iratoknál gyakorlatibb kérdésekre: az Újszövetség megértésére kell összpontosítanunk. De a groningeni egyetemen folyó fent említett kutatás eredményei segítenek abba, hogy megértsük: milyen irányba torzult el az eredeti evangélium a gnózis világában.

Richard T. France az Oxfordi Egyetem egyik Újszövetség professzora, ezenkívül az ott működő anglikán-evangélikál Wycliffe Hall principálisa és Újszövetség tanára. Az „evangélikál” (evangelical) jelző általában ezt a teológiai és kegyesség-irányt jelöli, melynek a Szentírás tekintélye éppolyan fontos, mint az ismertebb fundamentalista iránynak, de a hitvédelemnél nagyobb súlyt helyez a Szentírás üzenete megértésére és továbbadására, a misszióra. Megfontoltan konzervatív, biblikus, de nem merev irányzat ez, melyet ellenfelei időnként fundamentalistának bélyegeznek. A történet-kritikát, mind módszert elfogadja és használja a Szentírás kutatásában, de nem fogadja el olyan szemléletként, melyet az Írás fölé lehetne rendelni. Az anglikán egyházon belül három fő kegyességi irány él: a katolicizmussal rokon „high” (= magas), a puritán „low” (= alacsony) vagy másként, „evangelical” és liberális irány. Mindhárom külön kollégiumot tart fenn Oxfordban.

Elsőként R. T. France: Divine Government (Isteni kormányzás) című, Márk evangéliumáról szóló, Teológiánkon 1991 április 9-12 közt elhangzott öt előadását ismertetem az ott elmondottak és nyomtatott vázlatai alapján. Mindez könyvalakban, azonos címmel most jelent meg. A sorozat nem Márk evangéliumát kommentálja versenként, hanem egy összefoglaló gondolat: Isten Országá szemponyjából halad rajta végig, a választott téma célkitűzéséhez igazodva hol részletesen, (pl. a 13. fejezet) hol nagyvonalúan.

Az első előadás (a könyvben: fejezet) címe: „Isten uralkodik.” Már első tétele megragadó: Márk Prologusának tekinti az 1,1-13-át, ez „pillantás a színpalak mögé”, vagyis mennyei explanátó. Az 1,15-ben látja Jézus szolgálatának kulcsát: Isten Országá meghirdetését. Az ország (basileai) szó helyett az „uralkodás”, „kormányzás” szavakat ajánlja. Rámutat a fogalom eredetére Dániel könyvében, s annak Jézus korában történt azonosítására Izrael helyreállításá-

sával. Az Ország meghirdetése az volt, hogy „Isten átveszi az uralkodást”. Paradox, de a modern embernek szinte jobban érthető, ha „forradalomnak” nevezzük Isten királyságát. (Ez a hallgatóságban sok kérdést ébresztett). Az „elközelítést” nem a jövőbeli, hanem a realizált eszkatalógia alapján értelmezi.

A második előadás a „Kormányzati titkok” címet viseli. A transzcendens Prologus után meglepő folytatásként értékeli az 1,16-3,35-öt. Az ígéretes isteni kezdet után szerény a történeti elindulás: félreeső római tartomány néhány faluja, behatárolt rétegek közt, s még ott is ellenállásba ütközve kezd Jézus működni. Így jött volna el az Ország? A 4. fejezet példázatai nemcsak illusztráció a basileiának, hanem feleletet váró proklamáció is. Külön kitért a titkok (4,10-12) ismeretére. Itt egyszerre szolt a kiválasztás titkáról és a messiási titokról.

A harmadik előadás címe „Forradalmi kormány”. Az emberek forradalmat vártak, de nem olyat, amit Jézus hozott. Ő először a sátán hatalmát akarta megdönteni, ez látszik az exorcizmusokban és az emberek gondolkodása megváltoztatásában. Jézus minden emberi értéket újrendez, ez a tanítványsággal foglalkozó szakaszból (8,27-10,45) válik nyilvánvalóvá. Két fontos eleme Jézus új értékeinek a szenvedés elvállalása a tanítványságban és a gyermekek modellszerepe az alázatosságban és elfogadni-tudásban. A 10. fejezet párhuzamos ellentétekben (válás, gyermekek, gazdagság, társadalmi szint kérdéseiben) mutatja be a világ és Jézus értékelése közti különbséget. Jézus a mózesi törvényt mindenkinél radikálisabban magyarázta. Ezzel és a bűnösökkel szemben gyakorolt asztalközösségeivel a hatalmasok haragját vonta magára.

A negyedik előadás a „Kormányzás és Hatalom” kérdésével foglalkozik. A korai eljövétel „elmaradásának kényes kérdését” (9, 1 és 13. fejezet) újszerűen közelíti meg. Szerinte a 13. fejezetben élesen el kell választani a jeruzsálemi templom pusztulására vonatkozó, terminushoz kötött prófeciát a paruzia meghirdetésétől, melynek semmiféle terminusjellege nem volt Jézus igehirdetésében. Fő érve Dán 7,13k újraelemzése. Ezt trónralépés-próficiának tartja, melyeknek nincs eljövétel-prófécia jellege. A későbbi keresztyén értelmezés a kettőt összemosta.

Befejező, ötödik előadása „Az uralom az Ő vállán” témájáról szolt. Kiemelte a galilea zarándokok őszinte lelkesedésének és a jeruzsálemiek ellenséges érzésének különbségét. Szó sincs tehát arról, hogy ugyanaz a tömeg változott volna meg néhány nap alatt. Utalt Gerd Theissen Jézus-regénye (A Galileai árnyéka) érdekességére, mely oly jól kiemeli a Barabbás és Jézus közti választás különlegességét. (Az egyik kézirat szerint Barabbás neve is Jézus volt, s mindkettő „az Atya fiai”). Végül azt mutatta be, hogy Jézus istensége Márknál éppen a kereszt alatt (ott, ahol nem várnánk) derült ki, s egy római százas, (akitől nem várnánk) tesz erről bizonyosságot.

R. T. France professzor hermeneutikai elvei derülnek ki egy idén megjelent cikkéből, melynek címe: *James Barr and Evangelical Scholarship* (James Barr és az evangélikál tudományosság), Anvil, 8/1991/1.sz. Az Anvil anglikán evangélikál teológiai és missziói folyóirat. James Barr pedig a brit világban az a liberális teológus, aki legtöbbet foglalkozik hermeneutikai kérdésekkel, különösen a fundamentalizmus és a liberális irányok ellentéteivel. Szerző J. Barr két, sok vitát kiváltott könyvére tekint vissza, ezek: *Fundamentalizmus* (Fundamentalism, 1977) és: *Menekülés a fundamentalizmustól* (Escaping from Fundamentalism, 1984). Leírja azt a heves ellenkezést, amivel J. Barr könyveit fogadták az evangéliumi

körök. Higgadtan visszatekintve az azóta eltelt időre, R. T. France most újra elöveszi J. Barr téziseit, úgy tűnik, három szempont alapján. Először azokat a vádakat veszi sorra, melyekben Barr olyan valamit tulajdonít az evangélikál irányzatnak, amit ők nem tanítanak, nem vállalnak. Azután azokat a tételeket, melyekben nem lehet Barr és az evangéliumi irányzat nézeteit összegegyeztetni. Végül azokat a pontokat, melyekben Barr kritikája jótékony hatású önvizsgálatra készítheti a konzervatív teológiát. Az első szempontoz az annyit, hogy France és az általa képviselt irány szívesen vállalja az evangélikál (evangelical) és a konzervatív jelzőt, de visszautasítja a „fundamentalizmus” címkéjét. A második és harmadik szempontra négy kérdéskör kapcsán felel.

Az első kérdéskör: a „betű szerinti” interpretáció. Barr szerint — ellentétben a közhiedelemmel — a fundamentalistáknak nem a Biblia betű szerinti magyarázata a legfőbb szívügye, hanem az ő értelmezésük szerinti tévedhetetlenségének védelme. Így aztán, ha a betű szerinti értelmezés valamely esetben ütköznék az elfogadott tudományos nézetekkel, elismert történeti adatokkal, vagy a szentírók betű szerinti értelemben egymással volnának ellentétben, akkor a fundamentalisták „opportünizmusból” (a tévedhetetlenség védelmében) lemondanak a betű szerinti magyarázatról. R. T. France válasza erre, hogy ami az evangélikál tudományosságot illeti, ez a vád nem igaz. Mégpedig azért nem, mert ők ugyan pl. az evangéliumokat ihletett tudósításoknak tartják Jézus tanításáról, de ez nem azt jelenti, hogy azokat Jézus szavai szószerinti reprodukciójának tekintenék. Ugyanakkor nem tesznek értékkülönbséget Jézus saját szavai, és az evangélista ihletett tolmácsolása között, mint azt némely kutató megtette. Történeti szempontból azonban szívesen rámutatnak a kettő különbségére. Azzal végzi, hogy Barr vádját úgy lehet legjobban cáfolni, ha nem tápláljuk azt meggondolatlan megállapítások bizonyító anyagával.

A második kérdéskör „a hagyományos kritikai témákat” vizsgálja. Ilyenek a bibliai könyvek szerzőségének, adatainak és szerkesztésének kérdései. Barr vádja, hogy az evangéliumi irányzat tudósai egy „kritika előtti” állapotot rögzítenek, s ha közülük valaki a hagyományos tabunak tekintett témákkal foglalkozik, könnyen megkapja a „liberális” címkét. R. T. France szerint itt is sötétebbnek festi Barr a konzervatív álláspontot annál, amilyen az valójában. Evangéliumi körökben ugyanis az utolsó tíz évben nőttön nő a hermeneutikai kérdések iránti érdeklődés. „Deuterószaisai már nem olyan szék, amit az evangélikál tudomány kárhózat és javasolni lehet 2Péter pseudopigráfikus (álnéven írt) eredetét anélkül, hogy bizonyos evangélikál körök ezért a javaslattevőt soraikból kiüldöznék.”

Harmadik vádja Barrnak a teremtő erő (kreativitás) hiánya az evangélikál teológiában. Eszerint ez a teológia kimeríti erőit a védekezésben és támadásban, és nem viszi előbbre a bibliai tudományokat új felfedezésekkel. R. T. France bevallja, hogy első reakciója erre a vádra az, hogy „de ez egyszerűen nem igaz.” De aztán lecsillapodva elismeri, hogy vigyázni kell, nehogy az evangélikál bibliakutatás többet foglalkozzék teológiai rendszerekkel, mint a bibliakutatás eredményeivel. Az helyes, hogy a megfontolt evangéliumi konzervativizmus inkább a bibliai kijelentés tradíciójára épít, mint a szellemi világ folyton változó divatjára. De egyrészt igenis az evangélikál bibliakutatás is mutat fel jelentős eredményeket, másrészt egyáltalán nem zárkózik el attól, hogy mások eredményeiből vagy módszereiből tanuljon.

Végül az ún. „dominóelmélet”-et vizsgálja France. Eszerint a fundamentalisták azért nem akarják a legkisebb részletben sem (földrajzi, csillagászati, néprajzi, történeti adatok, melyek voltaképpen az ókori világképből és nem a Kijelentés üzenetéből adódnak) feladni a Biblia általuk értelmezett tévedhetetlensége tételét, mert attól tartanak, hogy az egymást ledöntő dominólapocskák analógiájára ez a hitre vonatkozó bibliai tanításokat is magával ránthatná. R. T. France arra hívja fel a figyelmet, hogy az inspirációban elfogadása még nem jelenti „a tökéletes tényszerű tévedhetetlenség” tételét. Különböztet az egyazon történetről született két (vagy több) bibliai tudósítás közti legkisebb eltérés zavarná a hitüket. Pedig ellenkezőleg: gazdagítják, többoldalúvá teszik azt.

Két dolgot állapítsunk meg a fenti tanulságokon kívül. Az egyik: a szerző nagyon „sportszerűen” vitázik szellemi ellenfelével (nem: ellenségével). Írása végén még köszönetet is mond neki (ti. J. Barrnak) azért, mert önvizsgálatra készítette az evangélikál-konzervatív bibliai tudósokat. Vitastílusa méltányos, érvekkel, és nem ütésekkel akar hatni. A másik: nem engedi kimozdítani magát saját meggyőződéséből. Mert az valóban mély, megharcolt, a tényekkel szembesülő meggyőződés. A meggyőződött ember álláspontja pedig meggyőzőbb, mint a bizonytalan ember heveskedése, aki azért haragszik, mert érveket kérnek tőle nézetei igazolásául.

Négy egyetem négy professzorának 2-2 legújabb újszövegségi írását ismertettük hálánk jeleként. Meggyőződésünk szerint a velük tartott kapcsolat szellemi-lelki gazdagodást jelenthet hazai teológiánk művelőinek és mindenkinek, aki az Újszövetség iránt érdeklődik. Ezért, bár „rendhagyónak” címeztük ismertetésünket, reméljük, hogy a jövőben a fenti szerzőkkel rendszeressé válnak kapcsolataink.

Bolyki János

Kárpátalja műemlékei

„Borúra derű”, — a Magyar Tudományos Akadémia régi jelmondata jutott az eszembe, amikor kézbe vettem *Deschmann* Alajos: „Kárpátalja műemlékei” c. szép könyvét, amely a Tájak-Korok-Múzeumok Könyvtára sorozat 2. köteteként 1990-ben látott napvilágot 230 oldal terjedelmű szöveggel, színes és fehér-fekete képekkel. Ami a „ború”-t illeti, ez a könyv szerkesztői — *Dercsényi* Balázs — *Éri* István — által írt előszóból is kitűnik: „Témánk feldolgozásakor sajnálattal tapasztaltuk, hogy a magyarországi szakemberek a szélsőségesnél is kisebb mértékben foglalkoztak az elmúlt fél évszázadban az idevágó kutatásokkal. Megállapíthattuk viszont, hogy már az első világháborút követő időszakban is a hazai ér-

deklődés perifériájára szorult Kárpátalja. Munkánk során azt is tapasztalnunk kellett, hogy sem a két évtizedes csehszlovák uralom alatti időszakban, sem Kárpátaljának a Szovjetunióhoz kerülése óta eltelt évtizedekben nem születtek — néhány kivételtől eltekintve olyan szakmunkák, amelyek méltó módon folytatták volna a korábbi korszak impozáns tudományos kutatásait.”

Református szemmel nézve a könyvhöz csatolt irodalomjegyzéket, ez a sommás ítélet bizonyos kiegészítésekre szorul. A két világháború között az alábbi művek jelentek meg a kárpátaljai református gyülekezetek történetéről, templomokról: „Adalékok az ungi református egyházmegye történetéhez. Szerk. *Haraszty* Károly. Nagy-

kapos, 1931. 480 oldal. *Zoványi Jenő: A tiszántúli református egyházkerület története I. Debrecen, 1939. 208 oldal. A tiszántúli református egyházkerület története II. Egyházközségek adattára. Összeállította: ifj. Nagy Károly. Debrecen, 1939. 223 oldal. Magyar református templomok. Szerk. Kováts J. István. I–II. Bp. 1942. 743 oldal. Harsányi András: A beregi református egyházmege könyvtára. Bp. 1940. 27 oldal. Harsányi András: A beregi református egyházmege levéltára. Bp. 1944. 24 oldal. Ez utóbbi kiadványt, valamint a *Zoványi – Nagy-féle* műveket az irodalomjegyzék nem említi, és a *Haraszty Károly-féle* terjedelmes, levéltári kutatásokon alapuló kiadvány szerkesztőjének a nevét átváltoztatja (?) *Haraszthy Sándorra!* A *Kováts J. István-féle* művet, amire a szerző állandóan utal — „szakirodalom” — kifejezéssel és a református templomokra vonatkozó adatokat szinte kivétel nélkül innen veszi, a jelentősebb egyháztörténeti forrásmunkák között a bibliográfia összeállítója, — *Kerny Terézia* — nem említi. Felsorolt viszont *Kerny Terézia* néhány latin, magyar, orosz nyelvű egyháztörténeti művet, de inkább cikket, rövid tanulmányt, ami a kárpátaljai görög katolikus egyház történetével foglalkozik. Az irodalomjegyzék, — bár ez nem törekszik teljességre — még akkor sem jó, ha ennek a második része az egyes városokra, községekre vonatkozó részletesebb bibliográfiát is közli, mert a keresztneveket nehéz azonosítani. A szerzők teljes neve csak két helyen van feltüntetve, így az esetleges kutatóra van bízva, hogy kiderítse: „*Pataki V.*” — *Viktor, Vilmos*, esetleg *Vera?* „*Kováts B.*” — *Bálint, Bertalan, Béla?* A keresztnevék rövidítésével kár volt az irodalomjegyzékben az olvasó, kutató számára gondot okozni.*

Úgy vélem, hogy a magyarországi református egyház a két világháború között sem szüntette meg a kapcsolatot a Kárpátalján élő testvérekkel. Ezt bizonyítják a felsorolt monográfiák, adattárak, amelyekben mindenütt szerepelnek a kárpátaljai gyülekezetek az erdélyi, felvidéki, jugoszláviai, amerikai gyülekezetekkel együtt. *Haraszty Károly* művét *Péter Mihály* miskolci püspök lektorálta, mert az ungi református egyházmege 48 egyházközsége a tiszáninneni egyházkerület, a beregi, máramaros–ugocsai egyházmegek összesen 81 gyülekezete 1920-ig a tiszántúli egyházkerület fennhatósága alá tartozott. *Haraszty Károly* az ungi református templomokra vonatkozó adatait az egyházlátogatási jegyzőkönyvekből vette. Bizony jó lett volna, ha a szerző ezt a forrásanyagot is használja, mert akkor nem írta volna az *Ungtarnóc-i* templomról ezt a talányos mondatot: „*Úrasztali edényei régi keletűek*”, — hanem *Haraszty Károly* műve nyomán felsorolja ezeket a műtárgyakat. Hasonló a helyzet a beregi, ugocsai egyházközségekkel kapcsolatban, mert a templomokra vonatkozó feljegyzések megtalálhatók Debrecenben a Tiszántúli Református Egyházkerület Levéltárában az 1809-es vizitációs jegyzőkönyvek lapjain.

Mindent összevetve megállapítható: a legtöbb református egyházi kiadvány éppen a Kárpátalján levő gyülekezetek 1930–1940 közötti történetéről jelent meg. Erről azonban a könyv szerzője, szerkesztői nem tudtak, vagy nem akartak tudni.

Deschmann Alajos művéből kitűnik, hogy Kárpátalján található 29 református, 25 görögkatolikus, 9 római katolikus, 1 görögkeleti műemlék templom és 1 zsinagóga. Számomra érthetetlen, hogy a görögkatolikus templomok

minden esetben így vannak feltüntetve: „volt görögkatolikus templom”. A szövegből nem derül ki, legalábbis én nem találtam meg a kérdésre a választ, hogy mi történt ezekkel a templomokkal 1945 óta? Az kiderül a könyvből, hogy a *gerényi* római katolikus templomból 1960 után a berendezést eltávolították és múzeummá alakították át. Ugyanez történt a *beregardói református templommal*, mert ebben „az utóbbi időben vallástörténeti és ateista (!) múzeum volt. 1989 őszén kapta vissza a gyülekezet” — olvasható a könyv 113. lapján ez az elképesztő szöveg, amit még az sem ellensúlyoz, hogy a beregszomi református templom mellé mostanában helyezett fejfára ezt vésték: „E helyen emlékmű fog állni a sztálinizmus áldozatainak”. Ilyen áldozata volt a korszaknak a *szőlősvégradói*, IV. századi református templom, amelyet 1950-ben lebontottak, de nyilván nem azért, mert nagyobbat kívánt a gyülekezet építeni a helyén.

Deschmann Alajos könyvét átanulmányozva a következő apró tévedéseket vettem észre: a *gerényi* római katolikus templom freskóján nem „*Simeon*”, hanem „*cirénei Simon*” viszi Jézus keresztségét. A szerző ezt az adatot valószínűleg *Radocsay Dénes*: „A középkori Magyarország falképei”, Bp. 1954. c. művéből vette át, ebben ugyanis a 142. lapon „*Simon*” helyett „*Simeon*” olvasható, vagyis *Radocsay* is tévedett. Mellesleg szólva: ezt a kitűnő, és a Kárpátalján található freskókat is részletesen leíró művet nem találjuk a jelentősebb forrásmunkák között.

A *szőlősgyulai* református templom „*verejtékes*” díszű, *Heőők* Gáspár debreceni ötvös által készített pohár nem „*áldozó*”, hanem *úrasztali, úrvacsorai* pohár. A *técsői* református templom 1659-ből való tányérja nem „*paténa*”, vagyis a *misekehely tartozéka*, hanem *úrasztali, úrvacsorai kenyérszító tányér*.

Talán a kellesténél többet írtam a „*Kárpátalja műemlékei*” c. kiadvány átolvasása után a bennem felmerülő „*ború*”-ról. Lássuk most már a „*derű*”-t. Öröm maga az a tény, hogy a könyv szép illusztrációkkal, térképekkel, rajzokkal megjelenhetett, hiszen a szerző írja: „A II. világháború után Kárpátalja műemlékeivel, elsősorban a korlátozott hozzáférhetőség miatt magyarországi kutatók alig foglalkozhattak”. Ezt bizonyítja *Balassa István*: „A határainkon túli magyarok néprajza”, Bp. 1989. c. 418 oldal terjedelmű hézagpótló műve, mert ebben Kárpát-Ukrajna magyarságáról csak 16 lapnyi anyagot tudott összegyűjteni a nemzetközileg is elismert etnográfus.

Kérdem én: melyik magyar állampolgárnak engedte volna meg a szovjet kormány az utóbbi negyven évben, hogy Kárpátalján szabadon barangolhasson? Levéltárakban, könyvtárakban kutathasson, műszaki rajzokat, fényképeket készítsen a templomokról, *úrasztali terítőkről*, *edényekről*? Kárpátalját 1945-ben nemcsak a Szovjetunióhoz csatolták, de le is zárták. Így tehát nem maraszthalhatók el a magyar szakemberek, ha nem végezhetek érdemi munkát az említett területen.

Hiszem azt, hogy ez az enyhén szólva — „*korlátozottság*” lassan, de biztosan megszűnik majd, és öröm lesz Kárpátalját felkeresni akár turistaként, akár tudományos kutatás végzése céljából. A tájegység szépségeire, — itt elsősorban *Szelényi Károly* színes fényképeire gondolok — a magyar múlt emlékeire nyit ajtót *Deschmann Alajos* műve. Ide hívogat mindenkit a könyv, akinek a fülében kedves, a szájában jóízű ez a név: Kárpátalja!

Takács Béla

STUDIES: *János Bolyki*: Metaphorical Language in the Pauline Epistles — *Sándor Békési*: Typological Symbolism — *István Czachesz*: What Is a "Symbol"? — *Lajos Szabó*: A Figure Pointing to Something beyond Itself I — *Levente Szabó*: A Figure Pointing to Something beyond Itself II. — *András Zámbo*: Insight into a Peculiar Work of Theology — *Béla Kálmán*: Soteriological Symbols in the Pauline Epistles — *Gábor Füstös*: Paul, a Typifying Expositor of the Old Testament — *György Varga*: Metaphors Taken from Sporting Life in the Epistles of the Apostle Paul — *Péter Németh*: Sociological Metaphors of the Apostle Paul — *Noémi Zimányi*: Biological Figures of Speech in the Epistles of the Apostle Paul — *András Lovas*: Metaphors Taken from Military Life in the Epistles of Paul — + — *Róbert Somos*: To the Question of Origenes' Apokatastasis — *Marcus van Loopik*: The Söma Prayer and the Rabbinical Exegesis — *Mrs. Klára Kovács, née Szigeti*: The Place of Heretic Movements in the System of the History of Religion — *Zoltán Fűrj*: The Secularization of Schools and the Reformed Church — *Botond Gaál*: Higher Dimensions in Thinking (The Benefit of the Thoughts of Mihály Polányi)

WORLD REVIEW: *Károly Tóth*: Canberra, 1991 — *Éva Vörös*: "You Have Perhaps Been Made King Just for This Present Time" (An Account of a preliminary Meeting of Women before the Seventh General Assembly of the WCC) — Come, Holy Spirit. The Message of the Assembly — *János Somogyi*: American Satanism on the "Congregation of Satan"

REVIEW OF BOOKS AND PERIODICALS: *János Bolyki*: An Irregular Review of Studies and Periodicals — Monuments of the Carpatho-Ukraine (*Béla Takács*)

STUDIEN: *János Bolyki*: Bildersprache in den paulinischen Briefen — *Sándor Békési*: Typologischer Symbolismus — *István Czachesz*: Was ist das "Symbol"? — *Lajos Szabó*: Das Bild, das über sich selbst hin hinweist, I — *Levente Szabó*: Das Bild, das über sich selbst hin hinweist, II — *András Zámbo*: Einblick in ein eigentümliches theologisches Werk — *Béla Kálmán*: Soteriologische Symbole in den paulinischen Schriften — *Gábor Füstös*: Paulus, der typisierende Ausleger des Alten Testaments — *György Varga*: Die aus dem Sportleben entlehnten Metaphern in den Briefen des Apostels Paulus — *Péter Németh*: Die soziologischen Metaphern des Apostels Paulus — *Noémi Zimányi*: Biologische Bilder in den Briefen des Apostels Paulus — *András Lovas*: Die aus dem Soldatenleben entlehnten Metaphern in den Briefen des Paulus — + — *Róbert Somos*: Zur Frage der Apokatastasis des Origenes — *Marcus van Loopik*: Das Söma-Gebet und die rabbinische Exegese — *Frau Klára Kovács, geb. Szigeti*: Der Platz der Ketzerbewegungen im System der Religionsgeschichte — *Zoltán Fűrj*: Die Verstaatlichung der Schulen und die Reformierte Kirche — *Botond Gaál*: Höhere Dimensionen im Denken (Der Nutzen aus den Gedanken von Mihály Polányi)

WELTRUNDSCHAU: *Károly Tóth*: Canberra, 1991 — *Éva Vörös*: "Vielleicht hast du das Königtum eben um der Gegenwart willen erhalten" (Bericht von einem vorherigen Frauentreffen vor der VII. Generalversammlung des ÖRK) — Komm, heiliger Geist. Die Botschaft der Versammlung — *János Somogyi*: Der amerikanische Satanismus oder die "Gemeinde des Satans"

BÜCHER- UND ZEITSCHRIFTENRUNDSCHAU: *János Bolyki*: Eine unregelmässige Studien- und Zeitschriftenrundschau — Die Denkmäler der Karpatho-Ukraine (*Béla Takács*)

A REFORMÁTUS SAJTÓOSZTÁLY KÖNYVAJÁNLATA:

Újfordítású teljes Biblia	500,-Ft
Károli Biblia	360,-Ft
Német-magyar Újszövetség	360,-Ft
Bibliai történetek gyerekeknek (Gyerek Biblia)	240,-Ft
Károli Újszövetség Zsoltárokkal	160,-Ft

A fenti Biblia árak a nem egyházi terjesztésre vonatkoznak.

Imre Ernő: Bibliaiskola mindenkinek	170,-Ft
Jézus élete és munkája, Máté, Márk, Lukács és János evangéliuma alapján	
Biblikus atlasz	160,-Ft

A NEMZETKÖZI THEOLOGIAI KÖNYV c. sorozat kötetei:

Dr. Szathmáry Sándor: A keresztség az Újszövetségben	105,-Ft
Dr. Szathmáry Sándor: Theologiai antropológia dióhéjban	110,-Ft
Dr. Szathmáry Sándor: A reménység etikája	115,-Ft
Halhatatlanság vagy (és) feltámadás	
Reiner Strunk: Krisztus követése	125,-Ft
Emlékeztetések egy evangéliumi provokációra	
Joachim Jeremias: Jézus példázatai	85,-Ft
Oscar Cullmann: Az Újszövetség krisztológiája	130,-Ft
Dr. Szathmáry Sándor: Bibliaismeret I.	90,-Ft
Ószövetség	

„Ahol az Úrnak Lelke, ott a szabadság” – Válogatás Tőkés László igehirdetéseiből. 1986-1990.	150,-Ft
Karácsony Sándor: A Hegyi beszéd	100,-Ft
Dr. Békési Andor: Aki győz... Hét üzenet Krisztus leveleiből	70,-Ft
Benkő István: Krisztus	60,-Ft
Makkai Sándor: Szolgálatom. Teológiai önéletrajz 1944	180,-Ft
Révész Imre: Vallomások. Teológiai önéletrajz és válogatott kiadatlan kéziratok 1944-1949	90,-Ft
Nyáry Pál: Nincs már szívem félelmére... Elmélkedések és imák, szenvedő és szomorkodó keresztyének számára	90,-Ft
Az Úr az én vigasztalóm. Drága szeretteiket gyászoló és siratok vigasztalására és lelki építésére	
Pap Béla: Új teremtés. Isten igéje a világban	170,-Ft
Pap Béla: Új teremtés II. — Isten országa a világban	180,-Ft
Karl Barth: „A foglyoknak szabadulást...” Börtönprédikációk	100,-Ft

Kaphatók: a Protestáns Könyvesboltban (hétfőn szünnap), Budapest, IX., Ráday u. 1. (a 15-ös autóbusz megállójánál), valamint a Debreceni Református Könyvesboltban, Debrecen, Piac u. 4-6.

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

THEOLOGIAI SZEMLE

A MAGYARORSZÁGI EGYHÁZAK ÖKUMENIKUS TANÁCSÁNAK FOLYÓIRATA

ALAPÍTVÁ 1925

A TARTALOMBÓL

Péter személye és szerepe az egyházban

A pápai csalatkozhatatlanság dogmája

Az európai protestantizmus mai küldetése

A Szentírás és az antropikus kozmológiai elv

Pszichológia hamis mérlegen

Tanulmányi anyag II. János Pál pápa magyarországi látogatásáról

ÚJ FOLYAM (XXXIV)

1991

4

THEOLOGIAI SZEMLE

1991. július – augusztus

Felelős szerkesztő:

D. Dr. Ottlyk Ernő
Budapest
Szabadság tér 2. I. 1054
T.: 111-4862

Felelős kiadó:

Magyarországi Egyházak
Ökumenikus Tanácsa

Szerkesztőség és kiadóhivatal:

Budapest,
Abonyi u. 21. 1146
T.: 122-7870

Index: 26 842

HU ISSN 0133 — 7599

□

A Theológiai Szemle
szerkesztő bizottsága:

Dr. Kocsis Elemér, elnök
Lehel László, előadó
D. Dr. Berki Feriz
Hecker Frigyes
Dr. Harmati Béla
Dr. Márkus Mihály
Dr. Mészáros István
Dr. Viczián János

Társszerkesztő:

D. Dr. Pákozdy László Márton

Olvasószerkesztő:

Tarr Kálmán

□

A szedés, tördelés és levilágítás
az ITEX Kft. számítógépes fény-
szedő rendszerén készült.

Egyetemi Nyomda — 91.1826

Budapest, 1991.

Felelős vezető:

Sümeghi Zoltán igazgató

Terjeszti a Református Zsinati Iro-
da Sajtóosztálya. Előfizethető a
kiadóhivatalban, vagy posta-
utalványon, vagy átutalással a
Református Zsinati Iroda Saj-
tóosztálya — Budapest OTP
218-98141/536-209803 csekk-
számlájára.

Árusítja:

Református Könyvárúsítás:
Budapest XIV., Abonyi u. 21.

Protestáns Könyvesbolt:
Budapest IX., Ráday u. 1.

Református Könyvesbolt:

Debrecen/
Piac u. 4-6.

Előfizetési díj egy évre: 540,- Ft

Egyes szám ára: 90,- Ft

Megjelenik kéthavonként.

TARTALOM TANULMÁNYOK

BOLYKI JÁNOS: Péter személye és szerepe az egyházban	193
SZÚCS FERENC: A pápai családokhatatlanság dogmája	200
NAGY ANTAL MIHÁLY: A misszió bibliai szempontjai	204
SIMON SCHOON: Izrael és az Egyház	209
ILLÉS DÁVID: János evangéliuma és Salamon ódái	212
BALLA PÉTER: Melkisédek Qumránban	222
HORVÁTH BARNA: Az európai protestánsizmus mai küldetése	224
GAÁL BOTOND – VÉGH LÁSZLÓ: A Szentírás és az antropikus kozmológiai elv	230

VILÁGSZEMLE

Isten igéje — Reménység ma és holnap Bibliaszolgálatunk megerősítése. A Bibliatársulatok Világszövetsége Európai és közel-keleti regionális konferenciájának kommunikéje 1991. április, Eisenach	236
---	-----

DOKUMENTUM

TÓTH KÁROLY: Ökumenikus Tanulmányi Központ. Létesítése, programja, szervezete	237
--	-----

DISZKUSSZIÓ

BERGMANN ERZSÉBET: Pszichológia hamis mérlegen. Válasz Els Nannen könyvére	238
---	-----

KULTURÁLIS KRÓNIKA

SZIGETI JENŐ: Tallóztatás teológus szemmel	242
--	-----

KÖNYV- ÉS FOLYÓIRATSZEMLE

II. János Pál pápa magyarországi látogatása. Tanulmányi anyag protestáns, evangéliumi, nem katolikus szempontból. Ökumenikus Tanulmányi Füzetek, 1991. június 1. sz. Kiadja az Ökumenikus Tanulmányi Központ (-r -n)	245
A francia vallástörténet kiskönyve (Bán Ervin)	251
Dr. Szónyi György: Himnológiai gyűjtemény (<i>Máté János</i>)	252
THOMAS RÖMER: Israels Väter. Untersuchungen zur Väter- thematik im Deuteronomium und in der deuteronomis- tischen Tradition (<i>Karasszon István</i>)	253
Psychologie in Medizin und Beratung. Verlag für Medizinis- che Psychologie Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen (<i>Bodrog Miklós</i>)	254
H. SPIECKERMANN: Heilsgegenwart. Eine Theologie der Psalmen. Vandenhoeck – Ruprecht, Göttingen. (<i>Karasszon István</i>)	254
Az egyháztörténet etikai távlatai (<i>Szónyi György</i>)	255

A kézirat nyomdába adásának ideje: 1991. június 26.

A SZERKESZTŐSÉG KÖZLEMÉNYE

Kérjük kedves munkatársainkat, hogy lapunknak szánt kézírataikat két pél-
dányban (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.



KIRÁLYHÁGÓMELLÉKI
REFORMÁTUS EGYHÁZKERÜLET
PÜSPÖKI HIVATÁSA

NAGYVÁRAD
TELEFON: 3-17-03
TELEFAX: 3-17-10

Tisztelt Szerkesztőség !

Kívánom a " Theologiai Szemle " részére, hogy Isten áldása legyen gazdagon munkájukon a jövőben is. Vállalni Isten Igéjének hirdetését írásban és szóban egyaránt ; legyen mindenkor elsődleges feladatunk bárhol éljünk is.

Külön köszönetem fejezem ki a lapért, melyet továbbra is szeretettel várunk.

Nagyvárad , 1991 . április 15-én

Tisztelettel

Tőkés László

Folyóiratunk átfutási ideje miatt a fenti levelet csak most tudjuk közölni. Úgy véljük, hogy e „nem várt” levélre ez a méltó válasz. És a hálás bizonyágtétel: Igen, nem hiábavaló a mi munkálkodásunk az Úrban. De tudjuk, hogy az erdélyi testvéreinket képviselő Tőkés püspök levelére a teljes válasz a folyóirat jövődjében keresendő. Isten adjon erőt ehhez a válaszadáshoz mindenkinek, akinek tiszte és feladata e folyóirat jövődjének gondozása!

Az olvasószerkesztő

Péter személye és szerepe az egyházban

Exegetikai-teológiai megközelítés

Gondolom, folyóiratunk olvasószervezője is szívesen bevallja, s e sorok írója sem tudná eltagadni, hogy mind a téma kidolgozására vonatkozó felkérést, mind — a felkérés elfogadása következtében — annak kidolgozását erősen befolyásolta a római katolikus egyház fejének, a római pápának külsőben álló (e tanulmány 1991. június 27-én készült el), történelmi jelentőségű magyarországi látogatása. Ezt a szempontot az exegetának tudatosan vállalnia kell. Csak arra kell vigyázni, hogy munkáját ne állítsa se valamilyen taktikázó ökumenikus diplomácia, se valamilyen elzárkózó, s így szektás-jellegű hisztéria szolgálatába.

Am bármennyire kapcsolatba hozható Péter személyének és szerepének újszövetségi értékelése a pápa magyarországi látogatásával, azzal semmiképpen nem azonos témakörű. Ma már régen túl van az újszövetségi kutatás azon a szakaszon, amikor a protestáns teológusok mindenáron Péter primátusságát cáfolni, a római katolikusok pedig bizonyítani igyekeztek Mt 16,17-19 alapján. Az igazi exegeta célja a bibliai szöveggel sohasem az, hogy annak alapján valamilyen Újszövetségen kívül álló tételt igazoljon vagy megcáfoljon, hanem mindig az, hogy az adott bibliai szöveget megértse. Csak a megértett szöveg segíthet abban, hogy az azzal kapcsolatos tételekkel szemben állást foglalhassunk. Így a szakszerű exegetikai véleménykülönbségek „frontvonalai”, mint látni fogjuk, ma már nem esnek egybe a felekezeti határokkal.

Előljáróban még egy fontos szempontra hívjuk fel a figyelmet. Hálátlanság és tiszteletlenség bűnébe esne mind a Theológiai Szemle, mind a magyar protestáns, közelebbről a református bibliatudomány, ha témánk kapcsán nem hajtana fejet egy *éppen 50 éve* (1941-ben) megjelent, kiváló tanulmány előtt. A szerzője Pákozdy László Márton, az írás címe: „*Máté ev. 16:16-19/20 magyarázata és a pápai primátus-igény*”. Pákozdy professzornak, aki tavaly volt 80 éves és a Theológiai Szemlének régóta társszerkesztője, ez a rövid műve színvonalában ma is mintája lehet a magyar protestáns bibliatudománynak és eredményeinek jórésze ma is érvényes, inspiráló. Bár csak születne ma is néhány olyan exegetikai-bibliai írás a magyar protestáns bibliatudományban, mely 50 év múltán úgy megőrizné frissességét, mint Pákozdy professzor fél-évszázada készült alkotása!

Áttekintés Mt 16,17-19 magyarázatának történetéről

A második században *Justin* mártír és *Irenaeus* egyházatyája említik először textusunkat. Mindketten a 17.v.-t idézik azért, hogy kiemeljék a Simon-Péternek adott isteni kijelentés ajándékát. *Tertullianus* már polemikus éllel foglalkozik a kérdéssel. Szerinte Péternek az Úr személyes megbízást adott az oldásra és kötésre, s ezt nem ruházták át a leendő püspökökre (De pudicitia 21). *Kal-*

listus római püspök viszont önmagára vonatkoztatta a 17. verset. *Cyprianus* egyházatyája a 18.v.-ben a monarchikus episkopátus alapíratát látta, szerinte Péter széke az egyház egységének alapja, de ez nemcsak Rómában található, hanem minden püspöknél (De catholicae ecclesiae unitate, cap.4-5; Epist.33, stb.)

Chrysostomos görög egyházatyája szerint a hitvalló hitre és nem Péter személyére fogja Krisztus építeni az egyházat. *Origenés* annak a tanítványnak a típusát látta Péterben, aki „lelki” vagy „tökéletes”. Az 1Kor 10,4-re hivatkozik, mely szerint „a lelki kőszikla Krisztus”. A keleti egyházban később is óvatosabbak voltak Péter primátussága és annak a római püspökre történő átruházása kérdésében. Inkább Péter hitére helyezik a hangsúlyt, mint a jogi következményekre. *Damaszkuszi János* (+749) még a 8. szd.-ban is azt mondta, hogy „az egyház a hitre, mint kősziklára alapított” (Homilia in Transfiguratione Domini, PC 96,556). *Caesareai Euseibos* (+339) is összekötötte Mt 16,18-at az 1Kor 10,4-gyel, és így Krisztust tartotta az egyház fundamentumának. *A kappadókiai atyáknál* is elismerik Péter elsőségét a hitben, felhatalmazását az oldásra és kötésre (a többi püspökkel együtt), de amint azt a római katolikus J. *Gnilka* összefoglalója kiemeli: „Aligha lebeg szemük előtt, hogy ezt Rómára vonatkoztassák” (Gnilka, 75).

A nyugati egyház Mt 16,17-19 magyarázatában igen fontos *Augustinus álláspontja. Feltűnt neki az eredeti szövegben a petros és petra szó különbsége, előbbi Péter neve (= kő), utóbbi az a kőszikla, melyre Krisztus fogja egyházát építeni. Ezt a gondolatot Augustinus belefoglalja a látható és láthatatlan egyházzal szóló tanításába. Az olvasóra bizza annak eldöntését, hogy Péter vagy Krisztus az egyház kősziklája (Retractationes 1,20,2). Azt mindenestre megvallja, hogy régebben, Ambrosius hatására, úgy értette Mt 16,18-at, hogy „te vagy a Szikla”, de most így érti: „te Péter vagy”, és szikláról csak a következő mondatban lesz szó, amelyben a „petra” kifejezés szerepel. Augustinus magyarázata a középkor kommentár-irodalmát is erősen befolyásolta. *Aquinói Tamás* írja, hogy Krisztus „önmaga révén” az egyház fundamentuma, míg Péter annyiban, amennyiben Krisztusról hitvallást tett (Lect.1384 sz.).*

A teológusok exegézisétől némileg eltér a pápai értelmezés, melyet *Nagy Leó* (+461) fogalmazott meg püspökké szentelése évfordulóján 3. és 4. prédikációjában. Péterben nyugszik a pápa teljhatalma, mert mindazt, amit a pápa elrendel, az általa jelenlévő Péter tevékenységének kell tulajdonítani. Péter nemcsak az „első pápa”, hanem „az élő Péter”, aki utódaiban jelen van. A prédikációk mellett a másik műfaj a decretumoké, amely ezzel a kérdéssel foglalkozik. A *Decretum Gelasianum* (a 6. évszázad körül) szerint Mt 16,18 azt bizonyítja, hogy a pápai primátusságnak isteni eredete van.

A reformátorok többnyire polemikus éllel magyarázták textusunkat. Merítették Augustinus érveléséből, aki sze-

rint az egyház kösziklája maga Krisztus. *Luther* hangsúlyozza, hogy Péter ama hitére épül az egyház, amiről az egész egyháznak hitvallást tett (A pápa hatalmáról, 1519). *Kálvin* azt emeli ki, hogy a Krisztusba vetett hithez csatlakozás az alap, amire a gyülekezet épül (E. Harmónia, Mt 16 magyarázatánál). *Zwingli* szerint pedig Péter a Krisztusban, mint az egyház egyedüli fejében hívő keresztény ember típusa (Az igaz és hamis vallásról, iratai IX. köt., 158).

Az újabb protestáns exegézis a 20. szd. közepéig három nagyobb csoportba sorolható. Az egyik az Augustinusnál kidolgozott, s a reformátorok által is átvett gondolatot hangsúlyozza, azt, hogy Péter hite volt a köszikla. Ezt tanítja pl. a konzervatív-pozitív Theodor Zahn (1922, Máté kommentár). *Strack-Billerbeck* kommentárja (az ÚSZ-hez, a Talmud és Midrás alapján 1,732 k.) a feltételezett arám eredeti szövegből kiindulva egyenesen a görög textus érvényét vonja kétségbe, s helyette ilyen fordítást ajánl: „Én azt mondom neked, igen neked, Péternek: ezen a kösziklán fogom az én gyülekezetemet építeni”. Az „attáh” névmás eszerint csak téves ismétlése lenne a „löká” Sing.2. szem. névmásnak.

A másik csoportba azok tartoznak, akik egész egyszerűen kétségbe vonják, hogy a 17-19.v.-ek Jézustól származtak. Különös módon ez a csoport nem mindenestől azonos a liberális vagy hiperkritikus teológusokkal! Pl. olyan kritikus szerzők, mint Ch. Baur és D. F. Strauss elfogadták e versek eredetiségét. A 19. szd. végén azonban, H. J. Holtzmann hatására kialakult az a nézet, hogy a 17-19.v. nem lehet eredeti, mivel Jézus nem akart egyházat alapítani, mert őt csak az egész nép, illetve az eljövendő Isten országa érdekelte. Szelídebb Adolf von Harnack kritikája, aki a köszikla-kijelentést nem tartja eredetinek, de a részlet egyéb szavait igen, így Jézus mondatát így képzei: „Te Péter vagy, és a halál nem fog legyőzni téged.” Szövegértelmezésében *Tatianus* Diatesaron-jára hivatkozik.

1941-ben két fontos mű is napvilágot látott e kérdésről. R. Bultmann, támadva O. Cullmann azévből megjelent irását (Königherrschaft Christi und Kirche), azt állítja, hogy mivel Jézus csak egy eljövendő Országról, nem pedig az ő idejében megvalósuló egyházzól szólt, ezért Mt 16,17-19-ben nem az ő szavaival, hanem csak a neki tulajdonított szavakkal találkozunk. (Die Frage nach der Echtheit von Matth XVI,17-19, 1941.). A szöveg régiségét, sőt sémita-palesztinai eredetét viszont Bultmann is elismerte. Ezt a véleményt osztja W. G. Kümmel is (Die Eschathologie des Evangelien, 1936), Bultmann irásánál korábbi művében.

A harmadik csoport nemcsak Jézus szavainak eredetiségét ismeri el a 17-19.v.-ekben, hanem a zsidó vallásjogi kifejezések, mint nyelvi háttér alapján azt is, hogy e szavak nem Péter hitére, hanem Péter személyére vonatkoznak. A párhuzamoknál nemcsak az annyira vitatott 18.v.-re, a köszikla-motívumra, hanem a 19.v.-ben található oldás és kötés átruházásának rabbinusi jogi szempontjaira mutatnak rá. Adolf Schlatter pl. kiemeli, hogy „az antikatólikus polémia” hibája volt, hogy a 18.v.-ben a hitet a hívő személytől különálló valósággá „hypostatálta”, Jézus és az evangélista nézete szerint viszont a gyülekezet valóságos emberekből áll, akikre a Mester építhet (Máté kommentárja, 507).

Végül a negyedik csoport elismeri a jézusi eredetet, de nem vonatkoztatja okvetlenül Péter személyére a köszikla ígéretet. Ők az őszövétségi háttérre mutatnak rá. F. Kattenbusch (1921) szerint az Ember Fia gondolat mindig együttjár a „szentek népe” gondolattal, Dán7 alapján, így nem igaz, hogy Jézus erről nem szólhatott. K. L.

Schmidt és J. *Jeremias* az „ekklésia” szó arám nyelvi háttérét keresték és találták meg, ezzel cáfolták H. J. Holtzmann és R. Bultmann tagadó nézeteit a szöveg jézusi eredetéről. — E negyedik csoporton belül egészen különálló — egymástól is teljesen eltérő — nézeteket vall E. Stauffer és O. Cullmann. Csak annyit a közös kettőjüknél, hogy mindkettő jézusi eredetűnek ismeri el Mt 16,17-19-et, de Jézusnak nem a Cézárea Filippinél mondott szavai részének tekintik. Hogy e szavakat Jézus mikor mondta el, ha nem Mt 16,13-28 keretében, arra nézve már teljesen eltér a véleményük. Stauffer szerint e szavakat a feltámadt Jézus mondta el Péternek, mégpedig akkor, mikor először neki jelent meg feltámadása után (Zur Vor- und Frühgeschichte des Primatus Petri, ZKG, 1943/44). Cullmann okfejtése (Petrus. Jünger, Apostel, Märtyrer, 1952¹, 1961-2) arra a tényre támaszkodik, hogy a Cézárea Filippi jelenet Márknál és Lukácsnál található változataiból hiányzik Mt 16,17-19 szövege. Ezért megkülönbözteti a mindhárom szinoptikusnál megtalálható kerettörténetet, melyben Péternek csak negatív szerepe van Mt 16,17-19 szövegétől, melyben Péter szerepe pozitív. Ezt szerinte Jézus az utolsó vacsorán vagy utána mondta Péternek, s ugyanakkor bízta meg lelkigondozói és egyházkormányzói feladatokkal. Cullmann e nézetét még tárgyaljuk az exegézis során.

Befejezésül Pákozdy Lászlónak a bevezetőben említett, 50 éve megjelent irását említjük. Ő is azok közé tartozik, akik vallják a szöveg jézusi eredetiségét, a köszikla kijelentést azonban nem Péterre, hanem Jézusra vonatkoztatják. Messzemenően támaszkodik az arám nyelvi háttérre és Máté görög szövegére. Nála a jó fordítás már elvégzi az exegézis lényegét. Fordítása a következő:

17.v. Simon Péter pedig válaszolva így szólt:

„Te vagy a Messiás, az Élő Istennek Fia!”

Jézus pedig felelve így szólt hozzá:

„Boldog vagy Simon, Galamb /≡ Szent Lélek/Fia/gyermeke/,

Mert nem hús és vér fődte föl előtted /c titkot/,

Hanem az én Mennyei Atyám.”

18.v.

„Én is azt mondom hát neked,
Hogy te kő /petros, kēfa/ vagy/ugyan/
De én emerre a kösziklára /petra, cōr, ti. Jézusra, Isten Fiára építem föl az én gyülekezetemet/egyházamat/
Úgy, hogy az alvilág kapui sem vesznek rajta erőt.”

19.v.

„Neked (viszont) odaadom a mennyek országának kulcsait...”, stb.

Pákozdy professzor fordításának és exegézisének lényege: 1) Figyelembe véve Simon Péter apja igazi nevét (Jn 1,42 és 21,15 alapján ez a név: János), a Jóna szót lefordítja „galamb”-nak, s így eléri, hogy a Szentlélekre vonatkozzék az elnyert kijelentés és hitvallás ünnepi pillanatában, és szépen kidomborodjék a szöveg ellentétes párhuzama: „Te vagy a Messiás, az Élő Isten Fia!”, illetve: „Te boldog vagy Simon, a Szentlélek gyermeke!” 2) Figyelembe veszi a *petros* és *petra* szavak különbségét. A *petros* szó ritka a görögben, személynévként talán sohasem fordul elő. A *petra* nem vonatkozhat Péterre. 3) A 18.v. közepén lévő „kai” görög szót kivételesen az arám eredetire hivatkozva ellentétes és nem összekapcsoló kötőszónak fogja fel: „de”. Ezzel kidomborítja Péter és Jézus személyének különbségét.

Összefoglalóként: A. Depke 1950-ben kiadott monog-

ráfája 34 modern szerzőt sorol fel (Der Herrnspruch über die Kirche, Mt 16,17-19 in der neuesten Forschung, Stud. Theol. 1948-50, 110 k.), s megállapítja, hogy fele-fele arányban tartják Mt 16,17-19-et valódi, illetve nem eredeti jézusi szövegnek. A megosztottság még akkor is nyomaszó, ha maga Depke 35. szerzőként elfogadja Jézus szavai valódiságát. Századunk közepéig a kutatók tehát nem voltak képesek egységes eredményre jutni sem a szöveg eredetisége, sem értelmezése kérdésében.

A kutatás jelenlegi helyzetéről

Az utóbbi 3 évben két kiváló Máté kommentár/részlet/látott napvilágot. 1988-ban jelent meg a római katolikus Herder Teológiai Kommentár sorozatban Joachim Gnilka, müncheni katolikus újszövetséges Máté kommentárjának II. kötete, melyben a 16. fejezet exegézisét is megtaláljuk. Gnilkáról még annyit, hogy a közös protestáns-katolikus ÚSZ-i kommentársorozatban (EKK) is megjelent egy műve, mégpedig kétkötetes Márk kommentárja. A másik új Máté kommentár/részlet/ pedig a berni református Ulrich Luz műve (Mt 8-17 fej.), mely tavaly, 1990-ben jelent meg az említett Evangelisch-Katholischer Kommentar (EKK) sorozat II/2. köteteként. A két munka együtt a kutatás jelenlegi helyzetét adja.

Gnilka sajátos eredményei a következők: 1) Mt 16,17-19. szövege eredeti alakját Máté gyülekezetére viszi vissza, s Máté redaktori munkájának tulajdonítja jelen formáját. Arra nézve, hogy ez a tradíció magára Jézusra visszavezethető-e, nem foglal állást. 2) Nagyon érdekes, hogy tagadja a szöveg arám nyelvi háterét (szemben F. Kattenbusch, K. L. Schmidt, R. Bultmann, E. Schweizer, O. Cullmann, J. Jeremias és Pákozdy László véleményével). A fenti és más szerzők által erősen arám háterűnek tartott kifejezéseket (pl. Barjona, „test és vér” az „ember” szó helyett, a „szikla és kő” szójátéka, stb) részben „mátéi fordulatnak”, részben eredeti görög gondolatoknak tartja. Pl. bemutatja, hogy a „Hádész kapui” kifejezés már Homérosznál előfordul (Ilias 5,646). Jó lenne azoknak reflexióját olvasni erről az egyedülálló véleményről, akik a fenti szerzők közül még életben vannak. Nem tartom valószínűnek, hogy e ponton Gnilka nézetei maradandóaknak bizonyulnának. 3) Ami az irodalmi műfajt illeti, a szerző Mt 16,17-19-et — C. Kähler nyomán — „a kijelentést hagyományozó személy beiktatása” kategóriájába sorolja, 4Ézsdr 10,57-re hivatkozva. Látja azonban a különbséget is Ezsdrás és Péter szerepe közt. 4) Ami a legfontosabb, Péter személyét és szerepét a következőképpen látja: a) Máté evangéliumában megtalálható az a vonal, mely Péterben a tanítvány példáját adja. Neve 23-szor fordul elő. Erényei és hibái egyaránt kitűnnek az evangéliumból. Ami vele történt, az más — az ő nyomába lépő — tanítványokra is átruházható. b) A másik vonal Péter egyházi jelentőségét mutatja be. Jellemző erre, hogy ő volt az „első” (elhívásban, névsorban, hitben, hitvallásban, fogadkozásban, megtérésben.) Kérdései általában etikai jellegűek, a mózesi Törvény jézusi magyarázatával függnek össze. Ez Péter egyszeri funkciója, ehhez tartozik, hogy ő az egyház közsiklaja. De nincs szó arról, hogy az evangélista arra gondolt volna, hogy Péter tiszte tovább folytatható vagy átruházható lenne. Péter szolgálata viszont tovább adható.

A fenti eredmények az arám háttér tagadásának és a jézusi eredet megválaszolatlanságának kivételével elfogadhatjuk, s örömmel fedezhetjük fel, hogy a szöveg értelmét tekintve a jelen kutatásban nincs alapvető

különbség a római katolikus és a protestáns kutatók között.

Luz műve már Gnilka eredményeit is figyelembe veheti, hiszen annál három évvel később jelent meg. Részletesebb, kritikaibb és radikálisabb annál. A következőkben összegezhetők eredményei: 1) A *tardíciótörténetet* illetően sehol sem ismeri el a jézusi eredetet. A 17.v. szerinte Máté redakciós munkája, amit az eredeti, márk keretbe illesztett. Nem tartja jézusinak a 18.v.-ben az ekklesia-gáhál szópárt, mert az szerinte nem az egész népre vonatkozik. (Ezzel kapcsolatban nem fogadja el J. Jeremias és mások érvelését.) A 19.v.-ben az oldás-kötés ígétét a 18,18k-ben található és minden tanítványra vonatkozó ígétet dublettjének véli. Ezért Péter primátuságát sem tartja történetinek, hanem szerinte csak az evangélistának volt fontos Péter kiemelt helyzete. Luz megállapításait túl negatívnak tartom és szeretném, ha legalább annyi kritikával fogadnánk, mint amennyivel ő fogadja Máté szövegét. — 2) Ami Péter szerepét illeti, abban egyetért neves katolikus szerzőkkel (Pesch, Gnilka, Schnackenburg), hogy ez a szerep szolgálat, mégpedig a jézusi tanítás megalkuvás nélküli érvényre juttatása, főként a mózesi Törvény jézusi magyarázatával. Úgy látja, hogy Máténál Jézus története magyarázza az egyház történetét. Ahogyan Jézus és tanítványai visszavonultak a néptől, úgy az evangélista is kiemeli az egyház különállását. Ehhez szükséges volt annak „alapításáról” is szólni. Péter szikla szerepe az egyház stabilitását és egységét adja Máté szerint. Kérdés csupán kettő marad: a Kő szerepe és Hádész kapui. A Kő/szikla szerepe szerinte nem függ össze a Sion hegye tradícióval, az őskáoszt visszaszorító templomi kő képzetével, csupán az „építés” metaforájával. Meggyőzőbb ennél, amit a Hádész kapuiról ír. Úgy látja, hogy nem az alvilág és a gyülekezet közti harcról van szó, hanem összehasonlításról, melynek eredménye a gyülekezet tartóssága, maradandó volta ebben a világcorszakban. — 3) Ami Péter primátuságának — fentebb tagadott — római katolikus hivatalos értelmezését illeti, vagyis a pápai primátuságot, Luz 4 pontban foglalja össze véleményét: a) A hatástörténet Mt 16,17-19 sokféle értelmezését bizonyítja. Aki az egyik értelmezés nevében a többit elnyomja, a keresztyén hit egy darabját nyomja el. b) A hatástörténet azt is bizonyítja, hogy a többféle értelmezésben az egyházak és a keresztyének eltérő tapasztalatai válnak láthatóvá. Ha valaki bizonyos történeti tapasztalatokat kötelező „isteni jog”-gal felruházva abszolút igénnyel lép fel, azzal szemben Luz többnek, mint szkeptikusnak tartja magát. Inkább a hittapasztalatok gazdagságának és sokféleségének érvényre juttatását kívánná. c) Az evangélista Péter képéből az tűnik ki, hogy csak olyan péteri hivatalt tud elképzelni, mely egyszerűen a többi tanítványra is jellemző. Ha valamely egyház Péter szolgálatát egyetlen péteri hivatalba koncentrálna, ez csak akkor lehetséges, ha ebben az egyben azok a tulajdonságok tűnnek ki, melyek mindegyik egyházi tisztre érvényesek. Péter hivatala reprezentálhatja talán az egész egyházat, de nem mint annak csúcsa. d) Mivel Máté evangéliumában Péter nemcsak az egyház alapját, de egységét testesíti meg, ezért minden egyházzal azelőle a kérdés elé állít, hogy benne a „Péter-tisztségek” hogyan szolgálják az egyház egységét.

U. Luz műve tudunkkal a világ (!) legrészletesebb és legújabb Máté kommentárja. Ha elkészül teljesen, több, mint másfélezer oldal terjedelme lesz. Hatástörténeti kitekintése ökömenikus, de mégis szövegű álláspontja rokonszenves. Nagy hiány azonban, hogy képtelen Mátétól Jézusig eljutni. Pedig Máté nem regényt akart írni, ahol elképzeléseit egy Jézus nevű szereplő, sőt történeti sze-

mély „szájába adta”, hanem Mestere rendelkezéseit (halkkáját) igyekezett gyülekezetének hűségesen visszaadni. Ez nem tűnik ki sajnos Luz hatalmas művéből.

*Mt 16,13-23 exegézise,
a Péterről szóló egyéb textusok
összefüggésében*

1) *Szövegösszefüggés és szerkezet.* A hagyományos perikoparendben a 16,13-20, a 21-23 és a 24-28 külön-külön egység. Az első Péter hitvallása és megbízatása. A másodikban Péter ellenkezését találjuk Jézus szenvedésbejelentésével szemben és erre Jézus elutasító válaszát. A harmadikban pedig Jézus követése feltételeivel találkozunk. Miért csatoljuk tehát most a 21-23-at a 13-20-hoz ahelyett, hogy a 24-28-cal hoznánk összefüggésbe? Azért, mert figyelembe vesszük a márkai történeti keretet, melyben Péter hitvallása és értetlensége együtt szerepel, ezért e két perikopa itt is összekapcsolható.

A 16,13-23 szerkezeti felépítése a következő:

a) 13-16.v-ek: helyszínmegjelölés, Jézus két kérdése, a tanítványok tájékoztatást adó és Péter hitvallásos felelete. Szépen tagolják e verseket a következő névmások: „némelyek... mások... ti/pedig!... te/vagy”.

b) 17-19.v-ek: Jézus Péterhez intézett szavai. Ezek szerkezete: boldogmondás és annak megokolása (17.v.); Péternek-petrosnak mondás és az ehhez kapcsolódó két ígéret (18.v.); „Kulcsos”-nak = sáfárnak mondás és az ehhez kapcsolódó antitetikus paralelizmusba (ellentétes párhuzamba) állított másik két ígéret (19.v.). Mindhárom vers külön-külön 3-3 soros, az első sorok adják a vezérgondolatokat. Összeolvasva is van értelmük, a 2. és 3. sorok elhagyásával.

c) Hallgatási parancs.

d) 21.v. Jézus szenvedésbejelentése. Megjelöli ellenségei 3 csoportját (vének, főpapok, írástudók), passiója 3 mozzanatát passzív infinitívuszi igealakokban (szenvedni, megöletni, feltámadni). E versben éppúgy a tanítványokhoz fordul Jézus, mint a 13.-ban.

e) 22.v. Péter tiltakozása, mely a 16.v.-ben található hitvallásának antitézise. Szerepel benne az „érksato = elkezdte” kifejezés, akárcsak az előző v.-ben a szenvedésbejelentés előtt.

f) A 23.v. Jézus kemény, elutasító válasza Péternek, ami az annak mondott méltatás (18-19.v.) antitézise.

A 15-23 versek szerkezete így foglalható össze:

a¹) Jézus érdeklődik a tanítványok véleményéről (15.v.)

b¹) Péter hitvallást tesz Jézus dicsőségéről (16.v.)

c¹) Jézus dicsőséges megbízatást ad Péternek (17-19.v.)

d) Hallgatás (20.v.)

a²) Jézus nyilatkozik szenvedéseiről (21.v.)

b²) Péter tiltakozik Jézus szenvedése ellen (22.v.)

c²) Jézus visszautasítja Péter tiltakozását (23.v.)

2) *Műfaj és annak motívumai.* Láttuk, hogy *Gnilka* e perikopát „a kijelentést átadó személy beiktatásának” fogadta el. Szerintünk ez túl vallástörténeti így és nem igazodik az ŰSZ-ben található leggyakoribb műfajokhoz. Ha figyelembe vesszük, hogy a textus egy kis, de fontos része Mt 16-20 fejezeteinek, melyet a szakirodalom méltán nevez „Jézus tevékenységének a gyülekezetben”, vagy „gyülekezeti káténak”, akkor jogosan nevezhetjük szakaszunkat gyülekezet- vagy inkább tanítványoktatásnak. Ez adja egész perikopánk keretét. Ez a keret azonban többféle — más műfajokban is előforduló — kisebb egységre, ún. *motívumokra* tagolható. Ilyenek:

a) „Azonosítás-motívum.” Az üdvtörténeti esemény

vagy messiási címek (pl. Isten Fia, Krisztus, Ember Fia) és a valóságos történeti személy azonosítása. Jellemzőjük a „szü ei, = ”te vagy” kifejezés. Vö. pl. Jn 1,24-28-cal, ahol Keresztelő Jánost szeretnék azonosítani. Tegyük hozzá, hogy a „szü ei” kifejezés itt kétszer fordul elő, egyszer Péter mondja Jezusnak, egyszer fordítva a 16, illetve 18.v.-ben.

b) *Hitvallás motívum.* Jn 1,24-28-cal ellentétben a „te vagy” nem kérdés, hanem megállapítás, sőt hitvallás. Ez mindig isteni eredetű felismerés és nemcsak egyetlen ember véleménye, (aki szóvivő) hanem a gyülekezet meggyőződése.

c) *Különbféle logionok.* — A 17.v. kétségtelenül *makarizmos* = boldognak nyilvánítás (vö. Mt 5,3-11 boldogmondásaival). Ennek „Sitz im Leben”-je a beengedés-motívum Isten elé, templomába vagy országába. (Eredetileg zárandokok beengedése bizonyos vizsgálat után a jeruzsálemi templomba, a lévita papok által). A 18.v-t egy finom szójátékhoz és szóképhez kapcsolódó *alapítványi nyilatkozatnak* kell tekintenünk, az egyház „épülete” alapkövetételnek. — A 19.v. logionja *funkciómeghatározás.* Pontos leírást ad arról, hogy mi lesz Péter (és a többi tanítvány, 18,18) szerepe Jézus egyházában. — A 20.v. az ún. „*hallgatási parancs*” motívuma, ami többféle műfajban is előfordul (pl. Mk-nál a csodatörténetek végén).

d) *Szenvedéstbejelentő logion.* (Továbbiak: 17,12,22-23;20,18).

e) *Kettős visszautasítási logion.* Péter Jézus szenvedését, Jézus Péter tiltakozását utasítja vissza.

3) *Szinoptikus összehasonlítás.* Már a magyarázattörténet során említettük O. *Cullmann* nézetét, aki elfogadja ugyan a 17-19.v-ek jézusi voltát, de egy egészen más összefüggésbe helyezi. Mire hivatkozik? Láttuk, arra, hogy Márknál (8,27-30) és Lukácsnál (9,18-20) az azonos keretelbeszélésből a Mt 16.-ban szereplő 17-19 versek hiányzanak. Ezek elhagyásával viszont Péter megítélése elég negatív: nem jut tovább a felszínes-politikai Messiás fogalmánál. Az összehasonlítás során még a következő eltérések derülnek ki Mt és Mk között: a) Mk-nál e jelenetben a tanítványok először beszélnek arról, hogy ki Jézus, Mt-nál már erről volt szó (14,33). b) Mt-nál a kérdésben először szerepel a Petros-Kéfas kifejezés, Mk-nál (3,16) és Jn-nál (1,42) már ezt megelőzőleg is. d) Mk-nál Péter nem érti meg Jezust, Mt 16,17-19-ben viszont (de csak ott, nem a Mk-val közös anyagban!) Péter kijelentés útján megérti, hogy kicsoda Jézus.

A fenti tényekből *Cullmann* azt következteti, hogy a 17-19. verseket Jézus nem mondhatta el a Mk-nál és Lk-nál is megtalálható Cézarea Filippinél lejátszódott események alkalmával. Ezért más, hasonló situációkat keres. Ilyennek véli Jn 6,66kk jelenetét, ahol szintén találkozunk Péter hitvallásával: „Istennek Szentje”. Mivel ez a hely nemcsak az ötezek megvendégelése után található, hanem a jánosi teológia szerint az úrvacsorával is összefügg, ezért *Cullmann* Mt 16,17-19 verseit az úrvacsorai történethez csatolja, mégpedig Lk 22,31 kk. verziója szerint, ahol szintén említés történik a sátnéról és Péter megbízást kap, miután fogadkozott, s miután Jézus megjövendölte, hogy Péter meg fogja őt tagadni. Ez a bonyolult okfejtés szellemes, de nem bizonyítható és nem meggyőző.

Viszont, ha nem fogadjuk el *Cullmann* érvelését, akkor nekünk kell feleletet adni arra a kérdésre, hogy a 17-19. versek anyagát miért csak Mt hozza, miért nem említi a másik két szinoptikus? Erre az a feleletünk, hogy háromjuk közül Mátét érdekli legjobban a „gyülekezet”, annak legitimitása és sorsa. Így a 17-19 versek Mt saját anyagához tartoznak, ami azonban nem „redakciós bő-

vítés”, hanem egy nagyon régi, Jézusig visszanyúló tradíció, amit éppen az első evangélista őrzött meg, és tartott fontosnak közölni említett egyházi érdeklődése miatt.

4) *Történeti problémák.* a) *A jézusi eredet kérdése* Láttuk, hogy a kutatók egy része a 17-19. verseket nem tartja eredeti jézusi hagyománynak. Azt is láttuk, hogy fő érvek a 18.v. Szerintük Jézus nem akart külön gyülekezetet alapítani, — már pedig úgy látják a 18. verset, hogy abban erről van szó, — hanem az egész Izráel összegyűjtésére törekedett. Dehát az nem lehet, hogy amint az ŐSZ arról tudósít, hogy Isten Izráelnek maradvékát hagyta meg, úgy Jézus is a tanítványokban, mint maradvékban látta az igazi Isten népét? Meggyőző J. Jeremiás érvelése, aki szerint az ekklesia itt nem „gyülekezettel”, hanem „Isten népével” fordítandó (ld. lentebb). Ha ehhez hozzávesszük, hogy Péter személye az evangélium keletkezése idején az egyetlen volt, mely általános tekintélynek örvendett (ld. lentebb), akkor ez megint megerősíti, hogy itt az egyetlen egyházzól, mint újszövetségi Isten népéről van szó. Vegyük figyelembe továbbá, hogy a szöveg sokszor utal az arám nyelvi hátterre, tehát igen régi. Mindezeket, valamint bizonyos strukturális tényeket szem előtt tartva a textust igen ősi tradíciónak, az abban szereplő loginokat eredeti jézusi szavaknak tartjuk.

b) *Péter történeti szerepe* a fentieket erősíti. Kicsoda Péter, főként Mt-nál? (1) Tanítvány és azok szóvivője (2) Paradigma a keresztyén élet pozitív (hitvalló) és negatív (tagadó-heveskedő) magatartására. (3) Egyszeri történeti személy, kinek a Mt 13-20 „gyülekezeti kátéjában” nagy szerepe van. (4) Összeköti az egyszerűt és a tipikust úgy, hogy minden korszak keresztyénei átélhetik tapasztalatként a Péterről olvasott történeteket. Személye összeköti ezen felül a különféle ősegyházi irányokat, őt ui. mindegyik elismerte. (5) Péternek nincs ránkmaradt sajátos teológiája. De ő az, akit Jézus először hívott el tanítványának és először jelent meg neki feltámadása után. Így a legfontosabb benne a történeti Jézushoz kötődése, amit sem Jakabról, sem Pálról nem lehet így elmondani.

Vegyük sorba az őskeresztyénség legismertebb irányzatait földrajzi elhelyezkedésük, egy-egy nagy személyiséghez kötődésük és a körükben keletkezett művek szempontjából! Mt Ev-hoz a „nyitott” zsidó-keresztyének tartoztak, Szíria vidékén. Ők „híd” voltak a zsidó-keresztyén Q-forrás és a pogány-keresztyén Márk Ev. között. Láttuk már, hogy körükben milyen nagy tekintélye volt Péternek. De ha Mk Ev-ről beszélünk, mely mögött római pogány-keresztyének állnak valószínűleg, akkor is ott van Péter, hiszen Papias szerint Márk az ő tolmácsa volt Rómában. A páli gyülekezetek közt is nem csekély tekintélye volt Péternek. Maga Pál „oszlopoknak” nevezi őt, s hozzá ment először az apostolok között (Gall-2). Szerinte is Péternek jelent meg először a feltámadott (1Kor 15,3kk.). A hozzá közelálló Lukács szerint Péter kezdte meg a pogánymissziót először (Ap-Csel 10-11 és 15,7). Végül János köre, mely Szíriától Kisázsiaig húzóhatott, ugyancsak becsülte Péter, amint azt a Jn Ev 21. fejezete mutatja.

5) *Szövegmagyarázat.* 13.v. *A színhely* az ország legészakibb része: Cézarea Filippi területe. A szöveg nem említi, hogy Jézus magába a városba bement volna. Ez a város nem Galileaéhoz, tehát nem Heródes Antipas felügyeletéhez tartozott, hanem Filep nagyedesejelem (Antipas féltestvére) Gaulanitis nevű tartományához, mely a Genezáreti-tótól északra terült el. A várost a régebbi időkben Pancasnak hívták, mert itt volt Pán istennek (félíg bakkecske, félíg emberalakban), a pásztorok

istenének szentélye, mégpedig a 2760 m magas Hermon hegy lábánál, ahonnan egy barlangból a Jordán eredt.

Sokan ezt a barlangot tartották az alvilág (Hádés, Seól) bejáratának. Augustus császár a várost Nagy Heródesnek adta, aki a barlang bejáratánál a császárnak emelt templomot. Fia, Filep nagyedesejelem viszont a várost a császár tiszteletére Cézareának, „császárváros”-nak nevezte, de a tengerparti Cézareától megkülönböztetendő: „Filep Cézareájá”-nak, Cézarea Philippi-nek nevezték. A sziklahegy, a barlang, a „Hádés kapui”, mind illusztráció és háttér Jézus itt elhangzott szavaihoz.

Jézus kérdése szójáték: „Kinek mondják az emberek az emberfiát?” A „me” = engem névmás értékes kéziratokban található, mégsem biztos, hogy egy, az eredeti szövegben állt (vö. krit.app.). Először látjuk szembeállítva Mt-nál az emberek és a tanítványok véleményét Jézus kilétéről. Az egyház = az a közösség, melynek más a véleménye Jézusról, mint a többieknek. Ettől kezdve Jézus nem beszél nyilvánosan az Emberfia témáról, míg a Nagytanács előtt nem említi megint. Az „Emberfia” kifejezés azt is jelenthette: ember. Az „Emberfia” messiási címként a Dán 7,13-14-ből ered, az ég felhőin a mennyben az „Öregkorú” (= Isten) trónja elé járuló mennyei Lény volt. A műfaj itt Jézus történeti személyének azonosítása a messiási „Emberfia” tisztséggel. Jézus mindig 3. személyben szól az „Emberfia”-ról.

14.v. A tanítványok tolmácsolják az *emberek véleményét*. A „hoi men... alloi de” fordítása: „egyesek... mások pedig”. Jézust a nép vagy Keresztelő Jánosnak (= műve folytatójának) tekintette, vagy Jeremiásnak, vagy egyszerűen egynek a próféták közül. Mivel Illés halála előtt felvitetett a mennybe tüzes szekéren, ezért, Énókh-kal együtt visszavárták, mint élő. — Jeremiást viszont nem várták vissza. Talán azért említi mégis, mert a 2Makk szerint bizonyos templomi tárgyakat elrejtett a babiloniak elől, s azok majd a végidőben előkerülnek. Ezenkívül közbenjárt Izráelért. Mt különben is elég sokat idézi.

15.v. Jézus most már a *tanítványok véleményét* tudakolja. A „pedig” szócska élesen megkülönbözteti őket a kívülvalóktól.

16.v. Péter — a tanítványok nevében is — *hitvallással* felel. A „szü ei ho Christos” szerintünk az ŐSZ krisztológiájának, így az egész ŐSZ-nek a centruma. Olyan merészen köti össze, sőt azonosítja az ellentéteket, ahogy emberi fogalmakba nem fér el. Az előtte álló Názáreti Tanító egyenlő Izráel Messiasával (= Krisztus), illetve a dánieli „Emberfia”-val, akire az előző kérdés vonatkozott! Az „élő” jelző Isten neve előtt a zsidók pogánymissziójának kifejezése, megkülönböztetésül a történelmet formáló hatékony Isten és a halott bálványok közt. Az „Isten Fia” = Isten lényéhez hasonló, vagy azzal azonos személy, mint pl. „halál fia”, „Béliál fiai” stb. E kifejezések a halállal vagy Béliállal való belső kapcsolatra utaltak. Péter hitvallása egyéni, egyszersmind a gyülekezeté is, a 14,33-ban már elhangzott ez a hitvallás a tengerjárás története végén. Péter a 15,15-ben is a szóvivő.

17.v. Jézus válasza: *makarismos* (= boldognak nyilvánítás), „üdv néked, bejöhetsz” jelentéssel és a „beengedési motívum”-mal áll kapcsolatban. (ld. fentebb). Pétert Jóna fiának nevezi (Barjónának). Jn 1,42 szerint (és máshol) azonban Péter apja Jochánán = János. Lehetne ugyan a Jóna-Jochánán nevek közös eredetét feltételezni, de Jézus szövegében a Jóna (= Jónás) nevet nem használták! Így a Péter által kimondott „Isten Fia” kifejezésnek megfelelően a Jézus által kimondott „Galamb = Szentlélek Fia” kifejezés.

A „hús és vér” = pars pro toto zsidó kifejezés „az ember”-re. Mindig akkor, ha a korlátok közt, betegségben,

halálban élő embert állítják szembe Isten végtelenségével. Az ember léte korlátozott, ezért felfogóképessége és ismeretei is azok, ezzel áll szemben a „mennyei” Atya jelzője, utalva arra, hogy a mennyek dimenziójában nincsenek megismerésünk előtt korlátok. — *Péter tehát azért boldog, mert kijelentést nyert Istentől Jézus személyére vonatkozóan.* Jézus istenfiúságát, Krisztus-voltát az ember nem fedezheti fel magától, csak kijelentés által.

18.v. *Az egyház alapkövetétele.* A v.-ben a lényeg, hogy megkülönböztessük a *petros* = kerek kő, esetleg drágakő (héberül: kék, ebből a Kéfas) és a *petra* = szikla, sziklaszál (héberül: cőr) szavakat. A szójáték kétségtelen, a 2 szó hangzása hasonló, jelentésük szinonim, de megkülönböztethető és az összefüggés alapján meg is kell különböztetni. Ha *Pákozdy L.* nyomán elfogadjuk, hogy a v. második „kai”-ja nem „és”, hanem ellentétet kifejező kötőszó: „de”, vagy „viszont”, akkor ismét idézzük az ő fordítását:

*En is azt mondom hát néked,
Hogy te kő (petros) vagy,
De én erre a kősziklára (petra) építem föl
az én gyülekezetemet,
Úgyhogy az alvilág kapui sem vesznek rajta
erőt.*

Ezt a kitűnő fordítást csak az utolsó előtti sor állítványának az eredeti szövegben futurumi idejére tekintettel módosíthatjuk így: „fogom építeni (ti. a jövő időben, mostantól kezdve, én magam, folyamatosan).

Jézus nem most adja Péternek a *Petros-Kéfas* nevet, az „*er*” = „vagy” nem azonos a névadást kifejező *kléthés* (= hívatni fogsz Isten előtt, Jn 1,42) igével.

Az egyház (= a gyülekezet) alapja tehát nem Péter, nem is Péter hite, hitvallása, *hanem az a tény,* amit Péter hitvallása kifejez, ti. *hogy Jézus az Isten Fia.* Akkor keletkezik az egyház, amikor az emberek ezt felismerik. Addig lesz egyház, amíg lesznek emberek, akiket az Atya erről meggyőzött. Ismét említjük, hogy az eklésia szó mögött az „*Isten népe*” (dáh vagy gáhál Jahve) gondolat áll (J. *Jeremias*, Az ÚSZ teológiája, 165. o.).

Fontos a nyelvi mérlegelés és a beszélgetés színhelyének ismeretén túl az *ókori világgép* és a zsidó templomtradíció ismerete is. Az ókori Keleten a Földet egy üreges hegynek képelték, mely az ősvizekből kiemelkedik. Később ez a zárókő (= elzáró kő) képzetévé vált, melyet Isten a Kosmos szerkezetébe helyezett, hogy az őstengert alatta elzárja. A zsidó *templomtradícióban* aztán a templomhegy szikliját azonosították az alvilágot elzáró tömbbel, mely a világ közepe, s egyúttal az ég kapuja. *Ézs 28,16-18* szól arról az alapkörről, amit Isten Sionban elhelyezett, ahonnan árvízzel lesodorja a hamisságot, a halállal (mely a zárókő alatt van) kötött szövetséget. A templomtradíció így is tudni vélte, hogy a Szentek Szentjében a földből kiállt egy alapkö, mely védőzár volt az őskáosz ellen, egyúttal bejárat a mennyországba. A nyelvi, földrajzi és kortörténeti mérlegelésből kitűnik, hogy *Isten népe kősziklája maga Jézus, aki valóságos ember és mégis Isten Fia.* Rajta épül az egyház.

A *püloi Hadou* = Hádés (= Seól) = az *alvilág oszlopai, kapui.* Pars pro toto magát az alvilágot jelentik, nem a poklot = gychennát. (A Hádés az *ÓSZ*-ben rendszerint a „közeledni hozzá” igével járt együtt, kifejezte a halálos veszélyt, fenyegetettséget. A *katischüo* ige jelentheti azt, hogy „győzelmet aratni”, ez a harc metaforáját idézi, de lehet intranszitiv értelemben: „felülmúlni, erősebbnek lenni, mint...”. „Az alvilág kapui sem lesznek erősebbek nála” kifejezést nem lehet Péterre vonatkoztatni, mert a „nála” (autés, gencompar) melléknév itt nő-

nemű. Pedig van olyan magyarázat, hogy itt Jézus szerint Péter életben marad a paruzáig. Ez a magyarázat nem veszi tekintetbe az eredeti szöveget. Mások szerint az „alvilág kapui” = eretnekségek, szemben Róma egyházával. Ez Jézustól idegen gondolat. A valószínű magyarázat: a gyülekezet tagjainak is át kell menniük ugyan az alvilág kapuin (= meghalnak), de továbbjutnak a feltámadott Krisztusig, saját feltámadásuk reménysége alatt. A halál csak kapu a számukra. *Krisztus gyülekezete pedig nem hal meg, nem „vész ki” e világ (aión = világekorszak) végéig.*

19.v. *A mennyország kulcsai.* A kifejezés *Ézs 22,22*-ből ered. Eljákimot teszi meg Isten Dávid háza udvarmesterének, vállára helyezvén Dávid palotája kulcsát. A „kulcsokat megkapni” = valamilyen nagy ház gondviselőjévé válni, megbízásból. Ezt a szép metaforát használja a Jel 3,7 is. Péter tehát már azért sem lehet az egyház alapja, (mint azt az előző v. félreértése miatt némelyek vélik), mert annak gondviselőjévé, sáfárává teszi Jézus. Péter nem „kapus” a mennyországban! Péter a kulcsok hatalmát kapja meg.

A kulcsok hatalma, a „Dávid palotájának udvarmestere” rang után a Babilonba került (és fogság utáni) *írásstudók hatalmára* vonatkozott. Mt 23,13-ban Jézus elismeri ezt, de azért ostromozza őket, mert nem mennek be Isten Országába és másokat is akadályoznak ebben. A kulcsok hatalmából az *oldás és kötés* hatalma következik. Miben áll ez: (a) elsősorban az írástudók (majd a rabbik) hatalma a Törvény magyarázatával, melynek parancsait egy-egy adott esetre alkalmazták. Tehát *megengedő és eltöltő* jellege van a Törvény, illetve annak alkalmazása tekintélyével. Azt tartották, hogy Isten a mennyben jóváhagyja az írástudók földi döntéseit. (Vö. Bill, 1741 k.) — (b) — *Bírói hatalom* (ritkán). Ez esetben jelentése: „láncra verni vagy szabadon engedni a vádlottat”. — (c) az *egyházfegyelem*, kiátkozás (exkommunikáció) vagy visszafogadás, ami összefügg az (a) pontban említettekkel, hiszen ott dőlt el, hogy mi számít a gyülekezetből kizáró oknak.

Jézus szavában az a megdöbbenő, hogy az a hatalom, amit egykor Dávid udvarmestere, majd a tudós írástudók gyakoroltak, most egy analfabéta, de legalábbis tanulatlan (ApCsel 14,13, agrammatos kai idiótés) halász kezébe megy át! Péter feladata tehát megnyitni a mennyek országát az engedelmes emberek előtt, Jézus törvényt magyarázatai, „halakka”-jai (= útmutatás) alapján, az engedetlenek előtt pedig elzárni azt.

A 20.v. visszatér a 16.v.-hez, Péter hitvallásához. E vers *hallgatási parancs* a tanítványoknak, hogy ne szóljanak a messiási titokról. Ezt Mk Ev-ban Jézus a démonoknak tiltja meg, mert szerinte Jézus titkát csak a kereszt alatt lehet megismerni. Mt-nál az a hallgatási parancs szerepe, hogy határt vonjon a nép és a tanítványok közé. A messiási titok egyedül az utóbbiaké.

21.v. *Szenvedésbejelentés.* A 20.v. hallgatási parancsa már elválasztja a tanítványokat a néptől. Most szenvedéséről-feltámadásáról lesz szó, s ez még mélyebbre viszi őket a nép felszínes ismeretéhez képest. Nem azt mondja már itt, hogy ki ő, hanem azt, hogy merre tart. Mivel még több ilyen bejelentést tesz majd, ezért az „érksato” ige. Jézus, Mt szerint nem „tanít” (didaskein, Mk) szenvedéseiről, hanem rámutat (deiknūmi) azokra. Isteni mozzanatok: dei + passzív szerkezet, Jeruzsálem, mint a próféták mártíriumának helye, paschó ige. Emberi mozzanatok: apo + genetívus szerkezet, a Szanhedrin csoportjának felsorolása. — Az isteni végzés és az emberi felelősség együttesen jelennek meg itt. Sőt, Jézus aktivitása is: ő mindezt vállalja. Tudatosan vállalja az eljövendő

szenvedést. Ez a látszólagos emóció nélküli még meg-rázóbb!

22.v. *Péter visszautasítja*, hogy Jézus szenvedjen. „Hileos soi” szó szerint: „Isten legyen irgalmas hozzád”, de itt: „Isten óvjon meg”. Péter tiltakozásában a hamis messiásképzet mellett szerepet játszik saját ösztönös tiltakozása a szenvedés vállalása ellen. A proslam-bancin = magához vonni valakit. Bizalmas mozdulat. Jézus valószínűleg éppen elől mcnt, most Péter vissza-magához húzza. — Péter megint a többiek szóvivője is, mint az előzőek során annyiszor. Kettőssége: bizalom és kétely, hitvallás és félelem annak következményeitől.

23.v. *Jézus visszautasítja Pétert*. Újra maga mögé utasítja: „eredj a hátam mögé sátán!” Hiába vontál előbb magadhoz, így ne legyünk egymás mellett. Az „opisou mou” viszont a Krisztus követés helye. Ne engem vonj magadhoz, hanem te légy mögöttem és kövess! — J. Jeremias kifejti e jelenet összefüggését a Mt 4,10-el, Jézus megkísértésével. Akkor is a szenvedés elkerülése volt a sátán kísértése, politikai hatalomszerzés útján. Itt Péter a sátán szószólója, miután előbb az egyház hitvallását mondta el. — A „skandalon” nem botrány, hanem botránkozás, tör, csapda. Péter itt a természetes (józan) észre hallgat, mely tiltakozik a szenvedés ellen, de *Kálvin* szerint nincs rosszabb szörny, mint a test okossága (ld. e hely magyarázatát az Evangéliumi Harmóniában).

6) *Kérügmátikus összefoglalás*. Az átlagemberek véleménye Jézusról egykor és most általában kedvező, de elmosódott és különböző. Próféta, időnként visszatérő isteni Küldött, vallásos génusz. A tanítványokat az különbözteti meg másoktól, hogy kijelentést nyertek (= felismerték), hogy Jézus az élő Isten Fia. Benne teljesednek be az USZ ígéretei. Ez a felismerés csak Istentől nyert ajándék lehet. *Ahol ismerik Jézus titkát, ott jelen van az egyház. Az egyház alapja tehát maga Jézus. Az erről mondott hitvallás a „kőszikla”*. Aki ezt ismeri, az makarios

= boldog = bemenetele van a mennyek országába, egyúttal megbízott sáfára is annak, hogy az ige hirdetésével (Heid.Káté 83. kérd.; II.Helvét Hitvallás XVIII. fej. Az egyházi szolgák hatalmáról bekezdés) a megtérő bűnösök előtt megnyissa, a kemény szívűek előtt bezárja azt. Ez a kulcsok hatalma, mely Péternek és a tanítványoknak adatott (vö. 18,18).

Jézus megígéri, hogy Isten népének nem árthat a második halál, hogy az ő gyülekezetének fundamentuma mindörökké az ő istensége, hogy ő maga fogja azt folyamatosan építeni. Már csak ezért sem adhatta át ezt a munkát valamilyen utód vagy helyettes kezébe. A bűnök bocsánatának, illetve ítéletének hirdetése az egyháznak adatott hatalom, amivel sáfárkodni kell. Az egyházban minden mást maga Jézus végez. Jézus úgy látta szenvedését, keresztyét, hogy biztos volt benne, hogy az eljön, sőt ő ment annak elébe. Kísértéseket legyőző külső-belső harcok árán vállalta. Értelmezte, mint az Atya akarát, a megváltás munkájában (És 53 értelmében). A tanítványokat is bevonta ebbe. Az ő követése a szenvedés vállalása is, illetve az érte (miatta) történő szenvedése. Tudta, hogy nem a szenvedése a végső szó. A végső szót Isten mondja majd ki az eschatonban. Péter a többi tanítvány, sőt az örök, gyenge keresztyén ember típusaként tiltakozik Jézus szenvedése ellen, s így a szenvedés vállalása ellen is. Azt pedig már tudta, hogy kicsoda Jézus (17.v.), de azt még nem, hogy hová tart. Márpedig a kereszttel nem lehet Jézust megérteni. Nemcsak személyét, de megváltó művét is kell ismerünk és vállalunk. Péter „kőszikla”-e, vagy „sátán” (18 vagy 23. vers)? Mindkettő. Ezért lehet benne a teljes egyházat látni a maga dicsőségével és gyalázatával. *Azt viszont a szöveg nem engedi meg, hogy a két metafora közül az egyiket intézményesítsük, a másikat pedig a kivülvalókra alkalmazzuk.*

Bolyki János

A pápai családhozhatatlanság dogmája

A pápalátogatással kapcsolatban főképp protestáns körökben elevenedett fel újra ez a kérdés: mit is ért a római egyház az infallibilitás tanán. A római katolikus teológián, illetve egyházi gyakorlaton belül ennek korántsincs olyan időszerűsége, mint azt kívülállóként gondolni lehetne. A teológusok nem szívesen gondolnak vissza az I. Vatikáni Zsinaton belüli kemény elvi vitákra és főképpen pedig arra a presztizsvesztésre, amely az egyházat érte Európa-szerte a dogma kihirdetése után. Azt pedig végképp mindenki érzi, hogy az egyház ezzel örökre megkötötte kezét, lévén a dogma — éppen a hivatkozott zsinat másik döntése értelmében — olyan isteni kijelentés, melyet az „egyház akár ünnepélyes ítélettel, akár a rendes és egyetemes tanítói hivatal útján... hinni javasol.”¹ Tehát így örök és visszavonhatatlan is. Az ökumenikus párbeszéd útjába ezzel kétségtelenül olyan közbevetetés került, amelyet csak úgy lehet némiképp átjárhatóvá tenni, ha az „örök igazság” mellett a dogmák történeti re-interpretálását is hangsúlyozzák. Illetve éppen a „nem hangsúlyozás által azt fejezzük ki, hogy bizonyos dogmák ma már nem ugyanazt a funkciót töltik be, amelyet kihirdetésükkor.”²

Ezt a gyakorlatias megközelítést a pápák egy része is szívesen alkalmazta úgy, hogy „ex cathedra” nem nyi-

latkozott, tehát dogmát nem hirdetett ki. Azt ugyanis talán szükségtelen is hangsúlyozni, hogy — a közzelfogással ellentétben — az infallibilitás nem a pápa személyére vonatkozik, hanem hivatalából eredő tanítására, tanbeli deklarációjára. A dogma egyáltalán nem állítja, hogy a pápák büntetlenek lennének, de nagy merészséggel mondja ki viszont azt, hogy a „Római Pápa, mikor Szent Péter székéből szól, azaz amikor az összes keresztyének pásztorának és tanítójának tisztében jár el, s legfőbb apostoli tekintélye erejében akár hitre vagy erkölcsre tartozó tanítást egész Egyházra kötelezőleg mond ki: azzal a tévedhetetlenséggel rendelkezik, melyet az isteni Megváltó a hitre és erkölcsre vonatkozó dolgok eldöntésében adott az ő Egyháznak; s ezért a Pápa döntései a maguk erejében, s nem az egyház beleegyezése következtében megmáshíthatlanok.”³

Itt két előzetes megjegyzést kell tennünk a dogma római katolikus forrásának megértésével kapcsolatban. Éppen ez a zsinat erősítette meg a Tridentinum „kettős” forrásra vonatkozó tanítását a „Dei Filius” kezdetű konstitúcióban: a kijelentés az *írott könyvekben és az írás nélküli hagyományokban* található. Éppen ez utóbbi alapján mondhatta ki IX. Pius 1854-ben az Ineffabilis Deus

kezdetű bullájában Szűz Mária szeplőtelen fogantatásának dogmáját is.⁴

A másik feltétel pedig az egyetemesség igénye. Dogma lehet az, amit „mindenkor mindenki hitt” a katolikus egyházban. A consensus ecclesiae-t ebben a tágabb történeti értelemben veszi a római egyház. E logika szerint tehát az infallibilitás hite és ennek gyakorlata már létezett a kihirdetés előtt is az egyházban, a kihirdetés ezt csak ünnepélyesen formába önti. (Mint majd látni fogjuk, a teológiai ellenzék éppen ezt az ősiséget vonta kétségbe és azzal vádolta a zsinatot, hogy merőben új gondolatot csempészett be az egyház tanításába.) Ha a dogmatörténeti folyamatot vesszük, akkor éppenséggel megmagyarázható ez az utolsó lépés is, mint a primátus gondolatának kiteljesedése. Ez azonban nem lenne szükségszerű, így a döntés hátterében inkább a múlt század második felének egyházpolitikai küzdelmei állnak.

1) Melyek ennek a korszaknak fő erői, amelyek az I. Vatikáni (sorrendben pedig a „huszadik egyetemes”) Zsinat szellemiségét meghatározzák?

a) Mindenekelőtt az a szellemtörténeti változás, amely a felvilágosodás utáni Európában létrejött, egyfelől a tudományok liberalizálódásával, másfelől a vallás társadalmi szerepének átértékelődésével. A tudomány liberalizálódásán azt az emancipációs folyamatot értjük, amelynek során fokozatosan szabadult fel a vallásosan motivált világkép kontrollja alól.⁵

Ez önmagában még nem ideológiamentességet jelentett, hanem csupán azt a gondolkodási szabadságot, amely a dogmától függetlenül mert állást foglalni akár az olyan végső kérdésekben is, mint hogy „honnan a világ és az ember”. A tekintély forrása immár nem a vallás, hanem a tudomány. A felvilágosodásban, mint neve is jelzi, megvannak az olyan „messianizmusnak” a nyomai, amely a „sötétség századai” után „új világoosságot” hoz el.

Eközben a politikai liberalizmus kísérletet tesz arra, hogy az egyházakat kiszorítsa a hatalomból, szekularizálja a társadalmat és a vallásosságot egyre inkább a magán-szférába szorítsa vissza. A társadalmi munkamegosztásban az egyházaknak egyre inkább az erkölcsi nevelés és a karitatív tevékenység jut a liberális polgári eszmények szerint.

Arról most nem feladatunk szólni, hogy a felvilágosodás mind a tudomány és világ feletti uralom, mind a szabadság „mitoszai” által milyen ellentmondásokba bonyolódott maga is.⁶ Csúpan arra utalunk, hogy ez a helyzet kihívást jelentett az egyházak számára.

A protestantizmus lényegéből eredően is nem körülbástyázta magát, hanem szövetséges társat keresett a liberalizmusban. Ezért az alkalmazkodásért teológiájában azután nagy árat fizetett. Áldozatul esett a fejlődéselméletnek, a keresztyénséget mint legmagasabbrendű etikumot hirdetve meg, elszakadt annak élető gyökereitől.

A katolicizmus viszont a tekintélyelv megszilárdításával válaszolt a támadásokra. IX. Pius már 1864-ben kiadott Quanta cura kezdetű körlevelében és a hozzácsatolt „Syllabus”-ban ítélte el egyrészt a modernizmus tévelygéseit, másrészt a liberalizmusnak olyan programját, mint a szabad vallásválasztást és a római katolikus államvallás megkérdőjelezését.⁷

b) Rómának szembe kellett néznie a 15. századi zsinati szellem továbbélésével is, amely a pápai központi hatalom korlátozását szerette volna elérni. Két jelentősebb teológiai irányzatról kell itt említést tennünk: a *gallikánizmusról* (Franciaország) és a *febronianizmusról* (Németország).

A gallikánizmus néven összefoglalható törekvéseket jól tükrözi a nagy egyházjogász, *Pithon* kétkötetes mun-

kája, mely már 1594-ben megjelent *Libertés de l'Église Gallicane* címmel. Ennek újranyomását Mazarin bíboros 1651-ben engedélyezte, jöllehet Rómában indexben volt. A 19. században azután újra kiadták.⁸ Ennek szellemében foglaltak állást a Sorbonne tanárai még a 17. sz. végén arról, hogy ellenkezik az egyház tanításával az, hogy a pápa felette áll az egyetemes zsinatnak, vagy hogy csalatkozzhatatlan lenne, ha az egyház konszenzusa nem támogatja.⁹

Németországban pedig J. N. *Honthelm* Trier-i püspök Justinus Febronius álnév alatt publikált egy írást 1763-ban, amelyben történetileg mutatta ki, hogy a korai egyházban a pápa nem állt felette a püspökök kollégiumának.

Mindkét irányzat a nemzeti egyházak függetlenségi kísérlete volt, de mint protestantizmusba hajló eretnekséget ítélték el őket. A zsinatösszehívásnál bizonyos szerepet játszott, hogy a kurializmus most már a zsinati tekintéllyel akarta elhallgattatni ezeket a hangokat.

c) Talán mindegyiknél döntőbb az a történelmi helyzet, amely Itáliában IX. Pius hosszú, több mint harminc esztendő s pápaságát jellemezte: az egyházi állam és az olasz nemzeti törekvések konfliktusa. IX. Pius 1846. júniusának közepén került a pápai trónra és az egyházi államban hozott radikális változtatásaival nagy népszerűsége tett szert. Új alaptörvényt hozott, amely a laikusoknak nagyobb szerepet adott, állami tanácsot létesített és felnyitotta a fogházakat.¹⁰

Népszerűsége akkor csökkent, amikor a nemzeti elvárások szerint támogatnia kellett volna a Bécs elleni fegyveres szabadságharcot. 1848. április 29-én a pápa miniszterei tanácsára mégis allocutioval, azaz „a fejedelemnek” való engedelmességre biztatással válaszolt a követelésekre és apostoli méltóságának kötelességére hivatkozással fejezte ki, hogy a Szentszék Ausztria ellen nem viselhet háborút.¹¹ Ez a tekintélyvesztés végülis oda vezetett, hogy a pápa november 24-én elhagyta a Vatikánt és csaknem két évi száműzetést vállalt a nápolyi fennhatóság alá tartozó Gaetában.

A pápa visszatérése után is megmaradt az egyházi állam tuskének Itália nemzeti testében, és csúpan évek kérdése maradt, hogy mikor szorul vissza végképp az egysegésedő Olaszország politikai színteréről. A történelem firtója, hogy erre éppen a Szentszék nemzetközi tekintélye megerősítésére hivatott zsinat alkalmával került sor. Az infallibilitás dogmáját, — ez a kormányok előzetes reakcióiból is kiderült —, úgy értelmezte a világi hatalom, mint az egyház hatalmának megerősödését a világi felett, ezért is igyekezett azt többféle módon akadályozni. A francia kormány állítólag úgy akart nyomást gyakorolni a pápára, hogy kilátásba helyezte a Civita Vecchiában tartózkodó csapatainak visszavonását. Ezek őrizték ugyanis a zsinat alatt a pápai várost az olaszok ellen.¹²

Végülis a zsinat kettős „eredménnyel” végződött: miközben a dogma által a pápa egyházi tekintélyét minden eddiginél jobban megerősítette, az egyházi állam viszont ekkor szorult vissza a mai Vatikánváros szűk területére. Az időközben kitört francia-porosz háború miatt ugyanis a francia csapatok védelmi szerepe megszűnt, így semmi sem akadályozta többé a piemonti csapatok római bevonulását.

2) Ez a hármas történeti háttér kezdettől fogva meghatározója volt a zsinatnak is, amelynek összehívását IX. Pius 1867-ben az Aeterni Patris kezdetű bullájával hirdette meg. A zsinat 1869. december 8-án 764 tag részvételével nyílt meg a Szent Péter Székesegyházban.

A De Ecclesia Christi dogmatikus konstitúció tervezetében eredetileg nem volt benne a csalatkozzhatatlanság kérdése. Később csatolták a II. fejezethez és egy

új, 4 fejezetből álló tervezetet alakítottak ki, amelynek részei: 1) A pápai primátus alapítása, 2) A primátus gyakorlásának folyamatossága 3) A joghatósági teljhatalomról 4) A családokhozatalanságról.¹³ Nyilvánvalóvá vált, hogy az utóbbi kettő a leghangsúlyosabb kérdés, és a 4. a leginkább vitatható. Nem véletlenül élesedett ki a vita egyáltalán ennek napirendre tűzése körül is. Az ellenzék, amely számszerűleg mégis kisebbség volt, a francia, német, osztrák (magyar), angol és amerikai püspökökből került ki.¹⁴

Teológiai szempontból talán legnagyobb hatással I. Döllinger (1799-1890) müncheni teológiai tanár, egyháztörténész vitairatai voltak, aki Janus álnéven tudósításokat is közölt a zsinatról. Róla mondta állítólag IX. Pius: „Tudom már, hogy Németországban semmi sem vagyok, mivel Döllinger a németek pápája.”¹⁵ Pedig szándékai szerint ugyanazt akarta ő is, mint a pápa: megállítani az egyház további tekintélyromlását. Döllinger szerint ugyanis éppen a dogma megszavazása vezet el a tömegekben az egyház ignorálásához.

Legfőbb érvei a következők:

a) A tan több évszázadon át nem létezett, vagy nem volt az egész egyház vallomása.¹⁶ Erre bizonyíték a keleti egyházzal közös 11 század története is. Sem az egyetemes zsinatok, sem az egyházatyák nem említik. De ugyanígy az eretnekek is hallgatnak róla a korai századokban, pedig e tan megtámadásával bizonyosan nem késlekedtek volna.

b) A tanítás csak igen későn, mégpedig történeti hamisítások következtében jelent meg az egyház történetében.

c) A régi zsinatok döntéseihez nem volt szükség a pápa feltétlen jelenlétére sem. Így pl. a 381-es Konstantinápolyi zsinaton nem volt jelen Róma püspöke, sem pedig képviselője, mégis a zsinati határozatot azonnal elfogadta az egész egyház.

d) A Luk 22,32 verseinek olyan értelmű magyarázata, mely szerint Jézus itt Péter és utódai számára családokhozatalanságot kért volna, tévedés. Az atyák sem így értelmezték ezt a helyet kommentárjaikban.¹⁷

e) Volt olyan pápa is, akit eretnekség miatt ítél el az egyetemes zsinat (Honoriuszt a VI. egyetemes zsinat ítélte el), valamint a konstanzi és bázeli zsinatok is elvetették azt az állítást, hogy a pápát senki sem ítélheti el. Továbbá visszamenőleg is igazolást nyerhetnének tévesnek bizonyult pápai dogmatikai rendeletek.

Látjuk, hogy Döllinger érvrendszere főképpen két forrásra támaszkodik: az egyik az ősiség, a másik a konciliáriszmus egyetemessége. A protestantizmussal ellentétben ő a zsinatokat tévedhetetlennek tartja.

A dogma szövegében felfedezhetők a válaszok ezekre az érvekre. „Az igazságnak és soha meg nem fogyatkozó hitnek... karizmáját tehát Péter és az ő székén utódai isteni rendelkezés folytán kapták, hogy ezzel a magas megbízatással mindenki üdvére éljenek... S mivel épp ebben a korban, mikor az apostoli megbízatás üdvös hatékonysága annyira kívánatos, nem kevesen vannak, akik annak tekintélyét kisebbítik, mindenképpen szükségesnek tartjuk, hogy azt a kiváltságot, melyet Isten egyszülött Fia a legfőbb pásztori hivatalhoz kötni kegyeskedett, ünneplésen is kihirdessük...” „A Pápák apostoli tanítását az összes tiszteletre méltó atyák elfogadták, s az igaz hitű szent Doktorok tisztelték és követték.”¹⁸ A tanítás tehát az isteni tekintélyre és az ősiségre egyaránt hivatkozik.

3) Annak a dogmatörténeti folyamatnak, amely kezdetben a primátus, majd végül az infallibilitás tanához vezetett, protestáns részről kezdettől fogva két vitatható pontja volt, egy exegetikai és egy történeti.

Az exegetikai probléma kulcskérdése a Máté 16,16-19

értelmezése, különösen is két vonatkozásban: a) mire vonatkozik a „kőszikla”, melyen az egyház felépül? b) mit jelent az „oldás és kötés”, és ezt kizárólag Péter kapta-e?

ad a) A „petrosz-petra” kettős szóhasználat magában rejt egy fordítási, értelmezési kérdést. Pákozdy László M. szerint a görög szóhasználat mögött fölsejlik az aramhéber eredetiben használt két különböző szó¹⁹, mely szerint a petra nagyobb kőszálat jelentene. Ez a nemében is megkülönböztetett szó semmiképpen nem vonatkozhat Péter személyére, de még hitére, hitvallására sem. A szerző szerint az 1Kor 10,4-el összecsengően „ez a kőszikla pedig a Krisztus volt”. (Hé petra de én ho krisztosz.) Más exegézisek viszont az értelmezési tartomány több-rétűségére is utalnak.²⁰

További kérdés Péter vezető szerepének tisztázása a tizenkettő körén belül. A protestáns exegeták sem vitatják, hogy a tanítványi körben Péter kiemelt helyen szerepel. A Jézus körüli gyülekezetben azonban nem vezető, hanem inkább reprezentáns, szóvivő, így pozitív és negatív vonásaival együtt képviseli az egész tanítványi kört.²¹

A hivatkozott lókus szerint is a tanítványok egésze számára feltett kérdésre felel.

Ezt a megállapítást lényegesen nem módosítja a jeruzsálemi ösgyülekezetben betöltött helye sem, jóllehet a jeruzsálemi gyülekezet vezetésében már némely újszövetséges szerint (pl. E. Stauffer) felfedezhető a hierarchikus szerveződési rend.²²

Az a megállapítás azonban inkább vitatható, hogy „Jézus halála után az első években Péter volt az ösgyülekezet döntő hangadója.”²³ A Gal 2,9 szerint Jakab és Kéfas tekintettek „oszlopokul”, sőt, Jakab haláláig mintha övé volna a meghatározó szerep. Pétert sokkal inkább a Jakab és Pál irányzata közötti közvetítővonalban látatja a Cselekedetek könyvének írója.²⁴ Missziói szerepe fontosabb, mint egyházkormányzó.

Ami pedig az „oldás és kötés” szolgálatát illeti, már a reformátorok felfedezték, hogy itt nemcsak Péterről, hanem az összes tanítványról van szó (Mt 18,18; Ján 20,21-23), sőt Pál „nemcsak magát tartja oikonomosnak, hanem nem-apostol munkatársait is.” (1Kor 4,1)²⁵ A primátus kérdésére nézve pedig figyelembe kell vennünk a tanítványok elsőbbségi vitáira vonatkozó textusokat is, amelyben Jézus azt, mint pogány gondolatot a legkeményebben elítélte. Ez úgy tűnik, a Cézárea Filippibeli jelenet után is kérdés marad a tanítványok között (Mt 20,20-28; Mk 10,35-45; Lk 22,24-27).

Arra nézve pedig egyáltalán nincs újszövetségi referencia, hogy Jézus helytartóvá nevezte volna ki Pétert. Ilyen utalás kizárólag a Szentlélek személyére vonatkozóan olvasható (Jn 14,16-17).

ad b) A néhány, inkább csak utalásszerűen felidézett exegetikai probléma mellett legalább ilyen fontos a történeti folyamatosság is. Hiszen ha mindaz Péterrel kapcsolatosan megállná is a helyét, amit a primátussal kapcsolatban neki tulajdonítanak, ez még nem igazolná annak érvényességét „utódaira” nézve is. Itt látható leginkább, hogy a pápaság többévszázados „fejlődés” történeti képződménye.

Maga a pápa elnevezés, mint a patér, atya szó latin megfelelője még a 6. században is általában megillette a püspököket is. Csak a 7. századtól kezdve értették azt kizárólagosan Róma püspökére.²⁶ Bár a névhasználatban jelentkező változás a primátus kialakulásának folyamatát jelzi, maga a folyamat a monarchikus epizkopátus kialakulásához kapcsolódik, annak egy sajátos, nyugati változata.

Az epizkopátus kialakulása kettős védelmet jelentett az ógyháznak. Egyfelől a herezisekkel szemben a legfőbb isteni tekintéllyel védelmezte az igaz tanítást. Ehhez arra volt szükség, hogy közvetlenül az Atya Isten tekintélyéből eredetessék a tisztségek. Így írhatja már a 2. században élt Ignatius a Trallészeknek: „A diakónusokat mindenki úgy tisztelje, mint Jézus Krisztust, *ahogyan a püspököt is, mert az Atya képmása (kiem. tőlem. A szerző)* (eikon)... Nélkülük nem lehet egyházzal beszélni.” (III.1.)

Másfelől a püspökökön keresztül a közvetlen apostoli utódlás gondolata nyert hangsúlyt. Az igaz és apostoli egyház nemcsak a tanban, de a megszakítás nélküli folyamatosságban is visszavezethető az apostolok személyére. Ez a gondolat ölt testet azután abban a tényben, hogy Róma püspöke Pétert követi az apostoli tiszten, nyilvánvalóan a péteri előjogokkal együtt.

A 16. századtól kezdve fogalmazódik meg azonban a kényelmetlen történeti kérdés: letelepedett-e egyáltalán Péter Rómában és komolyan vehető-e ottani mártírsága. Először a valdensok tették fel tagadólag ezt a kérdést, de csak a 17. században jelent meg tudományos igényű érvelés mellett, Friedrich *Spanheim* tollából.²⁷ Protestáns részről A. von *Harnack* és H. *Lietzmann* jutott arra a konklúzióra, hogy Péter és Pál római mártírsága történetileg hiteles feltételezés, míg O. *Cullmann* egy 1930-ban megjelent tanulmányában azt mutatta ki, hogy az I. Kelemen levél 5. részéből csak belemagyarázás útján lehet a Péter és Pál római mártírságáról szóló híradást kiolvasni. A többi kelemen levelet pedig már Eusébiosz is hamisításoknak tartotta. Az említett idézet: „Péter, ki az igazságtalan lázongás miatt nem egy és nem kettő, hanem számtalan szenvedést tűrt el, ilyenképpen szenvedte el a vértanúhalált, és jutott a dicsőség megérdemelt helyére.” (A Korinthusiakhoz V.4.) ... A lázongás és viszálykodás következtében mutatta fel Pál is a türelmes-ségben való győztes bajvívását... az egész világon tanította az igazságot, így jutott el nyugat határához, majd a kormányzók előtt halt vértanúhalált (V.5-6).

Az viszont kétségtelen, hogy Róma növekvő jelentősége a 2. századtól kezdődően kimutatható. Ide vezethető vissza az Apostoli Hitvallás, amelynek őse, a *Symbolum Romanum* már a 2. századtól kezdve általánosan is használatos a birodalom sok gyülekezetében. Ugyancsak általánosan elfogadott volt az ún. Muratori Kánon jegyzék, mint a római gyülekezet Szentírás kánonja.²⁸ A római gyülekezet (és püspöke) a primátusra vonatkozó igényével azonban a 2. és 3. sz. fordulóján heves ellenállásba ütközött. Tertullianus és Origenész egyaránt tiltakoztak I. Kalixtusnak a primátusra vonatkozó magyarázata ellen.²⁹ A niceai zsinaton még csak a negyedik patriarkhátus képviselőitében szerepel, igaz, a nyugati egyház egyedüli reprezentánsaként. Csak az 5. században fogalmazódik meg Róma püspökének univerzális igénye az egész egyházzal történő gondoskodásra nézve, (I. Bonifácus — 418-422) — *sollicitudo universalis ecclesiae* (majd a pápaság kifejezett igénye a legfelső bírói hatalomra és tanítói tisztre, valamint az egyház legfelső pástrolására I. Leo alatt (440-461).³⁰ Még e század végén megszületik I. Gelasius alatt az ún. „két kard elmélet” is a Luk 22,38 végletesen erőltetett exegézisére építve, amely majd a császárság és pápaság hosszú küzdelmét is elindítja.

A pápaság első ezer éve szükségképpen vezetett el az egyházzsuzakadáshoz, hiszen ennek magyarázatát nem lehet egyedül a dogmatikai és szertartásbeli eltérésekben keresni. Egy fél évezred múltán pedig a reformáció az egyház megújulásának legnagyobb ellenségét és az Antikrisztust véli felfedezni a pápában.

4) Visszatérve az I. Vatikáni Zsinat döntéséhez, azt

kell mondanunk, hogy hatásában mind a római egyházra, mind annak a polgári társadalomban elfoglalt helyére nézve egyaránt negatív döntés volt. Bár látszólag megtartotta az egyház egységét, mégis Németországban az ellenzék egy kisebb csoportja kivált, és megalapította az ókatolikus egyházat. Döllinger is a kiközösítettek közé került, bár formálisan az ókatolikus egyházba se lépett be. *Scherr* müncheni érsek megadási felhívására ezt válaszolta: „Mint keresztény, mint teológus, mint történettudós és mint polgár nem fogadhatom el az új dogmákat. Mint keresztény nem, mert ez a világi impériumot akarja felállítani, mint teológus nem, mert az egyház összes igazi hagyományaival merev ellentétben áll; mint történettudó nem, mert tudom, hogy a pápai világi hatalom fenntartása Európának mennyi vérebe került, s mint polgár nem, mert az államok és fejedelmek alárendelése végnélküli romboló viszályt idézne elő az egyház és állam között. E tan következményei által ment tönkre a régi német birodalom is...”³¹ Döllinger sorai hűen fejezik ki a korabeli hangulatot a tan kihirdetésével kapcsolatosan. Európa számos országa, köztük Magyarország is a dogma kihirdetése ellen foglalt állást, s nem kisebb tekintély, mint *Eötvös* József jelentette be a placetum bevezetését és az 1855-ös konkordátum felmondását.³² Az 1871-ben létrejött egységes Németországgal is szembekerült a pápaság. A katolikus iskolákat állami felügyelet alá helyezték, kitiltották az országból a jezsuitákat, a redemptoristákat és a lazarista rendet. Az 1873-as májusi törvények kiterjesztették az egyház felett is az állami felügyeletet. IX. Pius *Quod nuncquam* kezdetű enciklikájában ítélte el és nyilvánította érvénytelennek a „kulturharc” során született állami döntéseket. A századvég konfliktusát az egyház és a polgári társadalom között csak IX. Pius utódnak, XIII. Leonnak sikerült némiképpen oldania, döntéseivel átsegítve a katolikus egyházat a 20. századba.

5) A dogma közvetlen fogadtatása után tekintsük át annak néhány mai római katolikus értelmezését.

Egyfelől egy erőteljes történetkritikai értékelés is hangot kap, amely a maga történeti összefüggésébe helyezi a problémát. Heinrich Fries, a müncheni egyetem fundamentál teológia professzora H. J. *Pottmeyer*-re hivatkozva állapítja meg, hogy a dogma elsősorban politikai funkciót töltött be.³³ Az autoritás princípium bevezetésével azt a restaurációs rendszert próbálta legitimálni, amely védte az egyházat egyfelől az állam, másfelől a nemzeti függetlenségi törekvésekkel szemben. Egy centralizált és autokratikus vezetési gyakorlatnak nyitott utat. „Kétségtelen ebben a koncepcióban, hogy az egyház a földi Isten-országaként jelenik meg, amely a dicsőség háza.”³⁴

Posztív értelemben a szukcesszióban, a kollegialitásban és az egyház egységének kiábrázolásában van a dogma magyarázata (*Yves Congar*).²⁵

Valójában háttérbe kerül itt, illetve pusztán hermeneutikai kérdéssé válik a dogma utolsó mondata: „a Pápa döntései a *maguk erejében* (kiem. tőlem), s nem az egyház beleegyezése következtében megmásíthatatlanok.”³⁰ Az „ex sese, non autem ex consensu ecclesiae” általánosan elfogadott magyarázata szerint ez nem mond többet, mint hogy a dogmának az igazságból kell következnie és nem a többségi véleményből.³⁷ Azt azonban már a II. Vatikáni Zsinat is hangsúlyozta, hogy sohasem maradhat el az egyház hozzájárulása (assensus) ezekhez a döntésekhez, és pedig a Szentlélek tevékenysége miatt nem, amely Jézus Krisztus egyetemes nyáját megőrzi, és előbbre viszi a hit egységében.³⁸ A *Lumen Gentium* konstitúció tehát egy szó cseréjével adott más értelmet a mondatnak. A consensus mást jelent, mint az assensus. Az előbbi az egyház egybehangzó véleményét jelenti, az utóbbi viszont

a beleegyezést, azonosulást. Így ez nem zárja ki, sőt feltételezi, hogy a közösség is részt vesz az igazság keresésében. Erre a keresésre pedig Isten egész népét biztatja a zsinat.

Bármennyire enyhíti is ez a magyarázat az egyszemélyi, autokratikus döntés elfogadhatatlan csengését, protestáns részről mégis megkérdőjelezhető ebben az összefüggésben, még az assensus is. A reformátorok ugyanis ezt a fogalmat kizárólag az Isten Igéjében kijelentett igazság igaznak tartása értelmében használták és nem valamiféle emberi döntésre vonatkozólag.³⁹

Az értelmezési hangsúly a II. Vatikáni Zsinat óta kétségtelenül a kollegialitásra került. Az a tétel erősödött fel itt újra, amelyet bizonyos megszorításokkal a reformáció egyházai is vallottak: „ecclesia non errat”. A különbség csupán az, hogy ennek feltételét nem magában az egyházban, hanem annak Isten Igéjéhez való kötöttségében látták.

A püspöki „kollegialitás” fényében Péter és utódainak szerepe átértékelődött. Az apostoli teljhatalmat nem egyedül ő kapta, mégis van egyszemélyes privilégiuma is, mégpedig azáltal, hogy ő a feje az apostolok kollégiumának.⁴⁰ „Univerzális pásztori szolgálatát abban az értelemben kell vennünk, hogy feladata a püspökökkel együtt a közösség és hit szolgálata: Te pedig atyádfiait erősítsed”.⁴¹ Így a pápai plenitudo potestatis nem lehet korlátlan, hiszen nem irányulhat sem az egyház hite, sem alapvető rendje, sem pedig az isteni vagy a természetjog ellen.⁴² De nem korlátlan atekintetben sem, hogy feladatát csak a kollégium fejeként töltheti be. Ezzel megerősödni látszik a teológián belül az a felfogás, amely Péter reprezentáns szerepét emeli ki. Az egy és oszthatatlan püspöki hatalmat a pápa nem egyszemélyben birtokolja, viszont az egység elvét fejezi ki.⁴³ Ebben az értelemben a csatatkozhatatlanság sem csupán az övé, hanem az egész egyházé. Így a közös igazságkeresés csak a végeredményét tekintve lesz egyéni, amennyiben az a pápai dogmatikus döntésben ölt testet. Summájában tehát ez az egyháznak adott kegyelem, amely éppen azt emeli ki, hogy a csatatkozhatatlanság nem emberi okosság, műveltség, belátás vagy ügyesség gyümölcse, hanem kegyelmi ajándék.⁴⁴

A tévedhetetlenség pólusa mellé ugyanakkor ma egyre több teológus illesztí oda az egyház gyakorlati megvalósulásának paradoxonát: az egyház úgy szent, hogy a bűnösök gyülekezete is. Ezért az egyházban nem úgy hiszünk, mint Istenben (H. de Lubac).⁴⁵ Az egyház, mint zárandok közösség, a jelen világhoz tartozó szentségeiben és intézményeiben hordozza e világnak mulandó alakját is (K. Rahner). Így a tévedhetetlenség végülis nem erre a változó alakjára, hanem összentségi jellegére vonatkozik.⁴⁶ A mai római katolikus teológia nem hallgatja el, hogy a Cézarea Filippibeli vallástétel után a péteri „tévedés” hangzik el. Így Péterben, — szemben az egyház donatista és katarosz értelmezésével —, a bűnös egyház is reprezentálva van (H. U. von Balhasar).⁴⁷ Ha ő az egyház struktúrájának megtestesítője, akkor benne éppen

ez a kettős arc személyesül meg. Bár önmagában bűnös, mégis, mint a tisztség hordozója, reprezentálja Krisztust.

A pápaságnak ez a fajta spirituális értelmezése, és a „péteri funkció” protestáns felfedezése, sokak szemében konvergenciát jelenthet az ökumenikus párbeszédben. Ha azonban e funkciók gyakorlati értelmezését vesszük, akkor változatlanul azt kell mondanunk, hogy a primátus inkább áthidalhatatlan közbevetetés, semmint kapcsolópont. Amit a reformátorok nyomán a mai protestantizmus is szívesen vállal, az a „hitben és életben való utódlás”.⁴⁸ Ebben az értelemben feltétlenül megszívlelendők Lukás Vischer gondolatai, aki Péter utódként beszél századunk két jelentős protestáns mártírjáról: D. Bonhoefferrel és M. L. Kingről. Mindketten abban voltak Péter utódai, hogy határokat léptek át, úgy, ahogy egykor a zsidó Péter a pogány Kornélius házában (ApCsel 10,1-18). Természetesen itt valami egészen másfajta tekintélyről van szó, mint ami a 19. század végi dogma kihirdetése védelmezni akart. Olyan tanúskodásról, amelyre az egyház csak az egyetlen kösziklán, a Krisztuson megállva és alapot véve lehet egyedül képes. Ez az a péteri funkció, amelyre nézve hangzik az ígérlet: „a pokol (hádész) kapui sem vesznek rajta diadalt.”

Szűcs Ferenc

JEGYZETEK

1. Idézi W. Niesel: Az evangélium és az egyházak. Kolozsvár 1979. 29. o.
2. Dr. Erwin Fahlbusch: A dogmák történetiségéhez Theol. Szemle 1968./XI/11-12. 364-365. o. — 3. Dr. Szántó Konrád: A katolikus egyház története III. Bp. 1987. 909. o. — 4. u.o. 903. o. — 5. Hermann Lübke: Religion nach der Aufklärung, Graz-Köln 1986. 10.kk. o. — 6. Vö. Horkheimer-Adorno: A felvilágosodás dialektikája, Gondolat 1990. 147.kk. o. — 7. Szántó im. 903. — 8. C. G. Coulton: Papal Infallibility, London 1932. 75.kk. o. — 9. u.o. — 10. Leopold Ranke: A pápák története Hungária kiad. É.n. 706. o. — 11. u.o. 708. o. — 12. u.o. 737. o. — 13. Szántó im. 905.kk. o. — 14. Coulton i.m. 126-127. o. — 15. Dr. Szlávik Mátyás: Döllinger emlékezete Prot.Szemle 1890./2/ 301-318. o. — 16. Döllinger: Az egyetemes zsinat püspökeinek figyelmébe ajánlott Megfontolások a „pápai csatatkozhatatlanság” tárgyában. Pest, 1870. 5. o. — 17. u.o. 9-10. o. — 18. Szántó i.m. 909. o. — 19. Pákozdy L. M. Máté ev.16,16-19 magyarázata és a pápai primátusi igény Külön lenyomatt Theol. Szemle 1941. 3. sz. Debrecen 4-5. o. — 20. Bruno Corsani-Paulo Ricca: Péter és a pápaság a mai ökumenikus vitában. Bp. 1980. 18.kk. o. — 21. Oscar Cullmann: Peter, Disciple, Apostle, Martyr SCM. London 1962. 31. o. — 22. E. Stauffer: Az Újszövetség teológiája, a Debreceni Ref. Theol. Akadémia Vallástörténeti Szemináriuma Tanulmányi Füzetek I.sz. É.n. 4.§. — 23. u.o. — 24. Cullmann im. 51. o. — 25. Pákozdy i.m. 25. o. — 26. Gergely Jenő: A pápaság története Bp. 1982. 7. o. — 27. Cullmann im. 72.kk. o. — 28. Karl Wolfgang Tröger: Das Christentum im zweiten Jahrhundert E.V. Berlin 1988. 51.k. o. — 29. O. Cullmann i.m. 121. o. — Corsani-Ricca i.m. 91. o. — 30. Kurt Dietrich Schmidt: Tabellen zur Kirchengeschichte, Göttingen, 1963. 25. o. — 31. Szlávik i.m. 313. o. — 32. Gergely i.m. 300. o. — 33. Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft 29. Herder-Freiburg-Basel Wien 1982. 111. o. — 34. u.o. 112. o. — 35. Yves Congar tanulmánya In Mysterium Salutis, Grundriss Heilsgeschichtlicher Dogmatik, Bd. IV/1. Einsiedeln, Zürich, Köln 580-589. o. — 36. Szántó i.m. 909. o. — 37. Gánóczy S: Az egyház In Teológiai vázlatok IV. Szerk. Alszegey Zoltán-Weissmahr Béla Bp. 1983. 340. o. — 38. u.o. idézet a Lumen Gentium 25/3-ból. — 39. Vö. Heidelbergi Káté 21.k.f. — 40. Yves Congar i.m. — 41. u.o. 593. o. — 42. u.o. 594. o. — 43. Eörsy László: Egyházjog és teológia In Teológiai vázlatok VI. 362.k. o. — 44. Gánóczy i.m. 339. o. — 45. Teol.vázlatok VI. 362. o. — 46. u.o. 439. o. — 47. Hans Uhs von Balthasar: Mysterium Christi, Leipzig 1969. 221. o. — 48. Corsani-Ricca i.m. 90. o.

A misszió bibliai szempontjai

A tanulmány címe némi magyarázatra szorul. Azt jelzi, hogy a misszióról kívánunk eszmecserét folytatni, a Bibliához igazodva. A „szempontjai” szó egyszerűen a töredékességre utal: mindez a teljesség igénye nélkül tör-

ténik a következő 7 pontban: 1. A misszió fogalma. 2. A misszió alapja. 3. A misszió alanya. 4. A misszió módjai. 5. A misszió területe, ideje, ágai. 6. A misszió harc. 7. A misszió aratás.

A misszió fogalma

A misszióval foglalkozva szükséges feltenni a kérdést: mi a misszió? Szükséges azért, mert a gyakorlatot alapvetően meghatározza, hogy mit értünk alatta. Elengedhetetlen a kérdés feltevése, mert nagy a zűrzavar, bizonytalanság a misszió értelmezése terén. Ennek a helyzetnek az elemzése külön előadás, akár disszertáció tárgya is lehetne. Most a lényegre, a végeredményre kell szorítkoznunk.

Magát a helyzetet Emilio Castro, aki az Egyházak Világtanácsának a titkára volt, így jellemzi: „Ott állunk egy missziói korszaknak és a világ misszionálásának egészen a kezdetén, azaz a misszió gyökeresen különbözik mindattól, amit az utolsó egy-két évszázad során a misszió fogalma alatt értettek” (Peter Beyerhaus: Krise und Neuaufbruch der Weltmission. 1987. A Theol. Szemle 1989. 3. számában ismertette Balázs László).

Ebben az elbizonytalanodásban nyilván szerepe van a hagyományos alaphelyzetek és fogalmak felbomlásának. Régen pl. keresztyén Európáról, pogány Ázsiáról, sötét Afrikáról beszéltek. Ez a helyzet alaposan megváltozott: Európa nem keresztyén (Londonban van a legnagyobb mohamedán mecset), Ázsia nem pogány, Afrika nem sötét. A külmiszió-belmisszió fogalmi sematikusan nem alkalmazhatók.

Súlyosabb kérdés a misszió fogalmának a szekularizálódása, ami része az egyházban végbemenő szekularizálódási folyamatnak. Ez a szekularizálódás nem a 20. század terméke, hanem sokkal korábban elkezdődött. A szekularizálódás különösen a „szolgálat-teológiában” (service theology) jelentkezik a legélesebben, ami — a service theology — egyáltalán nem magyar sajátosság. Széles körökben elterjedt vélemény, hogy az egyház missziójának az emberre kell irányulnia, egy humánusabb, igazságosabb társadalom munkálására kell korlátozódnia, mert Isten missziója is ez a történelemben. Alapvető tétel: „Az egyház az ember szolgálatára hivatott el, és nem a lélek megmentésére” (John V. Taylor, The Go — Between God. The Holy Spirit and the Christian Mission. 1972. Német fordításban is megjelent: Der Heilige Geist und sein Wirken in der Welt. 1977. 154. o.). Ez már szekularizált missziói fogalom, aminek semmi köze sincs a bibliai értelemben vett misszióhoz. Valójában menekülés az Isten által lehetséges elől az ember által lehetségesbe.

A szó elemzése során sem jutunk közelebb a megértéshez. Ismeretes, hogy a misszió szó nem fordul elő a Bibliában. A misszió fogalmát a Bibliában a héber *sálab* s a görög *apostello* fejezi ki. Mindkettő alapjelentése: küld, elküld.

Mint az előbbi — a misszió fogalma szekularizálódására felhozott — példa is mutatja, a misszió értelmezésében döntő szerepe van annak, hogy mit tekintünk a misszió céljának. Mi is a misszió célja? A lelkek megmentése? Az ember szolgálata? Valami jótékonykodó tevékenység? Mit mond a Biblia?

A misszió szó egy bibliai jelenség, isteni akarat, s ez isteni akaratnak engedelmessé (nem is csupán emberi) tevékenység kifejezésére szolgál. A Biblia nagyon komolyan figyelmeztet: lehet olyan misszió, ami jobb volna, ha nem lenne, mert Isten súlyos ítélete alá esik. A Mt 23,15-ben pl. ez áll: „Jaj nektek, képmutató írástudók és farizeusok, mert bejártátok a tengert és a szárazföldet, hogy egyetlen pogányt zsidó hitre térítsetek, és ha ez megtörtént, a gyehenna fiává teszitek, kétszerte inkább magatoknál.”

A misszió értelmezésénél alapvető probléma, hogy az értelmezések az emberre tekintenek. A Biblia, mint min-

denben, a misszió értelmezésénél is, Istenre irányítja a figyelmet. A misszió népe egy hatalmas kijelentéssel és hitvallással lépett a történelem színpadára: „Halld meg, Izrael: Az Úr a mi Istenünk, egyedül az Úr” (5Móz 6,4). A misszió éppen ezért mindenk előtt és mindenk felett az Isten dicsőségét szolgálja. Földi összefüggésben a Zak 14,9 ezt így fejezi ki: „Az Úr lesz a király az egész földön. Azon a napon az Úr lesz az egyetlen Isten, és neve az egyetlen név”. Kozmikus összefüggéséről az 1Kor 15,24-28 ezt mondja: „Azután jön a vég, amikor átadja az uralmat az Istennek és Atyának, amikor eltöröl minden hatalmat és erőt. Mert addig kell uralkodnia, míg lába alá nem veti valamennyi ellenségét. Mint utolsó ellenség töröltetik el a halál. Amikor pedig majd alávetették neki minden, akkor maga a Fiú is alávetették annak, aki alávetett neki mindent, hogy Isten legyen minden mindekben.” Tehát ez a cél. A misszió is mindenk előtt és mindenk fölött ezt a célt szolgálja. Itt nincs semmi megalkuvás, nincs semmi szinkretizmus: Egy király — egy Úr — egy Név lesz. Az olyan misszió, amiből ez hiányzik, szekularizált misszió. Ezt tűzi ki feladatként és célként a missziói parancs is: „Nekem adatott minden hatalom mennyen és földön. Menjete el tehát, tegyetek tanítványná minden népet, megkeresztelve őket az Atyának, a Fiúnak és a Szentléleknek nevébe(n), tanítva őket, hogy megtartsák mindazt, amit én parancsoltam nektek; és íme, én veletek vagyok minden napon a világ végezetéig” (Mt 28,18-20). A hit célja a lélek üdvössége (1Pt 1,9). „Aki hisz és megkeresztelkedik, idvezül, aki pedig nem hisz, elkárhozik” (Mk 16,16). Ezt emeli ki az „aranyevangélium” is: „Úgy szerette Isten a világot, hogy egyszülött Fiát adta, hogy aki hisz őbenne, el ne vesszen, hanem örök élete legyen” (Jn 3,16). Kétségtelen, hogy az üdvösség szónak a Bibliában tág értelme van, átöleli az egész embert testtől-lelkettől, de ha a megtérés, újjászületés, az új életben való járás, az örök élet kimarad belőle, akkor a Mt 16,26 ítélete alá esik: „Mit használ az embernek, ha az egész világot megnyeri, lelkében pedig kárt vall?” Jézus és az apostoli bizonyásgtétel egyaránt hangsúlyozta ezt: „Ma lett üdvössége ennek a háznak” (Lk 19,10); „Higgy az Úr Jézusban, és üdvözülj mind te, mind a te házadnépe” (ApCsel 16,31, vö. Tit 3,5-7). A kettő — Isten dicsősége és az ember üdvössége — összefüggését, elválaszthatatlanságát szépen fejezi ki a Jn 1,14 bizonyásgtétele: „Az Ige testté lett, itt élt közöttünk, és láttuk az ő dicsőségét, mint az Atya egyszülöttjének dicsőségét, telve kegyelemmel és igazsággal.”

A misszió alapja

Szükséges látni, tudni, mi a misszió alapja: miért van, mire épül, miből táplálkozik. Erre is érvényes az 1Kor 3,11 megállapítása: „Más fundamentumot senki sem vehet azon kívül, amely vettetett”. Ez az alap, mint valami szép drágakő, több színben ragyog.

a) Az alap: Isten szeretete. Mielőtt az 1Kor 3,11-et idézve kimondanánk a szent Nevet, beszélni kell az Alapvetőről, az alapok alapjáról, az űs-alapról, amiről Jézus is beszélt: Isten szeretetéről. Ez mindennek az alapja, ebből indul ki minden: az űsigeret (1Móz 3,15), a kiválasztás (1Móz 12,1-3, 5Móz 7,7k, Ézs 49,6 stb.), az idők teljességében a Fiú elküldése (Gal 4,4, Ef 1,5kk, 1Pt 1,20, 1Jn 4,9k), a váltságdíj megfizetése (1Pt 1,18k). Isten szeretetének a célja az, hogy „minden ember üdvözüljön és az igazság ismeretére eljusson” (1Tim 2,4). Ez az űs-alap. Itt sincs helye semmi bizonytalanodásnak (vö. Róm 15,9, 12,7-13). Zsidóknak és pogányoknak egya-

ránt Jézus Krisztus a reménysége. Ezért vetette Isten ezt az alapot, amelyen kívül senki semmi mást nem vethet.

b) Az alap, amely főtettett: Jézus Krisztus. Az Atya elhatározta, hogy fiaivá fogad minket Jézus Krisztus által (Ef 1,5), aki Isten Bárányaként elveszi a világ bűneit (Jn 1,29). Jézus vállalta, hogy az Isten Báránya legyen. Akart elvetett gabonamag lenni, amely elhalva sok gyümölcsöt terem (Jn 12,24kk). Vállalta a keresztet, hogy meghaljon a bűnösökért, s felemeltetve mindeneket magához vonjon (Jn 12,32, Kol 1,19kk, 2,13-15, Ef 2,14-22). A meghalt és feltámadott Jézus adta a missziói parancsot (Mt 28,19k, Lk 24,46-49, Mk 16,15, Jn 20,21-23, ApCsel 1,8). A misszió feladata, hogy Jézus nevében hirdesse a bűnbocsánatot, a megtérést, az örök életet, mert „nincsen üdvösség senki másban, mert nem is adatott az embereknek az ég alatt más név, amely által üdvözülhetnénk” (ApCsel 4,12).

c) Ez az alap, Jézus Krisztus testetöltése, áldozata, üdvörtörténeti határvonalat jelent. Jézus ezt így fogalmazta meg: „A törvényt és a prófétákat Jánosig hirdették, azóta az Isten országát hirdetik, és mindenki erőnek erejével törekszik afelé” (Lk 16,16). Tudni kell, hogy hol állunk. A határvonal meghúzása után is lehet innen és túl állni. Példa erre — többek között — Apollós, aki helyesen hirdette a Jézusról szóló igéket, de csak János keresztségét ismerte (ApCsel 18,25). Döntő: hol állok, kicsoda számomra Jézus Krisztus. Ezt azért is szükséges hangsúlyozni, mert sok bizonytalanság tapasztalható.

d) Ebből az alaphól következik a misszió alaphelyzete: „Betelt az idő, és egészen közel van már az Isten országa” (Mk 1,14, vö. Mt 4,23, 9,35). Sőt, nem csak elközelített, hanem már jelen van: „Ha én Isten Lelkével üzöm ki az ördögöket, akkor már elérkezett hozzátok az Isten országa” (Mt 12,28, vö. Lk 4,21, Róm 14,17). Mincsen más „bizonyíték” arra, hogy Jézus a megígért Messiás, csak a Szentlélek. A Mt 22,4 mindezt így foglalja össze: „Minden készen van”. Ez a misszió alaphelyzete.

e) Az, hogy Jézus Krisztus a fundamentum, azt is jelenti, hogy az ő példája (Jn 20,21-23) és az ő tanítása a „kötelező haladási irány” a missziói szolgálatban. Példa az egész élete, munkássága. Mindenben alávetette magát az Atya akaratának. A Szentlélek teljességével szolgált. Az evangéliumok többször összefoglalják néhány mondatban munkásságát. Ilyen összefoglalás található pl. a Mt 9,35-38-ban is. Jézus missziói munkásságának kiemelkedő vonásai: bejárta a városokat és falvakat; tanított a zsinagógákban; hirdette (proklamálta) az Isten országa evangéliumát; gyógyított mindenféle erőtlenséget és betegséget. Mindezt szívből cselekedte, mert megszánta őket, megesett rajtuk a szíve.

Példa ahogyan a leendő missziói munkásokat felkészítette, tanította: elhívta őket. Tanította őket — szóval és cselekedettel. (A tanításhoz tartoztak a kiküldések is.) Hatalmat adott nekik (Mt 10,1, Lk 9,1, 24,29, ApCsel 1,4kk). Utasításokat adott nekik: Menjetek, hirdessétek az evangéliumot, gyógyítsátok a betegeket, tegyetek tanítvánnyá minden népet (Mt 10,7k, Mk 16,15kk, Mt 28,18kk).

Nem lehet más fundamentumot vetni, de erre a fundamentumra lehet építeni. Az apostoli intést azonban meg kell szívlelni: ne fát, szénát, szalmát építsünk rá, hanem aranyat, ezüstöt, drágakövet (1Kor 3,12kk).

A misszió alanya

Alapvető kérdés mind a megértés, mind a hatékonyság tekintetében: ki a misszió alanya. A kérdésre több felelet van.

a) A misszió alanya Isten. Az újabb missziói tudomány gyakran beszél arról, hogy a misszió alanya Isten. A misszió Isten missziója. Isten misszionárius Isten. Kétségtelen, hogy e gondolatnak van némi alapja: Isten cselekvése révén indul mozgásba minden, akarata határoz meg mindent. A Biblia szerint azonban Isten az aratás Ura, aki munkásokat küld az ő aratásába (Mt 9,37).

b) A misszió alanya Jézus Krisztus. A ghanai világmissziói konferencia kedveltté vált tétele: „A misszió Krisztus missziója, s nem a mienk”. A legfőbb hivatkozási alap a Jn 20,21-ben található: „Ahogyan engem elküldött az Atya, én is elküldelek titeket”. De megemlíthetjük a Gal 4,4-et is: „Amikor eljött az idő teljessége, Isten elküldte Fiát, aki asszonytól született a törvénynek alávetve.” Jézus kétségtelenül vallotta, hogy az Atya küldte a földre. Mint láttuk az, ahogyan végezte a missziót, példa is számunkra. De Jézus a főpapi imában ezt mondja: „Atyám... elvégeztem a munkát, amelyet rám bízál” (Jn 17,14). A meghalt és feltámadott Jézust az Atya Úrrá és Krisztussá tette (ApCsel 2,36, Fil 2,9, vö. Mt 28,19), jobbjára ültette, míg ellenségeit lábai alá veti zsámolyul (Zsolt 110,1, Mt 22,44), s előtte hajol meg minden térd (Fil 2,10k). Jézus nem alanya a misszióknak, az alapja és a célja: a misszió munkásai Róla tesznek bizonyosságot, a Hozzá való megtérésre, a Benne való hitre, az Előtte való meghódolásra hívnak.

c) A misszió alanya a Szentlélek. A Biblia alapján teljes bizonyossággal mondhatjuk, hogy a Krisztus megdicsőülése és a visszajövele közötti időben a misszió alanya a Szentlélek. Ez azt jelenti, hogy a misszióban a Szentlélek a döntő szerep. A misszió olyan dolgokkal foglalkozik, olyan dolgokra vállalkozik, amiket csak a Szentlélek tud elvégezni. Ez a bibliai igazság az első század keresztyénei számára magától értetődő volt, később azonban egyre inkább feledésbe ment. A misszió emberi vállalkozássá lett. Mondjuk ugyan, hogy a Szentlélek nélkül nincs misszió, de ez többnyire csak üres szólam. Magunkat, programjainkat toljuk előtérbe. Még nem fordult elő, írja említett könyvében John Taylor, hogy valamilyen egyházi tanácskozást elnapoltak volna azért, mert a Szentlélek megérkezésére, tanácsára akartak várni. Viszont feladtak sok tervet, nem azért, mert a Lélek ajándékai, indításai hiányoztak, hanem azért, mert hiányzott a pénz. Ha az emberi feltételek biztosítva vannak, akkor azt gondoljuk, hogy minden rendben van. Sok-sok kudarc romjain, és sok-sok biztató példa láttán azért kell újult reménységgel kérdezni: Mit mond a Biblia?

Jézus kijelentése szerint a Szentlélek a küldött, aki róla tesz bizonyosságot és hozzá vezet a bűnbánat és megtérés útján (Jn 15,26k, 16,7k.14). A Szentlélek az új élet Lelke: ő szül újjá, általa van a növekedés és a gyümölcstermés (Jn 3,5kk, Gal 5,22k). Ő az elhívó és az elküldő (ApCsel 8,26.29). A Szentléleknek vannak tervei, elgondolásai, ő mutatja meg a szolgálat területeit. A Szentlélek küldte Pétert Kornéliuszhoz (ApCsel 10,19), Filepet az etióp kincstárnokhoz (ApCsel 8,29), Pál apostolt Macedóniába (ApCsel 16,6kk). Az ő érkezésére kell várni. Ezért mondta Jézus tanítványainak, hogy maradjanak Jeruzsálemben, amíg fel nem ruháztatnak mennyei erővel (Lk 24,29, ApCsel 1,4-8). Jézus úgy indult a szolgálat útjára, hogy leszállt rá a Szentlélek (Mt 3,16, Jn 1,32-34), az Úr Lelke erejével járt (Lk 4,18k). A már említett Jn 20,21 nem csak a küldés tényéről beszél, hanem a hogyanjáról is: Így küldte őt az Atya, így küldi ő is az övéit. Így lehet hitelesen hirdetni: elközelített az Isten országa (Mt 4,17, Mk 1,15, Lk 11,20).

d) Ha a misszió alanya a Szentlélek, akkor kicsoda az ember? A Biblia szép kifejezései szerint az ember

munkás (Mt 9,37), Jézus Krisztus szolgálja (Róm 1,1), Isten munkatársa (1Kor 3,9). Ez azt jelenti, hogy Isten az Úr, és Jézus Krisztus, akit Úrrá tett, mi pedig szolgálak vagyunk, akiknek mindenkor, mindenben Urukra kell figyelni: Mit akar, mit mond, mit cselekszik, mit kíván tőlünk. A szolgálat útján Jézust kell követni, aki semmit sem cselekedett magától, mindig az Atyára figyelt.

Isten munkatársának lenni elhívás, felhatalmazás, vezetés kérdése feltétlen engedelmességben. A Biblia nyomtatékosan figyelmeztet erre. Félelmetesen hangzanak Jézus szavai: „Sokan mondják majd nekem ama napon: Uram, Uram, nem a te nevedben profétáltunk-e, nem a te nevedben üztünk ki ördögöket, és nem a te nevedben tettünk-e sok csodát? És akkor kijelentem nekik: Sohasem ismertelek titeket, távozzatok tőlem, ti gonosztevők” (Mt 7,22k). Elgondolkodtató és megdöbbenítő Székéva főpap fiainak a története is, akik Jézus nevére hivatkozva próbálták meg kiűzni a tisztátalan lelket. „A gonosz lélek azonban visszafelét, és azt mondta nekik: 'Jézust ismerem, Pálról is tudok, de ti kik vagytok?' Az az ember pedig, akiben a gonosz lélek volt, rájuk ugrott, legyűrte őket, és föléjük kerekedett, úgyszólván meztelenül és sebesülten futottak ki abból a házból” (ApCsel 19,15k). „Az Isten által vetett szilárd alap azonban megáll, amelynek a pecsétje ez: 'Ismeri az Úr az övéit, és hagyja el a gonoszt mindenki, aki az Úr nevét vallja'” (2Tim 2,19). Sőt, mint az előbbi példa mutatja, az ördögök is tudják, kiknek kell engedniük és kiknek nem.

Az Úr hatalmat adott azoknak, akiket elhívott (Mt 10,1, Lk 10,17, ApCsel 1,8), és vezeti őket. Ez a vezetés mindig valóságos, és sokszor nagyon konkrét. Fülöpnek azt mondta az Úr angyala, hogy menjen deltájában a Jeruzsálemből Gázába vezető útra (ApCsel 8,26). Anániásnak azt mondta az Úr, hogy menjen az Egyenes utcában a Júdás házába (ApCsel 9,11). Péternek, hogy menjen Cézáréába Kornéliuszhoz (ApCsel 10,19k), az imádkozó gyülekezetnek, hogy válassza ki Barnabást és Sault arra a munkára, amire elhívta őket (ApCsel 13,2). Ezt meg kell tanulnunk. Nem az a döntő, hogy mi mit akarunk, milyen ragyogó missziói terveket készítünk, hanem az, hogy mit akar az Úr, hogyan vezet a Szentlélek. A munka oroszlárnészét Ő végzi, de nekünk is meg kell tenni, amit tőlünk vár. Tanulmányos példa erre Anániás és Péter előbb említett története. Anániás szinte ezt mondta az Úrnak: Uram, talán elfeledkeztem arról, hogy kihez küldesz engem. Ez a Saul rendkívül gonosz, veszedelmes ember. Az Úr szavaiból pedig szelíden árad: Anániás, én már minden elvégeztem ennek a Saulnak az életében, menj, és tedd meg azt a csekélységet, amivel megbíztaalak. Így élte át Péter is Kornéliusz házában, hogy az Úr előtte járt, és mindent elvégzett. Ezért nagyon vigyázzunk, hogy meg ne szomorítsuk (Ef 4,30), meg ne oltuk (1Thess 5,19), és ne káromoljuk (Mt 12,31) Isten Szentlelkét.

A misszió formái

A Biblia beszél a misszió formáiról, azokról a módokról is, ahogyan a missziói munka történik. Különböző formákról olvasunk, amelyek nem kizárják, hanem kiegészítik egymást, részei a misszió nagy, organikus egységének. Mindez a nagy Rendező, a Szentháromság Úr Isten kezében van, Ő használja fel a különböző formákat. A misszió gazdag bibliai jelenségvilága két nagy területre osztható. Az egyik a létezéssel (élettel), a másik pedig a szóval és cselekedettel végzett misszió. Az előbbit „álló”, az utóbbit „mozgó” misszióknak is nevezhetjük.

a) A létezéssel, az élettel végzett misszió. A misszióknak

ez a formája a legtisztábban Jézus életében és tanításában van előtűnt. Krisztus életének és a krisztusi életnek hatalmas misszionáló ereje van. A Jn 12,24-ben a földbe esett elhaló búzaszemhez hasonlítja magát: „Ha a búzaszem nem esik a földbe, és nem hal meg, egymaga marad; de ha meghal, sokszoros termést hoz”. A Jn 12,32-ben pedig keresztaláláról mondja az Úr: „Én pedig ha felemeltem a földről, mindeneket magamhoz vonok”. A krisztusi élet só (Mt 5,13), világosság, hegyen épített város (Mt 5,14-16). Lázár nem szólt semmit, nem cselekedett semmit. Feltámasztott életével misszionált: sokan miatta mentek Jézushoz és miatta hittek Benne (Jn 12,9-11). Péter apostol is a krisztusi élettel való misszionálásra buzdítja azokat az asszonyokat, akiknek hitetlen férjük van: „Ti asszonyok, engedelmeskedjétek férjetekeknek, hogyha közülük egyesek nem hinnének is az igének, feleségük magaviselete az ige hirdetése nélkül is nyerje meg őket, felfigyelve istenfélő és tiszta életetekre” (1Pt 3,1k). Szép ószövetségi példa az 1Móz 26,12-33-ban olvasható történet. A filiszteusok féltékenyek lettek Izsákra, aki végtelen szelídséggel hordozza el az újabb és újabb sérelmeket, s ezt a magatartását Isten gazdagon megáldja. Végül elmennek hozzá a filiszteusok főemberei, és ezt mondják: „Meg kellett látnunk, hogy az Úr van veled! Ezért azt mondtuk: Legyen esküvel fogadott megállapodás közöttünk és közted! Szövetséget akarunk kötni veled” (1Móz 26,28). Az Ószövetség és az Újszövetség egyaránt vallja, hogy az Isten akarata szerinti élet ragyog, mint csillag az égen, és sokakat igazságra vezet (Dán 12,3, Fil 2,15).

b) A szóval és cselekedettel végzett misszió. Szorosabb értelemben ezt szokás misszióknak nevezni. Ez a misszió útonjáró, felkeresi, megkeresi az embereket. A missziói parancsok (Mt 10,7, 28,19, Mk 16,15, ApCsel 1,8) világosan kimondják: Menjétek el! Ez a misszió két döntő elemet tartalmaz, amelyek elválaszthatatlanul összetartoznak: a szóval és a cselekedettel való misszionálást. A szóval való bizonyágtétel elengedhetetlen része a misszióknak. Nem igaz, hogy a szóval való bizonyágtétel ideje lejárt. Az evangéliumot hirdetni kell az egész világon, minden teremtménynek (Mt 24,14, 28,19, Mk 16,15). A bizonyágtétel tartalma a Krisztus evangéliuma, az Isten országa elközelítésének realitása (Lk 11,20). A már említett, a Lk 16,16-ban kijelentett korszakváltás (a törvényt és a prófétákat Jánosig hirdették, azóta az Isten országát hirdetik) ismerete nélkülözhetetlen. Az Újszövetségben többször is találkozunk a Krisztus evangéliuma tömör és bővebb összefoglalásával. Ilyen tömör összefoglalás pl. az 1Kor 2,2 („Úgy határoztam, hogy nem tudok közöttek másról, csak Jézus Krisztusról, róla is mint a megfeszítettéről”) és a Róm 1,16 („Nem szégyellem az evangéliumot, hiszen Isten ereje az, amellyel minden hívőt üdvözít”). A bővebb összefoglalásra tanulmányos példa Péter apostolnak a Kornéliusz házában mondott igehirdetése (ApCsel 10,37-43). A missziói igehirdetés sajátos tartalmú bizonyágtétel: Krisztus váltságfalára, feltámasztására összpontosít, bűnbánatra és megtérésre hív (ApCsel 2,37-39).

A „mozgó” misszió másik döntő eleme a cselekedettel való bizonyágtétel. A Biblia azonban a cselekedettel való bizonyágtételen többet ért, mint amit általában manapság értenek alatta. Nem csupán jótékonykodásról, a jó cselekvéséről van szó. Ez az élettel való bizonyágtétel világába tartozik (Mt 5,16). A cselekedetekkel való bizonyágtétel a Biblia olyan cselekedeteket ért, amiknek a véghezvitele túl van az emberi teljesítőképesség határain: „Gyógyítsatok meg betegeteket, támazzatok fel lottákat, tisztítsatok meg leprásokat, üzzetek ki ördögöket” (Mt 10,8, vö. Mk 16,17k). A szóval és cselekedettel

való bizonyágtétel szépen kapcsolódik össze az ApCsel 4,29k-ben feljegyzett imádságban: „Add meg szolgálóidnak, hogy teljes bátorsággal hirdessék igédet; te pedig nyújtsd ki a kezdet gyógyításra, hogy jelek és csodák történjenek a te szolgálád, Jézus neve által”. Nem valami különleges és kivételes, hanem természetes és mindennapi dolognak számított, hogy „az apostolok által sok jel és csoda történt a nép között” (ApCsel 5,12, vö. 19,11k). Nem üres szólam, hanem a Krisztussal beköszöntött új világműködésre jellemző valóság: „Nem beszédben áll az Isten országa, hanem erőben” (1Kor 4,20). Jézus életében a szóval és cselekedettel való bizonyágtétel szorosan összetartozott. Ezt hagyta övéire is: „Bizony, bizony, mondom néktek: aki hisz énbenem, azokat a cselekedeteidet, amelyeket én teszek, szintén megteszi, sőt ezeknél nagyobbakat is tesz. Mert én az Atyához megyek, és amit csak kértek majd az én nevemben, azt megteszem, hogy dicsőségek az Atyát a Fiúért: ha valamit kérni fogtok tőlem az én nevemben, én teljesítem azt” (Jn 14,12-14).

Ezen a ponton szólni kell néhány szót arról a sokakat megzavaró nézetről, mely szerint a jelek és csodák ideje lejárt, azok a jelek és csodák pedig, amelyek napjainkban történnek, mind a Sától vannak. A Biblia sehoh sem beszél arról, hogy Isten és a mi Urunk Jézus Krisztus visszavonta volna ígéreteit. Azt viszont többször is hangsúlyozza, hogy „az ég és a föld elmúlik, de az én beszédeim nem múlnak el” (Mt 24,35, vö. 5,18); „az Írást nem lehet érvénytelenné tenni” (Jn 10,35); „Ha valaki elvesz e próféta könyv ígéreiből, attól az Isten elveszi osztályrészét az élet fájából, a szent városból és mindabból, ami meg van írva ebben a könyvben” (Jel 22,19). Arra vonatkozóan pedig, hogy valami jel és csoda Isten Szentlelkétől van-e, vagy pedig a Sától, a Biblia világos, egyértelmű útmutatást ad. Már Mózes által megmondta az Úr: „Ha próféta vagy álomlátó támad közötted, és jelet vagy csodát ad tudtadra, és bekövetkezik az a jel vagy csoda, amelyről beszélt neked, és azt mondta, hogy kövessünk és tiszteljünk más isteneket, akiket nem ismertél, akkor se hallgass annak a prófétának a beszédére” (5Móz 13,2-4). Az Isten Lelkétől való jel és csoda Istenhez vezet, Isten dicsőségét szolgálja. Ezt látjuk mind a próféták (1Kir 18,36-39), mind Jézus (Mt 9,8, 15,31, Mk 2,12, Lk 13,13), mind az apostolok (ApCsel 3,8, 4,21) életében. Az ellenpélda a Jel 13,1-17, ahol a jelek és csodák célja az Istentől való elszakítás, valamint a sárkány és a fenevad imádása. A kettőt nem lehet és nem szabad összetéveszteni. Erre is érvényes Jézus szava: „Gyümölcsseikről ismeritek meg őket. Tövisről szednek-e szőlőt, vagy bojtorjánról fügét? Tehát minden jó fa jó gyümölcsöt terem, a rossz fa pedig rossz gyümölcsöt terem. Nem hozhat a jó fa rossz gyümölcsöt, rossz fa sem hozhat jó gyümölcsöt” (Mt 7,16-18). Nagyon komolyan kell venni Jézus figyelmeztetését: „Minden bűn és káromlás meg fog bocsáttatni az embereknek, de a Lélek káromlása nem bocsáttatik meg. Ha valaki az Emberfia ellen szól, annak is megbocsáttatik, de aki a Szentlélek ellen szól, annak nem bocsáttatik meg sem ebben a világban, sem az eljövendőben” (Mt 12,31k).

A misszió területe, ideje, ágai

a) *A misszió területe.* A Biblia tanítása szerint a misszió területe az egész föld, minden nép, minden ember. Senki sem kivétel. Már az ószövetségi elhívási ígék is utalnak erre: „Az Úr ezt mondta Ábrámnak: Menj el földedről, rokonságod közül és atyád házából arra a földre, amelyet mutatok neked! Nagy néppé teszek, és meg-

áldalak, nagygyá teszem nevedet, és áldás leszel. Megáldom a téged áldókat, s megátkozom a téged gyalázókat. Általad nyer áldást a föld minden nemzetsége” (1Móz 12,1-3); „Ha engedelmesen hallgattok szavamra, és megtartjátok szövetségemet, akkor ti lesztek az én tulajdonom valamennyi nép közül, bár enyém az egész föld. Papok királysága és szent nép lesztek” (2Móz 19,5k); „Kevés az, hogy nékem szolgálóm légy, a Jákob nemzetségeinek megépítésére és Izrael megszabadultjainak visszahozására: sőt a népeknek is világosságul adtalak, hogy üdvöm a föld végéig terjedjen” (Ézs 49,6). Az Újszövetségben a missziói parancs mindegyik változatában hangsúlyos: tegyetek tanítványokká minden népeket (Mt 28,19), hirdessétek az evangéliumot minden teremtménynek (Mk 16,15), tanúim lesztek Jeruzsálemben, Júdeában, Samáriában, a föld végső határáig (ApCsel 1,8). Isten mindenkit szeret, Jézus mindenkit megváltott (Jn 3,16). Az üdvösségből nincs kirekesztve senki sem. Ki-ki önmagát rekesztheti ki, ha nem fogadja el a felkínált kegyelmet.

b) *A misszió ideje.* A misszió ideje megszabott. Kiterjedését tekintve Krisztus visszajöveteléig tart. Az Igét hirdetni kell alkalmas és alkalmatlan időben (2Tim 4,2), de vannak türelmi idők (Jel 2,21), kellemetlen idők, amiket el lehet szalasztani (2Kor 6,2, Zsid 4,6). Az ember számára mindez kiszámíthatatlan. A szél fú, akkor, amikor akar, oda, ahova akar, addig, ameddig akar. Így van a misszió dolga is, hiszen a Szentlélek munkája (vö. Jn 3,8). Az ember dolga az, hogy legyen készen, és ragadja meg az alkalmat. Luther hasonlatával élve: a teknőt akkor kell kitenni, amikor jön a zápor. Az ember feladata és felelőssége, hogy imádkozzon kellemetes időért, s hártsa el az akadályokat az útból. Sokszor „csak” arról van szó, hogy akadályok vannak az úton, amiket el kellene onnan tisztítani, mert ezek miatt nincs velünk az Isten. Missziói szempontból is tanulságos Aj elfoglalása. Amikor az izráeliek először vonultak ki Aj ellen, vereséget szenvedtek. Sírta, jajgattak. Az Úr pedig ezt mondta: „Vétkezett Izráel. Nem leszek többé veletek, ha nem pusztítjátok ki magatok közül a kiirtani valót” (Józs 7,10.12). Amikor kitisztítottátok maguk közül a gonoszt, győztek.

c) *A misszió ágai.* A misszióának számos ága van, a Biblia a következőket említi:

Családmmisszió. Több formája lehetséges. Amikor Jézus meggyógyította a gadarai megszállottat, s az vele akart maradni, ezt mondta neki: „Menj haza a tieidhez, és vidd hírül nekik, milyen nagy dolgot tett az Úr veled, és hogyan könyörült meg rajtad” (Mk 5,19). A családmmisszió felett áldott ígéret van: „Higgy az Úr Jézusban, és üdvözülz mind te, mind a te házad népe” (ApCsel 16,31).

Az Isten népén belül végzett misszió: „Menjete Izráel házának elveszett juhaihoz” (Mt 10,6). Ez az ún. *belmisszió*, ami Isten népe megújulását szolgálja.

Pogánymisszió. Bibliai értelemben a népeknek, azaz a nem izráelieknek Istenhez, Jézus Krisztushoz való vezetése. Mai értelemben: mindazok megszólítása, akik nem fogadták el Isten szeretetét Jézus Krisztusban.

A zsidómisszió. Jézus Krisztus meghirdetése a „test szerinti” Izráelnek. Pál apostolról tudjuk, hogy rendkívüli buzgósággal igyekezett meggyőzni a zsidókat arról, hogy Jézus a Krisztus (Róm 9,1-5). Missziói útjai során mindig a zsinagógát kereste fel először, s ott prédikálta a Krisztust. De éppen Pál apostol példája mutatja, hogy a zsidómisszió különbözött a pogánymissziótól. A zsidómisszió lényege az volt, hogy az Írások alapján meggyőzze őket arról, hogy Jézus a Krisztus (ApCsel 17,2.11). Zsidómisszió címen később sok minden történt, amik miatt csak szégyenkezni lehet. Sok seb gyógyításra, sok kérdés tisztázásra vár (Róm 15,8k).

A belmisszió elindítása óta a misszióknak számos ága fejlődött ki. Ezekre itt most nem térünk ki, mivel a misszió bibliai szempontjaival foglalkozunk. De szükséges felhívni a figyelmet a veszélyre: a sok ágra történő szakadás, az egyes feladatokra való figyelés közben könnyen elhomályosul a misszió eredeti szándéka, s a missziói ágak elszakadnak a gyökértől.

A misszió harc

A Biblia sokszor beszél arról, hogy Isten gyermekének, Krisztus követőjének lenni harcot jelent. Ez fokozottan érvényes a misszióra. A misszió foglyok szabadítására vállalkozik. A foglyokat nem engedik könnyen szabadon. Erről beszélt Jézus is, amikor azzal vádolták, hogy az ördögök fejedelmének a segítségével űzi ki az ördögöket: „Hogyan lehetne be valaki egy erős ember házába, ha előbb meg nem kötözi azt az erős embert? Akkor azonban kirabolhatja házát” (Mt 12,29). Az Ef 4,8 ezt mondja Jézus mennybemeneteléről: „Fölmenvén a magasságba foglyokat vitt fogva”. Pál apostol is gyakran figyelmeztet erre, s a saját életét, szolgálatát is harcnak tekintette (1Tim 4,7, vö. 2Tim 2,3k). Valaki ezt úgy fogalmazta meg, hogy nem sétahajón, hanem csatahajón kelünk át az élet tengerén. Ez fokozottan érvényes a missziói munkára.

A harcosnak ismernie kell az ellenséget. Komolyan kell venni az Ige figyelmeztetését: Nem test és vér ellen van tusakodásunk — még ha sokszor nagyon így látszik is —, hanem „Erők és hatalmak ellen, a sötétség világának urai, és a gonoszság lelkei ellen, amelyek a mennyei magasságban vannak” (Ef 6,12).

A harcban nem szabad fegyvertelenül menni. A testi fegyverek — ravaszság, ügyeskedés, diplomáciai megfontolások, stb. — semmit sem használnak. Ezeket az ellenfél jobban ismeri, és ügyesebben használja. Isten fegyvertára gazdag. Isten fegyvereit kell felvenni (Ef 6,13-18).

A harcban kaphatunk sebeket, sőt, el is eshetünk. A döntő az, hogy ne hátráljunk meg, legyünk hívek mindhaláláig. Mindent Krisztus keresztye és feltámadása fényében kell nézni. Krisztus a győztes! Győzött — és győzni fog! Legyen ott szívünkben Pál apostol bizonyossága: Isten „a Krisztus ereje által mindig diadalmenetben hordoz bennünket” (2Kor 2,14).

A misszió aratás

A misszió korszaka az aratás ideje. Jézus azért jött, hogy Isten elszedelt gyermekeit egybegyűjtse (Jn 11,52). Tanítványait arra bízta, hogy emeljék fel szemüket és lássák meg, hogy a mezők fehérek az aratásra (Jn 4,35). Az aratnivaló sok, a munkás kevés, ezért kérni kell az aratás Urát, hogy küldjön munkásokat aratásába (Mt 9,38). A kiküldés, a misszió beállítás az aratásba: „Arra küldtelek el titeket, hogy azt arassátok, amiért nem ti fáradtatok: mások fáradoztak, ti pedig az ő munkájukba álltatok bele” (Jn 4,38). A misszió korszaka végidő, ami a végső nagy aratásba torkollik (Jel 14,14-20).

A világ számos táján bő aratás van. Mi, itt Európában, elakadásban vagyunk. Isten Szentlelke itt is tudna bő aratást adni. Kérjük, hogy jöjjön, és engedjünk vezetésének. Jézus megígérte: „Az arató jutalmat kap, és begyűjti a termést az örök életre, hogy együtt örüljön a vető és az arató (Jn 4,36). Maga az a tény, hogy a bibliai bizonyágtétel szerint a misszió aratás, hálaadásra készítet, örömrre, reménységre bátorít. Az Ige megáll: „Akkik könnyhullatással vetnek, vigadozással aratnak majd. Aki vetőmagját sírva emelve megy tova, vigadozással jó elő, kéveit emelve” (Zsolt 126,5k).

Nagy Antal Mihály

(Elhangzott a Református Missziói Szövetség 1991. április 20-án tartott országos konferenciáján.)

Izrael és az Egyház

Izraelben gyökerezve

A keresztyének nem zsidók, és nem is kell úgy viselkedniük, mintha zsidók lennének. Idegenszerűen és erőltetetten hat az, ha a keresztyének megpróbálják a zsidó ünnepeket utánozni. A zsidóság és a keresztyénség útjai időszámításunk első századaiban döntő módon elváltak egymástól. Lehetetlen dolog sok évszázados szakadékot áthidalni azzal, hogy „egy kicsit zsidó módon” bevezetjük a templomban a zsidó ünnepeket és szokásokat. A zsidók az ilyenfajta eljárást általában úgy tekintik, mint a keresztyén tudálékoskodásnak és kisajátítási szándéknak újabb formáját.

A keresztyének mégsem tudnak belenyugodni abba, hogy a zsidóságot és keresztyénséget csak úgy jellemezzék, mint két olyan történeti nagyságot, amelyek nem tudnak mit kezdeni egymással. Hiszen a keresztyének is Izrael szent könyvét olvassák, amit „Ószövetségnek” neveznek. Újra és újra felfedezik, hogy az egyház Izraelben gyökerezik. Arra is ismételtelen rájönnek, hogy Jézus nem érthető meg, ha őt nem zsidó kontextusában nézzük. Saját kárunkon kellett megtanulniuk, hogy az egyház merő po-

gányságba hanyatlak, ha az Izraelben való gyökerezését megtagadják.

Ebből a háttérből kiindulva foglalkozhatunk akár a zsidó ünnepekkel is. Egyfelől tudatában vagyunk annak a mély szakadéknak, amely évszázadok folyamán létrejött zsidók és keresztyének között. Érezzük a köztünk támadt elidegenedés fájdalmát. De másfelől nem akarjuk, nem is tudjuk az egyháznak a zsidó néppel való kapcsolatát feladni. Elbizakodottság volna azt hinni, hogy az egyház teljesen a maga lábán tud állni. Az egyháznak nem lehet és nem is szabad azt képzelnie, hogy elfoglalhatja Izraelnek, mint „gyökér”-nek a helyét. Ezért egy ilyen eszmélkedés a zsidó ünnepekkel kapcsolatban jó gyakorlat arra, hogy képet nyerjünk az Egyháznak és Izraelnek a kapcsolatáról. A zsidó ünnepekről szóló sorozat kezdetén jó lesz, ha gondolatainkat Pál apostol Rómabeliekhez írt levelének arra a részére irányítjuk, amelyben ő komoly figyelmeztetést ad a keresztyének „pogány” gögijével szemben.

„Nektek, pogányoknak pedig azt mondom: ha tehát én pogányok apostola vagyok, dicsőítem szolgálatomat, mert ezzel talán féltékennyé tehetem véreimet, és így meg-

mentek közülük némelyeket. Hiszen ha elvettetésük a világ megbékélését szolgálta, mi mást jelentene befogadtatásuk, mint életet a halálból. Ha pedig a kenyér első zsengeje szent, a tészta is az, és ha a gyökér szent, az ágak is azok.

Ha azonban az ágak közül egyesek kitörtek, te pedig vad olajfa létedre beoltattál közéjük, és az olajfa gyökerének éltető nedvéből részesültél, ne dicsekedj az ágakkal szemben: nem te hordozod a gyökeret, hanem a gyökér téged. Azt mondd erre: Azért törtek ki azok az ágak, hogy én beoltassam. — Úgy van: azok hitetlenségük miatt törtek ki, te pedig hit által állsz. Ne légy elbizakodott, hanem félj! Mert ha Isten a természetes ágakat nem kímélte, téged sem fog kímélni. Lásd meg tehát Isten jóságát és keménységét: azok iránt, akik elesetek, keménységét, irántad pedig jóságát, ha megmaradsz ebben a jóságban, mert különben te is kivágattatsz. Viszont ha ők nem maradnak meg a hitetlenségben, szintén beoltatnak, mert Istennek van hatalma arra, hogy ismét beoltsa őket. Hiszen ha te levágtattál a természetes vadolajfáról, és a természet rendje ellenére beoltattál a szelíd olajfába, akkor azok a természetes ágak mennyivel inkább be fognak oltatni saját olajfájukkal!” (Róma 11,13-24).

Pál itt közvetlenül minket szólít meg. Úgy beszél velünk, mint akik a „népek” közül való emberek vagyunk. Ezt mondja az olvasott bibliai rész elején: „Nektek, pogányoknak... mondom” (13.v.). A római gyülekezet pogány-keresztyénekre célzott ezzel a (számunkra első hallásra nem túl szimpatikus hangzó) megszólítással. Nyilvánvalóan jó oka volt arra, hogy levelének ezen a pontján kifejezetten öhozzájuk forduljon. Voltak zsidó-keresztyének is a római gyülekezetben, de Pál itt szándékosan a (más) „népek” közül valók gyülekezetéhez fordul. A megszólítás ma a keresztyén gyülekezetek 99,9%-ára vonatkozik, hiszen ezek majdnem teljesen a „népek” közül valók egyházat alkotják. Így hát mi is, mint a „népek” közül való keresztyének különösen felfigyelhetünk, ha Pál nagyon személyesen szólít meg bennünket fejtegetéseiben.

Az az ok, amely miatt Pál itt a pogány-keresztyéneket ilyen módon szólítja meg, szembevető. Figyelmeztetni akarja őket. Inteni akarja őket, hogy ne „pogányokként” álljanak szemben a zsidókkal, Izráel népével. Biztos, hogy a római gyülekezet helyzetében megvolt az oka Pálnak erre a figyelmeztetésre. Levelében többször is rá-rátér aktuális helyzetekre, amelyek a gyülekezeteiben előfordultak. A római gyülekezetben feszültségek voltak a pogány-keresztyének és zsidó-keresztyének között. Ezért van, hogy Pál a pogány-keresztyéneket (a „népekből” lett gyülekezetet) félreérthetetlen szóhasználattal figyelmezteti: „Ne légy elbizakodott, hanem félj!” (20.v.).

A római gyülekezetben valószínűleg felütötte már fejét az a gondolat, hogy Krisztus eljövetele után Izráel különleges helyzete, a zsidó nép kiválasztottsága véget ért. Pál levelében már korábban utalt erre a problémára. A retorikai kérdésnek általa jól ismert stilisztikai eszközével kérdez rá az ismert útra, de olyan útra, amely olvasói számára már nyilvánvalóan nem volt annyira ismert. Azt kérdezte: „Mi akkor a zsidó előnye, vagy mi a körülmetélés haszna? Minden szempontból sok. Elsősorban az, hogy Isten rájuk bizta igéit” (Róma 3,1-2).

Pál a Rómabeliekhez írt levele 11. fejezetét a következőképpen kezdi: „Azt kérdelem tehát: elvetette Isten az ő népét?” A felelet, amelyet maga Pál azonnal megad, olyan világos, amilyent csak kívánni lehet: „Szó sincs róla!” És aztán folytatja: „Isten nem vetette el az ő népét, amelyet előbb kiválasztott”. Pál egész gondolatmenete az Izráelt kiválasztó Isten hűségéből indul ki. „Isten ajándékai

és elhívása visszavonhatatlanok” (11,29) — ez az alap-tétele. Ő egyfelől nagyon szomorú a Messiás-Jézus személye körül támadt szakadás miatt a zsidó népen belül, másfelől azonban egy pillanattal sincs kétsége afelől, hogy Isten hű maradt Izráel kiválasztásához és Izráellel való szövetségéhez. Innen van a nyugtalansága a római gyülekezetben meglévő tendenciák miatt, és ebből fakadnak intő szavai is a pogány-keresztyéneknek címezve. Megkérdezhetjük, hogy Pálnak ezek az egykori szavai számunkra még ma is időszerűek-e? Az egyház története már továbbhaladt. Pál szavait az egyház tökéletesen figyelmen kívül hagyta. A pogány-keresztyén gög utálatos formákat vett fel a zsidókkal szemben. Pál tagadta, hogy Isten Izráelt elvetette volna. Az egyház viszont sokféle-képpen állította azt, amit Pál tagadott. Az egyház azt állította, hogy Isten Izráelt végképp elvetette, és teljesen félretette. És a keresztyének tettei a szavaitak ezérfele-képpen egészítették ki. Pont a keresztyén országokban taszították ki, üldözték, bélyegezték meg és ölték meg a zsidókat.

Természetesen meg kell mondani azt is, hogy — Istennek hála — voltak kivételek is. De ez nem jogosít fel minket arra, hogy ezek mögé a kivételek mögé rejtőzzünk. Általános elképzelés volt az, hogy az egyház Izráel minden kiváltságát örökölte, és a zsidók Krisztus óta már nem Isten különösképpen kiválasztott népe. Mái is az egész világon keresztyének millióit tartja hatalmában ez a tévtan. És ennek minduntalan megvannak negatív következményei is a zsidókra nézve. A zsidókról való sztereotípiák még nem irtódtak ki az egyházból és még a prédikációkból sem.

Pál szavai tehát még nem veszítették el aktualitásukat. Ellenkezőleg aktuálisabbak, mint valaha. Még mindig közvetlenül és személyesen szólít meg bennünket Pál pogány-keresztyén gögünkben. Pál figyelmeztetése a 20. században sokkal mélyrehatóbban cseng, mint bármikor. Ha Krisztus egyháza Auschwitz után nem tér meg tév-útjáról, akkor nagyon elvakult és keményszívű. Ha a zsidók a keresztyén hitoktatásban és igehirdetésben még mindig a makacs, a törvényeskedő és megkeményedett emberek példáiként szerepelnek, az szégyenletes. Ha még teológusok is akadnak, akik azt merik állítani, hogy a Soa Isten büntetése volt Izráel bűne miatt, ez az égre kiált. Az ilyen szélsőségekkel szemben az egyik lehetséges gyógyszer, ha a keresztyének újból elkezdik a Róma 9-11.r. szavait tanulmányozni. Az Újszövetségben csak ezek a fejezetek szólnak kimerítően és nyilvánvalóan a zsidó nép Krisztus utáni helyzetéről. És épp ezek a fejezetek azok, amelyek kritikusabbak az egyházra, mint Izráelre nézve. Épp itt hangzik el a szenvedélyes felhívás arra, hogy ne legyünk gögök és diadalittasak.

Vannak az Újszövetségnek egyes részletei, melyeket a keresztyének nemegyszer összefüggésükből kiragadtak, és azokkal visszaélve a zsidó népet vádolták Jézus megölésével, sőt egyenesen Isten-gyilkossággal. Habár Jézus — történetileg nézve — római (szokás szerinti) kereszthalált halt, a keresztyének mégis újra és újra azt hangoztatták, hogy a zsidó nép — *mint nép* — vetette el és ölte meg Jézust. Ma van a legfőbb ideje annak, hogy a keresztyének megtérjenek és megvallják: *mi, mi keresztyének* feszítettük keresztre a zsidó népet; s bennük Jézus feszítettük meg újra.

Korunk hitbéli krízisben az egyház keresi a gyökereit, ahogyan sok más csoport, nép és mozgalom keresi a gyökereit. E keresés során az egyház már egyet-mást újra felfedezett és megtalált. De talán az egyháznak a gyökerei keresésében sokkal jobban kellene hallgatnia Pál szavaira a Róma 11.r-ből, ahol ő a pogány-keresztyéneknek cí-

mezve ezt mondja: „Nem te hordozod a gyökeret, hanem a gyökér téged” (18.v.). Más szavakkal: nem az egyház hordozza Izráelt, hanem Izráel hordozza az egyházat. Hogy olvasói érdeklődését felkeltsse, egy Izráelben ismert képet használ a nemes olajfáról. Ezt a képet egy hasonlat formájában fejezi ki. A pogány-kereszténynek olyanok, mint akik ebbe a nemes olajfába beleplántáltak, beoltatnak. Ők kívülről kerültek hozzá. Olyanok, mint egy vad olajfa ágai, melyeket levágtak és természetük ellenére beoltottak a nemes olajfa törzsébe. Ez a fa-nevelésben (nemesítésben) a dolgok normális menetének az ellenkezője. Isten különös kegyelme által vétettek be Izráelbe a pogányok. Egyedül a kegyelem által viselhetik a Sion gyermekei nevet. A nemes olajfa gyökere Ábrahám — ezt a képet már abban az időben is használták a rabbik. És Pál a híres rabbinak, Gamálielnek volt a tanítványa.

Amit Pál ezzel a képpel mondani akar, még ma is nagyon aktuális. Ha a népekből lett egyház nem az ábrahám gyökereken áll, ha nem oltatik be Izráel törzsébe, akkor elveszíti igazi életét, nem részesül a nemes olajfa gyökerének nedvéből, Izráel lelki gazdagságából. Pálnak ezt a figyelmeztetését emlékezetünkben kell tartanunk, amikor Izráellel együtt nyitjuk fel az Írásokat, amikor pl. a zsidó nép ünnepeinek jelentőségét átgondoljuk. Felfedező út ez, amikor Izráellel együtt olvasva az Írásokat, közben egy kicsit elkezd derengeni, mit is jelent az, hogy az Egyház Izráelben gyökerezik.

Egy az ÚR!

Az egyház a zsidó néppel elszakíthatatlan kapcsolatban állónak tudja magát. Hiszen Izráel az Örökkévaló Nevének hűségére tanított bennünket, és azt adta nekünk tovább. De vajon az is jelenti ez, hogy a kereszténynek Izráelnek az alapvető hitvallására, amely így szól: „Halld, Izráel, az ÚR, a mi Istenünk, az ÚR — Egy!” (Deut 6,4) ámen-t tudnak mondani? E szavakban a zsidóság lényege jut kifejezésre. Egy zsidó ember számára e hitvallásban a zsidó nép egész története szólal meg, egy történet magasságokkal és mélységekkel, hősiességgel és mártíromsággal. Átveheti-e ezt az alapvető hitvallást minden további nélkül a keresztény egyház?

Kisajátításról természetesen szó sem lehet. Az egyháznak tudomásul kell vennie azt a tényt, hogy a zsidó nép ezt a hitvallást évszázadokon át hordozta, és hogy ezek a szavak hordozták a zsidó népet. Germánoknak vagy más népeknek a leszármazottai nem tehetnek úgy, mintha az Ószövetség az ő „őstörténetüket” tartalmazná, és mintha ez a hitvallás automatikusan az övék lehetne. Csak kegyelemből részesedhetnek más népek Istennek Izráellel kötött szövetségében. De ha ezt felismerik, akkor már nem tarthatják távol magukat az Isten egy-voltáról szóló hitvallástól, mintha az rájuk nem vonatkozna. Éppen ez a hitvallás hívja el őket a bálványoktól Izráel egy igaz Istenének tiszteletére.

A kereszténynek csak alázattal és nagy hálával mondhatják el Izráel hitvallását. Izráelen keresztül kapta Krisztus egyháza Isten ígét. Abból a bizonyosságból él az egyház, hogy Jézus minket nem más Istenhez vezet, mint aki Izráel Istene, és akinek a szövetségben adott neve: az ÚR, az Örökké-hű. Ezért olvassuk el a Deut 6.r.-nek egy részlete mellett (4-9.v.) a Márk 12.r. egy részletét (28-34.v.) is, amelyben Jézus, mint népének gyermeke, Izráel hitvallását veszi szájára, és arra úgy mutat rá, mint a Tóra lényegére.

Naponta legalább kétszer, a reggeli és esteli imádságában mondja el a zsidó ember a Deut 6,4 hitvallását:

„Halld, Izráel, az ÚR, a mi Istenünk, az ÚR — Egy!” Minden zsinagógiai istentiszteleten elhangzik ez a hitvallás. A nagy engesztelési napon, a 24 órán át tartó imádkozás és böjtölés végén is elhangzik ez a hitvallás, mint valami proklamáció, amelyet követően hétszer egymás után elmondják azt, amit Izráel a Karmel hegyen Illés próféta előtt hangoztatott: „Az ÚR, Ő az Isten!”

Minden hívő zsidó reméli, hogy egyszer majd e hitvallás utolsó szavának kimondásával (az utolsó szó: „egy” — héberül: „*ehád*”) lehel ki lelkét. Az utolsó lehelettel, az utolsó erőfeszítéssel az Örökkévaló nevét dicsőítheti. Izráel hosszú történetéből számtalan elbeszélés bizonyítja, hogy hányan adták életüket ezért a hitvallásért. Még életveszélyben sem szabad a zsidó embernek e hitvallás hangoztatását megtagadni.

Izráel hitének története nagyon gyakran szenvedéstörténet volt, és sok mártír halt meg ajkán ezzel a hitvallással. Meghaltak *e név megszenteléséért*. És ez a kifejezés (héberül: „*kiddús ha-sém*”) a zsidó történelemben egyre inkább a mártíromság kifejezésévé vált, az Isten nevéhez való ragaszkodás révén. A zsidó tradícióban ennek a hitvallásnak az elmondása a „Mennyei királyság igájának felvétele” nevet kapta. Ez az iga sokak számára szó szerint a halált jelentette, elkezdve a Makkabeusfiaktól Antiochus Epiphanes korában, a Kr.e.-i 2. században azokig a zsidókig, akik ezzel a hitvallással az ajkukon mentek be Hitler gázkamráiba.

Ismert a történet a híres Akiva rabbirol, akit Kr.u. 135-ben római vallatói fájdalmas kínzások között öltek meg. A római főember kérdésére, hogy talán nem érzi a fájdalmat, azt válaszolta: „Egész életemben erre a pillanatra vártam, hogy a parancsot betölthessem. Az URat pedig mindig szerettem teljes erőmből, teljes szívemből, most pedig tudom, hogy szeretem őt teljes életemmel”. És kilehelte utolsó leheletét — ajkán az „*ehád*” szóval.

Mégsem szabad ebből azt a téves következtetést levonni, hogy zsidónak lenni szinte azonos lenne a szenvedéssel, és hogy Izráel történetének szükségszerűen szenvedéstörténetnek kell lennie. Egy ilyen állítás arra a különös következtetésre vezetne, hogy Izráel voltaképpen nem is Izráel akkor, ha a zsidóság nem szenved üldözöttség. A zsidó ember legelső hivatása: Isten szeretni. A „zsidó” név rokonértelmű a „szeretni/hálát adni” igével. Ha ez az első hivatása — nevezetesen: Istent szeretni — szenvedéssel is járhat, az még nem jelenti azt, hogy a szenvedés lenne Izráel rendeltetése.

Így akarják ezt egyes keresztények látni, de ez a felfogás antiszemita következtetéseket tartalmazhat, például a mai Izráel állam megítélésében. A zsidó nép ma az előtt a roppant kihívás előtt áll, hogy Isten magasztalásának Izráel államának teljesen új szituációjában is formát adjon. Nem illik a Krisztus gyülekezetéhez, hogy Izráellel szemben fölényeskedően moralizáljon. Ha a gyülekezetben valóban helye van az Izráelért való imádságnak, akkor több helye lesz az Izráellel való együtt tuskodásnak is ebben a teljesen új szituációban, annak minden kihívásával együtt.

Krisztus gyülekezete különben a 20. sz. végén nem áll kisebb feladat előtt, mint Izráel. Jézus a mi számunkra is az Isten egységének a megvallását jelölte meg, mint a Tóra lényegét. És a Deut 6-hoz hasonlóan egy lélekzetvétellel hozzáfűzte: „... és szeresd az Urat, a te Istenedet teljes sziveddel, teljes lelkeddel, teljes elmédvel és teljes erőddel” (Márk 12,30). Már Jézus idejében a Deut 6,4 igéje a zsidó nép leglényegesebb hitvallása lett. Éppen ezért Jézus, mint népének hű gyermeke, számtalanszor elmondhatta ezt az ígét.

Évszázadokig tartott, amíg Izráel elérkezett ehhez a

hitvalláshoz. A Deuteronomium — a második törvénykönyv — a Tóra összefoglalása és kései aktualizálása. Valószínűleg annak a reformációnak a következménye volt ez, amely Jósias király idejében történt. Jeruzsálem lett az istentisztelet központi helye. A mindenfelé elterjedt oltárokat és a különböző bálványok áldozati magaslatait lerombolták. Jeruzsálem lett az egyetlen Név központi kultuszhelyévé.

A fogság idejének kritikus időszakában, távol Jeruzsálemtől, még mélyebben töltötte el ez a tudat Izráelt. Az ÚR — Egy, nem kettő, nem három vagy sok, csak egy. És ha csak egy ÚR van, akkor csak egy világ és egy teremtés van, akkor minden ember egyrangú Isten előtt. Akkor Izráel Istene a történelem Istene és minden nép Istene. A próféták a fenti igéből kiindulva jutottak el erre a messzeható következtetésre: egy ÚR, egy világ, egy emberiség — hatalmas látomás a jövőre nézve!

Ez a hitvallás legelőször Izráelben hangzott el. Az első szava ez: *Halld!* Ez a felhívás valószínűleg izráeli népgyűlésekből származik. A hírnök ezzel kezdett bele a kiáltványba: *Halld, Izráel!* A hitvallásban a meghallás áll elől. A meghallás pedig az engedelmisséggel rokon. A meghallgatás annyira összefügg a cselekvéssel, hogy a nép így válaszol a Mózes által felolvasott szövetség könyvére: „Megtesszük és hallgatunk rá!” (Ex 24,7).

Halld! E felhívás címzettje: *Izráel*. Sokakban újból és újból bosszúságot támasztott, hogy Isten felhívása egy sajátos népre irányult. Ez ismételtlen a népek dühét ébresztette fel. Mi ez az elkülönítés, mi ez a különállás? Miért mások a zsidók, miért esznek másként, miért viselkednek másként? Ennek oka Isten elhívásában, Isten kiválasztásában van. Izráel szolgálatra van kiválasztva; arra van kiválasztva, hogy áldássá legyen a népek között. De ez a kiválasztás újból és újból szenvedéssel járt együtt. Ezért érthető, ha sok zsidó ettől a kiválasztástól szabadulni akart, mivel számukra a kiválasztás elhordozhatatlan ígának tűnt.

De Isten hű maradt kiválasztásához, mert az ő neve: ÚR. Ez a szövetséghez tartozó név annak az *Istemnek* a neve, aki az, aki. Annak az Istennek a neve, aki önmagát (szeretetét) nem tudja megtagadni.

Erről az Istenről vallotta Izráel, hogy Ő — *Egy*. A zsidó tradícióban erről a szóról, hogy: „egy” — sokat

elmélkedtek, és erről a kis szóról számtalan magyarázat létezik. E szó különböző magyarázatai nem akarják a Név titkát, a Név egy-ségét megfejteni és kibogozni, hanem mélységesen meg akarják őrizni. E szó jelentésbeli gazdagsága határtalan. Izráel megvallotta Isten egy-ségét a környező népek számtalan bálványával szemben, a fogságban pedig a babiloni Nap-, Hold- és csillagkultusszal szemben. Babilon legyőzhetetlen Napistenének imponáló hatalmával szemben a száműzött és leverte zsidó nép a maga láthatatlan Istenéhez ragaszkodott. Izráel meg van arról győződve, hogy Isten nem csupán egy a sok közül, Isten nem áll ott az istenpantheon csarnokában. Ő egy, mint aki egyetlen. Ő egy, mint aki egyedülálló. Ő egy és ugyanaz. Neki nincs két arca. Nem kegyetlen és szeretetteljes egyszerre, hanem egy a maga igazságosságában.

A zsidók a keresztyénsséggel szemben is ragaszkodnak Isten egy-ségéhez, mivel a keresztyénekről újból és újból az a benyomásuk támadt, mintha azok egyfajta hármastenséget tisztelnének: az Atyát, a Fiút és a Szentlelket. Nem könnyű a zsidó-keresztyén találkozásokon tisztázni, hogy a keresztyének is nagyon komolyan veszik az Isten egy-ségéről szóló hitvallást, még akkor is, ha Istenről úgy beszélnek, mint Atyáról, Fiúról és Szentlélekről.

Isten egy és ugyanaz. Ő tegnap és ma és mindörökké ugyanaz. Ez azt is jelenti, hogy Ő egy velünk is: Immanuel — velünk az Isten. Velünk van az emberekkel és a világgal való egységre törekvés útján. Ő vár ránk addig a napig, amikor Ő lesz a Király az egész földön, és amikor az Ő Neve lesz az egyetlen és egyedüli minden nép előtt (vö. Zak 14,16). Erre a napra néz vágyódva mind Izráel, mind az Egyház. Efelé a nap felé haladva, Isten Nevének az egysége a zsidókat és keresztyéneket az elé a feladat elé állítja, hogy együttesen olyan emberek legyenek, akik Isten szeretik teljes szívükből és minden erejükből, és akik a Mennyei királyság igáját örömmel magukra veszik.

Simon Schoon
(Ford.: Tóth Lajos)

(A fenti két bibliai elmélkedés a hollandiai zsidó-keresztyén párbeszéd tanulmányait, dokumentumait tartalmazó sorozat „Naar aanleiding van de joodse feesten” c. kötetéből való. Kiadta: J. H. Kok. Kampen, 1988.)

János evangéliuma és Salamon ódái

Amennyire ismert János evangéliuma¹ a magyar teológusok előtt, annyira ismeretlen a Salamon ódái nevet viselő himnuszgyűjtemény. Pedig az Újszövetség kutatásának történetében jelentős szerepet játszik, hiszen — hogy csak egy példát említsünk — *Bultmann* a János evangéliuma magyarázatában gyakran utal az ódákra, azzal a feltevessel, hogy Salamon ódái mind irodalmilag, mind teológiailag jelentős hatást gyakoroltak az evangéliumra. *Bultmann* azért jutott erre az álláspontra, mert az ódák szövege érdekes párhuzamokat tartalmaz a negyedik evangéliummal, s úgy vélte, hogy minden bizonnyal János evangéliumát befolyásolta ez az ódagyűjtemény.

Jelen tanulmány szerény feladatát tűzi ki, hogy megvizsgálja, milyen a kapcsolat a fent említett két mű között. Ehhez azonban röviden meg kell ismerkednünk először a Salamon ódáival, keletkezésének és felfedezésének tör-

ténetével, másodsor a fellelhető párhuzamokat kell megvizsgálnunk, s harmadszor pedig a felismert összefüggések alapján el kell döntenünk, hogy milyen viszonyban állhat e két mű.

1. *Salamon ódái*. Salamon ódái² 42 hosszabb vagy rövidebb himnikus, néha zsoltárszerűen megfogalmazott dicsérő költeményből állnak. Jelenleg négy kézirat áll a kutatók rendelkezésére. A legfontosabb felfedezést J. R. *Harris* tette 1909-ben, amikor dolgozószobájában néhány korábban vásárolt és évek óta ott porosodó kézirat között felfedezte a Salamon ódáinak szír szövegét (az első két óda kivételével). Jóllehet ez a kézirat késői, talán a XV. századból származik, de enélkül nem ismernénk az ódák teljes szövegét. Másik jelentős felfedezés volt az, amikor a *British Museum* 1875-ben megvásárolta a *Codex Askewianus*t, mely a kopt nyelvű *Pistis Sophia* mellett töb-

bek között tartalmazza az első Salamon ódát, amelyet máshonnan nem ismernénk. 1912-ben egy újabb kéziratot (Codex Nitriensis) fedeztek fel, amely ugyancsak az ódák egy részét tartalmazza (17,7b-42,20), de legalább négy évszázaddal korábbi a J. R. Harris által felfedezetténél. A legkorábbi szöveg a Bodmer Papyrus XI-ben található. Több korai keresztyén irat mellett ez a papirusz megőrizte a 11. óda görög nyelvű változatát. A szöveg tanulmányozása során szinte egyértelműen kiderül, hogy egy eredetileg szír nyelvű óda fordítását találjuk itt görögül, ugyanakkor e harmadik századi kézirat bizonyítékul szolgál arra, hogy az ódák nagyon korai keletkezésűek.

Szólunk kell néhány szót az ódák keletkezési idejéről és helyéről. Mivel magában a szövegben nem találunk semmiféle történeti utalást, a kutatók véleménye sok tekintetben különbözik. J. R. Harris az ódák szövegének első kiadásakor úgy vélte, hogy az ódák nem tartoznak a gnosztikus irodalomhoz, sőt inkább tisztán keresztyén eredetre utalnak. Ugyanakkor egy későbbi kiadásban A. Mínganával együtt megpróbálkoznak a keletkezés idejét és helyét az első századra és Antiókiába tenni. Néhányan azonban úgy vélik (H. Gunkel,³ H. Jonas,⁴ K. Rudolph,⁵ W. G. Kümmel,⁶ R. Schnackenburg⁷), hogy az ódák egy korai gnosztikus-keresztyén tradíciót tükröznek. Mások (J. Flemming és A. Harnack⁸), keresztyénség előtti zsidó himnuszoknak gondolták őket, illetve (N. Testuz⁹) közeli kapcsolatukat fedezte fel a qumráni iratokkal. Ugyanakkor néhány más kutató (pl. J. C. L. Gibson¹⁰) az ódákat nem gnosztikus himnuszgyűjteménynek, hanem korai zsidó-keresztyén könyvnek tartja.

Fontos kutatást végzett az ódák területén J. H. Charlesworth. Kutatási eredményeire még többször fogunk utalni. Az ódák eredetét illetően egy részletes tanulmányban¹¹ bebizonyította, hogy a himnuszgyűjtemény nem gnosztikus. Röviden lássuk főbb pontjait: 1. A Teremtő elnevezése az ódában Úr, az Ige, az Atya, és ez a terminológia élesen eltér a gnosztikus kifejezésektől. 2. Nem találunk kísérletet az ódáknak az Ige Atyától való származásának leírására. 3. Nincs határozott dualizmus a világ és ember, a világ és Isten között, ahogy azt a gnosztikusoknál találhatjuk. 4. Nincs semmi nyoma a felülről jött örökké való fény szikrájának az emberekben, ahogyan ez megvan majdnem minden gnosztikus rendszerben. 5. Olyan jellegzetes gnosztikus kifejezések, mint elalvás, feltöltekezés, hívás, felbredés teljesen hiányoznak a szövegből. 6. Az Ószövetség tanítását nem vetik el az ódák, hanem jelképei sok esetben az Ószövetségből származnak. 7. A titkos kijelentés fontosságának, mint gnosztikus tanításnak, éppen az ellenkezőjét, Isten nyilvánvaló kijelentését hirdetik az ódák. 8. Nem esik szó az isteni Megváltóról, aki leszállt a magasságból.

Utóljára még egy érdekes, szinte meglepő véleményt hadd említsék. J. Brownson¹² egy 1988-ban publikált cikkében érdekes hipotézist állít fel. Elfogadva R. Brown véleményét, hogy a János első levelében felbukkanó szektáriánus mozgalom tagjai korábban a jánosi közösséghez tartoztak, de egy idő után krisztológiai és szoteriológiai véleményeltérés miatt elszakadtak a közösségtől, azt állítja, hogy az ódák szerzője ehhez a szektáriánus mozgalomhoz tartozik. Erre a véleményére még később visszatérünk, de itt annyit el kell mondanunk, hogy ő a Salamon ódáit különböző János evangéliumánál korábbi és későbbi hagyományanyagok az evangélium keletkezése utáni összeszerkesztésének tartja.

Amikor láttuk a legkülönbözőbb véleményeket az ódák keletkezésével kapcsolatban, akkor érezhetjük igazán a szükségét annak, hogy megvizsgáljuk közelről őket, rövidebb-hosszabb időt töltve egyes jellegzetességükkel.

1.1. *Az ódák nyelve.* Sok tudós intenzív kutatással próbálta kimutatni, hogy milyen nyelven írták eredetileg az ódákat. Három fő teória létezik az eredeti nyelvről kapcsolatban. Néhányan úgy tartják, hogy az ódákat eredetileg görögül írták. Ezt az álláspontot főleg J. R. Harris képviselte az ódák legelső kiadásában 1909-ben, de érdekes módon később megváltoztatta véleményét (1916). 1959-ben a Bodmer papyrus megjelentetés újból erősítette azt a gondolatot, hogy az ódákat görögül írták, de J. A. Emerton 1967-ben¹³ egy részletes tanulmányban bebizonyította, hogy a Bodmer papyrusban található 11. óda görög szövegét szírből fordították. Hasonló próbálkozások történtek arra, hogy bebizonyítsák, hogy az ódák eredeti nyelve héber volt. Ez a hipotézis azonban minden bizonyíték nélkül áll, mivel egyetlen héber nyelvű kéziratot sem ismerünk. A legvalószínűbb vélemény tehát az, hogy az ódák eredeti nyelve szír. Emerton a már említett cikkében ezt részletesen bebizonyította, hiszen a rendelkezésünkre álló kéziratok olyan eredeti ritmikus formákat, illetve szójátékokat őriztek meg, hogy valószínűnek tűnik a szír nyelv eredetisége.

1.2. *Az ódák néhány jellegzetessége.* Noha Salamon ódái különálló énekek gyűjteménye, amelyeket valószínűleg istentiszteleti használatra szántak, és ezért alapjában véve nem a keresztyén hit alapvető princípiumait veszik sorra, az egyes keresztyén hittételekről mégis összegyűjthetjük néhány jellegzetes gondolatát.

Az ódák egyértelműen tesznek biznyságot a Szentháromságról (1,1kk; 23,22). Isten a mindenható Teremtő, aki kiterjesztette a földet, és vizet helyezett a tengerbe, majd munkájából hat nap után megpihent (16,9-13). Ő teremtett mindent (4,15), de a teremtés oka nem magányossága, hanem szeretete (12,9; 18,1 stb.). Ő uralkodik a világban, és még a nap és a csillagok is az ő hatalma alá vannak vetve (16,14-19). Isten az, aki megszabadít és akihez az ember menekülhet (25,1).

Az Istentől jövő Ige egy jellemző és fontos témája az ódáknak. Ez az Ige pre-exisztens (32,3). Ő a nap az ember lelke számára (15,2). Az ódák egyértelműen beszélnek az Ige inkarnációjáról és részvételéről a megváltásban (12,12; vö. 7,4-6).

Hasonlóan hallunk az ódáknak a Lélekről. Ő az, aki galamb formájában száll fentről le (24,1; 28,1) és részt vesz inspiráló ereje által az óda szerzőjének erőfeszítésében, amikor az ódát (ódákat) írta.

A megváltás, melyet Krisztus hajt végre, az ódák szerint abból áll, hogy ő győz a halál és a gonosz hatalma felett (17, 22, 24, és 31. ódák).

Megfigyelhetjük az emberről szóló tanítást is. Az óda írója számára az emberiség két részre osztható: azokra, akik a hibás úton járnak (15,65 18,14) és azokra, akik az Úr ismeretében vagy az igazság útján járnak (23,4; 11,3).

Egy másik jellemző és fontos téma az ódáknak az örök élet. Az ódák írója örvendezik üdvösségében, és hogy megtapasztalta a halhatatlanságot. Ezt az érzést úgy fejezi ki, hogy bepiszkolódott ruha levételéről és tiszta ruha felvételéről beszél, mely a romolhatatlanság, fény, vagy az Úr viselete (15,8; 21,3; 11,11; 25,8). Egy másik érdekes kép, amelyet a halhatatlanság érzésének megtapasztalására használ, a Paradicsom képe, ahol ő egy gyümölcsfán áll, melyet az Úr állított oda (11,16-24; 20,7). Úgy tűnik, hogy a halhatatlanság legfontosabb tulajdonsága az óda szerzőjének a romolhatatlanság. Aki a Szeretethez kapcsolódik, az örökké romolhatatlannak találatik¹⁴ (8,22). Így az örökkévalóság az örökkévaló Fiú ajándéka (3,8).

A szeretet témája hasonlóan kiemelendő. Szeretet jel-

lemzi a kapcsolatot az ember és az Úr között (12,9); az Úr szeretetet birtokol (40,4), és az ember is túlaradó szeretettel szereti Urát.

Még néhány furcsa, groteszk képre kell felhívni a figyelmet. A 23. órában a kijelentés egy mennyei levélhez hasonlít, mely föntől jön a földiekhez. A 19. órában pedig a Fiú egy pohár tej, mely az Atya felbuzgó emlőiből fakad a Szentlélek által.

Utoljára meg kell jegyeznünk, hogy a „Jézus” név sehol sem található az órákban, s helyette az író mindig a Krisztus vagy az Úr nevet használja.

1.3. *Lehetséges kapcsolat János evangéliuma és a Salamon ódái között.* Mielőtt rátérnénk az ódák részletes tanulmányozására, röviden meg kell vizsgálni, hogy milyen kapcsolat lehetséges a két mű között. Elméletileg öt különböző kapcsolat képzelhető el: (a) nincs semmiféle kapcsolat, a két mű teljesen független egymástól, és egyik sem volt hatással a másikra keletkezésekor; (b) Salamon ódái korábbiak János evangéliumánál és mind irodalmilag, mind teológiailag szerepük volt az evangélium előállításában; (c) ugyan nincs betű szerinti kapcsolat, de mindkettő ugyanabból a vallásos közegekből származik; (d) elképzelhető, hogy az ódák nem az evangéliummal, hanem János 1. levelével állnak kapcsolatban; (e) az ódák későbbiek az evangéliumnál, és az evangélium valamilyen mértékben befolyásolta az ódák keletkezését.

Az első (a) elgondolást ki kell zárunk, hiszen ahogy látni fogjuk, olyan sok a párhuzamosnak tekinthető helyek száma az evangélium és az ódák között, hogy azok egyértelműen valamilyen kapcsolatra utalnak.

A (b) elképzelés elsődlegesen Harnack véleménye, aki azt állította, hogy az órákban egy keresztyénység előtti zsidó himnuszgyűjteményt kell látnunk. Ebben az esetben azonban egy későbbi keresztyén redaktor munkáját kell feltételeznünk, aki a zsidó himnuszokat rendszeres munkával keresztyén himnuszokká alakította át. Az Ószövetség nyelvének jellemző elemeit ugyan könnyen felfedezhetjük az ódák soraiban, de egyetlen egy textuskritikai vagy nyelvészeti bizonyítékunk sincs, mely a későbbi interpolációt bizonyítaná. Bultmann véleménye annyiban hasonlít Harnackéhoz, hogy ő korábbiaknak tekinti az ódákat az evangéliumnál, de ő ezekben a dalokban a gnoszticizmus jeleit látja, és úgy véli, hogy gnosztikus gondolatvilágukkal voltak hatással az evangélium létrejöttében. Hasonló J. T. Sanders véleménye is, aki szintén az ódákat tekinti korábbi keletkezésűnek.

A (c) véleményt képviseli elsősorban J. H. Charlesworth és R. A. Culpepper¹⁵. Ők elvetik a Harnack és Bultmann által képviselt véleményt az ódák keletkezésének idejéről, mivel úgy vélik, hogy az a hipotézis egy valószínűtlenül korai időpontra teszi az ódák keletkezését. Vélekedésük szerint Salamon ódái és János evangéliuma ugyanannak a közösségnek a műve. A párhuzamos helyek magyarázata az, hogy bár irodalmilag nem befolyásolta egymást a két mű, mégis a közös hagyományt ápoló közösség gondolatainak két külön terméke az evangélium és az ódák.

A negyedik (d) vélemény ugyan nem érinti szorosan az evangélium és az ódák kapcsolatát szemügyre vevő vizsgálódásunkat, mivel az az ódákat János első levelével hozza összefüggésbe, mégis néhány gondolat erejéig érdemes a felvetett hipotézist tanulmányozni. J. Brownson véleménye az, hogy a János első levele mögött megtalálható heretikusok főbb teológiai tanításai megtalálhatók Salamon ódáiban, úgymint: 1. Jézus inkarnációja számukra jelentéktelen; 2. Embertársaik felé való szeretet hiányzott belőlük; 3. Azt tartották, hogy a Krisztus nem Jézus volt; 4. Bűntelennek vélték magukat; 5. A megváltás

szükségyszerűségével szemben a keresztséget hangfolyozták; 6. Engedetlenség voltak Jézus parancsolataival szemben; 7. Csak Istennel való közösségükre fektettek hangsúlyt, és ezt a közösséget nem gyakorolták felebarátjaikkal. Ezek értelmében Brownson azt tartja, hogy az ódák nem az evangéliummal állnak kapcsolatban, hanem éppen János első levelével. Véleményem szerint, bár e vélekedés érdekes, mégsem ad kielégítő választ az evangélium és az ódák kapcsolatára, és nem is helyes mindig, amikor a János első levelében található herezishez kapcsolja az ódákat.

Válaszoljunk pontonként az érvekre. 1. Az 1Jn 4.2. pl. egyértelműen beszámol arról, hogy a tanítástól eltértek tagadják az inkarnációt. Ennek ellenére Salamon ódái tisztán leszögezik: Mert az Ige lakóhelye az ember (12,12). 2. Valóban azt kellene várunk az istentiszteleti örvenedő énekektől, melyek az Istennel való közösséget éltetik, hogy részletesen foglalkozzanak az embertársi szeretet témájával? 3. Noha igaz, hogy Jézus neve nem található meg az órákban, ismerünk az Újszövetségből olyan korai hitformulákat is, amelyek nem tartalmazzák Jézus nevét: Ef 5,14; 1Tim 3,16; 2Tim 2,11-13. 4. Nemcsak a sektáriánusok, hanem János első levele is utal a bűntelen életre (1Ján 3,4-9). 5. Bár a víz szerepe fontos az órákban, hangsúlyozása nem egyoldalú, mert három óda is (27; 31; 41) utal a keresztfeszítés eseményére.

Az ötödik (e) vélemény az az álláspont, amely számomra a legvalószínűbbnek tűnik. Az evangélium és az ódák között kell lennie valamilyen szoros kapcsolatnak, s ezt csak úgy tudom elképzelni, hogy az evangéliumot részében vagy egészében ismerte az ódák szerzője, és annak gondolatvilágát, teológiáját sok helyen átvette.

Ezek után vizsgáljunk meg néhány közös fogalmat, mely mind az evangéliumban, mind az órákban fontos szerepet játszanak.

2. *Az Ige-téma az evangéliumban és az órákban.* Az első közös fogalom, amely hasonló mindkét műben, az Ige (logos).

2.1. *Az Ige az evangéliumban.* Tudjuk, hogy a görög logos szó többféle jelentéssel bír. János evangéliumában a logos négyféleképpen használatos. Jelentheti a kimondott és meghallott szót; Jézus szavát, mely lényegében különbözik az emberi szótól; Jézus egész tanítását; és végül magát Krisztust, mint az Istentől származó logost. Ez utolsó használat csak az evangélium prologusában található. Ahhoz, hogy össze tudjuk hasonlítani az ódák Ige-konceptióját az evangéliuméval, a jól ismert szövegből röviden gyűjtjük össze a jánosi Logos tulajdonságait. A Logos pre-exisztens (1,1: Kezdetben volt az Ige), Istennel egyenlő (1,1: Isten volt az Ige), részt vesz a teremtésben (1,3: minden általa lett, és nélküle semmi sem lett, ami létrejött), élet van benne (1,4: benne élet volt), ő a világhosszág (1,9: az Ige volt az igazi világhosszág), akit mégsem fogadnak el (1,5: de a sötétség nem fogadta be). Testté lesz (1,14: az Ige testté lett), néhányan befogadják (1,12: akik pedig befogadták...), telve van kegyelemmel és igazsággal (1,14: telve kegyelemmel és igazsággal), az egyetlen Fiú az Atyától (1,14: láttuk... az Atya egyszülöttjének dicsőségét).

2.2. *Az Ige Salamon ódáiban.* A ódák szövege többször utal az isteni Igére. A szír nyelvben két külön szó jelenti az Igét (logost). *Melletha* az a szó, melyet az isteni Igére használnak, és így van ez például a János evangéliuma Peshitta szövegében, illetve az evangélium szír kommentárjaiban is.¹⁶ A másik szó a *pethghama*, amelynek jelentése: szó, szöveg, kifejezés. Érdekes azonban, hogy az ódák írója e két kifejezést nem használja következetesen. Charlesworth fordítása szerint a 42 órában 12-

szer felcserélődik e szavak jelentése, és *melletha* jelenti a beszédet és *pethghama* jelenti az Igét. Ebből a tényből Charlesworth azt a megállapítást szűri le, hogy az ódák szerzője nem használhatta és ismerhette az evangéliumot, mert ha így lett volna, e fontos fogalmat nem fordította volna következtetlenül két külön szóval¹⁷. Véleményem szerint azonban nem szükségszerű, hogy az ódák szerzője János evangéliumának szír változatát ismerte. Elképzelhető, hogy a görög fordítást használta, s mivel tudjuk, hogy a görög *logos* szó többjelentésű, az ódák szerzője is érthette két különböző módon és fordíthatta esetenként eltérő szavakkal. Az is elképzelhető, hogy a két szír szó abban az időben egymással felcserélhető volt, különben elég zavaró lett volna az állandó szóváltozás.

Ezen a ponton vegyük szemügyre, hogy mi jellemzi az Igét Salamon ódáiban.

- (a) Az Ige pre-exisztens és (b) igazság van benne:

„És az igazságból levő Ige, aki magától van...”
(Salód 32,2)

„És fény támadt az Igéből
mely már megvolt benne az idő előtt...”
(Salód 41,14)

- (c) Egyenlő Istennel:

„A tudás (ismeret) Atyja az, aki a tudás (ismeret) Igéje...”
(Salód 7,7)

- (d) Részt vesz a teremtésben:

„És őket serkentette az Ige,
és ismerték őt, aki teremtette őket...”
(Salód 12,10)

„És a világok az Ő Igéje által vannak,
és az Ő szívének gondolata által.”
(Salód 16,9)

- (e) Élet van benne és életet ad:

„És az Ő Igéje velünk van mi minden utunkon,
a Megváltó, aki életet ad és nem vet el minket...”
(Salód 41,11)

- (f) Ő a világosság:

„Az Úr irányította számat Igéjével,
és megnyitotta szívemet Világossága által.”
(Salód, 10,1)

- (f) Befogadják:

„Olyan lett, mint én, hogy én befogadhassam
Őt, formájában olyanak tűnt, mint én, hogy magamra vehessem Őt.”
(Salód 7,4)

- (g) Testté lesz:

„Mert az Ige lakóhelye az ember...”
(Salód 12,12)

Látva a fenti idézeteket, kijelenthetjük, hogy az Ige-

téma meghatározó szerepű az ódák szerzője számára. Most vessük össze az ódák és az evangélium tanítását az Igéről.

2.3. *Összehasonlítás.* Ha valaki komolyan tanulmányozta a felsorolt helyeket az evangéliumból és az ódákból, könnyen észreveheti, hogy a legtöbb részletben az Ige-konceptió megegyezik. Így csak azt a két jellemvonást kell közelebről megvizsgálnunk, amely nem található az ódáiban. Az egyik az Ige kitesztésének (Jn 1,10-11) motívuma. P. Lamarche¹⁸ tanulmányában rámutat, hogy a Prológus leglényegesebb központi témája éppen az, hogy az Igét nem fogadták be. Azonban ezt a véleményt nem szabad túlhangsúlyozni. A Prológusnak nemcsak egy üzenete van, hiszen az Ige pre-exisztenciájától kezdve annak inkarnációjáig minden egyes mondata hangsúlyos. Ezért az a tény, hogy az Ige kitesztésének témája hiányzik az ódákból, nem bizonyítja, hogy nincs kapcsolat a két mű között. Azt is észre kell vennünk, hogy az üldözés témája, bár nem az Igével kapcsolatosan, de mégis többször felbukkan az ódáiban (pl. 23,20).

Az ódákból hiányzó másik elem a Jn 1,14 állítása, hogy az Ige az egyetlen Fiú az Atyától. Az igaz, hogy nincs egyértelmű azonosítása az egyszülött Fiúnak az Igével, mégis az ódák egy helyét vehetjük erre a témára való utalásnak. A 41.13-ban ezt olvashatjuk:

„A Mindenható Fia megjelent
az Ő Atyjának tökéletességében.”

Így, látva a nagymértékű hasonlóságot, az a kérdés vetődik fel, hogy milyen kapcsolat lehet a Prológus és az ódák között. Az ódáiban a Prológus hatását fedezhetjük fel? Vagy a hasonlóságok magyarázata csupán abban rejlik, hogy a két irat ugyanabból a vallási tradícióból származik? Elevenítsünk föl néhány véleményt erről a kérdéstről.

Bultmann kommentárjában a Prológus tanulmányozásakor közel 20-szor utal az ódákra. Feltétlen összefüggést tételez föl közöttük, és hangsúlyozza, hogy a hasonlóságok mellett közös jellemzőjük az is, hogy mindkettőben egy közösség szólal meg.¹⁹ Rámutat arra, hogy ahogyan az evangéliumban a bölcsesség és az Ige témája összekapcsolódik, úgy a 33. ódában a bölcsesség, mint tiszta szűz, együtt található az Igével.²⁰ Véleménye szerint Salamon ódáinak Ige-konceptiója áll legközelebb a Prológushoz. Természetesen ő ezt úgy gondolja, hogy a Prológus szerzője használta föl az ódákat.

R. E. Brown úgy véli, hogy több ódának van egyfajta stílusbeli és szókincsbeli kapcsolata a Prológussal, s itt elősorban a 7., 12., 16., 19., 41. ódákra gondol. Ezek az ódák jánosi témákat őriztek meg himnikus stílusban. Ezzel a véleményével azonban elveti Bultmann teóriáját, miszerint ezek és hasonló himnuszok bizonyíthatnák az *Offenbarungsrede* létezését. Véleménye szerint az ódák néhány része valószínűleg felhasználta János evangéliumát.

J. A. T. Robinson hasonlóan feltételezi, hogy az ódák szerzője ismerte János evangéliuma *logos*-konceptióját.

C. K. Barrett azonban nem lát többet a párhuzamokban, mint amit két keresztyén szerzőtől elvárhatunk, akik a Krisztussal való közösségről és annak áldásairól írnak.

Ezen vélemények, illetve a megvizsgált párhuzamos helyek tükrében úgy vélem, hogy az ódák tanúságtétele az Igéről feltétlenül összekapcsolandó a Prológussal. Az valószínű, hogy az ódák keletkezésekor nem szolgai másolás történt, és hogy az evangélium nem állt rendelkezésre az ódák szerzőjének az énekek írásakor. De bizonyosnak tűnik, hogy ismerte a Prológust, hiszen az ódáiban végig fel-felbukkan az Ige-téma.²¹ A Prológusból

csak az 1,6-8.15.17. verseknek nincs megfelelőjük az ódákban. Ez nem meglepő, hiszen a Keresztelő Jánosról szóló tudósítás nem témája az ódák szerzőjének. Ő elsősorban absztrakt témákkal és nem történeti eseményekkel foglalkozik. Nem beszél a feltámadásról, sem Jézus csodáiról vagy gyógyításairól, így mi sem természetesebb annál, hogy Keresztelő Jánost sem említi.

A logosz-téma tárgyalása végén és a Prolóógus, illetve az ódák összehasonlítása után a következőket láthatjuk: a szoros kapcsolat bizonyítottnak tűnik, hiszen a párhuzamos helyek és gondolatok nem lehetnek a véletlen termékei. A hagyományozódás iránya pedig az evangélium Prolóógusától az ódák irányába mutat, mert könnyebbnek tűnik egy koncentrált gondolatmenet (a Prolóógus) részait különböző helyeken felhasználni, mint sok óda különböző részeiben megtalálható gondolattöredékeket egyetlen himnuszban egyesíteni.

3. *A víz témája az evangéliumban és az ódákban.* Az Ige-téma után a víz jelentését és szerepét, mint másik fontos motívumot kell megvizsgálnunk.

3.1. *A víz témája az evangéliumban.* János evangéliumában a víz (*hüdor*) szó 20-szor fordul elő, míg az egész Újszövetségben csak 70-szer. Vegyük sorra a víz fogalmának különböző jelentéseit.

(a) *Kereszteléshez használt víz.* A vízzel való keresztelés hasonló a színoptikus gyakorlathoz. Az evangéliumban 3-szor találjuk a vízzel való keresztelés kifejezését (1,16., 31., 33.). Egy későbbi utalás található a 3,5-ben, ahol az Isten országába való bejutás feltétele a víztől és Lélektől való születés. A keresztelésre egy másik utalást találhatunk a 3,22-ben és a 4,1-2-ben, ahol ugyan a víz szó nincs megemlítve, mégis gondolhatjuk, hogy a kereszteléshez vizet használtak.

(b) *Ivóvíz.* Az evangélium 4. fejezetében találkozunk az egyetlen olyan hellyel, ahol a víz, mint az élet egy alapvető szükséglete fordul elő. Jézus az ivóvíz képét használja fel arra, hogy egy minőségileg más vízre, az élő vízre hívja fel az asszony figyelmét.

(c) *Gyógyító erjű víz.* Két gyógyítási történetben találkozunk a kornak azzal az elterjedt elképzelésével, hogy a víz egyfajta gyógyító hatással rendelkezik. Az 5. fejezetben a víz megmozdulása idézi elő a gyógyulást. A 9. fejezetben Jézus elküldi a vakot, hogy mosakodjon meg a Siloám tavában, s ez az aktus gyógyulást szerez a betegnek. Ugyan nyilvánvaló, hogy mindkét történetben Jézus ereje és hatalma hangsúlyos, mégis az evangélium tudósít a víz gyógyító erjéről vallott hitről.

(d) *Tisztító víz.* A Jn 2-ben a víz, amelyet Jézus borrá változtatott, eredetileg a tisztálkodási törvények betöltése céljából volt ott. A lábmosás története (Jn 13,5) ugyan tartalmazza a víz szót, mégis különös jelentősége a víznek ebben a történetben.

(e) *Élő víz.* A kifejezés, *élő víz*, (*hüdor dzón*) 3-szor fordul elő az evangéliumban (4,10.11; 7,38). A víz témáján belül ez a kifejezés különös jelentőséggel bír, mivel csak az evangéliumban található meg (vö. Jel 21,6). A samáriai asszony és Jézus közötti beszélgetésben az élő víznek két jelentése van. A 4,11-ben az asszony az élő víz alatt friss, buzgó forrásvizet ért. A 15. versben ezt a vizet kéri. Itt már csak víz szerepel az élő jelző nélkül, de mivel Jézus a 10. versben élő vizet ajánlott fel, az asszony kérése erre a friss forrásvízre utal. Ugyanakkor Jézus a 10. versben élő vizet kínál az asszonynak. Ezt ő átvitt értelemben érti, hiszen nyilvánvalóan nincs abban a helyzetben, hogy bármilyen friss vizet adhasson az asszonynak, azonkívül később (14) megmagyarázza, hogy mit ért élő víz alatt. Így, bár az élő víznek két jelentése van, mégis úgy tekinthetjük, mintha csak átvitt értelem-

ben lenne használva, mert ez a jelentése a legfontosabb a beszélgetésben. A kérdés azonban az, hogy mit ért Jézus élő víz alatt? A vélemények megoszlanak.

Az általános elfogadott magyarázat az, hogy az élő víz a Szentlelket szimbolizálja. Ezt a véleményt erősíti az evangélista 7,39-ben található magyarázata, valamint az a tény, hogy a LXX-ban az Isten Lelke Sámsonra, Saulra és Dávidra szállását az itt található *hallesthai* ige fejezi ki. Ugyanakkor más vélemények is léteznek. Brown egy jelentős utalást lát a keresztiségre ebben a kifejezésben. Idézi az 1Kor 12.13-t (Hiszen egy Lélek által mi is mindnyájan egy testté kereszteltettünk... és mindnyájan egy Lélek által itattunk meg), és ez alapján a keresztiséget kapcsolja össze a Jn 4-ben fellelhető Szentlélekre való utalással. Bár e páli idézet összekapcsolja a keresztiséget a Lélekkel, amit nekünk mindig meg is kell tennünk, ez az állítás fordítva nem mindig igaz, hogy a Lélek munkáját mindig és csak kizárólagosan a keresztiséggel lehet összekapcsolni. Schnackenburg úgy véli, hogy nem szükséges a kifejezés pontos értelmét meghatározni. Utalhat a Lélekre, az Isten szerinti életre, a kijelentésre, vagy akár a keresztiségre, de ezek a fogalmak olyan közelállóak egymáshoz a jánosi teológiában, hogy nem számít, melyikre gondolunk.²²

Véleményem szerint a legvalószínűbb magyarázat az, hogy az élő víz kifejezés egyaránt utalhat a Lélekre vagy a kijelentésre. Jézus mind a kettőre gondolhatott úgy, hogy a kettő nem zárta ki egymást. Szimbolikus értelemben azonban fontos, hogy Jézus valami egészen újat kínál: új kijelentést és a Lélek újfajta tapasztalását.

A 7,37-39-ben hasonló képet találunk, ahol Jézus említi az élő vizet, de ez a textus még több problémát rejt magában, mint az előző. Először is, hogyan punktáljuk a 37b-38a verseket? Vagy pontot tehetünk a *pineto* (igyék) után és vesszöt az *eis eme* (énbennem) után, s így a hívő az, akiből az élő vizek folyama folyik; vagy a *pineto* után teszünk vesszöt és az *eis eme* után pontot, s ebben az esetben az élő víz folyama folyhat Jézusból vagy a hívőkből. A nehézség az, hogy bármelyik punktációt fogadjuk el, nem találunk megfelelő bibliai képet, hogy megmagyarázzuk a 39. versben található utalást a Lélekre. Éppen ezért Bultmann a második punktációt fogadja el, mert az első esetében egy meglehetősen groteszk képet kapnánk az élő víz folyamáról, mely annak az embernek a testéből fakad, aki éppen azért iszik, hogy szomját oltsa. Brown hasonlóan a második támogatja, és úgy érvel, hogy ebben az esetben találunk bibliai utalást a pusztabeli kősziklában (2Móz 17; vö. 1Kor 10,4) a Jézusból felfakadó vizekre. Barrett azonban az első punktációt támogatja, mert a P66 szövege egy pontot tesz a *pineto* után, s így az élénk táruól kép hasonlít a 4,14-hez. Véleményem szerint a második punktáció jobbnak tűnik. Krisztus adja az élő vizet, hasonlóan a 4,10-15-höz, és Ő az egyetlen, aki a Lelket is adja (Jn 20,22). Röviden tehát foglaljuk össze, hogy mit értünk élő víz alatt: Jézus az élő víz forrása, melyet a benne hívőknek ad, mint az Ő kijelentését és Lelkét.

(f) *Forrás, folyó, kút.* A 4. fejezetben a forrás (*pégé*) két jelentéssel bír: jelenti Jákób kútját, ahol Jézus megpihent (4,6), majd a forrást, mely a hívő emberben van, s amelyből származik az élő víz (4,10). A 7. fejezetben Jézus a folyó (*potamos*) szót használja, s ezt a kifejezést befolyásolhatta a Zak 14,8 és az Ez 47,1-12 képvilág.

3.2. *A víz témája a Salamon ódáiban.* Ezután forduljunk a Salamon ódáihoz, s nézzük meg, hogy milyen körülmények között találkozunk a víz témájával ezekben az énekekben. Mivel a víz szó 12-szer fordul elő, érdemes mindegyik előfordulást egyenként megvizsgálni.

„Hintsd ránk harmatodat, és nyisd meg gazdag forrásaidat, melyek bőségesen ellátnak minket tejjel és mézzel.”

(Salód: 4,10)

A 4. ódát két részre oszthatjuk fel. Első része egy templomi zsoltárnak tűnik, utalással a Zsolt 84,10-re. Második része az Úr és a hívők közötti kapcsolatról és közösségről énekel. Így itt ez a 10. vers utalást tartalmazhat a keresztre. A gazdag források említésére fel kell figyelni. A kép hasonló a Jn 4,10-15-höz.

„És az Ő dicséretét adta nekünk az Ő nevéért;
Lelkeink dicsérik az Ő Szentlelkét.
Mert egy patak bukkant fel,
és nagy és széles folyóvá lett:
valóban elsöpört mindent,
és mindent a templomhoz hordott.
És a védekező emberek nem tudtak ellenállni neki, még azok sem, akik alkalmanként visszatartották a vizet.
Mert az egész föld felszínét betöltötte a víz és minden megtöltött.
Akkor minden szomjazó a földön ivott.
Szomjúságuk elmúlt és csillapítást nyert.
Mert a Leghatalmasabbtól adatott ez az innivaló.
Áldottak ezért annak az itálnak a szolgálói, azok, akikre rábízták ezt a vizet.
Mert mindenki úgy tekintett rájuk, mint akik az Úréi,
És éltek az örökkévalóság élő vize által.”

(Salód 6,7-13.8)

A 6. óda 8-18. verseiben az egész földön szétáradó és minden szomjat csillapító nagy folyó érdekes leírásával találkozunk. A kép jól ismert az Ószövetségből (Ez 47; Zak 14). Az óda első 7 versében a szerző az Úrnak Lelkéről és erejéről beszél. A 8. verstől első látszatra egy egészen új, különálló szakasz kezdődik. Azonban, ha jobban megfigyeljük, láthatjuk, hogy a 7. vers Szentlélek-dicsérete után a 8. vers azonnal egy nagy folyóról kezd beszélni. Így érthetjük, hogy a folyó a Lelket szimbolizálja. Ennek értelmében a 10. vers utalás lehet az 1Móz 1,2-re.

„És beszélő vizek érintették meg ajkaimat, melyek az Úr forrásából származtak bőségesen.

És így ittam, és megrészegültem; abból a vízből, mely soha meg nem hal.”

(Salód 11,6-7)

A 11. óda témája az Úrral való bensőséges kapcsolat. Az Úr megérintette Szentlelkével az óda íróját, és ezért az ódista szíve gyümölcsöket terem az Úrnak, aki örökkévaló nyugodalmat ajándékoz neki. A 6-7. verseket ebben a kontextusban kell magyaráznunk. Bár van, aki ezekben a képekben a keresztre utaló gondolatokat fedez fel,²³ mégis inkább a kijelentésre kell a szakasz magyarázatában gondolnunk. A beszélő vizek (*hudor to laloun*) és az ajkak (*kheilé*) kifejezések a kijelentés fogalmi világát juttatják eszünkbe. Ezt a magyarázatot támasztja alá az óda 4. verse is (A kezdettől a végig/Befogadtam az Ő ismeretét). Így a víz és a forrás az Úrtól jövő kijelentést szimbolizálják, a 7b. vers ezért nagyon hasonlít a Jn 4,10-14 képéhez három tekintetben is: (a) ivóvízről van szó; (b) élő víz (bár a Bodmer papyrus szövege kihagyja az

élő szót) említetik; (c) a víz az örökkévalósággal kerül összefüggésbe.

„És amilyen a vizek folyása, úgy igazság buzog számból,
és ajkaim hirdetik gyümölcsseit.”

(Salód 12,2)

Ebben az ódában az igazságról és az Igéről olvasunk. A 2. vers képe az igazságot szimbolizálja, így a gondolatvilág megint közel áll a kijelentéséhez.

„...ahogyan a folyó, melynek állandóan feltörő forrása van, s mely folyik azok cnyhülésére,
akik keresik azt.”

(Salód 26,13)

Ez a mondat az utolsó verse annak a 26. ódának, mely kifejezi, hogy az Úr túl van a mi megértésünkön és magyarázatunkon, és hogy az ódák Tőle származnak. Itt így a forrás és a folyó megint az Úrtól jövő kijelentést ábrázolják.

„Húzzatok vizet magatoknak az Úr élő forrásából, mert megnyíl számotokra.
És mindannyian, ti szomjasok, jöjjetek és igyatok, és pihenjete az Úr forrása mellett.
Mert az kellemes és gyönyörű,
és állandóan gyönyörködtet.
Mert vize sokkal üdítőbb, mint a méz, és a lépszmélet nem lehet vele összehasonlíthatni.
Mert az Úr ajkairól fakadt,
és az Úr szívéből lett a neve.
És határtalan és láthatatlan lett,
és egy darabig azok közé helyeztetett, akik nem ismerték őt.
Áldottak azok, akik ittak belőle,
és általa megnyugodtak.
Halleluja.”

(Salód 30,1-7)

Az egész 30. ódát idézni kellett, mert annak minden verse a víz képvilágához tartozik. Hogy a forrás és a víz mit szimbolizál itt, azt az 5. versből megérthetjük, aholis arról van szó, hogy az Úr ajkairól fakadt a víz, tehát ismét a kijelentés az, amit vízzel, forrással jelez az ódista.

Ahogy eddig láttuk, mindkét műben jelentős szerepet foglal el a vízről alkotott felfogás. Most tehát röviden foglaljuk össze az eddig elhangzott megállapításokat, és próbáljunk meg feladni arra a kérdésre, hogy ha csak a víz képvilágát tekintjük, mennyire állnak közel egymáshoz az ódák és János evangéliuma.

János evangéliumában világos, hogy több szerepet tölt be a víz: lehet gyógyító, tisztító, keresztre használt, ivó- vagy élő víz. Az ódákban a víz jelentése mindig szimbolikus vagy átvitt, s így jelmezheti a Lelket, a kijelentést, vagy lehet egyfajta keresztre utalás. A párhuzamokat könnyen ábrázolhatjuk egy táblázatban:

Jelentés	Salód	János
ivóvíz	—	4,6
gyógyító víz	—	5,4; 9,7
tisztító hatású víz	—	2,6; 13,5
keresztelési víz	4,10	1,26.31.33
élő víz	6,18; 11,6-7	4,10-11; 7,38
forrás, folyó, kút	6,8	4,1-15
víz és a Lélek együtt	6,18-18	3,5

Ebből az összehasonlításból láthatjuk, hogy több tekintetben a víz használata hasonló mindkét helyen. Bár az evangélium beszél a vízről, mint mindennapi szükség-letről, de az átvitt és szimbolikus értelmezések egybe-esnek az ódák képével. Mivel tudjuk, hogy az evangélium a szinoptikusoktól eltérő módon hangsúlyozza a víz szimbolikus jelentését, s így ez a fajta hagyományanyag csak Jánosra jellemző, meglepő, hogy hasonló fogalmazásokkal találkozunk az ódákban is. Mielőtt kimondanánk, hogy szükségszerű a két mű egymással való valamilyen kapcsolatát feltételezni, a legspecifikusabb jánosi témát — az élő víz témáját — érdemes egy másik rövid táblázattal összehasonlítani az ódákban található leírásokkal.

Jelentés	János	Salód
élő víz, mint Istentől jövő ajándék	4,10	6,10;30,1
élő víz, amely szomjat olt	4,10;7,38	6,11
élő víz, amely életet ad	4,14	6,18
élő víz összefüggésben		
örökkévalósággal vagy örök élettel	4,14	6,18;11,7
az Úrból fakadó folyam	7,38	30,5
hívás mindazoknak, akik szomjaznak	7,37	30,2
forrás folyóvá válik	7,38	6,8
a Lelket szimbolizáló élő víz	7,39;4,10-11	11,6-7;12,2; 26,13;30,1-7

Ezek a párhuzamok figyelemre méltóak. Az élő víz minden egyes kicsiny jellemzője megtalálható az ódák soraiban. Mégis furcsa, hogy Charlesworth és Culpepper hasonló vizsgálódás után csak arra az eredményre jutottak, hogy a két mű közös vallási környezetben született, de irodalmilag egyáltalán nem befolyásolták egymást.

Véleményem szerint ezek a feltűnő és bizonyító erővel rendelkező párhuzamok, egybeesések arra mutatnak rá, hogy az evangélium és Salamon ódái nem csupán közös vallási-szellemi környezetben formálódtak meg, hanem irodalmilag is hatottak egymásra. Bár a párhuzamok nem tartalmazzak egyértelmű idézeteket az egyik műben a másikkól, de azt mutatják, hogy az ódistának ismernie kellett János evangéliumát és annak gondolat- és kép-világát.

4. *A szeretet témája János evangéliumában és az ódákban.* Az Ige és a víz témája mellett a szeretet témája az a harmadik fogalomkör, amely mindkét műben fontos szerepet kap, s így nekünk is jó alapot nyújt az összehasonlításra. Újból az előzőek szerint először nézzük meg röviden, hogy milyen szerepet tölt be a szeretet fogalma az evangéliumban, majd az ódákban, s végül ismét hasonlítsuk össze a két különböző műben tett vizsgálódásainkat.

4.1. *A szeretet témája az evangéliumban.* Noha az egész Újszövetség bizonyosságot tesz arról, hogy Isten szeretet és hogy szeretete indítja Őt megváltó cselekedetére, mégis a szeretet témája János evangéliumában a leghangsúlyosabb. A szeretet különböző szavai (pl. *agapao, agapé, filco*) sokkal gyakoribbak János evangéliumában, mint a szinoptikusokban (Jánosnál e három szó összesen 56-szor, míg a másik háromban összesen csak 36-szor fordul elő). Ez a tény is mutatja, hogy János számára mennyire hangsúlyos a szeretet témája. Hogy jól megérthessük, hogy mit ért az evangélium a szeretet alatt, három fő csoportba rendezzük el a különböző szövegeket.

(a) *A szeretet — az Atya és a Fiú kapcsolata.* Az evangéliumban a szeretet nem csupán egy emberi érzés, hanem egy egészen közeli és bensőséges kapcsolat. Ez a kapcsolat kölcsönös, oda-vissza ható, s ez igaz az Atya és a Fiú kapcsolatára is. Bár Máténál is olvashatunk az Atya Fiú iránti szeretetéről (Mt 17,5), Jánosnál ez több-

ször és nyíltan elhangzik (Jn 3,35; 5,20; 10,17; 15,9; 17,23-24,26). Ennek a szeretetkapcsolatnak az oka az, hogy a Fiú leteszi életét (10,17). E kapcsolat nem csak egy rövid ideig tart, hanem egyenesen pre-exisztens (17,24) és eredménye az, hogy az Atya mindent a Fiú kezébe ad (3,35; 5,20). De mivel az evangéliumban a szeretet kölcsönös kapcsolat, így azt is láthatjuk, hogy a Fiú szereti az Atyát (14,31). Említsük meg, hogy e kölcsönös kapcsolat más fogalmakkal is jellemezhető, mint például kölcsönös ismeret (10,14), vagy kölcsönös egymásban létel (14,10-11; 17,21).

(b) *A szeretet — Jézus és tanítványai kapcsolata.* Hasonlóan kölcsönös a kapcsolat Jézus és tanítványai között. Jézus szeretete övéi iránt világos a 13,1-11-ből, ahol szeretete is az, többek között, mely a lábmosásra indítja őt. Jézus szereti őket, hogy egymást szerethessék (13,34), végül Ő biztosítja tanítványait, hogy Ő szereti azokat, akik megtartják parancsolatait (14,21).

Jézus szeretete tanítványai iránt megteremtí az alapot a tanítványok számára, hogy szerethessék Mesterüket. A tanítványoktól Jézus elvárja, hogy szeressék Őt, s ennek a kölcsönös kapcsolatnak következményekkel kell járnia. A tanítványoknak meg kell tartani Jézus parancsolatait (14,15), gyümölcsöket kell teremni (15,1-7), és meg kell maradni Jézus szeretetében (15,4,9). Jézus és a tanítványok közötti kapcsolat leírásában a közötte és Péter közötti beszélgetés nagy jelentőségű (21,15-17). Nehéz eldönteni, hogy a két különböző görög ige (*agapao, fileo*) hordoz-e valamilyen lényeges jelentéskülönbséget, mivel úgy tűnik, hogy az evangéliumban többször mint szinonimák jelennek meg (3,35-5,20; 14,23-16,27). Így a történet megerősíti, hogy az egyetlen érvényes és igaz kapcsolat Mester és tanítványa között az, mely kölcsönös szereteten nyugszik.

(c) *A szeretet — a tanítványok kapcsolata.* A szeretet harmadik foka az evangéliumban az, amikor a szeretetnek kell irányítania a tanítványok kapcsolatát. A szeretet itt is kölcsönös, két irányba ható kapcsolat. Jézus hangsúlya ezen világos: Új parancsolatot adok néktek, hogy egymást szeressétek (13,34). Érdekes felfigyelnem arra, hogy bár a szinoptikus evangéliumok hangsúlyozzák az ellenség iránti szeretet fontosságát (Mt 5,43-46; Lk 6,27-28), hasonló nem található meg János elbeszélésében. E feszültséget feloldandó Barrett²⁴ hangsúlyozza, hogy a Fiú a világ Megváltója (4,42; vö. 3,16) és hogy az Atya szeretete magába foglal mindenkit. *Vanderlip*²⁵ javaslata szerint az evangéliumot két részre választva (1-12 fej. és 13-31 fej.) mindegyiknek megtalálható a saját jellegzetessége: az első rész elsősorban Isten világ felé forduló misszióját és szeretetét fejti ki, míg a második részben a keresztyén élet, a tanítványok egymáshoz viszonyulásának főbb alapelvei találhatóak meg, s ezért csak a hívők egymás irányába tanúsított szeretetkapcsolata hangsúlyos. Ehhez még hozzá kell tennünk, hogy a világ maga az evangélium dualizmusában egy negatív szerepet tölt be. A világ gyűlöli a tanítványokat (15,8), így a világ és ellenség iránti szeretetparancs nem igazán illik be a jánosi gondolkodásba. Ezért kell helyesen értelmeznünk azt a felismerést, hogy pl. a Hegyi beszéd etikai parancsai hiányoznak János evangéliumból. János helyett a nagy új parancsolattal (13,34) foglalja össze Jézus etikai tanítását.

4.2. *A szeretet témája Salamon ódáiban.* Vizsgálódásunk jogosságát rögtön igazoljuk egy adattal. Az ódákban a szeretet fogalmának szavai (szeretet, szeretni, szeretett, stb.) kb. 30-szor fordulnak elő. Mégis, a szeretet az ódákban egyetlen kapcsolatot jelez, méghozzá az óda szerzője (vagy a közösség) és Isten vagy az Úr kapcsolatát. Nézzük meg tehát az egyes textusokban ezt a kapcsolatot.

- (a) A szeretet ajándék az Úrtól:
 „*És tőle szeretet jött...*”
 (Salód 12,9; vö. 6,2; 11,2;
 18,1; 23,3; 40,4;
 41,2; 42,9)
- (b) Az Úr maga szeretett:
 „*Énekeljünk az Ő szeretete által...*”
 (Salód 40,4 vö. 8,1;
 17,13.19; 41,2)
- (c) Az Őr szeret:
 „*És Ő szeret engem...*”
 (Salód 3,2; vö. 3,3;
 8,11.21)
- (d) A hívő szeretete az Úr iránt:
 „*Szeretem a Szeretettet és én magam
 szeretem Őt...*”
 (Salód 3,5; 3,7; 5,1;
 8,20; 41,16; 42,4)
- (e) A szeretet jellemzi a kapcsolatot Isten és ember között:
 „*Felemeltetett és meggazdagodott szívem
 a Mindenható szeretetében...*”
 (Salód 3,7; 5,1;
 7,19; 40,1)
- (f) A szeretet kölcsönös kapcsolat:
 „*Mert nem tudtam volna, hogy hogyan
 szeressem az Urat,
 Ha ő nem szerett volna engem állandóan...*”
 (Salód 3,3; 42,4,9)
- (g) Buzdítás szeretetre:
 „*Szeress engem ragaszkodással,
 te, aki szeretsz...*”
 (Salód 8,11; 8,20)

Ezekből az idézetekből egyértelműen kitűnik, hogy egyrészt mennyire fontos a szeretet témája az óda szerzőjének, másrészt, hogy a szeretet csak a hívő, a közösség és az Isten közötti kapcsolatot jelenti.

4.3. **Összehasonlítás.** Ahogy láttuk, mindkét műben kiemelkedő szerepet játszik a szeretet fogalomvilága. Most hasonlítsuk össze vizsgáldásunk eredményeit, rámutatva a hasonlóságokra, s megmagyarázva a különbözőségeket.

4.3.1. **Hasonlóságok.** Lényegileg a szeretet hasonló szerepet tölt be mindkét műben. Meghatározza a kapcsolatot ember és Isten között: az Úr szereti az övét és az övéi ismerik őt és szeretik őt. (Jn 11,5; 13,1; 15,1-7 — Salód 3,2.3.5; 8,11.21).

Korábban említettük, hogy János evangéliumából hiányzik az ellenség iránti szeretetre való egyenes felszólítás. Ugyanez mondható el Salamon ódáiról. Nem találunk semmilyen etikai parancsot, hogy szeretettel kellene fordulni az ellenség felé. Sőt, a világ kép úgy jelenik meg előttünk, mint amely átkozza Krisztust (Salód 31,8), és üldözi Őt (28,29).

Mégis, a pogányokat úgy is említi az ódák szerzője, mint akik összegyűjtetnek (10,5). Ebben a kontextusban is szó van a szeretetről, és így ez a felfogás egészen János evangéliumára emlékeztet bennünket, hiszen Jánosnál a szeretet univerzális (Jn 3,16), de ugyanakkor a közösségen belül felebarát vagy éppen ellenség nincsen említve.

Néhány nem gondolati, hanem fogalmazásbeli hasonlóságot említsünk meg a szeretet témáján belül:

- | | |
|---|---|
| Salód 3,2
„...és Ő szeret engem” | Jn 14,21b
„...és én is szeretni fogom Őt,
és kijelentem neki magamat.” |
| Salód 8,20-21
„Keressetek és növekedjetek,
és maradjatok meg az Úr szeretetében.” | Jn 15,7.9-10
„Ha megmaradtok énbennem,
és beszédeim megmaradnak
tibennetek...
Maradjatok meg az én
szeretetemben.
Ha parancsolataimat meg-
tartjátok, megmaradtok
a szeretetemben.” |
| Salód 42,4
„És én azokkal leszek,
akik szerettek engem.” | Jn 14,21b
„... és én is szeretni fogom őt,
s kijelentem neki magamat.” |

Természetesen ezeket a párhuzamokat nem lehet egyértelmű szó szerinti megegyezésekként magyarázni, mert nem azok. De a határozott gondolati egyezések arra engedhetnek következtetni, hogy az ódák előállítását nagyban befolyásolta a jánosi evangélium. Érdekes, hogy János evangéliumának szír nyelvű fordításai ugyanazt a szír igét (*qwa*) használják, mint amit az ódák a „megmaradni, bennemaradni” (*meno*) kifejezésére.

4.3.2. **Eltérések.** A hasonlóságok összegzése mellett azonban el kell ismernünk, hogy vannak eltérések az ódák és az evangélium szeretetfogalmában. Először is, amíg az evangéliumban a szeretet fontos az Atya és a Fiú kapcsolatának meghatározásában, az ódákban egyáltalán nem találunk ilyen leírást. Hasonlóképpen nincs említve a szeretetkapcsolat, mint a tanítványok egymáshoz tartozásának alapvető jellemzője. Nehéz megmagyarázni, hogy miért van ez így, ha az ódák szerzője ismerte János evangéliumát. Mégis, talán nem kell az ódától elvárni, hogy idézze az egész evangéliumot, minden lényeges gondolatával együtt. János evangéliumának az ódákban néhány meg nem található jellegzetessége még nem bizonyítja azt, hogy független a két mű egymástól, de a meglévő hasonlóságok feltétlenül a két forrás összekapcsolódását erősítik. És ahogyan láthattuk, ezek a hasonlóságok — gondolatiak vagy akár irodalmiak — léteznek.

5. **Az élet témája.** Utolsóként röviden meg kell vizsgálnunk mindkét műben az élet témáját. Tudjuk jól, hogy János evangéliuma számára alapvető fontosságú ez a fogalom, s majd látni fogjuk, hogy az ódák is milyen sokszor beszélnek az életről.

5.1. **Az élet témája az evangéliumban.** Az élet (*dzóé*) szó gyakran fordul elő az Újszövetségben, (135-ször) de ebből János evangéliumában 36-szor található meg (a jánosi iratokban összesen 66-szor). Az evangéliumban 17-szer az „örök” (*aiónios*) jelzővel találhatjuk meg. Dodd²⁶ említi meg, hogy nincs lényeges különbség „élet” és „örök élet” között, mert mindkettő a korai keresztyénség szókincséhez tartozik, és mindkettő egy határozatlan időszakasz jelöl, melynek se látható kezdete, se látható befejezése nincs.

Röviden foglaljuk össze, hogy mit tanít az „élet”-ről az evangélium.

(a) **Az élet Isten ajándéka és tulajdona.** János evangéliumának kifejezései sokkal elvontabbak, mint a szinoptikusoké. Így olvashatunk arról, hogy Isten birtokolja magában az életet (Jn 5,26), hogy Isten az élő Atya (6,27). Ő azonban ezt az életet nem tartja meg saját magának, hanem a Fiúnak (5,26) és a Benne hívőknek (5,21) aján-

dékozza, s így lesz az Isten által birtokolt életből Isten által ajándékozott élet.

(b) *Az élet, mint Krisztus tulajdona.* A Prológus arról tesz bizonyosságot, hogy a Logosban, aki a világba jött, élet volt. Hasonló leírást találhatunk az 5,25-ben is. Ugyanakkor az evangélium legfontosabb témája az, hogy Krisztus azért jött, hogy életet adjon (Jn 3,16; 10,10; 20,31). Ő az egyetlen lehetőség arra, hogy az ember örök életet örökölhessen (14,6). Másrészről az evangélium beszél azokról a zsidókról, akik örök életüket az Írásokban keresik — de nem fogadják el az örök életet közelhozó Fiút.

(c) *A Lélek, mint élet-ajándékozó.* Az evangélium nem csak az Atyát és a Fiút ábrázolja úgy, mint akik életet adnak. A Lélek szintén életet ad (6,63). A Lélek szerepe jelentős az új életre való újjászületésben (3,5), és ugyanakkor a Lélek az, aki emlékeztetni fogja a tanítványokat Jézus életet adó szavaira (6,62).

(d) *Az örök élet, mint elérhető lehetőség.* Az előzőekből kitűnik, hogy ha az életet ajándékozza Isten az embereknek, akkor az örökölhető, elnyerhető. Az élet, örök élet megszerzésének azonban feltételei vannak: hinni kell a Fiúban (3,16; 11,25 stb.); enni kell az Ő testét és véréét (6,53-54), és megismerni az egyedül igaz Istent és az Ő Fiát (17,3).

(e) *Az Isten országa és az örök élet kapcsolata.* Érdemes felfigyelnünk arra a tényre, hogy míg az örök élet kifejezés oly gyakori az evangéliumban, addig a szinoptikusok által szívesen használt „Isten országa” (menyenyeknek országa) kifejezés csak kétszer fordul elő, s még hozzá ugyanabban a történetben (Jn 3,3 és 3,5). Noha egyszerű megoldásként nem tehetünk egyenlőségjelet a két fogalom közé, mégis mindkettő hasonló jellegzetességekkel rendelkezik, vagyis Isten ajándéka, újjászületés szükségeltetik, stb.

(f) *Az élet, mint a halál ellentéte.* Dodd²⁷ rámutat arra, hogy az „örök élet” fogalma mögött meghúzódó kifejezések közül az egyik éppen az élet zsidó értelemezés szerinti ellentétbe állítása a halállal. Ez az elgondolás szintén megjelenik Jánosnál. A *dzóé* minőségileg különbözik a természetes élettől (*bios*), mert ez az élet, melyet halál nem tud elpusztítani (11,26). Ha valaki nem hisz a Fiúban, az azt jelenti, hogy nem fogja meglátni az életet (*dzóé*), hanem az Isten haragja marad rajta (3,36).

(g) *Az örök élet és az idő kapcsolata.* Eddig még nem említettük, hogy a zsidó gondolkodás szerint az „élet” különböző korszakokra vonatkozhat: a mi mostani időnkre és az eljövendő világkorszakra²⁸. Így a vélemények eltérnek abban a tekintetben, hogy Jánosnál az élet a jelen időre vonatkozik, vagy pedig az az eljövendő új világkorszak ígérete. Az evangélium sok helyen utalást tartalmaz arra, hogy az „örök élet” a jelenre vonatkozik: Jn 3,15-16; 3,36; 5,24; 6,40; 47,53.54.68; 17,2-3. Ezek a versek hangsúlyozzák, hogy a hívők már itt a földön birtokolhatják az örök életet. Ugyanakkor meg kell említeni, hogy vannak textusok, melyek éppen arra mutatnak rá, hogy az örök élet az eljövendő világkorszakra utal. Jézus az 5,58-59-ben jök és gonoszak feltámadásáról beszél, mely az eljövendő új korszakban fog megvalósulni, s ugyanerre a jövőre való utalást fedezhetünk fel a 12,25-ben is. Bultmann ezzel kapcsolatban úgy véli, hogy kezdetben az evangélium elsősorban az örök életéről úgy tudósított, mint ami már a jelenben megszerezhető, de később, az evangélium egy szerkesztője ezt a képet kissé átalakította azért, hogy jobban illeszkedjen az egyház egyre hangsúlyosabb eszkatalógikus várakozásába. Brown²⁹ ezt a kérdést tárgyalva néhány megoldási lehetőséget sorol fel. Elveti Bultmann álláspontját, és figyelmeztet arra, hogy az evangélium végső szerkesztőjét ne úgy tekintsük,

mint egy cenzort, aki mindent megváltoztatott, ami nem volt éppen megfelelő az egyház gondolkodásának. Talán ő is jánosi tradíciókat őrzött meg szerkesztő munkájával. Ezért maga Brown is úgy véli, hogy még magában Jézus ígehirdetésében is volt egyfajta feszültség a „realizált” és „végleges” eszkatalógia között. Így jut el ahhoz a következtetéshez, hogy az evangélium végleges állapota Jézusnak az eszkatalógiához való kétféle hozzáállását mutatja be.

Mégis meg kell egy harmadik lehetőséget is gondolnunk. Bár az örök élet jelenre való vonatkoztatása fontos, a kérdés az, hogy vajon elképzelhető-e, hogy azok az igehek, melyek a jelenre utalnak, egyben a jövőre is utalnak? A jelen idő természetszerűleg utalhat a jövőre. Ebben az esetben azonban Jézus mondásai ígéretnek, melyek a jövőre is vonatkozhatnak, s így a jánosi eszkatalógia már sokkal jobban harmonizálható a szinoptikusok beszámolóival. Egy további probléma azonban az, hogy hogyan értelmezzük az 5,24-ben Jézus által használt perfekumot (hanem átment a halálból az életbe, *metabebéken*). Ha úgy vesszük Jézus mondatát, mint egy hatalmas ígéretet, hogy aki hisz Őbenne, az örök életet fog örökölni, akkor a perfekumot egy határozott biztatásnak foghatjuk fel, mondván: aki hisz Őbenne, az olyan bizonyosan fog örök életet kapni, mintha már az övé is lenne.

Ahogy láttuk, az evangélium egyik legjellemzőbb vonása az, hogy gyakran beszél az „örök életéről”. Az evangélium „címe” éppen a 20. fejezet végén található: Ezek pedig azért vannak megírva, hogy higgyétek: Jézus a Krisztus, az Isten Fia, s e hitben életetek (*dzóé*) legyen az Ő nevében.

5.2. *Az élet témája Salamon ódáiban.* Ha végigolvassuk az ódákat, akkor fel kell figyelünk arra a tényre, hogy több mint 30-szor találkozunk olyan helyekkel, melyek az örök élet, örökkévalóság témaköréhez kapcsolódnak. Nézzük meg sorra, hogy mit ír az ódák szerzője az életéről, az örök életéről.

(a) *Isten, mint élő és örökkévaló.* A szerző Istent, Krisztust, az Urat úgy írja le, mint aki halhatatlan. Számára az Úr nem csak szerető Úr és egyben a Szeretett Fiú (3,2,5), hanem ugyanakkor élő és halhatatlan:

„Valóban, aki hozzá kapcsolódik, ahhoz, ki halhatatlan...”

(Salód 3,8)

A Fiú maga nemcsak élő, hanem maga az Élet:

„És az, aki gyönyörködik az Életben...”

(Salód 3,9)

A 42. ódában, ahol felfedezhetjük Krisztus keresztfeszítésének nyomait, az óda szerzője „ex ore Christi” így szól: „Élő vagyok”. Ez a kijelentés megmutatja számunkra, hogy Krisztus nem csak élő, nem csak megfeszített, hanem feltámadott Úr is az óda szerzője számára.

(b) *Isten, mint aki örök életet birtokol.* A 40. és a 15. bizonyosságot tesz arról, hogy Isten, aki a világot teremtette, örök életet is birtokol:

„És az Ő tulajdona halhatatlan élet...”

(Salód 40,6)

„És örök élet támadt az Ő földjén, és ez kijelentetett az Ő hűségeseinek, és adatott korlátlanul mindazoknak, akik bíznak Benne.”

(Salód 15,10)

(c) *Isten halhatatlanságot, örök életet adományoz. Az egyik legjellemzőbb vonása az élet, örök élet gondolatkörének az ódáiban az, hogy Isten maga nem csak élő, hanem ezt az életet, örökkévalóságot felajánlja az embernek. A szerző meg van győződve, hogy az Úr örök életet adott neki, és hogy ezt ő birtokolhatja:*

„És az Ő akaratóból az Ő halhatatlan élete lakik bennem és megengedte nekem, hogy az Ő békéjének gyümölcseit hirdessem.”
(Salód 10,2)

„És számomra az üdvösség mennyországává lett Ő, és örök életbe helyezett engem.”
(Salód 38,3)

„A Messiás az igazságban csak egy. És Ő ismert volt a világ megalapítása előtt, hogy életet adhasson örökké az embereknek az Ő nevének igazsága által.”
(Salód 41,15)

A 6. ódában a szerző az örökkévalóság élő vizéről beszél. Ez a víz az Úrtól jön és mindenkit megment:

„Még azok az életek is, amelyeknek meg kellett volna halniuk, megmenekültek a halálból (az élő vizek által). Mivel mindenki úgy tekintett rájuk (az élő vizekre), mint az Úréira, így éltek az örökkévalóság élő vize által.”
(Salód 6,15.18)

(d) *Isten megmenekít a halálból. Az Ószövetséghez hasonló gondolatok találhatók az ódáiban. Isten az ember segítségére, s adja az örök élet ígérete mellett a halálból való kimentés segítségét:*

„És kiemelt engem a Scol mélységeiből, és a halál szájából kihúzott engem.”
(Salód 29,4; vö. 42,11)

A 22. ódában az Ez 37-hez hasonló képet találunk. Mindkét helyen arról van szó, hogy az Úr a halottakat megújítva életre hozza:

„És kiválasztotta őket a sírokból, és elkülönítette őket a halottaktól. Vette a halott csontokat, és hússal borította be őket. De azok mozdulatlanok voltak, így erőt adott nekik az életre.”
(Salód 22,8-10)

(e) *„Az örök élet, mint a jelen és a jövő lehetősége. Az ódák szerzője úgy beszél az örök életről, mint ami egy jövőbeli lehetőség:*

„Valóban, aki Őhöz kapcsolódik, aki halhatatlan, igazán halhatatlan lesz. És az, aki gyönyörködik az Életben, élő lesz.”
(Salód 3,8-9)

A 33. ódával a jövőbe tekinthetünk és láthatjuk, hogy romolhatatlanság lesz az örökség az új világban:

„És azok, akik engem öltöztek fel, nem lesznek ártatlanul vádolva, hanem romolhatatlanság lesz osztályrészük az új világban.”
(Salód 28,6-7)

Ugyanakkor meglepő, hogy az örök élet nemcsak egy jövőben megszerezhető ajándék, hanem egyfajta realitás már a jelenben.

„Mert én kész vagyok, mielőtt a pusztulás jön, és én az Ő halhatatlan oldalán állok. És halhatatlan élet ölelt körül engem, és megcsókolt engem.”
(Salódd 28,6-7)

Ennek az idézetnek a láttán meg kell jegyeznünk, hogy mondanivalója tekinthető úgy, mint ami utal a jelenre, de ugyanakkor utalást tartalmaz a jövőre nézve is. A Jn 5,24-hez hasonló gondolat található a 11. ódában is:

„... és átmentem már a sötétségből a világosságba.”
(Salód 11,19b)

Ez a szakasz utalhat a jövőre, mert az előző versben a Paradicsomot említi a szerző, de ugyanakkor látszik, hogy egyértelműen a jelenről beszél: már átment (a fennmaradt görög szövegben: *metabléthentes*) sötétségből (halálból) a világosságba (életbe.) E kettősséget foglalja össze a szerző a 8. ódában, ahol arról beszél, hogy a hívők romolhatatlanságot, megtisztítottságot fognak találni minden időben:

„Meg nem romlottak fogtok találatni minden időben, a ti Atyátoknak neve miatt.”
(Salód 8,22)

(f) *Az örök élet elnyerésének feltétele: hit és kegyelem. Néhány részben azt láthatjuk, hogy az örök élet összekapcsolódik a hittel és a kegyelemmel. Ez a felismerés arra mutat rá, hogy az örök életnek van isteni, de ugyanakkor van emberi oldala is. Az emberi oldal az, amikor az ember válaszol Isten megszólító szavára, Isten pedig örök életet ígér, s ezt az ember hittel fogadhatja el:*

„Kegyelem jelentetett ki a ti üdvösségetekre. Higgyetek és éljeteztek és legyetek megmentettek!”
(Salód 34,6)

„Birtokoljátok magatokat kegyelem által, és vegyetek magatokra halhatatlan életet.”
(Salód 31,7)

(g) *A halhatatlanság metaforákkal kifejezve. A szerző néha különös képekkel fejezi ki az üdvösség és az örök élet felett való hatalmas örömet. Örök életet, halhatatlanságot nyerni azt jelenti számára, hogy új, tiszta ruhát vesz fel, valamint a régi, szennyes ruhát leveszi magáról:*

„Felvettem romolhatatlanságot az Ő neve által, és levetttem romlottságot kegyelme által.”
(Salód 15,8)

5.3. *Összehasonlítás. Ahogyan láttuk, mindkét műben fontos utalásokat találhattunk az örök élet gondolatkörére. Röviden foglaljuk össze vizsgálódásunk eredményét.*

Azok a közös témák az élet, örök élet gondolatkörén belül, melyekkel mind az evangéliumban, mind az ódákban találkozhatunk, a következők voltak: Isten élő; Isten örök életet birtokol; Isten életet, örök életet ad; Isten kiment a halálból; Az örök életnek van jelen idejű jelentése; örök élet, mint jövőbeli ajándék; örök élet hit által; örök élet kegyelem által; Krisztus birtokolja az örök életet; örök élet, mint elérhető lehetőség az ember számára. Csak az evangéliumban csupán egy fontosabb gondolat található meg e témakörön belül, ti. az, hogy az örök élet összekapcsolódik a Lélekkel (6,63; 3,5), aminek nem találjuk nyomát az ódákban. Ezek alapján elmondhatjuk, hogy mindkét forrásunk közel áll egymáshoz. A hasonlóságok oka az lehet, hogy az ódák szerzője ismerte az evangélium gondolatmenetét, üzenetét, s ezeket a gondolatokat építette be himnuszaiba.

6. *Összefoglalás.* Eredeti kérdésünk az volt, hogy a János evangéliumában és Salamon ódáiban megtalálható hasonlóságok tudják-e bizonyítani, hogy e két mű valamilyen kapcsolatban áll egymással.

Ahogy láttuk, sok közös téma található két forrásunkban. Az ódák szókincse folyton emlékeztet minket az evangélium fogalmazására. Ezek a hasonlóságok kétség nélkül bizonyítják, hogy a két mű kapcsolatban áll egymással. A kérdés azután azonban csak az, hogy melyik volt hatással a másikra. Bultmann elgondolása volt az, hogy az ódák a nagyon korai gnosztikus irodalomhoz tartoznak. Ennek értelmében az ódák gondolatait használta fel az evangélium szerzője, s így az ódákat időben az evangélium keletkezése elé kellene helyeznünk. Azonban nincs egyetlen olyan teológiai, textuális vagy stilisztikai érvünk vagy bizonyítékünk, mely hiteltérdemlően tudná bizonyítani, hogy az ódák már léteztek az evangélium előállása előtt, s ezért a legtöbb kutató az ódákat a késői első század vagy a korai második század termékének tartja. Charlesworth elmélete, hogy a két mű azért közös, mert ugyanabból a vallási közösségből származik, közelebb áll az igazsághoz. Ebben az esetben nem kell az evangélium elé datálnunk az ódákat, de el kellene fogadnunk, hogy egyidőben készültek el. A meglévő hasonlóságok azonban többre engednek következtetni, s így ez az elmélet sem tűnik kielégítőnek. Véleményem szerint az evangélium előállítását követnie kellett az ódák megszületésének. A szerző jól ismerhette az evangélium gondolkodásmódját, tanítását, s ezt szerkesztésévé tette himnuszaiknak.

Néhány mondatban felelünk kell arra a felvetődhető kérdésre, hogy miért vannak különbségek a két mű között. Ezek közül az egyik legfeltűnőbb az, hogy semmilyen utalást nem találunk Jézus földi munkásságára. Bár János evangéliuma sokkal több elvont témát dolgoz fel, mégis ezek mellett azért elbeszéli Jézus életét. Ilyen elbeszélést azonban egyáltalán nem találhatunk az ódákban. Amit megőriztek az ódák a jánosi hagyományból, azok a különböző elvont témák. De ez talán rendjénvaló is, hiszen egy emelkedett hangú himnuszgyűjtemény feladata első-

sorban nem a történeti események elmondása. A szerző ismerte az evangéliumot, így nem egy újat írt, hanem inkább egyfajta „énekeskönyvet” állított össze az evangéliumot ismerő gyülekezetének.

Legvégül fogalmazzuk meg azt is, hogy miért szükséges éppen az evangélium és az ódák kapcsolatának vizsgálata és tisztázása. A felismert hasonlóságok készítetnek minket erre. Hogyan készült a János evangéliuma — évszázadok óta keressük erre a választ. E vizsgálódás végén elmondhatjuk: úgy biztos nem hogy a gnosztikus irodalom felhasználásával írta meg a szerző az evangéliumot. Inkább azt láthatjuk, hogy János a jézusi tradíciót úgy fogalmazta meg egyetemes és mégis egyedi módon, hogy az befolyásolt sokakat: általa embertömegek fordultak a Feltámadott Úrhoz, s egy közülük megírta a Salamon ódáinak elnevezett himnuszgyűjteményt.

Illés Dávid

JEGYZETEK

1. A dolgozat megírásakor a János evangéliumához kapcsolódó felhasznált irodalom: R. Bultmann, *The Gospel of John: a Commentary*, Oxford 1971.; C. K. Barrett, *The Gospel according to St. John*, London, 1978.; R. E. Brown, *The Gospel according to John*, 2 vols., New York, 1966-1970.; R. Schnackenburg, *The Gospel according to St. John*, 3 vols., New York-London, 1968-1982.; C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge, 1953.; W. F. Howard, *Christianity according to St. John*, London, 1943.; J. A. T. Robinson, *The Priority of John*, London, 1985.; D. G. Vanderlip, *Christianity according to John*, Philadelphia, 1975. — 2. A Salamon ódáival foglalkozó részletes szakirodalom helyett csak a dolgozat megírásához felhasznált főbb könyveket és cikkeket említem: J. R. Harris, *The Odes and Psalms of Solomon: Now First Published from the Syriac Version*, Cambridge, 1909.; J. H. Bernard, *The Odes of Solomon*, Text and Studies, 8.3, Cambridge, 1912.; J. R. Harris and A. Mingana, *The Odes and Psalms of Solomon*, 2 vols., Manchester, 1916-1920.; J. H. Charlesworth, *The Odes of Solomon*, SBLTT 13, Pseudepigrapha Series 7, Chico California, Scholars Press, 1977. (részletes bibliográfiával); J. H. Charlesworth (szerk.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, 2 vols., London, 1985.; M. Testuz, *Papyrus Bodmer X-XII*, Cologni-Geneva: Bibliotheca Bodmeriana, 1959. — 3. ZNW 11(1910) pp. 291-328. — 4. H. Jonas, *The Gnostic Religion*, Boston, 1958. — 5. RQ XVI(1964) pp. 523-555. — 6. W. G. Kümmel, *Introduction to the New Testament*, London, 1966. — 7. R. Schnackenburg, op.cit. I. pp. 144-145. — 8. J. Flemming and A. Harnack, *Ein jüdisch-christliches Psalmbuch aus dem ersten Jahrhundert*, Leipzig, 1910. — 9. N. Testuz, *Papyrus Bodmer X-XII*, Genf, 1959. — 10. *New College Bulletin*, 2(1963) pp. 9-19. — 11. *Catholic Biblical Quarterly* 31(1969) pp. 357-369. — 12. *The Odes of Solomon and the Johannine Tradition*, JSP 2(1988) pp. 49-69. — 13. J. A. Emerton, *Some Problems of Text and Language in the Odes of Solomon*, JTS 18(1967) pp. 372-406. — 14. Az idézetek J. H. Charlesworth (szerk.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, 2. kötet, London, 1985. alapján készültek. — 15. CBQ 35(1973) pp. 298-328. — 16. J. H. Charlesworth, Qumran, John and the Odes of Solomon, in John and Qumran, ed. J. H. Charlesworth, pp. 107-136., London, 1972. — 17. J. H. Charlesworth, op.cit., p. 125. — 18. *The Prologue of John*, in *The Interpretation of John*, ed. J. Ashton, Philadelphia-London, 1986., pp. 36-52. — 19. Bultmann, op.cit., p. 14. — 20. Bultmann, op.cit., p. 23. 4. jegyzet. — 21. A Prologus és az ódák feltételezhető párhuzamai: Jn 1,1 — Salamon ódá: 7,7; 9,3; 16,18; 17,11; 32,2; 41,13-15; Jn 1,2 — Salamon ódá: 41,9. Jn 1,3 — Salamon ódá: 4,15; 16,19, Jn 1,4 — Salamon ódá: 15,2; 18,6. Jn 1,5 — Salamon ódá: 18,6; 42,3. Jn 1,9 — Salamon ódá: 15,2; 36,3. Jn 1,10 — Salamon ódá: 12,10. Jn 1,11 — Salamon ódá: 7,12; 12,10; 26,1; 30,6; 42,3. Jn 1,12 — Salamon ódá: 7,4; 7,12; 12,10; 41,1; Jn 1,14 — Salamon ódá: 12,12. Jn 1,16 — Salamon ódá: 7,11; 11,23; 12,1; 17,7; 18,5; 18,8; 23,4; 35,6; 36,2; 36,6; 41,1. Jn 1,18 — Salamon ódá: 12,11. — 22. Schnackenburg, op.cit., pp. 431-433. — 23. Bernard, op.cit., p. 73. — 24. Barrett, op.cit., p. 452. — 25. Vanderlip, op.cit., pp. 124-132. — 26. Dodd, op.cit., p. 144. — 27. Dodd, op.cit., p. 144. — 28. Id. Dodd, op.cit., pp. 144-147. 29. Brown, op.cit., pp. CXV-CXXI.

Melkisédek Qumránban

A történetész első kérdése bármely témával foglalkozva az kell, hogy legyen: milyen bizonyíték áll rendelkezésére. A források alapján építhet fel elméleteket, mégis nyitottnak kell maradnia új bizonyítékok felbukkanása felé. A

Melkisédek alakjával foglalkozó tudósoknak fő gondja abból ered, hogy nem maradt fenn sok forrás vele kapcsolatban a bibliai időkben. 1Móz 14,18-20, a 110.Zsoltár, valamint a Zsidókhoz írt levél említi. A Biblián kívüli iro-

dalomban találkozunk nevével pl. Alexandriai Philónál (Leg. All. III. 79-82, De Congr. 98. köv., De Abr. 235) és Josephus Flaviusnál (Ant. I. 180-181). Egyre gyakrabban fordul elő alakja az ŰSZ-i idők után, úgy zsidók, mint keresztények között.

Századunk jelentős felfedezéssel lepte meg a Melkisédekkel foglalkozó tudósokat: Júdea pusztájában, Qumránban találtak leleteket. A qumráni iratok közül kettő tartalmazza Melkisédek nevét: az ún. Genézis-apokryphon, melyet az első barlangban találtak (1QapGen), valamint néhány töredék a tizenegyedik barlangból (11QMelch). E dolgozat célja annak vázlatos megvizsgálása, hogy mivel járultak hozzá ezen dokumentumok a Melkisédekről szóló ismeretinkhez. Tartalmaznak-e ezek az iratok Melkisédekkel kapcsolatos, élő vallási hagyományokat s ha igen, akkor mik jellemzik ezeket? Segíthetnek-e a Zsidókhöz írt levélben oly titokzatosan felbukkanó Melkisédek-alak megértésében?

A Genézis apokryphon

1856-ban Nahmad Avigad és Yigael Yadin publikáltak egy iratot, mely az első qumráni barlangból származik. Mint a tekercs első publikálói, ők nevezték el a szöveget Genézis-apokryphonnak. Az elnevezés arra utal, hogy a dokumentum a Mózes I. könyvéhez kapcsolódik, mégis eltér a „kanonikus” Genézistől. A fennmaradt huszonkét hasábnyi szövegből öt hasáb szövege maradt meg viszonylag épen.¹ Szerencsére a bennünket e dolgozatban érdeklő részlet is ide tartozik: a XXII. hasáb 14-17. sorai. A tekercs arám nyelvű. Műfajának meghatározása nem könnyű. Fitzmyer így foglalja össze elemzése eredményét: „Bár a dokumentum kapcsolódik a Mózes I. könyve bibliai szövegéhez, és helyenként targumyszerű vagy midrásszerű nyomokat mutat, mégis valójában a Genézis-történetek szabad átdolgozása, a pátriárka-elbeszélések újraelmondása.”² Vermes ezt írja a mű korával kapcsolatban: A legtöbb tudós a kéziratot a Kr.e. I. század végére helyezi, vagy a Kr.u. első század elejére. Általános vélemény szerint maga a kompozíció a Kr.e. II. századból ered.³

A számunkra fontos részben az arám fordítás meglehetősen szorosan követi a bibliai 1Móz 14,18-20-at. Két helyen találunk változtatást és két helyen hozzátoldást. Az egyik változtatás: a masszoréta szöveg „kenyeret és bort” említi, míg 1QapGen „élelmet és italt” ír. A másik változtatás: 1QapGen a menny és a föld Uráról beszél s nem az Alkotójáról. Az egyik többlet: Melkisédek ételt és italt visz „Abrámnak és mindazoknak a férfiaknak, akik vele voltak”. A másik többlet szerint a tizedet „Élám királya és szövetségesei nyájaiból” adták. Hogy ki adta a tizedet, az nincs kifejezetten eldöntve 1Móz 14 masszoréta szövegében, itt viszont ez a többlet egyértelműen Abrámra utal.

Fitzmyer felhívja a figyelmünket egy olyan kifejezésre, mely mindkét szövegben ugyanaz: Melkisédek „a Magasságos Isten papja volt”.⁴ Szerinte *Él Eljón* a tekercs szerzője számára is Jahvéra utal, s „Melkisédeket ekkorra már régen befogadták a zsidók”.

Az is említésre méltó, hogy Melkisédek neve a tekercsen egyszóba írva szerepel, s ez „talán olyan időszakra utal, mikor még nem terjedt el a népszerű etimológia, mely alapján szokássá vált, hogy nevét két szóba írják: Malki-cedek”.⁵

A felsorolt jelenségek értékelésénél óvatosoknak kell lennünk. A szóban forgó szakasz egy hosszabb szöveg része, s nehéz biztosat állítanunk a háttéréről. Horton összehasonlította Melkisédek iteni alakját a Philónál és

Josephusnál található utalásokkal. Arra az eredményre jutott, hogy „a Genézis-apokryphon nem szolgál semmiféle egyedülálló információval Melkisédekről”.⁶ Annyit mégis mondhatunk, hogy a Krisztus előtti században is hagyomány őrizte alakját a pátriárkákról szóló elbeszélésekkel együtt.

A kis változtatásoknak Vermes szerint az lehetett a céljuk, hogy „a bibliai történetet érthetőbbé tegyék”.⁷ Az is lehet, hogy ez a dokumentum egy Qumrán előtti hagyományt tükröz, mert a tekercs egészéről Horton az alapította meg, hogy „nem mutat nyilvánvalóan szektás tendenciákat”.⁸ A masszoréta szöveghez képest eltérő részleteknek bár nem szabad túl nagy jelentőséget tulajdonítani, de az is lehet, hogy a midrásszerű műfaj nem engedte a hagyományozót, hogy a szövegbe sok olyan részletet iktasson, melyet nem a Genézisből, hanem máshonnan ismert. Ez esetben a kis eltérések is beszédesek válhatnak. Mindenesetre annyit bátran megállapíthatunk, hogy legalább a qumráni közösség egy rész számára fontosak voltak ezek a hagyományok, hiszen az ő idejükben is másolták e tekercset, s ugyanabban a barlangban tárolták, amelyikben pl. a Közösségi Szabályzatot (1QS), és a tudósok által jellegzetesen qumráninak tartott Habakuk Kommentárt (1QpHab).

A qumráni Melkisédek-töredék

1965-ben A. S. van der Woude elsőként publikált tizenhárom olyan tekercstöredéket, melyeket még 1956-ban találtak a tizenegyedik számú qumráni barlangban (11QMelch). Két fényképet is közölt, a töredékek feltételezett sorrendjével.⁹ Kobelski szerint volt még egy töredék, ezen azonban „nem lehet teljes bizonyossággal kiolvasni egy betűt sem”.¹⁰ A töredékekből összeállított tekercsrészlet szélessége kb. 17 cm, hosszúsága kb. 15 cm. A töredékek egymáshoz illeszkedésének rendje vitatott a tudósok között.

Woude nem tudta megfíjteni az általa 4., 5., 11. és 13. sorszámú ellátott töredékeket, így ezeket nem is illesztette bele fordításába.¹¹ Milik szerint a 4. és a 13. számú töredék beilleszthető a Woude által szabadon hagyott helyre: az 1. és 6. számú részletek közé.¹² Kobelski közli a legteljesebb szöveget, szögletes zárójelbe téve a feltételezett kiegészítéseket. Az irat fontossága miatt csaknem az egész rekonstruált szöveget idézem:¹³

...amelyről Mózes [azt mondta:] „Bizony, [ez az elengedés éve]. Szent [lesz az számokra.]” ...és amelyről ezt mondta, „Az elengedés évében [mindegyikőtök visszatér az ő vagyonához...] [az elengedés] módja: Mindenki, aki kölcsönadott, engedje el, amit adott... aki levágja őket a menny fiainak sorából, és Melkisédek örökségéből... de ők [Melkisédek] [osztályrészének gyer]mekei, aki helyreállítja őket, és szabadságot hirdet nekik, megszabadítja őket minden bűnük [terhétől] ...amikor kicngesztelés [a világosság] minden fia számára, és Melkisédek osztályrésze emberei számára... eljött Melkisédek kedves évének ideje, ...ereje által felemeli Istennek szentjeit az ítélet tettei számára, amint meg van írva róla Dávid énekeiben, aki ezt mondja: „*Elóhim* áll [*Él*] gyülekezetében, ítél az *Elóhim* között.” És erről azt mondja: „Ezek fölött térj vissza a magasságba! [*Él* ítéli a népeket]...” És Melkisédek fogja végrehajtani [*Él*] bosszújának ítéletét, [és ő fogja megvédeni a világosság fiait] Belial és az ő serege erejétől. És minden [magasságos] *Élim* az ő segítője... a hegyeken az örömmondónak lábai, aki békét hirdet... És az örömmondó a lélek Felkentje, akiről ezt mondja Dán[iel]... *Él* ítéletével, amint meg van írva róla: „...Uralkodik a te

Istened”... a szövetség megalapítói, akik nem járnak a nép útján,... És amiről megmondta: „Kürtöljetek [a hetedik hónapban]”...¹

Két problémakört emelek ki az e töredék köré csoportosuló vitákból.

Szövegünk több ószövetségi utalást, illetve idézetet tartalmaz: 3Móz 25,13; 5Móz 15,2; Ézs 61,2; 3Móz 25,10; Zsolt 82,1; Zsolt 7,7-8; Zsolt 82,2; Ézs 52,7; 3Móz 25,9 az idézetek sorrendje. A tudósoknak gondot okoz, hogy Isten neve többféle héber szóval fordul elő. Egyesek szerint *Él* jelenti szövegünkben Istent, míg *Elóhim* az első előfordulásakor Melkisédekre utal, s rá vonatkozik az Ézs 52,7 idézet is. Mások szerint *Elóhim* olyan idézetekben szerepel, ahol az eredeti „kanonikus” környezetben is jelentheti Istent, így itt is. Fontos azonban észrevennünk, hogy 11QMelch nem utal sem az 1Móz 14-re, sem a 110. Zsoltárra. Mégis olyan idézeteket tartalmaz a „kanonikus” ÓSZ-ből, melyek a messiási, végső időkre is utalnak. A szövegösszefüggésből így az a valószínűbb, hogy Melkisédeket a tekerics *Elóhim*-nak nevezi.

A másik problémakör ahhoz a kérdéshez kapcsolódik, hogy mire vonatkozik a többször is megtalálható „róla” kifejezés. A tudósok jelentős többsége Melkisédekre vonatkoztatja az ószövetségi idézeteket. A szerző valószínűleg a peshar módszerrel az Írásból vett idézetekkel magyarázza meg az olvasónak, hogy ki volt Melkisédek. Mégis megjegyzendő, hogy *Carmignac* szerint a tekerics fő témája nem Melkisédek, hanem Isten ítéletének végrehajtása a gonoszok felett. Az idézetek nem Melkisédekre vonatkoznak, és a „róla” utalószót is vagy „erről”-nek kellene fordítani, mert Isten ítéletére utal, vagy pedig magára Istenre mutató értelműnek kell tekinteni.¹⁴ A szövegösszefüggés azonban szerintem is a többségi véleményt támasztja alá. Valószínű, hogy az író az utolsó idők kiengesztelésével kapcsolatban utal az elengedés évré. Melkisédek kedves esztendejét említi az egyértelműen messiási Ézs 61,2 alapján. Következetlenség lenne, ha ezek után még sem rá vonatkoznának a Zsoltár-idézetek. Sokkal valószínűbb, hogy itt Melkisédek olyan örökkévaló mennyei lény, akinek az a tisztesség jut, hogy részt vehet Isten végső ítéletének a végrehajtásában. Így ő még más mennyei lényeknek (Elóhim) is felette áll. Szerepe a Messiáséval egyszintre emelkedik. Bár e dolgozatban erre részletesen nem térhetek ki, de valószínű, hogy az intertestamentális korban Izrael nem egy Messiást várt, hanem szerintük több személy tölthette be a messiási tisztt, s mindegyikükben más és más funkció volt a hangsúlyos, pl. királyi, illetve papi feladatkör.¹⁵ A korabeli zsidó hagyományba beleillik a 11QMelch-ben talált kép: Melkisédek angyali lény, talán maga az egyik várt Messiás.

Talán e vázlatos ismertetés is megengedi, hogy az eddigi alapján következtetéseket vonjunk le Melkisédek-

nek a Zsidókhöz írt levélben történő előfordulásával kapcsolatban. Az ne zavarjon ebben bennünket, hogy kevés írott szöveg maradt fenn róla. A hagyományok jellegével szoros összefügg az a megfigyelés, hogy nem csak olyan gondolatok élhettek egy-egy korban, melyekről bőven maradt fenn írásos emlék. Egy hasonlat szerint az egy adott korban élő hagyományokból is ugyanúgy csak egy tört rész „látható a felszínen”, mint a jéghegynak is csak a csúcsa emelkedik ki a vízből. Előfordulhatott, hogy valamiről éppen azért nem írtak sokat, mert közismert volt, mindenki szóban hagyományozta tovább.

Amilyen távolinak, idegennek tűnik számunkra Melkisédek alakja, olyan közeli lehetett az időszámítás kezdete körüli századokban élt sok zsidó emberhez. Lehet, hogy a Zsidókhöz írt levél szerzője minden olvasója számára ismert hagyományokra utalt, amikor pl. így szólt: „Nézzétek, milyen nagy ez, akinek Ábrahám, a pátriárka tizedet adott” (Zsid 7,4). Ők magukban helyeselték, s talán ezt mondták: „Tudjuk, milyen nagy, hiszen *mennyei lény*. Nemesak Ábrahám idejében élt, hanem *örökkévaló* lett, ő lesz Isten végső ítéletének egyik végrehajtója”. A 110. Zsoltár 4. verse is ezt erősítette bennük, hiszen e zsoltárt mindnyájan messiási zsoltárként értelmezték. A Zsidókhöz írt levél keresztyén írója és olvasói számára a Melkisédek rendje szerint való pap felette áll az Áron rendje szerinti papoknak, mert eredete régebbre nyúlik vissza, papsága univerzális, — s nemcsak Izraelre vonatkozik — és időben is korlátlan: Áron utódai mind meghaltak, Melkisédek azonban örökkévaló.

Kétezer évvel későbbben élő Olvasói a Zsidókhöz írt levélnek, mi is hálásan, boldogan vallhatjuk, hogy Jézusban *örökkévaló* főpapunk van, a *Melkisédek* rendje szerint (Zsid 7,17). Ő a mi egyetlen Messiásunk (vö. Heid. Káté 31. kérdés-felelet), aki nemcsak király, nemcsak próféta, de olyan főpap, aki „egyetlenegy áldozatával örökre tökéletesekké tette a megszenteltek” (Zsid 10,14).

Balla Péter

JEGYZETEK

1. a szöveg angol fordítása olvasható: Vermes, G.: *The Dead Sea Scrolls in English*, 1987. (3. kiadás), London, Penguin Books — 2. Fitzmyer, J. A.: *The Genesis Apocryphon of Qumran Cave I*, 1971. (2. kiadás), Rome, Biblical Institute Press, 10. o. — 3. I.m. 252. o. — 4. I.m. 176. o. — 5. Fitzmyer, J. A.: „Now this Melchizedek... (Heb 7,1)”, *The Catholic Biblical Quarterly* 25 (1963), 305-321. o. — 6. Horton, F. L.: *The Melchizedek Tradition*, 1976., Cambridge, Cambridge Univ. Press, 85. o. — 7. I.m. 251. o. — 8. I.m. 62. o. — 9. Woude, A. S.: „Melchizedek als himmlische Erlösergestalt in den neugefundenen eschatologischen Midraschim aus Qumran Höhle XI”, *Oudtestamentische Studien* 14 (1965), 354-373. o. — 10. Kobelski, P. J.: *Melchizedek and Melchiresa*, 1981., Washington D. C., The Catholic Bibl. Assoc. of America, 3. o. — 11. I.m. 355. o. — 12. Milik, J. T.: „Milki-sedek et Milki-resa dans les anciens écrits juifs et chrétiens”, *Journal of Jewish Studies* 23 (1972.) 95-144. o. — 13. I.m. 5-10. o. — 14. Carmignac, J.: „Le document de Qumran sur Melchizedek”, *Revue de Qumran* 7 (1970-71), 343-378. o. — 15. Vermes, i.m. 53-54. o.

Az európai protestantizmus mai küldetése

Illyés Gyulának „A reformáció genfi emlékműve előtt” c. nagy versében nyílt szókimondással és elfogulatlanul kerül elemzésre, történelmi mérlegelésre a katolikus-protestáns szembenállás. A költő indulatát sem leplezve, erősen megkérdőjelezi a hitért folytatott vallásháborúkat, azok eredményét, s már-már végső ítéletmondásra készen kiáltja a hit hősei felé: „Megbuktatok! A haddal simára törölt kontinens — e fekete tábla — közepére mi íratott

eredmény? Egy betű, egy már tréfának sem új buta betű, s az is csak magyarul: mért több a *keresztyén*, mint a *keresztény*?” Majd gondolatmeneténél 180 fokos fordulatával azt kérdezi: „S ha annyi sem lett volna harc? Ha szótlan 'hal el a hit' a 'római mocsokban'? Ha arra tart eszme s világ, amerre a 'tíarás templom-kufár' vezette, ha nincs ki a bűnnek ellenszögül, s ha úgy fordul, hát reménytelenül, de csak annál szebb önfeláldozásképp —

odavágja, hogy 'nem tehettem másképp!' ma hol vagyunk?!" Néhány sorral később újabb nagy kérdést tesz fel: „Hiszed, hogy volna olyan-amilyen magyarság, ha nincs — Kálvin?” S válasza: „Nem hiszem.” A lényegre kérdező költő arra is utal versében, hogy napjainkban a kétféle hit papjai s pásztorai jól megférnek egymással a kis falvakban, s bár templomukban „még ősimód dörognek, de kijövet az utcán átköszönnek, újjon mutatják, hogy hány órákor, s kinél lesz ferbli-kör vagy harcsa-tor s egy kis ital.” „Szép. Magam is helyeslem: ha pap vagyok, magam is így cselekszem: 'Értsük meg egymást!'” Azért is tanulságos e költői vélemény, mert megmutatja, hogy miként látnak minket mások, kívülállók, vagy partvonalon állók.

A különböző véleménynyilvánításokból kitűnik, hogy a szekularizáció és az egyház agyonhallgattatásának éveiben erősen megváltozott az egyes felekezetek kapcsolata egymással. Megváltozott a felekezeti alapállás. Hazánkban, de talán egész Európában is, a politikai kényszerhatások és elnyomó tendenciák következtében az egyes felekezetek közelebb húzódtak egymáshoz és az ökumenikus mozgalom ösztönzésére is, vagy annak ürügyén szelíd egységfront képződött az egyeduralomra törő világnézettel szemben. A felekezeti különbségeket nyilvánartartó és átörökítő hitoktatás háttérbe szorult. Elásták a régi villongások csatabárdjait és „egy az Isten” jeligével, a túlélésre koncentráló, kompromisszumokra is hajló összetartás alakult ki a marxista-ateista ideológia valláspótlékszerű terjeszkedésével szemben. Ez az ideológiai kampány elhalónak hirdette a vallást mindenestül, és legjobb esetben a haldoklónak kijáró kímélettel eltúrta, látzólag egyezményesen biztosította, valójában erősen korlátozta az egyház élettevékenységeit. Kompromisszumos kultúrharc folyt csaknem 4 évtizeden át az ún. szocialista országokban, de rejtetten, sőt alattomosan, a legkritikább esetben a nyílt protestálás megnyilvánulásaival. A katonai túlerő és a bürokratikus szervezetség biztosította az államvezetés által deklarált ideológia egyeduralmát. A protestantizmus örökségének legjellegzetesebb társadalmi megnyilvánulása, a nyílt-sisakos kiállítás eleve kilátástalan kamikáze akció lehetett volna, ha lett volna. De nem nagyon volt, mert az ellenállók is berendezkedtek egy hosszan tartó, és sokkal értelmesebbnek tartott passzív rezisztenciára. Ilyen körülmények között s éppen a próbáló időkben, elhomályosult a protestáns örökség, aminek nyilvánítása eleve népellenes, államellenes, reakciós megbélyegzéssel járhatott. Akik mégis protestáltak, érezheték, hogy egyedül maradnak, mert a vallástalanítás propagandája — kenyérről és állásról lévén szó — eredményesnek bizonyult a tudatlanok körében, de talán még inkább az intellektuellek kaméleon-típusú rétegeiben.

Az egyháznak ebben a szorongatott helyzetében a katolicizmus volt a nagyobbik testvér, akivel együtt menve valószínűbbnek látszott a túlélés. A protestánsok belátták, hogy Róma a maga világméretű szervezetével, pápájával, és a mai hitetlenekre is masszívan igényt tartó vatikáni titkárságával (Secretary of nonbelievers) sokkal ütőképesebb, s emiatt az ellenfél által is elismertebb, mint a széthúzó és továbbra is osztódó, szektásodó protestánsok. „A tömegek lázadásának” korában döntővé vált, hogy kihez húznak, vagy csatlakoznak is a tömegek. A katolicizmus pedig a legkritikusabb időkben is tömegeket mozgatott, s ideológiailag is képlékenynek bizonyult, amikor mellé állt pl. Dél-Amerikában a forradalmi mozgalmaknak. Ők képviselték a sokarcú vallást, ami ma is, és mindenkor imponál a tömegeknek.

Hervey Cox, a neves szociológus írja Religion in the Secular City c. művében, hogy amikor meglátta II. János

Pál pápát, amint 1979-ben leszállva Mexico városában a repülőgépről, földre borulva megcsókolta a betont, az a felismerése támadt, hogy a vallás visszatér a szekularizált városba és nem igazolódik hosszabb távon az a korábbi állítás, hogy a modern ipari társadalmakban a vallásnak semmi szerepe nem lesz többé a politika irányításában. Az, ami akkor még csak sejtés volt, mostanára teljes bonyolultságában nyilvánlódott. Ezt látjuk Románia forradalmának indulásánál is, a gyújtó szikra szerepét betöltő, drága hithősünk, Tőkés László küldetészerű helytállásában. Nem kell elkiabálnunk, de elhallgatnunk sem, hogy sok évtized múltán, a jobbra csak hétköznapi hősöket állító egyházunkban feltűnt végre egy protestáns csillag, aki azóta is nap mint nap emésztő tűzön pörkölődik a politikai és közéleti máglyán. Ezt a hasonlatot Sütő Andrástól vettem, aki *Csillag a máglyán* c. drámájában Servet Mihályra emlékezik, és nem nagyon tetszően úgy bogozgatja az igazságot, hogy a kálvinisták folytatják orcájuk pirulását, amit jó pár évtizede még Stefan Zweig a Kálvinról írt művében beindított. Ilyen ellentétes benyomások között nem csoda, ha nem tudjuk, hogy mennyi még az igazság, a ma is érvényes üzenet protestáns mivoltunkban, ami gyakran csak különállásban, izoláltságban és jogsérelmi elszíneződéssel jelentkezik. Kik és mik vagyunk a felbolydult Európában? Csak olyanok, akik mindig a rövidebbet húzzák? Örök rebellesek, akik mindig ott nyüzsögnek valami áldatlan tűzfészek körül, de a döntő pillanatban mégis konformizmusba hátrálnak? Van-e valami részünk abban a falbontásban, ami az elidegenedés téveszméinek eltávolítására oly spontán módon tört fel az európai népek közös tudatában és lelkiismereti szabadságának helyreállításáért? Gyakori rossz közérzetünk, bizonytalanságunk a történelmileg begyűjtött rossz pontjaink miatt, s megosztó véleménykülönbségeink nem veszik-e el pengéinknek élet, mikor hadakozunk? S egyáltalán az Ige kétélű kardjával hadakozunk-e még vagy már csak emlék, hogy voltak elődök, akik a keresztyén hit tisztaságáért vérüket ontották? Nem öregedtünk-e meg az eszméinkkel, és a protestáns öntudatban van-e még küldetészerű elem, vagy csak kimerülés, acsarkodás, lemondás és alkonyati meddőség jellemzi? Illyés Gyula úgy kérdezte mindezt: „...mennyi az igazság még öklötökben, mely négy százada oly nagy esküt markolt...?” Erre a kérdés-sorozatra ott kezdődik el a válasz, ahol a kisebbségi érzetet a kisebbségi helyzettel összefüggésbe hozzuk, s ahol minőségi hiányainkat mennyiségi mutatókkal is számlálni tudjuk.

Bármerre nézünk, kitekintve Genfig, Nyonig vagy a rokonszenves holland tájakra, az a benyomásunk, hogy Európában még az ún. protestáns országokban is valami kisebbségi rezervátumhoz tartozunk. Ha nem a római katolikusokkal szemben, akkor saját protestáns talajon szekularizálódott tömegekkel szemben vagyunk kisebbségben. Ez az elvilágiasult többség távolabb áll tőlünk, mint a római katolikus többség.

Ezt a kétszeresen is kisebbségi helyzetet a svájci Reformiertes Forum c. újság 18. száma úgy ábrázolja szellemen, hogy egy nagy katedrálisban belül egy kicsinyke templom épült azoknak, akik még járnak. A cikk címe: „A nagy egyházak a kiüresedéstől szenvednek.” „Volkskirche ohne Volk” — népegyház nép nélkül — írja Stephan Bieri lützelflúhi lelkész. Közöl egy statisztikát, ami szerint a népességnek több, mint 80%-a egyházhoz tartozó, de ebből csak 6% jár rendszeresen templomba a protestánsok közül, míg a katolikusoknál ez a szám 15%. Ugyancsak a Reformiertes Forum közli a Neue Zürcher Zeitung felmérését, miszerint a svájciak 53%-a egyetértett azzal a megfogalmazással, hogy „van Isten, aki Jézus

Krisztusban megismerhetővé tette magát.” De a feltámadásra és az Isten országára vonatkozó kérdésnél már csak 21% válaszolt pozitívan. A megkérdezetteknek csak egész kis csoportja vallotta magát nyíltan ateistának, a többiek valami „magasabb hatalomban” hisznek és inkább humanistának nevezhetők, akik az emberi szolidaritást és egyenjogúságot hangsúlyozzák. Különösen a fiatalok körében az értelemfölötti erők vonzása erős, s ezért is az új vallási mozgalmak körükben a legvonzóbbak. Felmérték a vallásgyakorlat legjellemzőbb motívumait is. Eszerint a megkérdezettek 40%-a csaknem minden nap imádkozik. De ezen imádkozóknak is csak 16%-a vallja magát rendszeres templombajáró egyháztagnak. Alig 14%-nyi azok száma, akik legalább hetenként egyszer olvasnak Bibliát. Itt a katolikusok 6%-ával szemben 15% a reformátusok javára. Az istentiszteletek látogatásában a zürichi katolikusok 60:40 arányban megelőzik a reformátusokat, s ez megfelel nagyjából az össz-svájci értéknek, ami 20:9 arányú. Ami az egyházból való kilépést illeti, ugyancsak a rövidebbet húzzák a reformátusok, mert a kilépők aránya 65:72 a katolikusok javára. Az egyháztagok 49%-a ritkán vagy soha nem jár templomba. S végül a legmeglepőbb, hogy a megkérdezettek 71%-a szerint az egyházhoz tartozásnak nem lehet feltétele az alkalmakon való részvétel. Mindazonáltal csak 2%-nyi azok száma, akik úgy tartják, hogy „egyház nélkül is hihet az ember Istenben.” Jellemző, hogy minden második egyháztag így nyilatkozik: „Maradok tagja az egyháznak, mert sohasem lehet tudni, hogy mikor lesz szükségem rá...”, vagy „az egyházra főleg keresztesítés, esketés és temetés esetén van szükségünk.” Sokak tudatában tehát az egyház olyan hitközösség, amihez valami belső elkötelezést éreznek, s olyasféle szervezet, amivel „fizetek-használok” kapcsolatban vannak.

A Neue Zürcher Zeitungnak ez a Reformiertes Forumban közölt felmérése nagyon tanulságos és szükséges tájékozódás ahhoz, hogy az európai protestantizmus szerepét és küldetését elkezdjük vizsgálni. Minél tisztábban látjuk az ilyen felmérések és statisztikák viszonylagos értékét, annál biztosabban állunk a valóság talaján. Ez a valóság nem délibábos és aligha megnyugtató abban a vonatkozásban, hogy a helvét reformáció klasszikus földjén se találunk olyan példaszzerű egyháztudatot, mint amit itthon is szeretnénk. Az a kérdés is feltehető, hogy a számok tükrében vagy az Ige fényében végezzük-e önvizsgálatunkat? A számok a mennyiséget, az Ige pedig a minőséget teszi hangsúlyossá. A negatív jelenségek itthon és bárhol Európában azt a feltételezést sugallják, hogy a protestantizmus, mint gyűjtőfogalom egyre inkább elveszti a jobb igemegértés minőségét. A szekularizáció hatására kiejtette kezéből a Bibliát, a templomtól pedig elszakott, vagy éppen az igehirdetést nehezen tűri az egyházban. Ha viszont csak Rómával való szembenállását fejezi ki protestáns mivoltával, azzal még az igaz hitről nem mondott sokat.

Nagy minőségi hiányok esetén a protestáns megjelölés nagyon keveset is jelenthet; végülis egy olyan többvesszázados vitára és polémiára utal, ami akarva-nem akarva, egyházzsakadáshoz vezetett. Ilyen katolikus értelmezéssel szól erről Sergio *Ronchi* nemrégben magyarul is megjelent könyvében: „A protestáns terminus nagyon későn, és mellékes körülmények folytán bukkan föl, és mindekelőtt a katolikusok találták ki és használták”. Következésképp elmondja, hogy a speyeri birodalmi gyűlésen (1529) a reformációra áttért államok néhány küldöttsége tiltakozott az ellen, hogy a többség döntései elnyomták a vallási kisebbségeket. A tiltakozás lényegét ebben a mondatban fogalmazták meg: „Amikor Isten tiszteletéről

vagy a lelkek üdvéről van szó, mindenki Isten előtt áll és senki másnak nem kell számot adnia, csak Istennek”. Az idézett szerző szerint „a tiltakozókon rögtön rajtuk ragadt a Protestáns elnevezés”. E terminus széles körben elterjedt, bár máig nem használják általánosan. A németek szívesebben alkalmazzák az evangéliumi vagy evangélikus terminust. Az anglikán egyház pedig jelentős részben visszautasítja. Későbbi alakulatok: baptisták, metodisták viszont erőteljesen hangsúlyozzák, hogy a protestantizmushoz tartoznak. Ronchi szerint általánossá vált ez a fogalom mindazok jelölésére, akik „a reformációban találják meg lelki eredetüket”. Ez a történelmi visszapillantás azt is megmutatja, hogy nincs olyan egységes protestáns princípium, amivel a katolicizmusnak „am block” számolni kellene, hacsak az 1948-ban alakult Egyházak Világtanácsát fel nem ruházzuk ezzel az eséllyel. A világ nagy vallásait ismertető milánói sorozatban az Il Protestantesimo is egy szépen megmunkált, színes képekkel illusztrált kis kötet, amiben a már említett szerző — Ronchi — igyekszik tényszerűen ábrázolni a jellegzetes különbségeket. Ezek a különbségek egyrészt a reformáció klasszikus hittani vitáira mutatnak, másrészt új és legújabbkori felismerésekből adódnak, és a protestánsok táborát eleve a kisebbségek gyűjtőhelyévé teszik.

Nyíltan szól erről a Kálvin-kutatók 1988-ban Bécsben tartott 3. kongresszusának ismertetője is, aminek bevezetőjében ezt olvashatjuk: „Kálvin-kongresszus Bécsben — ez valami különleges dolog. Bécsnek szinte semmi kálvinista tradíciója nincs. A kálvinista — bécsi jelző — itt életidegen (lustfeindlich), puritán és csak a munkának élő” embernek számít. Még az evangélikus Bécsben és Ausztriában is a kálvinista hagyomány képviselői „kisebbség a kisebbségben”, mivelhogy a protestantizmus Bécsben és Ausztriában főleg a luteránusok képviselik.” A Kurt *Lüthi* és Max Josef *Suda* által kiadott könyvecske ennek megfelelően ezt a címet kapta: „Die Schüler Calvins in der Diaspora”. Nevezettek megállapítják, hogy a ref. egyház alapvetően és kezdettől fogva messzemenően diaspora-egyház, amire már Kálvin is ezt a kifejezést használta. Míg a luteránusok egyházszervezetét a fejedelmekkel történt egyeztetés formálta, Zwingli pedig az egyház és állam szintézisének alapját a társadalom megreformálásában látta, Kálvin zseniális ecclesiológiájának tulajdonítják a szerzők azt a diaspora teológiát, ami kiállotta az újkorban jelentkező problémák próbáját és mostanára elvezetett „a szabad egyház szabad államban” elv alkalmazásához.

Ha tehát európai protestantizmusról akarunk beszélni és arról a küldetésről, amit ebből a bonyolult és szerteágazó ekkleziológiai és történelmi háttérből előlépő, minden országban más, és mégis közösséget alkotó együttes hordoz, akkor a kisebbség fogalmából kell kiindulnunk.

1. Első tételünk ebből a kiindulásból így fogalmazható.

Az európai protestantizmus küldetésszerűen a kisebbségek szószólója. Ha igei alapokon kezdjük vizsgálni ezt a kisebbség-kérdést több irányba is figyelve, a legnyilvánvalóbban a Lk 12,30-32-ben kapjuk Jézus szájából azt a megkülönböztetést, amiből kiütnik, hogy Urunk az Ő követőit „kicsiny nyáj”-nak (mikron poimnion) tekintette a „világi pogányok” (ta etné tou kozmou) nagy tömegében. Azzal az ígérettel vigasztalta és bátorította őket minden aggodalmaskodással szemben, hogy „Ne félj, te kicsiny nyáj, mert tetszett a ti Atyátoknak, hogy nektek adja az országot”. Ez a mikron poimnion szükségben lévő kisközösség, amely aggodalmaskodásában hasonlít a világi népeihez, azokhoz, akik még nincsenek felvértezve a kételkedés és félelem ellen. Abban különböznek mindenki másától, hogy pásztoruk van, jó pásztoruk, aki gon-

doskodó szeretetével az egyes ember lelkéig hatol, megkeresi és eléri, visszahozza vállán, mint a pásztor az elveszett bárányt. Hasonló vigasztalást hirdet Ézsaiás számos helyen, így a 26,16-21; 30,18-26-ban és több más helyen, ahol Izráel kiválasztottságát proklamálja: „Én, az Úr hívtalak el igazságban, és fogom kezdetet, és megőrizlek, és népek szövetségévé teszek, pogányoknak világosságává” (42,6). Izráel is kisebbség a népek tömegében és egyedül Isten kegyelme által, az Ő kiválasztása és szövetsége által jut abba a különleges helyzetbe, hogy pogányok világosságává lehet. Így szól hozzá az Úr: „Ne fél, férgecske, Jákób, maroknyi Izráel, én megsegítlek, szól az Úr, a te megváltód, Izráelnek szentje!” (41,14). A kiválasztás kegyelme folytán Jákób megelőzi Ézsaut, József megelőzi idősebb testvéreit, az Újszövetségben pedig a megtérő tékozló fiú az atyai szeretet megkülönböztető fogadtatásában részesül az idősebb testvérrel szemben. Majd az Úr Lelkének és az apostolok munkájának eredményeként megjelenik az ekklezia, az egyház, a maga kisebbségi mivoltában. Ennek kegyelmi csodájáról már Pál apostol ír az 1Kor 26,31-ben: „Mert tekintétek csak a ti hivatásokatok, atyámfiai, hogy nemsokan hívtak bölcsék test szerint, nem sokan hatalmasok, nem sokan nemesek. Hanem a világ bolondjait választotta ki magának az Isten, hogy megszegyenítse a bölcséket, és a világ erőtleneit választotta ki magának az Isten, hogy megszegyenítse az erőseket; és a világ nemteleneit és megvetettjeit választotta ki magának az Isten és a semmiket, hogy a valamiket megsemmisítse, hogy ne dicsekedjék Őelőtte egy test sem. Töle vagytok pedig ti a Krisztus Jézusban, aki bölcsességül lőn nekünk Istentől és igazságul, szentségül és váltságul, hogy amint meg van írva: Aki dicsekszik, az Úrban dicsekedjék.”

Megértjük a kijelentésből, hogy az egyház kisebbségi helyzete rendelésszerű, és a váltság művéhez tartozó. Ez az Istentől kiválasztott, és a világból kihívott kisebbség a semper reformari elkötelezettségében folyamatosan megszüli saját kisebbségét is. Minél komolyabban veszi küldetését, radikális örökségét, a gyökereikig ható reformációt, annál termékenyebben hozza világra saját ellenzékét is, ami úgy jelentkezik, hogy elsőként ismeri fel, és kezdi hirdetni az isteni normáktól s törvényektől való elmaradást. Ha a katharoszok, a „tiszták” vérbefojtott mozgalmára gondolunk, vagy akár Bonhoeffernek a mártíromságig vitt kiállására, akkor elég természetesnek vehető, hogy a protestantizmus küldetése a protestálás! Isten Lelkének lelkiismeret ébresztő ajándéka az, hogy az Ő világosságában mindig naprakészen megértett evangélium által különbséget tud tenni az ember a lelkek között (diakrizisz tón pneumatón) és a „világ lelkét” el tudja választani a Krisztus Lelkének sugallataitól.

A samaritánus falura tüzet kérő tanítványoknak azt mondta Jézus: „Nem tudjátok, hogy minémű lélek van bennetek”. Az emberek átlagosan nem tudják, hogy minémű lélek van bennük, olykor még Jézus közelében sem. Ebből adódik a világ zürzavara, és a lelki-betegségekkel küzdők sokféle személyiségtorzulása. „Beméne pedig a Sátán Júdásba...” (Lk 22,3) tudósít Lukács és ezzel hírül adja, hogy a lelkek közlekednek; és a bemenetelük által sorsok dőlnek el. Ezért a lelkeket „igazoltni” kell!

Tanulságos az, ahogy Hitler a Mein Kampf-ban leírja: nem volt ő antiszemita gyermekkorában egészen addig, amíg egy csúnya, kaftános zsidóval nem találkozott! Olykor egyetlen találkozás elég ahhoz, hogy a lélekben pokoli tüzek gyúljanak, és olyan folyamatok induljanak el, amik később ellenőrizhetetlenné válnak. A vallatási módszereiről hírhedtté vált Farkas Vlagyimir Nincs mentség c. önéletrajzából kiderül, hogy egy szépért s jóért lelkesedő

kishivatalnok esett áldozatul a Rákosi és Péter Gábor személyéből sugárzó delejezésnek és annak a bürokratizmusnak, ami megköveteli a részfeladatok pontos végrehajtását. A Sátán is mindig csak részfeladatokat ad. Júdás szerepe csak a csökgig tart, és többféleképpen is magyarázható. A gyanútlan, naivitás vagy elvakultság a bűnös állapot velejárója és olyasféle helyzetbe hozza az embert, mint amit Max Frisch ábrázol Biedermann és a gyűjtogatók c. darabjában, ahol a naív kispolgár maga adja a gyufát lakása felgyújtóinak. Tele van a város a gyűjtogatók hírével, de Biedermann úr annyira gyanútlan és készséges, hogy nem is tehet mást, mint hogy kiszolgálja a gyűjtogatókat. Ezek az irodalmi példák, a „lélek mérnökeinek” felismerései segíthetnek a lelkek megkülönböztetésének gyakorlatában, de maga a felismerés Isten kegyelmi ajándéka azzal együtt, hogyha felismertünk valamit, az lelkiismeretünkre is ráterhelődik. Klasszikus esete ennek a Tetzel János által végbevitt bűnbocsátócédula áruulás, amiről Luther Márton felismerte, hogy végzetes eltévelyedés útján jár az, aki üzletet csinál abból, amit Isten ingyen, kegyelemből adott. Ez az epizódyszerű esemény vezetett végül is a németországi reformáció kiborbanásához. Luther úgy protestált, hogy 95 tételben fejtegette ki azokat az eszméket, amik — J. M. Lochman kimutatása szerint — lényegében már 100 évvel korábban, a huszita mozgalom és a valdensek előreformációs tevékenységében is jelentkeztek. Az igaz egyház ismerveit, a notae verae ecclesiae-t már a huszitizmus is 3 jellemzőben adta meg: Isten Igéjének hirdetése szabadon, bibliailag megalapozott sákramentumok és az engedelmes élet fegyelme. Luther és a reformátorok nem akartak egyházzsakadást, hanem Isten Igéje szerinti megújulást hirdettek. Felismeréseik meghirdetésével, kisebbségi mivoltukban is hatékonyan képviselték azt az eszmeiséget, ami a római egyházat is — bevallottan — mind a mai napig készíti a Biblia elmélyültebb tanulmányozására.

Paradigmaszerű az, ahogyan Isten felhasználta a reformációt az egész középkori társadalom és világrend megújítására. A kisebbségi só és kovász hatása volt az arra a masszára, ami minden időben szinte hasonlóan a tömegek öntudat nélküli kavargásából képződik. A történelem mutatja meg, hogy Isten nemcsak Izráelnek, hanem a kisebbség egyházának is történelemformáló szerepet szánt: az élő lelkiismeret szerepét. Ez a küldetés ma is domináns, megtéve azzal, hogy a kisebbségnek nem adatott más hatalom, mint a hirdetett Ige kétélű kardja és a protestálás, ami a mai kisebbségeknek is szinte egyetlen reális lehetőség sorsuk jobbítására.

Jellegzetessége korunknak az az ellentmondása, hogy míg egyfelől kontinensnyi világbirodalmak képződnek dualisztikus szembenállással és hidegháborús feszültséggel, ugyanakkor felélednek a kisebbségi közösségek és pusztá létükért, emberi jogaikért folytatnak élet-halál harcot. Ez a harc vallási motívumokban is bővelkedik, úgy, ahogy azt Észak-Írországból, vagy a baszkok, kurdok, örmények, palesztinok vagy éppen az erdélyi magyarok helyzetéből látjuk. A jelenkori történelemben is rávezet minket Isten arra, hogy kisebbségi protestáns örökségünket tudatosan vállaljuk. Vállaljuk a protestálást, a tiltakozást, s az elutasítást minden olyan világpolitikai fejleménynek, ami monolitikus birodalmi keretekbe akarja kényszeríteni, majd belefojtani az Istentől oly gazdag bőségben teremtett emberi sokféleséget. Vállalunk kell a tiltakozást minden bábeli vállalkozással szemben: a különböző előjelű izmusok ideológiai egyeduralma ellen, az új ellenségek satírozása és sokszorosítása ellen. A protestánsok az Igéből ismerik az emberiség sokféleségének jeruzsálemi valóságát és ismerik a nyelveket egyező hitre

vezérlő Szent Lélek Isten hatalmát. Csak ezt a módját merjük ajánlani az egységesítésnek. Csak a Krisztusban valószínűségét garanciáját hirdethetjük, azt, amiről Pál apostol beszél, amikor azt mondja, hogy „Ő a mi békességünk, ki egyé tette mind a két nemzetiséget, és lerontotta a közbevetett választófalat. Az ellenségeskedést az Ő testében, a parancsolatoknak tételében való törvényét eltörölve, hogy ama kettőt egy új emberré teremse Ő magában, békességet szerezvén...” (Ef 2,14-15). Olyan egység ez, ami az új ember egysége, s amit Isten az egyházban kínál fel a fajok, népek és nyelvek különbözőségében gyönyörködő és gyöttrődő emberiségnek mindaddig, amíg az Ige hirdettetik. Az egyház úgy protestál minden felületes és megalapozatlan egységnyilvánítás ellen, hogy védi az egyének Istentől biztosított jogát a különállásra. Hívogat ugyan a jó pásztor oltalmába, nyájszerű közösségébe, aklába, de feltételezi a csatlakozók szabad döntését s azt, hogy személyesen rendezik ügyüket a személyes Istennel. Nem úgy tünteti el a különbséget zsidó és görög, férfi és nő, gazdag és szegény között, hogy gleichschachtolná őket és bármit is elvenne szabadságukból. Az Isten országába se úgy fogadja be őket, hogy előzőleg aláírta velük valamiféle reverzálást, amiben le kellene mondanuk legsajátosabb személyi jellemzőjükről. Felszáradó tiszta vízzel, a keresztség fürdőjével pecsételi el őket a Krisztussal való együttélés életformájára, úgy, hogy aki akarja, le is tagadhatja, hogy volt ilyen esemény az életében. De aki megmarad szent elhivatásában, aki vállalja ezt a kisebbségi sorsot, az Isten népével való együttnyomorgást, az újjászületés fürdőjének fogja tapasztalni, és vallani tudja egész világ ellenében is, üldözések idején is, Isten felé forduló szívvel: „Magasztallak, hogy csodálatosan megkülönböztettél.”

2) Itt érkezünk el második tételünkhöz, amiben azt állítjuk, hogy az egyház mégis „néhánykor kihaltak látszik is”, s bármennyire kisebbségben van is, úgy, hogy a jézusi mértéket ütögeti: „ahol ketten vagy hárman az én nevemben összegyűlnek, én ott vagyok köztük” — valójában a *józanág lelkeivel megáldottan helyt tud állni Uráért és Urával kritikák válságkorszakokban is*. Az ígért szerint „a pokol kapui se vesznek diadalt rajta”. Ez valószínűleg azt jelenti, hogy időnként be kell pillantani a poklok kapuján. Egészen közel kerül ilyenkor a világi zűrzavarhoz, úgy, hogy meg is rémül az őt elnyelni akaró hatalmaktól, a levegőbeli hatalmasságoktól, vagy a világ fejedelmétől. De ilyenkor mindig arra gondol, hogy az Úr Jézus is „szállt alá poklokra”, tehát még halála után is fokozódott szenvedése. De legyőzte a halált, mert lehetetlen volt attól fogva tartatnia és válságszerzővé lett azoknak, akik Hozzá folyamodnak, s akik csak hisznek az Ő szabadításában. Ezen a ponton szembesülünk azzal a másik nagy problémakörrel, ami a posztmodern világ és társadalom istenhitének sokféleségében és szinkretisztikus keveredésében jelentkezik.

Emlékezhethetünk rá, hogy a 16. sz.-i reformáció a sola scriptura, sola fide, sola gratia egyszerű és könnyen felfogható, jelszavasan sarkított felismeréseivel jelentkezett. „Az igaz ember hitből fog élni” — hirdette a protestáns igehirdető, és meg tudta mondani, hogy mit lehet, mit kell hinnie annak, aki a világ pokoli zűrzavarából szabadulni akar, s aki üdvösségre akar jutni. A különféle babonák, szentek és ereklyék tiszteletének bonyolultságából a reformáció kézen fogva vezette ki követőt arra a tisztásra, ahol az Apostolicum, a Heidelbergi Káté, s a II. Helvét Hitvallás megnyugtatóan behatárolta a hinni való dolgok tartományát. A hitviták folyamánként végülis csatamezőkön és inkvizíciós eljárások, máglyák és gályák kegyetlen eszközein edződött meg a protestánsok

hite. Tűzpróbák vitték a megkeményedésig. Azok lettek igazán protestánsok, akik megszenvedtek ezért és megmaradtak. Azok, akik nem alkudtak, és merték Antikrisztusnak nevezni a pápát, de muszlimmá se akartak lenni, hanem keskeny és többféle ágazó ösvényeken folytatták szellemi kisebbségük útját a jó lelkiismeret erejével és tisztaságával. Az akkori Európa térképén nagy vérdíjazatokkal alakultak ki azok a zónák, amikben mindmostanáig nyomon követhető a protestáns hitűsök lábnyoma és magvetése. Azért beszélhetünk európai protestantizmusról, mert akkor keményen bevésődött az emberek tudatába, hogy nincs olyan földi ember, mégis Krisztus helytartójának mondja, akinnek kezébe milliók életét, sorsát, üdvösségét le lehetne tenni. Bevésődött mélyen az a felismerés, hogy az egyszemélyes hatalom-koncentráció és az egyházi hegemonia nem igazolható a Bibliából, és túl nagy ár lenne azért, hogy nagyjából egységesnek érezhessük magunkat. A monarchia és a demokrácia, mint két különböző állameszmény, ugyancsak feltalálja előzményeit a reformációban. A demokratikus-parlamentáris államvezetés ideológiájának kialakuláshoz nagyban hozzájárultak a reformáció felismerései, majd a protestáns zsinatok, konzisztóriumok és presbitériumok első fórumaivá váltak a demokratikus testületi vezetésnek a protestáns többségű országokban. De azokon kívül is a protestáns történelemértelmezés, életfilozófia és életvitel Kálvin genfi „államának” kezdeményeiből sok módosulás után is érzékelhetően jelen van, mint szellemi áramlásokat gerjesztő tényező az európai közéletben. Európát és az európai minőséget jórésben ma is az teszi, hogy választani lehet legalább kétféle lehetőség között, időnként váltogatva, vagy országonként is tetszés szerint eldöntve a hovatartozást. A célprogramként manapság gyakran hangoztatott Európába való megérkezés is alternatív választási lehetőségek sokaságát, eszmék és vélemények pluralizmusát, kisebbségek szabad fejlődésű együttélését jelenti. A variációk és kínálatok sokfélesége különböző fokozatokban biztosítja az egyes ember személyes jogait, beleszólását a közügyekbe, szabad véleménynyilvánítást, kritikát és temperamentum szerinti ellenzékeséget, de személyes felelősséget és kötelességeket is bőségesen.

Am a protestánsból sok esetben csak a követelőző vagy tiltakozó ember tűnik fel, az a figura, aki pl. nagy reformátusnak mondja magát, de a hitbéli előzményekre nem reflektál, inkább túlméretezett öntudattal jelentkezik. Hosszan lehetne töprengeni arról, hogy református többségű településeinken a legfeltűnőbb, mennyire fogyatékos népünk egyháztudata, s mennyire nem érzi, hogy valami küldetése lenne. Valószínűleg minden lelkipásztor tudna egy vaskos könyvet írni protestáns népünk gyarlóságairól, s arról a már-már tragikus magányról, meg nem értésről és képmutatásról, ami saját hitsorsosai körében körülveszi. Kiábrándító és idegtépő az a tapasztalat, hogy mily nehéz valamiféle gyülekezetté formálni a génjeiben még ázsiai örökséget hordozó, nagyhangú és nagy öntudatú, de lelki dolgok iránt sokszor közömbös embereket. Ilyesféle tapasztalatból tette a mezőkeresztes *Fekete Gyula* író azt a megállapítást, hogy „a kálvinizmus olyan vallás, amit valamiképp pogány módon is lehet gyakorolni”. Ilyesmiről nem sok szó esik, pedig legnagyobb kérdése ez megújulásra vágyó egyházunknak.

Nem szívesen mondjuk, de el sem hallgatható a nép-egyháznak az a problémája, hogy nyitott átjáróház lett mindenféle kóssa lelkek és megtéretlen szívű emberek számára, akik olykor démoni megszállottsággal belülről is omlasztják falainkat. Ahogy megszállnak, ahogy gyűlölködnek, ahogy haragot tudnak tartani egy életen át,

s amilyen könnyen sodródhatnak és elhagyják gyülekezetüket vagy hitüket is, az a Fáklyát író *Móricz Zsigmond* tollára ma is méltó lenne. Ezért, ha csak hazai békeperspektívából nézzük a küldetés kérdését, levetítve a konkrét gyülekezeti valóság szintjére, akkor a reménytelenség sírámait fakaszthatjuk fel. Van is okunk a siralomra, mert egy lezüllyött ország tényleg sopánkodó, megvénhedt és erőtlenségben látjuk gyülekezeteinkben a leghűségesebbeknek. Úgy váltunk igazán kisebbséggé lepusztult falvainkban és arcnélküli iparvárosainkban, hogy kapóra jött tömegeinknek a szabad-pogányság és a látszat-kereszténység, ahol már igazán semmit se számít az Illyés Gyula által említett egyetlen „buta betű”. Mert nemhogy több lenne a keresztyén sok esetben, mint a keresztyén, hiszen az elvárható minimumot sem teljesíti. Sokkal inkább elmerül a közéleti posványban és ráadásul menthetetlenül okosnak tartja magát. Ezzel a féktelen erkölcsű, nagyhangú és üreslelkű, káromlásban „nagytehetemtségű”, rosszmindőségű tömeggel céloztuk meg Európát...

Európába akarunk megérkezni tunyán és korcsmagózással, tántorogva és követelődve, hit nélkül, reménytelenül. Jaj néked, Európa, ha egyszer ez a zűrös és megbízhatatlan tömeg a keresztlevélét lobogtatva megérkezik. Mert legtöbbjének lesz keresztelési emléklapja, csak embersége nem. Csak az a reménykeltő, hogy túl van már Európa is az elrablásokon és nincs olyan barbárság, amit meg ne tudna emészteni.

Sokkal nagyobb kérdés, hogy itt helyben mit kezdünk a lecsúszott életű emberek nagy tömegével és lesz-e annyi irtalmas samaritánus, mint ahány áldozat vagy útszéli rabló? Mert ez is a protestantizmus küldetése: felszedni a lefutott ideológiák áldozatait. Meglátni bennük a kisméretű embert, a bűn zsoldjában veteránként lett és saját erőből felkelni se tudó embert. Ide érkezik meg teológiai eszmefuttatásában a már idézett Harvey Cox is, a szegény emberhez, akiben Isten országa előhírnökét látja. Említett könyvének utolsó fejezete az új reformációról szól kérdőjelesen. Elmondja, hogy amiképpen Luther megragadta Pál apostolnak a sola fide gondolatában rejlő teológiai igazságot, ugyanúgy a mai új reformációnak is lehet egy mondatban is summázható alap gondolata s akkor ez nem más, mint a feltámadás hite, az, hogy Isten él a világban, és az élet legyőzi a halált. Nyolc éve megjelent művében még a dél-amerikai felszabadítási teológia specifikumát is figyelembe véve így fogalmazott: „A szegények azok, akiket Isten kiválasztott arra, hogy általuk közölje az Ő uralmának elközeledtét. Ha van valami, ami még központibb és gyakrabban említett a Bibliában a hit által való megigazulásnál, akkor ez a *dios pobre*, az istenes szegénység eszméje. Mégis... szem elől tévesztették és megtagadták ezt a modern történelem folyamán és csaknem az egész modern teológiában. De azért a *dios pobre* eszménye mindig ott volt, éppúgy, mint a 16. sz.-i sola fide. Ez a parázsló eszme most újra fellángolt és az új reformáció központi gondolatává vált.” Harvey Cox azzal folytatja, hogy a szegénység mozgalmának ezt az új reformációját mégsem lehet teljesen párhuzamba állítani a 16. sz.-i reformációval, mert nincsenek olyan erős akarati és elkötelezett hősei, mint Luther vagy Kálvin volt. Rámutat arra is, hogy amikor és ahol a reformáció radikális balszárnya a szociális elégedetlenség lázadásait, vagy a laikus elem szerepének növelését hozta felszínre, rögtön megjelent protestáns körben is az erőszakos megfélemlítés eltökéltsége. A radikális csoportokat szétverték vagy elhallgattatták. Most pedig az ún. bázisközösségekben és felszabadítási teológiákban ezek a már csaknem 500 éves eszmék kaptak lábra (i.m. 264. p.).

Akárhogy értékeljük is ezt az újreformációs kísérletet,

el kell ismernünk, hogy a protestantizmusnak küldetés-szerű feladata a szegénység társadalmi problémájának felvétele, és a legközvetlenebbül érintett rétegek gondozása. Most, amikor egyrészt a jóléti társadalom szocialista változatának kánaáni ábrándjai szertefoszlottak, van mondanivalónk, evangéliumi üzenetünk az apátiába süllyedő embernek. Ennek megfogalmazása különös figyelmet igényel. Nem nagyon lehet elviselni azt a vigasztalást, amit a jól szituált kispolgár nyújthat bibliai citátumokkal a lerongyolódott embernek. Inkább csak beszéljünk Jézusról, aki úgy mondott példázatot a gazdagról és Lázárról, hogy neki magának se volt hová fejét lehajtania. Azt is mondta, hogy „szegények mindig lesznek veletek, ...de én nem mindig...”. Másfelől pedig azt ígérte, hogy „imé, én veletek vagyok minden napon a világ végezetéig”. A kétféle kijelentés feszültségben ott villog az a lehetőség, hogy Ő köztünk akar lenni, s ahol Ő jelen van, ott betölti hiányainkat úgy, hogy nem érzi magát kétségbeesetten szegénynek az ember. Megtanul szűkölködni és bővölködni — ahogy Pál apostol vallotta, és szegényként is sokakat gazdagítótá tud válni. De van mondanivalónk azok felé is, akik most szabadjára engedik a kapitalizálódás vágyálmait és ösztöneit, a rideg és mohó vagyonszerzés spekulációját. Ezeknek azt mondjuk: „Mit használ az embernek, ha az egész világot megnyeri is, lelkében pedig kárt vall?” Protestáns mivoltunkban tehát kétfrontos harcot vívunk, mert nem bírjuk elviselni a spontán képződő kiáltó ellentéteket, az emberi méltóságot eltipró vagy semmibe vevő Mammon-imádat eláradását. Az egyháznak a kiegyenlítő szelep szerepe jutott kezdetől fogva. S amikor azt halljuk, hogy milyen ösztönző szerepe volt a protestantizmusnak, közelebről kálvin genfi városállamának az újkori kapitalizmus kialakulásában, akkor azt is el kell mondanunk, hogy Kálvin az igazságos kamatot 5%-ban állapította meg. A társadalmi igazságosság eszméjét nem dobjathatjuk ki az ablakon a szocializmusnak nevezett kísérettel együtt. Nem nagyon számíthatunk arra, hogy a szekularizált és alapjában materialista érdekeltségű társadalom könnyen fog engedni a bibliai normáknak és az egyház moderáló erőfeszítéseinek. Az a hangzavar, ami a különböző érdekek egyetemesítésénél már most is jelentkezik, még erősödni fog, és az egyháznak színt kell vallania: kinek az oldalán áll, és mi-féle igazságot képvisel. Valószínű, hogy a különféle szélsőségek között az egyensúlytartó aprómunka lesz a miénk, ami a nagy filozófiákat a hétköznapi élet aprópénzére tudja váltani. Így amit elvesztettünk a vámon, megnyerhetjük a réven azáltal, hogy nagy világmegváltó ideológia helyett megpróbáljuk magát az életet jézusi milieuba, a Krisztusközösség meghitt rezervátumába menekíteni.

3) Szólnunk kell még végül egy harmadik tételben a protestantizmusnak arról a felelősségéről, ami ugyancsak összefüggésben van a kisebbségi léttel, de távlatában az egységes világvallás problémaköréhez kapcsolódik. Tétel-szerű állítást nehéz megfogalmazni ezen a ponton, mert ma még a kihívás is csak kérdőjelesen jelentkezik. Lothar Gassmann *New Age* c. könyvének alcímében így teszi fel a kérdést: *JÖN AZ EGYSÉGES VILÁGVALLÁS?* A PRIMO Evangéliumi Kiadónál megjelent könyvet figyelmebe ajánljuk mindazoknak, akik rövid úton akarnak tájékozódni a napjainkban burjánzásnak indult hit- és valláspótlékok, misztikus élménykeresések és okkult praktikák, valamint szinkretisztikus valláskeverékek területén. A tájékozódást eleve megnehezíti, hogy a fundamentalisták és a liberálisok két szélsősége között, és őket leszámítva, járhatóbb utunk keresése bizonytalanságokba ütökzik.

Ez a teológiai elbizonytalanodás összefügg azzal, hogy a Barth Károly hatalmas életművén nevelődött

nemzedék lassan lefutóban van és meg kellett érnie, hogy a figyelmesebb kritikai vizsgálódás egyre nyíltabban mutassa ki a barthi teológia fogyatékosságait. Dr. Heinrich Jochims 1986-ban írt, ma már magyarul is olvasható füzet a Nagy család c. Bart-kritika eleve-re tapint, amikor kimutatja, hogy Barth Károly történelemszemlélete, bűn- és szabadságfogalma, az élményt elutasító szekularizációs teológiája, Istennek a transzcendensbe utalásával valójában „Isten elpárologtatását” végzi el. Ezzel akaratlanul is igazolja a szekularizáció gondolatmenetét és dialógusra kész állapotba hozza a protestáns teológiát a marxista gondolkozással, amiről ma már tudjuk, hogy megavulóban van. Tudhattuk ugyan ezt előbb is, hiszen pl. Emil Brunner már 1954-ben és 55-ben a Japánban tartott előadásorozatában nagyon világos elemzést adott a marxizmus és a keresztyénység filozófiájáról, ami meg is jelent akkoriban *Justice and freedom in societ* címmel. Ebben kifejti a szabadság és az igazságtalanság dialektikáját, és rámutat arra az ellentmondásra, amit ma is éreznek az emberek. Brunner megállapítja, hogy „a kapitalizmusnak a szabadság filozófiájának terméke. S a kapitalizmusnak az a típusa, amit Marx leírt, természetesen a legteljesebb igazságtalanság állapota. Ebből láthatjuk, hogy igazság és szabadság ellentétesek. A szabadság igazságtalanságot eredményez, pedig a szabadság azonos az igazsággal”. Brunner így rámutat arra, hogy az ember semmilyen körülmények között nem lehet teljesen szabad. A szabadság Isten tulajdonsága. S így mindazok, akik az ember abszolút szabadságát hirdetik, ezt csak úgy tehetik, hogy Isten-nélkül valónak állítják, vagyis szükségképpen ateisták. Tudjuk, hogy a marxizmussal nem hal ki az ateizmus, hanem új, reményteljesebb alakzatokban jelentkeznek.

Most, amikor szemünk láttára kártyavárként omlik össze a marxista ateizmus egész rendszere, és csődöt jelent nagy magabiztossággal szervezett gazdasága, érzékelhető az a filozófiai vákuum, amiben a legkülönbé-
 lébb képzelgések és utópiák keresik a nekik való elbizonytalanodott lelkeket. A New Age egy új korszak ígéretével jön, és asztrológiai számításokra alapozva hirdeti, hogy a keresztyén „halak korszaka” már lejárt, mert 2140 év alatt egy csillagképpel eltolódik a tavaszpont, ahol a nap március 21-én áll. A babonába hajló asztrológia állítása szerint a halak korszakát felváltja a vízöntő kora, amiről Gassmann könyvében ezt olvassuk: „A halak korszakában az ember Istenben bízott, a most induló vízöntő korszakában azonban az ember maga lesz istenné, mivel lényének eddig nem is sejtett erőit fedezi fel és meríti ki. A vízöntő a maga szellemi (spirituális) öntudattágitó áradatát kiönti a Földre. Úgy lát-

szik, most teljesebb be a kigyó régi ígérete: 'Olyanok lesztek, mint az Isten'” (1Móz 3,5).

A New Age mozgalom alaptanítása a tudattágítás. Programjának főbb jellemzői: 1. Minden vallást összekever egymással. 2. Hirdeti az ember istenítését és önmegvalósítását. 3. Új erköcsi alapelveket alkot. 4. Új kozmikus világképet formál. 5. S végül „hatalmas erők” felszabadítását ígéri a fehér- és fekete mágia útján. Mindezek csak az alapvonalai az új korszak vázlatának, amibe minden olyan tevékenység belefér, ami a világvallások eddigi gyakorlatából öröklődött és az embernek a világlélekkel való tökéletes egybeolvadását elősegíti. Máris látható, hogy az igen sokoldalú és sokféle új ígéretet exponáló ateizmus légiónyi vonzással jelentkezik: gyógyító praktikával, csoportdinamikai módszerrel az önmegvalósítás érdekében, spiritiszta élményekkel és tanatológiával. Ide tartozik a nálunk is népszerűvé vált, és kézről kézre adott könyv: Raymond Moody és Elisabeth Kübler-Ross könyve: *Az élet az élet után* is. Mindezekben a pszichológia elemeinek felhasználásával olyan vallást kever magának a szédületre hajlamos ember, aminek nem is érzékeli az antikrisztusi valóságát.

A világvallások ökumenéje olyan veszélyes területnek bizonyul a hitében elbizonytalanodott protestantizmus számára, ahol el lehet tűnni a süllyesztőben. Olyan kihívás is, aminek kivédésére fel kell készülnünk. Világosan kell látnunk, hogy az esetek többségében manipulációs kísérlettel van dolgunk: világméretű lélekhalászat folyik nyereségérdekeltséggel.

Mindezeket összefoglalva az európai protestantizmus küldetését ma három lényeges célkitűzésben tudom megfogalmazni:

1) Legyen a kisebbségek szószólója, mint az Ige-szerinti kisebbség-fogalom leghitelesebb képviselője. Saját sorsán tanul, megértő, szolidáris. Ez a szolidaritás tágabb értelemben a szétzilálódott kisközösségek megépítését és folyamatos gondozását is jelenti.

2) Legyen az igazságos társadalom és a bibliai értelmű igazságosság munkálója: egyensúlytartó, igei megoldást hirdető és megvalósító. Teológiája legyen jézusi iskola és tanítványság: bizonyos értelemben a szegények iskolája is.

3) Legyen az emberi szabadság és méltóság védelmezője minden manipulációval szemben. Különböztesse meg a lelkeket és a józanság lelkét elkérve, tanulja meg kivédeni a bibliai alapokról letéríteni szándékozó hatásokat. Ebben az értelemben indítson új reformációt, a réginek folytatását, hogy a köztudatban is újra világos legyen: az élő Jézus Krisztus az, akiért s aki által tanúskodnak.

Horváth Barna

A Szentírás és az antropikus kozmológiai elv

Az utóbbi években, de leginkább az elmúlt két esztendőben egyre több szakterület tudósát készíteti válasszadásra az antropikus elv. Maga a kifejezés az angol nyelvű tudományos irodalomban vált először ismertté Anthropic Principle néven. Magyar megfelelője ennek szó szerinti fordítása. Valójában az antropikus elv nem más, mint egy kérdés, kihívás vagy felszólítás a tudományok művelőihöz az eddig homályban lévő ún. határproblémák további kutatására. Még nemigen történt vállalkozás

arra, hogy valaki a keresztyén hit szemszögéből próbálkozzék e komoly felvetés vizsgálatára.

Debreceni szerzőpárosunk ezt a feladatot tűzte maga elé. Gaál Botond teológus, aki matematikából és fizikából egyetemi végzettséggel rendelkezik. Végh László elméleti fizikus, aki hitben élő református presbiter. Közös tanulmányukban a tudományokat komolyan vevő keresztyén ember felelős és hitvalló válasza fogalmazódik meg.

*

Bevezetés: a probléma jelentkezése

Bármely világnézetnek egyik erősen meghatározó eleme a világegyetem eredetéről vallott megállapítása. Ehhez hasonló súllyal jellemzi az ember felfogását az a válasz is, amelyet az őnmaga és az egész emberiség eredetéről, szerepéről feltett kérdésre ad. Munkánkban rámutatunk arra: a modern természettudomány rohamos fejlődése oda vezetett, hogy úgy látszik, a fenti két alapkérdés csak együttesen, illetve egymás kölcsönös összefüggésében válaszolható meg.

A világegyetem eredetéről alkotott nézetek a történelem során alapvetően kétféle változatban jelentek meg. Általánosan és összefoglalóan bemutatva a dolgot, az egyik nézetrendszer szerint az universum időben véges, amely így egy valamikor keletkezett vagy teremtett és elmúló világ. A filozófusok és tudósok egy igen jelentős része azonban, köztük például Arisztotelész is, elvetette a teremtett világ képzetét. Hogy ne kelljen az eredetek kérdését megválaszolni, eleve feltételezték a világ időben és térben való végtelenségét, valamint az anyag elpusztíthatatlanságát. Az ilyen világ önmagát magyarázza, ebben nincs szükség Istenre.

A 20. század nagy felfedezéseinek egyike az a felismerés, hogy a világegyetem meghatározott életkorral rendelkezik, mely kb. 15-17 milliárd év. Születésének, vagyis az ősrobbanásnak a feltételezése általánosan elfogadott, igen sikeres tudományos elmélet, bár mint minden természetleírás, ez sem tekinthető mozdíthatatlan igazságnak. Mindenesetre az a kép, hogy a világ valaha a szó szoros értelmében a semmiből kipattanó tűzgolyóként jött létre, új szempontokat nyújtva más kiindulási alapot teremt a világ eredetéről folytatott vitákhoz. A fő kérdés az, hogy miért, vagy esetleg milyen céllal jött létre a világ, és miért olyan, amilyen.

A másik lényegi kérdés az ember univerzumbeli szerepe. A Szentírás szerint a világmindenségben az ember kitüntetett helyzetben van. Ezt a „nézetet” hosszú ideig, egészen az újkor hajnaláig többnyire a filozófusok is magukénak vallották. A mozdulatlanok hitt Föld számukra a világegyetem központjában helyezkedett el, az uralkodó világkép eredendően antropocentrikus volt.

Az ember azonban tovább kérdezett, s kérdése lényegében így hangzott: elképzelhető-e egy olyan világegyetem, amelyben sohasem keletkezhet élet? Kopernikusz óta, aki 1543-ban kimondta, hogy a Föld nem a világegyetem középpontja, könnyen igennel felelnék erre a kérdésre. Kopernikusznak a Föld és a bolygók mozgásáról alkotott modellje arra terelte a gondolkodást, hogy az ember a világot gépezetként lássa. Ez a tan szolgált aztán a tudomány rohamos fejlődése alapjául, s így elindult egy olyan úton, amelyen már nem tulajdonított különleges fontosságot — legalábbis első pillantásra — az élet és az ember létezésének. Különösen a hozzánk korban közelebb eső útszakaszt jellemzi az a feltételezés, hogy az élet és az ember leírható és megérthető a biokémia eszközeivel. Mert mi is az ember, hogy a fizikának és a világegyetemnek gondja lehetne rá? Mily jelentéktelenül parányi része az univerzumnak!

Távcsöveinkkel olyan fényjeleket észlelünk, amelyeket forrásaik évmilliárdokkal Földünk keletkezése előtt bocsátottak ki. A nagy ősrobbanás utáni másodpercekben a világegyetemünket rendkívül magas hőmérsékletek és nyomásértékek jellemezték. Az akkor zajló nagyon nagy energiájú folyamatokat a mai elemirész-fizika segítségével kezdjük megérteni. A tér- és időbeli, a hőmérsékleti és nyomásbeli szélsőségek azt sugallják, hogy az ember, aki egy tipikus spirálgalaxis peremén, egy nagyon átlagos csil-

lag egy kisebb bolygóján él, az egész világegyetemet tekintve teljességgel jelentéktelen tényező. A kitüntetett szerepétől megfosztott, Istenét felejtő vagy megtagadó emberiségre — elérkezve századunkig — a jelentéktelenség és kilátástalanság érzése lett a jellemző. Ennek következménye az egyik napról vagy évről a másikra való élés, az erőforrások ezzel járó gátlástalan pocsékolása és tönkretétele, a fenyegető ökológiai katasztrófa.

A 20. század nagy tudományos felfedezései mostanára igen meglepő módon változtatják meg a világról mint egységes egészből alkotott elképzelésünket. Az a felfedezés, hogy a világegyetem kb. 15-17 milliárd évvel ezelőtől az ősrobbanásban keletkezett, számos más egyéb felismeréssel együtt egy lélegzetelállítóan teljes és szép természettudományos világkép kialakulásához vezetett. A fejlődés menetéről, kezdve az ősrobbanás első milliárdod másodpercétől napjainkig, az élet és az ember földi megjelenéséig, a különböző tudományok igen jó leírást tudnak adni. Azonban a fejlődés egyes lépéseinek vizsgálata ugyancsak megdöbbentő eredményre vezetett. Nevezetesen arra, hogy az ember mégiscsak központi szerepet játszik a világmindenségben, a léte meghatározó jelentőségű. A világ működését szabályozó, annak lényegéhez hozzátartozó, tapasztalható és felfedezhető természeti alaptörvények igenis az életre, az ember megjelenésére vannak hangolva. Jelenlegi tudásunk szerint ez a finomhangolódás már a keletkezés első milliárdod másodpercének a milliárdod részében megtörtént. Ha ez így van, akkor az emberiség létének értelméről és a világmindenség eredetéről feltett kérdések egymástól nem választhatók el, csak együtt válaszolhatók meg.

A finomhangolt világegyetem

Ahhoz, hogy a fenti kijelentéseket jobban megérthessük, először át kell tekintenünk azt a képet, amelyet a modern természettudomány nyújt a világegyetem keletkezéséről, fejlődéséről, az élet kialakulásához szükséges feltételekről, az értelmes élet kifejlődéséről. Az alább vázolt kép a jelenleg általánosan elfogadott nézeteket tükrözi, ami azonban nem jelenti azt, hogy nincs olyan tudós, aki ezekben kételkedne.

Az univerzum rendkívüli méreteit, igen nagy tömegét tekintve képtelenségnek tűnhet, hogy a teljes világegyetem valaha egyetlen végtelenül kicsinynek tekinthető térfogatóból, egyetlen pontból indult volna ki. Az ősrobbanás elmélete szerint ez történt. Ami méginkább képtelenségnek látszik, az az, hogy a világegyetem ebben a pontban a „semmiből” keletkezett, a kiindulási pontnak mégcsak tömege sem volt. Ez ellentmondani látszik a fizika órákon belénksúlykolt megmaradási törvényeknek, többek között az anyag- és az energiamegmaradás tételeinek. Azonban az univerzum „semmiből” való keletkezése, és az alapvető megmaradási tételek között nincs ellentmondás. Az általános relativitáselmélet keretein belül megmutatható, hogy egy zárt (véges térfogatú) világegyetemben a világegyetem össztömegének (és így az összenergiájának is) nullával kell egyenlőnek lenniük. A kölcsönhatásban levő részecskék vonzó (negatív) gravitációs energiája pontosan kompenzálja a részecskék pozitív energiáinak, beleértve a tömegeknek megfelelő ekvivalens energiáknak az összegét. A további részletek iránt érdeklődő olvasónak Jakov B. Zeldovics cikknek tanulmányozását ajánlanánk.¹

A „semmiből” spontán módon keletkező világegyetem hőmérséklete rendkívül magas volt, ezért benne nem létezhetett semmiféle összetettebb rendszer. Ha össze is

állt volna valamiféle alakulat, a nagyon nagy melegben azonnal „szétfőtt” volna. A világegyetem tűzgolyója robbanásszerűen tágult. Tágulás közben a világegyetem hűlt, anyaga differenciálódott. Egy idő után a hőmérséklete annyira lecsökkent, hogy a „masszából” protonok kristályosodtak ki. Az ősrobbanás első három percén belül alakultak ki a kémiai elemek atommagjainak „nyersanyagául” szolgáló legkönnyebb atommagok, a hidrogén atommagon (protonon) kívül a deutérium és a hélium.²

A világegyetem további tágulása és hűlése során létrejöttek a galaxisok, másnéven csillagrendszerek, vagy tejútrendszerek. A galaxisokban formálódó csillagok hosszabb fejlődési szakaszokon mentek át. A csillagok hosszú életének (10 milliárd év) utolsó szakaszában a csillagok belsejében keletkeztek a héliumnál nehezebb kémiai elemek. A nagyobb tömegű csillagok végül felrobbantak, s ez a szupernovarobbanásnak nevezett folyamat szórta szét a nehezebb kémiai elemeket. Ez a szét-szóródó törmelék képezi a többi csillag köré befogadó bolygók anyagát. Ha a bolygót befogadó csillag még fiatal és a körülmények nagyon kedvezőek, a bolygón beindulhat az élet evolúciós fejlődése. Ha a csillag elég hosszú időn át megfelelő mennyiségű energiát sugároz, az evolúció értelmes lények kialakulásához vezethet. Ezt így látja ma a tudomány.

Bár nem tudjuk, hogyan keletkezett az élet, az élet kialakulásához szükség van építőkövekre. Továbbá az élet létrejötte és fennmaradása csak bizonyos kedvező környezeti adottságok mellett képzelhető el.

Az élet keletkezéséhez és fennmaradásához feltétlen szükséges feltételekként az alábbiakat fogadhatjuk el. Szükség van atomokra, amelyekből az életet hordozó szerves vegyületek épülnek fel. Ezek közül a legismertebbek a hidrogén, a szén, a nitrogén, az oxigén és a foszfor. A szerves kémiai reakciók nélkül nagyon nehéz lenne életet elképzelni. Így egy olyan világegyetemben, ahol nem létezhetnek a fenti elemek, illetve nem alakul ki belőlük megfelelő mennyiség, vagy ha ki is alakul, nem szóródik szét a világűrben, az élet kifejlődése kizárható. A nehezebb elemek a galaxisokban jönnek létre, így ezeknek kialakulása is az élet alapfeltételei közé sorolandó. Szükség van még az evolúciós folyamat energiaforrásaként meghatározott fajtájú (elegendő hosszú időn át kellő erősséggel sugárzó) csillagokra, továbbá a bolygókra.

Kopernikusz szerint a Föld nem a világegyetem központja, és az univerzumban nincs semmiféle sajátos, kitüntetett helyzetünk. Mint minden más általánosítást, ezt az állítást is fenntartással kell fogadnunk. A világegyetemet figyelő ember igenis kitüntetett helyzetben van. Bizonyos feltételeknek, melyek létezésének előfeltételei, teljesülniük kell. Csupán abból a tényből, hogy mi ma itt vagyunk, következik az, hogy a világegyetem életkora nem lehet akármekkora. Ahhoz, hogy ma az univerzumot megfigyelhessük, feltétlen el kellett telnie a testünk építőköveitől szolgáló atommagok kialakulásához szükséges 10 milliárd, és az evolúciós fejlődéshez szükséges 3-4 milliárd évnél. Ez valóban egybevág a megfigyelésekkel, amelyek a világegyetem életkorát 15 milliárd évre becsülik.

Hasonló megkorlátást kaphatunk a világegyetem méretére is. Sokszor érvelnek úgy, hogy az élet kialakulásához nincs szükség ilyen hatalmas méretű világmindenségre. Ma már azonban jól tudjuk, hogy a világegyetem tágulási sebességét és életkorát tekintetbe véve nemis számíthatunk kisebb méretű univerzumra.

A világunkban található szerkezetek, mint pl. a galaxisok, a csillagok, a bolygók, az atomok stb. milyenségét

végsősoron az alapvetőnek tekintett részecskék (elektron, proton, neutron) tömege és a négy alapvető kölcsönhatás: az elektromágneses, a gravitációs, az atommagok protonjait és neutronjait együttartó erős kölcsönhatás, és az atommagok béta bomlásáért felelős ún. gyenge kölcsönhatás erősségei szabják meg.³ Ezeknek a mennyiségeknek az értékeit az eddig ismert fizikai törvények és elvek segítségével nem lehet kiszámolni, ezeket jelenleg csak kísérletek alapján határozhatjuk meg. (A jelenleg fejlődésben lévő ún. egyesített elmélet csak az erőtörvények alakját, mint pl. az erők távolságfüggését adják meg valamilyen szimmetria megkövetelésének árán. A módszer jellegének érzékeltetésére példaként elmondjuk, hogy az elektron szabad mozgását leíró Dirac egyenlet ún. lokális mértékinvarianciáját megkövetelve léteznie kell az elektromágneses erőknél, és a Coulomb-féle vonzó- vagy taszító erőnek a két töltés távolságnégyzetével fordított arányban kell lennie. Viszont az elektron töltésének és tömegének értékeit a szimmetriakövetelmények nem szorítják meg.) Ezért eljátszhatunk azzal a gondolattal, hogy mi lenne a következménye annak, ha a fenti mennyiségek értéke más lenne, mint amilyenek mérhetjük őket. Milyen lenne az így kialakult világegyetem? Kifejlődhetne-e benne az élet, az értelem? Milyen erős korlátokat jelentenek az alapvető fizikai mennyiségek értékeire az élet létezése által megkövetelt ún. antropikus megszorítások? Mindenesetre az értelmes élet kifejlődéséhez szükséges adottságként csak a fenti, legnélkülözhetetlenebb feltételeket követelnénk meg.

A szakmai részletek Barrow és Tipler könyvében,⁴ és röviden a (5-6) cikkekben olvashatók. Most csak a végkövetkeztetést vázoljuk. Az élet fent említett igazán általánosan fogalmazott feltételei az említett alapvető fizikai mennyiségek értékeit szinte százalékos pontossággal rögzítik. Más szavakkal a világegyetem milyenségét meghatározó alapvető fizikai mennyiségek az életre vannak hangolva. A világegyetem finomhangoltsága azt a korábban említett állítást támasztja alá, hogy Földünk bizonyos értelemben mégiscsak kitüntetett helyzetben van az univerzumban. Földi jelenlétünk pusztán ténye erősen vagy esetleg teljesen behatárolja a világegyetem lehetséges tulajdonságait. Fel kell tennünk, hogy a világegyetem fejlődésében érvényesül egy olyan elv, amely lehetővé teszi, hogy benne — története valamely szakaszában — élet alakulhasson ki. Ez az úgynevezett antropikus kozmológiai elv: az emberarcú világegyetem eszméje.

Az a tény, hogy az antropikus megszorítások cnyire erősek, magyarázatot követel. Mivel az antropikus elv alapjait nem tudjuk csak a tudomány eszközeit használva feltárni, az egyes tudósok reakcióját nem csupán tudományos felkészültségük, hanem világnézetük is befolyásolja.

Vannak olyan, még csak hipotézisként kezelendő elméleti modellek, amelyek szerint az alapvető fizikai mennyiségek milyensége nem valamely még ismeretlen fizikai elv által meghatározott értékek, hanem ezek nagysága az ősrobbanás első pillanatában véletlenszerűen dől el. Még hozzá úgy, hogy a világegyetem különböző tartományokban, „buborékaiban” ezek a fizikai mennyiségek más és más értékeket vesznek fel. A feltevés szerint az általunk vizsgálható univerzum is csak egy buborékra felel meg. A látható világegyetem olyan szerencsés oázisnak tekintendő, ahol éppen az élet számára kedvező fizikai törvények érvényesek. A többi, a mienktől eltérő fizikai törvények által kormányzott buborékban az élet nem alakulhat ki, és ezeknek a tartományoknak a fejlődése is egész más jellegű, mint a mi világegyetemünk története. A legtöbb, a mienktől különböző törvényekkel

jellemzett buborék halva születettnek tekinthető, születésük után gyorsan kitágulnak, majd összeroppanak és semmivé válnak.

A fenti hipotézis az antropikus elv gyenge változatával volna összhangban. A gyenge antropikus elv hívei szerint a világegyetemünk és a benne uralkodó törvények éppen olyanok, hogy benne lehetővé vált az élet kifejlődése. Ezeket a törvényeket mi nem is észlelhetjük másnak, hiszen élünk.⁷ A gyenge antropikus elv csak a tudományos vizsgálatok egyik legfontosabb és legjobban megalapozott elvének egy újrafogalmazása, ami szerint a megfigyelések eredményének értelmezésekor figyelembe kell venni a mérőberendezés korlátait.

A gyenge antropikus elv csupán egy tudományos alapigazság átfogalmazásának tekintendő. Az antropikus megszorítások azonban túlságosan erősnek tűnnek. A világegyetem finomhangoltsága vezette Brandon Cartert az antropikus elv erősebb változatának kimondására. Eszerint a világegyetemnek olyan tulajdonságokkal kell rendelkeznie, hogy története valamely szakaszában benne élet alakulhasson ki. Ez az állítás erős antropikus elv néven ismert. Magába foglalja azt, hogy a természet törvényeinek olyannak kell lenniük, hogy az élet létezhessen.

Az erős antropikus elv inkább spekulatív jellegű állítás, mint fizikai elv. Mivel az élet feltételei nincsenek pontosan definiálva és nincs a miénken kívül más univerzum, amelyet referenciaként vizsgálhatnánk, természettudományos módszerekkel nem ellenőrizhető. Az erős antropikus elvet sokan már csak azért is elutasítják, mert teleologikus jellegű filozófiai következtetésekre ad lehetőséget.⁸ Az erős antropikus elv hasonlít *Leibniz* kb. háromszáz évvel ezelőtt javasolt kiválasztási elvére, miszerint a létező világunkat az összes elképzelhető világ közül egy optimum elv választja ki. *Leibniz* optimális világát a fizikai törvények által megengedett folyamatok legváltozatosabb sokasága jellemzi. Az erős antropikus elv szerint a megvalósult világot megkülönböztető tulajdonság nem *Leibniz* optimum-elvének teljesülése, hanem az, amit életet nyújtó képességnek nevezhetünk.⁹

Lehetséges, hogy idővel új fizikai elméletek születnek, amelyek megértetik velünk, hogy az alapvető fizikai állandók miért olyanok, amilyenek. Megszülethet például a „végső” elmélet, amely valamennyi, most még csak mért értéket rögzít, megmutatva, hogy azok nem is lehetnek mások. Ebben az esetben az antropikus elv feleslegessé válik. Azonban, ha az összes antropikus jellegű összefüggés meg is magyarázható ilyen módon, akkor is figyelemreméltó, hogy az alapvető fizikai elmélet által szolgáltatott összefüggések ugyanazok, mint amelyek az élet számára is kedvezőek. Függetlenül attól, hogy az antropikus elv erős változata elfogadható vagy sem, elmondhatjuk, hogy bár térben és időben akármennyire parányiak is vagyunk a világmindenség egészehez képest, a világegyetem mégis emberarcú. Ha mi nem jöhettünk volna erre a világra és a későbbi megszületésünk is tiltva lenne, a világegyetem, ha egyáltalán létezhetne, egészen más lenne, mint amilyen most.

Az antropikus elv ismeretelméleti háttere

Amint láthatjuk, az univerzum az emberrel együtt az, ami. Az ember, mint értelmes lény immár úgy szeretné keresni és megtalálni az egységes viágszemléletet, hogy önmagát nem helyezi azon kívülre. Más szavakkal, nem rekesztheti ki önmagát abból, amivel elválaszthatatlanul össze van kötve. Az egyes folyamatokat leíró termé-

zettörvényekre (HOGYAN) utaló és a létezés céljára és értelmére (MIÉRT) vonatkozó kérdések szétválasztása (dichotomiája) nem indokolt.

A HOGYAN és a MIÉRT közötti mesterséges dichotomia már Galilei korától belekerült a modern tudományba, s különösen a felvilágosodás idején erősödött fel. Amíg a 20. században is még igen sokan ennek a szemléletnek a hatása alatt társadalmi ideológiát fabrikáltak a filozófiájukból, addig *Maxwell*, *Planck* és *Einstein* gondolatai ezen a dichotomián már régen túl voltak. Különösen is nevezetes *Einstein*-nek a híres *Stodola Festschrift* 1929-i számában közzétett írása, amelyben az állította, hogy a tudomány elérte azt a pontot, amelynél már többé nem elégedhet meg a HOGYAN törvényeinek feltárásával. Amint *Thomas F. Torrance* határozottan rámutat,¹⁰ itt már nemcsak arról van szó, HOGYAN viselkedik a természet, hanem egy olyan egységes elmélet kereséséről, vagy egy olyan általánosabb és magasabbrendű törvényszerűség megtalálásáról, amelynek segítségével mélyebben belelátunk az univerzum belső összefüggéseibe. Más szavakkal *Torrance* azt juttatja kifejezésre, hogy — már *Einstein* szerint is — a szigorú tudomány nem állhat meg annak a részleges kérdésnek a felvetésénél: HOGYAN létezik a természet, hanem erőteljesen tovább kell kérdeznie: MIÉRT létezik a természet, micsoda az és miért nem valami más.

Ha a tudományos vizsgálódás mai helyzetét figyeljük s még közelebbről az univerzum egységes szemléletére történő szüntelen felhívását, el kell ismernünk, hogy ezeknek a kérdéseknek a felvetésére szükség van. Am itt egy olyan meglepő ténnyel találjuk szembe magunkat, amelyet a tudomány a 20. században szemérmesen agyonhallgatott, vagy szegyenlősen ahhoz nem mert hozzányúlni. Voltak azonban bátrak is! Ennek az esetnek kirívó példája maga *Einstein*, aki leszögezte, hogy amikor az egységes szemlélet elérését tűzzük ki célul, ennél a pontnál a tudományos vállalkozásnak vallásos alapra kell helyezkednie (*Die religiöse Basis des wissenschaftlichen Bemühens*). De nemcsak *Einstein* volt ezzel így, hanem *Clerk Maxwell* is, a mélyhitű skót református presbiter is. *Torrance* kutatásaiból tudjuk, hogy *Maxwell* a folytonos dinamikus térfogalom kialakításakor a keresztyén teológiából vett át analóg módon használható és érvényesíthető fogalmakat. Ez korántsem úgy történt, hogy ő egyenesen beleerőszakolta vagy belepréselte volna teológiai nézeteit a tudományos elméletébe, mert ő is azt tartotta, hogy az értelem segítségével felfedezett törvényszerűségek nem vezethetnek el a természet léteinek végső alapjához, mint amelynek eredete a Teremtő Istenben van.¹¹ *Maxwell* arra figyelte, hogy Istent a Jézus Krisztusban nyert kijelentés által ismerhetjük meg a legtökéletesebben, s éppen ez nyújtott számára egy olyan „fiduciális referenciapontot”, amely az Istenről való intuitív értelmezésben szabályozó szereppel bír.¹⁰ Más szavakkal egy olyan kiindulásul szolgáló megbízható pontról van itt szó, amelyhez való állandó viszonyítás vezethet bennünket a tudományos vizsgálódás helyes útján. Ha nem is a keresztyén felfogás szerint, de hasonló módon *Einstein* is azért hivatkozott szüntelenül Isten léteire, mert a dolgok végső rendjének megragadására törekedett, nem törődve azzal, hogy ez esetleg tudóstársaiban ellenkezést válthat ki. *Torrance* így összegzi ezt: „Ami *Clerk Maxwell* és *Albert Einstein* számára kockán forgó tétként jelentkezett, az a valóság kényszerítő követelménye volt az ő gondolkodásmódjukra, s ennek ők nem tudtak jó lelkiismerettel ellenállni, és az absztrakt felfogásnak sem engedték meg, hogy ettől eltérítse őket. Mindketten kitarítottak amellett, hogy ha a matematikai megállapítások

igazak, akkor azok nem nyújtanak bizonyosságot, de ha azok bizonyosak, akkor nem igazak.”¹⁰

Arra pedig *Polányi Mihály* figyelmeztet bennünket, hogy az értelmi tevékenységünk által létrehozott és vélt igazság mindig relatív egy nálánál magasabbrendű igazsághoz vagy valósághoz képest.¹² Tehát az értelem sohasem tételezhet egy olyan igazságot, amely a maga nemében befejezett és tökéletes volna, hanem mindig van „fölötte” egy igazabb valóság.¹³ Ezért van az, hogy a világ értelmezésében bármilyen egységes szemléletre vagy valamilyen egységes elméletre törekszünk is, még a HOGYAN kérdésre sem találhatunk logikai úton kielégítő feleletet. Így aztán még lehetetlenebbnek tűnik a válaszadás, ha a teremtettségi immanens racionalitás módján tesszük fel a MIÉRT kérdést. De ennél a pontnál már a filozófia is érdekeltnek érzi magát és kétféle véleményt nyilvánít. Vagy elfogadja Planck-nak azt a felvetését, hogy a természet törvényei teleologikus karakterűek, vagy pedig posztulálja az ún. filozófiai antropikus elvet, s megelégszik azzal, hogy a világ illetően való létét a szerencsés véletlenek tulajdonítja.¹⁴ A keresztyén teológiának viszont igenis van bővebb mondanivalója a dologról, még akkor is, ha a „rész szerint való ismeret” világában van kijelölve létének helye, s a „színről színre látás” világa csak az ígéret igazságában vagy az igazság ígéretében van meg számára. Ugyanis a hívő ember számára a Krisztusban nyert végső igazság kritériuma a kijelentés-ismeret dimenziójába esik, ami egyúttal azt is jelenti, hogy az észigazságok a kijelentést nem semmisítik meg, de éppúgy a kijelentés nem üresíti meg az észigazságokat. Ezért a kétféle valóságdimenzió között nem lehet konfliktus. Következésképpen, ha közelebb akarunk kerülni az egységes szemlélethez, a tudományos és teológiai vizsgálódásnak, kutatásnak meg kell engedni, hogy egymást segítve összekapcsolódjanak, sőt egymást megtermékenyítsék és gyümölcsözővé tegyék. Ami pedig az antropikus elvet illeti, a tudomány a teológia számára is igen élesen és kihívóan felteszi a MIÉRT kérdést.¹⁵

Errre a kérdésre felelünk az alábbiakban.

Az emberre tekintő teremtés

Arról nem tudunk, hogy a teológusok részéről valaki — esetleg polémikus szándékkal — felvetette volna a „teológiai antropikus elv” kifejezés használatát. Ennek a megfogalmazásnak az erőltetése fölöslegesnek tűnik. Amit ugyanis e témával kapcsolatban a teológia mond, az a Szentírásban található és arra épülő bizonyágtétel kifejtése, tehát mindenestől hitkérdés. Egészen pontosan: Isten teremtő, gondviselő és megváltó munkájáról szóló hitvallás, amelyet az élő Jézus Krisztus munkál bennünk. Teológiai szempontból csak ilyen összefüggésben van értelme felvetni és megválaszolni a MIÉRT kérdést.

Először is ezt az egyszavas, titokzatos tömör MIÉRT kérdést bontsuk fel részekre és érdeklődünk ilyen formán: kitüntetett szerepe van-e az embernek a teremtésben? Vagy még közelebről: Isten eleve olyanakkal teremtette az univerzumot, hogy az ember végül a képmására bennünket is megteremtse benne? Azért teremtette-e Isten a világot, hogy végül a képmására bennünket is megteremtse benne? Amint látni fogjuk, ezekre a kérdésekre egyértelmű IGEN-nel válaszolhatunk. Korántsem azért, mert a természettudományok és a filozófia a legújabb években igen erőteljesen és komolyan felvetették a problémát az antropikus elv megfogalmazásával, s erre nekünk, keresztyéneknek is szükség lenne az igazoló pecsétet ráütni. Ha ez így lenne, mondanivalónk nem érne többet a spekuláló ember sanda

szándékánál. Itt sokkal inkább arról van szó, hogy az Isten által teremtett világhoz tartozó ember, illetve annak ugyancsak teremtményi mivoltú immanens értelme hogyan tud számot adni önmagáról, a világról, és a világban neki rendelt és ajándékozott „helyéről”, mint kiváltságos küldetéséről. Ez pedig egyáltalán nem újkeletű tanítás, amelyet valamiféle tudományos „elv” logikai konzekvenciája tenne világossá előttünk a „belátás” révén, hanem a kijelentés igazságának merészen gazdagabb és mélyebb feltárása a hitben. De csak a hitben, mert az ember végülis a Krisztushoz való ismeret viszonyában nyeri el önmaga autentikus indentitását. Enélkül minden próbálkozásunk csupán „hitető emberi beszéd” lenne. Az IGEN válaszuk tehát semmiképpen nem a racionális megfontolás eredménye, hanem az Isten által megszólított ember bizonyágtétele az Ő teremtő és megváltó Uráról. Ezzel kezdődik a Szentírás és ezzel zárul. Nem az Isten tökéletes és végső valóságának „színről színre látásban” való igazsága ez, hanem az ehhez képest mindig „rész szerint való ismeret” relatív értelmi megnyilatkozása.

Először nézzük, hogyan szól ez a bizonyágtétel az ember teremtéséről a Bibliában:

„Akkor ezt mondta Isten: Alkossunk embert a képmásunkra, hozzánk hasonlóvá: uralkodjék a tenger halain, az ég madarain, az állatokon az egész földön... megteremtette Isten az embert a maga képmására, Isten képmására teremtette, férfivá és nővé teremtette őket” (Gen 1,26-27).

Elég most ennyit kiragadnunk a teremtéstörténet hatodik, utolsó napjának eseményeiből. Ebben három különös és meghatározó dolog vonja magára figyelmünket.¹⁵ Először: az ember teremtése a világmindenség teremtésének záró eseménye, s így az ember úgy jelenik meg, mint a teremtés koronája vagy csúcsa. Másodszor: egyedül az emberre nézve igaz az, hogy Isten képére és hasonlóságára teremtett, s ezzel az ember helyzetét kizárólagosan egyedülállóvá teszi, a teremtmények között hozzá nem foghatóvá emeli. Harmadszor: az embernek a teremtettségi renden belüli felsőbbrendűségét és kitüntetett szerepét azáltal is nyilvánvalóvá teszi az Írás, hogy egyedül neki adatott az „uralkodás” lehetősége és ajándéka „az egész földön”, azaz Isten egyedül őt teszi alkalmassá ennek gyakorlására a „művelje és őrizzé” etikai parancs korrelációjában.

E hármass felosztás szerint próbáljuk meg vázlatosan előadni — immár a teljes Szentírás összefüggésében —, hogyan értelmezi a teológia az abban megfogalmazottakat.

1. Valóban jogosan állítjuk, hogy az ember a teremtés koronája vagy csúcsa lenne? Ez így biblikus? — Igen!

A Szentírás első soraiban az Istenben hívő ember hitvallását így olvassuk: „Kezdetben teremtette Isten az eget és a földet.” A „kezdetben” kifejezés azt jelenti, hogy a teremtés előtt ennek a világnak nincs története, nem volt sem tér, sem idő, mert ezek is a teremtett valósághoz tartoznak. Éppen az idői elem miatt a történelem is bele volt ágyazva a teremtett valóságba, ezért nincs értelme olyan kérdést feltenni, hogy ez a világ miért olyan, amilyen és miért nem valami más.

De milyen volt ez a teremtett valóság? Azt olvassuk, hogy félelmetesen sötét kietlenség és pusztaság! Ekkor és ebben a világban még nem volt élet, mert nem volt alkalmas rá. Ahogyan a teremtéstörténet írója ki tudta fejezni: csak az Isten Lelke lebegett a vizek felett, s ebben máris bennefoglaltatik a világ ígéretes jövője, hogy abban lesz élet, mert Isten Lelke, azaz az élet Lelke is jelen van. Mielőtt azonban élet lett, még valami másnak is történnie kellett. Istennek először meg kellett teremtenie azokat a körülményeket, feltételeket, amelyben az élet

lehetséges. Továbbolvasva a történetet: „Akkor ezt mondta Isten: Legyen világosság! És lett világosság. Látta Isten, hogy a világosság jó!”

Azért jó a világosság, mert most már az élet lehetséges! És itt elsősorban a fizikai világosságra kell gondolnunk, de nem szabad azon csodálkoznunk, hogy éppen a világosság fogalma lesz a későbbiekben olyan kulcsfogalom, amely jelentésében átmegy egy magasabb szintű összefüggésbe, s ily módon Isten létének a titkát jelöli vele az Írás. Ez a magasabb szintű összefüggés azonban sohasem zárja ki az alacsonyabb szintű értelmezést, mert végülis csak Istennek van léte önmagában, aki a mindenségnek, benne az életnek és feltételeinek a teremtője. Ezért jelenik meg szüntelenül együtt az élet és világosság mint összetartozó valóság, s így érthető meg a Dávidból feltörő hitvallás is: „Mert nálad van az életnek forrása, a te világosságod által látunk világosságot!” (Zsolt 36). Azt pedig, hogy a teremtéstörténetben lezajlik a fizikai világ rendezése, majd az élet fokozatos megjelenése és ennek csúcán maga az ember, ezt a titokzatos isteni aktust legmélyebben János evangélista szavaiból érthetjük meg, aki a lényegyet egyenesen az újjáteremtésben tárja elénk. Írásának első szava ugyanaz: „Kezdetben!” De rögtön ezután Jézus Krisztusról beszél, az örök Igéről, akinek léte Istenben volt elrejtve, s aki által lett minden ezen a világon. Az újjáteremtés pedig Istennek ugyanazzal a teremtő és örök Igéjével kezdődik, Jézus Krisztussal, aki testté lett és belépett a történelembe. Itt ismét együtt találjuk a két fogalmat: élet és világosság!, s máris a lényeg közelébe kerültünk, mert ezek Jézus Krisztusra vonatkoztatva, tehát a valóságnak egy magasabb rendű összefüggésén belül válnak érthetővé és érvényessé. János apostol ugyanis ezt mondja: „Benne élet volt, és az élet volt az emberek világossága!” Másképpen: amit mi valóságos életnek nevezünk, az Jézus Krisztusban volt, aki valósággá lett közöttünk, mint az emberek világossága. Vagy ismét más szavakkal kifejezve, amit mi kezdetben mint az élet nélkülözhetetlen feltételeként fizikai világosságként gondolhatunk el, az egy általánosabb szintű összefüggésben jelenik meg, mégpedig annak végső alapjában, a teremtett mindenség abszolút forrásában: a Jézus Krisztusban. Ő mondta magáról: „Én vagyok a világ világossága; aki engem követ, nem járhat sötétségben, hanem övé lesz az élet világossága” (Ján 8,12).

Mi más és ki más állna itt a teremtett mindenség középpontjában, mint az ember. Olyan ember, aki a neki rendelt eredeti küldetésében Isten előtt elbukott, de akit mégis Krisztus elégtételéért Isten felemelt kegyelemből. Azonban a teremtett világ még nem érte el célját, csak megváltatott. Az élet világossága, az igazi világosság már jelenvaló közöttünk, de még nem mi „ülünk az Atya jobbján”. Mi még csak a föld porából való első Ádám földi ábrázatát hordozzuk, de hitben szemlélhetjük az utolsó Ádám, a mennyből való Krisztus valóságát, mert még csak Őt dicsőítette meg az Atya. Igéret szerint „amiképpen hordtuk a földinek ábrázatját, hordani fogjuk a mennyeinek ábrázatját is” (1Kor 15,49). A Krisztusban adott „élet világossága” tehát azt jelenti, hogy nem a földből való ember eredeti teremtett állapotát nyerjük vissza Krisztusban, „mert ezek a régiek elmúltak”, hanem a „minden értelmet felülhaladó” újjáteremtés fog elkövetkezni, mégpedig az egész mindenség számára. Az új ég és új föld ígéréteben azonban a középpont ismét az ember, mert maga Krisztus fogja őt megítálni az élet vízének forrásából a mennyi Jeruzsálemben, ahol az ember meg fogja látni, hogy a földi világosság helyett a várost „az Isten dicsősége világosította meg, és lámpása a Bárány” (Jel 21). Arra a kérdésre, hogy miképpen történt a teremtés és mimódon

fejlődött a létrehívott mindenség, nem a bibliai bizonyoságtételnek a feladata válaszolni. Mi csak annyit mondhatunk, amennyi kijelentetett számunkra: „Mindenek Ő általa és Őreá nézve teremtettek; És Ő előbb volt mindennél, és minden Őbenne áll fenn” (Kol 1,16-17), és pedig abban a Krisztusban, aki ezt mondta magáról: „Én vagyok az Alfa és az Ómega” (Jel 1,8). Ennyire közel van a teremtett mindenség, benne az élet, az ember Istent szerető Atyai szívéhez, hogy a Fiúban érte testet öltött, sőt váltságmunkája által Ő maga lett a világtörténelem főszereplője a Jézus Krisztusban.

2. A bibliai kijelentés szerint Isten az embert az Ő képére és hasonlatosságára teremtette. Ez csak az emberre nézve hangzik el, s így éppen ez az az „alkati” tulajdonság, amely mint teremtményt élesen megkülönbözteti minden más teremtménytől. Az ember az egyedüli teremtett lény, akinek kapcsolata van Teremtőjével, ezért az Isten képére való teremtettség lesz az az abszolút centrális és esszenciális belső minőség, amely az ember emberségét kizárólagossággal meghatározza. Létének hiteles értelmét ez adja meg, akár elfogadja ezt az ember, akár nem.

Hogy kicsoda az ember, arról könyvtárakat írtak már, mégis létének lényege megfejthetetlen. Az értelem próbálkozása hiábavalónak tűnik, ugyanis mindig meg kell állnia és hajolnia egy örök titok előtt: az ember egyszerre teremtmény és egyszerre személy is. Ez a feloldhatatlan titok. Teremtménynek lenni ugyanis azt jelenti, hogy abszolút függésben lenni Istentől. A személyivoltunk pedig egyfajta relatív függetlenséget jelent, mely szerint döntéseket hozhatunk, célokat tűzhetünk magunk elé, vagy bizonyos szabadságot is élvezünk a saját választásunk megvalósítására. A dolognak ez a paradox kettőssége végighúzódik a Biblián is. A leghelyesebb tudomásulvenni és elfogadni, hogy ez ilyetén adatot számunkra. Tetszett Istennek, hogy egy teremtményi mivoltú, teljességgel a világ valóságához tartozó lényt olyan adottságokkal ruházzon fel, hogy az egyben személy is legyen. Az embernek éppen ez a személyivolta fejeződik ki az istenképességében, s ez teszi őt alkalmassá az Istennel és embertársaival való közösség megélésére. Eltévedünk tehát akkor, ha az ember teremtményi és személyi mivoltát egymás ellen akarjuk kijátszani. Ezek egymástól megkülönböztethetők, de el nem választhatók. Ezt tovább itt nem részletezzük.

Érdekel azonban bennünket témánk szempontjából az ember személyivolta, amely a tudatos értelmi tevékenységben nyilvánul meg. Ravasz Lászlót érdemes idézni és választ fogunk kapni érdeklődésünkre: „Mi ez a képmás? ...Legrövidebben így fejezhetem ki: az ember szellem. Szellem, amelyik tud önmagáról, szemben áll a világgal és fölébe kerül. Szellem, amelyik tudja, hogy ő személy, páratlan, egyetlen, eredeti, ismerhetetlen. Nem egy darab valami végtelen vászonból, hanem külön minta, külön fonás, külön szövés, külön szín. Semmivel sem pótolható és soha meg nem ismételtető... ..csak akkor éri el célját s lesz, amivé Isten szánta, ha megismeri Istent, neki engedelmeskedik és az Ő dicsőségét tükrözi azzal, hogy álmélkodva kiáltja világgá Isten kijelentett gondolatait, szívében megrendülve és boldogan átérzi Isten közelségének minden kibeszélhetetlen hatását, s engedelmeskedő akaratának megvalósítja Isten minden hozzáintézt parancsát. Az Isten képmása tehát tükröző képmás. Akkor jelenik meg, amikor az öntudatos emberi szellem Isten gondolatait, Isten közellétének hatásait, Isten akaratát és követeléseit öntudatban és életben egységesen, tisztán, híven és dicsőségesen kisugározza.”¹⁶

Ez a tükröző képmás lenne az igazi ember, s ilyen

mivoltában lenne ő a teremtés koronája. Ez lett volna cél! Ezért teremtette őt Isten az Ő képére és hasonlóságára. Ilyen ember azonban többé nincs, mert a relatív függetlenségében nyújtott szabadságával nem a Teremtője által kijelölt utat választotta. Egyedül Krisztus volt az, aki az Atyának tökéletesen engedelmességet, ¹⁷ s így „aki az Ő dicsőségének visszatükröződése, és az Ő valóságának képmása” (Zsid 1,3) lehetett. Az emberre nézve pedig csak annyit tudunk, hogy a képmás nem veszett el, csak megromlott, a tükör nem tört össze, csak elhomályosodott. De nem ok nélkül hívja föl az embert a Szentírás Krisztus titkának megismerésére, mint „amelyben van a bölcsességnek és ismeretnek minden kincse elrejtve” (Kol 2,3). Ez ugyanis az embernek adatott, mint képesség. Más szavakkal: a teremtő Ige a teremtésbe bevitt információ, amelyet éppen ezért csak Krisztusban és Krisztus által ismerhetünk meg, mint a teremtés célját.¹⁸

3. Isten teremtő munkájában nemcsak arról van szó, hogy létrehívja a mindenséget, benne utolsó aktusként az embert, akit aztán speciális tulajdonságokkal megajándékozva a teremtés koronájának nyilvánít. Ez így csupán valami önmagáért való cselekvésnek tűnne. Azonban itt többről van szó, s ezt a többletet jelzi az is, hogy a *bara* (teremtette) szót csak az ég és a föld, valamint az ember teremtésekor használja az Írás. Az isteni teremtés a tetőfokához érkezik az ember teremtésekor, de ezzel még nem fejeződött be a teremtettségi rend kialakítása. Ugyanis az ember kapja azt a feladatot, hogy legyen ura és őrzője a teremtett világnak. Másképpen: vegye birtokba, de mivel az egész mindenség Isten tulajdona, ezért az ember önmagáért és az őt körülvevő világért egyaránt felelősséggel tartozik Isten előtt. Ezzel a megbízatással éri el végső célját a teremtés, s ennek hallatlan nagy jelentősége van. *Az embernek az Isten teremtő munkájában kitüntetett szerep jut, ugyanis léte nemcsak ontológiai hangsúlyt kap, hanem ennél sokkal komolyabban, mégpedig funkcionális jelentőséget.*

Ily módon az embert is magába ölelő világra mint teljes egészre válik érvényessé és igazza a zsoltáros Istent dicsőítő hitvallása: „Uram, téged szolgál a mindenség!” (Zsolt 119,91).

A keresztyén tanítás szerint tehát Istennek a teremtett világa az Ő dicsőségét visszatükröző képmással, az emberrel együtt az, ami. Léte Isten elve-elrendelésében van, amely az Ő titka. Célját a Krisztus Jézusban láthatjuk meg a hitben. Az ember csak áhitattal szólhat e csodálatos alkotásról és Alkotójáról: „Áldott legyen az Isten, és ami Urunknak, Jézus Krisztusnak Atyja, aki... magának kiválasztott minket Őbenne a világ teremtetése előtt!” (Ef 1,3-4).

Gaál Botond
Végh László

IRODALOM

- 1. J. B. Zeldovics, Keletkezhet-e a világmindenség a semmiből? Természet Világa, 1989-1. — 2. S. Weinberg, Az első három perc, Gondolat, 1982. — 3. Végh László, az „életrevaló világegyetem”, Élet és Tudomány, 1988. június 10.; és Az antropikus világegyetem, Fizikai Szemle, 1989. április — 4. J. D. Barrow és F. J. Tipler, The Anthropic Cosmological Principle, Clarendon, Oxford, 1986. — 5. Dávid Gyula, A lakható világegyetem, Természet világa, 1990/7. — 6. W. J. Neidhard, The Anthropic Principle: A Religious Response, Journal of the American Scientific Affiliation, 1984. December — 7. Joe Rosen, The anthropic principle, Am. J. Phys. 53/4/April, 1985. — 8. W. B. Drees, Theology and cosmology beyond the Big Bang theory. Papers presented at the Second European Conference on Science and Religion, March 10-13, 1988., Kluwer Academic Publisher, Dordrecht, 1990. — 9. G. Gale, The Anthropic Principle, Scientific American, 1981, december. — 10. T. F. Torrance, Theology and Science: CTI Consultations, Opening lecture, Princeton, 1984-1988 között; Kézirat és Fundamental issues in theology and science, Papers presented at the Second European Conference on Science and Religion, March 10-13, 1988., Kluwer Academic Publisher Dordrecht, 1990. — Torrance a HOGYAN és MIÉRT kérdésekkel párhuzamosan veti fel és tárgyalja az „IS” és „OUGHT” problematikáját. Ilyen összefüggésben ezeknek az angol szavaknak nincs meg a magyar megfelelője. Az IS azt jelenti, „ami van”, „ami megtapasztalhatóan és felfoghatóan létezik”, az OUGHT pedig arra utal, hogy „ez így van jól”. — 11. J. C. Maxwell, A Dynamical Theory of the Electromagnetic Field, Edited by T. F. Torrance, Edinburgh, 1982. — 12. M. Polanyi, Personal Knowledge, Routledge and Kegan Paul, London, 1958. — 13. Gaál Botond, Magasabbrendű dimenziók a gondolkodásban, Tehol. Szemle, megjelenőben. — 14. Székely László, Az „antropikus elv” a kozmológiában, Világosság, 1989. február — 15. P. E. Hughes, The True Image, Eerdmans, Grand Rapids, 1989. — 16. Ravasz László, Korbán I. 147-148., Franklin, Budapest, 1942. — 17. A. A. Hoekema, Created in God's Image, Eerdmans, Grand Rapids, 1986. — 18. J. C. Puddfoot, Information and Creation, Lecture presented at the Third European Conference and Science and Theology, Geneva, 1990. April

VILÁGSZEMLE

Isten igéje — Reménység ma és holnap Bibliaszolgálatunk megerősítése

A Bibliatársulatok Világszövetsége európai és közel-keleti regionális konferenciájának kommunikéje. 1991. április, Eisenach

Az utolsó területi konferencia 1977-ben Ludwigshafenben (Németország) azzal az inádsággal zárult, amelyben kértük Isten Szentlelkét, erősítsen meg abban a feladatunkban, hogy „hagyjuk szólani az Igét”. Azóta sok minden megváltozott: a közel-keleti és az észak-afrikai bibliatársulatok csatlakoztak régióinkhoz. Közép-kelet Európában, valamint a Szovjetunióban nyíltan ünnepelték Jézus Krisztus kereszthalálát és feltámadását, és újonnan meg-

alakult bibliatársulatok terjesztik az Írást ott, ahol nemrég még nehezen lehetett hozzájutni Isten Igéjéhez. 1991. Vízkeresztjén sok egyház az evangélizáció évtizedének szentelte magát. Mi a bibliai mozgalomban elköteleztük magunkat annak a kezdeményezésnek a támogatására, hogy hagyjuk szólani az Igét, mint a ma és a holnap reménységét.

Jónás próféta emlékeztetett minket: arra hívtunk el, hogy Istent az Ő Igéjével szolgáljunk és ne a mi szava-

inkkal, és nem mindig azon a helyen, amit mi kiválasztunk magunknak. A Szentírás kiadásával és terjesztésével a bibliatársulatok hozzájárulnak Jézus Krisztus evangéliumának hirdetéséhez, segítve az egyházakat legnemesebb és legsürgetőbb feladatuk teljesítésében: szétosztani és magyarázni ezt a könyvet az egész világnak, a bibliai igéket az emberek szívébe plántálni sajátos helyzetükben, hogy tanúi legyenek az Evangéliumnak a Biblián keresztül, egy közösség történetének, amelyben Isten megismerteti magát Jézus Krisztusban minden emberrel.

Ugyancsak emlékeznünk kellett arra a történelmi hatásra, amelyet — régen beágyazódva kultúránkba — a Biblia tett egyéni és társadalmi értékeinkre. Egyik módjaként ezeknek az értékeknek a felelevenítése érdekében meg kívánjuk vitatni az Európa Parlamenttel azokat a gyakorlati kérdéseket, amelyek által a bibliatársulatok eljutnak ehhez a célhoz.

Ehhez az új Európában és az Öböl-háború utáni Közel-Keleten, ahol súlyos sebek keletkeztek és keresik a gyógyulást meg a megváltást, elkötelezzük bibliatársulatainkat, hogy:

- erősítsék meg, hogy a Szentírás Isten nélkülözhetetlen ajándéka az evangélizáció végzéséhez a világi szavak és elképzelések áradata közepette;
- szolgáljanak minden egyházat, mint olyan közösségeket, amelyekben Isten Igéje él, és a hit felébred és növekszik;
- bátorítsák az egyházakat, hogy mélyüljenek el tanulmányaikban és a Biblia használatában. Ezzel egyidőben felülvizsgáljuk saját szerepünket és felelősségünket a jelenkori bibliai munkákban azáltal, hogy:
 - nagyobb figyelmet szentelünk az egyházak jellegzetes tanítói hivatásának,
 - komolyan vesszük a lehetőségeket, melyeknek kutatása munkánk megerősítését szolgálhatja, közösségi alkalmakat szervezünk, hogy megosszuk a Jóhírt, új tagokat és önkénteseket toborozunk, felkeltjük a tömegtájékoztatás figyelmét és így formálunk egy teljesebb képet magunkról.
- tartsanak rendszeres találkozókat a Katolikus Bibliaszövetséggel (CBF) nemzetközi, nemzeti és helyi szinten,
- terjesszék — megbeszélve az egyházakkal — a bibliai kézikönyveket, bibliaolvasókat segítő teljesebb sorozatokat, bibliai anyagokat, beleértve a biblia-

olvasó-kalauzokat, amelyeket lehet használni a nevelésben, a családi istentiszteleteken és a fiatalok között,

- jobban vonják be a nőket a Szentírás fordításába, amely az ökumenizmus gyakorlati megvalósítása lehet — ahol erre mód van —, amelyeknek során figyelembe veszik mind a megörökölt hitet, mind a fiatalok hitét,
- készítsenek — aktívabban — nem nyomtatott bibliai anyagokat, mint pl. számítógépes szövegeket, programokat, játékokat és vizsgálják meg a Bibliának a nagy befolyással bíró audio-vizuális eszközök és az elektronikus médiák által való terjesztésének jogosultságát,
- kutassák — az ortodox egyházakkal együtt — az ikonográfiai hagyományt, amely által láthatóvá válnak a bibliai történetek, amelyekben látható Istennek népéhez és a teremtséhez való viszonya Jézus Krisztusban,
- biztosítsanak bibliai anyagokat a Jóhír továbbadására Európa kisebbségben élő népei között, felhasználva a közel-keleti bibliatársulatok tapasztalatát,
- támogassák és erősítsék egymást abban, hogy továbbra is támogassák az UBS világméretű szervezetét, egyre növekvő lehetőségeikben és szükségseiben.

Ezek közül sokat már korábban megerősítettünk — gyakran konkrét és nagyravágyó célokkal, de kevés eredménnyel. Eisenachban, Wartburg vára alatt újra megvizsgáltuk felelősségünket és lehetőségeinket, és felismertük legfontosabb teendőinket az evangélizációs feladatok ösztönzésében. Ugyancsak megerősítettük elkötelezettségünket a Közep-Kelet Európában és a Szovjetunióban megalakuló bibliatársulatok felé, hogy segítsük őket abban, hogy megbízható és hatékony szolgálói legyenek egyházaiknak és szeretett partnerei a BVSZ közösségének.

Azonkívül megerősítjük kapcsolatunkat a közel-keleti bibliatársulatokkal, amelyekkel együtt kölcsönös szeretetben, egymás támogatásával és összetartással szolgálunk.

Ezért mi, a régióink bibliatársulatainak tagjai és titkárai újra elkötelezzük magunkat ezeknek a feladatoknak a végzésére, felismerve, hogy így saját nemzeti körülményeink közepette szolgáljuk a bibliai mozgalom három alapvető feladatát: a fordítást, a kiadást és a terjesztést. Isten Igéjének a szolgálatát újra elevenné kell tenni és az minden korosztály saját feladata, hogy felfedezze Isten Igéjének fontosságát és folyamodjon ahhoz a Szentlélek ereje által.

Ford.: Bérces Mária

DOKUMENTUM

Ökumenikus Tanulmányi Központ

Létesítése, programja, szervezete

I. A Tanulmányi Központ szükségessége

1) A Magyarországon végbement politikai változások, a pluralista demokrácia megszületése nagy lehetőségeket kínál az ország egyháza számára az evangélium hirde-

tésére és az ökumenikus szellem erősítésére, de ugyanakkor hatalmas kihívásokat is jelent. Mindez az egyházakat új feladatok elé állítja. Minthogy az egyházak jelenleg érhetően el vannak foglalva szervezeti kérdésekkel és az új missziói kihívásokkal, az ökumenikus kér-

dések tanulmányozása tekintetében új lehetőségeket kell számukra biztosítani.

2) A római katolikus egyházban végbemenő rendkívüli folyamatok, valamint az ökumenikus gyűlések anyagai (az Egyházak Világtanácsa, az Európai Egyházak Konferenciája, a Luteránus, Református, Baptista, Metodista Világszövetségek stb. részéről) olyan dokumentum-áradatot jelentenek, amit az egyházak csak fokozott erőfeszítéssel képesek feldolgozni.

3) Az új magyar társadalom egyre inkább hivatkozik keresztyén, erkölcsi és lelki értékekre, ami által az egyházakat újszerű missziói feladatok elé állítják. Ezeknek megoldása viszont különleges teológiai fáradozásokat igényel a keresztyének és az egyházak részéről. Szükséges, hogy az Ökumenikus Tanulmányi Központ ezekben kezdeményezéssel és ösztönzéssel segítsen.

II. A Tanulmányi Központ konkrét feladatai

1) Figyelemmel kíséri az ország egyes felekezeteiben — mindenekelőtt a római katolikus egyházban végbemenő folyamatokat.

2) Feladata II. János Pál pápa 1991-i magyarországi látogatásának az evangéliumi keresztyének részéről történő méltó előkészítése; közös keresztyén értékek kimutatása, majd egyrészt a sajátos római katolikus tan, másrészt pedig a protestáns tanítás bemutatása.

3) A karizmatikus mozgalmak újraéledése a térségben szintén tartós és gondos tanulmányozást igényel.

4) A helyi gyülekezetek különböző felekezetekre vonatkozó tapasztalatait rendszeresen gyűjti és elemzi.

5) Rendszeresen tájékoztatja a nyugati testvéregházakat és intézeteket a magyar evangéliumi egyházak helyzetéről és a protestáns kegyesség alakulásáról. A magyarországi egyházakat és keresztyéneket megismerteti a külföldi testvéregházakban és az ökumenikus mozgalomban zajló folyamatokkal.

6) Különös figyelemmel kíséri a közép-kelet-európai országok egyházainak helyzetét; az egyházak szerepét a nagy változásokban.

7) Fontos feladata konferenciák, ülések és kisebb szemináriumok előkészítése és levezetése, melyek aktuális egyházi és ökumenikus témákat tárgyalnak.

8) Készségesen vállalja a Tanulmányi Központ magyarországi vagy külföldi egyházak megbízásából tanulmányi munkák elvégzését, de emellett meg kívánja őrizni önállóságát.

9) Vállalja, hogy előadókat közvetít Magyarországról külföldi egyházak és ökumenikus szervezetek felé, illetve megfordítva: külföldi előadókat közvetít Magyarországra.

Segíteni kíván minden ökumenikus teológiai munkát Magyarországon, és ezért vállalja, hogy könyveket, tanulmányi anyagokat közvetít, érdeklődőknek rendelkezésére bocsát.

10) Az elvégzett tanulmányi munkák legfontosabb eredményeit rendszeresen megjelenteti magyar és külföldi folyóiratokban.

III. Konkrét munkaterületek

1) A budapesti Tanulmányi Központ egy állandó pendantját jelenti a Bensheimi (Németország) Felekezettudományi Intézetnek úgy, hogy rendszeresen együttműködik a német szakemberekkel és lehetőség szerint részt vesz a német projektumokban is.

2) Hozzájárul az Európai Protestáns Zsinat előkészítéséhez tanulmányi munkákkal és szervezéssel.

3) Munkálja az ökumenikus turizmust, elsősorban izraeli utak szervezésével, amit a Tanulmányi Központ által működtetett „Terra Sacra” utazási iroda intéz speciális szolgáltatásként.

IV. Szervezeti kérdések

1) A Fővárosi Bíróság az Ökumenikus Tanulmányi Központ (Budapest) szervezetet az 1989. évi II.tv.15.§/1/bek. alapján 3687 sorszám alatt nyilvántartásba vette 1991. június 18-án.

2) Az ország különböző protestáns, evangéliumi, nemkatolikus egyházaihoz tartozó teológusokból munkacsoportokat szervez, melyek a tanulmányi munkát végzik.

Az 1991-92-es évekre tervezett tanulmányi témák:

- A pápalátogatás előkészítése.
- Kis egyházak, szekták — prozelitizmus.
- Vallás és politika ma Magyarországon.
- Az antiszemitizmus és az egyházak.
- Nemzeti kisebbségek és a vallás.

3) Az Ökumenikus Tanulmányi Központ irodát működtet Budapest 1114 Bocskai út 15. III./3. sz. alatt három állandó és három külső munkatárssal.

4) A Tanulmányi Központ anyagi feltételeit magyarországi és külföldi egyéni keresztyének, egyházak, gyülekezetek és csoportok adományai biztosítják, köztük elsősorban a Bensheimi Felekezettudományi Intézet és a Rajnai Evangéliumi Egyház, valamint mások.

Budapest, 1991. június 24.

dr. Tóth Károly

püspök

elnök

DISZKUSSZIÓ

Pszichológia a hamis mérlegen

Válasz Els Nannen könyvére

Vallásomat gyakorló hívő keresztyén pszichológus vagyok. Pszichológiai, pedagógiai munkámat és felkészültségemet évtizedek óta embertársaim, — és közelebbről a gyermekek és az ifjúság — segítése érdekében hasznosítottam.

Ezért nem kis érdeklődéssel vettem kezembe Els Nannen könyvét: *Pszichológia a mérlegen* címmel. (Felelős kiadó: Primo kiadó, — a magyar fordításért és a kiadásért felelős Czövek Olivér református lelkész.)

Kíváncsivá tett, hogy mit és hogyan is mér ez a mérleg:

Hogyan látják mások a mintegy 100 évre visszatekintő új tudományt: a pszichológiát és gyakorlati lehetőséget?

Ez a téma azért is érdekel, mert mint *hívő keresztény*, a Krisztus utáni 2000. év küszöbén úgy gondolom, hogy a keresztény embernek *semmilyen tudománytól nem kell félnie és féltetnie a hitét*. Nem kell máglyákat gyújtani, mert a vallás, vagyis a hit, a létezés kérdéseit sajátos transzcendens szemszögből elemzi és éli meg. A tudomány pedig sajátos vizsgálóeszközeivel a tárgyi világ folyamatait vizsgálja. Tehát a vallás is, a tudomány is a létező világegyetem, és benne az emberi lét kérdéseire keres választ, — természetesen ki-ki a maga nyelvén.

Ez a téma azért is érdekel, mert pszichológiai munkám során *nagyszerű eszköznek láttam és ilyenként hasznosítottam a pszichológiai vizsgáló és támasznújtó módszereket*, — természetesen megfelelő kritikával.

És mivel *kritikával válogattam az emberekkel, gyermekkel való bánás módszereiben, ezért nem vagyok elkötelezett tanítványa a „klasszikus és ortodox” freudi mélylélektanos irányzatnak*, de *keresem* az emberi személyiség jobb megismerésének lehetőségeit.

Ezzel a szemlélettel kezdtem átnézni a könyv tartalomjegyzékét, és az egyes fejezetek meglepetést és döbbenetet keltenek bennem, pl. Isten helyett Én? Bűnfogalom helyett orvosi betegség? Isten segítségével helyett pszichiátria és pszichológia — pszichoterápia? — stb.

Els Nannen könyve *szinte bűnös szemléletnek tartva utasítja el a pszichológiát*, ezért úgy gondolom, hogy a bennem keltett meglepetést csak párbeszéddel lehet feloldani, mert a hívő keresztény pszichológus az Isten Urának vallja, de ez nem zárja ki azt a kíváncsiságot, hogy *az ént megismerje* —, vagy legalábbis megismerésére törekedjék. Ezzel az emberi „mély-személyiség” (Selbst) nem kerül a világegyetem Urának trónjára, Isten helyett.

Továbbá emberi bűnünk és esendőségünk az, hogy nem engedelmesszük mindig Isten törvényének. Ez persze okoz büntudatot a jó lelkiismeretű emberben, azonban az emberi testnek, idegrendszerünknek és teherbíró képességünknek vannak gyengéi, vagyis *lehetünk betegek*. Tehát *nem lehet egyenlőségjelet tenni a bűn és a betegség közé* feltétlenül és minden esetben.

Végül életünk minden napján Isten segítségét kell kérnünk, de ez nem zárja ki, hogy egyes betegségekben szakemberhez, pl. szakorvoshoz forduljunk.

Mivel a vallásos ember nem félhet semmilyen tudománytól, hanem használja azt, a *Genesis* szavaival: „Hajtsátok uralmatok alá...”, ezért *teszem fel Nannen könyvére önmagának is választul a kérdést: mi a pszichológia feladata?*

A pszichológia feladatáról

A pszichológia, mint minden tudomány:

1. *jelenségeket, folyamatokat vizsgál*. A fizikus az anyagi világ fizikai folyamatait, a kémikus a vegyi folyamatokat, a biológus az életjelenségeket. A pszichológus lehetősége sokkal nehezebb, mert részben tudja vizsgálni a lelki jelenségeket, vagyis a külvilág ingereit, melyeket az ember érzékszervei felfognak. Vizsgálni tudja az erre spontán kialakult reflexeket és tudatos cselekedeteket. Azonban nem tudja vizsgálni az emberi agyban lezajló magasabbrendű lelki jelenségeket, pl. a gondolkodás agyi történéseit. Az EEG-géppel az agyi tevékenység nyomán keletkező elektromos hullámokat észleljük, de mibenlétét nem. Ez a magasabbrendű lelki

tevékenység (pl. gondolkodás, kreativitás stb.) ugyanis nemcsak egyszerű visszatükröződése a külvilág és testünk belső ingereinek, ahogy azt a materialista pszichológia mondja, hanem *Weber és Fechner szerint az inger és ennek feldolgozása között nincs 1:1-hez arányló viszony, hanem valami többlet zajlik le* a gondolkodó ember megismerő tevékenységében. A megismerő tevékenység hogyanját nem ismerjük, de hogy az ember mit ismer meg a külvilágból, ezt az ismeretet már mérni és kifejezni tudjuk. Ugyanígy

2) *érzelmi életünk hőfoka és tárgya is vizsgálható és indulati életünk motivációi és ennek iránya is* — részben. Vagyis az *emberi személyiség* megnyilvánulásai a külvilág felé, mint megismerés, érzelem és akarati tevékenység.

Tehát az emberi pszichikus tevékenységben sok minden mérhető, de maga a *lelki folyamatok rendező elve*, melyet a struktúra-pszichológiai iskola megközelít, *már nem mérhető*.

Ez a *belső rendező elv az emberi személyiségben az állandó lelki folyamatok és változások ellenére az ént*, mint a személyiség külvilág felé forduló arculatát mindig változatlanul és *egyedinek őrzi meg*, és összefoglalja mindazt, ami az ént, a személyiséget kívülről és belülről éri, és ezeket olyan sajátos egységgé ötvözi, mely az egyik embert megkülönbözteti a másiktól.

Hitünk szerint ez a *rendező elv nem anyagi természetű*. Ezt a *hit léleknek*, a bölcsélet, vagyis a *filozófia substantiának* nevezi.

Az emberi tevékenységek közül tehát a tevékenység folyamatai megfigyeléssel mérhetőek és megismerhetőek. Ezért

3. *a pszichológia eszköz az emberi személyiség megismerésében és az ember segítésében*. Pl. a gyermeki fejlődés szakaszai felismerhetőek, sőt fejleszthetők, ezért segítő lehetőségek kínálkoznak a *fejlődés- és neveléslélektan* tapasztalatai által.

4. Sőt a *fejlődés szakutcai* is felismerhetőek, és az *emberi személyiség egyensúlyának zavarai* is nyomon követhetőek. Ezért ha ezek okát felismeri a pszichológus, akkor keresnie kell a segítés módszereit.

5. *Ez az orvosi vagyis klinikus pszichológia feladata*. Azonban az orvosi-klinikai pszichológia és a mélylélektani iskolák nem azonos fogalom! A klinikus pszichológus gyógyítani akar, az ún. „mélylélektani” irányzatok képviselői: Freud, Jung, Adler pedig módszereket adtak ehhez és a segítés szemléletét. Ezeken kívül a mai modern irányzatok már más megközelítésből keresik az emberi személyiség megismerésének módját. Ezek mindegyike azonban csak egy-egy irányzat.

A klinikus pszichológia és pszichiátria feladata az, hogy az *adott helyzetben* és problémában megtalálja a *legmegbízhatóbb módszert a probléma okának felderítésére és az adott problémahelyzet megoldására*.

Tudott tény, hogy a mélylélektan képviselői: Freud és Adler nem voltak vallásos emberek, — Jung sem felekezeti módon gyakorolta protestáns hitét. Ez azonban személyes magánügyük. Elméletükkel, persze mai szemszögből nézve, kritikával élünk.

Elsősorban *Freud szemléletével*. Ma már sok olyan túlhaladott tanítás van, amely nem állta ki az idő próbáját, mert állításai sokszor nélkülözik a nagyszámú kísérleti beigazolást, és mert szemléletében *túlzott az ösztön és a szexualitás hangsúlya* az emberi személyiség kialakulásának teóriájában és az emberi személyiség diszharmoniójának magyarázatában.

„Ortodox követői” pedig szélsőségesen szinte minden esetre egyedüli magyarázatként alkalmazható „tudomány” duzzasztották Freud nézeteit. Ez persze *elho-*

mályosította Freud érdemét, hiszen ő kezdte kutatni a személyiség belső problémáinak okát és ezek következményeit.

Freud és kritikája ma

1. *Freud tanítása* ma azért veszített időszerűségéből, mert kísérleti igazolás nélkül *túlfokozta az ösztönök és szexualitás szerepét* a gyermeki fejlődéstől kezdve az élet minden fázisában.

A *biológiai valóság* az, hogy az emberi test ösztönökrekvése történésének hordozója, — de minden lehetősége megvan az összes élőlényvel szemben, hogy *uralni tudja ösztönökrekvéseit* saját belső rendjének megteremtése érdekében. — A hívő ember ezt úgy mondja, hogy az ember testből és lélekből áll. Isten kegyelméből az emberi lélek ereje segítheti az ösztönökrekvések feletti uralmat.

2. Az ember a külvilágból számos inger hatása alatt van, és belső testi élményei is hatnak rá. *Az emberi agy védekezik a kellemetlen vagy fölösleges ingerekkel szemben*, s ezek a nemkívánt ingerek az emlékezőszervezőnek jelentéktelenebb rétegződésébe kerülnek, azonban ezek az inger-élmények bármikor felszínre kerülhetnek az ember életében. *Freud ezeket az „elfelejtett emlékeket” nevezi elfojtásnak.* Hogy milyen élményeket „felejt el” vagy nyom el az ember, ezt Freud szerint „*felettes énje*”, mint itélkező tevékenység *határozza meg.*

Kétségtől van tudatosan megőrzött élményeink az énünk tudatában, és vannak elfelejtett emlékek.

3. Freud szerint ezt az „*elfelejtést*” *vezérli a superego.* Ennek a felettes énnek kifejlődését Freud a *fejlődő 3-5 év körüli kisgyermek sajátos ösztönökrekvéseiből származtatja, nevezetesen az ún. Ödipusz-komplexusból.*

Ez azt jelenti, hogy a kicsi gyermek 5 éves koráig számos szexuális tapasztalatot szerez. Ez a kicsi leánygyermeket arra ösztönzi, hogy apját „tudattalanul” szexuális társnak szeretné, és vágyik anyja szerepe helyére. A *fiúgyermek* pedig az anya szexuális partnere akar lenni. *Fiúgyermeknél Freud kasztrációs szorongást* tételez fel, *vizont a leánygyermeknél penis-irigységet.* Ebben az emberképben szinte egyértelműen az *ösztönök határozzák meg az emberi magatartást.* Tény, hogy a leánygyermek sokszor az apában látja a családfenntartó biztonságot, a leánnyal azonos korú fiú pedig, mivel esékenyebb, ezért az anya gyöngéd törődésében.

Súlyos tévedés azonban az Ödipusz-komplexusból magyarázni a felettes-én kifejlődését, mely az értelmeseen itélkező cenzor szerepét játssza a Freud szerinti személyiség szerkezetben, mely szerint a tudatos élményeit a tudatfelettes cenzor bírálja el és a nemkívánt élmények a tudat alá kerülnek, vagyis „elfelejtődnek”.

Ezt a tudatfeletti *értelmes Cenzort nem az Ödipusz-komplexus kisgyermeki szexuális élményei mozgósítják és alakítják, mert az értelmes ítéletalkotás nem a szexuális élményekből fejlődik, hanem a fejlődés egészéből.* Manapság is érdeklő a kicsi gyermeket a nemek közötti különbség, *ezt azonban nem az apa penisének látványa vagy az anya melle irritálja, hanem otthon a testvérek, és még inkább bölcsődei-óvodai közösségben ismerik fel a gyermekek a nemi különbségeket,* pl a WC-ben.

4. Freud másik elmélete a fejlődés szakaszainak meghatározása az egyes fejlődési szakaszok ösztönökrekvéseiből.

Bizonyos, hogy a kisbaba a táplálkozás *orális fázisában* van, vagyis szopás útján ismeri meg a táplálékot, az anyát, a környezetet.

Anális fázisnak nevezi Freud a szobatisztaság időszakát, amikor a figyelem az ürítés hogyanjára irányul.

A *genitális fázis* pedig a serdülés kora.

A kicsi gyermek fejlődésében természetesen nagy szerepe van az ösztönöknek, pl. táplálkozás, — de *ezek a fázisok kórosan akkor fixálódnak, ha éppen az egyes fejlődési fázisok idején problémát, traumát él át a gyermek.*

Általában nem olyan tragikus és viharos a kisgyermeki fejlődés, — és természetesen *nemcsak ösztönvilága fejlődik, hanem egész személyisége:* az érdeklődés, a külvilág megismerése tanulással, a környezethez kapcsolódás, szabályok megismerése stb. *Mind ezek együtt fejlesztik a gyermeket és alakítják a gyermeki személyiség harmóniáját.* Így a gyermeki fejlődésben nemcsak ösztönfázisokat kell emlegetni, hanem a fejlődés egészének lezajlását.

Az ösztönök túlzott hangsúlya Freud teóriájában az egész emberi személyiség fejlődésének torz képéhez vezet.

5. *Freud neurosis-tanában* vannak érdekes és részben elfogadott meglátások. A Freud szerint elfelejtett, vagyis a tudattalanba került emlékek és élmények, vágyak, ösztönökrekvések, ha nem elégülhetnek ki, és más módon sem dolgozta fel a személyiség, pl. szublimálás útján, akkor ez súlyos neurosishoz vezet. *A kielégítetlen vágy-helyzet a frusztráció, amely megbetegítő tényező lehet.*

Valóban igaz, hogy ha az embert sok kudarc éri, ezt nehezen viseli el. Ilyenkor jelentkeznek olyan tünetek, melyekkel a gyermek is, de a felnőtt ember is „önkéntelenül” jelez, hogy vele vagy körülötte baj van. Ezek az ún. *pszichoszomatikus betegségek,* pl. alvászavar, dadogás, emésztési- és gyomorpanaszok, ürítési zavarok stb. Ha a belgyógyászati vizsgálatok nem jelzik a test, vagyis az organizmus betegségét, vagy *magatartási panaszok jelentkeznek* a közösségben (iskolai-, családi- és munkahelyi közösségekben), csak betegségnek látszó tünetek jelentkeznek — ezek a pszichoszomatikus betegségek.

Persze, ez nem azt jelenti, hogy *minden ösztönökrekvésnek azonnal ki kell elégülnie.* Nem is rögtön jelez a szervezet, hanem akkor, ha az ember nem képes feldolgozni a sorozatos és túlzott kudarcait. — *Az ember azonban képes lehet uralni ösztönökrekvéseit, ebben különbözik az élővilágtól,* és elsősorban az állatvilágtól.

A külvilágból jövő kedvezőtlen történések *feldolgozását azonban meg kell tanulnia. Vagyis meg kell tanulni viselkedni, szabályokat betartani és önmagát megfelelően megvalósítani. Meg kell tanulnia a kudarc-tűrést is, a védekezést is, az önuralmat is, mivel ember!*

Els Nannan könyvére válaszul: a keresztény normák tehát nem teszik beteggé az embert, mert az ember képes alkalmazkodni —, ha a vele szemben támasztott elvárások reálisak.

A büntudatot és a betegséget azonban nem szabad összetéveszteni.

Sokszor büntudat is lehet megbetegítő tényező, de nem mindig lesz azért beteg az ember, mert saját büntudata nyomja, hanem mert pl. a feleség nem tudja vagy nem akarja elviselni részeg és brutális férjét.

Vagy a kisgyermek, *mivel nem kis felnőtt (Schnell János szavai),* ezért sokszor az öt év kedvezőtlen *családi hatások félelméből* jelez pszichoszomatikus tünetekkel az öt veszélyeztető külvilágnak. *Ez tehát nem az ő büntudata.*

6. Ezek azok a helyzetek, ahol a klinikus pszichológusnak és pszichiáternek gyógyító feladata van. Ez a gyógyítás persze nem azt jelenti, amit *Freud egyes követői túlhangsúlyoztak,* vagyis, hogy az *ösztönökrekvéseket elfojtó gátakat fel kell szabadítani,* hanem azt, hogy a gyermeknek is, a felnőttnek is meg kell tanulnia *együttélni a környezetével,* vagyis védekeznie kell a kedvezőtlen

helyzetekben, és meg kell tanulnia a társas együttélés normatíváiban a feszültségek elhárítását, valamint az ént-teherbíróbbá tenni.

Az én-erősítés módszereit a mai modern pszichológiai irányzatok hangsúlyozzák.

A modern pszichológiai irányzatok valóban sokfélék, min egyik elmélet igyekszik diagnosztikai és terápiás módszert kidolgozni. *Mindegyik új irányzat közös vonása az, hogy Freud szabadasszociációs és álom-magyarázó hosszú terápiás gyakorlatától elkülönült.*

7. A neurotikus és pszichoszomatikus problémák mellett azonban a *pszichiátria ismeri a lelki betegségek súlyosabb formáit: a szkizofréniát és a maniaco-depresszív cirkuláris állapotot, amely a személyiség valós megbetegedése. Ezek okát az orvostudomány még nem tudta kielégítően feltárni.*

A pszichológia és Freud bírálatát tartalmazó „Pszichológia a mérlegen” c. könyv azonban helytelenül állapítja meg, hogy: „A keresztény ember, aki a Bibliában adott értékek szerint tájékozódik, nem tartja megfelelőnek az ember lelki állapotának olyan minősítését, hogy az beteg vagy abnormális lenne”. A könyv szerint „ez a megállapítás nem veszi figyelembe, hogy mi mindnyájan a bűn romboló befolyása alatt vagyunk”.

Válasz Els Nannen soraihoz: Freud elméletét elemezni, sőt bírálni is lehet, de a Bibliára hivatkozva nem szabad a bűn és a betegség közé egyenlőségjelet tenni. Hiszen ma ismerünk fogyatékos gyermekeket és a számukra szervezett iskolákat, — és ismerünk elmeegógyintézeti súlyos, öntudatlan állapotú embereket. Milyen jögon merénék ezekre azt mondani, hogy nem betegek, hanem bűnös emberek?

Jung és kritikája — ma

Els Nannen Carl Gustav Jung-ról — személyéről és pszichológiájáról — lesújtónak szánt bírálatot ír. Mivel tájékozottságom és érdeklődésem más irányú, ezzel kapcsolatban elsősorban *Bodrog Miklós C. G. Jung a mágyán* alcímű tanulmányrészletét ajánlom a Theol. Szemle 1989/3. számából, továbbá *Az időszertű C. G. Jung c. írását* (Th.Sz 1986/1.), valamint magának Jungnak *A lélektani típusok általános leírása* c. könyvét, amelynek kiadós utószavában a szerző életművének vázlatos ismertetését olvashatjuk (Bp. 1988.).

A mai modern pszichológiai irányzatok

A ma világában élő pszichológus új utakat is keres. Számos mai kutató nagyszámú kísérleti beigazolás alapján állít fel személyiségelméleteket és ezek a további diagnosztikai vizsgálódások és terápiás irányzatok bázisává válnak. Így *Kelly* (1950), *Carl Rogers* személyközi elmélete és *Self-elmélete*, *Cattel* és *Eysenck* vonáselmélete, *J. T. Rotter* (1954) szociális tanulás és viselkedés elmélete, *Witkin* mezőfüggőség–mezőfüggetlenség kísérlete, *Henry Murray* (1938) a teljesítmény-szükségletről, vagy *Erich Fromm*, *Viktor Frankl* „logoterápiája” stb.

Minden elmélet és ráépülő gyakorlat első kérdése azonban az, hogy *ki az ember?* És *mi jellemzi az ember személyiségét*, akit segíteni akar a tudomány is.

A sokféle személyiségelmélet közül kiemelem a lényegét: „A személyiség viszonylag rögzített és állandó, helyesebben létezik egy ’személyiség-mag’ (a Selfst, vagyis önmagam), amely viszonylag kevésbé változik, s csak a felszíni sajátosságok azok, melyek módosíthatók.”

Pervin szerint (1970) „a személyiség az egyénnek azok a strukturális és dinamikai sajátosságai, amelyek a helyzetre adott jellemző válaszaiban tükröződnek”. *Wright* és munkatársai szerint (1970) „a személyiség az egyénnek azok a viszonylag tartós és stabil sajátosságai, amelyek megkülönböztetik őt más emberektől, s egyben a jövőbeli viselkedésére vonatkozó előrejelzéseink alapjául szolgálnak.”

Tehát a pszichológus és pszichiáter számára adott tény, hogy az *ember egyedi lény*, akinek személyisége, illetve az önmagam, mint a személyiség legbenső „magja” kevésbé változik. Másrészt a személyiség viszonylag tartós és stabil tulajdonságai ellenére *jövőbeli viselkedése megsejthető*.

Ha pedig ez részben megsejthető, akkor kedvezően hatni is lehet rá. *Ez a pszichoterápiás szemlélet alapja.*

Pszichológiai diagnosztikai és terápiás munkámat nem szeretném az egyes irányzatok kategóriájába sorolni, mert az emberekkel, gyermekekkel való foglalkozásomat mindig az adott eset problémája határozta meg a gyakorlatban. Mégis *Rogers*, — majd a *humanista irányzat* áll hozzám közelebb. *Rogers* elméletéből és pszichoterápiás irányzatából az, hogy a terapeuta úgy viselkedjék azzal, akivel foglalkozik, hogy az *képes legyen saját érzéseinek felismerésére*. *Rogers* szerint „a terapeutának végig kell vizsgálnia együtt páciensével annak teljes tapasztalat-mezőjét, hogy megérthessék együtt a páciens önmagáról kialakított felfogását”, — és ennek alapján a személyiség-változás irányának az önmegalósítás felé kell mutatnia (ennek helyes értelmezésében).

Rogers elmélete és terápiás megközelítése „jelentős befolyással volt a pszichoterapeutákra, a pedagógusokra és papokra”. Az ún. humanista irányzat pedig azt „az autonóm embert tételezi fel, akiben nem is sejtett lehetőségek rejlenek, és amelyek kibontakozni akarnak. Az ember szabad lény, aki önmaga dönt cselekedetei felett és önmaga felelős azért, hogy a legjobbat hozza ki önmagából. Legyőzze múltjából és jelenéből fakadó problémáit”.

Úgy gondolom, hogy ezek az irányzatok nagyon közel állnak a hívő pszichoterapeuta törekvéseihez és szemléletéhez.

Pszichológiai munkámban akár diagnosztikai, akár terápiás megközelítés módszerét alkalmaztam, az volt a cél, hogy a problémás gyermek *direkt, vagy pl. játékban indirekt „kimondja”* problémáját, feltárja énjét és a környezetét és a kettő közötti feszültséget, mely talán önmegalósításának akadályá. A helyes értelemben vett önmegalósítás lehetőségét (mely az önismeretre és önnelvelésre épül) egyéni és csoportbeszélgetésben próbáltam megoldani. *Kicsi gyermekkel* úgy, hogy pl. játékban lejátszottuk problémáját (sok katarzissal), majd a konfrontációt, vagyis azt, hogy miként kell a kedvezőtlen én-képből és feszültségből kialakítani, megvalósítani önmagát.

A serdülőkkel folytatott egyéni- és csoportos önismereti és önmegalósítást célzó beszélgetések az „aluljárós csövesek” számára is indítás volt arra, hogy *előj-jenek az aluljárókból*, próbáljanak tanulni és szakmát választani, vagyis reális lehetőségeikben megvalósítani önmagukat.

Ebben a terápiás törekvésben dominált a humanista szemlélet, mely szerint „az ember képes arra, hogy legyőzze a múltjából és jelenéből fakadó problémáit”.

És ha már itt tartunk, akkor úgy gondolom, hogy ez a pszichoterápiás próbálkozás közel áll a modern pasztorációs törekvésekhez. Hiszen protestánsoknál a „csendes napok” elmékedései, — katolikusoknál pedig a lelkigyakorlatok és a rendszeres gyónás önismeretre, önnelvelésre és az Isten teremtette ember nagy lehetőségére

motivál, — mégpedig arra, hogy „legyőzze a múltjából és jelenéből fakadó problémáit”.

Ezért tartom „hamis mérlegnek” azt az ítéletet, mely a pszichológiát, pszichiátriát és pszichoterápiát azért utasítja el, mert azt a *saját*, beszűkült Biblia-látásával nem tudja összeegyeztetni.

Bibliát olvasó hívő ember szemlélete

A *Biblia az Isten és az ember viszonyát* írja le, mégpedig a Mindenség Urát kereső emberét, aki öslény mi voltában is oltárokat épített az isteni Hatalomnak, — és bemutatja az embert kereső Istent, aki kinyilatkoztatta önmagát az embernek az Ó- és Újszövetségben.

A „Pszichológia a mérlegen” c. könyv szerint „a Biblia nem rendelkezik olyan fogalommal, amely a medicinális pszichológiai neurosisnak megfelelne, ezért belső károsodásunkat és életproblémáinkat illetően nem orvosi kezelésre, — hanem megigazulásra és megszentelődésre van szükségünk.”

Úgy gondolom, hogy *sem az Ószövetség, sem az Újszövetség nem azért íródott, hogy orvosi szemléletet adjon*, mint ahogy nem magyaráz sem fizikai, sem kémiai, sem biológiai jelenségeket.

A *Biblia az Isten és ember kapcsolatát írja le*, egyrészt az ember gyarlóságát (a bűnbeesést), másrészt a megigazulásra, a teljesebb emberi életre való igényt és törekvést, amelyhez a Jézus által kapott isteni kegyelem segít.

A jobbra való törekvés forrása: az Isten. A jobb irányba törekvés segítségével Isten nem zárja ki az egymást segítő ember lehetőségét. *Jézus ezt így mondja*: Arról ismernek meg titeket, hogy az én tanítványaim vagytok, ha szeretettel vagytok egymás iránt. A szeretet azonban nem pusztán érzelem, hanem cselekvés is.

A keresztény lelkigondozásban dolgozó pap, vagy pszichológus, orvos, vagy pedagógus segítsége is lehet a Krisztus követelte szeretet tanúságtétele, ha az egymás segítésére irányul — persze sajátos eszközeinkkel.

A félreértések útvesztőjében

A félreértések útvesztőjében két szélsőséges szemléletű könyvet tartok a kezemben.

Az egyik: *Jelenits István és Tomsányi Teodóra „Lelki jelenségek és zavarok”* c. könyve, melyet a Katolikus Szerteszolgálat adott ki (1988). Ez az első könyv volt a vallásos ember által elfogadható pszichológia megismerésére. Sajnálatos módon a könyv lényegében a *klasszikus freudi teóriát írta le*, pl. a superego, vagyis a cenzor-én kialakulását az Ódipusz-komplexusból stb. és általában Freud személyiségképét, mely az embert elsősorban mint ösztön-lényt mutatja be.

A másik és jóval szélsőségebb Els Nannen könyve: *„Pszichológia a mérlegen”*, amely éppen azért tiltakozik a pszichológiai szemlélet ellen, mert főleg a freudi koncepció alapján az embert ösztönlénynek tekinti (fordítás 1989.).

Mindkét szélsőséges irányzat egyenlőségjelet tesz jelentőségében Freud és a pszichológia, pszichiátria és pszichoterápia közé, és *ezzel árt a pszichológia tudományának és felhasználásának*. A modern pszichológia azonban az emberben nemcsak az ösztöndeterminált élőlényt látja, hanem az ember személyiségében rejlő óriási lehetőségeket, hogy Isten teremtményeként *az egész teremtett világegyetemben egyedül az ember képes legyőzni önmagát*, mivel „Isten az embert a saját képére és hasonlatosságára teremtette”.

Ebben a törekvésben segítőtárs a modern lelkigondozásban a pap, — a pszichoterápiában a pszichológus és pszichiáter, *ha tudja lehetőségeinek határait, és lelkiismerete szerint az ember én-képét úgy szeretné megvalósítás felé segíteni, hogy az ember Isten terve szerint igaz és szent legyen*.

Ezt szeretném szolgálni vallásom és szakmám, azaz hivatásom gyakorlásával.

*Bergmann Erzsébet
klinikus gyermekpszichológus
az Ökumenikus Gyermeklélektani Állomás
alapítója, szaktanácsadó*

KULTURÁLIS KRÓNIKA

Tallóztatás teológus szemmel

Történelmi harangszó hanglemezen

A legrégebbi magyarországi harang minden bizonnyal az a XI. századi, amelyet az esztergomi Balassi Bálint Múzeum őriz. Szántás közben találták meg Csolnok község határában, valószínűleg török vagy tatár elől rejthették el, mint becses kincset. Ennek a kiásott öreg harangnak is megszólal a hangja a Hungaroton Patay Pál által szerkesztett kazettáján. „Magyarország nevezetes harangjai” — ez a címe ennek a különlegességnek, amelyen 22 harang csengő-bongó hangja, szava

hallható. Ki tudja például, hogy hazánk nyugati határán, Pornóapátiban, még ma is szól az a harang, amelyik Mátyás király halála után két esztendővel kondult meg először.

A korai középkorban a harangok még csak az ítéloszékkel hívták egybe, s a szépen zengő hangszer előtt az egyház csak később nyitotta meg a templomok és kolostorok kapuját. Alakjuk is más volt, méhkas vagy süvegucok formájú, és csak 1200 körül jelentek meg a ma is népszerű, tulipánkehely formájú harangok. Az első név szerint ismert magyarországi harangöntő mester *Henricus* pesti

német polgár volt, akinek egy 1240-ből való oklevél említi először a nevét.

Harangjaink történelmünket őrzik. Pusztította tatár meg török, ágyút öntötte belőle háborúk idején. A török is tiltotta, s a harangöntés mestersége csak a XVIII. századtól virágzott fel ismét. A közelmúltban is volt olyan idő, amikor a déli harangszó sem szólalhatott meg a rádióban egy ostoba rendelkezés folytán, melynek indoka az volt, hogy hajdan a pápa (vagyis a klerikális reakció) rendelte el. A szép harangszót hallgatva hadd osszlassunk el egy közkeletű tévedést.

Mindenki úgy tudja, hogy minden délből a nándorféhegyvári győztes csata emlékére kondulnak meg a harangok. Vecsey Lajos, külföldön élő magyar római katolikus pap szorgos kutatással viszont azt bizonyította, hogy a pápa még 1456. július 26-án küldte el a harangozást elrendelő bullát, azzal a céllal, hogy a harangszó az élet-halál harcát vívó magyarokat segítse.

A hanglemezen sok becses történelmi harang szólal meg. A legifjabb a kecskeméti református templomé: 1983-ban öntötték. Megkondul a margitszigeti római katolikus kápolna, a tatái plébánia templom, meg a pécsi székesegyház 1818-ban öntött 3894 kilós harangja, mely a negyedik legnagyobb az országban. Nem hiányzik a felvételtől az esztergomi bazilika nagyharangja sem. A budavári Mátyás templom harangját meg háromszor is halljuk. Előbb az 1723-as születésű öreg harangot, majd az 1891-ből való nagyharang mély zengésű hangját, amit kiégszít az 1936-ból való csengő-bongó kisharang.

A lemezről a protestáns harangok sem hiányoznak. A borítón Körösszegapáti 1748-as születésű református harangja pompázik, de halljuk a debreceni Nagytemplom, a budapesti, Kálvin téri református templom harangját is.

A harang hasznát egy régi latin mondás így összegzi: „Vivos, voco, mortuos plango, fulgura frango” — „Az élőket hívom, a halottakat siratom, a villámokat megtöröm”. Így a harangszó emberi életünk sorsfordulóinak tanúja. A szép lemez *Dsida* Jenőt, a harangok költőjét juttatja eszünkbe, aki a „*Te harangozol*” című versében így írt:

*„és minden kondulással egyre biztosabban érzed,
hogy te vagy a harang nyelve,
és az egész mindenség kék búrja:
egy óriás harang. És öblös kongással,
testeddel, véreddel, egész valóddal
te harangozol az egész világnak.”*

Jegyzetek újságszélre

Jézus meg a hordozható telefon. Úgy látszik, a technikából lassan kiábránduló öreg Európánkban sem mondható el, hogy a „technika-bálvány” meghalt. Mégis igaza van Kálvinnak, aki valahol azt írta, hogy az ember szíve nem más, mint egy bálványgyár. Egyik napilapunkban olvastam a következőket: „Hívceim az Úrban, a hordozható telefon munkaeszköz, és nem a bűnös gazdagság fitogtatásának eszköze” — jelentette ki prédikációjában monsignor Cosmo

Francesco *Ruppi*, Lecce érseke. Ha már egy főpap is szükségét érzi, hogy állást foglaljon a tárgykörben, akkor ott minden bizonnyal elharapódzó társadalmi jelenségről lehet szó. Így is van: manapság Itáliában a hordozható telefon luxusjátékszerré vált a jómódúak körében, és sajnálattal tekintenek arra, aki nem hódol az új divatnak. Pedig ez a divat már-már a közéletet is akadályozza. A képviselőházban be kellett tiltani a használatát, mert az állandó csengetés zavarta a munkát. Van olyan honatya, aki a világot sem válna meg tőle, és már terjed szájhagyomány útján a történet, amely szerint a repülőtéren két „onorevole” (honatya) már tíz perce beszél egymással, amikor észrevették, hogy csak egy oszlop választja el őket egymástól.

Eddig az újságidézet. A kommunikációs forradalom újabb vívmánya a táskában berregő, fecsegésre és könnyed, laza információadásra serkentő masina, miközben egyre kevesebb lesz a szívétől-szívig ható őszinte szó. Olaszországban legalábbis a szuper-telefonulajdonosok száma egyre nő. Ma már 348 ezer a számuk. Ebből 95 ezer a rádiótelefon, 253 ezer hordozható telefon. Ez európai rekord. Szinte nincs olyan hely és alkalom a félszigeten, amikor ne lehetne hallani csengetését és utána a félreérthetelen: „Halló, ki beszél?”-t. — Lehetőleg jó hangosan, hogy az irigy publikum hallja és lássa.

Mit mondjunk hát? Köztudott, hogy a szavak szaporodásának arányában csökken a mondottak súlya. A sok beszédnek nem annyira az „aljával” van bajunk, hanem a tetején úszó habjával. Lassan újra felfedezzük Jézus mindig időszerű szavainak igazságát: „A ti szavatok legyen úgy-úgy; nem-nem”.

A szánakozástól a segítségig. 1991. május 11-én reggel különös nemzetközi sportverseny kezdődött a Budapesti Honvéd Sportegyesületének Dózsa György úti sporttelepén: a vak diákok első nemzetközi sporttalálkozója. A tudósító szerint a nézőtérben tapintható a csend. A szurkolók egyrésze lélegzetviasszafojtva figyel a labda útját. Vannak, akik csak fülükkel, a csörgőlabda hangját követve izgulnak a gólokért: győzzön a jobbik.

A különös kezdeményezésről *Helesfalvi* Katalin, a Vakok Általános Iskolájának igazgatója elmondta, hogy *Vitkay* Lászlóné, az iskola testnevelő tanára állt elő azzal a képtelennek tűnő ötlettel, hogy nemzetközi sportversenyt kellene szervezni a vak gyerekeknek. A Vakok Világszövetségének Sportosztálya, az IBSA is örömmel üdvözölte a tervet, és mintegy ötven szponzor támogatta. Így jött létre a ta-

lálkozó. A napi sajtó képeket is közölt annakidején a csörgő labdával futballozó fiúkról.

Mit mondjunk erről a különös versenyről? Sajnálkozunk? Szörnyülködünk? Mondjuk azt, hogy ez az elfajzott világ már megint mit talált ki? Inkább fogadjuk meg annak tanulságát, amit Helesfalvi Katalin mondott: „Az egészséges szellemű sportversenyeken kívül nem titkolt célunk, hogy ráirányítsuk ország-világ figyelmét arra, hogy azok a gyerekek, akik örökös sötétségben élnek, azok is tudnak, szeretnek sportolni. Kislabdadobás, távolugrás, 60 méteres síkfutás és goalball, csörgőlabda-mérkőzések szerepelnek a sporttalálkozón. A kerület valamelyi általános iskoláját meghívtuk a versenyre. Talán barátságok is születnek. Mert a fehér bottal közlekedőknél nem szánakozni kell, hanem segíteni őket. Esélyt kell biztosítani számukra, hogy behozhassák, kiegyenlíthessék hátrányaikat. Ennek a versenynek a bizonyítás a tétje. Egy esély az integrációhoz.”

Nemrég olvastam *Korzenszky* Richárd Rómában megjelent tanulmányában az alábbi, megszívleendő gondolatokat: „Egy olyan egyház, amelynek élete belterjes, amelynek figyelmét elkerülik az ember gondjai, szükségképpen abba a gyanúba keveredik, hogy nem elég mély a kapcsolata Istennel”.

Jézus nem szánakozni, hanem segíteni tanított. Esélyt biztosítani. Ezt a Biblia nyelvén így mondjuk: Szeretni úgy, ahogyan Jézus szeretett. Tanítson erre a csörgőlabda is.

Arany János Iza-parti barátja

Több tízezernyi újságkivágásaimat rendezgetem, amíg betegségemből lábadozok. *Dr. Gergely* Pálnak egyik cikke kerül a kezembe, amit a Kisfaludy Társaság megalapításának 140. évfordulójára írt köszöntőül. Beleolvastam. Ebben megemlíti, hogy a társaság „az 1840-i közgyűlésén egy debreceni teológus tanárjelöltet díjazott 20 arannyal: Szilágyi Istvánt, balladáját; ő később számos jutalmat kapott nyelvészeti műveiről is, de legfőbb érdeme, hogy szalontai tanárként Aranyt nemcsak angol nyelvtanulmányokra biztatta, hanem eredeti költői művek írására is.”

Ki volt Szilágyi István? Arany János „Iza-parti barát”-nak mondja. Petőfi egy szép költői mondattal ezt írta róla: „Eszköz volt ő a gondviselés kezében, mely ha elrejtje is a gyöngyeit, rendel számára halászokat.” Amikor Szilágyi megismerkedett Arany Jánossal, már befutott költőnek számított. A fent em-

vel nyerte el, de nem ez volt az egyetlen irodalmi sikere. Mint végzett teológus — ahogyan akkor mondták, „heverő diák” —, 1841-ben „Csák és a királyleány,” című elbeszélésével 12 aranyat nyert, majd pedig a „Pontuszparti sír” című elbeszélése érdemelte ki a Kisfaludy Társaság dícséretét.

Szilágyi István 1819. január 7-én Nagykállóban született, iskoláit is itt kezdte, majd 15 éves korában, 1835-ben a debreceni kollégium diákja lett. Itt tanulmányai elvégzése után 1840-től köztanítóságot is vállalt. Köztanító — latinul publicus praeceptor — hívták azokat a fiatalokat, akik tanulmányaik elvégzése után 1-2 évre viszsamaradtak a kollégiumban úgy, mint az alsóbb osztályok megbízott tanítói.

Szilágyi a debreceni gyakorló évek után 1842. tavaszán került Nagyszalontára rektornak a kis gimnáziumba. Ekkor került baráti kapcsolatba egykori iskolatársával, a nála két évvel idősebb Arany Jánossal. Arany egy évvel korábban, 1833. novemberében lett a debreceni kollégium tógátus diákja. Amikor Szilágyi Debrecenbe került, Arany Kisújszálláson volt tanító, és csak 1835. tavaszán került vissza a kollégiumba. Egy évig jártak közös iskolában. Amikor Szilágyi Nagyszalontára került, Arany már másodjegyű volt.

Szilágyi a Szalontán eltöltött éveit 1843-ban nyújtotta be az Akadémia pályázatára „*Szókötéstan*” című művét, amellyel elnyerte a 100 aranyos pályadíjat. Szilágyi sikerei, baráti segítőkészsége, világirodalmi tájékozottsága jelentősen segítette a bátor-talanul induló Aranyt. 1844-től Szilágyi előbb Késmárkon, majd Pesten és Bécsben töltött mintegy másfél esztendő. Pesten ismeretséget kötött Petőfivel is, és szívesen látott vendége lett az irodalmi köröknek is. 1845. őszén lett Máramaroszigeten a református főiskola teológiai tanára. A szabadságharc bukása után pedig — 1850-től — negyvenhat esztendőn át a gimnázium igazgatója. Máramaroszigeten halt meg 1897. április 12-én. Jelentős iskolaszervező munkásságot folytatott. Nagy része volt abban, hogy a felszámolásra ítélt máramaroszigeti iskolából rangos főgimnáziumot és jogaka-

démiát szervezett. 1846-ban a Magyar Tudományos Akadémia a levelező tagjai közé választotta.

Szépirodalmi kísérleteivel újra és újra jelentkezett, de a nagy írók árnyékában már közlsem olyan sikerrel, mint pályája elején. Igaz, hogy a „*Bécsi napok*” című történelmi rajza a Kisfaludy Társaságtól újból díjat nyert. Kiseb alkalmi írásain túl jelentős egyháztörténeti munkásságot fejtett ki. „*Keresztyén egyháztörténet*” (Máramarosziget, 1860.) című könyve gyors egymásutánban többször is megjelent. Pontos egyháztörténeti kútfőket publikált a „*Sárospatoki Füzetek*” 1858-as, és id. Révész Imre által szerkesztett „*Magyar Protestáns Egyházi és Iskolai Figyelmező*” 1872-es évfolyamában. Jelentős dolgozatokat írt a máramaroszigeti református gyülekezet múltjáról, fontos irodalomtörténeti dokumentumokat is publikált. Legjelentősebb művei talán iskolatörténeti írásai. A jelentős, élete alkonyán is megbecsült tanárember életrajzát ketten is megírták. *Hajdú Nagy Sándor* még életében, 1885-ben, sikereinek tetőpontján, majd pedig 1941-ben *Rózsavölgyi Dereáno* István. Azóta hervadnak a koszorúk és nem tudom, hogy sírján van-e még néhanapján virág.

Élő kövek

Úgy látszik, a kisebb protestáns közösségek indulásának titkát a történelmileg hiteles dokumentumokra épülő regény tudja a legjobban feltárni. *Eöt-vös* Károly 1904-ben kiadott örök szép dokumentumregénye óta több kisebb-nagyobb ilyen szépirodalmi ihletésű könyv született. Nem ártana sorra venni őket. Legújabb közülük *Lukátsi* Vilma remek életrajzi regénye *dr. Kiss* Ferencről.

Dr. Kiss Ferenc nemcsak világhíres tudós, Kossuth-díjas orvosprofesszor volt, hanem a Keresztyén Testvérgyülekezet egyik alapítója, a Szabadegyházak Szövetségének elnöke. *Dr. Szentágothai* János akadémikus, aki kora gyermekkorától ismerte dr. Kiss Ferencet, méltán írja a könyv előszavában: „Kiss Ferenc életének szinte minden aspektusa páratlanul tanulságos;

egész népünk e századi fejlődése körüli önvizsgálatra és öneszméletre készítet. (...) Belső fejlődésében meghatározó volt a múlt században kialakult kisvárosi, falusi protestáns kenyegettség jellegzetes életformája; biblia-olvasó köröknek a működése paraszti vagy vidéki kisiparos házaknál.” Kiss professzor végigjárta a belmissziói protestantizmusának nagy lelki krízisét.

Lukátsi Vilma regénye hiteles dokumentumokra épül. A kötetet igazolja a több mint száz oldalas fénykép és dokumentumgyűjtemény: prédikáció szövegek, ünnepi beszédek, tanítások. Úgy gondolom, kevesen mernék ma nyomtatásban vállalni az Állami Egyházügyi Hivatalhoz benyújtott beadványait vagy a Szabadegyházak „békegyűlésén” elmondott beszédeiket. Dr. Kiss Ferenc ezt nyugodtan megteheti.

Lukátsi Vilma érdeme, hogy a kalandos sorsú tudós élete történelmi és pszichológikus hitelű olvasmánnyá formálódik a könyvben. Igazi szemnyitogató, hitet építő olvasmány a hithűség-ről, a mindvégig való állhatatosságról.

Halálakor *Kádár* Imre emlékezett meg róla a Theológiai Szemle lapján. A többi közt ezt írta róla: „az evangéliumi egyház elklerikalizálódását, a nem-lelkési elem passzivitásra szorítását az istentiszteletben szóban és írásban sokszor bírálta keményen. Gyakran beszélt a felszabadulás előtti korszak egyházi vezetőivel való összezapásairól is. Végeredményben arra a meggyőződésre jutott, hogy a nagy egyházak korszaka lejárában van és az evangélium ügyét, az emberiség lelki életét megélesztő só szerepét egyre inkább a kis közösségek fogják betölteni. Ez a felfogása azonban nem akadályozta abban, hogy jó testvéri kapcsolatot tartson olyan keresztyénekkal, akik nem osztották az ő — sokszor élesen profilírozott — nézeteit. (...) Kiss Ferenc életművének tudományos igényű megrajzolása fontos fejezete lesz a magyar protestáns egyháztörténelemnek.”

(Theológiai Szemle, 1966.5-6. sz. - Primo kiadó, 90,- Ft.)

Szigeti Jenő

II. János Pál pápa magyarországi látogatása

*Tanulmányi anyag protestáns, evangéliumi, nem katolikus szempontból.
Ökumenikus Tanulmányi Füzetek, 1991. június 1. szám.
Kiadja az Ökumenikus Tanulmányi Központ. 29 I.*

Folyóiratunk e számának „Dokumentum” rovatában közzétettük a közelmúltban létrehozott Ökumenikus Tanulmányi Központ statutumát és munkatervét. Önmagáért beszélő tény, hogy „Könyv- és folyóiratszema” rovatunkban már az első, nyomtatásban is megjelent munkájáról számolhatunk be ennek az új kutatóintézetnek. A téma fontossága és időszerűsége kézenfekvő, ezért rögtön ráterhetünk arra, hogy mi a célja e tanulmánynak, s azt hogyan éri el.

Az V fejezetből álló tanulmány első fejezetét — amelynek címe: „*Milyen lélekkel készülünk?*” —, teljes terjedelmében közöljük:

„Egyedülálló történelmi eseményre készül az ország: II. János Pál pápa magyarországi látogatására 1991. augusztus 16-20. napjain kerül sor. Ez az esemény nagy érdeklődéssel várt és nagy figyelmet kelt nemcsak római katolikus testvéreinkben, de az egész magyar társadalomban, így a nem római katolikus egyházak és hívők körében is. Ez nagy veszélyeket is hordoz magában. A szenzáció forgatagában elveszíthetjük józan, tárgyilagos és nyugodt tájékozódási pontjainkat. Ezért szükséges — ez alkalommal sokkal inkább, mint bármikor máskor —, a nyugodt elemzés, az értékelés és a tájékozódás. Ezeket a célokat kívánja szolgálni ez az összeállítás, amit az Ökumenikus Tanulmányi Központ egyik munkacsoportja ajánl fel a magyarországi egyházaknak, mindenekelőtt a nem római katolikus híveknek és az egész közvéleménynek.

Ajánlott alapelveink Isten Igéjére épülnek: a Szentírásra, az apostoli tanításra: „Hogy többé ne legyünk gyermekek, kiket ide s tova hány a hab és a tanításnak akármí szele... hanem az igazságot követvén szeretetben, mindenestől fogva, *nevekedjünk*. Abban, aki a fej, a *Krisztusban*” (Ef 4,14-15).

Ebben az Igében benne foglaltatik a számunkra a pápa látogatása kapcsán ajánlatos *magatartási mód és a buzditás is*, hogy mi is, magyar reformátusok, evangélikusok, metodisták, baptisták, ortodoxok és más keresztyének”, katolikus testvéreinkkel együtt minden tegyünk meg, hogy a látogatás a közös Fejben, a *Krisztusban való növekedésünket* szolgálja.

Meg kell találnunk tehát az utat a kötelező *vendégbarátság udvariassága* és a Szentíráshoz, a magyar evangéliumi egyházak hagyományaihoz hű *identitások felmutatásának erkölcsi kötelessége között*. Az első nagy kihívás, amire válaszolnunk kell az, hogy az *igazságszeretetünket* és a *vendégszeretetünket* miként tudjuk *hiteliesen* kifejezésre juttatni. Erre csak a Szentlélek vezetését remélve lehet törekednünk; a jézusi ígélet beteljesülését imádságban kérve: „...az igazságnak lelke elvezérel majd titeket minden igazságra” (Jn 16,13) és „a teljes szeretet kiüzi a félelmet” (Jn 4,18).

A tisztánlátásra nagyobb szükségünk van most, mint bármikor, mert éles különbségtételek és világos elhatárolások nélkül lehetetlenség tájékozódni. Ha csak arra

gondolunk, hogy II. János Pál pápa személyében egy államfő (politikus) és egy egyházfő (pásztor és teológus) érkezik hozzánk, s e két jelleg a pápa személyében öszszefonódik, egyik terület befolyásolja a másikat, a *hit* és a *politika* egymástól szinte elválaszthatatlanul jelentkeznek benne.

Ezen túlmenően ajánlatos lesz elkerülni két kísértő nehézséget: egyrészt, hogy a katolikus egyház immár közel kétezzer éves történetének, hatalmas szellemi-lelki befolyásának és ezzel együtt sok nyomorúságának és tévedésének szemüvegén át nézzük a *mai* római katolikus egyházat. Ez számunkra, nem római katolikus keresztyének számára óriási kísértés; elhárítása nagy önfegyelmet és lelki erőt követel. Másrészt a római katolikus egyházban az elmúlt évtizedekben (XXII. János és a II. Vatikáni Zsinat óta) végbement gyökeres változások hatása alatt elfeledkezünk azokról a szörnű *kísértésekről*, amelyekkel a pápaság története az első századoktól a mai napig tele van.

Ezért alaposan kell ismernünk mindkettőt: a 19. század fontos tanulságait is, és az elmúlt évtizedek nagy ökumenikus eseményeit is. Az előbbit azért, hogy igazi mélységében értékelni tudjuk azokat a változásokat, melyek sodrában él ma a római katolikus egyház. A változásokat viszont azért kell látunk, hogy a múlt kísértéseinek továbbélő- és ható mozzanataira érzékenyebben reagáljunk.

Mindkét jelentkező kísértést el kell utasítanunk e nagy jelentőségű esemény kapcsán: a merev *elhatárolódást* is, de az elvtelen *behódolást* is. Kötelességünk evangéliumi, biblikus, hitvallásos identitásunk felmutatása és a nyitott tanulásra-készség. Akkor becsüljük meg és tiszteljük igazán magas vendégünket, ha emelt fővel fogadjuk és minden alkalommal elmondjuk, kik vagyunk, kibben hiszünk és hogyan akarunk egyházainkban és rajtuk keresztül magyar népünk körében szolgálni.

„A világ legrégebbi lelki intézménye” fejének hazánkban teendő látogatására csak akkor tudunk hitünknek és hagyományainknak megfelelően felkészülni, ha tisztában vagyunk azzal, hogy a közel két évezred hagyományainak terhet hordozó, de modern világunkban bizonyosságot tenni és szolgálni akaró személyiséget fogadjunk: *közel egymilliárd római katolikus hívő fejét; négyezer püspök püspökét, 400 000 római katolikus pap és egymillió apáca hatalmas és szövevényes, világméretű stuktúrájának* első emberét.

Áttekintésünk és elemzésünk, amely bizonyos pontokon kénytelen lesz tömör fogalmazással élni

- a) felvázolja a mai *Római Katolikus Világegyházat* jellemző legfontosabb mozzanatokat;
- b) bemutatja a *magas vendég személyiségét*;
- c) képet ad a magyar római katolikus egyházzal;
- d) rámutat a római katolikus keresztyén testvéreinkkel bennünket, a más egyházakhoz tartozó keresztyéneket *összekötő* lelki, szellemi és hitbeli szálakra;

e) becsületesen, nyíltan beszél a *különbözőségekről is*; f) és azokról az *ökumenikus törekvésekről*, amelyek nyomán további közeledés és együttműködés remélhető a római katolikus és a nem római katolikus egyházakhoz tartozó keresztyének között Magyarországon, az egész laot földön, az OIKOUMENE területén.

A II. fejezet — „A római katolikus világegyház„

— „A mai római katolikus egyház meghatározója: a II. Vatikáni Zsinat” c. alfejezetéből az alábbiakat szeretnénk most kiemelni.

„A zsinati iratok, a legjobb értelemben *kihívást jelentenek* a nem római katolikus keresztyéneknek is, kénytelenek tisztázni kapcsolatukat Róma új arcához, állást kell foglalniuk saját tanításukat illetően — mégpedig nem a XVI. század nyelvén és gondolkodás formájában — válaszolnunk kell a XX. században felvetődött kérdésekre. A XVI. század abszolutizálása nem segít a XX. században való eligazodásra.

A zsinat hatása és a zsinati iratok tartalma lassan mindenhová elérkezett — Magyarországra is. Egyetlen egyházmegye sem mondhatja jogosan Vaticanum secundum non valet in Hungaria (a II. Vatikáni Zsinat nem érvényes Magyarországon).

Nem titkoljuk örömeinket, hogy a II. Vatikáni Zsinaton sok minden megvalósult abból, amiért reformátoraink küzdöttek; anyanyelvű istentisztelelet, a Szentírás magasabbra értékelése és használata, a kegyelemből megigazulás tanítása stb. Tetszik a pasztorális jelleg, az önkritika, a bibliai hangvétel, amit mi jobban értünk, mint Aquinói Tamás gondolkodás- és kifejezőmódját. Tapasztaljuk, hogy ha közös Forrásunkhoz közeledünk, egymáshoz is közelebb kerülünk. Értékeljük a megújult egyházképet, amely szerint az egyház nem tökéletes intézmény vagy társadalom (societas perfecta), hanem Isten népe (populus Dei), Krisztus ajándékaiból élő, részesező titokzatos test, közösség, amelyben minden tagnak helye van és nem a felsőbbrendű klérus egyháza többé. Örülünk a püspöki szinodus megszületésének is, ami világi kifejezéssel és egyszemélyi vezetés érintetlenül hagyásával ugyan, de egy nagy vezető testületnek a felelősségben való osztozását jelenti. Igen tudunk mondani a *missziói elkötelezettség*re.

Az evangélizálás hangsúlyozásában már nem a propaganda fideiről, vagy az egyház expanziós törekvéseiről érzünk szándékot, hanem látjuk a missziós parancs komolyan vételét, minden kontinensre kiterjedően, tehát a szekularizált Európában és Amerikában éppúgy, mint az evangéliumtól még egyáltalán nem érintett területeken. Tapasztaljuk, hogy Róma nemcsak új módszereket keres itt, hanem a Szentlélek segítségül hívását és munkáját veszi komolyan. VI. Pál csaknem 10 évvel a zsinat után (1974) így beszélt erről: „Fáradozunk azon, hogy a XX. század egyháza valóban korszerű módon hirdesse az evangéliumot a mai embernek”. Ez a gondolat összecseng XXIII. János pápa programjával: az *aggiornamento*-val. Ezt a jelszót tett kifejezést így is fordíthatjuk: naprakész.

Természetesen nem mindenért lelkesednek az evangéliumi keresztyének, ami a zsinaton történt, vagy amit a dokumentumokban olvashatunk, de erről később ejtünk szót részletesebben.

A Zsinat iratainak tanulmányozása közben minden figyelmes olvasó előtt világos, hogy kompromisszumok árán jött létre a zsinatnak majdnem valamennyi irata. A stílusból, a kifejezésekből, a vonalvezetésből ez kitűnik. Lényegében a fontos, amit tudni kell mindenkinek, hogy *két egymással ellentétes irányzat bontakozott ki a Zsinaton: a progresszívek* (haladó) és az *integristák* (konzervatívok) *irányzata és végeredményben a zsinat a progresszívek győzelmével végződött*, ugyanakkor az integ-

risták nem kis mértékben *jelentettek fékezést*. Az kétségtelen, hogy XXIII. János pápa (Bea bíborossal a háttérben!) a haladók oldalán állt. Jelszava: „előre, mindig csak előre!” — így akarta valóra váltani, hogy az egyház a valóságos világot és a mai életet érje el, ne maradjon le, szinkronban legyen a XX. századdal, így fogalmazza meg mondanivalóját, időszerűen, közölhetően és „eladhatóan”, mert csak így tudja betölteni hivatását a mi időnkben, anélkül, hogy valamit is lealkudna vagy letagadna eredeti mandátumából. Az integristák — élükön *Ottaviani* bíborossal — féltették a római egyházat a széthullástól, a zűrzavartól, a múlt értékes tradícióinak megvetésétől, tekintélyének csorbulásától. Szinte csak bírálatuk volt a mai világgal szemben, így lényegében az antimodernista vonalat folytatták, ami az I. Vatikáni Zsinatra (1869-70) és a korabeli pápákra volt jellemző. A régi formák érdekében készvek voltak a mai életet is feláldozni. Bonyolította a helyzetet, hogy az integristák igazi védőbástyája a római kúria volt és az olasz püspökök nagyrésze is integrista volt. Kisebbségi helyzetükben is igen aktívak maradtak az integristák és az többek között azt is eredményezte, hogy a progresszívnak ezen a háttéren kellett fogalmazniuk, mindig nagyon árnyaltan, ami végeredményben nem lett kárára az iratoknak. Főleg a vallás szabadsággal kapcsolatos kérdésekben nem akartak végig engedni az integristák, de ugyanez mondható a nem keresztyénekkel való viszonyra, az ateizmusról és a békeről, háborúról szóló iratokkal kapcsolatban is”.

(...)

„Már itt kell megjegyeznünk: a II. Vatikáni Zsinat eseményét és iratait értékelve úgy látjuk, hogy igazi közeledés, ugyanaz, amit a II. Vatikáni Zsinat idején várható volt, sajnos nem jött létre. A regionális vagy helyi egyházak nem használták ki mindazokat a lehetőségeket, amik akkortájt látszóttak. Így is fogalmazhatjuk: *még várat magára sok minden, ami a II. Vatikáni Zsinatban és dokumentumaiban potenciálisan benne rejlik*. A testvér szeretetével így is mondhatjuk, hogy a Római Katolikus Egyház saját maga nem veszi annyira komolyan saját eredményeit, mint az várható volt.”

A III. fejezet — *„II. János Pál személye”* — a hozzámlátogató pápával ismertet meg: az emberrel és mértékadó gondolatvilágával:

„Még jól emlékezünk, amikor 1978-ban a lengyel Karol Wojtylát pápává választották, világszenzációt okozott a krakkói érsek pápai székbe emelkedése. Hogyne lett volna az, hiszen lassanként fél évezrede mindig olasz bíboros került a Római Katolikus Egyház élére; ráadásul II. János Pál az első „szláv pápa”. Szenzációként társul még mindehhez, hogy a döntés meghozatalakor még meglevő kelet-európai szocialista államok egyike adta a Római Katolikus Egyház számára a vezető személyt.

Azóta már hosszú idő telt el, s mindez bizonyítja: II. János Pál az eltelt 13 esztendő alatt a Római Katolikus Egyház tekintélyét egyértelműen emelte, működési területét kiterjesztette. Persze mindez aligha történhetett elmentmondástól mentesen; amennyien elismerik, annyian kritizálják is a pápa munkásságát. Kérdés tárgya az is, hogy akik elismerik és sokra becsülik a pápa személyét és működését, vajon hallgatnak-e rá? Azok sem járnak messze az igazságtól, akik szkeptikusan megjegyzik: II. János Pál „minden idők legünnepeltebb pápája — de talán egyben az a pápa is, akire legkevésbé hallgatnak”.

(...)

„Milyen megoldást javasolt már most a lengyelországi pápa? Teológiai és történelmi érzékével egy régi elgondolást éleszt újja II. János Pál: a Corpus Christianum fogalmát a középkorból származó Európa-képet, amely-

ben az alapvető keresztyén értékeknek kell érvényre jutniuk és garantálni Európa népeinek széles spektrumában is az egységet. Itt főként erkölcsi értékekről van szó, olyanokról, amelyeket a keresztyénség tud adni egy szekularizált Európában — nem vitás, hogy a gyakorlati materializmussal küzdő és állandó erkölcsi deficitet felmutató társadalmainknak égetően szükségük lenne igazi keresztyén értékekre.

Bármennyire is próbáljuk megérteni ezt a szemléletet, az a kép alakulhat ki bennünk, hogy II. János Pál teológiai és politikai nézetei meglehetősen konzervatívak. A dolog nem meglepő, ha arra gondolunk, hogy a lengyel katolicizmus talán a legkonzervatívabb ágat képviseli Európában. Lehet, hogy itt is krakkói „előtörténetéből” táplálkozik a pápa? — Nos, minden bizonyos.

Óvakodnunk kell azonban attól, hogy valamiféle erkölcsi ítélettel lássuk el a meglehetősen relatív tartalmú címkét: konzervatív. Bármennyire is próbáljuk megérteni e szemléletet, aggodalmunkat kell kifejezésre juttatnunk, hiszen a pápa véleménye szerint Európa szükségszerű evangelizációja egyet jelent a rekatolizációval. Reméljük, hogy tanácsadói tájékoztatták a pápát arról is, hogy Magyarország nem Lengyelország; amíg a pápa hazájában a római katolicizmus a lengyel nemzeti érzést és államiságot képviselte mind Kelet, mind Nyugat felé Lengyelország tragikus története során, addig Magyarországon a római katolicizmus minden kulturális szolgálata ellenére a nemzeti szabadságmozgalmakkal szemben álló osztrák Habsburgok szövetségese volt.

A konzervativizmus vonatkozásában lehetünk konkrétak: míg II. János Pál pápa kifelé a dialógus híve és párbeszédre készséget mutat, addig befelé az abszolút pápa-tekintély képviselője. Erre emlékeztet H. Küng, E. Schillebeeckx és L. Boff elhallgattatása és az 1990. május 24-én kiadott instrukció, amely a római katolikus tanítói hivatalnak a teológiai tanárok által gyakorolt módjait szigorú konzervativizmussal határozza meg.

Teológiailag feltétlenül annak számít a népi Mária-kultusz újjáélesztése. A pápa 1987/88-ra meghirdette a Mária-évet, s személyes kegyességét a Mária-kultusz vonatkozásában központi fontosságúnak tartja az egész katolicizmusra nézve. Ez annál inkább is meglepő, mivel már a római katolikus bibliatudomány is elismeri, hogy a Mária-kultusz legtöbb s meghatározó vonásai sem történeti, sem bibliai szempontból nem igazolhatók — így inkább a Mária-kultusz háttérbe szorulásával számolhatnánk. Am II. János Pál pápa számára mindez kevésbé fontos; lényeges egyedül az, hogy valamilyen módon, nevezetesen egy populista elképzelés segítségével, mobilizálja a világ katolicizmusát.

Teológiai, de egyházpolitikai jelentőségű is a cölibátus újra hangsúlyozása. E véleményével II. János Pál pápa már 30 évvel ezelőtt is konzervatívnak minősült volna! Köztudott azonban, hogy a cölibátus kialakulásához nem annyira bibliai és teológiai érvek vezettek, mint inkább a római katolikus egyház stratégiai szempontjai: a római katolikus pap ne családjának tartozzék felelősséggel, hanem kizárólag az egyháznak! S jöllehet a cölibátus miatt a római katolicizmusnak több helyült kell paphiánnyal küszködnie, mégis a feltétlen engedelmesség jelképét látja benne II. János Pál. Ezért van az, hogy míg VI. Pál pápa (az elvek fenntartása mellett) sok papnak adott felmentést a cölibátus alól, II. János Pál ezt a legkritikább esetben teszi — minden bizonyos még az előző pápához képest is konzervatív lépés ez!

Erkölcsi kérdésekben szintén konzervatívnak számít II. János Pál felfogása. Így aligha lehet véletlen, hogy még a vallásos (de protestán) Helmut Schmidt, volt nyugat-

német kancellár is panaszkodott: a pápa felfogása a születésszabályozás kérdésében kifejezetten gátolja a szociális fejlődést. Valójában II. János Pál e kérdést a keresztyén etika központi kérdésének tartja, s meggyőződése, hogy a keresztyénségnek éppen e téren kell példát mutatnia a „modern kor barbárságának”. Hogy szava milyen kevéssé nyer meghallgatást, arra legjobb példa az amerikai keresztyénség elutasító magatartása, de aligha képzelhető el, hogy egyebütt sikeres módszernek bizonyulna a születésszabályozás megtiltása a katolicizmus mobilizálásának”.

(...)

„II. János Pál pápa személye kétségkívül összetett, és néha ellentmondásos képet vetít elénk. E képet az „utazó pápa” személyes varázsa sokszor még tovább mélyíti az embertömegek számára is. E show-jelleg persze sok lehetőséget is ad mind a pápának, mind pedig a római katolicizmusnak; kérdés azonban, hogy az ilyen nagy sikerű szereplések után mi marad meg tartós befolyásként az emberek lelkében. A magyarországi látogatás minden bizonyos hasonlóképpen bővelkedni fog látványosságban; egyházi hatásán túl reménykedhetünk a lengyel-magyar barátság új, remélhetőleg maradandó értékű megnyilvánulásában is.”

A IV. fejezet igen komprimált módon ad képet „*A mai Magyar Katolikus Egyház*”-ról. Ízelítőül néhány részletet olvassunk el most:

„Az 1964-87 közötti korszakot „a kis lépések politikája” jellemezte. 1964-ben Magyarország „részleges megállapodást” kötött a Szentszékkal. Ezzel lehetővé vált a megüresedett püspöki székek betöltése, s hierarchia kiépítése. A jelöltek személyét Róma a kormányzat előzetes jóváhagyásával választhatta ki a Kádár-kormány „szövetségi politikát” hirdetett és ez az egyházakra is vonatkozott. A helyzet ellentmondásos volt. Az egyház tevékenysége korlátok között és ellenőrzötten folyt. Másfelől az állam bizonyos engedményeket tett.

Kibontakozott a Vatikán ún. „új keleti politikája”. Ennek jegyében VI. Pál pápának a magyar kormánnyal egyeztetett kérésére Mindszenty József bíboros elhagyta a budapesti amerikai követséget és az országot. Majd 1973-ban a pápa felmentette tisztéséből és utódjául 1974-ben esztergomi apostoli apostoli kormányzóként, majd esztergomi prímás érsekként Lékai Lászlót (1976-1986) nevezte ki, aki rövidesen bíborosi méltóságot is kapott. Az ő nevéhez fűződik „a kis lépések politikájának” a meghirdetése és gyakorlata. E fejlemények megítélése tekintetben az egyházban megoszlottak a vélemények: „Sokan joggal örültek annak, hogy a magyar egyház kiszabadul a zsákutcából s ha kis lépésekkel is, de megindulhat egy szabadabb fejlődés útján. Mások viszont az ötvenes években üldöztetést vállaltak elárulásának, megalkuvásnak bélyegezték ezt a lépést” (Lukács László, i.m.).

1988-tól fokozatosan kibontakozó egyházpolitikai fordulat következett be. A kormányzat új viszony kialakítására törekedett az egyházakkal a „szabad egyház a szabad államban” elv alapján. E szándékot juttatta kifejezésre egyebek között az akkori miniszterelnöknek az Országos Vallásügyi Tanács megnyitó ülésén, 1989. június 30-án tartott, nemcsak a római katolikus egyházra érvényes beszéde, amely „nyilvánosan és határozottan károsnak, bűnösnek” minősítette „az ötvenes évek elejének egyházpolitikáját” és annak kárvallottait megkövette, súlyos hibának ítélte, „hogy az elmúlt évtizedek egyházpolitikája fenntartotta a korlátozásokat és beavatkozott az egyház életébe”, a vallás gyakorlásához való jog védelmét az állam kötelességévé nyilvánította, az egyházakról úgy szövelt, mint „a társadalom értékteremtő és közösségteremtő té-

nyezőiről”, melyeknek „kulcsszerepe van az állampolgárok szellemi, erkölcsi és kulturális gyarapodásában”.

(...)

„Milyen a magyar katolikus egyház mai arculata? — Az alábbiakban igyekszünk néhány jellemzőnek tartott vonást kiemelni.

Már az eddigi áttekintés is több ponton érzékeltette, hogy megfogyatkozott és több szempontból hiányokkal küzdő egyházzal van szó. A kitágult lehetőségek és megnövekedett feladatok ezt még szorítóbb problémává teszik. Személyi vonatkozásban súlyos gond a lelkészhiány és az ebből fakadó túlterheltség. A laikusok képzésére kialakított megoldások (teológiai levelező oktatás, hitoktatói tanfolyamok) csak némi segítséget jelenthetnek. A feladatokhoz képest nemcsak a szükséges intézmények, hanem az anyagiak is korlátozott mértékben állnak rendelkezésre. A hívek adakozásából az évi bevétel mintegy 500 millió forint. (A külföldről nyújtott támogatásról nem ismeretes az adat.)

Ugyanakkor a megpezdülő élet és az épülés jeleit is egyértelműen regisztrálni lehet. Különösen a városokban szembeötlően növekszik a templomlátogatók és a hitoktatásban résztvevők száma. Kiépülőben van a lelki munkát és az egyházszervezést szolgáló „infrastruktúra”. Buzgó papok és laikusok tevékenysége nyomán új iniciatívák születnek, vagy korábbi szervezeti formák, aktivitások élednek újjá az egyházi élet számos területén. Egyes ünnepi alkalmak tömegeket mozgatnak meg.

Jelentős mértékű a szellemi, teológiai, kegyességi természeti pluralizmus, ha nem is mindig jelentkezik kristályosodott, markáns formákban. A fundamentalista színezetű eszmevilág, a klerikalizmusba hajló gondolkodás és a modern teológiák hatása egyszerre van jelen az egyházban. Az individualista jellegű kegyesség, a közeleti érdeklődés, a népi vallásosság, az önmagában is sokszínű katolikus értelmiség, az egyes közösségek és mozgalmak között, illetve keretein belül mutatkozó eltérések, a különböző szintű vallási műveltséggel rendelkező rétegek egymásmellettsége nem könnyíti meg az egyházon belüli kommunikációt.

Ma a közvéleményt és a megkommunikációs eszközöket sokkal nagyobb mértékben foglalkoztatják az egyházakkal — elsősorban a katolikus egyházzal — kapcsolatos kérdések és események, mint korábban.

A világi sajtóban is időről időre megjelennek az ún. megújulási mozgalmakkal, kisközösségekkel kapcsolatos hírek és cikkek. Többféle eredetű jelenségvilágról van szó: a nehéz időben kialakult, illegálisnak számító „lakáskereszténység”; plébániai kisközösségek; a két legnagyobb magyar eredetű mozgalom: az ifjúsággal foglalkozó Regnum Marianum és a Bokor; különböző külföldi eredetű mozgalmak hatását mutató csoportosulások; nem papi vezetésű, önálló iniciatívák stb. Ennek megfelelően a csoportok és irányzatok szellemisége sem egyforma. Összekötő vonás közöttük, hogy az egyházi élet „bázis” rétegében bontakoztak ki; a csoportokon belül nagy a közösségi összetartás; áldozatokra is kész aktivitásra tudnak indítani, s főként az ifjúságra hatnak. Kibontakozásuk és erősödésük a hetvenes években indult meg. Megjelenésük és terjedésük a magyar katolikus egyházban nem volt zavarmentes. Szokatlanul új szint képviseltek; jórészt érdektelen vagy (néhánykor erősen) kritikus magatartást tanúsított az intézményes egyházzal, főként a hierarchiával szemben. Másfelől a hierarchia — még ha esetleg szimpatizált is velük — nem volt abban a helyzetben, hogy figyelmen kívül hagyja az állami tényezők álláspontját, amely korábban egyszerűen illegális tevékenységnek, de az oldottabb politikai légkörű periódusban is enyhén

szólva gyanúsna tartotta e mozgolódást. Az ügyet a Vatikán is fontosnak ítélte. (II. János Pál pápa 1980. húsvétján levélben, majd 1982-ben a magyar püspökök vatikáni látogatásakor egyfelől arról szolt, hogy a bázisközösségeknek „mindig a helyi egyházakkal, püspökeikkel közösgben kell működniük; másfelől a kisközösségek nélkülözhetetlenségét húzta alá, és a probléma pozitív megoldását sürgette.” A jelek szerint megindult, és most is tart a mozgalmak egyfajta integrálódásának a folyamata.”

„A Magyar Közvéleménykutató Intézet 1991. február 15-25. között kérdőíves reprezentatív felmérést végzett arról, hogy miként ítéli meg a magyar társadalom az egyházak szerepét, tevékenységét. Erdemesnek az általános megállapításaiából néhány lényeges mozzanatot idéznünk:

„A közvélemény igen elismerően nyilatkozik a vallásról és az egyházakról. Az általános rokonszenven túl a válaszok azt jelzik, hogy a felnöttek fiatalabb rétege és a felsőfokú végzettségűek kritikusabbak, mint az idősebbek és az alacsonyabb végzettségűek, különösen, ha az egyház jelenlegi és jövőbeni lehetőségeiről és feladatairól kell véleményt alkotniuk... Megállapítható, hogy a népesség zöme nyilvános társadalmi szerepet szán az egyházaknak, ám egyes területeken különböző mértékben. Erkölcsi, szociális és kulturális téren a népesség túlnyomó része (közülük leginkább az idősebbek), a politikai kérdések eldöntésében mindössze egyharmada tart kifejezetten igényt az egyházak részvételére... A magyar társadalom nagy többsége támogatja az egyházi intézmények visszaadását és újraindítását... Az iskolák, kórházak, szociális intézmények egyházi kezelésbe adásával jóval az átlag fölött arányban értenek egyet a legalacsonyabb és legmagasabb végzettségűek... Az egyházak működéséhez szükséges ingatlanok kérdésében a magyar társadalom jelentős többsége úgy vélekedik: az állam feladata, hogy épületeket bocsásson az egyházak rendelkezésére. Általános vélemény: az odaítélés kritériuma az legyen, hogy a felekezetek az ingatlanokat csak vallási, kulturális vagy szociális tevékenység céljára vehessék igénybe.”

(Az Új Ember 1991. június 2-i számának közlése alapján.) Ez az ún. funkcionális elv érvényesítése.

Magyarországon a katolikus egyház és eszmevilága több nemzedék igen széles körei számára valójában ismeretlen. Életükben, gondolkodásukban még másod- vagy harmadlagosnak nevezhető szerepet is alig játszik. Ezen belül lehetséges inkább rokonszenvező magatartás (pl. családi hagyományok alapján); a korábban korlátozott egyház iránti együttérzés vagy a jobbirányú változások iránti vágy következtében stb.). Lehetséges azonban inkább tartózkodó vagy idegenkedő, vagy ennél is negatívabb színezetű viszonyulás is (p. a vallásellenes propaganda vagy más, az azt megelőző korszakok rossz emlékezete stb. következtében).

Összegezve: a magyar katolikus egyház társadalmi helyzetéről és szerepéről mind az egyházban, mind a társadalomban sokféle vélemény van jelen. Ugyanez érvényes a többi egyházra nézve is. Tisztázódási folyamatra van tehát szükség — és lehetséges, hogy ez nem is rövid időt vesz igénybe — ahhoz, hogy egyfajta „kiegyezéses” nyugalmi állapot alakuljon ebben a vonatkozásban. Az egyház bizonyára azzal tehet a legtöbbit ennek érdekében, ha az evangélium szellemében minél egyértelműbben megfogalmazza küldetéséről vallott meggyőződését és a megértés érdekében türelmes párbeszédet folytat a társadalommal.”

Az V. fejezet — „Azonosságok, különbségek, ökumenikus perspektívák” — ismét teljes terjedelmében közöljük:

„Ahhoz, hogy a pápalátogatás eseményét krisztusi lélekkel, evangéliumi szellemben értsük és értékeljük, *gyökeres szemléletbeli fordulatra* van szüksége a nem római katolikus keresztyéneknek a mi hazánkban is. Eddig ugyanis — különböző történelmi okok folytán — túlságosan előtérben álltak a különbözőségek, melyek a római katolikus egyházat a többi egyházaktól elválasztották. Eljött az ideje — éppen az ökumenikus gondolkodás térhódítása nyomán —, hogy a *közös vonásokat* hangsúlyozzuk, fontosabbnak tartjuk és magasabbra értékeljük azt, ami összeköti a keresztyéneket annál, ami elválasztja őket. Persze erre a szemléletbeli változásra mindkét félnek szüksége van. *Hangsúlyozni kell, és ki kell fejezni az alapvető hitigazságok tekintetében meglévő azonosságokat vagy hasonlóságokat.*

Hitben felismert meggyőződésünk, hogy sem a nagy szakadás (1054), amikor az addig egységes egyház keleti (ortodox) és nyugati (katolikus) részekre szakadt; sem a reformáció (1517) nem tépte el a legmélyebb közös gyökereket.

Első helyen azt kell megállapítanunk, hogy a katolikus egyházzal *közös a történetünk* a keresztyénség első 15 századát tekintve. Ha a keresztyénségnek új ága hajtott is ki a Reformációban, a törzs és a gyökerek ugyanazok. Közismert, hogy sem Luther, sem Kálmán, sem pedig a többi reformátorok nem új egyházat akartak alapítani, hanem Jézus Krisztus egy, szent, egyetemes és apostoli egyházának a megújulására törekedtek.

Ha ebben az értelemben számba vesszük a legfontosabb — korántsem teljes — listáját a nem római katolikusokat a római katolikus testvérekkel összekötő alapvető hittételeknek, első helyen arra kell utalnunk, hogy *osztatlan a Szentháromság Istenbe vetett hitünk*. Ezt a hitet kifejezik az első ökumenikus (összesen nyolc) zsinatok hittételei, ahogyan ezeket összefoglalja az Apostoli Hitvallás és a „Nicea-Konstantinápoly-i Hitvallás”. Ebben megvalljuk *közös hitünket* a mindenható, *teremtő Istenben*. Hitet teszünk *Jézus Krisztusról*, a testté lett Igéről, a *Szentlélekről*, s hisszük *az egyetemes keresztyén anyaszentegyházat*. Az ősi hitvallásokban kifejezett hitünk változatlanul közös.

Nem szabad elfeledkeznünk arról sem, hogy mindezen túl, az az isteni kijelentés forrása, a Szentírás, ahogy a *bibliában* áll előttünk, szintén azonos. A Szentháromság Isten nevében kiszolgáltatót *keresztség* is érvényes, azaz azonos valamennyi keresztyén egyházban. Isten Igéjének (igehirdetés) és az imádságnak (Mi-Atyánk) Istenrel és emberekkel a keresztyén közösségben bennünk összetartó ereje a Szentlélek által éppúgy érvényesül a nem római katolikus egyházakban, mint római katolikus testvéreink között.

A még meglévő mély különbségek ellenére is együtt valljuk katolikus testvéreinkkel, hogy irgalmas és kegyelmes *Istenünk* van; hisszük, hogy *Jézus Krisztus* kereszthalála és feltámadása üdvösséget szerzett az egész világnak; hisszük, hogy a *Szentlélek* megtartó és megújító erejének az új élet ajándékában mindnyájan, katolikusok és nem katolikusok egyaránt részesedhetünk.

Jobban kell tehát figyelniük keresztyén hitünk *közös fundamentumaira*. Így a nem katolikusok számára a római katolikus egyház egy a testvéregyházak (ortodox, anglikán, református, evangélikus, baptista, metodista stb.) között, amelyekkel összekötnek bennünket keresztyén hitünk alapelemei. A pápa személyében a római katolikus testvéregyház fejét köszöntjük hazánkban.

Mindez persze nem jelenti azt, hogy elfeledkezhettünk az alapvető és továbbra is fennálló *különbségekről*. Ezek kemény valósága kötelezővé teszi számunkra, hogy tu-

datosítsuk magunkban, akik a többi egyházhoz tartozunk, azokat a tanításokat és strukturális problémákat, amelyek elválasztanak bennünket a római katolikus egyháztól, mert ezek szerves részét képezik protestáns, evangéliumi, nem katolikus identitásunknak. Természetesen a különbségek felsorolása is csak vázlatos lehet.

A legnehezebb kérdés számunkra az, amit leegyszerűsítve úgy fogalmazhatunk meg, hogy római katolikus testvéreink számára az *evangélium és az egyház* azonosak; az Isten üdvtervéről szóló örömhír és az egyház hierarchikus rendje azonos. Elfogadhatatlan számunkra, hogy Isten Igéjét csak úgy lehet érteni, ahogy a római katolikus egyház és a tradíció megfogalmazza és magyarázza. Ezen a ponton válik el lényegében egymástól a római katolikus és nem római katolikus gondolkodás.

Az evangéliumi (nem római katolikus) keresztyénség elválasztotta egymástól az egyház vezetői és tanítói tisztségeit. Míg ez utóbbi a Lélek vezetése által meghatározottan — „ahol az Úrnak lelke, ott a szabadság” (2Kor 3,17) szabad eszmélődés és vita tárgya; az előbbit, a vezetést a nem katolikus keresztyénség a zsinati közösségek döntésére ruházta. Így a tekintélyelvű vezetéssel (hierarchikus), a pluralizmust állítja szembe. Római katolikus felfogás szerint hinni csak az egyház keretein belül lehet, sőt, a legfőbb magisztérium, a pápa közvetíti és fogalmazza meg a hit tartalmát. Az evangéliumi felfogás szerint a hit Isten ajándéka, az Isten Igéje hallgatása nyomán támadt válasz (Róm 10,17).

Fentiekből következik egy másik alapvető különbség, ez a papi tisztre vonatkozik. Római katolikus testvéreink számára a papszentelés (ordináció) azt jelenti, hogy ezáltal a pap Krisztusnak teljhatalmú képviselője lesz, aki a misében megismétli Jézus Krisztus áldozatát. Ezzel szemben a nem római katolikusok számára az egyetemes papság elve szerint Krisztuson, az egyedüli közbenjárón kívül másra nincs szükség (1Pt 2,9). Más kérdés, hogy a gyülekezeti szolgálatokra (igehirdetők, tanító, presbiter, diakónus) külön személyt hívnak el és készítetnek fel. További botránykő a nem katolikusok szemében a pápai csalatkozhatatlanság és a pápai szupremáció igénye. A bibliakutatók világossá tették, hogy ez az igény nélkülöz minden bibliai alapot, kialakulása egyedül és kizárólag történelmi, egyháztörténelmi okokra vezethető vissza. Az I. Vatikáni Zsinat a pápai csalatkozhatatlanság dogmájának kihirdetésével (1870) szinte áthidalhatatlan szakadékot támasztott a római katolikus egyház és a többi felekezetek között. E tanításnak sok egyéb nehéz és szerteágazó problémája mellett most csak egyre mutatunk rá. E dogma szerint a pápa csak akkor csalatkozhatatlan, amikor ex cathedra nyilatkozik a hitre és az erkölcsre vonatkozó tanításokban. Viszont a pápák (a jelenlegi is) akkor is a csalatkozhatatlanság látszatával lépnek fel, amikor a római tanítás szerint sem csalatkozhatatlanok, vagyis a pápasághoz hozzátapadt az, amit „rejtett csalatkozhatatlanságnak” nevezhetünk. Ez azt jelenti, hogy olyan kérdésekben is egyedül és megfellebbezhetetlenül dönt a pápa, amelyek nem a hit és az erkölcs dolgai, és amelyekben az ősegyház, sőt még a középkori egyház is az egyetemes zsinatokat ismerte el egyedül illetékesnek. Ugyancz vonatkozik a pápa primátusára és a pápai szupremáció igényére is.

Éz a pont, ahol leginkább eltérnek egymástól — az ökumenikus párbeszéd során is — a szempontok. Az egyházak egységét illetően a római katolikus egyház integritációt akar, a nem római katolikus egyházak viszont *partneri* viszonyra törekszenek a különböző egyházak között. A római katolikus egyház úgy értelmezi önmagát, mint amely „az igazság teljességét birtokolja”, azaz teljes egyház, míg a többieket — a II. Vatikáni Zsinat lényeges

módosításaival is az igaz egyház egy vagy több eleme híjával „elszakadt testvéreknek” vagy „keresztény közösségeknek” tartja.

Mindezzel persze korántsem merül ki a különbségek listája, melyeknek egyik további forrása a szentek kultusza és ezen belül is a Mária-kultusz. Itt is szükség van a félreértések eloszlatására. Az evangéliumi kereszténynek nem imádják Máriát, és nem tartják szükségesnek közbenjárását Isten és ember között. A kereszténység nagy személyiségeit és a hit mártírjait, a szenteket becsülik, de nem hívják segítségül. A közvélemény ezt a finom, igen fontos megkülönböztetést sem látja mindig. Erre nézve irányadó az Ágostai Hitvallás, amely kimondja: „A szentek tiszteletéről azt tartjuk, hogy a szentekről való megemlékezéseket fenn lehet tartani, hogy hitüket és jócselekedetüket kövessük. Ellenben a szentekhez való könyörgést vagy a szenteknél való segítségkeresést a Szentírás nem tanítja, mivel Krisztust állítja elénk, hogy Ő a mi egyedüli közbenjárónk, kiengesztelésünk, főpapunk és szószólónk. (Ágostai Hitvallás XXI. Articulus.) A nem katolikus kereszténynek a szenteket sem imádatban, sem különleges tiszteletben nem részesítik, „de nem vélekednek róluk tiszteltlenül”. (II. Helvét Hitvallás V. fejezete.)

Ezen a háttérén érthető, hogy bántó volt, amikor Magyarországot, benne a nem katolikusokat is, újra felajánlották Máriának, mint Regnum Marianumot.

Ezzel eljutottunk a másik nagy választófalhoz, a Mária-kultuszhoz. A nem római katolikus kereszténynek számára elégséges a bibliai közlés Máriáról az Ó üdvtörténeti szerepe meghatározásához. Mária, az „Isten-szülő” (theotokos), ahogy a hitvallások jelölik, fontos, de mégiscsak mellékes szerepet játszik a Szentírásban. A Mária-kultusz kifejlődésének nem szentírási alapjai vannak, hanem a népi vallásosság eltorzulásai adtak indítást hozzá. Összefüggés van tehát a pápai csalatkozhatatlanság és a Mária-dogmák kihirdetése között; szeplőtelen fogantatás (1854), Mária testi mennybemenetele (1950). A mariológia és a Mária-kultusz kialakulásával a Krisztus-kultusz, a krisztológia szorult háttérbe. Szinte mintha a Szentháromságban kiegészítéséről lenne szó: Atya-Isten, Fiú-Isten, Szentlélek-Isten — és Anya-Isten? A nem római katolikus, evangéliumi kereszténynek számára az iránytű csak a Szentírás lehet: egy a közbenjáró is Isten és emberek között, az ember Krisztus Jézus” (1Tim 2,5). „Nincsen senkiben másban idvesség; mert nem is adatott emberek között az ég alatt más név, mely által kellene nekünk megtartatnunk” (Acs 4,12). Az evangéliumi hit szerint nincs szükség „közbenjáróra a Közbenjáróhoz”.

Természetesen vannak még gyakorlati természetű, de igen fontos különbségek a római katolikus egyház és a többi felekezetek között. Ide tartozik a vegyes házasság ügyében képviselt római katolikus magatartás, amely lényegében véve a matriomia mixta-ba foglalt rendelkezéseket akarja változatlanul érvényesíteni, azaz a nem római katolikus szertartás szerint kötött házasságot a kánonjog nem ismeri el érvényes házasságként. És ami ebből következik: a vegyes házasságból született gyermekek vallására nézve a katolikusoktól még mindig megkövetelt a nyilatkozatot, s Magyarországon gyakran a szerelmes reverzálást is. Mindez igen nagy lelki gyötrelmet okoz sok római katolikus házastársnak, és sok esetben megrontja a vegyes házások családi békéjét.

Itt most nem szólnak a többi gyakorlati jellegű, de mégis nagyon fontos különbségekről, mint a papi nőtlenség, a cölibátus, vagy a nőknek az egyházi életben játszott szerepéről. Természetes, hogy e történelmi látogatás kapcsán a magyar nem római katolikus keresztényeket legközelebből a pápának és a római katolikus test-

véregyháznak *ökumenikus* gondolkodása és megartatása érinti és foglalkoztatja. E tekintetben hármas hivatkozási ponton lehet tájékozódni:

a) II. János Pál pápa eddigi igen nagy számú külföldi útja során a nem katolikusok által szerzett tapasztalatokra, illetve a pápa ökumenikus megnyilatkozásaira és gesztusaira;

b) a magyarországi ökumenikus fejleményekre; és

c) a *hivatalos római katolikus egyház dokumentumai-
ban tükröződő szemléletre.*

ad a) A különböző országokban tett látogatásai, valamint az Egyházak Világtanácsával és más nem katolikus ökumenikus szervezetek képviselőivel folytatott eszmecseréi azt mutatják, hogy az illető ország és egyházak helyzetének változatossága szerint, történelmi és szellemi alkatuknak megfelelően II. János Pál különböző mozzanatokra teszi a hangsúlyt. Némelykor az ilyen találkozások alkalmával magát *egyszerűen római püspökként* aposztrofálja, ami azonban természetesen nem azt jelenti, mintha érvénytelenek lennének a pápai szupremációra vagy a csalatkozhatatlanságra vonatkozó igényei. Az ilyen alkalmakkor kialakuló ökumenikus találkozások azonban általában leszűkülnek egy igen rövid ideig tartó audenciára. Az már előrelépés, hogy ökumenikus istentiszteletekre, amilyenre majd a Debreceni Református Nagytemplomban is, sor kerül. Az ilyen alkalmakon komolyabb, mélyebb eszmecserét nem lehet folytatni. Ezek szimbolikus jellegűek. Noha nagy előrelépést jelentenek, mégis azt a veszélyt hordozzák magukban, hogy a *keresztény hívekben kialakul az a benyomás, mintha a felekezeti különbségek már nem állnának fenn, vagy nagymértékben eltűnőben lennének.*

A pápa látogatásait jellemzi még az is, hogy szenzációs tömegalkalmak lévén, az evangélium szelleme, Krisztus evangéliuma háttérbe szorul és idegen elemek határozzák meg a demonstrációkat, sőt, egyfajta triumfalizmus is megjelenik, amelynek része, hogy a pápa nem a problémákról való eszmecserét keresi, hanem a nagy kérdésekre kész válaszokkal jelentkezni, például az abortusz kérdésében is. Nagy hiba lenne tehát, ha a nem katolikusok abban az illúzióban ringatnák magukat, hogy mélyebb kérdések megtárgyalására is sor kerülhet a pápa látogatása alkalmával.

Ad b) Ami pedig a hazai ökumenikus fejlődést illeti, nagyra kell értékelnünk az utóbbi években bekövetkezett szerény, de mégis jelentős lépéseket. Ide sorolhatók az ökumenikus egyetemes imahét alkalmai, valamint az Ökumenikus Tanács és a Katolikus Püspöki kar vegyes bizottságának a munkája, melynek Mi-Atyánk közös szövegének kialakítása és elfogadása volt. Az Apostoli Hitvallás közös fordításának hivatalos elfogadása terén jelentkező nehézségek viszont emlékeztetnek bennünket az ökumenizmus hatáira.

Értékelni kell azt is, hogy az utóbbi években több társadalmi kérdésben közös szót tudtak szólni az egyházak. Ezzel együtt arra is rá kell mutatni, hogy hazánkban a II. Vatikáni Zsinat által teremtett lehetőség még koránt sincs kiaknázva, ami a keresztény egyházak közeledését illeti.

Nem lenne szerencsés lépten-nyomon elmentni, de elfelejteni sem lehet a *magyar protestantizmus évszázados szenvedéseit*; a XVII. századbeli vértörvényszékeket, a gályarabokat, az erőszakos rekatolizáló törekvéseket, a protestánsok vallásszabadságának durva megsértéseit és az üldözéseket. Nem akarjuk ezeket felemlíteni, de elfelejteni sincs jogunk. Annál kevésbé, mert szimbolikusnak tekinthető, hogy éppen a Debreceni Református Nagytemplom és a Kollégium között áll a gályarabok szobra, amely az ökumenikus istentiszteletnek mintegy

hátterét képezi, ahogy nagyon sok magyar protestáns gondolatából sem lehet majd kitörölni a pápalátogatás alkalmával sem a fájó emlékeket. Ezek az emlékek figyelmeztetnek bennünket arra a kísértésre, amitől a pápaság sohasem tudott teljesen megszabadulni, ami abban áll, hogy a *vallás és a politikai hatalom összefonódik*, és így a politikai hatalmi igényekből nagy kára származhat az evangélium és Krisztus ügyének.

ad c) Ami pedig a jelenleg érvényes, hivatalos római katolikus ökumenizmust illeti, nem felejtkezhetünk el arról, hogy a római egyházban is megjelentek és évtizedek óta jelen voltak már a II. Vatikáni Zsinat előtt is az *ökumenizmus úttörői*. Nem előzmények nélkül fogadta el a II. Vatikáni Zsinat 1964. november 21-én az ökumenizmusról szóló dekrétumot (Unitatis Redintegratio, magyarul megjelent „A II. Vatikáni Zsinat Tanítása”, Szt. István Társulat, 1975., 391-403. o.), amely kimondja többek között, hogy „Napjainkban a Szentlélek kegyelmének ihletésére világszerte sokféle módon törekednek — imádsággal, szóval és cselekedettel — elérni a Krisztus-akarta teljes egységet; ezért a zsinat is buzdítja az összes katolikus híveket, hogy ismerjék fel az idők jeleit és szorgalmasan vegyék ki részüket az ökumenikus munkából”. A dekrétum végrehajtási utasításait az ún. ökumenikus direktóriumok tartalmazzák, amelyek első része 1967-ben, a második rész pedig 1970-ben jelent meg. Talán még ezeknél is fontosabb az új kánonjogi gyűjtemény, a Codex Iuris Canonici, amely 1983-ban látott napvilágot, és amely kötelező módon tartalmaz bizonyos előírásokat. Ez ott tesz említést az ökumenizmusról, ahol a megyés püspökök *pásztori* szolgálatával foglalkozik. „Ama testvérek iránt, akik nem állnak teljes közösségben a katolikus egyházzal, köteles a barátságot és szeretetet érvényesíteni” — a püspök — és „az ökumenizmust előmozdítani *úgy, ahogy azt az egyház érti*” (383. Kánon 3.§). A Codex 755. kánonja pedig kimondja, hogy „az egész püspöki kollégium feladata, különösen a Szentszéké, a katolikusok között ápolni és irányítani az ökumenikus mozgalmat”. Itt visszalépés jelentkezik az ökumenizmus dekrétumhoz képest.

Az 1987. óta érvényes *püspöki eskü* azonban *nem tartalmaz semmit az ökumenizmus vonatkozásában*. Viszont van benne valami, amire különösen oda kell figyelni. A püspöki eskü szövegében szerepel a következő mondat: „A hitben tévelygők előtt meg fogom nyitni atyai szívemet és minden erőmmel azon leszek, hogy a katolikus igazság teljességére eljussanak”.

Míndez változást jelent, ha meggondoljuk a korábbi, a II. Vatikáni Zsinat előtti hivatalos római katolikus álláspontot, amely megtiltotta a katolikus részvételt minden nem katolikus, ökumenikus találkozáson, és az egységet a római katolikus egyházhoz való visszatérésben jelölte meg. Mindazonáltal látnunk kell a római katolikus ökumenizmus ellentmondásait, de abban a reménységben, hogy ezek tovább fognak oldódni, Isten Szentlelkének munkája nyomán és az ökumenikus érintkezések hatására.

A reménység jeleként kell elfogadnunk, hogy II. János Pál pápa többször hangoztatta azt a meggyőződését, miszerint az ökumenizmus szükségyszerűség (necessitas) és visszafordíthatatlan (irreversibilis).

Az ma az egyetemes keresztyén reménység, hogy végképp eltűnik az eddigi, egyes felekezetekben meglevő „ellenségkép”. Sem Lutherről nem esik szó, mint tűzre való retnekről vagy ördögfattyúról, se a pápáról, mint Antikrisztusról. Hittankönyveinkben és minden szintű oktatásunkban is eltűnnek a valótlan, egyoldalú ábrázolások és a következő nemzedékben már az ökumenizmus, vagy ökumenikus szellemiség egészen termé-

szetessé válik, a nyugati (és a keleti) egyházak tudnak egymással békességben élni, anélkül, hogy saját identitásukat feladnák, képesek lesznek egymás felé nyitottak lenni. Rómának és a nem római keresztyéneknek helyi és világviszonylatban ezt a gondolkodási- és magatartásformát kell felvenni. Ehhez az eddigénél még nagyobb lépésekre lesz szükség, merészebb önkritikára és bátrabb közeledésre. Szeretnénk, ha a pápa magyarországi látogatása ebbe az irányba és nem ellenkező irányba hatna.

További ökumenikus közeledés római katolikusok és nem római katolikusok között akkor remélhető, ha sok imádsággal és nagy türelemmel mindkét fél folytatja erőfeszítéseit; a római katolikusok próbálják megérteni a protestáns és már nem római katolikus egyházak és keresztyének fenntartásait, és komolyan veszik kérdéseiket; a nem katolikusok pedig nagyobb súlyt helyeznek a közös értékekre. Csak így viheti előbbre Isten az egység felé vezető úton a világ keresztyénséget és benne a magyarországi keresztyéneket.

*

Istent magasztalva elmondhatjuk, hogy az egymással *szembenállásból* már talán kimozdultunk és eljutottunk a türelmes *egymásmellettig*. A kérdés most az, hogy előre tudunk-e lépni az *együtt* végzendő bizonyágtétel és szolgálat felé, amire e kiemelt történelmi időszakban, sok gondnal küzdő magyar népünknek különösen nagy szüksége lenne.

Imádságos reménységünk csak az lehet, hogy II. János Pál pápa magyarországi látogatása nem visszaveti, hanem előreviszi egyházainkat, római katolikusokat és nem római katolikusokat egyaránt az annyira áhított, valódi *lelki megújulás felé*, engedelmesen figyelve az apostoli tanításra: „Megújuljatok pedig a ti elméteknek lelke szerint” (Ef 4,23).”

A fenti idézetek nem teszik fölöslegessé — és nem is ez volt a cél — a teljes tanulmány elolvasását. A Theologiai Szemle olvasóit azonban kötelességünk volt legalább ilyen mértékben tájékoztatni arról, hogy az evangéliumi keresztyénség csak a szélsőségektől mentes, higgadt tárgyilagossággal tud — de úgy tud! — tájékozódni világunkban pápalátogatás idején is.

-r -n

A francia vallástörténet kiskönyve

Xavier de Monclos: Histoire religieuse de la France. Presses Universitaires de France, Paris, 1988. (második kiadás: 1990.) — 125. o. Bibliográfia: 125. l.

A nagyközönség nem ismeri a vallástörténet fogalmát. Nem azonos az egyháztörténettel, sőt jelentősen különbözik tőle. Vizsgálódási köre kiterjed mindenre, ami a választott területen vagy időkörben a vallással és a vallási fejlődésben történt, bármelyik egyházban és az egyházakon kívül is. Ilyen munka a francia történész, Xavier de Monclos könyve, *Franciaország vallástörténete*, amelyet érdeklődő művelt honfitársai számára írt, jól érthető megfogalmazásban, olvasmányosan, de történettudósi igényességgel. Tanulságos olvasmány lehet mindenkinek, aki az emberi lélek múltbeli és az európai lélek mai útjai iránt érdeklődik.

Az első érdekes és a mai evangélizálás szempontjából is figyelemre méltó megállapítása: a gall ősvallás közösségi jellegű volt, nem jutott el az egyénhez, a római vallás ezt tetézte a hidegségével. A kereszténység azért tudott Gallia nagyobb részén viszonylag könnyen a nép vallása lenni, mert az *egyén* kérdéseire adott választ. A pogányság elmerülése nem járt olyan emberi és társadalmi megrázkódtatással, mint a mi hazánkban. (Nemrég egy görögkatolikus lelkész jegyezte meg, hogy a magyarság keresztény vallásra való térítése végbemehetett volna kevesebb tragikus eseménnyel is. L. Mozdul a Föld, 1991. ápr. 2.).

Még egy, számunkra igen érdekes megállapítás a késői ókorról foglalkozó fejezetből. A „konstantini fordulat” napjainkra eléggé általánosan elismert utélagazás, sok későbbi negatívum kiindulása lett, katolikus oldalon is kezdik így értékelni. A nem katolikus történészek egy része azonban úgy látja, hogy volt ennek előzménye, a kereszténység már a *második* században kezdett a világ felé fordulni és ezzel eszmeileg hígulni. (L. Deák Dániel: Erkölcsei eszemény és gyakorlati hatékonyság. Egyház és Világ, 1990. aug. 10-18. 1.). Ezt a fordulatot Monclos is észleli, de a pozitív oldalát mutatja meg: szerinte Clemens és Origenész összebékítette az evangéliumot az antik kultúrával. Az összebékítés valóban áldásos tett volt, de vajon nem kísérő jelensége-e egy kevéssé áldásos folyamathoz?

A galliai keresztény századokat Monclos úgy mutatja be, mint a hívek küzdelmét a vallásukért, a *saját* egyházért. Az első, a már megkeresztelkedett nép számára vesztes szakasz a Nagy Károly előtti időkben kezdődött, és körülbelül az ezredfordulóig tartott. A hierarchia elfordult a néptől. Ekkor kezdték a templomokat úgy építeni, hogy az oltár nem középre, hanem a templom egyik végébe került, a szentélyt pedig ekkor választották el jól láthatóan a hajótól, jelezve, hogy a papnak külön hatalma és működési területe van, és a hívő nem lehet tevékeny része a szentségi cselekménynek. Az ezredforduló táján indított harcot a nép a világi hívő vallásának és egyházának viszszerzéséért.

A könyv szerint az egész második évezred a francia katolicizmusnak története: megújulási törekvés. Két irányban folytak a próbálkozások: az egyházon belül (ennek előjátéka volt a cluny-i reform) és az egyházon kívül. Az utóbbiak születtek az eretnokségeket, majd a kálvini reformációt. (Érdekes, hogy kevés szó esik a janzenizmusról.) Kálvin után, a reformáció, a protestantizmus jelenlétében is folytatódott az egyházon belüli megújulás sokféle próbálkozása, mozgalma, új és új eredményekkel, egészen napjainkig.

A könyv *világi* tudományos intézmény megrendelésére készült, ezért a minden bizonnyal — és észlelhetően — katolikus szerző visszafogottan nyilvánít véleményt. A protestánsok sorsáról szenttelenül beszél, de egyetlen szóval sem mentegeti a katolikus egyházat és az *ancien régime*-t. Pedig a protestáns sors a nantesi ediktum visszavonása (1685.) és a jogfosztás megszüntetése (1787.) között mintegy száz évben keservesebb volt, mint a magyar protestánsoké. Az 1787-i királyi rendelet egyébként a protestánsoknak csak a személyes és állampolgári jogait állította helyre, vallásuknak biztosítékokat nem adott, azt tulajdonképpen nem ismerte el.

1789. július 14-én kitört a szabadító vihar. Egy-két év múlva az új törvények bevezetésével véget ért Franciaország keresztény századainak kora, megszületett a laikus állam (a fejezetcímek is jelzik). A királyi restauráció és a második császárság megpróbálta a régi vallási struktúrákat és valláspolitikát feltámasztani, s ezt a nem ka-

tolikusok mindig megszenvedték, de néhány évi erőlködés után a reakciós kísérletek kudarcot vallottak.

Ma Franciaországban igen tarka és változékony a vallási helyzet, s ezt Monclos kitűnően írja el. Szerinte mintegy kétezzer (!) szekta működik, az országnak többmillió mohamedán polgára van, megjelent az ortodox kereszténység (görögkeletiek — mint mindenfelé Nyugaton). A protestáns sereg kicsi, de szilárd és sikeres. Létszáma kb. 850 ezer, a lakosság másfél százaléka, de „hallgatóinak (*audience*), a szót nehéz értelmezni) számaránya ennek három-négyszerese. A szerző megjegyzi: a francia protestánsok számarányuknál jóval nagyobb százalékban kerülnek szellemi és közéleti vezető pozícióba. Különös, hogy ez a franciákat nem idegesíti... (Francia barátaim szerint Michel *Rocard*, a nemrég lemondott miniszterelnök, talán jövőendő államfő, hívő protestáns.)

A katolikus egyház ma is megkereszteli a francia újszülöttek nagy többségét, de felnöttek körében kisebbségbe szorult, nagyon kevesen járnak templomba, papi utánpótlás alig van. Ám ez a nagyon összezugsorodott katolicizmus hitében erős, lelkiileg megújult, és benne az igazi vezető szerepet a *világiak* vették át. Két ok miatt tehetik: az egyik a zsinat frissítő, egészséges szelleme, a másik pedig az, hogy hazájuk *szabad ország*. Ez a dinamikus katolicizmus minden változás esetén számíthat híveire, és eredményeit mi, magyarok, irigyelhetjük — protestánsok és katolikusok egyaránt.

Akit érdekel az emberi élet útkeresése és fejlődése, izgalmas olvasmányként tanulmányozza a könyvet. Kozmetikázás, kegyes szólam nincs benne.

Befejezésül egy nyelvi megjegyzés. Azokban az összefüggésekben, amelyekben a magyar egyházi- és történeti irodalom térítésről, megkeresztelésről beszél (Géza fejedelem, István király műve, a kunok vagy a 17. század végén ittrekedt törökök vallási integrálása stb.), Monclos mindig az *evangéliscr*, *evangélisation* szavakat használja. A gallokat is *cvangélizálta* az egyház. Nem érdektelen szóhasználat, a mai magyar egyházi nyelv és egyházi *gyakorlat* számára nagyon is tanulságos.

Bán Ervin

Himnológiai gyűjtemény

Dr. Szőnyi György: Kiadja a Zsinat Tanulmányi Osztálya, 1990. 433. 1.

A Zsinat Tanulmányi Osztályának gondozásában jelent meg dr. Szőnyi György munkája. A gazdag gyűjtemény eddigi legalaposabb, legnagyobb szabású összefoglalása a témának, 433 oldal terjedelmű.

A gyűjtemény első részében a magyar református egyházzene legnagyobb alakjaira emlékeznek a szerzők. Szöveg- és dallamszerzők, a közelmúlt és elmúlt századok jeles, himnológiai foglalkozó alakjai elevenednek meg a tanulmányokban. Szőnyi Benjamin, Fövenyessy Bertalan, Hodossy Béla, Losontzi István, Varga József, Vargha Tamás, Balla Péter, Victor János munkásságával éppúgy megismerkedhetünk, mint Karácsony Sándor, dr. Ecsedy Aladár, Csomasz Tóth Kálmán, dr. Czákó Jenő, Mikecs Lajos, vagy Gárdonyi Zoltán tevékenységével. Ők valamennyien a maguk területén jelentőset alkottak, nélkülük nem ilyen lenne a mai magyar református egyházi zene.

A következő szakaszban a gyülekezeti énekkarok története elevenedik meg. Ezen a területen is úttörő munkát végzett dr. Szőnyi György, ilyen alapos, átfogó munka eddig nem létezett. Ha tudjuk is, hogy sajnos az itt felsorolt, bemutatott énekkarok egy része ma már

Mégegyszer az „A tyákról”

nem működik, vagy nem olyan színvonalon, mint virágkorában, akkor is érdekes, izgalmas olvasmány az énekkaroknak szinte az önéletrajzát végiglapozni, a sok érdekes epizódból kibontakozik az elmúlt évtizedek, de évszázadok zenei élete, az a hősies munka, amelyet a kórusok vezetői sok szeretettel, ügybuzgalommal és szakmai tudással végeztek az egész országban. Mivel ezek a tudósítások szinte önéletrajzok, nem egy szerző munkái, meglehetősen különböző stílusúak, terjedelműek és néha színvonalúak is. Ez azonban bizonyos színességet, tarkaságot is biztosít, bár néha nem ártott volna, ha a szerkesztő keze belenyúl, egységesíti a sokféle visszaemlékezést.

A kötet 300 oldalnyi kórustörténeti rész után általános himnológiai rész következik. Neves külföldi szerzők alapmunkáiból: Albrecht Christoph és Walter Blankenburg könyveiből ismerteti azok legfontosabb megállapításait. Ezenkívül néhány érdekes tanulmány: Zwingli sokat vitatott nézeteiről, a zsolnáreklés élesztéséről, a katekézisben felhasználható zenéről, vagy a lelkigondozásban való felhasználásáról éppúgy olvashatunk, mint a sárospataki Kollégium különféle zenei megnyilvánulásairól. Igen érdekes ifj. Fekete Károly tanulmánya, amely Kodály Zoltán és a református énekkarok közti kapcsolatot tárgyalja.

A gyűjtemény legnagyobb erőnye, hogy megpróbálja átfogni az egész egyházi zene minden területét, hiányossága pedig, hogy a sok szerző mozaikszerű munkája igen színes, érdekes, de nem mindig egyformán lényegre törő. Ilyen úttörő munkákban elkerülhetetlen az is, hogy sok szerző nem tud felülemelkedni a szubjektivitáson, sokszor pedig nem tud, nem is tudja minden adatot. Így például az előbb említett igazán jó és alapos cikkből is hiányoltuk az 50. genfi zsolná Fodály feldolgozása, és a pápai Kollégium énekkara, illetve énektanára közötti kapcsolatot.

Számos apró pontatlanság inkább csak azt zavarja, aki éppen azt a tárgykört jobban ismeri, így pl. Purcell kánonja csak 3 szolamú, nem nagy dolgok ezek, de egy ilyen kiadvány néhány évtized múlva forrásértékű lesz, sőt már most is sok vonatkozásban az, egy forrásmunka legnagyobb erőnye a precíz adatok sokasága.

Minden egybevetve igen dicséretes vállalkozás volt dr. Szőnyi György részéről ez a munka, bizonyára sok levezetés, előkészítő munka előzte meg a szerkesztést, és egy aktívabb, agresszívabb szerkesztői munka sok évvel késleltethette volna a munka megjelenését. Így viszont megindíthat egy eleven vitasorozatot, felpezsdítheti ezt az állóvizet is az egyházunkban található sok egyéb állóviz mellett.

Nagy érdeme a kötetnek az is, hogy közérthetően ír erről a témáról. Szükség van erre, hiszen amint említettük, úttörő jellegű műről van szó, hazánkban sajnos a himnológiai irodalomnak sem hagyománya, sem közönsége nincs igazán, s ha nem akarjuk elriasztani a még meg sem lévő olvasótáborot, kezdetben egyszerűen kell kifejezni, kifejezni, megmagyarázni azt a titkot, amit egyházi zenének nevezünk. Nagy érdeme a kötetnek még, hogy szinte az utolsó pillanatban szólaltak meg szemtanúk a zenei múltunk eseményeiről, így sok olyan adatot mentettek meg a feledéstől, amelyek akár most, akár később segíthetnek bennünk abban, hogy egy való, helyes képet alakíthassunk ki múltunkról, visszaszerezzük vagy megszerzessük igazi önbecsülésünket, és reális múlt-tudattal foghassunk neki, hogy szebbé, gazdagabbá tegyük református egyházi zenénket, ezen keresztül pedig istentiszteletünket.

Máté János

Thomas Römer: *Israels Väter. Untersuchungen zur Väterthematik im Deuteronomium und in der deuteronomistischen Tradition (These présentée à la Faculté de Théologie de l'Université de Genève pour obtenir le grade de docteur en théologie). Orbis Biblicus et Orientalis, Nr. 99., Universitätsverlag Freiburg Schweiz, Vandenhoeck und Ruprecht Göttingen, 1990., XVI + 639 I.*

A szerző Maitre d'Enseignement et de Recherche a genfi testvéradémián; a disszertációjával — első látásra — egy olyan témát érint, amit az utóbbi évtizedekben igen gyakran vizsgáltak. Az ősatyák története A. Alt kutatásai óta mind Izrael története kutatásának, mind a Pentateuchos-kutatásnak sarkalatos pontja, s néha-néha úgy tűnik, mintha a kutatástörténet „hitvallási” kérdésévé vált volna. Römer azonban nem azokat a passzusokat vizsgálja újra, amelyekről oly sok szó esett már, ti. a Gen 12–50 komplexumot, hanem a Deuteronomiumi Történeti Műre összpontosít, s feltételezi, hogy Izrael előtörténetének itt is valamilyen koncepciója rejlik. Mint látjuk, joggal.

A szerző két alapfeltételből indul ki, amit a kutatás jelenlegi álláspontja igazol. Először is abból, hogy az említett Gen 12–50 a Pentateuchon belül egy viszonylagos önállóságot képviselő egység; ezt az utóbbi évtizedekben R. Rendtorff (és nyomán E. Blum) hangsúlyozta leginkább. S valóban: Römer — mint volt heidelbergi diák — abból helyesen vonja le a következtetést, hogy akkor lennie kell a Pentateuchosban egy másik koncepciónak is, ami Izrael előtörténetéről szól; ez második kiindulási pontja.

A viszonylag széles anyagban először is minuciózus munkával azt szűri ki a szerző, hogy kiket jelölhet a Deuteronomiumi Történeti Műben az 'ábót? Kik hát az „atyák”? A válasz elég széles a szókutatás után: Az 'ábót jelenthet

- 1.) testileg apát, nagyapát,
- 2.) többesszámban mindig: elődöket,
- 3.) *heros eponymost*,
- 4.) valamilyen tisztt hordozóját (pap, próféta, stb.),
- 5.) nagycsaládbeli, törzsi kapcsolat megjelölését.

Ezek szerint mindent jelenthet az 'ábót a Deuteronomiumi Történeti Műben, csak patriarchát nem! Ez annál is meglepőbb, mivel az ősökre utalás igen gyakori e Műben, s úgy tűnik, emögött álló koncepció nem Ábrahám, Izsák és Jákób személyéhez fűződött. Az 'ábót fogalma azonban bizonyos motívumokkal is kapcsolódik. Ezek:

- 1.) Isten megesküdött az atyáknak,
- 2.) Isten megígérte az atyáknak, hogy országot ad nekik,
- 3.) Isten parancsot és törvényt adott az atyáknak,
- 4.) Isten szövetséget kötött az atyákkal (tehát nem egy patriarchával, hanem az elődökkel!)
- 5.) Feltűnő motívum az atyák és Egyiptom kapcsolata.

Különösen föltűnő az ország öröklésének és az aposztázia hangsúlyozásának kettős motívuma (*irs*, illetve 'c^ló-him 'a^hérim). A tematika tehát alaposan eltér a Gen 12–50 komplexumától. Szembeszökő jelenség, hogy az eredet kutatásában ez a koncepció inkább Egyiptom, mint Mezopotámia felé fordul. Ez tk. nem meglepő, hiszen eddig is tudtuk, hogy az Ószövetség központi jelentőséget tulajdonít az egyiptomi szabadításnak. Talán annak sem kell meglepnie minket, hogy a Deuteronomiumi Történeti Mű az, amelyik e szabadítás központi teológiai fontosságát hangsúlyozza leginkább. Az már azonban inkább meglepő, hogy Römer a próféta könyvek áttekintésében ennek paralelljeit is fölfedezi, s ennek alapján azt föltételezi, hogy a deuteronomista koncepció már az exilium tapasztalatára épít.

Mi mármost a teológiai mondanivalója e föltételezésnek? Az, hogy megmagyarázza az Egyiptom–komplexum oly széles jelenlétét az Ószövetségben: ennek hangúlyozására az exilium kapcsán volt szükség, éppenséggel a tragédia után kellett megírni Izrael történetét úgy, hogy kifejezésre jusson benne az a hit, miszerint nem föltétlenül kötődik Izrael története Izrael földjéhez. Ahogy adta azt Isten, úgy el is veheti, majd vissza is adhatja. Ugyanakkor pedig Babilonban, fogságban kissé veszélyes koncepció lett volna egy olyan eredetábrázolás, amely Mezopotámiából eredeztetni Izrael történetét!

Mi a vizsgálódás irodalmi eredménye? Römer szerint két egymástól független magyarázat került be az Ószövetségbe Izrael előtörténetéről. Az egyik a Gen 12–50 komplexuma, melynek eredete önálló, „autochton” népies elbeszélésekben rejlik (vö. itt a promotor, A. de Pury diszertációját!). Ez bizonyul elégtelennek az exilium táján, s ezért kellett ettől eltérő koncepciót kidolgozni a Deuteronomiumi Történeti Műnek, amely inzisztált a szabadítás tényén, s azt bizonyította, hogy a föld elvesztése még nem szüntette meg a nép folytonosságát. A bibliai tradíciók iróniája, hogy e két koncepció éppenséggel az „atyák” nációjában találkozik, ezért kellett e fogalmat Römernek külön is vizsgálat tárgyává tennie.

Persze, a kritikus olvasó joggal válaszolhatná erre: e teória szerint a Deuteronomiumi Történeti Műnek ki kellett volna szorítania a patriarchiákról szóló elbeszéléseket, ezek pedig fölvételt nyertek a Pentateuchosba. Ez a kérdés persze már túlmutat Römer munkáján, s inkább a Pentateuchos végső redakciójának kérdését veti föl. Anynyit mindenestre lehet mondani, hogy a fenti nézet jól megmagyarázza a patriarcha–történetek relatív izoláltságát a Pentateuchoson belül — tehát azt a kérdést, amit eleddig még senkinek sem sikerült kielégítően megválaszolni. A konkuráló koncepciók összeötvözése azonban alighanem az exilium utáni időkbe vezetnek minket, amikor a perzsa hatóságoknak a zsidó vallás egységes kezelése céljából egy „chartára” volt szükségük: minden bizonylan ez volt a Pentateuchos első célja. Ezzel azonban már inkább B. Deibner és F. Crüsemann munkáit idéztük.

Ami pedig Römer disszertációját illeti: briliáns munka. A nagy terjedelem kárpótól minket azért, mert egyszerre több kínzó kérdésre kapunk megnyugtató választ, először is a továbbra is feladatként megmaradó bibliai szóexegezis területén, a tradíciókritika területén, Izrael történetének területén, majd pedig a Pentateuchos és a Deuteronomiumi Történeti Mű redakciójának területén is. E fiatal szerzőről még bizonytalanságokkal fogunk hallani!

Karasszon István

Lélektani horizont

Psychologie in Medizin und Beratung címmel nyújt betekintést kiadványaiba a Verlag für Medizinische Psychologie Vandenhoeck & Ruprecht (Göttingen). Ebből néhányat hadd rakjak ki a teológia asztalára.

I. Orbach: *Kinder, die nicht leben wollen*, vagyis öngyilkos(jelölt) gyerekekről szól ez a szívszorító könyv, pontosabban főleg arról, hogy ennek a háttere nemis olyan rejtélyes, csak éppen „messzelátót”, vagy inkább „mélyrelátót” kell hozzá szerezni. Akkor még idejében föl lehet fedezni azokat a keserű gyökereket, amelyekből később halál terem. Persze az sem mindegy, mit tudunk kezdeni azokkal, akiknek már orráig érnek az alvilág vizei.

Harma/Strehlow: *Das Traumkind in der Realität*. Célja, hogy az örökbefogadott gyerekek örökbe tudják fo-

gadni örökbe fogadóikat — mert fenyeget a kölcsönös csalódás. Szemléletes esetek illusztrálják a fejlődéslektani fejtegetéseket.

Heigl-Evers/Schepank: *Ursprünglich seelisch bedingte Krankheiten*, I–II. 109 ikerpárnak néztek utána, akiknek neurózisához pszichoszomatikus megbetegedés társult. Egyszerűen fantasztikus, hogy mélyreható lelki megoldatlanságok mit tudnak művelni. Igen közelről voltam tanúja egy esetnek: amikor valaki végre dülőre jutott rendkívül keserves konfliktusával, s a két rossz közül a túlélethetős választotta, napokon belül megszűnt évek óta fennálló térdfájása, fülérzékenysége, gyomorrendellenessége, többé nem kellett neki lúdtalpbetét, s az a javult állapot azóta (12 éve) is fennáll. Korábban semmiféle szomatikus kezelés nem segített rajta.

H. Schultz-Hencke: *Einführung in die Psychoanalyse*. A szerző kiválóságán kívül arról is nevezetes, hogy Freudot módjával tiszteli, s mások mélylélektani koncepciójából is kész tanulni, megőrizve önállóságát.

D. Wyss: *Die tiefenpsychologischen Schulen von den Anfängen bis zur Gegenwart* (1977). Igényes munka témájának történetéről, problémáiról és kríziseiről, közel 600 oldalon. A mélylélektan szinopszisa, főleg olyanoknak hasznos kézikönyv, akik egy kisebbfajta szakkönyvtár helyett akarják forgatni.

Karbe/Müller-Küppers: *Destruktive Kulte*. Totalitárius, álvallási mozgalmak társadalmi és egészségi következményei. Ennek időszerűsége sajnos csak nő hazánkban, mert a nagy szomjúság után vannak, akik pocsolavízre vetik rá magukat, hisz’ az van a legközelebb. Rokon témájú Messner (Pfeifer) Weber szerkesztésében: *Beratung im Umfeld von Jugendreligionen*. Néhány térdé egy nagy dzsungelhez, amely lassan átnyúlik hozzánk.

Baier: *Richard Siebeck und Karl Barth — Medizin und Theologie im Gespräch*. A teológiai antropológia jelentősége R. S. orvoslástanában. Akár csemegének is beillik, fokozódó aktualitásáról nem is beszélve.

Brandt: *Die evangelische Strafgefängnisseelsorge*. Története, elmélete, gyakorlata. Expressz–segítség börtönlelékeknek rendkívül nehéz és igényes szolgálatukban.

S végül általános áttekintés végett: *Praktisches Wörterbuch der Pastoral–Anthropologie*, válogatott szerzőcsapattal, 1128 hasábon. S annak, aki részletes prospektust óhajt, a Vandenhoeck & Ruprecht Kiadó címe: Pf. 3753, D–3400 Göttingen. „Egyébként” főleg teológiai könyveiről ismerjük.

Bodrog Miklós

Zsoltár és teológia

H. Spieckermann: *Heilsgegenwart. Eine Theologie der Psalmen*. Vandenhoeck-Ruprecht, Göttingen (FRLANT 148) 1989, 342 1.

Mi lehet nagyobb elégtétel egy könyv írójának, mint ha művével legmegrögzöttebb ellenségeit is meg tudja győzni, s maga mellé tudja állítani? Aligha én vagyok márpedig az egyetlen, aki a zsoltárkutatás forma- és műfajkritikájának M. Gunkel és F. Crüsemann nevei által fémjelzett vonalára esküdtem föl — s talán nem is én vagyok az egyetlen, aki teljesen kapitulált Spieckermann, a fiatal zürichi professzor új műve előtt. Egészen biztosra veszem, hogy hozzám hasonlóan igen sokan gyanakvással, sőt kisebb ellenszennvel olvasták a könyv bevezetőjében: „Belőlem nem a módszertan megvetése beszél. A módszer

'a kritikátlan, hányaveti gondolkodás ellen jó szer' (Adorno), s elengedhetetlen az exegetikai eredmények közlésében is. Az írásmagyarozatnak viszont a kézműves-jellegű munkán túl arra a megszólításra is várnia kell, amit a szöveg (vagy az, aki rajta keresztül szól) hozzánk intéz." (19-20. l.)

A gyanakvason túl persze óriási várakozás is volt bennem. S ez pontosan azzal magyarázható, hogy a zsolttárkutatásban éppenséggel a formakritika hozta eddig a legtöbb eredményt, ami — M. Gunkel kommentárja 1926-ban jelent meg! — immár inkább apóriának mondható. Zavaró tényező eközben, hogy a formakritika módszere *történetietlenít*, s így a zsolttárok történeti besorolása megoldatlan föladatként áll mindmáig előttünk. A magam részéről fájdalmas belátással vettem búcsút G. von Rad hipotézisétől a „kis történeti Credo” (5Móz 26,5) vonatkozásában, hiszen jóformán ez volt az egyetlen formatörténeti kutatás, amelyik ideig-óráig egységben tudta tartani a hitvallás műfaját az izraeli történettudattal (jóllehet bázisa az Ószövetség szövegében és az izraeli valástörténetben rendkívül csekély volt). Az egyetlen későbbi kísérlet pedig a zsolttárok és a történelem egymás mellé rendelésére a *Westermann*-tanítvány J. Kühlewein műve (Geschichte in den Psalmen, Stuttgart 1973) — egyszerűen nem érdemel említést.

Az Ószövetség teológiáját márpedig G. von Rad óta elsősorban történeti művek alapján írták meg (igaz, lassan negyedszázada fokozott figyelemben részesül a héber bölcsességirodalom is). Fájdalmas tény: a zsolttárok e munka során az illusztráción kívül jóformán semmilyen szerepet sem játszottak; a helyzet abszurd volta kiáltó! — Nos, mindez egycsapásra megváltozott *Spieckermann* munkája által. A szerző elsősorban arra a folyamatra koncentrált, hogy a zsolttárok (a Zsolttárok könyvének kívüli corpus figyelembe vételével is) hogyan próbálják meg az izraeli líra története során egységesíteni a különböző eredetű, s egymástól nem csupán eltérő, hanem egymásnak nemegyszer ellent is mondó teológiai tartalmat. Sietek leszögezni: jól sikerült kísérlet ez, mert *Spieckermann* könyve egy rendet, de nem rendszert teremtett. A szerző ugyan nem jelentette be az alábbi igényt, mégis meggyőződésem: az a folyamat nemcsak a *zsolttárok teológiájára* volt jellemző, hanem modellként is szolgálhat az egész *Ószövetség teológiájának* kidolgozására.

1) *A teremtő és megtartó Isten.* Lehet pontosítani és differenciálni ezt az alapvető teológiai tartalmat? *Spieckermann* szerint kell is. Hiszen egyrészt Izrael mindig is vallotta, hogy Isten teremtette a világot; ám ennek primér mozgatója az volt, hogy Isten hatalmába utalja a teremtettséget (szembeállítva emberek hatalmával). Így a teremtés-teológiára a *creatio continua*, illetve a *creatio* és *conservatio* egymás mellé rendelése volt jellemző (ld. pl. Zsolt 24,1-2). E nézetet persze kihívás érte az ókori Kelet teremtés-mitoszai által, amelyeket szintén adaptált az Ószövetség. A teremtés harc jellegéből, illetve a teremtés gondviselés jellegéből teológiai reflexió útján állt elő a *prima creatio*, ami az 1Móz 1 teológiai alapja is. Később pedig ennek személyes, lírai kivetítődése sem maradt el. (Ld. pl. Zsolt 139,13 kk.)

2) *Politikai bukás és üdvőtörténet.* E második fejezetben *Spieckermann* ügyesen mutatja be, hogy miért is olyan nehéz téma a zsolttárok esetében a történelem. Az exilium előtt a 2Móz 15 kivételével nem is igen van zsolttár, amely Istennek a történelemben véghezvitt csodáit megénekelhetné, hiszen a királyság kora inkább „Unheilsgeschichte”. Jó példa, hogy az egyetlen fogódzó a líra és a történelem összekapcsolására, a Szent Láda apropója, milyen tragikus módon merül a feledés homályába. Csak

az exilium, s méginkább annak teológiai földolgozása volt az, ami a tragikus történelemben mégis Isten kegyelmét, az Ő akaratának megvalósulását pillantotta meg, s ennek dicsérete is csak ezután borulhatott virágba. Ez a bizonyos „mégis” viszont jól látható pl. 74. zsolttárban.

3) *Theologia gloriae.* E szakasz már a nagy teológiai reflexiók folyamatát írja le: Isten maga ugyan nem köthető semmilyen kultusz tárgyhoz, semmilyen helyhez (az erre tett kísérletek meghiúsulásához vö. az előző passzust). Ugyanakkor azonban az üdv mégis megtapasztalható, jelen van a gyülekezet összejövetelén. A késői reflexió jól feldolgozta a kánaáni örökséget is (Isten a *b^cné 'élim* között, ld. 29. zsolttár). Mindaz, amit régtől fogva vallott Izrael Isten hatalmáról (*kó^ah*) a méltóságáról (*hádár*) az exilium után kidolgozott *kábód*-teológiában nyert integrációt, majd később egyéb teológiai tartalommal (pl. teremtés) is kapcsolatba került. Refrénszerűen ismétlődik e *kábód*-teológia pl. az 57. zsolttárban.

4) *A személyes Isten.* Az előző ponton jól látható, ahogy Izraelben a kultuszi közösség fogalma kifejlődött és egyre finomabban megfogalmazódott. *Spieckermann* azonban mégsem fogadja el H. Gunkel tételét, miszerint a közösség a későbbi időkben a korai költészetben szereplő „én” helyét foglalta volna el. Ellenkezőleg: az üdvösség individualizálását a teológiai pontosítás folyamatába illeszti bele. Aligha lehet véletlen, hogy pont ezen a helyen oly gyakori a teologumenonok fúziója; jó példa lehet erre a 84. zsolttár, amely egyszersmind mutatja, hogy a személyes Isten megtapasztalása paralel jelenség volt a Zsolttárok könyvében a 3) pont alatt leírtakkal.

Mondanom sem kell: csupán néhány érdekes gondolatot ragadtunk ki *Spieckermann* könyvéből; ezek többre nem képesek, mint annak bizonyosságát adni, hogy e munkában egyaránt jelen van az originalitás, az erudíció és a spiritualitás. Erre a háromra égetően szüksége van teológiánknak — ezért szölitja meg *Spieckermann* könyve a magyar olvasót is. Talán egyszer majd személyesen is hallhatjuk e fiatal tudóst, egy magyarországi előadás keretében!

Karasszon István

Az egyháztörténet etikai távlatai

Átfogó egyháztörténeti tanulmánykötet jelent meg Reiner Strunk: Krisztus követése címmel. Bp. 1990. 258.1. Református Sajtó Osztály. Nemzetközi Teológiai Könyvsorozat 3. sz. Szerkeszti: dr. Szathmáry Sándor.

Az Egyháztörténet módszertani kérdéseiről minden kötet elején olvasunk. Ez alkalommal a kegyesség etikai oldaláról szól az összefoglaló vizsgálat. A kegyesség nem csupán a magános istentisztelet hű gyakorlása a biblia-olvasás, imádság által, hanem az életfolytatás, feladatvállalás, odaszentesítés környezetre és közösségre kiható szolgálata is. Indokolt tehát, hogy az igehirdetés, az istentisztelet, a misszió, a tanítás, a közélet, a szertetszolgálat feldolgozási metódusai mellett a kegyesség történetének ez a vizsgálata is helyet kapjon.

A lelkipásztor zsűfolt feladatai mellett a bibliai teológiai munkához csatlakozóan meditációs olvasmányként is kell, hogy az egyháztörténet tanulságait keresse és felhasználja készülése során. Éppen ebben társult hivatásbeli munkánkhoz ez az egyháztörténeti feldolgozás.

Homiletikai ösztönzéseket is kapunk a könyvnek főként az első két, alapozó fejezetéből. Isten elhívása és annak követése Ábrahám történeteiből kiviláglik. Isten elhívása és ígéretei új életszakaszt, a jövő megnyitását jelentik. Az elhívás és ígéret vonzásának enged Ábrahám,

amikor elszakadni tud megszokott környezetétől, lakóhelyétől, és a hit mobilitását vállalja.

Az elébe szabott úton állandó változások között igazodik Ábrahám elhivatásához. Ezzel őstípusa lett a hit engedelmisségének. Jézus tanítványainak elhívása nem a tóra-tanulmányozást állítja előtérbe, hanem messiási küldetésében a kockázatokat és a szenvedést vállaló hűséget. Alapvető Jézus elhívásában a kettősség: elhívás az üdvösségre és elhívás a szolgálatra, összetartozik. Éppen a reformáció mutatott rá erre az összetartozásra.

A keresztyénség első évtizedeitől kezdve megtaláljuk a földbe vetett gabonamag hasonlatának Jézus által adott példája folytatását. Antiochiai Ignatius így vállalja az életét is odaadó tanuságtételt kortársainak építésére. A könyv szerzője fontosnak tartja a remeték, aszkéták kegyességének küzdelmeit. A vándoraskétáktól elkezdve a szerzetesi közösségek alakulásáig különféleképpen keresték életük alakításával a választ Jézusnak erre a felhívására: „ha tökéletes akarsz lenni...”. Krisztus visszajövetelének várása és a szent sír felszabadítása a keresztes hadjáratok két nagy indítéka. A „militia Christi” gondolatának kialakítása, a lovagrendek formálódásával azután oda vezetett, hogy a Christus Imperator személyét politikai téren is uralmának kiterjesztésével kívánták megvalósítani, a pápa vezetésével védelmezni, illetve kiterjeszteni.

A kegyesség etikai felelősségét találjuk Assisi Ferenc életében. Gyönyörködése a teremtő Isten világában, a teremtettség képeskönyvében buzdítja a rend, a szépség, az újjáépítés vállalására, társaival együtt. Clairvauxi Bernát pedig saját lelkének képeskönyvében éli át a Krisztushoz tartozásnak vele összeolvadó édességét, és ez készíteti őt a szerzetesség megújított folytatására. Bernáth kegyessége, ígéhez való hűsége a reformációra is hatott. Éppen ez évben emlékezünk Bernát születésének 800-ik évfordulójára. Ezért írásainak időszerűségét fel kell mutatnunk. Külön is emlékeztetve Csekey Sándor professzorunk stúdiumára, amelyben Izráel elhivatottságára és rendeltetésére rámutat. A német szerzőnek pedig kétszeresen is kötelessége lett volna a felbukkanó és felárgoló antiszemitizmus eloltására íratott bibliai részekre felhívni a figyelmet, amelyeket Bernát hangsúlyoz. Utalunk Nagy Barna Mellifluus c. jubileumi tanulmányára a Ref. Egyház 1955. évfolyamában. Imitatio Christi c. munkájával Kempis Tamást a szerzetesség, másfelől a rajongók is magukénak vallották. A szerző nagy lépéssel Müntzer Tamás és Luther Márton működését részletezi, hogy azután megérkezzék Bonhoeffer Nachfolge című munkájához, hogy ezzel a könyv címében vállalt elem-

zésének érvényességét élénken és ösztönzően indokolja. Müntzer Tamás a téves hit leleplezése című írásában Isten igéjének, mint sziklazúzó pörölynek az útéseit látja Jeremiáshoz hasonlóan elérkezni kortársaira. Müntzer Csehországban, a táboríták között ismerkedett meg a conformitas Christi, a Krisztusra-formáltatás kívánalmával, amelyet tovább vitt Krisztus visszavárásának az apostoli egyháznak küzdő várásával, illetve munkálásával. Ami az ember bensejében végbemegy, annak új társadalmi formára is kell találnia.

Luther szerint pedig a múltban a szerzetesség tévedése éppen abban állott, hogy megszűnt különbséget tenni a szükséges módon a lélek és test, a külső és belső ember között úgy, hogy a vallásos kényszer cselekedeteinek a sodrásába került. (169.1.) Századunkban Bonhoeffer személye és teológiai munkássága emeli magasra Krisztus követésének fákláját. A hazájában 1933-ban végbement változásokra „Nachfolge” c. munkájával ad választ, és készítet a hit jó harcának folytatására. Figyelmeztet a szubjektív kegyességen túlmutatva a Jézus Krisztus egyházának egzisztenciájára és identitására. A keresztyénség terjedése, magyarázza Bonhoeffer, az egyház erős elvilágiasodásához vezetett. Isten kegyelme ezáltal olcsó és olcsón megszerzhető lett, mert ez követés nélküli kegyelem volt. A szerzetesség erre a folyamatra ragált, és a kegyességben mint vállalt életgyakorlatában társuljon a kegyelemhez a követés. Bonhoeffer alkalmazza egyháztörténeti megfigyeléseit teológiájában és életének odaszánásában.

Krisztus követése Latin-Amerikában különösen erős. A szegények Krisztusa küzdelmet, reménységet, szenvedést és megtartást foglal magába. A vallási ébredés és a társadalmi reform itt szerves egységet képez (198.1.). Paulo Freire és Ernesto Cardenal munkáiban közel hozza a szerző a szegények öntudatosodását és önrendelkezésének útját. Az egyházújító és egyúttal társadalomkritikai feltörés ma annak a Krisztusnak a követése jegyében történik, aki „magát megüresítette” és szolgálai formát vett fel, ahogyan a Filippi levél mondja. A kenosis Jézusnak a szegényekkel való teljes azonosulását fejezi ki.

Ismételten kérdezzük a könyv olvasása közben magunktól: mai kegyességünk jelen nemzedékünkben milyen etikai odaszánással vállalja Krisztus követését? Ennek megfogalmazását segíti e könyv olvasása, elemzése, kritikai kérdései és Jézus Krisztus követőinek hű sora. Magyar egyháztörténetünkre nézve is indításokat nyújt a könyv.

Szőnyi György

STUDIES: János *Bolyki*: The Person and Role of Peter in the Church — Ferenc *Szűcs*: The Dogma of the Papal Infallibility — Antal Mihály *Nagy*: The Biblical Viewpoints of Mission — Simon *Schoon*: Israel and the Church — Dávid *Illés*: The Gospel according to John and the Order of Solomon — Péter *Balla*: Melchisedec in Qumran — Barna *Horváth*: The Present Day Mission of European Protestantism — Botond *Gaal* — László *Végh*: The Holy Scriptures and the Principle of Anthropocentric Cosmology
 WORLD VIEW: God's Word — Hope Today and Tomorrow. The Strengthening of Our Service for the Bible. Communique of the UBS Regional Conference for Europe and the Middle East, Eisenach, April, 1991
 DOCUMENT: Károly *Tóth*: Centre for Ecumenical Studies. Its Establishment, Programme and Organization
 DISCUSSION: Erzsébet *Bergmann*: Psychology on a False Balance. Reply to the Book of Els Nannen
 CULTURAL CHRONICLE: Jenő *Szigeti*: Gleaning with the Eyes of a Theologian
 REVIEW OF BOOKS AND PERIODICALS: Pope John Paul II's Visit to Hungary. Study Material from a Protestant Point of View. Ecumenical Study Booklets, June 1, 1991. Published by the Centre for Ecumenical Studies (-r. -n.) — Small Book of French History of Religion (Ervin *Bán*) — Dr. György Szőnyi: Hymnological Collection (János *Máté*) — Thomas Römer: Israels Väter. Untersuchungen zur Väterthematik im Deuteronomium und in der deuteronomistischen Tradition (István *Karasszon*) — Psychologie in Medizin und Beratung. Verlag für Medizinische Psychologie Vanderhoeck & Ruprecht, Göttingen (Miklós *Bodrog*) — N. Spieckermann: Heilsgegenwart. Eine Theologie der Psalmen. Vanderhoeck & Ruprecht, Göttingen (István *Karasszon*) — The Ethical Perspectives of Church History (György *Szőnyi*)

STUDIEN: János *Bolyki*: Die Person und Rolle des Petrus in der Kirche — Ferenc *Szűcs*: Das Dogma der päpstlichen Unfehlbarkeit — Antal Mihály *Nagy*: Die biblischen Gesichtspunkte der Mission — Simon *Schoon*: Israel und die Kirche — Dávid *Illés*: Das Evangelium des Johannes und die Oden von Solomon — Péter *Balla*: Melchisedek in Qumran — Barna *Horváth*: Die heutige Mission des europäischen Protestantismus — Botond *Gaal* — László *Végh*: Die Heilige Schrift und das Prinzip der anthropischen Kosmologie
 WELTRUNDSCHAU: Das Wort Gottes — Hoffnung heute und morgen. Die Verstärkung unseres Dienstes an der Bibel. Kommuniké der Regionalkonferenz der Vereinten Bibelgesellschaften für Europa und den Nahost, Eisenach, April 1991
 DOKUMENT: Károly *Tóth*: Ökumenisches Studienzentrum. Seine Gründung, sein Programm und seine Organisation
 DISKUSSION: Erzsébet *Bergmann*: Psychologie auf einer falschen Wage. Eine Antwort auf das Buch von Els Nannen
 KULTURELLE CHRONIK: Jenő *Szigeti*: Ährenlese mit den Augen eines Theologen
 BÜCHER- UND ZEITSCHRIFTEBRUNDSCHAU: Der Besuch von Papst Johannes Paul II in Ungarn. Studienmaterial aus einem protestantischen Gesichtspunkt. Ökumenische Studienhefte. 1. Juni 1991 Herausgegeben von dem Ökumenischen Studienzentrum (-r. -n.) — Das kleine Buch der französischen Religionsgeschichte (Ervin *Bán*) — Dr. György Szőnyi: Hymnologische Sammlung (János *Máté*) — Thomas Römer: Israels Väter. Untersuchungen zur Väterthematik im Deuteronomium und in der deuteronomistischen Tradition (István *Karasszon*) — Psychologie in Medizin und Beratung. Verlag für Medizinische Psychologie Vanderhoeck & Ruprecht, Göttingen (Miklós *Bodrog*) — H. Spieckermann: Heilsgegenwart. Eine Theologie der Psalmen. Vanderhoeck & Ruprecht, Göttingen (István *Karasszon*) — Die ethischen Perspektiven der Kirchengeschichte (György *Szőnyi*)

A református egyház gyülekezetei részére

az ALUMÍNIUMIPARI KERESKEDELMI VÁLLALAT

templomokba, imaházakba, nagy választékban ajánl
 japán, kiváló minőségű, orgona helyettesítésére alkalmas

CASIO DIGITÁLIS PIANÍNÓKAT és SZINTETIZÁTOROKAT

nagykereskedelmi áron 15–250 ezer Ft-ig.

Címünk: ALUKER VÁLLALAT, Bp. X., Keresztúri út 39–41.

— Telefon: 252-24-44, 183-03-65

Várjuk szíves érdeklődésüket!

 **Aluker**
 HUNGÁLU Trading Co.

A REFORMÁTUS SAJTÓOSZTÁLY KÖNYVAJÁNLATA:

Újfordítású teljes Biblia	500,-Ft
Károli Biblia	360,-Ft
Német-magyar Újszövetség	360,-Ft
Bibliai történetek gyerekeknek (Gyerek Biblia)	240,-Ft
Károli Újszövetség Zsoltárokkal	160,-Ft
Kis családi Károli Biblia	500,-Ft

A fenti Biblia árak a nem egyházi terjesztésre vonatkoznak.

Imre Ernő: Bibliaiskola mindenkinek	170,-Ft
Jézus élete és munkája, Máté, Márk, Lukács és János evangéliuma alapján	
Biblikus atlasz	160,-Ft

A NEMZETKÖZI THEOLOGIAI KÖNYV c. sorozat kötetei:

Dr. Szathmáry Sándor: A keresztség az Újszövetségben	105,-Ft
Dr. Szathmáry Sándor: Theologiai antropológia dióhéjban	110,-Ft
Dr. Szathmáry Sándor: A reménység etikája	115,-Ft
Halhatatlanság vagy (és) feltámadás	
Reiner Strunk: Krisztus követése	125,-Ft
Emlékeztetések egy evangéliumi provokációra	
Joachim Jeremias: Jézus példázatai	85,-Ft
Oscar Cullmann: Az Újszövetség krisztológiája	130,-Ft
Dr. Szathmáry Sándor: Bibliaismeret I.	90,-Ft
Ószövetség	

Rákosi Vilmos: Elnémult harangok. Regény	150,-Ft
„Ahol az Úrnak Lelke, ott a szabadság”	
- Válogatás Tőkés László igehirdetéseiből. 1986-1990.	150,-Ft
Karácsony Sándor: A Hegyi beszéd	100,-Ft
Dr. Békési Andor: Aki győz... Hét üzenet Krisztus leveleiből	70,-Ft
Benkő István: Krisztus	60,-Ft
Makkai Sándor: Szolgálatom. Teológiai önéletrajz 1944	180,-Ft
Révész Imre: Vallomások. Teológiai önéletrajz és válogatott kiadatlan kéziratok 1944-1949	90,-Ft
Nyáry Pál: Nincs már szívem félelmére... Elmélkedések és imák, szenvedő és szomorkodó keresztyének számára	90,-Ft
Az Úr az én vigasztalóm. Drága szereteteiket gyászolók és siratók vigasztalására és lelki építésére	
Pap Béla: Új teremtés. Isten igéje a világban	170,-Ft
Pap Béla: Új teremtés II. — Isten országa a világban	180,-Ft
Karl Barth: „A foglyoknak szabadulást...”	
Börtönprédikációk	100,-Ft

Kaphatók: a Protestáns Könyvesboltban (hétfőn szünnap), Budapest, IX., Ráday u. 1. (a 15-ös autóbusz megállójánál), valamint a Debreceni Református Könyvesboltban, Debrecen, Piac u. 4–6.

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

THEOLOGIAI SZEMLE

A MAGYARORSZÁGI EGYHÁZAK ÖKUMENIKUS TANÁCSÁNAK FOLYÓIRATA

ALAPÍTVÁ 1925

A TARTALOMBÓL

II. János Pál pápa találkozója
a magyarországi protestáns
egyházak képviselőivel

Egyházi helyzetünk kihívásai

A katolicitás gondolatának
fejlődése a dogmatörténetben

A törvény és evangélium
viszonya az evangélizációban

Az egyházak és a szabad,
demokratikus állam

A modern észről

Pszichoanalízis és kereszténység

Az új Európa felépítése és a
protestáns egyházak felelőssége

Az Öböl-háború öröksége

Keresztény hagyományok
újraéledése Örményországban

Pápákról, pápaságról —
őszintén

ÚJ FOLYAM (XXXIV)

1991
5

THEOLOGIAI SZEMLE

1991. szeptember-október

Felelős szerkesztő:

D. Dr. Ottlyk Ernő
Budapest
Szabadság tér 2. I. 1054
T.: 111-4862

Felelős kiadó:

Magyarországi Egyházak
Ökumenikus Tanácsa

Szerkesztőség és kiadóhivatal:

Budapest,
Abonyi u. 21. 1146
T.: 122-7870

Index: 26 842

HU ISSN 0133 — 7599



A Theológiai Szemle szerkesztő bizottsága:

Dr. Kocsis Elemér, elnök
Lehel László, előadó
D. Dr. Berki Feriz
Hecker Frigyes
Dr. Harmati Béla
Dr. Márkus Mihály
Dr. Mészáros István
Dr. Viczián János

Társszerkesztő:

D. Dr. Pákozdy László Márton

Olvasószerkesztő:

Tarr Kálmán



A szedés, tördelés és levilágítás
az ITEX Kft. számítógépes fény-
szedő rendszerén készült.

Egyetemi Nyomda — 91.1894

Budapest, 1991.

Felelős vezető:

Sümeghi Zoltán igazgató

Terjeszti a Református Zsinati Iro-
da Sajtóosztálya. Előfizethető a
kiadóhivatalban, vagy posta-
utalványon, vagy átutalással a
Református Zsinati Iroda Saj-
tóosztálya — Budapest OTP
218-98141/536-209803 csekk-
számlájára.

Árusítja:

Református Könyvárúsítás:
Budapest XIV., Abonyi u. 21.

Protestáns Könyvesbolt:
Budapest IX., Ráday u. 1.

Református Könyvesbolt:
Debrecen

Piac u. 4-6.

Előfizetési díj egy évre: 540,- Ft

Egyes szám ára: 90,- Ft

Megjelenik kéthavonként.

TARTALOMJEGYZÉK

DOKUMENTUMOK

- II. János Pál pápa találkozója a magyarországi protestáns
egyházak képviselőivel
Dr. Kocsi Elemér püspök, az Ökumenikus Tanács
elnöke II. János Pál pápát köszöntő beszéde 257
II. János Pál beszéde a debreceni Nagytemplomban 258
Kérés a katolikus egyházfőhöz a vegyesházasság ügyében 260

TANULMÁNYOK

- CZEGLÉDY SÁNDOR: Egyházi helyzetünk kihívásai 261
SZÜCS FERENC: A katolicitás gondolatának fejlődése
a dogmatörténetben 264
THOMAS RÖMER: Teremtés és küzdelem
Egy őszötvetségi mítosz újrafelfedezése... 268
BOROSS GÉZA: A törvény és evangélium viszonya
az evangélizációban 272
WALTER SCHÖPSDAU: Az egyházak és a szabad,
demokratikus állam 277
POLÁNYI MIHÁLY: A modern észről 283
KAPÁSI ISTVÁN - VERES SÁNDOR: Pszichoanalízis és
kereszténység 289

VILÁGSZEMLE

- CHRISTIAN ALBECKER: Az új Európa felépítése és
a protestáns egyházak felelőssége 301
NINAN KOSHY: Az Öböl-háború öröksége 304
TUTSEK ÁRPÁD: Keresztény hagyományok újraéledése
Örményországban 306
Az Európai Protestáns Egyházak biztonyságtétele
Egy bázeli konferencia gondolatainak összefoglalása:
Az Európai Protestáns Nagygyűlés (Zsinat)
előkészítéséről 309

DISZKUSSZIÓ

- HORSAI EDE: Jézus Krisztus: Istenünk, Megváltónk
nem teremtmény! 312

KÖNYVSZEMLE

- Papákról, pápaságról – őszintén
Peter de Rosa: Krisztus helytartói. A pápaság árnyoldalai
Spiró György: A jövevény (Tarr Kálmán). 313

A kézirat nyomdába adásának ideje: 1991. szeptember 9.

A SZERKESZTŐSÉG KÖZLEMÉNYE

Kérjük kedves munkatársainkat, hogy lapunknak szánt kézírataikat két pél-
dányban (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.

II. János Pál pápa találkozója a magyarországi protestáns egyházak képviselőivel

II. János Pál pápa látogatásának az a mozzanata, hogy az ellenreformáció áldozatául esett, protestáns hitükért mártíromságot szenvedett gályaraboknak emléket állító oszlopot a katolikus egyházfő megkoszorúzta, már önmagában is egyháztörténelmi esemény. A nagytemplomi ökumenikus ima-alkalomnak több fontos és elemzésre méltó része volt, ám a koszorúzás egyértelműen a pápa és a magyarországi protestantizmus érintkezésének csúcspontja volt.

A katolikus egyházfőt a Nagytemplom bejáratánál a Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsának elnöksége fogadta. A bevonulás alatt a meghívottakból álló gyülekezett a 42. zsoltár 1. versét énekelte. Az Ökumenikus Tanács elnöksége nevében dr. Kocsis Elemér debreceni püspök, az Ökumenikus Tanács elnöke köszöntötte a pápát. (Ezt a dokumentumot teljes egészében közöljük e számunkban.) A pápa imádságos szavai után dr. Hegedűs Loránt püspök, a Zsinat lelkesítő elnöke mondott főhászt. Ezután dr. Viczián János, a baptista egyház elnöke az I. Kor. 12:12-26 verseket olvasta fel a Bibliából. A kórus a Händel Allelujáját énekelte, majd dr. Harmati Béla, a Magyarországi Evangélikus Egyház elnök-püspöke felolvasta a János 17:20-26. verseket. Gyülekezeti ének után II. János Pál pápa mondott beszédet. (Beszédének teljes szövegét az alábbiakban közöljük.) Ezután jelentette be dr. Kocsis Elemér püspök, hogy a pápa koszorút hozott a gályarabok emlékoszlopára. Az Ökumenikus Tanács

tagegyházainak vezetői: Hecker Frigyes metodista szuperintendens, dr. Márkus Mihály dunántúli református püspök, dr. Szebik Imre evangélikus püspök, dr. Berki Feriz, a magyar ortodox egyház esperes-adminisztrátora, továbbá a Magyarországi Római Katolikus Egyház részéről dr. Seregély István egri érsek és dr. Keresztes Szilárd hajdúdorogi görög katolikus megyéspüspök mondtak könyörgéseket. Az imádságok után a liturgiában részt vevők és a pápa békecsókot váltottak egymással. Az ároni áldást dr. Kocsis Elemér püspök mondta, majd áldást mondott a pápa. Dr. Hegedűs Loránt püspök ezt követően adta át a pápának az Ökumenikus Tanács memorandumát a vegyesházasságok ügyében. Miután a pápa köszöntötte a Nagytemplom előtti téren egybegyűlteket, a Himnusz eléneklésével fejeződött be a templomi esemény. II. János Pál pápa, miután elhagyta a Nagytemplomot, kísérete és a hazai protestantizmus vezető személyiségei jelenlétében sajátkezűleg helyezte el az emlékezés koszorúját a Nagytemplom mögötti gályarab-emlékművön.

Az ökumenikus ima-alkalmon a vendégek között ott volt a kormány több tagja, a köztársasági megbízott, a megye és a város önkormányzatának vezetői, a hazai egyházi élet szinte valamennyi kiemelkedő személyisége, és Tökés László nagyváradi püspök.

(A Reformátusok Lapja 1991. szeptember 1-jei számának híre.)

Dr. Kocsis Elemér püspök, az Ökumenikus Tanács elnöke II. János Pál pápát köszöntő beszéde

A Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsa nevében tisztelettel és szeretettel köszöntöm *II. János Pál* pápát, a Római Katolikus Egyház fejét, Róma püspökét, a baráti lengyel nép nagy fiát, a testvért a Jézus Krisztusban.

Hálát adunk Istennek ezért a napért, amely nyilvánvaló jele az Ő minden gyűlölséget és meghasonlást legyőző szeretetének. Ő vezetett el bennünket a hitviták és válásháborúk századai után, hogy újra felismerjük egymásban a testvért, akiknek Istentől közös elhívásunk és közös küldetésünk van.

Meg kell emlékeznünk tiszteletadással azokról, akik az elhidegülés évszázadaiban sem feledkeztek meg Krisztus főpapi imájáról, „Hogy mindnyájan egyek legyenek... hogy elhiggye a világ, hogy Te küldtél engem” (Jn 17,21). 1948-ban az Egyházak Világtanácsának megalakulása

Amsterdamban és 1964-ben a II. Vatikáni Zsinat ökumenikus dekrétumának elfogadása döntő lépést jelentett a magyar ökumenikus mozgalom kibontakozásában is. Az évenként megtartott imahetek és a gyakori ökumenikus istentiszteletek lassan megváltoztatják az egyházaink közötti kapcsolat légkörét.

A Szentlélek munkája nyomán eljutottunk arra a felismerésre, hogy hitünk alapjai közősek, amikor hitvallást teszünk a közösen elfogadott ókeresztyén hitvallások, az Apostoli Hitvallás és a Nicea-Konstantinápolyi Hitvallás szellemében a Szentháromság Istenről, a mindenség Teremtőjéről, a történelem Uráról, a megváltó Jézus Krisztusról és az újjáteremtő Szentlélekről, aki létrehozta és élte az anyaszentegyházat, Krisztus testét, az új teremtés zálogát.

Ezek a felismerések és a 2000 éves egyháztörténet tanulságai arra tanítanak, hogy meglássuk a még közöttünk lévő különbségeket is, de úgy, hogy azokat kölcsönös tisztelettel és türelemmel igyekszünk megismerni és dialógusban az álláspontokat közelebb hozni. Meggyőződésünk, hogy előre kell lépünk nemcsak a közös imádkozás, hanem a párbeszéd területén is úgy, hogy hitünk legszentebb kérdéseit behatóan megvizsgáljuk. Reméljük, hogy ehhez a lépéshez történelmi pillanat II. János Pál pápa látogatása Magyarországon és ez az ökumenikus istentisztelet.

A hely, ahol ez a történelmi találkozás végbemegy, a debreceni református Nagytemplom, nemcsak a magyar református egyháznak, hanem az egész magyar protestantizmusnak jelképe. Ez a templom jelképe a magyar nép olthatatlan szabadságvágyának és századokon át újra és újra feltört szabadságharcainak, amelyben a reformáció legnemesebb hagyományainak, amelyben a keresztyén hit, gyökereit és törzsét megtartva, keresi helyét és küldetését az újkori Európában.

A hely és az ökumenikus istentisztelet történelmi órája elkötelez bennünket, krisztushívő magyar keresztyéneket közös küldetésünk vállalására. Európa szekularizációja már a középkor végén a renaissance szellemi mozgalomban elindult és ezt siettették az egyházak hosszantartó ellenségeskedései is. Hogy elhiggye a világ, hogy mind az egyén, mind a társadalmak számára Krisztus, a krisztusi lelkiület, a krisztusi etika a megoldás, ahhoz szükséges a közös missziói fellépés. Csak így várhatunk áldást arra a törekvésünkre, hogy az evangélium szelleme újra áthatja Európát.

II. János Pál pápa beszéde a debreceni Nagytemplomban

Kedves Testvéreim!

1. Köszönetet mondok Istennek, a mi Urunk, Jézus Krisztus Atyjának azért, hogy lehetővé tette számomra, hogy eljőjtek Debrecenbe, és találkozam a reformáció hagyományának képviselőivel. Köszönöm nektek azt a szívélyes fogadtatást, amelyben részesítettetek, és azt a lehetőséget, hogy szólhatok hozzátok, és rajtatok keresztül minden magyar keresztyénhez, aki nincs teljes közösségben a katolikus egyházzal.

A mi Urunk, Jézus Krisztus szeretetében köszöntöm az ortodox egyházak képviselőit is, amelyekhez a katolikus egyház szorosan kapcsolódik, „a hit és a szentségek testvéri közössége” által (*Unitatis redintegratio 14.*). Szívvel köszöntöm *Tókécs Lászlót*, a Királyhágó-melléki Református Egyházkerület püspökét, valamint az Erdélyből és a szomszédos országokból jött keresztyén magyar testvéreket.

Az elmúlt évtizedekben közületek sokan nagy megpróbáltatások közepette tettek tanúságot Krisztus iránti hűségükről.

Magyar testvéreitekkel együtt ma találkoztok és imában egyesültök a pápával, és hálát adtok az Úrnak a kapott jótéteményekért. Az Úr adja meg nektek a tartós békét, és áldjon meg benneteket.

Ezt a ökumenikus találkozót semmiképpen sem tekin-

Az elmúlt évtizedek megpróbáltatásait együtt élték át Közép-Kelet-Európa egyházai, így a mi egyházaink is. Együtt nyertük el a szabadságot és együtt kívánjuk munkálni népünk erkölcsi és gazdasági felemelkedését. Együtt kívánunk reménykedni hazánk és Európa és a világ jövőjéért, a teremtett világ megőrzéséért és megújulásáért.

Tudjuk, hogy II. János Pál pápának sok tennivalója és sok gondja van, mégis arra kérjük Öszentségét, hogy két dolgot vegyen fel teendői listájára. Az egyik a nemzeti kisebbségek helyzetének és jogainak ügye Közép-Kelet-Európában. E kérdés rendezetlensége veszélyezteti e térség népeinek közelmúltban visszanyert szabad demokratikus rendjét. A másik kérdés egyházaink belső ügye. Hazai és külföldi protestáns egyházak vezetői közül sokan ösztönöztek, hogy kérjem meg Önt a mai napon, hogy tűzze napirendre a vegyesházasságok ügyének toleráns és krisztusi szeretetben való megoldását.

A magyar Ökumenikus Tanács tagegyházai figyelemmel és imádsággal kísérik II. János Pál pápa, Krisztusban tiszteletre méltó testvérünk fáradozását az emberiség sürgető kérdéseinek megoldására. Ismerjük szociális érzékenységét, szeretetben való nyitottságát nemcsak más keresztyén egyházak, hanem más vallások igazságainak felismerésére.

Bízunk abban, hogy látogatása hazánkban, a római katolikus testvéregyházban, és részvétele a debreceni ökumenikus istentiszteleten fordulópontot fog jelenteni az egyházak közötti kapcsolatban és együttműködésben. Életére és szolgálatára Isten áldását kérjük. Isten hozta közénk!

tem csupán udvariassági gesztusnak, hanem igen jelentős lépésnek tartom azon az úton, amelyet maga az Úr jelölt ki tanítványai számára, amikor azért imádkozott, hogy valamennyien egyek legyenek, amint Ő egy az Atyával (vö. Jn 17,21-23). A pápaságom során tett sok lelkipásztori utazás egyik indítéka éppen az, hogy újra megerősítem: *a katolikus egyház visszavonhatatlan döntéssel elkötelezte magát az ökumenikus mozgalomban, és azt minden lehetséges módon szeretné elősegíteni.* Mint Róma püspökének, szolgálatomnak egyik alapvető szempontja az, hogy ezt az egységet szolgáljam. Ezért szívvel remélem, hogy magyarországi látogatásom is előmozdítja és erősíti az ökumenikus kapcsolatokat a keresztyének között.

2. Tudatában vagyok annak, hogy a múltban ez a találkozó nem jöhetett volna létre. A Magyarországra látogató pápa nem jött volna el ide, s Debrecen lakói nem tartották volna kívánatosnak jelenlétét. Azok a változások, amelyek e téren bekövetkeztek, különböző tényezőknek tulajdoníthatók – s ezek sokat mondanak a keresztyén élet és tanúságtétel számára.

A II. Vatikáni Zsinat említi azt a kötelességünket, hogy fürkészünk kell az „idők jeleit” (vö. *Gaudium et spes 4*), nevezetesen azokat az eseményeket, amelyek Istennek, a történelem Úrnak jelenlétéről és szándékairól

szólnak hozzánk. E jelek fényében a Zsinat világosan kijelentette, hogy „az összes keresztények közötti egység helyreállítására irányuló mozgalmat a Szentlélek ihleti” (*Unitatis redintegratio 1*).

3. Az „idők jelei” között észre kell vennünk azt a kölcsönös megbecsülést, amelyet a keresztények manapság egymás iránt éreznek, habár olyan közösségeknek tagjai, amelyek még nem tartoznak össze. A múltban a megosztott keresztények hajlamosak voltak arra, hogy egymással való érintkezésük során a másikat eszmévilágából vagy életgyakorlatából azt hangsúlyozzák, amit Krisztus akarataival ellenkezőnek tartottak. Ezt a tendenciát és az ebből származó vitákat talán még ma sem sikerült egészen leküzdeni. Az ökumenikus párbeszéd révén azonban ma már sok ponton fölfedezzük a közeledést és a közös alapot. Örömmel vesszünk észre a másik életében olyan mozzanatokot, amelyeket Isten különleges ajándékaiból fakadó gyümölcsöknek tartunk. Szeretném megismételni, amit egyszer hasonló alkalommal mondtam: „Az ökumenikus mozgalom nem kis teljesítménye, hogy évszázados bizalmatlanság után *alázatosan és őszintén elismerjük egymás közösségeiben Krisztus ajándékainak tevékeny jelenlétét és termékenységét*. Ezért a mindnyájunk életében tapasztalható isteni tevékenységért köszönetet mondunk Istennek.” (*A nem-katolikus keresztény közösségek képviselőihez intézett beszédből*, Columbia, Dél-Karolina, USA, 1987. szeptember 11.)

A közös alapnak ezek a területei ahhoz az örökséghez tartoznak, amely mindnyájunk számára meghatározóan fontos. Magukba foglalják a Jézus Krisztusba, az egyetlen Üdvözítőbe vetett hitet, a Szentírás szeretetét és tiszteltét, a keresztység nagyrabecsülését, amely az „új élet” kezdete a Szentlélek által. Vannak más olyan feladatok is, amelyekre a múltban nemigen figyeltek, ma pedig egyre nyilvánvalóbb, hogy e területeken a különböző közösségek hasznosan együttműködhetnek. Ilyenek például: *a közös szükségletekért végzett közös ima, a társadalmi igazságosság és a béke előmozdításának közös gondja, a közös tevékenység a szolidaritás jegyében, s végül az, hogy megfelelő feltételeket és struktúrákat teremtsenek a világ természeti kincseinek méltányosabb elosztására és felelősebb felhasználására.*

4. Az „idők jelei” közé tartozik egy további tény is, amelynek révén Isten kinyilvánítja akaratát az ökumenikus mozgalommal kapcsolatban: *a keresztény hitet érő modern támadások közepette ma fokozott jelentősége van az egyházak és az egyházi közösségek közötti nagyobb egységnek. Őseink ezen a földrészén, még a reformáció után is, abban a – gyakran biztosnak tartott – meggyőződésben éltek, hogy az európai társadalom és kultúra forrása és ihlete a vallásos értékekből ered: a szentháromság Istenbe és Jézus Krisztusba, az igaz Istenbe és igaz emberbe vetett hitből; továbbá abból a felfogásból, hogy a földi élet zárandokút az örök élet felé; valamint az emberi személy veleszületett és elidegeníthetetlen értékéből a fogantatástól a halálig.*

A társadalom ma hajlik arra, hogy mellőzze, sőt megtagadja ennek a közös örökségnek nagy részét. Bár még akadnak olyanok, akik továbbra is harcolnak a vallásos hit ellen, azoknak az ideológiáknak az összeomlása, amelyekkel néhány európai kormány az Evangéliumot próbálta helyettesíteni, légüres teret teremtett. Sok jóakarátú ember akad, aki sohasem kapta meg a hit ajándékát. Mások pusztán a gazdasági és anyagi jólétben keresik a haladást és a boldogságot. *Nincs vesztegetni való időnk*

az újraevangelizálás küldetésében. Ezért sürgős a keresztény egység művének előmozdítása, mivel „az a tény, hogy a kiengesztelődés örömhírét egymás között megosztott keresztények hirdetik, gyengíti tanúságtételünket” (*Redemptoris missio 50*). Milyen öröndetes és bátorító ezért, amikor a társadalomban, ahol sokan Isten és remény nélkül élnek, olyanokkal találkozunk, akiket – Szent Pál kifejezésével – „ugyanaz a Lélek itatott át” (vö. 1Kor 12,13).

Ez az öröndetes lelki közösség és kölcsönös megbecsülés éles ellentétben áll azzal az ellenszennvel, amelyet különböző keresztény közösségek tagjai olykor más keresztényekkel szemben mutatnak. *Ismerem azoknak a prédikátoroknak szomorú történetét, akiket gályarabságra ítéltek, s akiknek emléke elevenen él ebben a gyülekezetben.* Sok ilyen tragikus eseményt idézhet föl emlékezetünk. Manapság az ilyesmi elképzelhetetlen volna. Mostani együttlétünk célja is az, hogy megerősödjünk a kölcsönös megbecsülésben és testvéri szeretetben.

5. Ismerve a történelmet és a köztünk fennálló teológiai különbségeket, jól tudjuk, milyen hatalmas feladatok várnak ránk. Egyrészt objektív nehézségek akadályozzák előrehaladásunkat a közös cél felé vezető utunkon. *A valódi ökumenizmus nem hagyja jóvá a vallási közömbösséget és relativizmus eszméit, amelyek azt próbálják elhitetni, hogy minden vallás egyformán jó, és már az is elég, ha jószándékkal gyakorolják.* Nem! *Az egységet a közös apostoli hitben keressük, amely „egyszer s mindenkorra szóló öröksége a szenteknek” (Jud 3).* Másrészt szembeáljuk magunkat szubjektív nehézségekkel is: vannak, akik félnek a nagyobb egységre törekvő erőfeszítésektől, mert azt hiszik, hogy ez olyan uniformizálódást kényszerítene rájuk, amelyet ők képtelenek lennének elfogadni.

Az ökumenikus mozgalom az egyetlen apostoli hit elérésére törekszik. *De e hiten belül léteznek jogos különbözőségeik, amelyek nem állnak ellentétben az Isten által akart egységgel. A Lélek ajándékainak változatosága valóban gyönyörűvé teszi azt a megnyegző ruhát, amelyben a jegyesnek meg kell jelennie Krisztus előtt.* Az egyház valóban „olyan egység, amely magában foglalja a különbözőségeket, és amely a különbözőségeken nyer igazolást... Az egyház mindig egység lesz a különbözőségeiben” (*Szentbeszéd Stockholmban az 1989. június 5-i szentmisén*).

Ugyanakkor őszintén el kell ismernünk, hogy „még nem egyeztünk meg abban, hogy egyházaink és egyházi közösségeink hogyan kapcsolódnak az élet és a küldetés teljességéhez, amely Isten megváltó erejéből fakad – Jézus Krisztus keresztye és feltámadása révén” (*A nem-katolikus keresztények képviselőihez intézett beszédből*, Columbia, Dél-Karolina, USA, 1987. szeptember 11.). Keresésünkben kötelezzük el magunkat arra, hogy egymással nem a viszálykodás szellemében tárgyaljunk, amely oly gyakran jellemezte kapcsolatunkat a múltban, hanem Szent Pál buzdításának szellemében, aki ezt írta a korintusiaknak a szeretetről: „A szeretet türelmes, a szeretet jóságos, a szeretet nem féltékeny, nem kérkedik, nem is kevély. Nem tapintatlan, nem keresi a maga javát.” (1Kor 13,4-5).

Az ökumenizmus nemcsak olyan mag, amelyet az isteni Gondviselés a hívők szívébe ültetett az utóbbi időben, hanem olyan gyümölcs is, amelyet Isten meg akar érlelni szívünkben. *Mindnyájan felelősek vagyunk fejlődéséért.*

6. Az „idők jelei” közé tartozik a megosztott keresztények közötti kapcsolatnak egy további ténye is, ahol a Szentlélek irányítása különösen sokatmondó. Ma job-

ban tudatában vagyunk annak, hogy az ökumenizmus fejlődése magában foglalja a metanoiát, a megtérést. A II. Vatikáni Zsinat ezt így fogalmazta meg: „Belső megtérés nélkül nincs igazi ökumenizmus, mert minden vágyakozás az egység után a lelkület megújulásából, önmegtagadásból ered és érlelődik. Ezért kell tehát kérni a Szentlélektől a komoly önmegtagadás, a szolgálathoz szükséges alázatosság és szelidség, valamint a másik iránt tanúsított testvéri nagylelkűség kegyelmét”. (*Unitatis redintegratio* 7.). Ez valóban Szent Pál felszólításának visszhangja: „Semmit se tegyetek vetélkedésből vagy hiú dicsőségvágyból. Senki se keresse csak a maga javát, hanem a másét is.” (Fil 2,3-4). Ez a figyelmeztetés nekünk szól, mind egyénenként, mind közösségeinkben.

A megtérés szelleme segít bennünket abban, hogy elvessük a másokról alkotott torzképeket és minden kísértést arra, hogy meghamisítsuk nézeteiket. Tudatára ébreszt majd bennünket annak a jónak, amit a Szentlélek cselekszik bennünk. A megtérés szellemében Krisztus minden követője képessé válik arra, hogy más keresztény közösségek tagjaira tárgyilagosabban, előítéletek nélkül tekintsen, hogy törekedjék alaposabb megismerésükre: úgy tekintse őket, ahogyan ők saját magukat. A megtérés szelleme elengedhetetlen ahhoz, hogy előkészítsük az utat kollektív emlékezetünk megtisztulásához, úgy, hogy az egység felé való haladásunk minden lépésében egyedül az igazság vezéreljen minket.

7. Európa új arculata nehéz vajúadások árán születik meg szemünk előtt. A magyar nemzet azt kutatja, hogyan határozza meg céljait a Közép- és Kelet-Európában bekövetkezett óriási változások után. Mint keresztények a legjobb szolgálatot most azzal tehetjük, hogy újból közösen teszünk tanúságot azokról a keresztény értékekről, amelyek Európa és Magyarország alapjait megvetették. Ezek az értékek nem véletlen ötletekből vagy önkényes egyezségekből születtek, hanem az ember misztériumára való reflexióból, amelyre az emberi személy elidegeníthetetlen méltósága világított rá. Ez pedig abból származik, hogy Isten a saját hasonlatosságára teremtette és újjáteremtí az embert. Ez a méltóság teljes igazságában és

gazdagságában megtestesült Igében, az egyszülött Fiúban jelenik meg.

Nem lehet tartós békére, igazságosságra, és az egyházak s a népek közti szolidaritásra épülő Európát létrehozni Jézus Krisztus és Evangéliuma nélkül, amely „Isten üdvösséget hozó ereje” (Róm 1,16). Európának többnek kell lennie, mint közös megegyezéssel elfogadott érdekközösségnek. Népei igazában arra kaptak közös hivatást, hogy Krisztusban Isten gyermekeinek egyetlen nagy családját alkossák.

A mai változások közepette különösen értékes a keresztények készsége arra, hogy közösen együtt dolgozzanak Európa keresztény alapjainak helyreállításában. Mindemellett a Magyarország és Európa előtt álló feladat nagyobb, mint mindaz, amit anyagi és kulturális erőinkkel megvalósíthatunk. Az imádság ezért életbevágóan fontos. Üdvözítők azt ígérte, hogy ahol ketten vagy hárman összejönnek az Ő nevében, ott van közöttük (vö. Mt 18,19-20). Ha nemcsak ketten vagy hárman jönnek össze, hanem az oly sokáig különvált hívők ezrei most újra egyesülnek a kölcsönös szeretetben és a közös könyörgésben, akkor Krisztus biztosan megáldja erőfeszítéseiket. Ha majd mi, akik még megosztottak vagyunk, tudunk együtt imádkozni saját állandó belső megtérésünkért és nemhívó testvéreink megtéréseért, akik még nem ismerik Istent, de keresik az igazságot – akkor mennyei Atyánk nem tagadja meg, hogy nekünk adományozza a Szentlelket, megbocsátást és kegyelmét.

Krisztusban kedves Testvéreim! Ez a találkozó maga is egy lépés a cél, az egység felé vezető úton. Az „idők jelein” át az Úr Lelke arra buzdít: folytassuk utunkat. Azonnali kötelességünk, hogy meghalljuk Szent Pál szólítását: éljünk méltóan ahhoz a hivatáshoz, amelyet kaptunk: „teljes alázatban, szelidségben, türelemben. Viseljétek el egymást szeretettel. Törekedjétek rá, hogy a béke kötelékével fönntartsátok a lelki egységet.” (Ef 4,2-4). Ez a reménységünk, ez az előttünk álló feladat. Ez az az út, amelyen együtt növekszünk a szilárd hitben és a hatékony szeretetben. Tegye Isten teljessé azt a jót, amit bennünk elkezdett! (vö. Fil 1,6).

Kérés a katolikus egyházfőhöz vegyesházasság ügyében

II. János Pál pápa debreceni látogatásakor a Nagytemplomban dr. Hegedűs Loránt püspök, a Zsinat lelkészi elnöke nyújtotta át azt a dokumentumot, amelyben az Ökumenikus Tanács taggyűlései a vegyesházasságok ügyének rendezését kérik.

A Szentháromság Isten iránti hálaadással köszönjük meg a Római Katolikus Egyház fejével való találkozásunknak kivételes alkalmát, mikor Debrecen református Nagytemplomában megjelenvén Őt Krisztus szeretetének követeként fogadhattuk és a jézusi testvériség Igéjével köszönthettük.

Kérjük, hogy a múlt mártírsebeinek gyógyításáért tett gesztus után a jelennek problémáit: a vegyesházasságok reverzális nélküli megkötésének kérdését megoldani és a magyar nemzetiségi sorsban élő keresztény testvéreink szabad hitéletének és vallásgyakorlásának ügyét megoldáshoz segíteni szíveskedjék.

Fohászkodunk Istennek Lelkéért, hogy vezessen minket a jövőben az Ő örök üdvösségéig a békességnek útján, hiszen Jézus Krisztusban találkozni annyi, mint önmagunk fölé emeltetni, Istenhez érkezni, mindörökké otthon lenni.

A Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsa nevében:

dr. Kocsis Elemér
püspök,
az Ökumenikus Tanácsa
elnöke

dr. Hegedűs Loránt
püspök,
a Református Zsinat
lelkészi elnöke

Egyházi helyzetünk kihívásai

A következő írás saját fordításom: egy eredetileg angol nyelven az Egyesült Államokban kiadott folyóirat számára írt dolgozatot magyarra tolmácsolása. A Református Ökumenikus Tanács kiadásában megjelenő *Theological Forum* című folyóirat szerkesztője, dr. Paul G. Schrottenboer legutóbbi magyarországi útja során nekem is beszélt arról, hogy a magyarországi és romániai testvérek „önelemzését” tartalmazó írásokat szeretnének közölni, és ehhez a feladathoz az én segítségemet annyiban kérte, hogy „*Facing the Challenge in Spirituality*” címmel írjak az egész közép-európai térségre kiterjedő szemle számára. A júliusi szám máris hozza *Csiha Kálmán* püspök és *Marjovszky Tibor* budapesti teológiai akadémiai előadó dolgozatain kívül az én írásomat is. Egészen természetesen, hogy a saját írásomat szabadabban fordítottam, mintha más szövegét tolmácsoltam volna. De a lényeges mondanivalómon nem változtattam. Fordítás közben a késő tavasz óta végbement események tanulságaira sem gondoltam, és nem próbáltam beledolgozni a szövegbe azt, amit valószínűleg megírtam volna, ha mondanivalómat eredetileg is egy magyar olvasóközönséghez intéztem volna.

A Közép-Európában, különösen pedig Magyarországon most végbemenő forradalmi változások egyik pozitív ténye a nemzetközi kapcsolatok létrehozásának és fenntartásának megkönnyebbülése. Noha a megduzzadt idegenforgalom folyama pillanatnyilag (késő tavasszal) apadóban van, még mindig sok látogató jön hozzánk, különösen a testvéregyházakból, és gyakran kérnek arra, hogy mondjuk el véleményünket átélt tapasztalatainkról. Vendégeink biztató jelenléte az ökumenikus szolidaritás drága tapasztalata. Vannak, akik igen jól tájékozottan érkeznek hozzánk és az eseményeket jobb látószögből nézhetik, mint mi, akik benne vagyunk az eseményekben, és nem tudjuk mintegy kívülről és tárgyilagosan nézni magunkat. Mindazonáltal remélem, hogy valamit hozzá tudok adni az olvasók tapasztalataihoz, amikor a következőkben arról próbálok röviden szólni, hogyan próbál szembenézni a mi közösségünk, a Magyarországi Református Egyház a keresztyén életünk, a spiritualitásunk felé irányuló jelenlegi kihívásokkal.

Azzal kell kezdenem, hogy a legutolsó két vagy három év forradalmi fejleményei meglepetésképpen értek bennünket. Természetesen tudjuk, hogy reformkísérletek vannak folyamatban a keleti tömb országokban. Úgy érezzük, hogy az emberi jogok jobban érvényesülhetnek, mint azelőtt. Mintha a Kádár-kormányzat „puha diktatúrája” idején a problémákat inkább pragmatikus, mint dogmatikus módon próbálták volna megközelíteni. Éreztük a hivatalosan terjesztett és támogatott ideológiának, mint egy elavult világkép függelékének belső hanyatlását, jól lehet a tömegtájékoztató manipulált eszközei és a macskas propaganda eltakarták a szemünk elől az olyan tényeket, mint az előző kormányok által felvett külföldi adósságok szédületes összegét, vagy a társadalomtervezés- és építés gigantikus elgondolásának gyen-

geségét, sőt összeomlását. Némileg ez magyarázhatja azt a meglepő tényt is, hogy akik még mindig a hatalom birtokában voltak, nem vették igénybe egészében az erőszak eszközeit, mert hiszen ők már a közönséges állampolgárok elől eltitkolt információk birtokában jobban érezték, hogy egy egész korszak vége felé közeledünk. Mindent egybevéve olyan változások jöttek, amelyenkről négy vagy öt évvel ezelőtt nem is álmodtunk volna: egy vértelen és politikai pluralizmussal végződő forradalom, az elnyomás sokféle módjának eltűnése, a parlamenti demokrácia és egy olyan közgazdaság általános terve, amely a magántulajdon elvén és az egyéni kezdeményezésen alapszik. Vannak változóban levő elemek is nemzetközi kapcsolatainkban, de a Varsói Szerződés katonai előírásai máris hatályukat veszítették.

Így érkezünk spiritualitásunk első fontos kihívásához: a folyamatban levő váratlan és megrendítő változások figyelmeztetnek arra, hogy még nem tanultuk meg, hogyan kell keresztyén módra értelmeznünk mozgásban levő történelmi helyzetünk tapasztalatait. Bizonyos értelemben Jézusnak a farizeusokhoz intézett szava most nekünk szó-ló kérdés: „Az idők jeleit nem tudjátok?”

Egyházunk újabb történetében volt egy „kairos”, amikor felismerhettük a „nyitott ajtót” ... „az Úrban”. Most különösen az 1940 és 1950 közötti évtizedre gondolok, amikor az akkori legkiválóbb igehirdetőink bizonyosságtételében határozottan érezhettük Isten Igéjének konkrét, egyenesen nekünk szóló, a mi engedelmisségünket követelő erejét. Az egyik vezető teológusunk, a boldogemlékeztű *Victor János* írta 1950-ben, hogy teológiánkban kikerültük azt a tévelygést, hogy üzenetünket a történelem eseményeiből vegyük. „A hitleri korszak német teológiájának egy jelentős része annakidején beleesett ebbe az eltévelyedésbe, de nyilvánvalóvá lett, hogy útja ad absurdum vezet. Ez az elrettentő példa elég erősen hatott reánk is a közelmúlt évekből, hogy szinte eleve biztosítva legyünk az ellen a kísértés ellen, hogy a történelemben, annak eseményeiben és fejleményeiben lássuk megnyilatkozni Istennek azt az akaratát, amelyet tudakozni a teológia feladata... A történelmi valósággal való élő kapcsolat azt jelentette, hogy az átélt események ostroma hajtott vissza bennünket ehhez a forráshoz”, vagyis Isten beszédéhez. (A magyar protestantizmus öt éve. Budapest, 1950, 30. Eredeti angol nyelvű dolgozatomban ugyanennek az idézetnek angol fordítását magának *Victor János*nak a tollából közöltem. *Five Years of Hungarian Protestantism*. 32. sk.)

Jóllehet ez a felismerés, amelynek nevezetes kifejezése a *Barcni Teológiai Nyilatkozat* első tétele, nálunk sohasem vált zsinatilag elfogadott hitvallássá, feltétlenül segítségét nyújtott igehirdetőinknek az autentikus üzenet megtalálásában. Így érthettük meg, hogy a második világháború végének eseményeiben az Isten igazságos ítélete érte utol gyenge, habozó, érzéketlen és hitelt veszített keresztyénségünket, de ugyanekkor elnyertük az egyáltalán meg nem érdemelt továbbélés ígérését azzal a parancssal, hogy „igyekezzünk a városnak békességén és

jólétén”, ahol Isten, a történelem Ura kijelölte helyünket és életfeltételeinket.

Mindazonáltal éppen ezen a ponton kuszálódtak össze a történelmi analógia szálai — a babiloni fogság és a mi helyzetünk a Jaltai Megállapodás után —, még pedig úgy, hogy a mi háborút követő spiritualitásunk fejlődésében egy új vonás kezdett jelentkezni. Kétségtelen, hogy kiemelkedő igehirdetőink, köztük *Bereczky Albert* püspökkel az önzetlen szolgálat vágyától áthatva „igyekeztek a város jólétén”, de közben új hangsúly kezdett jelentkezni prédikálásukban bizonyos történelmi fejleményekkel és politikai programokkal kapcsolatban, mint amelyeket a történelem Ura készítene a világ minden népe számára. *Barth* Károly, aki személyes látogatásaival és leveleivel már évek óta bekapcsolódott a mi dolgainkba, több előzetes szóbeli eszmecsere után 1951. szeptember 16-án szükségét érezte annak, hogy *Bereczky Albert* püspökhöz írásban is ezt a kérdést intézze: „Vajon Ön nem azon az úton van-e, hogy egy súlyos teológiai tévelygésbe sodródjék? Ezen nem azt értem, hogy Ön nyilvánvalóan helyesli a kommunizmust... viszont annak a törekvésnek a kezdetét látom, hogy a kommunizmus helyesléséből egy hitcikkelyt csináljon, ...amelyből azután az egész Apostoli Hivallást és az egész Bibliát magyarázni próbálja... Ez a tévelygés a fennálló nagy különbségek ellenére egyezik a 'német keresztyénekével' abban, hogy ők is a világtörténelem eseményeiben jelentkező különös kijelentésről beszéltek, amelyet azután együtt lehetett látni és kombinálni Istennek a Jézus Krisztusban küldött Igéjével. Még ha a magyaroknak ez semmiképpen sem állna szándékában, a valóságban teljes lendülettel azon vannak, hogy ezt tegyék.” (A *Helmut Gollwitzer* 70. születésnapjára kiadott emlékkötetben. München, 1979, 482. skk.)

A kezdődő „diakónia-teológiaiak”, amelynek előzményeit már 1949, vagyis a kommunista hatalomátvétel és egypárt-rendszer éve előtt láthattuk, nem volt igazi meggyőző ereje és hiteles csengése. Az embereket különösen negatív módon hangolta a Keresztyén Békekonferencia tevékenysége: hogyan vette védelmébe az 1956-os magyarországi felkelés szovjet leverését, majd a Varsói Szerződéshez tartozó több ország behatolását Csehszlovákiába 1968-ban, sőt még Afganisztán megtámadását is 1979-ben. Igehirdetőink között csekély volt a meggyőződéses „békepapok” száma, míg a prédikációk hallgatói között a leghűségesebbek és igazán áldozatkészek azok voltak, akiknek a spiritualitását — történelmi gyökérzetük szempontjából — a 17. századi puritánus ébredés, majd a 19. és 20. századi neopietista evangélikációk határozták meg. Ezeket az embereket a mai szóhasználat szerint „evangélikális” gondolkodásúaknak lehetne mondani, ami azt jelenti, hogy szinte alkatilag ellene vannak minden olyan történet-teológiai kísérletnek, hogy a társadalmi fejlődés valamelyik szakaszát szakralizáljuk az igazi transzcendencia rovására. Mindennek végső eredménye mindenesetre az, hogy a hűséges templomlátogatók, akár konzervatív, akár „evangélikális” érzésűek, mélységesen hálások ugyan a vallási élet bekövetkezett szabadságáért, ám az egymást rohamos gyorsasággal követő történelmi események láttán gyakran zavarba jönnek és nehezen tájékozódnak. Vannak, akik közönybe süllyednek és elfordulnak ezektől a szerintük „világi” dolgoktól, mások nem veszik észre az igazi szolgálat megnyíló lehetőségeit, ismét mások túlságosan félénkek és túlvilágiasak ahhoz, hogy keressék, megtalálják és engedelmesen szolgálják az „elrejtőző Istent” — *Ézsaiás* 45,15 — abban a mi történelmünkben, amelyben az Ige testté lett és amely fölött mennybe emeltetett Urunk, noha

most még *tecto cruce*, a kereszt által eltakarva gyakorolja szuverenitását a világ fölött.

Az egész földre kiterjedő jelentőségű események ránkötése, közöttük olyanok is, amelyek meglepő és megdöbbentő módon utalnak Izrael és az újszövetségi anyaszentegyház viszonyának problémájára, ma is állandó kihívást jelentenek történetiszemléletünk számára és háláadásra buzdítva mennyi Atyánk teremtő és gondviselő kegyelméért arra indít, hogy féken tartuk a félig-meddig doketikus tendenciákat, és megtaláljuk helyünket a világban, nem mintha a világból valók volnánk, de mint akik a világban és a világért akarunk szolgálni, mint a világ világossága. Mindezek nem csekély kihívást jelentenek az igehirdetés spiritualitása szempontjából. Kiáltóan hittagadó, eretnek megnyilatkozásokat nemigen hallunk szószékeinkről, de annál gyakrabban kell úgy éreznünk, hogy a prédikáció nem éri el a hallgatók történeti existenciáját. Ez onnan van, hogy nem tartjuk elég erősen és nem gyakoroljuk elég hűségesen azt a tanítást, amelyet például olyan nagyszerűen megtalálhatunk a Heidelbergi Kátében Isten történelemformáló és kormányzó munkájáról.

Egészen bizonyosan szükségünk van egy „diakóniai teológiára”, ámde olyanra, amelyben központi helye van a kereszt tényének. Lelkipásztoraink és az ún. „világiak” közül sokan igen erősen hangsúlyozzák az egyházi szolgálat evangelizáló feladatát, és „áron is megvásárolva az alkalmat”, sietnek bemenni az új lehetőségek megnyíló kapuján. Abban azonban már kevésbé biztos a tartásuk és meggyőződésük, hogy melyek azok a kulturális szolgálatok, amelyeket az egyháznak vállalnia kell. A kiáltó szükség esetei társadalmi érzékenységre indítják a hívek spiritualitását. Az elmúlt négy évtized világosan megmutatta a szekularizmus csődjét az olyan dolgokban, mint amelyeket a köznevelés, a családi élet, az alkoholizmus, a munkaerőkölcs, a bűnözés. A szekularizmus nem az egyetlen oka volt bajainknak, és azt sem állíthatjuk, hogy az egyházak tényleg megtektek minden tőlük telhetőt akkor, amikor még nem rekesztették ki őket a nép általános nevelésének munkájából. Öngyilkossági statisztikánk a legrosszabb az egész világon. Gyakran találkozunk emberekkel, akik az életnek semmi értelmét nem látják és elborzadnak az előttük feltáruló existenciális vákuumtól. Sok keresztyén szülő szenvedett és még most is szenved a nemzedékek közötti ellentétől, amelyet csak tágitott az iskolák szekularizmustól áthatott szellemisége. Az elmúlt négy évtized alatt a párt meggyőző bizonyítékait produkálta annak, hogy az egyéni kezdeményezést gazdasági ügyekben semmivel sem lehet pótolni. Ám most azt is kezdjük érezni, hogy nincs csodaszer a kezünkben, és hogy az egyháznak az is a feladata, hogy figyelmeztesse az embereket: minden gazdasági rendszernek vannak szükségszerű hibái, még a piacgazdaságnak is, amelyben mostani nagyon komoly helyzetünkben reménykedünk. Új kihívást jelent spiritualitásunk számára a „global világlage” élménye, annak megtanulása, hogy a világproblémák elválaszthatatlanul összefüggenek és együttes felelősségünket követelik, mint például a nukleáris háború fenyegetése, és annak a parancsa, hogy az emberiség valóban egy közösséggé váljék.

Könnyű dolog a vallási fanatizmust okolni a világ problémáinak egy részéért, ám észre kell vennünk a fanatizmusá vált nacionalizmus lelki dimenzióit is, amikor azt látjuk, hogyan mcnekül a „magányos tömeg” a „lonely crowd”, az etnikai különbségek exkluzív világába, hogy az emberek személyi identitását veszélyeztető bizonytalanságot leküzdjék. Ez a spiritualitás különleges kihívása nálunk egy olyan helyzetben, amely azt jelenti, hogy né-

pünk jelentős részének a határokon túl kell élnie. Itt nem akadémikus kérdésekről van szó, hanem a keresztyéneknek arról az elháríthatatlan felelősségéről és feladatáról, hogy a megbékélést munkálják a lelki dolgokban éppen úgy, mint a politikai viszonyulásokban. A merőben szekularis megoldások nem eredményesek. Például gyakran láthattuk, hogy a féktelen individualizmus éppen úgy, mint a kollektívizmus — ahogy megismerhettük — ugyanaból a forrásból eredhet: a szekularizmus ember-középpontú arroganciájából.

Ezekben a dolgokban egy nagy hagyomány követői lehetünk. Jóval a felvilágosodás és a francia forradalom előtt református őseink, akik először keresték az Isten országát és az Ő igazságát, hálásan vehették Tőle mintegy ráadásaként vagy melléktermékképpen mindazt, amire szükségünk van földi életünkben, vagyis a nevelésben, a kultúra terén. A Debreceni Kollégium, az egész országnak az a legrégebbi iskolája, amely megszakítás nélkül működik eredeti helyén, valamikor több mint kétszáz kihelyezett részleget, partikulát működtetett az egész országban avégre, hogy az embereknek a műveltség elemeit átadja, és képessé tegye őket az Írás olvasására. Puritán őseink erős politikai meggyőződésekkel jöttek vissza hollandiai és angliai tanulmányútaikról, és elsőként tiltakoztak Magyarországon a jobbágyság intézménye ellen, amelyet aztán alkotmányilag csak 1848-ban sikerült megszüntetni. Ezek a diákjaink hozták vissza magukkal a humanizmus és a felvilágosodás legértékesebb elemeit, és így történhetett, hogy a természettudományok első üttörő képviselői nálunk református lelkészek lehettek. Évszázadokon át követték Augusztinus mondását, amely ma is olvasható a Kollégium négyszögletű udvarának fő timpanonján: orando et laborando, — vagyis az első helyen az orando parancsával, mint amely az odaadó munkálkodás ihletője. Most, amikor volt egyházi iskoláink egy része visszatér az anyaegyházhoz, egy sereg nehéz probléma mered fel előttünk és teszi szükségessé azt az anyagi és lelki segítséget, amelyet hálásan meg is kaptunk eddig gyülekezeteinktől itthon is és külföldről is egyaránt. Spiritualitásunk számára kihívást jelent annak a szükségesége, hogy újra gondoljuk át a keresztyén nevelés lényegét, elveit, tartalmát, módszereit és kilátásait. Némeleknek az a hozzáállása a dolgainkhoz, hogy — bár jóindulattal, de a keresztyén felelősséget nem vállalva — tanácsokat osztogatnak, nem sok segítséget jelent. Abban sem találtunk sok építő erőt, amit egy jeles református vallású írónk mondott: „Isten és a vallás csak járószerk az erkölcs talpraállításában”. De még az ilyen megjegyzések is mutatják, mennyire szükséges annak az úrnak a betöltése, amely azután jelenik meg előttünk, hogy iskoláinkból eltűnt az eddigi keresztyénség-ellenes ideológia hivatalos propagálása.

Spiritualitásunk további kihívása hálaadásunk mélységét és őszinteségét kívánja tőlünk azért, hogy a nyilvános keresztyén istentiszteletnek és közösségnek alkalmaikat az elmúlt évtizedekben sem vette el tőlünk. Nagy dolog, hogy az istentiszteleti élet folyamatosságát soha igazán komolyan nem akadályozták és meg sem szakították. Az urbanizáció és az elvándorlások ellenére is még mindig megvannak a parochiális körzeteink, és kiderült, hogy a népegyházi rendszer gyülekezetformáló mintái szívesebben és rugalmasabban bizonyult, mint gondoltuk. Teológiai főiskoláink diákjainak létszáma évtizedeken át visszaesett, és ez igen komoly lelkészhiányhoz vezetett. Ezt csak részben ellensúlyozta a nők felszentelésének nemrégiben bevezetett gyakorlata. Jelenleg több mint kétszáz annyi lelkészjelöltünk van, mint azelőtt, ám ez ismét kihívást jelent a lelkészképző munka spiritualitása szá-

mára. Fájdalmasan érezzük a mélyebb közösség szükségességét iskoláinkban és gyülekezeteinkben, és gyakran megszegyenítenek minket ebben a kisebb vallási közösségek, ahogy régebben hívtuk őket, a „szekták”, közöttük ma már az amerikai mormonok is, akik éppen a közösség után sóvárgó emberek igényeinek kielégítésével jobban tudják vonzani a kívüllevőket, mint a mi merevebb és formális összejöveteleink. Ezeknek a kisebb felekezeteknek a viszonya a református egyházzal, amely a legnagyobb az ország történelmi portestáns felekezetei között, jobb, mint azelőtt.

Ugyanezt mondhatjuk a római katolikusokról és az ortodoxokról is. A legnagyobb felekezet a Római Katolikus Egyház, amely a Habsburg uralkodók ellenreformációs eszközeinek felhasználásával elérte, hogy a reformáció századában még a lakosság kilencven százalékát kitevő evangélium-hitűek százalékos aránya a mai névleges magyar keresztyének egyötödére esett vissza. Viszont az elmúlt négy évtized nagy nyereségének mondhatjuk, hogy az azonos nyomás súlya alatt egy nagy történelmi közeledés jött létre az ország keresztyén felekezetei között, nem utolsósorban a II. Vatikáni Zsinat hatására. A római katolikusokkal is jobb a kapcsolatunk, mint a II. világháború előtti korszak egyház és állam közötti kompromisszumos viszonyok idején, amikor — ahogy egy jeles akkori püspökünk mondta —, mi, reformátusok is ugyanazon a vonaton utaztunk, csak III. osztályon. Noha a mi katolikus teológusaink a természet és a kegyelem tényeit a miénktől eltérő módon viszonyítják egymáshoz, reméljük, hogy ez a különbség nem ver éket közénk és nem akadályozza együttműködésünket abban a szolgálatban, amellyel társadalmunknak tartozunk.

Az év nagy ökumenikus eseménye a nyár végén II. János Pál pápa látogatása lesz. Magyarországi útjának állomásai között ott lesz a református egyház történelmi középpontjának meglátogatása is a debreceni Nagytemplomban (csak mellékesen jegyzem meg, hogy a most megjelenő ismertetésekben szereplő fordítások közül a „Great Church”, a „Grosse Kirche”, a „templum magnum” kifejezéseket nagyozólónak tartom —, a régi Debrecen latin okirataiban összehasonlításként volt szó: majus — minus. Természetesen magyarul a „Nagytemplom” éppen úgy jó, mintha németül „Grosskirche-t” mondunk). A pápai látogatásnak történelmi jelentősége lesz. Remélem, hogy megélhetjük egységünket Urunk szeretetében, megtalálhatjuk közös üzenetünket és szívből mondhatjuk hangosan vagy hangtalanul Jézus Krisztus főpapi imádságát: „...hogy mindnyájan egyek legyünk... hogy a világ elhiggye, hogy Te küldtél engem”.

Az is mai spiritualitásunk kihívása, hogy ökumenikus imádságainkkal belső egységünket is munkáljuk. Nemcsak az itthoni felekezetek között, hanem a saját református családjainkban is. A mi egyházunk „peresztrojka” nem világi minták szerint alakult, és amikor az egyház-kormányzati megbízások újra-felosztására került sor, nem mutatkoztak egy szakadás komoly jelei. De az is kitűnt, hogy a történelmi akadályok félretételével most jött el igazán annak az ideje, hogy az egyházkormányzás presbiteriánus módját megtanuljuk. Az egyházi életünkben levő teológiai különbségek, amelyeket eddig az egyházi vezetők „protokoll-ortodoxiája” féken tartott, most kezdenek nyíltan megjelenni, de anélkül, hogy nagyobb elmozdulásokat okoznának. Lehet tünődni azon, vajon veszteség vagy nyereség volt-e, hogy pontosan a Bultmann-féle irányzat és az „Isten-halála-teológia” virágkorában csak nagyon kevés diákunk kapott útlevelet a kommunista hatóságoktól ahhoz, hogy külföldre utazhassék

és közvetlenül ihassék ezekből a forrásokból. Próbáltuk megőrizni egyházunk egységét és küzdöttünk a szekularizmus szellemisége ellen, amely néha az időszerű spiritalitás mezében is jelentkezhet.

Az utolsó négy évtized folyamán, de különösen a legutolsó négy év alatt olyan kihívásokkal szembesültünk, amelyek végeredményükben bátorítanak bennünket abban, hogy „hitben járjunk” láthatatlan Urunk társaságá-

ban. Még amikor történelmünk rohanó eseményei megzavarnak bennünket és rejtélyként lépnek fel, amikor a dühöngő hullámok felborítással fenyegetik hajónkat, mi halljuk a szavát. „Én vagyok, ne féljetek!”. Az, ami tényleg kihívássá válik számunkra spiritualitásunk dolgában, az tulajdonképpen Annak a Lelkétől van, aki mindig velünk van és Akié minden hatalom mennyen és földön.

Czeplédy Sándor

A katolicitás gondolatának fejlődése a dogmatörténetben*

A katolicitás fogalmának értelmezésénél figyelniük kell arra a lényegi és történeti kapcsolatra, amely egyfelől az *egység*, másfelől az *ökumenicitás* vonatkozásában áll fenn. Az Apostoli Hitvallás őse, a Symbolum Romanum mindössze egyetlen jelzőt használ az *ecclesia* mellett, a *sancta*¹. A nyugati egyház kezdeti szóhasználatában tehát az egyház egysége és katolicitása olyan magától értetődő valóság volt, amelyet nem kellett hitvallásosan rögzíteni. Így megállapíthatjuk, hogy nemcsak a szó maga, de az egyházi szóhasználat is a görög nyelvű szövegekben honosodott meg először.

A *katholikus egyház* szóösszetétel egyébként Antióchiai Ignatius levelében szerepel így: „Ahol a püspök megjelenik, ott legyen a sokaság, ahogyan, ahol Jézus Krisztus van, ott van a *katolikus egyház*”.² Figyelemre méltó, hogy Ignatius az, aki először dolgozza ki a püspök ögegyházi értelmezését, valamint ő használja a dogma szót is először kötelező egyházi rendelkezés értelmében.

Ugyancsak a második és harmadik század fordulójáról való az az észak-afrikai liturgikus irat is, amely a római hitvallás görög szövegváltozatoként már tartalmazza a *katholika* jelzőt is. (En té hagia katholicé ekklésia.) A Der-Balyzeh-i Eüchologion egy másik sajátossága egyébként, hogy az említett hitvallási rész a „test feltámadása” után következik.³ Amíg tehát a latin nyelvű Symbolum még a harmadik század elején sem használja a *katolikus* jelzőt, addig a korabeli görög szövegekben már jelen van, mégpedig pontos tan- és szervezeti egységet kifejező jelentéssel.⁴

Az ökumenicitást, mint az mai szóhasználatunkban a lakott föld egyházainak a sokféleségben megmutatkozó egységtörökvéseit jelenti, szintén felfedezhetjük a szó eredeti jelentésében.

A „kat holon tén gén” a keresztyén egyház egyetemességét fejezte ki szemben a heretikusok és szakadárak partikulárisan elfogadott „igazságaival”.

1. Az egyetemesség, mint az ekkléziához kapcsolódó természetes igény

Bár az újszövetségi egyház bibliai teológiai vizsgálata külön előadás témája, a történeti kibontakozás vizsgálatánál mégsem mellőzhetjük az újszövetségi tanulságokat sem.

* Elhangzott előadasként a Református Egyház Doktorok Kollégiumának 1991. augusztusi ülésén, a Ráday Kollégiumban.

1.1. Az apostoli kérygma nem fejlődés útján jutott el az egyetemesség igényéig, hanem az kezdettől fogva benne van egyfelől a missziói parancsban, másfelől a Krisztusról szóló üzenetben magában (Mt 28,18-20). Az evangélium Isten szeretetének egyetemességéről ad hírt, így nem a kevesek, a beavatottak privilégiuma, mint a misztériumvallásoknál, hanem a világ világossága (Mt 5,14). Olyan misztériumról van tehát szó, amelynek az a legfontosabb sajátossága, hogy nem akar titok maradni. „Isten üdvözítő kegyelme megjelent minden embernek” (Tit 2,11). Ha az egyház katolicitásának újszövetségi értelmét keressük, akkor az mindenekelőtt a rábizott üzenet egyetemes érvényében ragadható meg. Pál attól sem riad meg, hogy ennek az egységnek teremtés-teológiai magyarázatot adjon. Az Ő nemzetsége vagyunk, tehát a teremtés és gondviselés jogán is hozzá tartozók, akik Benne élünk, mozgunk és vagyunk (Acta 17,26-28). Az ember, az emberi nemzetség olyan egyetemes kategória, amelyet származási vagy kulturális hovatartozás pontosíthat ugyan, de nem tesz érvénytelenné. De ahogy az emberiség sajátossága, hogy sokfélesége ellenére is „egy vérből teremtett”, úgy az ekklésia sajátossága is az, hogy az egy véren megváltottak is minden nyelvből, népből és ágazatból kereszteltettek egy néppé.

1.1.1. Az egyház katolicitása Krisztus Ūr-ságából, uralmából következik. Az egyházban ismerik fel, hogy övé minden hatalom mennyen és földön, és ott „valla minden nyelv, hogy Jézus Krisztus Ūr, az Atya Isten dicsőségére” (Fil 2,6kk). Ez az egyetemes vallástétel teremti meg az egybehangzó *homológiát*, a hitvallást. A homologia, mint a dogma újszövetségi őse, és eredete nem mindenkire nézve kötelező tan itt még, hanem *mindenki által megvallott* egyetemes igazság. A katolikus tanításnak (dogmának) az a későbbi eredeztetése, hogy „amit mindig, mindenhol mindenki hitt”, végső soron ez a helyes forrása. Természetesen így, a késői definíció már félreértéseket is hordoz, hiszen az egyházi konszenzust teszi meg az igazság eredetének. Mint látni fogjuk, az ókatolikus egyház éppen ezen a ponton már a kezdeteknél elállította a váltót azáltal, hogy a hittartalom mellé a hagyományozódás „igazi” láncolatát is hozzákapcsolta.

1.1.2. A *hagyományozódás és a katolicitás*. A hitvallások, amelyek egyszerű formában megtalálhatók már az Újtestamentum szövegében is, a legősibb időktől fogva kerítései is voltak az egyháznak. A tiszta tanítás köré vontak védelmet a herezisekkel szemben. Azon dőlt el a „lelkek” eredete, hogy vallották-e az igazságot a gyülekezet közösségével együtt. „Valamely Lélek Jézust test-

ben megjelent Krisztusnak vallja, az Istentől van” — tanítja János apostol (1Ján 4,2) szemben a doketista gnózis spekulációival. Az is természetes ezek után, hogy igazi közösség, koinónia csak azok között van, akik ebben az igazságban járnak. „Amit hallottunk és láttunk, hirdetjük néktek, hogy néktek is közösségetek legyen mivelünk” — olvassuk a levél elején (1Ján 1,3). Közösséget és egyseget a gyülekezeten belül és a gyülekezetek között egyaránt a közösen vallott és vállalt igazság teremthet. Az, aki nincs az igazságból, magát helyezi az egészen kívülre. Így jelennek meg egészen korán a hitvallások, mint az egyház igazi katolicitását kifejező symbolumok. Egyúttal ezek jelzik az ősegyház eredeti sokféleségének határait is. Már Walter Bauer 1934-ben megjelent könyvében (Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum) rámutatott az ősegyház egyik alapproblémájára, amely az ortodoxia és a vélemények pluralizmusa közötti feszültség volt. A négy evangélium egymásmellettsége és az a tény, hogy az ősegyház (de a későbbi sem) nem alkotott a négyből egyet (Tatianosz kísérletétől eltekintve), mutatja, hogy az ősegyház tiszteletben tartotta a helyi és tartományi tradíciók különbözőségeit és azokat képes volt nemcsak tolerálni, de integrálni is. A később katolikusnak nevezett levelek mutatják, hogy a különböző tájegységeken élő gyülekezetek ismerték az övékétől eltérő tradíciókat is (2Pét 3,15-16).

Könnyen megállapítható, hogy az első század végére, ami a közös hitvallásos tradíciókat illeti, nagyobb konszenzus volt az ősegyházban, mint azt feltételezni szokás.

Az egy testhez tartozás páli gondolata már az újszövetségi korban eléggé általános lehetett. Meg kell itt jegyeznünk, hogy a *soma tou Christou* páli teológumenonja nemcsak a korintusi levél sajátja, ahol az egy gyülekezeten belüli egységet fejezi ki, hanem a efézusi és kolosséi leveleké is, ahol egy krisztológiára alapozott egyetemes ekklezológiával találkozunk. Pál itt nem csupán a testnek és főnek misztikus kapcsolatát ábrázolja, hanem azt az egységet is, amelyet Krisztus teremt a részek között (vö. Ef 4,3kk)⁵. Amikor az egység (henótés) vonásait sorolja fel, valójában a katolicitás ismérveiről is szól. Mivel „egy az Úr, egy a hit, egy a keresztség” (4,5), ezért ezek egyetemes ismérvei is Krisztus egyházának, éljen bárhol is és bármikor. Az egy itt az egyetemes jelentést is hordozza, amelyet negatívumából úgy is érthetünk: nem lehet más a hit, más az Úr, más a keresztség az anyaszentegyházban. Érvényét nem az időbeni egyszerűség adja, hanem a krisztusi egyetemesség.

A kérdés most már csupán az, hogy ezt az egyedien és egyetemesen krisztusi hitet és keresztséget hogyan kell értelmeznünk az egyház történeti útján.

Az Újtestamentum fényében O. Cullmannal együtt a tradíció kétféle modelljét fedezzük fel.⁶ Itt a katolicitás mellé kell tennünk az apostolicitás fogalmát is, amelyet később a nicea-konstantinápolyi hitvallás szintén besorol az egyház jelzői közé.

De mit jelent az apostoli tradíció? Az Újszövetségben ennek is kétféle modelljével találkozunk: a jeruzsálemi és páli értelmezéssel. A jeruzsálemi modell (ApCsel 1,21kk) a történeti folyamatosságra épül. A 2. századra ez bővül ki a successio olyan értelmezésével, mint amilyenre a bevezetésben Antiochiai Ignatiusnál utaltunk. Itt a küldetés rendje a János 17-el is összefüggésben a következő: az Atya küldi a Fiút, aki az Ő képmása (eikon), a Fiú elküldi az apostolokat, az apostolok pedig utódai-ként a püspököket. Így a monarchikus episzkopátus közvetlenül az Atya Isten küldő tekintélyére vezethető vissza. (A mon-arché jellegzetesen keleti gondolat, amely-

ben minden az egyetlen kezdetre, archére (principium), vagyis az Atya-Istenre mutat vissza.) Ezért írhatja Ignatius a Trallésziieknek: „A diakónusokat mindenki úgy tisztelje, mint Jézus Krisztust, ahogyan a püspököt is, mert az Atya képmása (eikon)” (III.1.)

Ebben az isteni tekintélyt reprezentáló rendben nyeri el értelmét a bevezetésben idézett ignatiusi mondat: „Ahol a püspök megjelenik, ott legyen sokaság, ahogyan ahol Jézus Krisztus van, ott van a katolikus egyház. A püspök nélkül nem lehet sem keresztelni, sem szeretetlakomát tartani: amit azonban jóváhagy, az Istennek is tetsző, hogy biztos és szilárd legyen minden, amit tesztek.

A mondat bizonyos ingadozásról árulkodik, hiszen a püspök és Krisztus jelenléte között csupán analógiás kapcsolat van. Nem a püspök jelenléte teszi az egyházat egyetemessé, hanem Krisztus, de az is bizonyos, hogy a püspöki jelenlét nélkül nem beszélhetünk egyházzal sem és a sákramentumok sem szolgáltatathatók ki. Az egyház katolicitását tehát látható módon az episzkopátus ábrázolja ki. Ezért mondja Harnack: az egyház ezáltal vált az egyazon hitvallásnak látható intézményévé, a gyülekezetek pedig egy zárt „egyházzá” alakultak. Az egyház így nemcsak az üdvözültek közössége, hanem az üdvösség feltétele is lesz.⁷ A katolicitás itt már nem pusztán vagy nem elsősorban teológiai fogalom, hanem olyan jelző, amely az empirikus egyházat jelöli. A „katholikus ekklesia” az egyetlen egyház, amelyre nézve Cyprianus már ezt az állítást teheti: „extra ecclesiam nulla salus”.

A páli modell szerint a *paradósís* összekapcsolja a történeti folyamatosságot Krisztus spirituális jelenlétével. „Én az Úrtól vettem” (1Kor 11,23) — mondja az úrvacsora szerezetési szavainak bevezetőjében. Jóllehet minden biztonnal az egyházi tradíció közvetítésével adja elő Jézus szavait, a közvetlen forrás mégis maga a *Kyrios*, aki minden hűséges és igaz paradósís ura is az egyházban. Pál számára a katolicitás forrása Krisztus, a közös és egyetlen Úr, akitől minden nemzedéknek vennie kell az Igét. Csak Őbenne és Őreá nézve egy a hit és egy a keresztség, de ugyanez érvényes az úrvacsorára is.

1.1.3. Egyetemesség az időben. Tévedés lenne a katolicitás gondolatát az első századokban csupán az institutionális fejlődéssel kapcsolatba hozni. A keresztyén egyház a maga őszövetségi üdvtörténeti előzményeivel a történelem holisztikus (így katolisztikus) szemléletét is megteremtette. Itt elegendő két utalást tennünk: egyrészt az apológéták univerzalizmusára, másrészt *Lyoni Irenaeus* (cca 178) üdvtörténeti teológiájára.

A két irányzat nemcsak időben esik közel egymáshoz, hanem szemléletben is. Irenaeus azért, hogy Markionnal szemben védelmezte az Őszövetséget, egyúttal az egyház előzményét is hangsúlyozta az őszövetségi Izraelben. Isten egyháza az idők kezdetétől Krisztus visszajöveteléig tart, mint ezt később a reformátorok is vallották (vö. Heid.Katé 54. kf). Irenaeus ezzel az univerzális történeti koncepcióval — *nolens volens* — a keresztyén időszámítás alapjait is megvetette. Az idő közepe Krisztus, így az egyetemes történelmet születésétől kezdve kronologizálhatja az egyház Krisztus utánra, illetve előltre. Az emberiség története tehát nem egyszerűen események halmaza és egymásutánja, hanem a kezdetektől a beteljesedésig tartó folyamat. A szemlélet egységén mitsem változott az, hogy Irenaeus a két korszakot *antityposz*-ként látja, azaz Krisztus az elbukott Ádám tökéletes ellentéte, (akárcsak Éváé Mária!), ezért a megváltás sem lehet más, mint restitutio in integrum. A kezdetben jó teremtés tökéletes rendje állítatik helyre majd az idők végén.

Megjegyezhetjük még, hogy a korai katolikus egyház terminológiájába Irenaeus vezeti be a *kanon és alétheias* (az igazság kánonja) fogalmát, amely együtt jelenti itt az egyház dogmatikus értelemben vett tekintélyét és az őszö-vetségi Írás-szerűségét.⁸

Amint Irenaeus az Őszövettség történetével tágitja a keresztyén egyházat egyetemessé, úgy az apologéták az antik szellemi örökség bekebelezésével teszik ugyanezt. Minthogy a logosz fogalmat nemcsak krisztológiai, hanem antropológiai értelemben is használják, ezért minden értelmi tevékenység valami módon kapcsolatban áll az igaz ismerettel is. Ennélfogva a pogány bölcselemben is megvolt az a képesség, a logosz szpermatikosz, — mint Justin Mártír nevezi⁹ —, hogy az igazságot felismerjék. Bármennyire vitatható is a filozófia utólagos megkeresztelése, egy ponton azonban fontos figyelmeztetés is: az igazság egyetemes, bárki és bárhol mondja is azt ki.

Amíg tehát egyfelől a korai katolikus egyházban a katolicitás elhatároló fogalom mindazzal szemben, ami „nem katolikus”, vagyis nem az egyházból való, addig ennek az ellenkező iránya is érvényesül: valami módon minden egyetemes értéket át kell menteni az egyházba.

2. A katolicitás és a zsinat értelmezése a konstani fordulat után

Figyelemre méltó, hogy az egyházban az egyetemes zsinatok sora az említett történeti fordulat után indul el. A területi egyházak a Niceai Zsinat (325) előtt is tartottak ún. partiális zsinatokat, sőt a nyugati (latin) teológiában főképp Cyprianus (+258) egyházatya nyomán kialakult a katolicitás jogi értelmezése is: az egyház egysége a püspökök egyetértésén nyugszik.¹⁰ A jog és a Lélek szabadsága így egymást kiegészítő pólusa lett az egyház életének.

Természetesnek kell azonban tartanunk, hogy az egyetemesség ilyen jogi érvényesítésére csak akkor kerülhetett sor, amikor az üldözött egyházból a császár által is támogatott egyház vált. A zsinat értelme itt annyiban módosult, hogy a kihirdetett döntések valóban dogmákká váltak a szónak korábbi, politikai értelmében is, vagyis császári rendeltté. Az excommunicationnak ezért már a száműzetés is következménye lehet. Ezt a hányatott sorsot Athanasziosz egyházatya élete példázza, aki ötször kényszerült elhagyni püspöki székét az arianizmussal szembeni küzdelemben, és mintegy húsz évet töltött száműzetésben.¹¹

Nicea döntő fordulat volt tehát a katolicitás kérdésében, amennyiben eldöntötte, hogy az egyetemes zsinat határozatai érvényesek a távollevőkre is, valamint e zsinatok hosszú időn keresztül képesek voltak a keleti és nyugati egyházak összefogására. Az utóbbi problémát természetesen nem oldották meg véglegesen, amit már az első zsinaton jelzett a nyelvi különbség és az azt követő hatalmi villongások. Konstantin császár latin nyelvű beszédét ugyanis a többségében keletről jött püspökök alig értették, a 342/343-as Serdikai zsinat pedig a két egyházrész hatalmi harcait tükrözi, el egészen egy korai skizma lehetőségéig.¹²

E zsinatok során, — különösen is az első négyen — olyan hitvallások döntések születtek, amelyek örökségét méltán tekinthetjük egyetemesen elfogadottnak (vö. II. Helvét Hitvallás 11. fejt.). Ugyanakkor e döntések és a hozzájuk kapcsolódó császári rendeletek világosan kimondják, ki tekintendő katolikusnak és ki eretneknek. A „cunctos populos” kezdetű, a három császár (Gratianus,

Valentinianus, Theodosius) által kiadott ediktum (Kr.u. 380) kimondja: „Meghagyjuk, hogy akik ezt a törvényt követik, azok a *katolikus keresztyének* nevét viseljék, a többiek pedig, akiket eszteleneknek és örülteknek ítélünk, az eretnek tan gyalázatát hordozzák, és először Isten büntetése által, majd a mi lelkünk indulatából, melyet Isten akarata kelt fel bennünk, megtorlással lakoljanak.”¹³ A hivatkozott törvény a Szentháromság megvallása volt, amely végülis a 381-es Konstantinápolyi Zsinaton pontot tett az ariánus eretnekséggel szemben folytatott küzdelem végére.

Kalkedón után (451) azonban e paradigma szerint az egyház katolicitásából a monofizita eretnekség miatt kizártnak olyan ősi orientalista egyházak, mint az egyiptomi és etióp keresztyének. E korszakban dől el végképp, hogy a katolicitás egyetlen kritériuma a krisztológiai és trinitárius ortodox tan megvallása, úgy, ahogy azt a zsinatok döntései kimondják. Nem a katolicitás mint absztrakt teológiai tétel a kérdés itt, hanem nagyon gyakorlatiasan az, hogy kik tartoznak a katolikus egyházhoz.

3. A katolicitás problémája és a skizma

Kelet és nyugat szakadásához több tényező részben már említett történeti előzménye játszott közre.

Politikai tényezőként említhetjük, hogy a kettős birodalom nyugati része hamarabb összeomlott, mint a keleti, s mint Harnack megjegyzi — a katolikus egyház lépett a birodalom, a római püspök pedig a császár örökébe.¹⁴ Ez a változás alapvetően változtatta meg a niceai zsinaton még képviselt négy patriarchátus egyenlőségét.

Döntő különbség mutatkozott mind a kulturális háttér, mind a teológiai gondolkodás terén. Az augustinianus nyugati teológia még skolasztikus formájában is dinamikusabb maradt, mint a keleti skolasztika, amely Damaskusi Jánosban érte el csúcspontját (+cca 750). Az egyik antropológiai, szótériológiai hangsúlyt hordoz, mindezt jogi terminológiában kifejezve, míg a másik metafizikai krisztológiája az ikonológiában végződik.

Kelet gondolkodásában a doxológikus csodálat, nyugatban a racionálisan elemző gondolkodás dominál. Ez utóbbira elegendő idéznünk a 10-13. századi úrvacsora-vitákat, valamint a hit és értelem viszonyának skolasztikus fejtegetéseit.

Az aktuális ellentétek, mint amilyen a *filioque* és az *azyma vita* inkább csak a fentiek következménye, semmint a szakadás tényleges oka.

Annyi bizonyos, hogy a katolicitás római kisajátítására már a szakadás előtt történtek kísérletek, és már a VI. század végén a germán ariánus népekkel szembeni küzdelemben kialakult az az azonosítás, hogy a katolikus azonos jelentésű a rómaival.¹⁵ Az európai egyházak és népek történetében ennek a sajátos nyugati katolicitásnak két pozitívum értékelhető hatása mutatható ki: egy kulturális és egy politikai.

Kulturális szempontból meghatározó volt a közös latin nyelv liturgikus, majd tudományos használata. Ez olyan közösséget teremtett, amely a 17. század elejéig egységbe fogta Európát.

Politikai szempontból pedig a corpus christianum azt jelentette, hogy „századokon át egy organizmus tagjai voltak Európa történelemformáló népei. Hunokkal és tatárokkal, arabokkal és törökökkel szemben tudtak közös erővel fellépni. Ez a védelmi egység... nem engedte, hogy keresztyén uralkodó szövetségre lépjen a pogánnyal egy

másik keresztyén uralkodótársával szemben. Ha ilyes-
mire vetemedik, Káin bélyegét semmiféle propaganda
nem mossa le róla” — írja Török István.¹⁶

4. A katolicitás értelmezése a reformációban

A corpus christianum szétesésében kétségtelen sze-
repe volt annak, hogy Róma a reformáció megújító ha-
tásaival szemben mereven ellenállt. Ezzel, bár a nyugat
keresztyén történeti egysége megbomlott, a reformáció
egyházaiban nem szűnt meg a katolicitás gondolatának
hitvallásos öröksége.

Miben mutatkozott ez meg?

Elsősorban abban, hogy a területileg tagolt részegy-
házak, bár tudatában voltak, hogy hitvallásalkotásuk
kényszerében (status confessionis) már nem az egész ke-
resztyénség nevében szólnak, mégis az igazság egyete-
mességének tudatában szóltak. Nem partikuláris érde-
kekért, hanem az egész egyházért, annak hangjaként szó-
laltak meg. Különösen református hitvallásaink ügyelnek
arra, hogy kifejezzék az egyetemes zsinatok döntéseivel
való közösségvállalásukat. Nem mintha ezeket a zsinati
döntéseket önmagukban tartották volna tévedhetetlenek-
nek, hanem azért, mert e döntésekben a Szentírással meg-
egyező tanítást, tehát a *katolikus dogmát* fedezték fel.
A katolicitást szellemi kontinuitásnak, lelki értelemben
vett successio-nak fogták fel, ezért a régi zsinati dön-
tésekhez is, valamint az atyák véleményéhez is így kap-
csolódtak. A döntőbíró a vitás kérdésekben nem lehetett
az antikvitás, hanem csakis az egyetemes érvényű krisztu-
si igazság. A II. Helvét Hitvallás ezért hivatkozik csupán
a 4. első zsinát végzésére.

A maga egyházzervezetében sem formális tekintélyt
ruházott a zsinatra. Nem a gyülekezetek „felett” álló in-
tézmenynek tekintette, amely bármely véleményt rákény-
szeríthetne a gyülekezetekre, hanem éppen a gyüleke-
zetek közösségét reprezentáló összegyülekezésnek a kö-
zös igazság keresésére, amely, ha hitvallást fogad el, ak-
kor az egyház hitbéli meggyőződésének kifejezője és a
közös hit megvallásának alkalma.

Másfelől azonban az egyetemesség igénye mellett a
reformátorok dialektikus feszültségben látták a dogma
és hitvallás-alkotás partikuláris jellegét, rész-szerintisé-
gét és korhoz kötöttségét. A katolikus dogma nem attól
válík örökérvényűvé, hogy azt az egyház annak dekla-
rálja. Amint a II. Helvét Hitvallás előszava mutatja, an-
nak aláírói az útonjárás és jobbra taníttatás alázatával
fejleszték ki hitbéli meggyőződésüket. Ebben kifejezésre
jut egyfelől az, hogy e hitvallásokban Krisztus egyete-
mes egyházának egy része szól a maga szűkebb törté-
neti szituációjában.¹⁷ Ezért a hitvallás és dogma soha-
sem töltheti be a norma normans, csakis a norma nor-
mata szerepét.

Másfelől azonban a rész-szerintiség sem relativizmust,
sem területi elszigeteltséget nem jelenthet. Ami az egy-
háznak egy pontján hitvallási kérdéssé vált, az valami
módon az egyetemes egyház ügye is. Egy olyan egyházi
döntésen, mint amilyen pl. a német hitvalló egyház Bar-
meni Nyilatkozat-a volt, egyetlen egyház sem teheti túl
magát még akkor sem, ha „hivatalosan” nem is fogadta
el hitvallásként.

5. Konklúzió

Az egyetemes anyaszentegyház közösségében, s ennek
mind idői, mind térbeli vonatkozásában szabad magunkra

alkalmazni a „hit analógiájának” (Rm 12,6) törvényét, úgy,
ahogy arról a Zsid. 11 fejezetének felsorolása szól. Vajon
valóban a hitben járók sorában vagyunk-e? A történelmi
és egyéni sorshelyzetek egészen különbözőek lehetnek.
Az egyik hit által tiltakozik, a másik hit által rejteget.
Az egyik szenved és látszólag elbukik, a másik látvá-
nyosan győz. Mégis, egyetlen analógia teremt egységet
a felsorolásban: valamennyien *hit által* cselekszenek.

Ezért teremthetnek a közös „katolikus” hitvallások is
a „hit analógiája” szerinti egységet, mind térben, mind
időben. Egy többévszázados hitvallás azért lehet több tör-
ténelmi relikviánál és egy távoli földrész egyházának hit-
vallása pusztá kuriózzumnál.

Ha rész-szerintiségünket a katolicitás fényében né-
zük, akkor ez nemcsak a sajnálatos szétszakadozottsá-
gunkat juttatja eszünkbe, hanem a Krisztusban való ere-
dendő összetartozásunkat is. A református hitvallások így
tekintettek mindig túl a partikuláris érdekeken és szól-
hattak a katolicitás tágasságában.

A katolicitást ezért úgy érthetjük helyesen, ahogyan
a Nicea-Konstantinápolyi Hitvallás az egyház attribútu-
maiként rendben felsorolja: *unam sanctam, catholicam, apostolicam essleciam*.

A szentek közösségében, az apostoli hit egységében
éljük meg a Krisztus testéhez, az egyházhoz való tarto-
zásunk csodáját. Ez éppúgy megőriz nyugati terhes örök-
ségünk kísértésétől, az individualizmustól, mint az egyház
kongregacionalista felfogásától.

Ha valljuk az 1Kor 12-vel összefüggésben, hogy a gyü-
lekezet, mint Krisztus teste teljesen egyház, az Efézusi
levéllel kiegészítve azt is tudjuk, hogy nem a teljes egyház.
A pléróma, a teljesség Őbenne van.

Időben ez a történeti létünk komolyan vételét jelenti:
„Az üdvözült sereggel egy nép és egy sereg vagyunk.”
A földön küzdő „rész” egyház, része a megdicsőült egy-
háznak is. Ezért a beteljesedés, amely egyelőre hitbéli
látás, a jelen egyháza számára eszkatológiai valóság. (Míg
látomása egykor dicsőn beteljesül, s a győzedelmes egy-
ház Urával egyesül.)

Térben: Az egyetemes egyházhoz tartozásunk tudatát
jelenti. Képes beszéddel ezt a Jelenések könyve 7 lám-
pása fejezi ki. A mécsesek különböző helyeken égnek,
de együtt jelentik a teljességet. Közös energiaforrásuk
van (az olajtartó közös volt), az „egy Úr, egy keresztség,
egy hit”, amely minden különbözőség ellenére is egyesít
mindazokkal, akik „a mi Urunk Jézus Krisztust hívják
segítségül bármely helyen” (1Kor 1,2).

A katolicitásnak ezt az értelmét vállaljuk, és ne en-
gedjük azt kisajátítani semmilyen szűkítő jelző által!

Szűcs Ferenc

JEGYZETEK

1. J.N.D. Kelly, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse*, Göttingen, 1972, 51. l. — 2. A. Ignatius, *A szmirnaiakhoz*, VIII. 2. — 3. Idézi: Kelly, i. m. 92. l. — 4. Hivatkozik rá O. Cullmann, *The Plurality of the Gospels as a Theological Problem of Antiquity*, in: *The Early Church*, SCM London, 1956, 39. l. — 5. Varga Zsigmond J.: *Az Efézusi levél*, Debrecen 1973, 14. kk és 70. l. — 6. O. Cullmann, *The Tradition*, in: *The Early Church*, 59. kk. — 7. Adolf von Harnack, *Dogmengeschichte*, Freiburg 1898, 18. §. — 8. Carl Andresen (ed.), *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, I., Göttingen, 1982, 82. l. — 9. Ld. Justin Martyr. — 10. Alfred Adam: *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, I., Gütersloh, 1965, 172. l. — 11. Bengt Häglund, *Geschichte der Theologie*, Berlin 1983, 60. l. — 12. C. Andresen, i. m., 174. kk. — 13. In: *Hitvallásaink*. Bp., Református Sajtóosztály 1954, 116. l. — 14. A. von Harnack, i. m., 54. §. 5. — 15. Kurt Dietrich Schmidt, *Tabellen zur Kirchengeschichte*, 1963, 29. l. — 16. Török István, *Etika*. Amsterdam, 188, 264. k. — 17. Nagy Barna, *Bevezetés a II. Helvét Hitvalláshoz*, in: *Hitvallásaink*, 88. l.

Teremtés és küzdelem

Egy ószövetségi mítosz újrafelfedezése

Előzetes megjegyzések

A teremtés azon ószövetségi témák közé tartozik, amelyek nem csupán az exegézis specialistáit érdeklik, hanem a széles közönséget is. Ez az érdeklődés különösen a Biblia első három fejezetére irányul (1Móz 1-3), ahol megragadó módon kerül bemutatásra a világ keletkezése egy papi koncepció alapján (1Móz 1,1-3,23) és az első emberpár teremtése júdai parasztemberek szempontjai szerint (1Móz 2,4-3,23).² Ezen elbeszélések szerzői a későbbi századok teológusaival ellentétben egyáltalán nem a „creatio ex nihilo” (a semmiből való teremtés) elvét vallották. Az Ószövetség számára (éppúgy, mint az ókori Kelet számára) a teremtés mindenekelőtt „átalakulás”, nevezetesen a káoszról kozmosz lesz, az „anarchiából” pedig rend.

Nem meglepő, hogy az 1Móz 1-3 elbeszélései a Tóra végső redakciójában az első helyre kerültek; mégis, ezen helyük ugyanakkor csapdát is rejt magában. Az lehetne ui. a benyomásunk, hogy a teremtés ószövetségi beszámolója nem más, mint egyfajta „előtörténet”, a „nullpont”, ahonnan majd kiindul az üdvtörténet. Az Ószövetség szerzői számára a teremtésről szóló elbeszélés nem vezethető vissza a bevezetés funkciójára. Éppen ellenkezőleg: a teremtésre, vagy méginkább a Teremtő Isten cselekedeteire való emlékeztetés az izraeli nép közösségének élő szükségére ad választ. Az Ószövetség szerzői egyébként soha nem dolgoztak ki semmilyen „ortodox” tant sem a teremtésről, hanem a lehetséges megközelítési módok sokaságát közlik velünk, amelyeknek mindegyike a teremtés valóságát fejezte ki a maga módján.

Jahwe és a tenger — „teremtő küzdelem”

A 74. zsoltár közösségi panaszének, amely a Templom elpusztításának katasztrófáját idézi föl, amint ezt a 3. és a 7. vers egyértelműen jelzi. („Lángba borították szent helyedet, porig alázták neved hajlékát”). E zsoltár tehát legkorábban a fogság idejére tehető, amit a kutatók többsége el is fogad.³ A „meddig még” fölkiáltás jellegzetes alkotóeleme a panaszszoltároknak, amit a mi zsoltárunkban Jahwe „kezdetben” véghezvitt cselekedeteinek felidézése követ (12-17 vv).

*De Isten a királyom kezdettől fogva,
aki szabadító tetteket vitt véghez a földön.
Te szorítottad vissza erőddel a tengert, (jám)
te törted össze a tengeri szörnyek fejét. (tannin)⁴
Te zúztad szét a Leviátán (livjátán) fejét
és a pusztá népének adtad eledelül.⁵
Te fakasztottál forrást és patakat,
te szárítottál ki bővízű folyókat.
Tíéd a nappal, az éjjel is tíéd,
te tetted helyükre a csillagokat s a napot.
Te szabtd meg a föld minden határát,
te alkottál nyarat és telet.*

Kifejezetten mitológikus nyelven idézi fel a zsoltár a teremtést, s egy küzdelem eredményeként mutatja be azt. Csak miután legyőzte Isten a tengeri szörnyeket (jám =

a Tenger,⁶ Leviátán, a Sárkány, a Folyamok (?)⁷, ld. 13.v.) és miután megfékezte az ősi vízárdatot (15. v), csak ezután teremthette meg a rendet, tehát így alkothatott nappalt és éjjelt (16. v), így szabhatott határt a tengernek, amelyeket a tenger nem léphet át (17a. v., ld. Jer 5,22 és Zsolt 104,9) és így hozhatja létre az évszakok körforgását (17b. v).

Néhány exegéta — egyébként a targumok is⁸ — e szövegben a Vörös-tengeren való átkelés képét kívánta látni ebben. Ez az álláspont azonban abból a dogmatikai előfeltevésekből következik, miszerint a Biblia „tüllépett” a mítosz stádiumán és „historizálta” a mítoszt.⁹ Ha azonban úgy olvassuk e szöveget, hogy nem tiltakozunk a mítosz ellen, akkor arra a következtetésre jutunk, hogy a Zsolt 74 igenis a teremtő Istennek a káosz szörnyei ellen folytatott harcáról beszél — amint ezt A. Lelievre mesteri módon kimutatta.¹⁰ Mire szolgál mármost a teremtő küzdelemre való célzás egy panasz-zsoltár összefüggésében? S honnan veszi a zsoltáros ezt a tradíciót? — H. Gunkel óta általában babiloni hatást látnak ebben. Eszerint a Zsolt 74,12 kk (miként az 1Móz 1 és más ószövetségi passzusok is) Marduk isten harcát tükrözik a Tiamat nevű szörny ellen.¹¹ A Zsolt 74 több része azonban párhuzam nélkül áll e babiloni hagyománnyal. Inkább Ugarit felé kell fordulnunk...

Magyarázat — Ugarit felől

Az ugariti mítoszok fölfedezése és megfejtése által közelebb kerülhetünk a „kánaáni kultúra”¹² megértéséhez. A Baal-mondakörben¹³ többször van szó Baalnak és nővérének, illetve társának, Anatinak a küzdelméről Jammal, a tenger istenével. Így pl. amikor Baal követeket küld Anathoz, Anath ezt segélykérésként fogja föl, s nyugtalanodik: Nincs még legyőzve Jam, Baal ellensége?

„Amikor Anatu meglátta a két istent, toporzékolni kezdett... Hangját felemelte és így kiáltott: Miért jött el Gapanu és Ugaru? Milyen ellenség kelt fel Baal ellen? Milyen ellenség a felhőkön lovagló ellen? Nem küzdöttem le talán *Jammut*, Illu kedveltjét? Nem öltem meg talán a Folyamot (*naharu*), a „nagyok” istenét?¹⁴ De jól van! (Ismét) elhallgattatom a Sárkányt (*tunnanu*), befogom a száját. Legyőztem a tekergőző kígyót, a hétfejű tirannust.” (KTU 1.3, 32-42).¹⁵

Egy másik összefüggésben Mót, a szárazság és halál istene emlékezteti Baalt a Tenger fölötti győzelmére: „Valóban, te leverted *Lo(w)tanut*, a menekülő kígyót, a tekergőző kígyót, a hétfejű tirannust” (KTU 1.5, 1-3).

E szövegekben ugyanazokkal az „ellenfelekkel” találkozunk, mint a Zsolt 74-ben: a Tengerrel (héberül: *jám*, ugarituiul: *jammu*), a Folyamot (héberül: *nahar*, ugarituiul: *naharu* — az ugariti szövegekben a *naharu jammunak* egy jelzője) a tekergőző kígyót (ugarituiul: *q̄ltn*), ami nem más, mint a bibliai Leviátán, ahogy ezt az I AB I,1 (ford. megj.: C. H. Gordon számozása szerint) mutatja a *Lo(w)tanu* névvel, valamint az Ézs 27,1 is említi. Úgy tűnik, mint-ha e szöveg szerzője szinte idézné az ugariti mítoszokat („Azon a napon megbünteti Jahwe... Leviátánt, a gyors kígyót, Leviátánt, a tekergő kígyót (^{ca}qallátón), és megöli a tengerben lakó szörnyeteget (*tannin*)”. Az ugariti mítoszokban ez a hétfejű kígyó egy olyan lény, amellyel

gyakran találkozhatunk az ókori Kelet ikonográfiájában, amikor ábrázolni akarták azt a szörnyet, akivel szembe kellett szállnia a teremtő Istennek (ld. itt az 1-3. képeket).¹⁶ A Zsolt 74 minden bizonnyal megőrzött egy célzást a hét fejre. Ez természetesen több pusztá véletlennél, hiszen a 12-17. vv. *hétyszer* használják a „te” (*attá*)¹⁷ személyes névmást (a hétfejű szörny persze hosszú életű volt, vö. Jel 12,3 és 13,1).

Mindez tehát elsősorban kánaáni¹⁸ örökség, nem babiloni, amint ez kiderül, amikor a Zsolt 74 Istennek a káosz fölötti győzelmét juttatja kifejezésre.¹⁹ Az ugariti Baal-mondakör szintén megérthető, miért lett beiktatva a Tenger elleni küzdelem megemlézése egy olyan szövegkörnyezetbe, amely a szentély lerombolását vetíti elénk: A Baal-mondakör témája ui. Baal isten királyá lételét beszéli el. Baal a Jam fölötti győzelem révén válik az istenek királyává, s mint uralkodásának látható jelét kapja feladatul egy palota-templom építését. Ilyen megközelítés alapján láthatjuk, hogyan értelmezhető a 12-17. vv. a Zsolt 74-ben.²⁰ Mint láttuk, ez a zoltár Jahwe templomának a lerombolását idézi fel, mégis a 12. v-ben királynak nevezi Jahwét, s királyságának bizonyosságként emlékeztet teremtő győzelmére a káosz erői felett. S mivel Jahwe király marad, szentélyét helyre kell állítani!

*A teremtés mint küzdelem:
a fogságba nem vitt zsidóság
interpretációs modellje*

R. J. Tournay és mások ragaszkodnak ahhoz a tényhez, hogy az ugariti mitológia az Ószövetség késői irataiban jelentkezik leginkább (tehát a fogság alatti és utáni iratokban).²¹ E megfigyelést a Zsolt 74 analízise megerősítette. Ugyanez azonban a helyzet a Zsolt 89-cel is; ez is egy panasz-zoltár (vö. a 47. v. „meddig” kérdését), a fogság korából,²² amely a dávidi dinasztia bukása ellen szól. Mivel Jahwe egekben ülő király (6-9. vv), ezért gondoskodnia kell földi helytartójáról, messiásáról. Jahwe királyságának bizonyítéka pedig ismét a Tenger ellen vívott ősi küzdelme:

*Te uralkodsz a dühöngő tengeren;
ha hullámai tornyosulnak,
te lecsendesítéd őket.
Te zúztad szét Rahabot, halálra sebezve;
erős karoddal szétszörtad ellenségeidet.
Tied a menny, tied a föld is,
te hoztad létre a földkerekséget
és ami betölti azt,
Te teremtettél északot és délt,*

Ismét a Baal-mondakör tematikájának átvételét figyelhetjük meg: Jahwe uralkodik a Tengeren, mivel legyőzte annak szörnyeit (Rahab a 11. v-ben nem egyéb, mint a Sárkány²³). A 12. és 13. v jelzik, hogy ez a harc hozzátartozik a teremtő Isten tevékenységéhez.²⁴ Az ég és föld teremtése után (12. v) észak és dél teremtése nyer említést (13a. v). Ez talán egyszerűen csak annyit jelent, hogy Jahwe teremtett mindent a földön, ideértve a föld határait is²⁵, de láthatjuk ebben a Baal-mondakör nyomait is: az északot jelentő héber szó (*cálfón*) ugariti nyelven azt a hegyet jelöli, amelyen Baal palotája állt.

T. Veijola, aki egy egész könyvet szentel a Zsolt 89-nek, arra a következtetésre jut, hogy ez a zoltár 540 táján íródott Palesztinában.²⁶ (Tehát a fogságba nem vitt zsidók körében.) Igen valószínű, hogy a Zsolt 74 is ebből

a korból és környezetből származik.²⁷ Az alábbi tételt állíthatjuk tehát föl: A fogság idején azok, akik az országban maradtak, meg voltak győződve Isten jelenlétéről, Őt teremtő Istennek és harcoló Istennek vallották — mindezt pedig a kánaáni tradíciók segítségével hívásával tették. Mindannak ellenére, amit a deuteronomista írók gondolhattak róluk, e fogságba nem hurcolt zsidók használták a Baal-mitológiát, és pedig nem azért, hogy átalkítsák, hanem hogy alkalmazzák Jahwére, nemzeti Istenükre. Ezzel azt akarták elérni, hogy bizonyítsák hatalmát és ellenkezzenek a történelem adta cáfolatokkal.²⁸ Vajon a babiloni fogságba hurcoltak is osztották ezt a véleményt?

Különböző képzetek a teremtésről

Mielőtt e kérdéssel foglalkoznánk, egy pillanatra vissza kell térnünk az ugariti mítoszokhoz. Ami ezeket a szövegeket illeti, vita van róluk, ami ugyan a szakemberek csatározásának tűnik, mégis közvetlenül kapcsolódik vizsgálódásunkhoz a teremtésről alkotott nézetek felől. Van olyan kutatók, akik szerint Baalnak a Tenger elleni küzdelme nem a teremtés összefüggésében áll.²⁹ Általában a következő érveket sorakoztatják föl e nézet mellett:

- Az ugariti szövegekben Él a teremtő Isten, és nem Baal (vagy Anat), hiszen Él neve a „teremtmények teremtője.”
- Baal (és Anat) küzdelme Jam ellen már föltételezi az istenek világának létezését.
- Az utalások e küzdelemre nem állnak közvetlen kapcsolatban a világ teremtésével.

Egyikük sem használja föl ezeket a megfigyeléseket arra, hogy bizonyítsa: az olyan ószövetségi szövegeket, amelyek földidéznek a tenger szörnyei ellen vívott harc motívumait, nem kell teremtés-mítoszoknak tekintenünk.³⁰ Ez az álláspont teljességgel képviselhető — ha a XX. századi teremtés-konceptióból indulunk ki. Ezzel szemben viszont (amint már említettük) az ókori Keletet egyáltalán nem érdekelte a „creatio ex nihilo”, sem pedig a „nullpont”. Az ókori kozmogóniák a társadalom kialakulásának kérdését vetik föl,³¹ tehát a rendezett világ létrejöttét. Egy ilyen módon meghatározott teremtés-fogalom kiindulva Baal (és Jahwe) harcát a tenger ellen kozmogónikus mítoszként kell értenünk.

- Több teremtő Isten jelenléte ugyanabban a vallási rendszerben számunkra talán meglepő, de nem így az Ókor emberének.³²
- A mítosz időbeli elképzelése „nem fogalmazható meg egy meghatározott vagy meghatározható idő”,³³ által, amely „kronológikusan”, a történeti idő kezdetére lenne helyezhető. A mítosz „kezdetei” atemporálisak, abban az értelemben, hogy a rítusban állandóan újra aktualizálódnak.³⁴ A kozmogónikus mítoszok egyáltalán nem foglalkoznak a kronológikus összefüggésekkel.
- Ha nem mindig egyértelműek a teremtésre tett célzások a tenger szörnyei ellen folytatott küzdelem ugariti mítoszában, ez elsősorban abból fakadhat, hogy a Baal-mondakör sajnos csak töredékeiben maradt fenn.³⁵ Mégse feledjük, hogy Baal győzelme egy palota megépítésével fejeződik be. Így „a kozmogónikus szimbólumrendszer jelen van... a Baalról szóló mítoszokban is. A palota-templom mint *imago mundi*, illetve annak megépítése megfelel egyfajta kozmogóniának. A tengeri 'káoszon' győzedelmeskedve Baal 'megformálja' a világot, úgy, amint az ma is áll.”³⁶

Az a tény, hogy az ugariti szövegekben Él és Baal teremtő Isteneként szerepelnek, arra indította R. L. Fishert, hogy két ugariti teremtéstörténeti típust különböztessen meg: egy Él-típusút és egy Baal-típusút.³⁷ Az a teremtéstörténet, amely Élhez kapcsolódik, kissé „elvontnak” tekinthető. Él az „emberiség Atyja” (*ab 'adm*) és a „föld teremtője” (*elkunirsa*).³⁸ Baal, mint láttuk, a káosz legyőzője, következésképp „Király”, a társadalom (királyság) megalapítója. Úgy tűnik, e két esetben a teremtésre való utalás nem ugyanazt a funkciót tölti be. A két koncepció különbsége könnyen megmagyarázható az ószövetségi szövegek alapján,³⁹ s eredményesnek bizonyul arra is, hogy jobban megértsük a különböző „megoldásokat”, amelyeket a fogság idején Jahwe „identitása” kérdésére feleletként adtak.

A Teremtő Isten identitásának keresése

Az egész Ószövetséget átszövi a Baal ellen irányuló polémia, míg Élre ez nem vonatkozik. Jahwe valójában nevezhető Élnek is, anélkül, hogy ez bármilyen problémát jelentene (ld. 5Móz 5,9; 2Sám 22,32; Jer 32,18 stb.). Mégis a Zsolt 74 és 89 (csakúgy, mint a Zsolt 29 is) Jahwét mintegy második Baalt írja le.⁴⁰ Egy ilyen „Baal-típusú” teremtő Istenre való utalás volt a fogságba el nem hurcoltak válasza az 587-es katasztrófára. E válasz célja a konzerválás volt: A teremtésnek mint győzelemnek a fellelevenítése azt a célt szolgálta, hogy emlékeztesse a nemzeti Istent, a harcoss Istent hatalmára, kérve őt: állítsa helyre a fogság előtti társadalom alapjait, ti. a templomot (Zsolt 74) és a királyságot (Zsolt 89). A teremtésmítosznak ilyen fölhasználása egyáltalán nem volt a fogságba vitt értelmiségiek szája íze szerint való. A deportáltak három fő csoportja számára (papság, írkokok és próféták) nyilvánvaló volt, hogy a nép identitásának krízise egyúttal a nemzeti Isten identitásának a válsága is.⁴¹ Annak ellenére, hogy mindhárom csoportnak megvolt a maga saját magyarázata erre a krízisre, mindegyik megoldásnak át kellett mennie az elméleti monoteizmus kialakulásának fázisán.⁴² Világosan ki kellett mondani, hogy Izrael Istene az egyetlen igaz Isten, s következésképp Ő a világ és az emberiség teremtője is. Tehát: Jahwe = Él. S éppen a papi tradícióhoz („P”) tartozó exíliumi iratok, valamint a második Ézsaiás írásai azok, amelyek a legszembetűnőbb módon elvégzik Jahwe és Él azonosítását (vö. a P-nél: Él Saddaj, a második Ézsaiásnál: Ézs 43,12; 45,22; 46,9).⁴³ A fogságba vittek számára az Él-típusú teremtő Istenre való utalás Izrael Istene új teológiájának kidolgozására szolgált, ami szemben állt az otthon maradottak „népies vallásával”. Mi most itt a papi tradíció példájára szorítkozunk.

Jahwe/Él és Baal: a papi eredetű mítosz

Nem kívánjuk itt részletesen vizsgálni az 1Móz 1,1-2,3 szakaszát,⁴⁴ inkább csak röviden szemügyre vesszük, hogyan húzódik meg a teremtés küzdelemszerű ábrázolása a teremtésnek eme Él-típusú bemutatásában. J. Day valószínűvé tette, hogy az 1Móz szerzője a Zsolt 104-ből merített ihletet.⁴⁵ E zsoltárban már egy leplezett polémia láthatunk a teremtő Istennek a Tenger szörnyeivel vívott küzdelmének gondolata ellen. Természetesen itt is van szó Leviátánról, mint a Zsolt 74-ben, de itt nem a teremtés előtt győzte le Isten Leviátánt, hanem éppenséggel Ő alkotta ezt a szörnyet, hogy játéka legyen (26. v.). Az 1Móz1 hasonló vonalon helyezkedik el. Itt is találkozunk a Sár-

kányokkal (*tannínim*), ezeket azonban nem legyőzte, hanem teremtette (*bárá*, 1Móz 1,21) Isten. Lehet ennél nyilvánvalóbban gúnyt űzni Baal és Anat (illetve Jahwe) harcából Tannin ellen?⁴⁶ Az 1Móz 1,1-2,3 elbeszélésének két hangsúlyos részét lehet még ilyen polemikus módon értelmezni: — a) Az a megállapítás, hogy Isten az emberiséget a maga képére teremtette (1Móz 1,27) a király-ideológia demokratizálása (e király-ideológia szerint egyedül a király Isten képe).⁴⁷ S mivel minden ember „király”, a királyság mint intézmény túlhaladott (szemben a teremtés-mítoszokkal, amelyek a monarchia hatalomra jutásához vezettek, ld. Zsolt 89). — b) A Baal-típusú teremtés-koncepcióval ellentétben, amely egy szentély megépítésével végződik, az 1Móz 2,1-3 a szombat elrendeléséhez érkezik meg. A szent helyet fölváltotta a szent idő, s többé már nem a templom visszaállítása az, ami a teremtő Isten hatalmát igazolja (szemben a Zsolt 74-gyel).

A legyőzött ideológia némely szempontja mégis nyomot hagyott a Papi Iratban: a P szerint az özönvíz Istennek Nőével és annak leszármazottaival kötött szövetségében végződik. E szövetség jele lesz „egy ív a felhőn” (1Móz 9,16). Ez a szivárvány nem más, mint a teremtő Isten győzelmének jele „egy Jam-szerű hatalom fölött”,⁴⁸ amint ezt az ókori Kelet ikonográfiája is tanúsítja. (ld. 4. és 5. ábrát.)

Volt egy másik módja is annak, hogy a mítoszt elfordítsák az ősi küzdelem fogalmától: ez a „történelem” mítizálása volt, tehát az, hogy alkalmazták a kozmológikus mítoszt a nemzeti tradíciókban. E megoldás használatos volt a fogság idején; ehhez folyamodtak a papi szerzők éppúgy, mint a második Ézsaiás könyvének kiadói. A Vörös-tengeren való átkelés (2Móz 13-14) Jahwének Jam fölött aratott győzelmeként kerül bemutatásra. „Következésképp, ha a 'szárazföld' újra megjelent a 2Móz 14-ben, úgy csak a teremtő Isten újabb tetteről lehetett szó.”⁴⁹ Ugyanezzel a jelenséggel találkozunk a második Ézsaiásnál, ahol „az alapító tett fölötté áll a kozmogónikus tettnek.”⁵⁰ A tengeri szörnyek azért győztek le, hogy megvalósulhasson a nép újratemtése, az „új exodus”.

*Hiszen te vágta ketté Rahabot,
te döfted le a tengeri szörnyet!
Te szárítottad ki a tengert,
a nagy mélység vizeit,
te készítetted utat a tenger medrén át,
hogy átkelhessenek a megváltottak!
Így fognak visszatérni az ÚR megváltottai is,
és újjongva érkeznek meg a Sionra.* (Ézs 51,9-11)

Végző következtetések

Az Ószövetség teremtéstörténetének felfogásairól folytatott vizsgálódásunk bizonyosan nem volt kimerítő. Még sok vonal vár felfedezésre.⁵¹ Mindezek a vonalak azonban nem mondanak ellent majd annak a ténynek, hogy az ószövetségi teremtéstörténetre való reflexió egy közösség élő problémáival függ össze. A VI-V. században ez a teremtő Istenről szóló beszéd az Izrael Istenének és az Ő népének identitásával kapcsolódott össze, amit a fogság katasztrófája tett kérdésessé. Erről legalább két módon lehetett beszélni:

- Hogy minden látszat ellenére igazolják a nemzeti Isten hatalmát, felhasználhatták a káosz ellen harcoló (Baal-típusú) Isten közeli győzelmének tradícióját. Így remélték az előbbi status quo helyreál-

lítását. (Ez a fogságba nem vittek stratégiája, ld. Zsolt 74, 89).

- A teremtést egy (Él-típusú) távoli istennek tulajdonították, aki az egyetlen Isten, s aki rejtélyes módon kötődik „egy olyan Izraelhez, amely Isten beszédét követve jár és tesz bizonyosságot anélkül, hogy látna és hallana.” (A második Ézsaiás, a papi tradíció.)

E második megközelítési mód jutott érvényre a fogság utáni zsidó vallásban (ebben természetesen szerepet játszott a görkaszdasági és politikai hatalma is). A Biblia egybeszerkesztői mégis elfogadták azt a tényt, hogy Isten az ugariti-kánaáni mítoszok is dicsőíthetik.

Thomas Römer

(Megjelent: *Etudes théologiques et religieuses*, 1989/4., 561-573.1. Ford.: Sz. Tóth Ildikó)

JEGYZETEK

1. Ennek ékes példája a teremtésről franciául megjelent munkák száma az utóbbi években. Vö. a *Foi et Vie* füzétét: Cahier Biblique 25 (1986): Récits de création. Du chaos à la vie. Ld. továbbá A. de Pury, Le chant de la création, Aubonne 1986. La création dans l'Orient Ancien (Congres de l'AC-FEB), Paris 1987. Dieu, le monde et l'homme. Hasard ou projet? (Kiadja: Mission Intérieure de l'Église Évangélique Luthérienne de France), Paris 1988. — 2. További részletekhez ld. T. Römer, Le devenir..., 71 kk. — 3. Ma leginkább a Kr.e. VI. századra gondolnak, de nem lehetetlen egy makkabeus-kori (Kr.e. 165 körüli) datálás sem, amit H. Donner (Argumente..., 41 kk.) joggal említ. Az a panasz azonban, hogy a templom légeit, inkább az 587/586-os eseményekhez illik, mint a 168-hoz. — 4. A TM-tól eltérően inkább egyes számot kell olvasnunk, éspedig a 14. v-vel való paralelizmus miatt, valamint amiatt, hogy a *tannim* (sárkány) az Öszövetségben inkább személynév. Vö. C. Petersen, Mythos, 139.1. — 5. A fordításhoz vö. J. Day God's Conflict, 22.1. 57. jegyzete. — 6. *Ajám* héberül egyszerűen tengert jelent. A határozott névelő elmaradása azonban arra enged következtetni, hogy személynévvel van dolgunk, amely az ókori Keleten a tenger istenének neve volt. Vö. O. Eissfeldt, Gott..., 259.1. — 7. A Folyamok (*nah^hrot*) valószínűleg Jam isten jelzője. Az ugariti szövegekben: nahar. Ld. fentebb. — 8. Vö. M. Gunkel, Schöpfung, 42.1. — 9. Vö. pl. M. Noth, Die Historisierung..., 40 k. — 10. Vö. A. Lelievre, Yhwh et la mer, 257-262.1., sőt már H. Gunkel, Schöpfung, 42 k. Itt most elég megjegyeznünk, hogy a 16-17 vv. semmilyen értelemmel nem bír, ha a Vörös-tengeren való átkelés összefüggésébe ágyazzuk. — 11. Vö. H. Gunkel, Schöpfung, 41-45.1. E költeménynek, az Enuma Elisnek bemutatása, részleteinek fordítása található meg: Supplément au Cahier Evangelique 64: La création et le déluge, Paris 1988, 12-14.1. — 12. Vö. e témához: A. Caquot és mások, Textes ougaritiques, 27-48.1. — 13. Francia fordítását lásd A. Caquot idézett művében, 107 kk. — 14. E szót kétféleképpen magyarázhatjuk: a) ellipszisként, tehát a héberben is megtalálható „nagy vizek” megfelelőjeként (vö. Zsolt 29,3; 93,4). Így: A. Caquot és mások, i.m. 167.1., h.jegyzet. — b) A nagy szörnyek, amelyek a tenger istenének társai. Vö. J.C. de Moor, An Anthology, 11.1., 57. jegyzet. — 15. Sajnos többfajta klasszifikációja is van az ugariti szövegeknek. Valószínűleg a „KTU” rendszere a legelterjedtebb nemzetközileg. Mi mégis megőriztük a Virro-leaud-rendszert is, amelyet a francia fordítások (A. Caquot) magukévé tettek. — 16. A 3. számú relief sajnos sérült, mégpedig lényeges helyen. Am itt is minden bizonnyal egy hétféjú kígyóról van szó. Vö. W. Herrmann, Das Aufleben..., 114.1. — 17. Vö. M. Dahood, Psalms II, 205.1. — 18. Vö. B. Margalit, The Ugaritic Creation Myth..., 141.1. — 19. E megjegyzés nem akarja azt állítani, hogy a teremő Isten küzdelme a káoszt szimbolizáló tengeri szörny ellen csupán kánaáni területre korlátozódna. Ellenkezőleg: e nézet messze túlmutat a sémi gondolkodásvilágon. Az indonéziai Ngadzsu törzs számára az ősi káoszt hasonlóképpen egy tengeri kígyó (vagy sárkány) képviseli (*tambon*, illetve *naga*). Vö. W. Stöhr, Altindonesische Religionen, 43 k., 59, 68.1. — 20. Vö. e témához A. Lelievre, i.m. 266-268.1. J. Day, i.m., 23 k. — 21. Vö. R. J. Tournay, Voir, 6 kk., 104.1. E. Lipinski, La royauté de Yahwé, 126.1. — 22. A datáláshoz vö. T. Veijola, Verheissung, 117.1., R. J. Tournay, i.m. 159-163.1. — 23. Vö. M. K. Wakeman, Battle, 59.1. Az Ézs 51,9-ben a „Rahab” és „Tannin” szavak szinonimaként jelentkeznek. — 24. Vö. már H. Gunkel, Schöpfung, 34-35.1. — 25. Vö. C. Petersen, Mythos, 174.1. — 26. Vö. T. Veijola, Verheissung, 117.1. — 27. H. Ringgren, Yahvé et Rahab-Léviatan, 390 k., aki igen jól kimutatta a paratalt a Zsolt 74,12kk és a Zsolt 89,10kk között. — 28. Vö. itt A. Lelievre, i.m. 275.1. — 29. Vö. A. S. Kapelrud, Creation..., 1 kk és A. Caquot és mások, i.m., 115.1. — 30. C. Kloos, Yhwh's Combat, 85.1. — 31. Vö. R. J. Clifford, Cosmogonies..., 186.1. és J. H. Gronbaek, Baal's Battle..., 27.1. — 32. Az egyiptomi mitológia legalább öt teremő istent ismer, vö. B. Menu, Les cosmogonies..., 97 k. — 33. P. Gilbert, Bible, mythes et récits, 108.1. — 34. Gyakran arra gondolnak, hogy a Baalnak Jam elleni küzdelmét leíró mítoszt az Újév ünneppén recitálták. — 35. Vö. F. Stolz, Strukturen, 13 k., 46.1. — 36. M. Eliade, Histoire, 170.1. — 37. Vö. L. R. Fisher, Creation..., 320 k. — 38. Ez az appellatívum található meg egy ugariti mítosz hettita fordításában. — 39. Ld. a különbségtételt a teremtés különböző fölfogásai között az 1Móz 1-9 alapján P. Reymond művében: L'eau, 187-189.1. — 40. Vö. Baal jelzőjét: felhőkön lovagló, amelyet a Zsolt 68,34; 5Móz 33,26 és Ézs 19,1 Jahvéra alkalmaz. — 41.

Vö. e témához T. Römer, Petite histoire de l'Exil, 5 kk. — 42. Vö. F. Smyth-Florentin, Le monothéisme biblique, 184. k. — 43. Vö. J. van Setters, The Religion of the Patriarchs..., 220kk. — 44. Az 1Móz 1 kiváló bemutatását ld. A. de Pury, Le Chant de la Création. — 45. Vö. J. Day, i.m., 49-53.1., de már A. van der Voort is: Genese 1..., 346.1. Hasonlóképpen feltételezhetjük, hogy a Zsolt 104 és 1Móz 1 ugyanaból a környezetből származik, mivel a 104 zsoltár datálása az exiliumi vagy exilium utáni kora tehető. — 46. Vö. T. L. Fenton, Differing Approaches to the Theomachy Myth..., 192.1. — 47. Vö. J. G. Heintz, L'homme créé..., 58.1. — 48. P. A. H. de Boer, Quelques remarques..., 111.1. Hasonlóképpen C. Kloos, The Flood..., 641.1. — 49. J. L. Ska, Le passage de la mer, 96.1., hasonlóképpen P. Gilbert, i.m., 178 kk. — 50. F. Smyth-Florentin, Les espaces du II^e Esaie..., 38.1. — 51. Például Jób könyvének utalásai egy ősi küzdelemre, vagy a Dán 7 látomásai, amelyek Baal királlyá lételeit idézik a Jam fölötti győzelem után. — 52. F. Smyth-Florentin, Les espaces..., 36.1.

IRODALOMJEGYZÉK

- P. A. H. de Boer, Quelques remarques sur l'Arc dans la Nuée (Genese 9,8-17), in: C. Brekelmans (ed.), Questions disputées d'Ancien Testament, BETL 23, Gembloux 1974, 105-114.1.
- A. Caquot/M. Szyzner/A. Hernder, Textes ougaritiques I. Mythes et légendes, Paris 1974.
- R. J. Clifford, Cosmogonies in the Ugaritic Texts and in the Bible, in: Orientalia 53, 1984, 183-201.1.
- M. Dahood, Psalms II. The Anchor Bible, Garden City - New York 1968.
- J. Day, God's Conflict with the Dragon and the Sea: Echoes of a Canaanite Myth in the Old Testament, Cambridge 1985.
- H. Donner, Argumente zur Datierung des 74. Psalms, in: J. Schreiner (ed.), Wort, Lied und Gottesspruch. Beiträge zu Psalmen und Propheten II (FSJ. Ziegler) fzb 2, Würzburg, 1972. 41-50.1.
- O. Eissfeldt, Gott und das Meer, in: Kleine Schriften III, Tübingen 1966, 256-264.1.
- M. Eliade, Histoire des croyances et des idées religieuses. I. De l'âge des pierres aux mystères d'Eleusis, Paris 1976 (1983)
- T. L. Fenton, Differing Approaches to the Theomachy Myth in the Old Testament, in: Y. Avishur/J. Blau (ed.) Mélanges S. Loewenstamm I, Jérusalem 1978, 191-193.1.
- L. R. Fisher, Creation at Ugarit and in the Old Testament, VT 15 (1965), 313-324.1.
- P. Gilbert, Bible, mythes et récits de commencement, Paris 1986
- J. H. Gronbaek, Baal's Battle with Yam - A Canaanite Creation Fight, JSOT (33) 1985, 27-44.1.
- H. Gunkel, Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit, Göttingen 1895
- J. G. Heintz, L'homme créé à l'image de Dieu (Genese 1,26-27). Pierres de touche de l'interprétation biblique. Foi et Vie 85 (1986). Cahier Biblique 25, 53-64.1.
- W. Herrmann, Das Aufleben des Mythos unter den Juedern während des babylonischen Zeitalters, BN 40 (1987), 97-129.1.
- A. S. Kapelrud, Creation in the Ras Shamra Texts, ST 34 (1980) 1-11.1.
- C. Kloos, Yhwh's Combat with the Sea. A Canaanite Tradition in the Religion of Ancient Israel, Leiden 1986.
- Uő: The Flood on Speaking Terms with God, ZAW 94 (1982), 639-642.1.
- A. Lelievre, Yhwh et la Mer dans les Psaumes, RHPR 56 (1976) 253-275.1.
- E. Lipinski, La royauté de Yahwé dans la poésie et le culte de l'Ancien Israël, Br8xxelles 1965 (1968)²
- B. Margalit, The Ugaritic Creation Myth: Fact or Fiction? UF 13 (1981) 137-145.1.
- B. Menu, Les cosmogonies de l'ancienne Egypte, in: La création dans l'Orient Ancien (Lectio divina 127), Paris 1987 96-120.1.
- J. C. de Moor, An Anthology of Religious Texts from Ugarit (NISABA 16), Leiden 1986
- M. Noth, Die Historisierung des Mythos im Alten Testament, (1927), in: Gesammelte Studien zum Alten Testament II, TB 39, München 1969, 29-37.1.
- C. Petersen, Mythos im Alten Testament, BZAW 157, Berlin-New York 1982
- A. de Pury, Le Chant de la Création. L'homme et l'univers selon le récit de Genese 1. Aubonne 1986.
- P. Reymond, L'eau, sa vie et sa signification dans l'Ancien Testament, SVT 6, Leiden 1958.
- H. Ringgren, Yahvé et Rahab-Léviatan, in: Mélanges bibliques en l'honneur de M. H. Cazelles AOAT 212, Kevelaer-Neukirchen-Vluyn 1981, 387-393.1.
- T. Römer, Le devenir des deux récits de création en Genese 1-3. in: Dieu, le monde et l'homme. Hasard ou projet? (Kiadja a Mission Intérieure de l'Église Evang. Luthérienne de France), Paris 1988, 71-81.1.
- Uő, Petit histoire de l'Exil, Bibl 31 (1988 decembre), 3-7.1.
- S. Rummel, (ed), Ras Shamra Parallels. The Texts from Ugarit and the Hebrew Bible, AnOr 51, Rome 1981
- J. L. Ska, Le passage de la mer. Etude de la construction, du style et de la symbolique d'Ex 14,1-31. AnBib 109, Rome 1986
- F. Smyth-Florentin, Les espaces du II^e Esaie: De la route impériale à l'avènement de la Parole. Foi et Vie 35 (1986), Cahier Biblique 25, 31-41.1.

Uő. Le monothéisme biblique. Nouvel atlas des religions. Encyclopaedia Universalis, Paris 1988, 184-185.1.
 W. Stöhr, Die altindonesischen Religionen. Handbuch der Orientalistik III/2,2, Leiden-Köln 1976.
 F. Stolz, Strukturen und Figuren im Kult von Jerusalem, BZAW 118, Berlin 1970
 R. J. Tournay, Voir et entendre Dieu avec les Psaumes, ou: La liturgie prophétique du second temple à Jérusalem. Cahier de la Revue Biblique 24, Paris 1988.

J. van Seters, The Religion of the Patriarchs in Genesis, Bibl 61 (1980), 120-233.1.
 A. van der Voort, Genese 1:1 a 2:4s et le Psaume 104 RB 58 (1951) 321-347.1.
 T. Veijola, Verheissung in der Krise. Studien zur Literatur und Theologie der Exilzeit anhand des 89. Psalms. Helsinki 1982.
 M. K. Wakeman, God's Battle with the Monster. A Study in Biblical Imagery, Leiden 1973.
 N. Wyatt, Killing and Cosmogony in Canaanite and Biblical Thought, UF 17 (1986) 375-381.1.

A törvény és evangélium viszonya az evangélizációban

Az evangélizáció problémáival foglalkozó gyakorlati teológiai szakirodalom egyik újdonsága Walter *Klaiber* német metodista püspök „Ruf und Antwort” című 1990-ben publikált műve. A könyv, alcíme szerint az evangélizáció teológiájának bibliai alapvetését kívánja nyújtani. Éspedig abból a szempontból, hogyan lehetne napjaink evangélizációs igehirdetését evangéliumbbá (evangéliumszerűbbé) tenni? Általános panasz ugyanis, hogy: „Napjaink evangélizációjában sokkal inkább a törvénnyel van dolgunk, mint az evangéliummal?” (11. lap). *Klaiber* szerint azért, mert régi evangéliciósi tradíció az, hogy az embert először a törvény prédikálása által bűnismertetre kell juttatni, hogy felismerhesse az evangélium jelentőségét (138.lap). Ámde, folytatja *Klaiber* könyvének indoklását, egyre többször találkozunk olyan emberekkel, akik az evangéliciók „sebesültje” (károsultja). Ezek az emberek úgy érzik, hogy a törvényeskedő, fenyegetőző és szorongató evangéliciósi igehirdetés manipulálta, sőt valósággal „megerőszakolta” őket lelkileg. Ezért kell vizsgálat tárgyává tenni a problémát, eléggé evangéliumi-e az evangélició? Ha pedig nem az, hogyan lehetne azzá tenni?

Úgy gondolom, hogy *Klaiber* püspök problémafelvetése nemcsak azért időszerű, mert napjaink evangéliciósi igehirdetésének valóban kísértése, sőt nemegyszer buktatója a hagyományos evangéliciósi technika alkalmazása, hogy ti. zúzd össze a törvénnyel, hogy gyógyít hasd az evangéliummal. Hanem időszerű azért is, mert nemcsak az evangéliciósi igehirdetésnek, hanem az evangéliciósi lelkigondozásnak is, sőt az evangéliumi nevelésnek is (mely munkaágat nyugodtan tekinthetjük az evangélició egyik változatának) alapvető problémája a törvény és evangélium, illetve az evangélium és törvény viszonya. Előadásunk témája tehát szinte magától osztódik a következő részproblémákra: I. A törvény és evangélium viszonya az evangéliciósi igehirdetésben, II. A törvény és evangélium viszonya az evangélicióval kapcsolatos lelkigondozásban, és III. A törvény és evangélium viszonya az evangéliumi nevelésben. Bocsássuk előre, mindegyik téma monografikus feldolgozást érdemelne. Egyetlen előadás keretében csupán arra vállalkozhatunk, hogy némi kóstolót adjunk a problémákból, és megpróbáljuk felvillantani a legfőbb szempontokat.

A törvény és evangélium viszonya az evangéliciósi igehirdetésben

1. Témánk homiletikai vizsgálatában én mint református homiléta nem tudok kiindulni másból, mint *Barth* Károly 1935-ben a német egyházi napok során publikált, ökumenikus kontextusban is nagy figyelmet keltett, *Pilder*

Mária jóvoltából magyar nyelven is olvasható „Evangélium és Törvény” c. előadásából. Ennek is az alapvetéséből: „Aki a témánkról helyesen akar beszélni, annak először az evangéliumról kell beszélnie. Gondoljunk mindjárt a Gal 3,17-re, amely azt mondja, hogy a törvény csak 430 év múlva követte az ígéretet.” Éspedig azért kell kiindulni ebből a barthi alapvetésből, mert hiszen az evangéliciósi igehirdetés éppen hogy a témánkról akar beszélni. Mondhatjuk így is, az evangéliciósi igehirdetés a törvény és evangélium, illetve az evangélium és törvény viszonyáról szóló beszéd. Egyáltalán nem mindegy tehát, hogyan történik ez a beszéd, helyesen vagy helytelenül? Mint tudjuk, Istennek már Jób barátai ellen az volt a súlyos elmarasztaló ítélete („haragom felgerjedt ellened.” Jób 42,7), hogy nem szóltak felőle „igazán”. Nem mindegy tehát, hogyan szólunk Istenről! Az evangélicióban, az ébresztő, hitresegíteni akaró, a bűnbocsánatot felkínáló igehirdetésben kétszeresen nem. Ezért nem mindegy, hogy törvényről és evangéliumról, vagy evangéliumról és törvényről beszélünk. Ebből a teológiai alapállásból következően a magunk részéről teljesen el tudjuk fogadni *Christian Möller* wuppertáli professzor ama javaslatát, melyet *Johannes Hansen* evangélistához írott levelében olvasunk az „Evangelisation und Theologie” c. kötetben. Íme a javaslat: „Ha a Római Levél felépítését akarjuk követni (mint klasszikus paradigmát) az evangélicióban, akkor a sorrend ez kell legyen: először evangélium, másodsor törvény, harmadszor evangélium. Úgy hiszem — írja *Möller* —, hogy ennél a felépítésnél a bűn sokkal hathatósabban lepleződik le, mivel az evangélium egészen új szituációt teremt számomra. A törvény vádjait már Isten égő szeretete alatt hallgatom. Ez konkrétan a szószéki szolgálat szempontjából azt jelenti, írja *Möller*, hogy az evangéliciósi igehirdetésben először az evangéliumnak kell helyet adni, éspedig vagy a bibliai textus rövid kifejtésének alakjában, vagy más formában (Kurzgeschichte), azért, hogy innen kiindulva történhessen a törvény megszólaltatása és a bűn leleplezése. Ezután mintegy csúcspontként következhet még egyszer az evangélium, mint a bűnök bocsánatáról szóló vigasztalás és mint a Krisztus követésére, ami annyit jelent, mint a felebarát szolgálatára (*Bonhoeffer*) való felhívás.

2. Elhagyván azonban az elvont elméleti fejtegetést, lépünk ki egy pillanatra a gyakorlati szószéki igehirdetés területére. Közelítsük meg témánkat fenomenológiai szempontból. Van-e ilyen igehirdetés? Abban a szerencsés helyzetben vagyunk, hogy két ilyen igehirdetés is rendelkezésünkre áll a közelmúltból. Szerzőik szinte kortársainknak tekinthetők. Egyikük *Eduard Thurneysen*, a másik *Jóó Sándor* atyánk. Igaz, hogy egyikük prédikációja sem kifejezetten evangéliciósnak készült. De az érdekes éppen az, hogy mindkét gyülekezeti igehirdetés a helyes

evangélizáció modelljének is tekinthető. Mindkét prédikáció dokumentálja, mennyire nem lehet éles határvonalat húzni gyülekezeti igehirdetés és az ún. evangélizáció között, mivelhogy az igazi gyülekezeti igehirdetésnek nomen volens mindig evangélizációs karaktere is van. Tehát egyszerre alkalmas a hitetlennek elgondolkztatására, az elaludt hívők ébresztésére, és már hitben élők továbbsegítésére a Krisztus útján.

Lássuk tehát először — ha még oly röviden is — Eduard Thurneysen prédikációját! A prédikáció címe: „A bűnök bocsánata”. Textusa: Mt 9,1-8. Lelőhelye: Az Ige szolgálata, Sopron 1942 c. kötet 105 kk. lapjai. Sajátossága, hogy pontosan tükrözi a Möller féle sémát. Tömény evangéliumhirdetéssel indul. Ez a prédikáció ún. bevezetése. Majd a dereka-részében, a korpuszban azt a gondolatot részletezi, miért kínál előbb bűnbocsánatot Jézus a gutaütöttek mint gyógyulást, amit aztán úgymint megad neki. Majd a befejezésben újra megisméltatja az evangéliumot. Most itt előbb csak az indítást és a befejezést mutatom be.

Az indítás: „Bízzál fiam, megbocsátattak néked a te bűneid!” Ez a középpontja a felolvasott történetnek... Az egész történetben nincs is más cselekmény igazában, minthogy megszólal ez az ige... Ez a közepe a történetnek, a fődolog, mert mindaz, ami ráadásul még ezután következik, a gyógyulás is, a segítség is, csak ebből a középpontból sugárzik ki. Nem is kapott volna igazi segítséget ez a szegény ember, ha már előzőleg nem lett volna az övé a bűnbocsánat ígéje.”

A befejezés: „Ne feledjék tehát, Jézus Krisztus nemcsak azt mondja ennek a szegény nyomoréknak: a te bűneid meg vannak bocsátva, hanem azt is: Bízzál fiam!” Bízhatunk Benne, mert az Údvözítő művének titka, az Ő hatalmának titka, amellyel a földön bűnöket bocsáthat meg, béklyókat törhet szét, tömlőcöket nyithat meg, segítséget és életet árasztat szegény küszködő világunkba — ez a hatalma közöttünk is fel akar ragyogni és meg akar nőni. Adja Isten nekünk is, hogy megtörténjenek. Akkor nincs többé mitől félnünk, amikor korunknak és tulajdon életünknek eljövendő sorsára gondolunk.

Helyes, mondhatná most valaki, íme az evangélium a prédikáció elején és a végén. Dehát hol a törvény? Hogyan beszél Thurneysen a törvényről? Mint már utaltunk rá, úgy, hogy ezt a kérdést tárgyalja, miért törődik Jézus inkább a bűnnel, mint a betegséggel. „Először is azt halljuk, hogy Jézus egy szenvedő embernek, aki gyötrelmeiben ott kínlódik a szeme előtt, azt mondja, hogy te bűnös vagy...” kezdi Thurneysen a textus részletes magyarázatát. S ezzel máris nyakig benne van a témában, mi a bűn, miért ez az igazi betegség és mi a gyógyszere? E gondolatok kapcsán aztán így szól meg direkt módon is a törvény: „Arra van szükség, hogy a kereskedő ember, a tanító, az orvos, a politikus, a közigazdász, a boltos, a cseléd, a gazda, az édesanya, mindannyian ehhez a pont-hoz vezetessük magunkat, ahol megvilágosodhat előttünk: az én életemben található zűrzavar csak folyománya annak, hogy Isten előtt a belső életem nincsen rendben.” Íme Thurneysennél az evangélium-törvény-evangélium sorrend. Mondhatnám azt is, hogy „séma”. Amitől azért nem kell félni, mert maga az élet is örök, szent, nagy séma szerint folyik le. Gondoljunk csak a tudókn munkájára (belégzés-kilégzés ritmusára), a vérkeringés sémájára, a fogantatás és születés sémájára. Nos, valami ilyen „séma” az evangélizációs igehirdetésben az evangélium-törvény-evangélium sorrendje.

És most pillantsunk bele Jó Sándor műhelyébe! Prédikációjának a címe: „Bűnbocsánat”. Textusa a Mk 2,1-22. Lelőhelye az *Elengedett adósság* c. kötet 244 kk. lapjai.

Íme az indítás: „...legszívesebben a bűnbocsánat evangéliumát hirdetném. Hiszen ez a Krisztus evangéliumának, a Krisztusban közölt isteni jóhírnék a legnagyobb lényege számunkra. Bűnbocsánat!” Ezután elmondja, miért olyan nagy csalódás ez a beteg ember számára is, számunkra is? Mivel úgymond: „Nem a bűn a mi legnagyobb problémánk, hanem sok más egyéb”. Majd azt fejtegeti, milyen jó, hogy Jézus nem szerintünk gondolkodik. Tehát nem tüneti, felszínes kezelést ad, hanem radikális gyógyulást, ti. bűneink bocsánatát... Majd a befejezés: „Ez a testi gyógyulás kicsi látható jel arra, hogy annak, akinek Jézus a bűneit megbocsátja, azon nemcsak elméletileg, lelkileg, vallásilag segített, hanem gyakorlatilag, valóságosan... A bűnbocsánatban felszabadító erő van, azt jelenti, hogy felenged a benuulás, csoda történik. Ahol bűnbocsánat van, ott öröm és békeség van, ott újrakezdődik az élet... Próbáljuk meg most mint Jézus előtt álló lelkünk személyes vallomását énekelni: „Az Isten Bárányára leteszem bűnöm én...” Ha jól megvizsgáljuk ezt a prédikációt, itt is a Római levél sémájával találkozunk: Evangélium-törvény-evangélium. Ez tehát a helyes viszony az evangélizációs igehirdetésben törvény és evangélium, evangélium és törvény között.

3. És most a teológiai és fenomenológiai tájékozódás után vonjunk le néhány konzekvenciát. Azaz tudatosítsuk az elkerülendő buktatókat. Annál könnyebben tehetjük ezt, mert rendelkezésünkre áll napjaink homiletikájának másik újdonsága, Peter Bukowski, wuppertali szeminárium igazgató impulzív homiletikája az ugyancsak tavaly megjelent *„Predigt wahrnehmen!”* A könyv számunkra igazi meglepetés, mivelhogy az indikativusos és imperativusos prédikáció problémáit tárgyalván részletesen foglalkozik az evangélium és törvény problémájával a prédikációban.

3.1. Bukowski szerint az evangélium és törvény prédikálásának egyik sajátos és gyakori buktatója az evangélium megrövidítése (Verkürzung = megkurútása). Ez történik akkor, amikor „törvényesítjük” az evangéliumot. Hogyan? Pl. úgy, hogy a Jézus-történeteket átfunkcionáljuk a keresztyén cselekvés modelljévé (Vorbild). Azaz az indicativusból vagy perfectumból azonnal imperativus csinálnunk. Ahogyan az egyszeri király érintése nyomán minden, amihez hozzáért, arannyá változott, a kenyér is, amit meg akart enni, ugyanígy a legdrágább evangéliumi történetek azonnal törvényvé változnak, amint magyarázni kezdjük. Pl. a Jn 2,13-22 alapján „Krisztus és az Egyház” címen szól a prédikáció. És a lényeg, az utolsó mondatban szólal meg: „Krisztus így szerette az egyházat. Te hogyan szereted egyházadat?” Innen már nem sok választ el a Heródes esküjét így magyarázó régi prédikátor vereszetétől: „Könnyű ígéretet ne tégy! De a szavadnak ura légy!” Avagy a karácsonyi történet modern moralista alkalmazásától: „Krisztus vállalta értünk a betlehemi rongyos istállót. Mi meg nem akarjuk vállalni a vizes, salétromos pincelakást?” Vagy ami még gyakoribb elcsúszás: Íme, viszi és szenvedti értünk Krisztus a keresztet. Te hogyan hordozod? S a kérdés nyomán zeng a tanítás a győzedelmes kereszthordozás titkáról. Holott Krisztus keresztre nem paradigma csupán, hanem a váltság misztériumának szimbóluma. Ez tehát az egyik buktató: a mindig kézreálló moralizálás.

3.2. A másik viszont a törvény elhanyagolása, etsi lex Dei non daretur. Bukowski az ilyen prédikációt „rajongó” prédikációnak nevezi. Az ilyen prédikáció egyoldalúan csak Isten szeretetét hangsúlyozza, de semmit sem tud Isten haragjáról és ítéletéről (Bukowski, 142). Vagy csak Isten alázatosságát hangsúlyozza (a kis emberek Istenéről beszél) de nem is említi Isten hatalmát, dicsőségét (uo.

142). Vagy Isten közelségét emlegeti folyton, de nem szól Isten távolságáról (uo. 142). Avagy az üdvösséget azonosítja az evilági szerencsével. Ebből a szempontból különösen is tanulságosak az amerikai Osborn prédikációi: csupa evangélium, öröm, ígéret, lehetőség. Semmi igény.

3.3. A bajonett-evangélizáció módszere: a sarokba szorítás, fenyegetés, riogatás. Te mivel tudsz hatni az emberekre, kérdezte az egyik evangélista a másiktól. Mivel, hangzott a felelet, a jó öreg pokollal. Ez a cinizmus az evangélizáció elárulása. Ezért van igaza a Római Levél sémájának: Evangélium, törvény, evangélium.

Az Evangélium és törvény viszonya az evangélizációs lelkigondozásban

1. A lelkigondozás szüksége az evangélizációban. Az evangélizáció történetének bizonyossága szerint ott és amikor Krisztus evangéliuma Isten Lelkének erejével szól a gyülekezethez, mindig eo ipso szükségessé válik az igehallgatók lelkigondozása is, mivelhogy a kérésgma egzisztenciális kérdéseket támaszt, személyes alkalmazást (részfolyamatot) igényel, egészen új, addig ismeretlen életfolyamatokat indít be. Így volt ez már Péter apostol első nagy pünkösdi evangélizációs igehirdetése után, amikor hallgatói szívükben megkeseredve így fordultak Péterhez és a többi apostolhoz: „Mit cselekedjünk atyámfiai, férfiak?” Mindnyájan tudjuk, mit felelt erre Péter (ACS 2,38 k), azért ezt itt nem kívánom megismételni. De azt fontosnak tartom leszögezni, hogy ez a dialógus ott Péter pünkösdi prédikációja után az evangélizációs lelkigondozás ősmintájának, bibliai modelljének tekinthető és tekintendő. Különböző változatokban lényegében mindig ez ismétlődött meg az evangélizációval kapcsolatos lelkigondozásban. Így volt ez *Spurgeon* ébresztő igehirdetési után! Neki magának is sokszáz lelkigondozói beszélgetést kellett folytatni az ún. „keresőkkel”. Munkatársai (brothers) pedig sasszemmel figyelték, ki az, akivel lelkigondozói beszélgetést kell folytatni. A „*Ratschläge für Seelengewinner*” c. kötetében ő maga meséli, hogy egy hétfő esti evangélizációja után nagy beszélgetésbe kezdett egy ilyen ún. lelkigondozó-segítő testvérrel. Egyszer csak látja ám, hogy beszélgető partnerének hült helye. Hová lett? Csakhamar megláttam azonban — írja — fenn a karzaton egy ismeretlen hölgy mellett ülni. Hazafelé aztán megkérdeztem, mi történt? Mire a „brother” elmondta, hogy amíg Spurgeonnal beszél, megpillantotta fenn a karzaton a kétségbeesett arckifejezéssel ülő asszonyt. Rögtön tudta, hogy ezzel most beszélni kell. Ezért hagyta faképnél a prédikátort, s kezdett lelkigondozó beszélgetésbe az asszonnyal. A fentebb idézett Christian Möller professzor is így került tulajdonképpen kapcsolatba Hansen misszionárius evangélistával. A professzor semmit sem tudott a wuppertáli evangélizációról, míg Hansenék nem kérték fel, legyen a lelkigondozásban a pszichológus és szociológus tanácsadó mellett ő a teológiai szakértő. Ilyen komolyan veszik a modern Wuppertalban az evangélizációval kapcsolatos lelkigondozást. De ugyanilyen halálos komolyan a világhírű délafrikai (zuluk közötti) ébredésben is. Ahogyan a beszámolókból tudjuk (dr. Kurt Koch, Isten a zuluk között) nem egyszer történt meg, hogy az evangélizáció több ezer fős hallgatóságából olykor négyszázan, ötszázan is visszamaradtak lelkigondozói beszélgetésre. E konkrét, egzakt adatokra támaszkodva felállíthatjuk a tételt: *Az evangélizáció hatásának egyik legbiztosabb fokmérője a lelkigondozás igényének felébredése hallgatóinkban.*

2. Az evangélizációs lelkigondozás feladata. Az evan-

gélizációs lelkigondozás szüksége nem vitás tehát. Mi legyen azonban e lelkigondozás tartalma? Mikor történik helyesen, avagy a jónak terminusnál maradván „igazán” az evangélizációs igehirdetéshez csatlakozó lelkigondozás? Mi a feladata ennek a lelkigondozásnak?

2.1. A kegyelemből hit által való megigazítás konkretizálása. Azaz a személyre, névre szóló bűnbocsánat-hirdetés. Megbocsáttatik néked a te bűneid! Ez az igazi abszolúció, evangéliumi feloldozás. A megigazítás konkretizálása nemcsak azt jelenti, hogy „te vagy az az ember”, hanem azt is, hogy *te vagy az az ember, akiért a Krisztus meghalt és feltámadott.* A megigazítás (megigazulás) akkor konkrét, ha eljutottunk a felismerésre: Krisztus Jézus azért jött a világra, hogy megtartsa a bűnösöket, akik közül első vagyok én.” Istenben boldogult vallásánarom, dr. *Czakó Jenő* e textus idézésénél mindig felemlgette az egykori skót parasztot, aki azt mondotta egyszer: „Nagyon szeretem Pál apostolt. Mindenben egyet is értek veled, csak abban nem, hogy a bűnösök között ő az első. Az első ugyanis én vagyok.” Az első feladata tehát ez: a megigazító evangélium személyessé tétele, az evangéliumba vetett hit megerősítése. A Mester itt van és hív téged. Téged, akivel most én, a lelkigondozó beszélek. Nem számít, ki voltál, mit tettél, kinek érzed magad! Minél méltatlanabbnak, elesettebbnek, bűnösebbnek érzed magad, annál biztosabb lehetsz bűneid bocsánatában, mivelhogy Isten országának szentséges paradoxona szerint a bűnbocsánat legelső, legcsalhatatlanabb jele a bűnbánat felébredése. És nem fordítva. Ez van Péter apostol tanácsa mélyén is: Térjetek meg és keresztelkedjétek meg... a bűnöknek bocsánatára. Az ébredés a bűnök bocsánatára való ráébredés. Ez a ráébredés, ennek radikalizálása, realizálása, konkretizálása ez az evangélizációval kapcsolatos lelkigondozás speciális feladata, szemben a vagy önismeretre segíteni akaró tradicionális egyházi, vagy az önszegélyre eljuttatni akaró modern egyházi lelkigondozással szemben. És ez még nem minden. Ez csak — hogy úgy mondjuk — az „első lépés”. Mivelhogy:

2.2. Az evangélizációval kapcsolatos lelkigondozás másik feladata a megigazulásból eo ipso következő megszentelődés segítése. Minden tapasztalt evangélista tudja, milyen nehéz út a megszentelődés útja. *Szikszai Béni* a *Mécsvilág* c. könyvében ma is érvényesen írja le az újjászületett élet nehézségeit, problémáit, vergődéseit. Az egyik legnagyobb kérdés pl. az, hogyan lehetnek vétkei, botlásai, sőt nemegyszer durva bűnei annak, aki megismerte Jézust? (45). Miért kell csalódnai a hívőkben? Miért nem ízlük az ige? Miért nincs üzenet számunkra az igében? Hogyan lehet legyőzni az új élet akadályait, a család ellenállását, a társadalom gúnyját? Aztán az új élet *veszedelmeit*: a divat kísértését, a ceremóniák bűvöletét, a törvényeskedést (mi az, amit nem szabad) (avagy szabad-e a hívő embernek dohányozni, újságot olvasni stb)? Aztán az új élet *kísértéseivel* is számolni kell (kenyérkérdés, sex-házasság, az uralkodás kísértése, a dicsekvés kísértése, a perfekcionizmus kísértése stb.). Mindezekre a kérdésekre feleletet kell adni. Lehet, hogy még az evangélizációs héten, lehet, hogy valamelyik igehirdetés után, de az is lehet, hogy hetekkel később az evangélizáció után. Az új élet „gyakorlása”, a *Krisztus követésének realizálása közben. Felelni kell, mert ha az evangélizáció által felébredtet, elindított lélek nem kap feleletet, vigasztalást, bátorítást a harcaiban, igen könnyen visszaesik, hajótörést szenved a hitben. Éppen ezért:*

2.3. Az evangélizációval kapcsolatos lelkigondozás harmadik feladata a megtértek gyülekezeti integrálása. Beépítése a gyülekezetbe. Vagy ha a gyülekezet nem gyü-

lekezet a szó bibliai értelmében, tehát nem közösség, hanem csak közösség, akkor a gyülekezetben található hívő atyafiak közösségébe. Mikor gyülekezetet a gyülekezet? Akkor, ha talál reá *Bohren* tömör definíciója: „Gyülekezet? Annyi, mint lelkigondozás.” Éspedig — egészítsük ki a magunk szavaival — nemcsak a betegek és gyászolók lelkigondozása, hanem elsősorban a megtértek, a megszentelődés harcait vívók, azaz a hitre jutottak lelkigondozása, azért, hogy megmaradjanak a hitben és a szent életben.

3. Mindezek előrebocsájtása után kezdjük látni a törvény és evangélium, illetve az evangélium és törvény viszonyának jelentőségét az evangélizációs lelkigondozásban. Így lesz világossá:

3.1. Először is az, micsoda buktatója az evangélizációs lelkigondozásnak a törvényeskedés! Avagy a paragrafuskereszténység sugalmazása. Ezt szabad, ezt nem szabad. Emlékezzünk csak, hogy maga Pál apostol milyen pozitív ellen-lelkigondozást végez e tévút ellen a Galate levélben. „A szabadságban, melyre Krisztus minket megszabadított, álljatok meg és ne kötelezzétek meg ismét magatokat szolgásként igájával, (5.1). Ez történik mindig, ma is, amikor egy-egy evangélista vagy evangélizáló csoport szabályrendeleteket alkot a hívők számára: mit szabad enni, mit nem; hogyan szabad öltözködni, hogyan nem; kivel szabad beszélni, kivel nem; kivel szabad együtt imádkozni, kivel nem... Fájdalmasan tapasztaljuk, milyen divatos manapság hívő körökben ez a fajta lelkigondozás, sugalmazás, inspirálás. Ez a törvényeskedő lelkigondozás az evangéliumi szabadság megcsúfolása, az evangélium meghamisítása. Azé az evangélium, mely világosan írja elő a törvényt: „Az Úr szolgáljának nem kell torzsalkodnia, hanem legyen mindenkihez nyájas...” Tovább nem idézem. Csak ennyit: „Mindenkire nyájas.” Mert hogyan is mondja a Hegyi beszéd: „Ha azokat szerettitek, akik titeket szeretnek, micsoda jutalmát veszitek? Avagy a vámszedők is nem ugyanazt cselekszik é...” (Mt 5,46-47).

3.2. Másodsor azonban ugyanilyen nyilvánvaló az elmondottakból, hogy tévút a lelkigondozásban az evangélium törvénytelenítése is. Mintha az evangélium nem volna igény is egyszerre! Szabad vagy — mondja az evangélium — de nem minden használ! Szabad enni, inni, élni, de mindent Isten dicsőségére! S ezen a ponton idézzük Thurneyen változatlanul érvényes figyelmeztetését: „Lelkigondozás megszentelődés nélkül: fából vaskarika volna, zátonyra futott hajó, önellentmondás. A bűnbocsánatban, a bűnbocsánattal és a bűnbocsánat alatt a „parancsolatot” és az „engedelmességet” kell hirdetni, de úgy, hogy a parancsolat és engedelmesség sem jelenthet mást, csak a bűnbocsánat igazságának és valóságának aláhúzását. Végső soron ezt mondhatjuk, ott, ahol parancsolatot és engedelmességet helyesen hirdetnek, Jézus Krisztust hirdetik, aki maga jelenti a kegyelem és a törvény eggyé lételét... (A Ig. tana 193) Konzekvencia: Ott tehát, ahol a lelkigondozásba részesített embert „betegnek” tekintik és nem bűnösnek, áldozatnak és nem felelős személyiségnek, ott az olcsó evangélium hirdetik, s ez a fajta lelkigondozás hagyja igazán magára az embert. Az igazi embert, azt az embert, aki valóban az ember, valamiféle „álhumanizmus” jegyében nem szabad az embert víz alá nyomni, hogy kihúzhassuk. (nem veszi észre, hogy éppen azáltal tartja víz alatt, hogy azt próbálja neki hipnotizálni, nem is vagy te víz alatt.) Te nem bűnös vagy, Isten ellen tudatosan lázadó teremtmény, hanem beteg, akit éppen ezért nem lehet felelősségre vonni. Az álhumanista lelkigondozás akkor hagyja igazán magára az embert, amikor látszólag nagyonis melléáll, holott akkor általa mellé, ha szembeállna vele, ha nem vonogatná magát,

hogy hirdesse gondozottjának Isten teljes akaratát. Most kezdjük látni, mennyire bonyolult dolog ez. Hogy mennyire megtanulhatatlan az evangélium és törvény alkalmazása. Hogy milyen igaza volt Luther Mártonnak, amikor azt mondja valahol, hogy az evangélium és törvény, illetve a törvény és evangélium helyes kezelése minden teológia legmagasabb művészete. S Luther ezen a ponton torkoll bele Kálvinba. Itt kezd világossá lenni, miért is volt Kálvin a Szentlélek teológusa. S miért kell nekünk is azzá lenni. Azért, mert a Szentlélek vezetésére, ha valahol szükség van, akkor az itt van: az evangélium és törvény lelkigondozói alkalmazásában.

Az evangélium és törvény viszonya az evangéliumi nevelésben

1. *Evangélizáció és evangéliumi nevelés.* Ha az evangélizáció a keresztyén gyülekezet saját körében végzett rendszeres és módszeres hitébresztő tevékenysége, akkor ennek a tevékenységnek egyik igencsak jelentős mozzanata az evangéliumi nevelés. Elméletileg ez a tevékenység három területen folyik, a családban, az iskolában és a gyülekezet különböző ifjúsági csoportjaiban. Gyakorlatilag azonban igazán a családban. Olyannyira, hogy a keresztyén családi élet a maga konkrétsága, realitása, folyamatossága miatt spontán és indirekt evangélizáció. Bibliai és egyháztörténeti példák sokasága (Alexander és Rufus, Timotheus, Augusztinus, A. Schweitzer, Barth Károly) és gyülekezeti tapasztalatok is igazolják, milyen nagy szerepe van a hitresegítésben, Krisztushoz vezetésben, a hívő érület és gondolkodásformálásában a keresztyén családnak. Azt mondhatjuk, sok tekintetben itt dől el, milyen hatása (eredménye) lesz a más területen végzett nevelői erőfeszítéseknek. Ezért az evangélizáció szempontjából ugyanolyan jelentőséget kell tulajdonítanunk a keresztyén nevelésnek, mint a szószéki igehirdetésnek és a bizalmas, négy szemközti lelki beszélgetésnek, lelkigondozásnak.

2. *Az evangélium és törvény problémája a nevelésben.* Az evangélium és törvény (törvény és evangélium) problémája legélesebben éppen itt, az evangélizáció harmadik területén, a keresztyén nevelés területén jelentkezik? Mivel neveljünk? Az evangéliummal? A törvénnyel? A kettővel együtt? Igen, de milyen az? Hogyan érvényesüljön a szabadság és a fegyelem, a szeretet és a tekintély? Ez a feszültség végigvonul a keresztyén nevelés egész történetén. Mennyire érezte ezt a feszültséget már Pál apostol, amikor ezt írja a Kolossébeliekhez küldött levélben: „Ti gyermekek, szót fogadjatok a ti szüleiteknek mindenben, mert ez kedves az Úrnak.” De így folytatja: „Ti atyák, ne bosszantsátok a ti gyermekeiteket, hogy kétségbe ne essenek!” (3,20-21). Ugyanígy a Zsidó levél szerzője, aki az ŐSZ-re támaszkodva (Pld 3,11-12; Jób 5,17) fejtegeti a „fenyítés” hasznát a levél 12. részének 5 és következő verseiben, egyenesen azt állítván, hogy fenyítés nélkül „korcsok” vagyunk és nem fiak. Ámde a fenyítés éppenhogy Isten atyai szeretetének jele. Íme, így van benne a törvényben az evangélium és az evangéliumban a törvény. És nem véletlenül foglalta össze Augusztinus a keresztyén pedagógia lényegét Pál szavával: „A jókedvű adakozót szereti az Isten.” Ti a jókedvű pedagógust, katechétát, szülőt, nevelőt. És nem véletlenül érinti a problémát egy olyan mai nevelő, mint *Gyökössy* Endre: „Együtt a szeretetben” c. könyvecskéjében a „Törvény és evangélium” c. fejezetben — többek között ezt írja: „A dörgő-villámló törvényeskedés legfeljebb időmértést eredményezhet.” Ugyanakkor ő is látja: „Határozott

normák nélkül nincs egészséges, emberrénövelő nevelés.” Ugyanígy *Czeglédy Sándor*, amikor azt írja katechetikájában: „Csupán az evangéliummal nem nevelhetünk... A pietizmus képviseli mind a mai napig azt a gondolatot, hogy az evangélium hirdetése a leghatalmasabb nevelési tényező és nevelési eszköz. Ezt a tételt nem lehet kétségbevonni, de ugyanakkor hangsúlyozni kell, hogy az evangélium hirdetése nem teszi feleslegessé a nevelést.” (im. 119). Ami lefordítva annyit jelent, hogy a szeretetet, a szigorúságot, a következetességet, a kordában tartását a gyermeknek. Íme a probléma „in nuce”. Dehát miért kell ebből ilyen nagy ügyet csinálni? A lehetséges buktatók miatt, melyek lehetetlenné teszik az evangélizációt. Melyek ezek a buktatók?

3. *Az evangéliumi nevelés legfőbb buktatói*. 3.1. A törvény relativizálása valamiféle hamisan értelmezett „evangélium” nevében. A nevelés ebben az esetben nem tulajdonít jelentőséget a tekintélynek. A személyiség jogainak a tiszteletben tartása ürügyén mindent megenged, elnéz, megért. Hadd bontakozzék ki a gyermek minden jó tulajdonsága szabadon, hangzik az érvelés. Pedig ahogyan arra a legújabb szakirodalom rámutat, ez „súlyos nevelési és lélektani tévedés.” Hogyan várhatja, hogy a kígyótojásból galamb keljen ki, vagy tyúktojásból hattyú? (Hitből hitbe I,52). Az ilyen nevelés nem a reális gyermekkel számol. Gyökerei valamiféle romantikus, idealista, nem-biblikus antropológiába nyúlnak vissza. Ez a nevelés, illetve gyermekszemlélet mit sem tud (vagy nem akar tudni) arról, hogy minden gyermek, a makkegészséges is a megtérése előtt a szellemi halál állapotában van. Továbbá, hogy a megtért gyermek is gyermek. Nemhiába figyelmeztetett Spurgeon: „Ha a hívő gyermekek gyerekesen viselkednek (rosszalkodnak = befocizzák az ablakot) nem kell arra gondolni, hogy akkor a gyermekek meg sem tértek. Mintha a Krisztushoz való megtéréssel a gyermekeknek mindjárt húsz évet kellene öregedniük.” És ugyanő buzdította a vasárnapi iskolai tanítókat így: „Mutassuk meg a gyermekeknek, mennyire szükségük van a Megváltóra. Ne hazudozunk nekik afféléket, hogy ők természet szerint jók és csak fejlődniük kell. Újjá kell születniük. Mutassuk fel előttük bűneiket. Nevezzük néven azokat a gyermeki bűnöket, amelyekre hajlamosak, és kérjük a Szentlelket, hogy győzze meg őket szívükben, lelkiismeretükben... Ne habozzunk felmutatni nekik romlott állapotukat. Beszéljünk nekik arról is, hogy a bűnért büntetés jár...” Spurgeon nagyon fontosnak tartja, hogy ne általánosságban beszéljünk a bűnről, hanem konkrétan: a hazugságról (a nyelv bűneiről), az apróbb lopásokról, a szülők iránti engedetlenségről. Sőt, mai szóval élve „elidegenítően” beszéljünk a bűnről, azaz mutassuk meg a bűn útálatosságát. Ezek a tanácsok ma is érvényesek, s egyaránt használhatók családi körben, vasárnapi iskolában, sőt, még az ifjúsági bibliaórákon is. Így módon győzhető le a törvény relativizálása.

3.2. A másik buktató az evangélium relativizálása. Konkrétan a fegyelmzés módszereiben jelentkezik. Hogyan? Csikesz Sándor tapasztalatai szerint tízféléképpen. 1. Úgy mint elijesztés, megrémítés, elborzasztás. 2. Úgy mint kigúnyolás, nevetségessé tétel, kifigurázás, kipellengérezés, csúfnévvvel felruházás. 3. Úgy mint kínzás, fárasztás, örökös ostorozás. 4. Az alsóbbrendűség érzetébe kergetés (Tebelőled úgysem lesz semmi). 5. Szabadságmegvonás (szobafogság, ma tévéelvonás stb.). 6. Büntető feladatok (írd le 160-szor az aranymondást). 7. Kiseb testi fenyítések (hajhúzás, fülcsavarás). 8. Testi verés bottal, nadrágszíjjal, kézzel, gyakran, dühvel, durván. 9. Állandó megbélyegzés, megszegényítés (*Franke* árva házában úgy büntették a gyermeket, hogy drótkéfével

súrolták le a gerincét) és 10. bevádolás (szülők a lelkész előtt, lelkész a szülők előtt) (ScSEmlk 3,24 Hogyan fegyelmessen a valláspedagógus?). Felesleges is mondani ugyebár, hogy itt már nem az evangélium „relativizálásáról” van szó, ahogyan finoman igyekeztünk e pontunk elején fogalmazni, hanem az evangélium brutális megtagadásáról. Éppen ezért az a kérdés, hogyan lehetne kikerülni ezeket a buktatókat? Azt kell felelnünk, hogy a szülői és nevelői tekintély rehabilitálásával, ami sok tekintetben, elsősorban a szülőktől és nevelőktől függ, s nem a gyermekektől? Mi a nevelői tekintély titka? Nagy nevelők élete és tapasztalása szerint (*Montessori Mária, Pilder Mária, Karácsony Sándor*) az, ha a nevelő Krisztus élő tanítványa. Azaz nemcsak elméletben követi Krisztust, hanem a gyakorlatban is. Saját, sokszor spontán példaadásával mutatja meg, hogyan lehet nemet mondani a sátán ajánlataira, s hogyan lehet engedelmeskedni Krisztus parancsának, törvényének. Az ilyen nevelő aztán valóban nem azt fogja mondani, hogy „Nyolc órákor mars az ágyba! Hanem: Nyolc óráig fennmaradhattok és játszhattok. Utána lefekszünk.” (Gyökössy i.m. 32.) Megjelenik tehát a törvény és az evangélium. S hogy ne csak nagy neveket idézzek folyton, saját gazdag példatáramból is hadd mondjak egy esetet. Fiaimat sokszor kértem, figyelmeztettem, vigyázzanak, ha a templomudvaron fociznak, be ne rúgják kistemplomunk szép ablakait. Egy nyári délelőtt mégis megtörtént a baj. A nagyobbik fiam kapura lőtt az öccsének. Kicsit többet adott bele, úgy, hogy pontosan beletrafált az egyik templomablakba. Minek tagadjam, eldőlt bennem a borjú. Hát mindennek van határa. Megállj, te büdös kölyök felkiáltással csatoltam le a nadrágszíjat. Amikor... váratlanul csöngettek. A kapuban ott állt kedves öreg barátom, falusi princípálisom, a *Radics Jóska bácsi*. Hát te, mit akarsz azzal a nadrágszíjjal? Mondom, hogy mi történt. Most már elég. Ennek véget vetek. „Fiaskám, mondta a bölcs öreg, nem vetsz te véget semminek. Az a gyerek most odabenn halálfelelmek között várja, mit fog kapni tőled. Te most szépen bemész és ezt mondd: Ugye Gézuka, azt várod most, hogy elverlek a nadrágszíjjal. Ezt kéne tennem. De nem teszem. Megbocsátok neked, fiam.” Így tettem. Ma is látom, vagy harminc év távlatából a fiam könnyes, megszeppent, csodálkozó arcát. És ezután ő lett a törökőri templomablakok legfőbb öre kisebb testvéreivel szemben. — De mondhatok mást is. A pünkösdi istentisztelet előtt fél órával rákvörös arccal jön a fiam. Apukám, az egyik hívüinktől jegyet kaptam a Szúrra (Színészek-újságírók rangadója-ra), elmehetnék az istentiszteletre? Éppen egyidőben van a kettő? Gondolhatják, mekkorát nyeltem. De aztán egy belső lökésre (Pünkösdi vot a Lélek ünnepe) belenyúltam a zsebembe, kivettem egy húszast a tárcámból mondván: Parancsolj kisfiam, érezd jól magad, Isten áldjon. Bemegyünk a templomba. Az egyik padban ott szorong a családom, élükön a Szúrra indult fiammal. Alig vártam, hogy vége legyen az istentiszteletnek, kérdezem, hogy miért nem mentél el? Hát, tetszik tudni, nem tudtam megtenni, mivel olyan úriember volt Édesapám. Ha leszidott volna, elmentem volna. De így, hogy embernek tekintett, egyszerűen nem tudtam megtenni. Íme az evangélium és törvény így segíti egymást. Nagyban is. Ma is előttem van egy sokat szenvedett asszony gyűrött, elkínzott arca. Tiszteletes úr, nem bírom tovább. Tudom, hogy maga most rá akar beszélni, hogy maradjak. De nem bírom tovább a férjem italozását, brutalitását, elhatároztam, hogy elvállok. S ekkor megint csak azt mondom egy belső hang hatására — Így szóltam: Asszonyom, váljon el! Én, a lelkipásztor felszabadítom a válságra. Egy hét múlva újra ott volt a bibliaórán. Megvárt, s így szólt. Csak azt akarom

mondani, hogy mégsem adtam be a válókeresetet. De csak azért, mert felszabadított. Mert nem vágott fejbe a kötőablával. Mert evangéliumot hirdetett. Az evangélium visszatartott. Igen, mert az evangélium törvény, és a törvény az evangéliumra vezérlő mester. Kérdés, mi nevelők mennyire állunk a Lélek vezetése alatt? De befejezem, mert még valaki azt gondolhatná, hogy magamról kívánnék beszélni. Holott semmi sem áll távolabb tőlem. Isten Lelke valóságos vezetéséről szeretnék saját tapasztalataimmal is, nemcsak olvasmányaimmal bizonytságot tenni. Foglaljuk össze azért mindazt, amit ebben az előadásban elmondottunk ebben a mondatban: A törvény

és evangélium, illetve az evangélium és törvény viszonya az evangélicizációban aszerint alakul, mennyiben érvényesül a szószéken, a lelkigondozói beszélgetésben és a keresztyén nevelés előre teljesen kiszámíthatatlan helyzetében a Szentlélek vezetése. S ez számomra nem doktrína csupán, hanem olyan tapasztalás, amiért nem tudok eléggé hálás lenni az Úrnak.

Boross Géza

(Elhangzott előadásként az Ökumenikus Tanács Evangélicizációs Munkabizottsága Tahiban tartott konferenciáján, 1991. május 21-23.)

Az egyházak és a szabad, demokratikus állam

Protestáns, katolikus és ortodox szempontok

A kommunista társadalmi rendszer összeomlása után Kelet- és Közép-Európa új szabadságának része a teljes vallásszabadság is. Megszorítások nélkül persze elsősorban Lengyelországban, Magyarországon, Csehszlovákiában és a korábbi NDK-ban láthatjuk így. Hogyan fogják mármint föl az egyházak az új lehetőségeket? Hogyan értelmezik feladatukat a politikai életben? Hogyan határozzák meg kapcsolatukat az állammal? Azok a válaszok, amelyeket e kérdésekre a nagy ortodox és római katolikus egyházak adnak és gyakorolnak is, a romániai, lengyel és a csehszlovákiai protestáns kisebbségi egyházakat is érintik.

Demokráciára alkalmatlan protestantizmus?

Protestáns és német oldalról az állam és az egyház viszonyának elméleteit a Reformáció óta tk. jogászok és államtudósok dolgozzák ki. Sem Luther, sem pedig az Ágostai Hitvallás 16. része nem mond semmit az intézmények kapcsolatáról; számukra inkább az a kérdés, hogy hogyan kövesse a hívő a Krisztust, miközben állampolgári engedelmességet gyakorol, illetve állami hivatalokat fogad el. Az állammal foglalkozó egyházjogászok intézményes problémáját az alá a kérdés alá helyezik, hogy mi az egyház küldetése a világban.¹ Még az „egyház a szocializmusban” vitatott formulája is eredeti szándéka szerint e teológiai és lelkigondozói vonalon fut.

Éppezért néha az a szemrehányás éri a protestáns egyházakat, hogy el egészen legutóbbi múltukig, nem ismerték fel és nem értékelték kellőképpen a modern demokrácia alapvető jelentőségét. A keresztyéneknek és egyházi tisztségviselőknek a tiltakozási mozgalmakban való részvételére tekintettel fogalmazta meg Trutz Rendtorff tételét: „Demokráciára alkalmatlan protestantizmus”.² Az új fundamentalizmus formális legalitássá alacsonyítja a demokratikus folyamatokat, amelyek a fegyverkezés és a természet elpusztítása miatti globális fenyegetésekkel szemben elégtelenné bizonyulnak, s ellenállásra szólít fel. Mivel az egyházak a Német Szövetségi Köztársaságban kivételes szabadságnak és politikai befolyásnak örvendenek, szavuk pedig magasabb teológiai legitimációra tart igényt, így a helyzet az „új klerikalizmus” állandó veszélyét rejti magában.

A lipcsei egyháztörténész, Kurt Nowak is a „protestáns demokrácia hiányáról” beszélt az NDK-beli egyházak út-

jára visszatekintve:³ szerinte a protestáns fölfogás az államról és a társadalomról híján van a politika és a politikai eszközök pontos elméletének. A marxista elmélettel együtt azt a tendenciát mutatja föl, hogy a társadalmat (és pedig főként annak szocialista formáját) szolidáris közösségnek tekintse, s így elhanyagolja a politikai akarat képzésének konkrét formáit. Ennek következménye az „állam etatikus fölfogása”, amely még az egyház szabadságának és szolgálatának tíz artikusában is (1963) a „felsőbbbség” kifejezést használta. Igaz, hogy az NDK-beli protestantizmus mindig kritikus volt és mindig korlátok közé akarta szorítani az állam mindenhatóságát, de e magatartásnak nem volt semmi köze a valóban demokratikus állam és politika nézetéhez.

Joggal hangsúlyozzuk tehát Pannenberggel ellentétben, hogy különbség van a Weimari Köztársaság protestantizmusának demokráciaellenessége között, illetve a mai elégtelen demokrácia között, ami az újszerű döntések esetében beláthatatlan következményekkel szélesebb körű közös döntéseket követel meg.⁴ Helyes megállapítás azonban, hogy az 1949 májusi bonni törvény meghozatala az EKD (Német Protestáns Egyház) tanácsában először semmilyen visszhangot sem váltott ki, ami csak részben magyarázható az akkori zord német állapotokkal. Az új alkotmányának már az előkészülete során is a döntő ülésszakokon a katolikus fél által képviseltették magukat az EKD tagjai: Wilhelm Böbler által. Az egyházzól szóló rendelkezéseket, vagy a szülők jogát az iskolaügyben a katolikus egyház egyedül harcolta meg.⁵

Az EKD csak 1985-ös iratában (Staat des Grundgesetzes als Angebot und Aufgabe) juttatta kifejezésre, hogy „helyesli a szabad demokráciát, a törvény értelmében.” Ez iratban ezt olvassuk: „Isten törvénye nem részesít előnyben semmilyen államformát”, mégis van valamilyen 'mérték', hogy a meglévő demokratikus államformát felelősségünk helyeként értelmezzük és együttműködünk abban, hogy az állam tettei megfeleljenek az állam feladatainak.” A demokrácia helyeslését ez az irat nem a Bibliának az államról szóló kijelentéseivel indokolja, hanem a keresztyén hit emberről alkotott nézetéhez való hasonlóságával, melynek során két érvelést különböztethetünk meg:

Az első érv negatív, s az ember bűnös voltán alapul. A múltban az ember romlottsága a lutheránus etika államról alkotott nézetében éppenséggel a tekintélytisztelő, hatalmi alapokon nyugvó államot igazolta, amely által Is-

ten országa védekezik a gonosz ellen. Vajon azonban az államhatalom viselői nincsenek kitéve a gonosz kísértéseinek? A történelmi tapasztalatok fényében ma már csak az lehet az ember tevékenységének következménye, hogy határozottan a demokrácia mellett álljunk ki, mivel az a hatalmat ellenőrzi, s csupán időlegesen bocsátja valakinek rendelkezésére. A második, pozitív érv az EKD írásában az emberi személyiség méltóságából fakad, illetve a felelős személy fogalmából, amely leginkább a demokratikus alkotmányban jut kifejezésre a hatalomban való részvétel lehetősége által. Az ember bűne teszi szükségessé a demokráciát, s az ember méltósága és felelőssége teszi azt lehetővé. A lehetséges harmadik érvelést, ti. Barth Károly krisztológiai indoklását az államnak az EKD irata nem vette figyelembe. Talán ezzel magyarázható az a körülmény, hogy az emberi méltóság az iratban túl liberálistának tűnik, s kevésbé hangsúlyozza, hogy az emberi létet keresztyén módon eleve az embertársakkal való kapcsolatban kell meghatározni.

Állam és egyház ortodox értelmezésben való együttlétének mai problémái

Az ortodox egyházak ma a legkülönbözőbb politikai és társadalmi rendszerekben élnek: Görögországban és Finnországban ortodox népegyházakkal találkozunk, a világméretű ortodox diaszpóra azonban különböző nemzetiségi és egyházi hovatartozósága miatt nagy nehézségekkel küzd. Közös ortodox tant azonban az állam és egyház kapcsolatáról azért sem várhatunk el, mivel 787 óta nem volt ökumenikus zsinatunk. Csak az egyes autokefál egyházak fejlesztettek ki elméleteket az állam és egyház kapcsolatáról.

Közös és központi jelentőségű fogalom e tanban a „symphonia”, melyet Bizánc dolgozott ki, s ezzel eltörölte a régi állapotot, amelyben a császár volt felelős az egyházért is, s dekrétumaival a dogmatikai vitákba is beavatkozott. Soha nem írták azonban körül, mit is jelent pontosan a „symphonia”, állam és egyház együttléte. 1393-ban a konstantinápolyi pátriárka ezt írta Moszkvába: „Nem helyes, ha azt mondod: van egyházunk, de nincs császáruk. A keresztyének számára nem lehet, hogy egyházuk legyen, de császáruk nem, hiszen császárság és keresztyénség szorosan összetartoznak, s nem lehet őket elválasztani egymástól”.⁶ Moszkva, a „harmadik Róma” elfogadta a bizánci nézetet. S bár a patriarkátus megalapítása után évszázadokig voltak ellenreakciók is, az 1905-ös forradalomig megmaradt az ortodox egyház és az állam szoros kapcsolata egymással. Az 1917-es általános zsinat kezdeményezéseit egy újszerű rendezés vonatkozásában az Októberi Forradalom és annak következményei megsemmisítették.⁷

Az ortodoxia nem akarja a birodalom és egyház szoros kapcsolatában (Nagy Konstantin és követői alatt) az egyház bűnbeesését látni, ami pedig gyakran megtörténik Nyugaton. Az oxfordi világkonferenciára készült tanulmányi kötetben (1937) ezeket olvassuk: „Az egyház soha nem bánta meg a kötelék megkötését, hanem az állammal való kapcsolatban feladatot lát, tulajdon funkcióját, amelyet csupán időlegesen lehet visszautasítani egy keresztyénellenes állam bűnös ellenkezése esetén. Természetes, hogy a test (állam) és a lélek (egyház) 'szimfonikus' kölcsönhatásban legyen meghatározva.” „Amint a test engedelmes és tökéletes eszköze kell, hogy legyen a léleknek a maga teremtő hatalmában, úgy az államot is a maga ideális képében az egyház engedelmes és tökéletes eszközének gondoljuk. Hiszen az

egyház és nem az állam ismeri és határozza meg a keresztyén emberiség célját... Az egyház pontosan tudja, hová vezet, s a 'keresztyén' állam önmagától aláveti magát ennek”.⁸

Oroszországban csak feszültségek között jöhetett létre a „symphonia”, mivel az autokrata cár a Pontifex Maximus jogaira is igényt tartott. A fiatalabb ortodox népek között azonban mindez „bizonyos mértékig pozitívan alakult”. Eközben elismerik, hogy az egyház történelme során de facto mindig függetlenedett az államtól: a test a lélek uralma ellen támadt, s az állam éppúgy híjával volt a keresztyén tökéletességnek, mint az egyház. A „symphonia” azonban végig ideálként megmaradt, hiszen megfelel a megváltás ortodox tanának: a történelem és az eschatológia kölcsönös egymásbaoldadásának. „Az egyház a világban minősíti az időt; minden lét az eschaton által, tehát önmagában lezárva, a végtelenre irányul. Ez a világnak is papi elhivatást kölcsönöz. A világ ugyan nem válik egyházzá, de az egyházzal való 'symphonikus' egységben 'keveredés és elszakadás' nélkül is betölti feladatát sajátos kegyelmi ajándékai révén”.⁹

Ez az ideál azonban az állam és az egyház együttlétéről feloldhatatlan ellentétben áll a modern, szekuláris állam valóságával. Ha krisztológiai kategóriákat használunk, úgy az ortodoxia számára az állam és egyház szétválasztásának nyugati rendszere nesztorianizmusnak tűnik. Az ortodoxiát pedig a történelmi fejlemények arra kényszerítik, hogy a szétválasztással együtt éljen, s a „symphonia” gondolatát ehhez igazítsa. Az ortodoxia által kitusakodott megoldás kb. így néz ki: Az egyház a modern államban „lelki befolyása és belső felsőbbbsége” révén valószínűsíti meg a „symphoniát”. „Ez az egyházi teokrácia új útja az új államtól való nem szándékolt szétválasztás során, miközben az egyház kitart amellett, hogy lelki befolyása alá veti az államot pusztán lelki eszközökkel és erővel. Végtelenül nehéz és heroikus feladat ez, mégis sokkal győzedelmesebb és ragyogóbb, mint a Konstantinusz utáni kor föladata, amikor az egyház az állammal 'törvényes házasságban' állt... Az egyház, amelyet a forradalmi ideológiák 'kizártak' az állam életéből, vagy ahogy eufémisztikusan mondják: 'elválasztottak az államtól', ezáltal még nem szakadt el a nép életétől, a nemzettől”.¹⁰

E mondatokat a sztálini diktatúra hatalmának csúcspontján írták. Ám a modern, szabad demokráciában is „végtelenül nehéz, heroikus feladat” előtt áll az ortodox egyház teokratikus ideáljával. Az egyház és állam közötti régi stílusú „symphonia” helyére a nép, a nemzet lelkével való együttlétnek kell lépnie. Hiszen egy nép nélkül élő egyház csupán test nélküli lélek lenne, s doketista, monofizita absztrakció maradna. Ha pedig egy többségben élő ortodox egyház egyfajta nemzeti kizárólagos képviselői jogot tulajdonít magának, akkor a vallásszabadság alapvető jogát tagadja meg. Ilyen irányú panaszkodat leginkább Romániából hallhatunk, ahol az ortodoxia nem hajlandó elismerni az 1948-ban ortodox együttműködéssel, de állami erővel elnyomott, most pedig ismét engedélyezett Unionált Egyházat a maga régi jogaiban, s nem akar tudni a kapcsolat rendezéséről ortodoxok és unionáltak között, mint ahogy Róma és Moszkva pl. Nyugat-Ukrajna vonatkozásában megegyezt. A magyar reformátusok és más kisebbségi egyházak azt vetik az ortodoxia szemére, hogy Ceausescu bukása után is támogatja a kormányt a kisebbségek elnyomásában, s a nemzeti kurzust követi. Növekvő rosszallással figyelik a kisebb felekezetek az ortodoxok magatartását az új vallásügyi törvényről szóló viták so-

rán, mert az ortodoxok az állam központi szerepét igénylik és elvetik az állam és az egyház szétválasztását.¹¹

A katolikus egyház útja a vallási szempontból semleges állam elismeréséig

Az állam és egyház kapcsolata a latin nyelvű nyugati világban már eleve más jegyek alatt állt. Mivel a Kelet-Római Császárság gyenge volt, már korán kialakult az egyházi hatalom önállóságának tudata, szemben a világi-politikai állammal. A vezérgondolat azonban itt is a Corpus Christianumban megvalósuló szoros kapcsolat volt állam és egyház között, el egészen évszázadunkig. A vallásszabadság, illetve ennek következményeként a világméretű szempontból semleges állam elismerése a II. Vatikáni Zsinaton radikális változást jelentett. Ma, egy negyedszázaddal a zsinat után egyre világosabban látszik, hogy a zsinat dogmatikai kijelentései a tradíciók belül maradnak, s a konzervatív olvasatot is megengedik; a vallásszabadságról szóló dokumentum azonban nem nyújt fogódzót semmilyen szelidebb interpretációra. Nem véletlen, hogy éppen ez a dokumentum kergette a Marcel Lefebvre érsek körül csoportosult tradícionalistákat schismába.

A tradicionális katolikus tan az államról, az állam és egyház viszonyának meghatározásakor nem alkalmazza Krisztus kettős természetének kategóriáit közvetlenül, mint azt az ortodox „symphonia”-tan teszi. Mégis a test és a lélek analógiájával dolgozik. XIII. Leonnál olvassuk: „Isten az emberi nemért való gondoskodást két hatalomnak adta osztályrészül: az egyháznak és az államnak. Az egyik feladata az isteni dolgokért gondoskodni, a másikkal az emberiekért. Mindegyikük a maga nemében a legmagasabb hatalom: mindkettőnek megvannak a határai, amelyeken belül mozoghat, olyan határok, amelyek mindkét hatalom lényegéből és közvetlen céljából fakadnak.” A két hatalom között „rendezett kapcsolat” (*ordinata colligatio*) kell, hogy legyen, amelyet „nem ok nélkül” az emberi test és lélek kapcsolatával lehet összehasonlítani.¹² E két közösséget *societas perfecta*nak lehet nevezni. A *perfecta* jelző nem erkölcsi tökéletességet jelent, hanem csak azt, hogy mindkét közösség autonóm, s mindenkorai céljának elérésére szükséges eszközök állnak rendelkezésére és nincs semmilyen föléjük rendelt közösség sem. Mindkét hatalom érintkezik az általuk felölte személyek körében, valamint némely dolgokban (*res mixtae*), mint pl. a házasság vagy a vasárnap megszentelése is egy világi és egyházi jelleget mutat föl egyszerre. Természetfölötti célja miatt azonban az egyházat illeti meg az elsőbbség, amit azonban az egyházi és világi jog összeütközése esetén az előnyök mérlegelése után visszavonhat, mint pl. a polgári házasságkötést az egyházi házasságkötés feltételeként ismerheti el.

Az egyház és állam „*societas perfecta*” modellje volt az az ideális konstrukció, amelynek alapján egykor a katolikus államok létrejöttek. Ez elv szerint az állam természetes joga, hogy az igaz, tehát katolikus vallást elismerje és támogassa, s az egyháznak az a joga, hogy e természetes és isteni törvény megtartása fölött őrökadjék. A vallásszabadságot alapvetően nem lehet garantálni, csupán célszerűségből lehet vizsgálat tárgyává tenni. XII. Pius 1953-ban megfogalmazta a két elvet: „1. Ami nem felel meg az igazságnak és az erkölcs törvényének, annak objektíve nincs létjogosultsága, nincs joga propagandára és akcióra. 2. Egy magasabb és átfogóbb jó érdekében

azonban mégis igazolható, ha állami törvények és kényszerítő eszközök által nem avatkoznak közbe.”¹³

Ezzel szemben a II. Vatikáni Zsinat végrehajtja a forradalmi lépést az „igazságra való jogtól” (ami a tévedés tolerálását elvből kizárja) a „személy jogáig”. „A Vatikáni Zsinat kijelenti, hogy az emberi személynek joga van a vallásszabadságra” (*Dignitas humanae* 2). Negatív ez minden lelkiismereti kényszertől való szabadságot jelent, pozitíve pedig szabadságot a korlátozatlan privát és nyilvános vallásgyakorlatra. E formában a vallásszabadság garanciája minden modern jogállam demokráciájának alapjaihoz tartozik.

Ennek azonban nem következménye, hogy a vallás a politikai nyilvánosság előtt egyáltalán nem szerepelhet. Legerősebb ellenpéldát az Egyesült Államok szolgált, ahol az állam és az egyház szigorúan szét van választva, de a vallás a *civil religion* értelmében intenzíven jelen van az állami szférában is. A nyugatnémet alkotmány (1949) egy olyan preambulumbal kezdődik, amelyik szerint a német nép ez alkotmányt „Isten és ember előtti felelőssége tudatában” szerezte. A katolikus egyház határozottan harcolt az új köztársaság törvényében a *nominatio Dei*-ért. A Weimari Birodalmi alkotmány az első világháború után nem ismert ilyen formulát, ami a katolikus püspökök körében főntartásokat váltott ki az „Isten nélküli Köztársaság”-gal szemben. 1945 után a Harmadik Birodalom tapasztalatai miatt ütött az óra a katolikus egyház számára, de szélesebb körök számára is, hogy a természeti jog visszatérjen, s vele együtt az is, hogy lehetetlen „egy olyan társadalmi és gazdasági rend, amely nem az Isten megvallására akar építeni.” (Joseph Höffner).¹⁴

Ha megkérdézzük, mi Isten megnevezésének az alkotmány szövegében a konkrét jelentősége, akkor a jogászok azt válaszolják, hogy ennek nincs szerepe az állam mindennapi életében. A katolikus fél számára azonban mégis ez egy szibbole, amiért újra és újra küzdeniük kell, ha az egyesült német nép például egy új törvényt hozna létre. „Ez számunkra az alap, amelytől az egész törvény függ. Ha valaki ezt meg akarja változtatni, akkor mást akar, mint a konkrét bonni államot”.¹⁵ Az államjogászoknál mindennek olyan negatív értelmezése jutott érvényre, amelyet az EKD irata is támadott. Isten megnevezése által a politikai hatalom nem vallja magát abszolútnak, s elismeri a politika fölött álló hatalom létét, kb. úgy, mint ahogy *Bonhoeffer* is különbséget tett az utolsó és az azt megelőző dolgok között. „A transzcendencia fedi fel a politika evilági voltát, s ugyanakkor az evilágira korlátozza is létét”.¹⁶ Ezzel szemben azonban Joseph Ratzinger bíboros véleménye azt sugallja, hogy csupán a negatív értelmezésen akart túlmutatni ez a megnevezés. Az állami hatalom korlátainak elismerésével „az állam erkölcsi és vallásos tartózkodása át van törve”. Az ilyen „határmegállapítások” által a nyilvános rend keresztényen erkölcsi tartalmát igényeljük, „ahogy azt a 1949-es törvény még feltételezte”.¹⁷ Objektíve meglévő igazság és „az értékek Istenre történő vonatkoztatása” nélkül (így Ratzinger a bíborosok rendkívüli konzisztóriumán 1991 áprilisában) a társadalom csupán egyének egymás mellett élése lenne, s a társadalmi megegyezés csupán az erősebbek megállapodását jelentené, hogy akaratukat másokra kényszerítsék — amint az pl. az abortusz megengedésében is megnyilvánul.¹⁸

Térjünk vissza a II. Vaticanumhoz: a vallási szempontból semleges állam nem zárja ki, hogy bizonyos körülmények között egy állam a katolikus egyháznak különleges polgárjogot biztosítson, amint az fordítva is így

van: a skandináviai evangélikus egyházak esetében. Ezáltal azonban nem szabad megsérteni az állampolgárok jogát a vallásszabadságra (Dignitatis humanae 6). Hogy a gyakorlat nem ilyen egyszerű, a kisebbségi egyházak ismert problémái mutatják, így pl. az óvodák és a vallásoktatás megszervezése kérdéseiben. A zsinat pásztori konstitúciójában kijelenti, hogy az egyház reményességét nem az állami privilégiumokba helyezi, sőt még örökölt előjogokról is lemondhat, ha azt az egyház küldetése vagy a megváltozott helyzet megkívánja (Gaudium et spes 76).

Nyugat-Németországban olyan az egyházak helyzete, hogy optimálisan betöltheti a „baráti és ugyanakkor szabad együttműködést állam és egyház között”. A Weimari Köztársaság gyanúval tekintett a letűnt monarchiával ideológiailag összefonódott egyházakra, s nem érdeklődött pozitív fejleményeik iránt, hanem csupán a „mindenki számára érvényes” törvény határait húzta meg. A bonni törvény ugyan változás nélkül veszi át a weimari törvényt, a „pozitív, vallási semlegesség”¹⁹ jellegzetessége mégis új. Az állam pl. lehetővé teszi az iskolai vallásoktatást egyházi részről, s a kölcsönös segítség elvének megfelelően a diakónia nagy részét az egyházra ruházza. Konfliktus esetén sem marad el a vallásszabadság pozitív értelme a negatív értelem mögött: az alkotmánybíróóság 1979-es döntése az iskolai imádkozás vonatkozásában kimondja, hogy a vallásszabadságot nem sérti meg a vallásoktatás keretén kívüli közös iskolai ima, amennyiben az ezen részt venni nem kívánó diákok számára is a lehetőség biztosítva van.²⁰

A bonni törvény nagyon előzékeny az egyházakkal szemben, hiszen az egyházak a háború után gyakorlatilag az egyetlen olyan intézmények voltak, amelyek túlélték a nemzeti szocializmust. Katolikus részről azért egy kérvény is érkezett, miszerint az alkotmányba egy passzust kellene beiktatni: „Az egyházak jelentősége a vallásos és erkölcsi élet biztosításában és megerősítésében elismerést nyer. Államegyház viszont nincs”. E kérvénynek nem adtak helyt, de az állam és egyház viszonya gyakorlatilag az 1960-as évekig ezen a vonalon mozgott, s így is interpretálták.²¹

Az egyház feladata a politika terén

A niedersachseni állam és a protestáns egyházak között kötött loccum szerződés (1955) szövegében fordul elő először egy német egyházi szerződésben az a formula, hogy a szerződő felek megállapodásukat „az egyház nyilvános küldetésének és önállóságának az elismerésével” kötötték. A nyilvános küldetés, pontosabban „az evangélium igénye a nyilvánosságra” (Alfred de Quervain) a Harmadik Birodalom idejéből, a Kirchenkampf-ből származik, s elutasítja azt a hamis tant, miszerint „vannak olyan területek az életben, ahol nem Jézus Krisztust, hanem másokat ismerünk el urunknak” (2. Barmeni tétel). Az állam persze tartalmilag nem érthet egyet az egyház nyilvános küldetésével az egyház teológiai felfogása szerint, legfőlegbb empirikusan elismerheti az egyházak igényét a nyilvános működésre. Ha ez nem így lenne, akkor a következtetést megfordíthatnánk, s az állam felhívhatná az egyházat küldetése betöltésére,²² ami egy olyan kísértés, amelynek éppenséggel az ún. keresztyén pártok politikusai esnek ismételtelen áldozatul.

Katolikus körökben nem ennyire gyakori az egyház nyilvános feladatának hangsúlyozása. A katolikus egyház jog az állam vonatkozásában csupán az egyház man-

dátumáról (*manus directivum*) beszél, melynek révén bizonyos területeken materiális — legtöbbször a természeti jogból levezetett — követelményeket állít az egyház a nyilvános rend megformálásához. „Az egyház... vitathatatlan hatáskörébe tartozik, hogy a társadalmi élet olyan részeiben, amelyek az erkölcs területét érintik, ítéletet alkosson: vajon a meglévő társadalmi rend meg-egyezik-e az örökérvényű renddel, amelyet Isten, a Teremtő és Megváltó a természeti jog és a kijelentés által hozott tudomásunkra” (XII. Pius).²³

Az a „legfelsőbb bírói ítélet” (XI. Pius)²⁴, amelyre az egyház minden társadalmi és gazdasági kérdésben igényt tart, nem csupán erkölcsi dimenziókat érint. Ha a tanítói hivatal technikai kérdésekben is javaslatot tenne, akkor egy olyan területre lépne, ahol keresztyének között is legitim véleménykülönbségek derülnének ki (Gaudium et spes 43), s ezzel kitenne magát annak a veszélynek, hogy az egyház egységével játszik. Ez okból a pápáknak már régóta fenntartásuk van a katolikus pártokkal szemben. XI. Pius megtiltotta papjainak a politikai pártokhoz tartozást, s ehelyett az Actio Catholicát támogatta, amely a társadalomra lelki és erkölcsi befolyással akar lenni. Nem a pártpolitika: a közjóért való gondoskodás az egyház feladata a politikában.

A katolikus pártok és a pápák közötti összetűzésnek a XIX. század második felétől aztán más háttere is volt: a katolikus pártok belementek a demokratikus erők küzdelmébe, s így akarták a keresztyénséget érvényre juttatni. A pápák ideálja azonban a keresztyén állam maradt, ahol az állam partnere mindig a hierarchia által képviselt egyház. A pápák inkább azt választották, hogy közvetlenül hassanak a kormányokra, valamilyen párt közbeiktatása nélkül, hogy így ériék el az egyház célját. A pápáknak ez a reményessége — amelyet még a helyzet fatális félreértése is súlyosbított — az 1929-es és 1933-as konkordátumokban lehetővé tette a Mussolini és Hitler által megkívánt ténytet: a politikai katolicizmus föladását.

A tanítói hivatal XXIII. Jánossal kezdte meg tekintélyét sokkal céltudatosabban érvényre juttatni a politikai és társadalmi kérdésekben. Az egyháznak nem csupán az a feladata, hogy a hit és erkölcs alapjai fölött őrkdjék, hanem kötelező érvénnyel kell nyilatkoznia annak használatáról is, s adott esetben „tekintélyét az evilági kérdésekben is latba kell vetnie” (Pacem in terris 160). Az amerikai katolikus püspökök példaadó módon alkalmazták e módszert az 1986-os pásztori levelükben a gazdaság kérdéseiről: konkrét tartalmi véleményeket is megkökáltattak, amelyeknek modell-jellegük volt, s amelyen más katolikus hívő is lemérhette saját véleményét. A zsinat óta eltelt idő egyik legfontosabb dokumentumában VI. Pál elvitatta a tanítói hivatal azon képességét, hogy „egy mindenki számára érvényes szava legyen és mindenütt használható javaslatokat tegyen”: szerinte ez „az egyes helyi keresztyén közösségek dolga”. A keresztyén szociáletikának „meg kell elégednie azzal, hogy olyan területekről kizsorul, ahol kész szociális modelleket kellene fölállítania”, s inkább az ilyen modellekben megnyilvánuló értéktételeknek kell figyelmet szenteljen (Octogesima adveniens 4.40).

Ennek jelentős következményei vannak az egyház politikai jeilegű beszédére nézve. A katolikus püspökök eszerint mostmár nem az ideális, Isten által megparancsolt rendet hirdetik, hanem csak olyan kritériumokat fogalmaznak meg, amelyek végső soron az Isten által megteremtett és Krisztus által megváltott ember méltóságából fakadnak. Az egyháznak ez a visszavonulása tulajdon területeire az, ami megvéd attól a veszélytől, hogy

történetileg meghatározott véleményeket a természeti jog időtlen tartalmaként hirdessünk. Igen kellemetlen példája ez utóbbinak az ötvenes években zajlott heves harca a nyugatnémet katolikus püspököknek, akik szerint a családjogi törvényben a férjet és a családapát illeti meg a végső döntés — s ezt egy isteni rendre utalással indokolták, amin még az állam sem változtathat.

Mindmáig megmaradt azonban az a nézet, hogy az erkölcsi rend kérdésében az államnak közvetlen felelőssége van. A szabad, demokratikus társadalmi rend nem tölthető meg akármilyen tartalommal, s az állam pedig nem pusztán jegyzője a társadalomban jelenlévő értékeketeknek. Így tehát nem mondhat le az állam feladata teljesítésekor pl. a meg nem született élet védelmezése során a büntetésről, még akkor sem, ha ez nyilvánvaló hatástalansága miatt (amit a német katolikusok Központi Bizottságának egykori elnöke is bevallott) csupán „jelzőfunkcióval” bír, s az igazságtalanságra vagy igazságra utal. Éppígy azonban azt is hangsúlyozni kell, hogy az eltűnőben levő morális értékek miatt nem csupán az államot, hanem az egyházat és annak igehirdetését is kérődre kell vonni.

A katolikus pásztori megnyilvánulások további jellegzetessége a politikai kérdések vonatkozásában szintén a természetjogra irányultsággal függ össze. A természetjog ott mutatkozik meg a legnyilvánvalóbban a „morális rend elveinek” fogalmaként, „amely az ember lényegéből fakad” (Dignitatis humanae 14), ahol közvetlenül az emberi személyről van szó, tehát az élet védelmében, a nevelésben, családban és vallásban. Épp ezért a pásztori levelekben rendszerint a kultúrpolitika és a terheségmegszakítás kérdése dominált. Az 1933-as konkordátumban a papság (sarkítottan fogalmazva) feláldozta a köztársaságot a felekezeti iskolák kedvéért és elfelejtette, hogy „a demokrácia számára... egy korrekt választási törvény fontosabb, mint egy jó iskolaügyi törvény (bár ez utóbbi is igen fontos)”.²⁶ A választások során lényegileg azt kívánták meg a katolikusoktól, hogy inkább egyháztagokként mint állampolgárokként viselkedjenek. Az állampolgár számára a döntés mindig összetett, s történetileg és konkrétan is az egész összefüggéseiről van szó. A tanítói hivatal azonban arra hajlik, hogy néhány összetevőt kiragadjon és absztrakt módon a véleményalkotás kritériumává emeljen. Egy ilyen állam, amely a terheségmegszakítást büntetés nélkül hagyja, így „totalitárius zsarnok-uralommá” lesz (Ratzinger bíboros). Joga olyan, mint egy megszálló hatalomé, amely csupán a külső rendet tartja meg.²⁷ Még az az érv sem számít, hogy a büntetőjog liberalizálása által a terheségmegszakítások száma csökkenhet, hiszen minden egyes individuuum védelméről van szó, s „az állítólag kisebb számú gyilkosságok fölhasználása az állítólag nagyobb szám megtartása érdekében tiltott dolog”.²⁸

A természeti törvény idegenszerűsége a politikától, annak kompromisszumokra és a következmények latolgatására kényszerítő erejétől az utóbbi évek során oda vezetett, hogy a katolikus papság és az ún. keresztyén pártok eltávolodtak egymástól. Összeütközések voltak már X. Pius ideje alatt is, amikor a centrum pártjának katolikusai kijelentették: „A centrum pártja alapvetően politikai és nem felekezeti párt”.²⁹ Így számára a politika mértéke a számottevő, ahol a többség akaratát kell keresni. Ma pedig a nyugatnémet konzervatív katolikusok megkérdőjelezték a CDU keresztyén voltát, az abortusz-kérdésben nyilvánított véleménye miatt. A püspökök ugyan nem adnak többé konkrét javaslatokat a szavazásra, de olyan messze mégsem mennek, hogy alap-

vetően kétségbe vonják egy „keresztyén” párt lehetőségét. Az a véleményük, hogy az emberről alkotott keresztyén kép tartalmaz olyan elveket és alapvető értékeket, amelyeket pártprogrammal is végre lehet hajtani, s így garantálva lehet a politikai keresztyén jellege. Minden új helyzetben azonban meg kell kérdeznünk a keresztyéneknek az evangélium fényében, hogy mi Isten akarata, s eközben az elvvé vált tapasztalatok is megfelelő figyelmet kaphatnak. A dolog természetéből fakadóan a keresztyén párt nem ellentmondásos: csupán vannak olyan keresztyének, akik más pártokban küzdenek a jobb, az evangélium előtt vállalható politikáért.

Az egyház intézményének helye az államban

A II. Vatikáni Zsinat az állam és az egyház radikális szétválasztásának minden formája ellen emelte föl a szavát. Mivel egyház és állam egyaránt az embert szolgálja, annál hatékonyabb szolgálatuk, „minél inkább a korrekt együttműködést (*sana cooperatio*) ápolják egymással (Gaudentium et spes 76). Az egyház és állam együttműködésére fejlődött ki a partnerkapcsolat kifejezés, amely persze rögtön problémássá válik, mihelyt ezzel összefüggésbe kerül a régi képzet, melynek háttérében a *societas perfecta* modellje áll két nyilvános felsőbbbségi hatalomról, a *Corpus Christianum* kebelében, s az egyház a társadalom ellenpárja lesz, tehát a privát érdekek és igények területével szembenáll. A már említett loccum, 1955-ös szerződésben e nézet a maga patriarchalisztikus formájában nyert kifejezést. A tartományi kormány és a tartományi egyházak úgy tárgyaltak egymással, hogy „tudatában voltak közös felelősségüknek a niedersachseni tartomány protestáns részéért”. E nyelvezet nem egyeztethető össze az állam és társadalom modern fölfogásával, sem pedig a teológiai felelősséggel megfogalmazott ekkleziológiával.

A szekuláris, demokratikus állam azonban különösen is figyelembe tudja venni jogi rendjében az egyházakat, mint a nyilvános élet tényezőit. Nyugat-Németországban az egyházak helyzete (és a vallásos közösségeké is) az alkotmány által biztosított „nyilvános jogú társaságok” kategóriája által van megfogalmazva, s nem csupán utólagosan van igazolva az állam és az egyházak közötti szerződésekkel. A későbbi törvényhozás során is (pl. az építkezési törvényben) bizonyos előjogokat élveznek az egyházak. Csakhogy az államnak ez a közeledése az egyház felé nem következhet az állam természetjogból fakadó kötelességéből, sem pedig valamilyen partnerkapcsolat elveiből, hanem a törvényhozó politikai latolgatásának következménye. 1973-ban kormánynyilatkozatban jelentette ki Willy Brandt, hogy mindarra tekintettel fontosak az egyházak, ami a társadalomnak a gyengékkel való szolidaritását, az idegenekkel szembeni türelmet illeti. Kormányja — úgymond — nem csupán „egy csoportnak” tekinti az egyházakat „a pluralista társadalomban”, s „képviselőikben nem csupán a csoportérdekek képviselőivel kíván találkozni”. Minél inkább eltávolodnak az egyházak a meglévő társadalmi és pártpolitikai kapcsolatoktól, annál inkább kívánja az állam velük a „partnerkapcsolatot”. A kérdés így visszahull az egyházakra, hogy ti. az állam előtt olyan módon mutatkozik-e meg, hogy az állam felismerje benne azokat a csoportokat, amelyekkel partnerkapcsolatot akar fönntartani. Ez inkább szolgálhatja az egyház ügyét, mint egy általános és messzemenő privilegizálás, amit az egyház szubsztanciálisan nem is tudna kitölteni. Az egyházak ez esetben nagyon könnyen áldozatul eshetnek annak,

amit David Seeber „önszekularizálásnak” nevezett: Az egyházak az állam jóindulata mellett és állami támogatással a szekuláris társadalom célkitűzéseinek eszközévé válnak.

Lelki küldetésüket az egyházak úgy is betölthetik, mint egyesületek — más társadalmi egyesületek jogi formájában —, amelyektől abban különböznek, hogy egyházként más az érdekeltiségük: Isten megbékélést szolgáló közösségét képviselik. Ennek ellenére fenntartások vannak az egyesületi modellel szemben, mindkét egyházban. A vallás — úgymond — nem egyfajta szegmentum a többi mellett (mint pl. jog, kultúra, gazdaság stb.), hanem transzcendens, az egész emberre vonatkozó dolgoknak szolgál. Az állam pedig a maga részéről potenciálisan egy mindent átfogó rendet és döntést képvisel, s így szintén szemben áll a társadalom alsóbb rendszereivel. Éppen a szabad, szekuláris állam él olyan előfeltevésekből, amelyeket nem tudhat betölteni³⁰ és nem is szabad, hogy betöltsön.³¹

A Weimari Birodalmi Alkotmány első részében (A Birodalom felépítése és feladatai) először szabályozta, aztán tárgyalta „a németek alapvető jogait és kötelességeit”, úgyhogy ez alapvető jogok úgy tűnnek, mintha az állam csupán garantálná a szabadságot, de mindenkor ismét korlátozhatná. A nyugat-német törvény lapidárisan azzal a megállapítással kezdődik, hogy „az emberi jogok érinthetetlenek”, s ebből vannak levezetve az ezt követő törvények. Az állam számára már adva vannak az alapvető értékek; ezek nem képezhetik népszavazás tárgyát (79. cikkely, 3. bek.). Hogyan lehet azonban ez alapvető értékeket megindokolni, ha az állam önmagát nem a vallás régi poliszaként értelmezi? A katolikus egyház Európa új rendjének összefüggésében már régóta figyelmet szentel e kérdésnek. Az egyház értelmet közvetítő instancía, mint „az ember személye transzcendens mivoltának jele és védelme” (Gaudium et spes 76), ill. mint „abszolút és az állam fölött álló nyilvánosság helye, melyet Isten igénye legitimál” (Ratzinger bíboros). Hivatása a közjó és a lelki vezetés. Egy tanulmány — melyet Ratzinger különösen is dicsért — az állam „jogi kötelezettségeihez” számítja azt is, hogy „a keresztyén egyház lényegét mint az egész emberért lévő intézményt és a jogállam hivatalos figyelemzetőjét a polgárok tudatára hozza”.³² Ha az egyház az állam mellett az állam legitímáló transzcendenciájának képviselőjeként lép fel, úgy világossá válhat, hogy nem elegendő számára a társadalmi egyesület pozíciója.

Az állam és egyház kapcsolatának fent vázolt összefüggésébe mindenesetre aligha illik bele, hogy a Szent-szék a Vatikáni Állammal együtt még egy állami, világi szuverenitással is rendelkezik. Persze nem kívánjuk, hogy megszűnjék a pápai diplomácia hatása a béke és az emberi jogok biztosítása terén. A világegyház vezetésekor gyakorlatilag sok könnyebbé teszi, hogy a Vatikánnak olyan a státusza, mintha jogilag egy nép szubjektuma lenne — csupán hasonlítunk össze ezzel a konstantinápolyi Ökumenikus Patriarchátus gondjait a hivatal gyakorlása közben. Mindez azonban semmit sem változtat annak az érveknek a teológiai kérdésességén, hogy a pápa lelki vezető szerepének gyakorlásához egy (bármilyen kicsiny) territóriumra van szükség, hogy világi szempontból se legyen semmilyen földi hatalomnak alávetve. A pápai nunciaturák kettős szerepénél is jelentkezik ez a probléma, amelyek egyszerre világi diplomáciai és lelki felügyeleti funkciót gyakorolnak és így politikailag és lelkiileg is a helyi gyülekezetek mellett működnek. Ezt a katolikus hívők ismételtlen meglehetősen kényelmetlenül veszik tudomásul.

Az egyház sajátos szerepe a nyilvánosságban, azok a lehetőségek, amelyeket a világnézeti szempontból semleges állam működéséhez biztosíthat, soha nem vezethetnek az állam és a társadalom *intézményes* keresztyén-ségének helyreállítására — különben a vallásszabadság alapjai tűnnek el, jöllehet ezek az alapok képezik azt a kovászt, amely által a keresztyénség hatni tud a világban. Befelé az egyházak, önmaguk számára meg kell ismételjék Bonhoeffer szavait: „Az egyház szabadságát nem ott találjuk meg, ahol az egyház lehetőségekkel rendelkezik, hanem csakis ott, ahol az evangélium helyet teremt magának e földön saját ereje által, még akkor is, ha semmilyen egyéb lehetőség nem áll rendelkezésre. Az egyház lényegi szabadsága nem a világ ajándéka az egyház részére... Ahol pedig az intézményes szabadságot az igehirdetés szabadságának áldozata révén kell megvásárolni, ott bilincsek között él az egyház, még ha magát szabadnak is képzeli”.³³

Walter Schöpsdau

Fordította: Karasszon István

az Ökumenikus Tanulmányi Központ megbízásából.

(A fenti tanulmány megjelent a bensheimi (Németország) Felekezettudományi Intézet „Materialdienst” c. folyóiratában — 1991/3, 43-48.l.)

JEGYZETEK

1. Ld. Helmut Simon, Das Verhältnis von Kirche und Staat nach der Lehre der evangelischen Kirche, in: HdbStKirchR I, 1974, 189-212. — 2. Trutz Rendtorff, Demokratiefähigkeit des Protestantismus? ZEE 27, 1983, 253-256. Uő., Der deutsche Protestantismus vor der Verfassungsdiskussion, ZEE 34, 1990, 162-164. — 3. Kurt Nowak, Der Protestantismus in der DDR — Erfahrungen und Schwierigkeiten auf dem Weg zur Demokratie, ZEE 34, 1990, 165-173. — 4. Robert Leicht, Süddeutsche Zeitung 1985. X. 18., in: epd-Dokumentation 46/a85.11. — 5. Ld. Joachim Mehlhausen, Ehrlichkeit, Sauberkeit, Redlichkeit. Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt, Nr 51, 1989. XII. 22. — 6. Ernst Chr. Suttner szerint, az „állam” címszóban, X. Der Staat aus orthodoxer Sicht, StL, 5. kötet, 7. kiadás 1989, 166-168. — 7. Robert Stupperich, Überblick über die Geschichte der Russischen Orthodoxen Kirche unter besonderer Berücksichtigung ihre Verhältnisses zum Staat, in: uő., Die Russische Orthodoxe Kirche in Lehre und Leben, Witten 1966, 9-61. — 8. A. V. Kartaschow, Die Kirche und der Staat, in: Kirche und Welt, 2. kötet: Kirche, Staat und Mensch. Russisch-Orthodoxe Studien, Gen 1937, 78-102. — 9. Gennadios Limouris, Kirche und Welt. Orthodoxe Weichenstellungen für theologische Erneuerungsprozesse in unserer Zeit. US 41, 1986, 102-107. — 10. Kartaschow, i.m., 94k. — 11. Ld. epd für Österreich, Nr 26, 1991. IV. 4., valamint FAZ Nr 81, 1991. IV. 8. — 12. Immortale Dei (1985), DS 3168. — 13. Beszéd olasz jogászok előtt, 1953. XII. 6. AAS 45, 1953, 794-802. — 14. Joseph Höffner, Katholik und Sozialismus. Ein klares Wort an die deutschen Katholiken. Röpirat (1944) — 15. Konrad Repgen, in: Rudolph Morsey-üő., (ed.) Christen und das Grundgesetz, Paderborn-München-Wien-Zürich, 1989, 32. — 16. Martin Honecker, Wendezeit für Europa und für die Kirche. Deutsche Tagespost, Nr 12, 1991. III. 23. — 17. Uő., Il problema delle minacce alla vita umana, OR Nr 78, 1991. IV. 5. — 18. Joseph Listl, Grundmodelle einer möglichen Zuordnung von Kirche und Staat. HdbKathKr 1983, 1037-1049. — 19. Dokumentálva: Kirche und Staat. Rechtexte für Studium und Praxis (Hessen, Nordrhein-Westfalen, Rheinland-Pfalz, Saarland), Neuwied-Darmstadt 1984, 186-192. — 20. Vö. Wolfgang Huber, Kirche und Öffentlichkeit, Stuttgart 1973, 495. — 21. Dietrich Pirson, Öffentlichkeitsauftrag der Kirche c. cikke, in: EvStL, 2. kötet, 3. kiadás 1987, 2278-2284. — 22. Pünkösdi üzenet 1941. in: Texte zur katholischen Soziallehre, Kevelaer, 6. kiadás 1985, 153-195. A következőkhöz vö. Leslie Griffin összefoglalását: The Integration of Spiritual and Temporal: Contemporary Roman Catholic Church-State Theory. Ts 48, 1987, 225-257. — 23. Quadragesimo anno (1931) Nr 41. — 24. Hans Maier, Das Leben aus dem Ei. Rhein. Merkur, Nr 15, 1991. IV. 12. — 25. Ernst-Wolfgang Böckenförde, Schriften zu Staat-Gesellschaft-Kirche, I kötet, Freiburg-Basel-Wien 1988, 29. — 26. Ld. Robert Spaemann interjúját, in: HK 1991/4, 170-179. — 27. Norbert Martin, Hilfe zur Erlangung der Tötungslizenz. Rhein. Merkur, Nr 14, 1991. IV. 5. — 28. Idézi: Peter Neuner, Der Laie und das Gottesvolk, Frankfurt/M. 1988, 107. — 29. Erns-Wolfgang Böckenförde, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation (1967), in: Heinz-Horst Schrey (ed.), Säkularisierung, Darmstadt 1981, 67-89. — 30. Igy fejleszti tovább Böckenförde formuláját Klaus Schlaich, Konfessionalität — Säkularität — Offenheit. Der christliche Glaube und der freiheitlich-demokratische Verfassungsstaat, in: Trutz Rendtorff (ed.), Charisma und Institution, Gütersloh 1985, 175-198. — 31. Eitel Leonore Behrendt, Gott im Grundgesetz. Der vergessene Grundwert „Verantwortung vor Gott”, München 1980, 302. — 32. Idézi: Wolfgang Huber, Kirche, Stuttgart-Berlin 1979, 143.

A modern észről

Néhány évvel ezelőtt a Brit Pszichológiai Társaság Orvosi Szekciójának a modern észről tartottam előadást. Úgy a hallgatóság, mint a társaság elnöke csalódottnak látszott, mivel mindenki valami lényegretörőt akart hallani. Ahogyan az elnök mondta: „Olyan valamit, amibe az ember beleharaphat”. Saját nézőpontjából az elnöknek igaza volt, hiszen én a modern értelemről mint olyan eszmék összességéről beszéltem, amely a gondolkodásból ered, miközben ő hivatásánál fogva az eszméket az ösztönök és a büntudat racionalizációjának vagy szorongásnak, agresszióknak vagy pedig bizonytalanságérzésnek tartotta. Ez széles körben elterjedt nézet. Talán itt is úgy tűnik, hogy nem foglalkozom azokkal a kézzelfogható erőkkal, amelyek meghatározzák az észet. Amikor továbbra is figyelmen kívül hagyom a gyermekkori traumákat, a csonka családokat és az iparosítást, akkor talán sokan elveszetteknek érzik magukat egy olyan világban, amelyre árnyékok vetülnek.

Egy bizonyos fokig örömmel üdvözlének egy ilyen elnévelményt, amennyiben az hozzásegítene első tétellem fölállításához. Eszerint a modern ész nem bíz a megfoghatatlan dolgokban, melyek mögött a kézzelfoghatókat keresi, hogy megértse a világot. Keménylelkű generáció a miénk.

Második tétellem különös módon kapcsolódik az előzőhöz. Eszerint kemény teóriánk ellenére társadalmunk minden más előzőnél emberibb. Ha pedig valaki szörnyű háborúinkat és forradalmainkat idézné föl, akkor én minderre Paul *Tillich* szavaival felelnék: „Ha volt valaha a történelemben egy olyan időszak, amikor a végtelen jóindulat által kísért emberi célkitűzések katasztrófát katasztrófára halmoztak, akkor ez a huszadik század”. Én azt mondom: azok az ideálok, amelyek eredetiségének megkérdőjelezésére saját szkepticizmusunk tanít meg minket, valóban megingatták korunkat és erejükönél fogva csakhogynem megrendítették civilizációinkat.

Továbbmegyek: amennyiben szkepticizmusunk szélsőségekre ragadtatja magát, akkor mindezt egy morális cél, nevezetesen a könyörtelen intellektuális tisztesség érdekében teszi. Korunk két ellentétes eszméje — a szkepticizmus és az erkölcsi szenvedélyek — különös módon küzdenek egymással, miközben egyesülhetnek és erősíthetik egymást. Ez egy furcsa történet.

A modern szkepticizmus kezdetei az ókori Görögországba nyúlnak vissza, jelenlegi elsőprő ereje viszont a kopernikuszi fordulat következménye. Kopernikusz kiűzte központi helyéről az embert, s lerombolta a teológiai kozmoszt. Az isteni tökéletesség mennyei szférája, amely felé az elbukott embernek törekednie kellett, egy határok, alak és középpont nélküli térben oldódott fel.

Az anyag atomi teóriája által a tér monotóniája a mélység monotóniája is lett. Galilei Newton által nyomatékosított erőtaná újjaélesztette azt a tételt, amely szerint minden dolog mozgásban lévő tömegek összessége. Csak az atomi részecskék valóságosak és minden jelenség pusztán megjelenési formája ennek a végső realitásnak. Az ember maga cél és jelentés nélküli atomok véletlenszerű találkozása.

A szkepticizmussal ellentétes új felebarát-érzés, mint a modern ember másik egyszerű eszméje. közvetve a szkepticizmusból született, hiszen pontosan a szkepticizmusnak a keresztyén egyházakra mért támadása szabaddította meg a keresztyénség erkölcsi ideáljait az individuális megváltás felé való törekvéstől, miközben lelki-

ismeretünket a társadalom megjobbítása irányába fordította. Ennek az új racionalizmusnak a gondolatvilága hamarosan ember és társadalom magasabb fokú állapotára való vágyakozással telt meg.

Az összes addigi korban az ember a létező szokásokat és törvényeket a társadalom alapjaként fogadta el. Történetek változások és nagy reformok, de egy bizonyos pontig soha nem emelkedett meghatározó princípium rangjára a korlátlan társadalmi fejlődés tudatos előmozdítása. Az első ilyen elvet elfogadó kormány a francia forradalomé volt, s a XVII. és XIX. század fordulója lett az az elválasztó vonal, amely az ősrégi statikus társadalmak kora és ama rövid időszak között húzódott, amelyben a jobb jövőbe vetett szenvedélyes reménység a közélet domináns erejévé vált.

Kezdetben a tudományos szkepticizmus volt eme új szenvedély kísérőjelensége. A tekintélyelvűség ellen és a gondolatszabadságért folytatott küzdelmével a szkepticizmus előkészítette a politikai szabadsághoz és a humanitárius reformokhoz vezető utat. A tudományos racionalizmus olyan társadalmi és erkölcsi haladást eredményezett, amely a nyugati civilizáció szinte minden emberi vonatkozását előrevitte. Ez az új racionalizmus egészen korunkig vezette az intellektuális, erkölcsi és társadalmi haladást.

Századunkban azonban súlyos problémák álltak elő. Az igény, hogy mindent a fizika és a kémia törvényeivel lehessen megmagyarázni, egyre intenzívebb és nyugtalanítóbb lett. A kézzel nem fogható dolgok pusztán létét megkérdőjelező, kiéleződő szkepticizmus abszurd végkövetkeztetésekre vezetett.

Ezennel megpróbálom felvázolni a magasabb létformákat és kísérletet teszek arra is, hogy megmutassam, milyen módon ismerjük s ismerhetjük meg a lét kevésbé kézzelfogható szintjeit. Ezt követően megkísérlem vizsgálat tárgyává tenni korunk második kiemelkedő eszméjét, s megmutatni, hogy milyen módon társult kiéleződött szkepticizmusunkkal és alkotta meg a modern értelem veszélyes állapotát a perfekcionizmussá fokozódott eszme, a korlátlan fejlődés eszméje. Korunk katasztrófáiról fogok beszélni, végül pedig azokról a jelekről fogok szólni, amelyek alapvető ideáljaink visszaállítása felé mutatnak.

Az egyetemes világismeret meghatározásával *Laplace* teljesebb formában fejtette ki Galilei erőtani filozófiáját. Rámutatott arra, hogy a világ végső alkotórészeinek topográfiájából, amely magába foglalja azok sebességét és a közöttük ható erőket is, kiszámíthatjuk ugyanezen alkotórészek jövőre vonatkozó topográfiáját, ezúton szerzven ismeretet minden, az idő végeztéig létező dologgal kapcsolatban. Erre olyan ellentmondanak a szabad akarat gyakorlásának, s ennek csak az lett az eredménye, hogy kétségbe vonódott a szabad akarat létezése. A szabad akarat speciális problémájának felvetése voltaképpen annak a komoly ténynek a figyelmen kívül hagyásával egyenlő, hogy a Laplace-i atomtopográfia semmit sem mond el abból, ami minket érdekel. Ilyen módon megkaphatnánk a világegyetem bármelyik régiójának összes energiáját, nem lenne azonban fogalmunk arról, hogy az ott lévő dolgoknak van-e egyáltalán meghatározott hőmérsékletük, s ha van, akkor milyen ez a hőmérséklet.

Hogy felmérjük, mekkora az egyetemes tudásnak nevezett tudatlanság mélysége, képzeljük el, hogy összes eddigi tapasztalataink helyén az univerzum Laplace-i to-

topográfiaja van. Bár a mechanikus számításokra nézve korlátlan képességekkel rendelkezünk, mégis hiába akarunk kiszámítani egy olyan valamit, amit érdemes megismerni. Hiszen amit megismerni kívánunk, az nem más, mint látott és érzékelt, hallott és szagolt dolgok hosszú sora: a mechanika törvényei pedig az atomi részecskék topográfiájából nem képesek ilyen ismeretet meríteni. Ilyen ismeretet csak az érzékeinkkel szembenálló atomokra reagáló érzékelő valónk működése tud nyújtani.

De ha meg is tartanánk érzékelésünket és elfelejtetnénk, hogy az atomtopográfia nem tud hőmérsékletet meghatározni, akkor sem jutnánk messzebb annál, hogy leszűrjük a fizika és a kémia törvényeit. Ez azonban nem tenne minket képessé az élő és érzékelő létezők megismerésére. Amikor ezeket mondom, akkor ellentmondok azon biológusok állításainak, akik szerint ők maguk fizikában és kémiában gondolkodva magyarázzák az életet. Csakhogy a tények azt mutatják, hogy ők nem ezt teszik. A biológia célkitűzése, mely által győzelmeit aratja az, hogy az élőlények funkcióit egy a fizika és a kémia törvényeire alapozott mechanizmussal magyarázza meg. E funkciók azonban ilyen törvények révén nem magyarázhatók meg.

Ezt az állítást az igazolja, hogy egyetlen mechanizmust, de még a legegyszerűbb gépet sem lehet fizikai és kémiai törvényekkel megmagyarázni. Példaképpen legyen ilyen gép az én karóráim, amely a főrugó segítségével, a hajszárlugó és az egyensúlykerék irányításával megy. Ezek az óra működési elvei, melyek felépítését és működését is meghatározzák. Ezek azok az elvek, amelyeket nem lehet az élettelen természet törvényeivel meghatározni, mivel az óra egyetlen részét sem képezi az anyag természetes egyensúlyi állapota. Minden óra mesterségesen van megformálva és összerakva. A fizika és a kémia nem tudja feltárni egy gép gyakorlati alapelveit, ahogyan egy nyomtatott szöveggel teli lap fizikai és kémiai elemzése sem képes megmutatni a lapon lévő szöveg tartalmát.

Hogyan is tudnánk egy darab élettelen anyagba struktúrális vagy működési alapot helyezni anélkül, hogy beavatkoznánk az élettelen anyag törvényeibe? Hogy megválaszoljuk ezt a kérdést, észre kell vennünk, hogy egyetlen élettelen tárgyat sem tudnak teljes mértékben meghatározni a fizika és a kémia törvényei.

A jövőre vonatkozó atomtopográfia-elméletéhez Laplace-nak egy olyan kezdeti topográfiát kellett feltételeznie, amely nem az atommechanikából merítődött. Ugyanígy a fizikai és a kémiai törvények is csak a kezdeti feltételek egy adott csoportjára alkalmazhatók.

Ez bármelyik, a tapasztalatra vonatkozó általános princípiumra igaz. Maradni kell egy bizonyos számú meghatározatlan körülménynek, amelyre ez az elv vonatkozhat. Egy ilyen elv bármilyen specifikus vonatkoztatása azt kívánja, hogy az említett körülményeket olyan valami határozza meg, ami nincs e princípium befolyása alatt. Ez a fizikai törvények világában szokásos állítás közismert. A valamilyen külső hatóerő által meghatározandó feltételeket a rendszer határfeltételeinek nevezzük. Ezekre érvényesek az említett törvények. Egy darab fém ilyen határfeltételek közepette formálódik géppé. A gépek olyan rendszerek, amelyekben a fizika és a kémia által nyitva hagyott határfeltételeket meghatározott struktúrális és működési elvek kontrollálják. Mindebből az következik, hogy a gépeket lehetetlen fizikailag és kémiailag leírni.

Ami pedig igaz a gépekre, az természetesen az élőlények géphez hasonló funkcióira is áll. Az ilyen funkciókat olyan struktúrális és működési princípiumok determinálják, amelyek a fizika és a kémia által nyitva ha-

gyott határfeltételeket tartják ellenőrzés alatt. Pontosan ezért nem lehet az életfeltételeket fizikailag és kémiailag leírni.

Egy gép anyaga e két önnálló elv hatása alatt áll. Az említett princípiumoknak nagyon eltérő szerepük van. Ha a fizikai és kémiai törvények csak egy pillanatra is fölfüggesztésre kerülnének, akkor az összes gép megszűnne működni, mivel működési elvük teljesítményük biztosítása érdekében a most említett törvények függvénye. Ez az igazság megfordítva természetesen nem érvényes. Attól, hogy porrá zúzunk egy gépet, annak töredékei még engedelmeskedni fognak a fizika és a kémia törvényeinek. A működési struktúra sérülése nem érinti ezeket a törvényeket, mivel azok magára a gép anyagára vonatkoznak.

Egy gép vagy egy gépszerű élőlény tehát két szintet rejt magában: egy felső, átfogó szintet, amely a rendszer működési alapelveinek szintje, és egy alsó, primitívebb szintet, a fizikai és kémiai törvények szintjét. Az alsót szervezetlen tömeg alkotja, míg a felsőt az az elv, amely a tömeg szerveződését ellenőrzi. Más szóval az izolált részek alsó szintjéről, és a részek által alkotott egész felső szintjéről kell beszélnünk. Ez utóbbi képviseli a részek együttes „jelentését”.

Itt és most egy olyan hierarchia kezdetét látjuk, amelyben visszaáll a lényegüket tekintve magasabb és alacsonyabb szintű dolgok közötti különbségtétel.¹

Az élőlények és gépek kétszintű struktúráját a sakkra is ki lehet terjeszteni, amelynek lényege egy olyan fortély, amelyet a játékszabályokkal összhangban alkalmaznak. Ez az összefüggés visszafelé nem igaz, mivel a sakk játékszabályai végtelen számú cselet tesznek lehetővé. A lépéseknek így önmagukban nincs jelentésük, hiszen ezt a jelentést a csel adja.

Az imént vázolt összefüggéseket egy hierarchikusan többszintű munkamódszerben is világosan föl lehet fedezni. Így például egy irodalmi alkotás, mondjuk egy beszéd létrehozásának öt szintje van. Az első szint, amely a legalsó, a hangképzés; a második a szóartikuláció; a harmadik a szavak mondatra komponálásáé; a negyedik a mondatok stílussá való munkálásáé; az ötödik s egyben legmagasabb szint pedig a szöveg megalkotásáé.

Minden egyes szint elve az öt követő magasabb szint befolyása alatt áll. A képzett hang szókinsz által formálódik szavakká, a szókinsz a nyelvtan szabályaival összhangban válik mondatokká, a mondatok pedig olyan stílusbá illenek, amely azért van, hogy kifejezze a kompozíció gondolatait. Szóval minden szint kettős ellenőrzésnek van kitéve: az alkotórészekre egyenként ható, és az egészét kontrolláló törvényeknek.

Az ilyen többszörös kontrollt az teszi lehetővé, hogy az alsóbb szint izolált részecskéit uraló elvek meghatározatlanul hagyják a magasabb szint által ellenőrizendő határfeltételeiket. A hangképzés széles teret enged a szókészlet által kontrollált hangkombinációknak. Ezután a szókinsz ad lehetőséget a szavak mondatokká való formálódására, melyet a nyelvtan ellenőriz: a sor pedig tovább folytatódik. Következésképpen egy magasabb szint működését nem lehet az alsóbb szintet alkotó részecskéire vonatkozó törvényekkel megmagyarázni. Fonetikából szókészletet, szókészletből pedig nyelvtant nem lehet meríteni. A nyelvtani szabályok korrekt alkalmazása még nem magyarázata a jó stílusnak, mint ahogyan a jó stílus sem adja meg egy prózai mű tartalmát.

Ha megvizsgáljuk az élőlények funkcióit, akkor bizonyossággal állíthatjuk, hogy azok hierarchikusan többszintűek. A legalacsonyabb szintet az élettelen természet törvényei, míg a magasabb szinteket az eme tör-

vények által lehetővé tett határfeltételek irányítják. A legalacsonyabb életfunkciókat vegetatív életfunkcióknak nevezzük. Ezek a növény- és állatvilágban a magasabb növekedési funkcióknak, az állatok esetében pedig még az izomműködésnek is teret engednek. A sor következő láncszemeként az izomműködést szabályozó elvek az állatvilágban az ilyen működés veleszületett viselkedési mintába való integrációját teszik lehetővé. Ilyen mintákat az intelligencia formálhat, amely a felelős választás még magasabb elveit munkálhatja az emberben.

Olyan emelkedő szintek sorozatával van tehát dolgunk, amelyek közül minden magasabbik az alatta lévő határait kontrollálja, miközben ezáltal az alacsonyabb szinten lévő részecskék közös jelentését testesíti meg. Így gazdagodik minden egyes egymást követő szint jelentése, s éri el a sor tetején a jelentés teljességét. Most már láthatjuk, hogy miért értelmetlen Laplace „Egyetemes Tudása”, valamint a világ fizikai és kémiai topográfiaja. Minden jelentés a valóság ilyen magasabb szintjeit képviseli, amelyek nem redukálhatók azokra a törvényekre, amelyek az univerzum végső részecskéire vonatkoznak.

Galileinek a kopernikuszi fordulat óta elfogadott világképe alapvetően félrevezető. Annak van a legkevésbé jelentése, ami kézzelfogható, hiszen egy jelentésnélküli szubsztrátumot minden dolog végső realitásának tartani annyi, mint arra a végkövetkeztetésre jutni, hogy minden dolog értelmetlen. Csak akkor kerülhetjük el ezt a végkonklúziót, amennyiben elismerjük, hogy a kevésbé kézzelfogható dolgokban, amelyek magasabb szintűek, mélyebb értelmű realitás van.

Ez talán visszavinni látszik minket a középkori koncepcióhoz, amely a világ alkotórészeit azok átfogó jelentésének fényében interpretálta: a részeket az egész megnyilvánulásaiként, s nem fordítva értelmezte. Nem elég megmutatni, hogy az életfunkciók és az egyéb magasabbrendű princípiumok helye az élettelen természet törvényei által lehetővé tett határvonalakon van, hiszen mindaddig nem állíthatjuk a lényegüket tekintve magasabb szintek létezését, amíg azonosításukat a pozitívista empiricizmus teszik kérdésessé. Most erre az ellenvetésemre térek rá.

A pozitívista empiricizmusnak nincsen pontos elmélete, néhány fontos esetben megnyilvánuló jelenlegi gyakorlata azonban világosan ismert. Ez az irányzat tagadja, hogy az ember megismerheti a több mint kézzelfogható, külső tényeket. Vegyük csak az emberi lelkiismeret példáját: a lelkiismeret nem érzékelhető tény, éppen ezért nem vagyunk biztosak abban, hogy betudhatjuk-e bármilyen élőlényhez, állathoz, vagy emberhez tartozónak.

Lehetetlennek tűnne az, hogy a neurofiziológusok, nem is beszélve a pszichológusokról, elvetnék a lelkiismeret létezését, amely pedig vizsgálódásaik fő tárgyát képezi. Lehet-e a látott dolgokra való utalás nélkül tanulmányozni az érzékelést, vagy az érzett dolgok említése nélkül értekezni az agy emóciócentrumainak elhelyezkedéséről? Egy kiemelkedő neurofiziológus, nevezetesen O. Hebb mégis arra bízta a tudósokat, hogy feltételezzék: a lelkiismeret nem létezik, még akkor sem, ha egy ilyen hipotézis hamisnak bizonyulna. Ez nem egyedi eset, ugyanis L. S. Kubie pszichiáter ugyanazon a tudományos ülésen² kijelentette, hogy a lelkiismeret „munkakoncepciója” nélkülözhetetlen a pszichológia számára, majd így folytatta: „Néha őszintén és világosan beismerjük ezt, máskor viszont áztatjuk magunkat. Sok tudományos munkatárs próbál meg eltekinteni e szó használatától annak tradícionális, némileg misztikus, nem tudományos, filozófiai és (vagy) teológiai jelentése, valamint íze miatt...”. Kubie sza-

vai azt tartalmazzák, amiről itt szó van, nevezetesen azt, hogy azok a tudósok, akik annak feltételezésére sarkallnak minket, hogy a lelkiismeret nem létezik, maguk sem hiszik ezt. Abszurd dolog lenne föltenni azt, hogy Hebb arra a hipotézisre akarja rávenni a neurofiziológusokat, hogy összes vizsgálati alanyai öntudatlanok. Ő pusztán azt kívánja, hogy úgy írják le vizsgálati eredményeiket, mintha a lelkiismeret nemlétező lenne.

Ez a behaviourizmus programja, mely azáltal küszöböl ki mindenféle, az emberi értelemre történő utalást, hogy egy tudati állapot jellemzésekor az ész az emberi beszéd hangjaival helyettesíti. Egy ilyen megfigyelési módszer nem akar tudni arról, hogy egy embernek fájdalmai vannak: csak azt ismeri el, hogy ez az ember fájdalmaira panaszkodik. Az, hogy ez a nézet leszámol az orvostudomány mint az emberi szenvedés enyhítésének céljával, nincs figyelembe véve. A behaviourizmus szerint az orvostudomány a fájdalomra való panasz megszüntetésének eszköze, még akkor is, ha ezt a panaszt gyógyszer nélkül eredményesebben lehet elhallgattatni. Ezáltal a szánalom fogalma elvetődik, következésképpen a kinszenvedés elméleti szintű zöld utat kap.

A behaviouristák, akik kétségbe vonják a lelkiismeret létezését, ezt az állításukat nem erősítik meg, de még távolról sem hagyják jóvá. Éppen ezért világos, hogy amikor arra bízgatnak minket, hogy kétségbe vonjuk, figyelmen kívül hagyjuk, vagy legalábbis ne említsük a lelkiismeret létezését, akkor mindezt nem gondolják komolyan. Mint tudósokat az tölti el őket büszkeséggel, hogy olyan valamit vallhatnak, amit a laikusok abszurdnak tartanak. A kopernikánusok utódainak érzik magukat, akik arra kényszerítették a laikusokat, hogy a mozdatlan nap körül mozgó földünkben a stabilitás alapját lássák.

Önmagunk ilyen módon való áztatása széles elismerésre talál a biológiában. Mindenki tudja, hogy az élő organizmusok funkcióit nem lehet vizsgálat tárgyává tenni anélkül, hogy utalás ne történne az általuk, valamint az őket végrehajtó szervek és folyamatok által szolgált célra. Ennek ellenére úgy kell tennünk, mintha az összes ilyen teológiai magyarázat átmeneti lenne. Egymás között a biológusok azt mondják, hogy a teológia egy olyan laza erkölcsű nő, akit a biológus nem vállal a nyilvánosság előtt, a magánéletben viszont együttél vele.

A tudomány gyakorlása még akkor is hibátlan lehet, ha ezt a gyakorlatot hamis princípiumok nevében végzik. A biológusok minden káros következmény nélkül megtehetik, hogy elvessék a teológiai gondolkodást. Még az is lehetséges, hogy egy értékes kutatás abszurd feltevéseken alapul: gondoljunk csak a jelenlegi, mikroszkópikus méretű elektródokkal az agy különböző részein végzett vizsgálatokra, melyek az idegrendszert gépként írják le. Ezt a nagyszerű vizsgálódást az teszi kérdésessé, hogy egy érzékelést nem végző automata módjára elképzelt idegrendszer egyszerűen abszurdum. Éppen ezért lehet igazuk a neurológusoknak akkor, amikor nem veszik tudomásul a munkájuk alapját képező gondolat abszurditását.

A helyzet a középkor teológiai háttérű térképkészítőire emlékeztet minket. A VI. században egy Kozmasz nevű nagy utazó és kereskedő szerzetessé válását követően azon az alapon intézett támadást a görög-római földrajz ellen, hogy az ellentmond a Biblia szövegének. Ő a világot Mózes sátrának mintájára képzelte el. A XV. századig több ilyen térkép volt forgalomban, még akkor is, amikor Európa tengereit nagy pontosságú térképek segítségével hajózták be. Maga Kozmasz azonban indiai útjainak kapcsán nem támaszkodott volna a saját maga készítette tér-

képre. Mivel azonban szerzetes lett, elképzelését teljeséggel megvilágosítónak találta.³

A pszichológia és a biológia hivatalos teóriái még akkor is professzionista kielégülést nyújtanak, ha senki sem hisz bennük. Én azonban úgy gondolom, hogy jobb lenne a nyilvánvaló igazsághoz ragaszkodni, amennyiben ez jó filozófiai lelkiismerettel megtehető: márpedig véleményem szerint ez lehetséges.

Azt mondják nekünk, hogy egy másik valaki lelkiismerete közvetlenül nem figyelhető meg, hanem csak külső tényekből következtethető ki. Azt is megtudhatjuk, hogy a szigorú empiricizmus csak a közvetlenül megfigyelhető tényeket ismeri el. Viszont valamit megfigyelni csak olyan értelmű tranzakciók segítségével lehet, melyek sok, érzékeinkre gyakorolt behatást integrálnak. A megfigyeléshez ezen kívül még az e behatások által előidézett belső válaszokra is szükség van. Hogy mit látunk és hallunk, az ezernyi módon függ értelmünk felkészültségétől, valamint a látottakat és a hallottakat való megértésünktől.

Vegyünk egy példát: rápillantok a jobb kezemre, melynek területét zárt kontúrvonalai révén ismerem meg. Ha azonban csak ennyi lenne a kezem, akkor mozgás esetén színét, alakját és méretét is megváltoztatná. Ha ez így volna, akkor a kezemet, mint egy olyan szilárd tárgyat, amelynek meghatározott tulajdonságai vannak, sohasem lennék képes megtapasztalni. A kezemet, mint olyant azáltal látom, hogy a látásban, szememben és testemben jelenlevő, gyorsan változó jelek sokaságát integrálom. Amikor egyetlen változatlan tárgy különböző távolságban, látószögben és megvilágításban mozog, akkor integrációs képességem révén ezernyi változó jelt látok. Ugyanez történik akkor is, amikor egy dühös és fenyegető tekintettel teli arcot szemlélek: az imént említett integráció útján látom ezt is. Egy ilyen arc szemrevételezését az integráció aktusa nélkül nem gyakorolhatjuk, hacsak nem vetjük el a megfigyelést.

Most pedig lépünk tovább az integráció folyamatának felfedezésében. Vegyünk egy újabb példát: az egyik ujjamra egy darab papírral eltakart tű lyukán át, vagy egy eltakart nyílású csövön keresztül nézek. Ujjam előre és hátrafelé való mozgásakor, ha szemem felé közelítem, növekedni látom. A mozgó tárgy némileg elvesztette szilárdságát, mivel az egyébként a látómező periferiájából jövő, képet alkotó jelek nem szilárdítják meg.

Vegyük észre, hogy hány ilyen jelet nem érzékelhetünk. Szemizmaink összehúzóódásait sem tapasztalhatjuk meg: csak azáltal értesülünk róluk, hogy elősegítik látásunkat. A tű lyuka által kiemelt jeleket csak szemünk sarkából vesszük észre. Ezekre annyiban figyelünk, amennyiben egy összefüggő egység látásához segítenek minket hozzá.

A modern filozófusok szerint mások tudatának létezésére nincsen bizonyíték, amennyiben ez következtetés útján elérhető. Ez az állítás akkor lenne igaz, ha az említett dologhoz következtetésre lenne szükség. De nem így áll a dolog. Egy életjelenség alkotórészeit ugyanolyan módon integráljuk, mint az érzékeléskor létező jeleket, jelesül úgy, hogy ezeket a jeleket értelmes egésszé kovácsoljuk. Ez a hallgatólagos következtetés, melynek ellentéte korunkban a logika által meghatározott explicit következtetés.

A megismerés koncepciójának új eleme az a mód, ahogyan megismerjük a dolgokat: ezt úgy tesszük, hogy azokra a dolgokra figyelünk, amelyeket mint egységes egészet, ezek alkotnak. Testünk jó példa erre: aligha figyelünk rá úgy, mint egy külső tárgyra, miközben a megfigyelés érdekében szüntelenül hozzá fordulunk. Következésképp

pen valamit úgy tudunk azonosítani vagy megismerni, hogy testünkről — melyben lakozunk — alkotott tudásunkkal közben valami másra irányozzuk figyelmünket. Más szóval, amikor valamiről azért van tudomásunk, hogy valami mást ismerünk meg, akkor ezeket a dolgokat a testünkbe asszimiláljuk. Azt mondhatjuk, hogy az érzékeléskor jelenlévő jeleket azáltal ismerjük meg, hogy bennünk lakozunk; akkor ismerjük meg őket, amikor arra figyelünk, amire mutatnak. Az egész részeit a részekben való lakozás által látjuk. Így jutunk el a „bennlakozás” (in-dwelling) általi tudás koncepciójához.

A bennlakozás a valóság minden szintjén funkcionál. Amikor viszont élőlényeket ismerünk meg, bennlakozásunk különösen intim viszonyba lép azzal, amit megismer. Egy antilopra lecsapó oroszlán megfigyeléseit és cselekedeteit rendkívül összetett és pontos módon koordinálja. Az oroszlánt vizsgáló természettudós ezeket a koordinált elemeket a vadászó oroszlán koncepciójába integrálja. Olyan koordinációk, mint az embriófejlődés, sokkal lassabban mennek végbe, de részleteikben nem kevésbé gazdagok. A fiziológiai funkcióknak könyvtárnyi irodalmuk van, az emberi értelem által végzett koordinációk pedig határtalanok. Az élőlények észlelése életfunkcióik által gyakorolt aktív koordinációik értelmi megkettőzésével egyenlő.

Most már láthatjuk, hogy milyen módon ismerhetjük meg egy másik ember értelmét, s hogyan lehetünk értelmi létének részesei. Egy egyén mentális teljesítményét úgy értjük meg, hogy e teljesítmény mozzanatait annak mintájával egyesítjük. A sakkozók azáltal tökéletesednek, hogy megismélik mestereik játszmáit. Az emberi értelem megismerése annyi, mint cselekedeteinek együttes értelmét a kívülről való bennlakozás által megtapasztalni. Így érezzük egy másik ember lekiismeretét, s így osztozunk vele fájdalmában. Az élet megismerése mindig az életben való részesezés, egy másik egyén megismerése viszont életében egyenlő partnerként való osztozás. Amikor az élettelen anyagot vagy az alacsonyabb szintű organizmusokat tanulmányozzuk, akkor ezekre az én-az viszonyt alkalmazzuk, amint azonban rátérünk az ember tárgyalására, akkor máris az én-te kapcsolathoz érkezünk el. Ez itt már a kölcsönös megértés szférája.

Ez egy olyan ismeretelmélet, mely arról szól, hogy milyen módon lehet megismerni és megtapasztalni a létnek azt a megfoghatatlan, de magasabb szintjét, melyet a pozitívista empiricizmus nem ismer el.

Most kultúránk néhány nagy kérdéséről azáltal szölok, hogy azzal a kihívással szembesülök, melyet a pozitívista empiricizmus állít a morális princípiumok léte elé. Egy három évvél ezelőtt megjelent szociológiai tankönyv alapelveit négy pontban összegzi. A negyedik alapelv szerint „a szociológia etikátlan, mivel a szociológusok nem kérdeznék rá, hogy bizonyos társadalmi cselekedetek jók vagy rosszak, hanem pusztán meg akarják magyarázni azokat”. Néhány szociológus módosítaná ezt a princípiumot, de voltaképpen nagyon kevesen tesznek így. Az idézet tartalma, mely a szociológia tudományos karakterének garanciáját foglalja magába, túlnyomó többségű elfogadásra talál.

Most nézzük meg, hogy mit jelent ez az alapelv! Azt feltételezni, hogy egy tett az a jó és a rossz fogalma nélkül meg lehet magyarázni, annyi, mint azt föltenni, hogy erkölcsi motívumok nem játszanak benne szerepet. E hipotézis összes társadalmi cselekedetre való kiterjesztése az emberben lévő morális indítékok tagadásával egyenlő. Amikor ilyen doktrínák ellen tiltakozom, akkor bizonyos vagyok abban, hogy azok a szociológusok, akik ezt az

erkölcsi nihilizmust tanítják, önmaguk magas morális princípiumok birtokosai, s a közélet nemes ügyeinek támogatói. Mindezt azért gondolom, hogy helyretegyem magamban a dolgot. Egész szokványosnak tekinthető az, hogy olyan abszurd nézeteket tanítunk, amelyekben azért nem hiszünk, mert azt gondoljuk róluk, hogy tudományosak.⁴

Elismerem, hogy a legtöbb egyetemi hallgató annak ellenére tartja meg morális meggyőződését, hogy a tanultak szerint az alaptalan. Ezek a hallgatók talán még korunk társadalmi perfekcionizmusára is válaszolnak, s magasabb erkölcsi igényeket támasztanak a társadalommal szemben. Néhányan valószínűleg sohasem érzik ezt a belső ellentmondást, másokban pedig zavar keletkezik, vagy az életük iránt érzett tisztelet megfogyatkozik. Az ebből a helyzetből adódó lehetséges konzekvenciákat azáltal tudjuk felmérni, hogy azokhoz az írókhoz fordulunk, akik az irodalomban és a politikai gondolkodásban a modern értelem eme ellentmondásait megfejtették. Az irodalom és a politika korunk mitológiája, s gondolkodásunk iskolája.

A pozitivistá szkepticizmus és a korunk erkölcsi perfekcionizmusa közti feszültségnek ma jelentős következményei vannak. Ez a feszültség két irányba hat: a művészet és a filozófia, illetve a politika irányába. Az első a szélsőséges individualizmus, a második pedig ezzel ellentétben a modern totalitarizmus felé tett lépés. E két mozgalom látszólag szöges ellentétben áll egymással, a valóságban azonban ugyanannak a kiegyenlítésnek az alternatívái: azé a kiegyenlítése, mely a morális tökéletességbe vetett hit után érzett meglepedettséget az erkölcsi indítékok teljes tagadásával együtt követeli meg.

Az említett kiegyenlítésre tett individualista kísérlettel kezdem. A világot teljes szkepticizmussal szemlélő ember nem látja alapját semmiféle erkölcsi tekintélynek vagy transzcendens elkötelezettségnek, s éppen ezért értelmét sem látja a morális perfekcionizmusnak. Ez utóbbinak mégis azáltal tehet eleget, hogy szkepticizmusával a létező társadalom ellen fordul, annak erkölcsiségét romlottnak, mesterkéltnek, képmutatónak és kizsákmányolóknak bélyegezve. Bár a morális szkepticizmus és az erkölcsi megbotránkozás kombinációja következetlenséget tükröz, a kettőt mégis az egyesíti, hogy azonos célpontra irányulnak. Az eredmény nem más, mint a létező társadalom erkölcsi elutasítása és a modern értelmiségiek elidegenedése.

Mindez mély hatással van a szkeptikus ember belső életére. A szkepticizmus cum perfekcionizmus gúnyt űz a tradicionális erkölcsiségből, melyet banálisnak, elhasználnak és képmutatónak tart. Az önmagával meghasonlott szkeptikus ember olyan identitást keres, melyben nincs önkétség. Miután elítélte a jó és a rossz közötti különbségtételt, eme ítéletében még mindig talál büszkeségre való okot. Mivel a szokás szerinti illendő magatartás sohasem lehet mentes a hamisítatlan konformizmus gyanújától, s a kétségtelen képmutatástól sem, ezért csak egy abszolúte amorális és értelmetlen tett tudja az embert teljes autentikussága felől biztosítani. Mindaz az erkölcsi buzgalom, melyet a tudományos szkepticizmus kivont a vallási ellenőrzés alól, majd pedig kítaszítottá és hiteltvesztetté tett, visszatér, intenzív morális jóváhagyással igazolva az amorális autentikusságot. Így válik a totális önbizalom, az indokolatlan bűncselekmények és a perverzitás agyréme, valamint az önútálat és a kétségbeesés az emberi tisztesség gyanúja elleni védekezés eszközzévé.

Ez a téma Európában a múlt század óta dominál. Először Dosztojevszkij volt az, aki a gyilkosságot a morális

szkepticizmus kísérleteként írta le, nem sokkal utána pedig Nietzsche a képmutatás vádjával a jó és a rossz összes tradicionális koncepcióját elvetette. Körülbelül ugyanekkor szemlélte Rimbaud az általa rendszer nélkülinek látott szenzualista világot, a következő generációban pedig Gide megbizonyította, hogy a perverzió és az indokolatlan bűncselekmény az erkölcsi autenticitás jele lehet. Ma már egy egész irodalom szól arról, hogy az abszurdítás és a komor, de fantasztikus obszcénitás a meggingathatatlan tisztesség jele.

Ezek a szkepticizmus és a perfekcionizmus közötti konfliktus individualista megoldási kísérletei, amelyek a két ellentétet morális dühvel áthatott erkölcsi nihilizmusban egyesítik. Ez a paradoxonokkal teli kombináció új történelmi jelenség, s új nevet érdemel: én morális inverzióknak hívom. A morális inverzió a közéletben totalitarizmushoz vezet. Most csak e mozgalom legfontosabbikáról, a marxizmus-leninizmusról szövegek. A marxista forradalmár megveti a magasfokú érzelmeket és az ideális társadalom utópikus képét is. Szkepticizmusa megtölti neki, hogy ilyen indítékokra támaszkodjon. S bár nem tudja deklarálni ezeket a magasfokú motívumokat, azok mégis ösztönző erőivé válnak. A marxizmus ezt az ellentmondást úgy oldja föl, hogy fölhalál egy gépet, a történelem marxista gépét, amely a társadalom belsejében hatva véghezviszi a kapitalizmus megszüntetését és szocializmussal való felváltását. S a gép mindezt nemes érzelmeik és társadalmi tökéletesség nélkül végzi el. Egy ilyen, az egész társadalom mentális folyamatait kontrollálni akaró mechanizmusnak szükségszerűen rendelkeznie kell valamilyen tudományos szemléletmóddal. Amikor ez a mechanizmus az utópizmus leplezését is magában rejti, akkor felszólító ereje ellenállhatatlanná válik.

A marxizmus két ellentmondó elementuma megóvja a tant a kritikáktól. A marxizmus erkölcsi buzgalma elutasítja az intellektuális érveket, s eközben a morális gátló tényezők tudománytalanságuk miatt kerülnek visszautasításra.

Az egymásnak ellentmondó princípiumok ötvöződése a magyarázata annak, hogy a marxisták a történelmi szükségesség elvének elfogadásával, mint ösztönző erővel a szükségyszerűnek deklarált történések megvalósításáért tudnak küzdeni. Mivel a marxista elmélet az utópikus ideálok pusztá leplezése, ezért hallgatólagosan azt parancsolja nekünk, hogy elméleti jóslataik beteljesüléséért harcoljunk.

Az ezzel a feladattal megbízott politikai pártok keménységét gyakran kritizálják, máskor pedig a nemes cél érdekében bevetett gonosz eszközök miatt elnézik: az efféle bírálólat vagy megbocsátás azonban nem helyénvaló. A marxizmus-leninizmus elutasítja az erkölcsi indítékok és az utópikus víziók vezetését, s kijelenti, hogy csak a tudomány direktíváit fogadja el. Ha azt állítjuk, hogy egy mechanizmust testesítünk meg, akkor gép módjára kell viselkednünk, s gátlástalanságunkat a gép erkölcsisége szentesíti. A gépben megtestesült moralitás szükségszerűen nem látja saját munkáját és nem hallja a ráció hangjait: fanatikus lett.

Az igazság így testesül meg egy gépben, amelyet akármi is gyorsít föl, azt igaznak tartják. A közönséges agyrémekek univerzuma ez, amelyben még a szerzők is irányt tévesztenek. A hamis kísérletek áldozatait arról győzik meg, hogy az ellenük felhozott agyrémszerű vádak igazak, hiszen ha másképpen gondolkodnának, akkor az a képtelen helyzet állna elő, hogy elárulják a forradalmat.

A modern észttartalmánál fogva írtam le, megjelenését

pedig egy olyan gondolkodási folyamatnak tulajdonítottam, amely a kopernikuszi felfedezésben és az azt követő, a keresztyénség erkölcsi eszméivel összhangban lévő hatásban gyökerezik. Így magyaráztam meg korunk irodalmának morális eszméit, s a modern kor politikai krédóit, valamint katasztrófáit.

Ezek a nagy történések nem gazdasági körülményeknek, de nem is a gyermekek korai képzésének tudhatók be. Az orosz forradalom eszméi a legkülönbözőbb gazdasági struktúrájú és szokású régiókban terjedtek el. Minden olyan elmélet, mely ezeket a gondolati forradalmakat gazdasági vagy gyermekkori traumákkal magyarázza, az emberi természettel és gondolkodással kapcsolatban ugyanazoknak a tévedéseknek ad kifejezést, amelyek ezeket a katasztrófális forradalmakat okozták. Az ilyen teória csak állandósítja a tévedéseket.

Zavaraink igazi diagnózisát a feladat, hogy segítsen túljutni a bajokon. A modern világ általam felvázolt interpretációja is ezt szeretné tenni azért, hogy a gondolkodást független, önszabályozó erőnek ismeri el.

Úgy érzem, hogy ebben engem azok a nagy mozgalmak támogatnak, melyek visszahőkölnek a modern totalitárius ideológiáktól. A sztálinizmus most haldoklik és uralmára növekvő megdöbbenéssel nézünk vissza. Az oroszok most kitarotán kérdeznak afelől, hogy hogyan történhetek meg azok a szörnyű dolgok. 1962-ben, memoárjainak befejeztével Ilja *Ehrenburg* azokról a dolgokról beszél, melyek „kőként nehezdednek nemzedékem szívére”. Az egész világra érvényes az, hogy többé nem bízhatunk önmagunkban, hacsak nem tudjuk megérteni, hogy a modern tudományos gondolatmenettel olyannyira áthatott emberek hogyan is hozhattak létre egy ilyen őrült zsarnokságot, s támogathatták azt fanatizmusukkal éveken át, egészen annak végéig.

A kérdésre adandó válasz csak fokozatosan emelkedik ki az öt borító sötétségéből. A Szovjet Kommunista Párt 1956 februárjában tartott XX. kongresszusán Hruscsov titkos beszédében legelőször ítélte el Sztálin gonosztetteit. Néhány hónappal később lengyel és magyar írók nyíltan követelték a gondolatszabadságot. Ők olyan vezető kommunista értelmiségiek voltak, akik elborzadtak attól az elméletől, hogy az erkölcsiséget, az igazságosságot, művészetet és magát az igazságot is a Párt érdekeivel összhangban kell meghatározni. A magyar kommunista írók ünnepélyesen visszautasították azt a tanítást, hogy a politikai céltudatosság az igazság kritériuma lehet, s „keserű intellektuális harcok után” megfogadták, hogy „semmilyen körülmények között sem fognak hazugságokat leírni”. Néhány hét múlva az imént említett értelmiségiek által vezetett magyar nép megbuktatta a Rákosi által alapított sztálinista rezsimit.

Ezt a forradalmat azért vívták, hogy elismerést szerezzenek a kézzel nem fogható dolgok realitásának: az igazságnak, az igazságosságnak, valamint az erkölcsi és a művészeti integritásnak. Az a bolsevik kísérlet, melyet magas célok érdekében egy kifinomult teória fényében tettek, s melynek célja egy olyan birodalom alapítása volt, amely elvetette ezt a realitást, megbukott és elviselhetetlennek bizonyult. Úgy hiszem, hogy a metafizikai valóság eme szenvedélyes elismerése, mely anyagi elemantumokra nem korlátozható, fordulópontot jelez: a jövőre irányuló bármilyen politikai gondolkodás axiómája lesz.

Lengyel és magyar írók most arra tesznek kísérletet, hogy a marxista történelemkoncepcióban helyet találjanak az erkölcsileg felelős individuum számára. Marx eddig ki nem adott korai kézíratai némi segítséget nyújtanak ehhez. A fiatal Marx gondolkodásában fölfedezhető új-

jálesztett hégelianus eszmék azonban nem visznek minket messzire.

Olyan ismeretelméletre van szükségünk, mely leleplezi a pozitívista szkepticizmus tévedéseit, s fölhatalmaz minket a valóság magasabbszintű princípiumok segítségével történő megismerésére. Ezek a magasabbrendű princípiumok csak az általuk irányított részecskékből való bennlakozás révén ismerhetők meg. Minden olyan próbálkozás, amely a magasabbrendű létet alkotórészeinek tüzetes vizsgálata útján akarja megfigyelni, szükségszerűen bukásra van ítélve. Az elmélet terén mindaddig nem látjuk meg az igazán lényeges dolgokat, amíg a bennlakozást nem fogadjuk el törvényes ismereti, megismerési formának.

A bennlakozás a sokszor érzékelhetetlen és kifejtethetetlen részecskék hallgatóságos ismerete. Magunkba kell építenünk ezeket a részecskéket, így változtatván meg mentális létezésünket. Egy ilyen tett révén nem ragaszkodhatunk semmi határozotthoz. Ez egy szabad elkötelezettség.

Számunkra mégis van valami felmérhetetlen, amire támaszkodhatunk. Körülöttünk olyan művekbe rejtett nagy igazságok vannak, amelyek abból a szabadságból születettek, amelybe mi vonakodunk belépni. A jelenkori történelem pedig arra tanít meg minket, hogy mi csak ezeknek az igazságoknak a környezetében, s ebben az alkotó szabadságban lélegezhetünk. Én is kész vagyok arra, hogy a bizonyosság eme talaján állva, a világot magamhoz ölelve és benne lakozva megszerezem és megtartsam az ismeretet.

Polányi Mihály

Fordította: *Karla Tamás*

JEGYZETEK

1. Ez az érvelés először és ilyen formában a következő munkában nyert kifejtést: *Tacit Knowing: Its Bearing on Some Problems of Philosophy, Reviews of Modern Physics* (Vol.34, 1962, pp. 601-615). — 2. Itt most *Ó. Hebb* és *L. S. Kubie* azon felszólásaira utalok, amelyek az *Agyechnizmus és lelkiismeret* című Quebec-ben 1953 augusztusában tartott szimpóziumon tettek (ld. a *J. F. Delafayne* által kiadott jelentést: *Blackwell, Oxford, 1954*). — 3. *Ld. Lloyd A. Brown: The Story of Maps* (London, 1951). „Az olyan hitetlen görögök, mint Platon, Arisztotelész, Eudoxosz, valamint Ptolemaiosz műveivel való leszámolás után Kozmasz tovább folytatta a Szentírásra és a Szentatyra írásaira alapozott kozmográfiájának építését.” A portolano, vagyis a kikötők megtalálását elősegítő térképek pontos képét adják a Földközi-tenger partvonalának. — 4. Az idézett szociológiai tankönyvcíme: *Harry M. Johnson: Sociology, A Systematic Introduction* (Harcourt, Brace and World Inc., New York, 1960, és Routledge and Kegan Paul, London, 1961.). Az előszóban Robert K. *Merton* a következőket írja: „E műve révén Johnson a szociológia mesterei közé emelkedik...” Az egész könyvet az értékítélletől való szabadság hatja át. A múlt század második felének négerüldözései az ún. bűnbakkonceptióval magyarázhatók. A négerék elnyomásában a frusztráció érzése nem okozott társadalmi bajokat: „Így a négerék külső problémáik jelenlétében a nemzeti egység magasabb igényének áldozatai voltak... Az átfogó nemzeti és a részleges egység részben a négerék árán valósult meg”. (602. old.). Az elmúlt évtizedekben újra és újra elemezték a bűnbakkeresés társadalmi funkcióit. *C. Kluckhohn* és *D. Leighton* ezt írják *The Navaho* (Harvard, 1946, pp. 176-177.) című munkájukban: „A navahók rokonai, a fehérek és az élet véletlenei irányában érzett szóbeli és tettebeli gyűlöletüket a boszorkányokra viszik át... A boszorkányokat brutális módon gyilkolják meg... Más szóval a boszorkányok a bűnbakok...” „...A boszorkányosság kétségkívül a navaho kultúra fő válasza minden társadalom kérdésére, arra a kérdésre, mely így hangzik: hogyan lehet kielégíteni a gyűlölet után érzett vágyat úgy, hogy eközben a társadalom magva szilárd maradjon? Az emberek bajaikért „zsidók” és „niggerek” helyett „boszorkányokat” tesznek felelőssé.” Johnson ezután a következőket írja a négereknek az USA-ban betöltött szerepéről: „Technikai szempontból a négerék szenvedése talán nem több egy győzelemmel végződő csata veszteségeinél. Mindennek, így a társadalmi rendszerek integrációjának is ára van...” A néger tehetségek iránti igény és az afrikai országokkal való kibékülés szükségszerűsége mégis a négereknek tett engedményekhez vezetett. Nemnyiban Lincoln ismerte volna a bűnbakkeresés társadalmi funkcióját, nem az történt volna-e, hogy Északon bevezette volna a négerüldözést, így egyesítvén a nemzetet egy polgárháborúnál kisebb áron?

Pszichoanalízis és kereszténység

Az értelmezés lehetőségei Fairbairn tárgy-kapcsolat elméletében

William Ronald Dodds Fairbairn (Edinburghban született 1890-ben skót apa és angol származású anya egyetlen gyermekeként. Szülei a skót puritán értékek és a viktoriánus morál ötvözetének atmoszférájában nevelik. A humán tudományok iránti érdeklődése az Edinburgh-i egyetem filozófiai fakultására vonzza, ahol végzettséget szerez, majd lelkésznek tanul. Ezzel egyidőben a hellén görögséggel kapcsolatos tanulmányokat is folytat európai egyetemeken. Részt vesz az I. világháborúban, ahol egy alkalommal idegrendszeri megrázkódtatásban szenvedő tisztekkel találkozik. Talán ennek is szerepe van abban, hogy a háború után orvosi tanulmányokat folytat azzal a céllal, hogy az orvosi pszichológiában tevékenykedhessen. Pszichoanalitikus kiképzésben is részt vesz, majd általános pszichiátriával foglalkozik, pszichoterápiás praxist folytat 1926-tól. Az 1936-ig terjedő 10 esztendőn át az Edinburgh-i egyetem pszichiátria tanszékének egyik vezető pszichiátere. Azonban az egyetem professzorai negatív attitűddel viseltetnek Fairbairn pszichoanalitikus nézetei miatt, ezért leköszön tanári posztjáról. Filozófiai és pszichológiai jártassága tette lehetővé számára, hogy eredeti gondolatrendszerét alkosson, ami a schizoid betegek analitikus terápiája során fogant meg.) A brit neopszichoanalitikus iskola elméletalkotója. A Freud által megteremtett intellektuális atmoszférában bontakozott ki munkássága, klinikai gyakorlatot folytatva gyűjtötte tapasztalatait. E tapasztalatok a harmincas évektől kezdődően arra ösztönözték Fairbairnt, hogy új lehetőségekkel gazdagítsa a pszichoanalízis eszmeáramlatát. A freudi gondolatoknak egy igen termékeny és sajátos átértelmezése valósul meg elméleti rendszerében, amely rendszer minőségében tér el a huszadik századi pszichológiáktól. Fairbairn olyan ember-kép alapján konstruálja meg rendszerét, amely az egész személyiség ideájából indul ki, és elméletének lényeges eleme a transzcendens lét kezelése. Építkezése éppen ezért paradigma-váltást jelent a megelőző pszichológiákhoz képest, hiszen éppen az ember egészségességének (egészségének) eszmei rehabilitációját célozza: ebben tér el a hagyományos pszichoanalízis legikájtól, ami viszont a lelki entitás atomokra történő szétbontásával operál. Fairbairn a magyar Ferenczi Sándor tanítványának, Melanie Kleinnek hatására indult el abba az irányba, amely irány a pszichoanalízis teljes revíziójához vezetett. A revízió eredményeként a pszichoanalitikus ösztöntant olyan rendszerre formálta, amely nem áll szemben a *transzcendens* tudományosan nem kezelhető, de a személyiség egészségességét tekintve permanensen jelenlévő szükségletével és valóságával. Melanie Klein hatása impresszionáló volt, de Klein rendszerének elméleti keretei szűknek bizonyultak Fairbairn számára. Klein hatása lényeges abban az értelemben, hogy ráébreszti Fairbairnt, milyen fontos a legkorábbi gyermekkortól kezdve az agresszív készletés a gyermek életében. Megértette a kleini internalizált objekt fogalmát és egyeztetette azzal a benne már készen található elképzeléssel, hogy a meghasadt ego elkülöníthető struktúrákra esik szét. Igaz ugyan, hogy segíti Fairbairnt a kleini „belső világ pszichológiája” abban, hogy saját nézetei határozott formát öltsenek, azonban megtorpanásra kényszeríti, és végül Kleinnel és az egész pszichoanalitikus mozgalommal való szakítását eredményezi az a nézet, hogy az agressziót Klein veleszületettnek, instinktívnek tételezte fel.

Ez a koncepció (akárcsak a halálösztöné) szemben állt, inkompatibilis volt Fairbairn nézete szerint a belső objektok pszichológiájával.

Fairbairn és követői olyan teoretikus konstrukciót alkottak, amely végső formájában elveti a freudi ösztönpszichológiát, a libidófejlődés elméletét és megszabadítja a pszichoanalízist a fiziológiai, biológiai kötöttségektől. Am Fairbairn értelmezésekor egyértelműen kitűnik, hogy nem egyszerűen személyiségelméletéről és a pszichiátriai nozológiát más alapokra helyező rendszeréről van szó. A mélyebb értelmezés megvilágíthatja, hogy mi a pszichoanalízis freudi változatának helye a zsidó-keresztény kultúrkörben. Tehát nem pusztán az egészként felfogott ember létértelmezésével korrigálja a pszichoanalízist (az ösztöntéória korlátainak felismerése útján), hanem arra is magyarázatot adhat, hogy a freudi pszichoanalitikus terápia milyen helyet, pozíciót foglal el a zsidó-keresztény eszmevilágban. Fairbairn mindezt úgy éri el, hogy elméletében megengedi egy teológiai síkon megközelíthető létszféra, dimenzió jogosultságát az emberi lét egyéb dimenziói között, méginkább azok felett. Ha Freud ösztöntéoriáját a pszichoanalízis Öszövetségének tekintjük, akkor Fairbairn elmélete a mozgalom Újszövetsége, ami az interperszonális viszonyrendszerekben megteremt a törvény utáni állapotot. Azzal a megközelítéssel természetesen, hogy a Fairbairn által kidolgozott tárgykapcsolati terápia nem feleltethető meg, és nem azonos Krisztus működésével és tanításával. A metafora talán inkább úgy helyes, hogy a fairbairni tárgykapcsolat elmélet a pszichológián belül olyan fordulatot hozott, mint az üdvörténetben Jézus fellépése és a ráépített Újszövetség, hiszen az elmélet sarokköve a jézusi szeretet.

Az elmélet értelmezésekor a következőket kell szem előtt tartanunk. Fairbairn emberfelfogása háromdimenziós:

1. az ember egyrészt biológiai lény, aki ezen a szinten megvalósítja a gének által kódolt öntörvényű fejlődés programját;

2. pszichológiai lényként az ember a személyközi kapcsolatrendszer szereplője, akinek egoja tárgykapcsolatok közegében formálódik;

3. végül az ember transzcendenciája ezen előbbi létezőmódjait és az Abszolútumból való részesedés folytán a bűn világából visszatér az Istenhez. (A kegyelem folytán.)

Szeretnénk hangsúlyozni, hogy Fairbairn rendszere *experessis verbis* csak az első két létszféra elemeivel dolgozik, ám úgy gondoljuk, hogy az elmélet ismeretének birtokában teljesen kézenfekvő a harmadik sík mint értelmezési lehetőség. A fairbairni írások elemzése, feldolgozása során az elmélet teljes rekonstrukciójára törekedve igen erős benyomásként rögzült, hogy a transzcendenciált létmód metakommunikatív van jelen és hermenetutikailag rekonstruálható. Két lehetőség adódik annak magyarázatául, hogy miért nem beszél erről nyíltan az elméletalkotó. Vagy magától értetődő és jelenlévő valóságként kezelte ezt a dimenziót, ezért nem tartja szükségét nyíltan elemezni; vagy kora szakmai atmoszférájában jelenlévő áramlatokkal inkompatibilisnek ítéelve, helyesebbnek látta csupán a megfelelő „talajt” előkészíteni egy ilyen értelmezéshez, de ennek elvégzését az utókorra bízta. Fairbairn elmélete részleteiben tisztázza, hogy milyen összefüggések vannak a három létmód között, másrészt pedig az ember pszichológiai elméletén át erkölcsi ta-

nításhoz jut el. Az egyedfejlődés annak a története, ahogyan az első két létmód feloldódik a harmadikban, és ahogyan pszichológiai tételek morális eszenciává sűrűsödnek. Az elméleti konstrukció eredetiségének kulcspozícióban lévő eleme éppen a morál problematikája és az a mód, ahogyan a morál viszonyul a rendszer más elemeihez. A megoldás lényege, hogy a személyiség patológiáját morális deficitként értelmezi az elmélet. Tágabb értelemben a patológia a bűn következménye. A neurozisos és a kóros elmeállapotok létrejöttében olyan mechanizmusok játszanak döntő szerepet, melyek az interperszonális kapcsolatrendszer résztvevőinek morális inszufficienciája nyomán lépnek működésbe. Ennek megfelelően a terápia lehetőségei is úgy ítélendők meg, abban az összefüggésben értelmezhetők, hogy van-e lehetőség a terapeuta-beteg kapcsolatban megteremteni azt az atmoszférát, ami a kegyelem aktusában feloldja a bűnt és rámutat a harmadik létmódra. Mivel a morális inszufficiencia az Istennel szembeni engedetlenségnek felel meg értelmezésünkben, a terápia is transzcendens összefüggésekkel bír: képes-e a terapeuta Isten elé vinni a beteg problémáit, bűneit, azaz számára Isten felé közvetíteni. Elég jó-e a kapcsolata Istennel ahhoz, hogy a hozzá vezető utat ne zárja el betege előtt, képes-e közbenjárásra, Isten előtt hiteles-e az, amit kér. A terápiában a beteg visszakapja elveszett reményét. Arról a reményről van szó, ami az emberrel eredendően veleszületett, és mint potencialitás jelenik meg. Az ember képes mentális ép-ségét megőrizni, ha jó minőségű tárgykapcsolatok közegében fejlődhet személyisége. Ha ez nem adatik meg és bekövetkezik a torzulás, akkor a terapeuta-nak kell vállalnia, hogy túléli a beteg sajnálatos tapasztalatai nyomán működő projekciókat, és autentikus magatartásával megadja az esélyt a helyes pszichés működésmód rekonstrukciójára. A terapeuta az agresszióra és elutasításra is elfogadással és szeretettel reagál, táplálja és fenntartja a reményt, hogy a beteg is Istenhez fordulhat, s hozzá el is juthat. A keresztény tanításnak megfelelően az ember Isten teremtménye, részesült a teremtő Istenből. „Mikor a lélek kikerült Isten teremtő kezéből, ráütötte pecsétjét és ezzel tulajdonának jelölte meg. Ezt a tulajdonjelet egy ember sem távolíthatja el, sem itt, sem az örökkévalóságban. Még ha egy ember kárt is vall lelkében és örökre elvész, annak tudatát, hogy ő Istennek jogos tulajdona, akkor sem veszítheti el.” (Hallesby, 98.o.) A Biblia így ír: „Aki pedig minket veletek együtt Krisztusban megerősít és felken, Isten az, aki el is pecsételt minket és foglalól szívünkbe árasztotta a Szentlelket, (Róm 8,16).

Fairbairn elméletében e „foglaló”-nak megfelel az a pszichológiai life-drive (libidó), ami arra ösztönzi az egyént, hogy felkutassa környezetében azokat, akikkel objekt kapcsolatokat létesíthetők, az objekt kapcsolat azonban sohasem maradéktalanul jó minőségűek, változó mértékben terheli őket a bűn. A gyermek képtelen a bűn megvallására, nincsenek ehhez szükséges eszközei, biológiai és pszichológiai értelemben fejletlen. A bűnök feloldozatlanul és megvallatlanul maradvá a feltárás és szabadítás nélkül képezik a tudattalant, és az anyával való közös bűnök elkövetésére sarkallanak. A terápiás kapcsolat akadályát képező projekciók a tudattalan tartalmak kivetülései. Mintegy bűnre csábító, bűnt gerjesztő készletések. E projekciók akadályozzák a „foglaló” beváltását, konzerválják a pszichoneurozist, esetleg a pszichózist, lényegi gátjává válnak Isten ígéje megvalósulásának. A lelkiismeret elaltatásának, Isten hívásának való ellenállás, engedetlenségnek a jelei, Istentől való elfordulás „tünetei”. A terapeuta a bűn feltárásában segíthet: ez a tárgykapcsolati terápia lényege. Artikulálhatja, hogy miért

hibásak a beteg mechanizmusai, működésmódjai, hogyan hárítja el a felelősséget, hogyan menekül. Mivel a terapeuta feltétel nélküli elfogadása az Isten szeretetét közvetíti felé, a terapeuta-nak való bűnvallást már csak egy lépés választja el az Istennek való bűnvallástól, persze ez a leglényegesebb lépés, és a terápiában (ha csak lehet) itt nem is szabad megállni. Nem csak és nem elsősorban azok a bűnök fixálják a neurotikus működésmódban az egyént, amelyek számára nem tudatosak. Ezek megfogalmazásában is segít a terapeuta. A tudattalan keletkezésének módja: a rossz objektkapcsolatok szereplői internalizálódnak, egoenergiával kapcsolódnak össze és elfojtás alá kerülnek. Az így kialakult belső pszichés realitás a bűn (a gonosz) terjedésének, továbbadásának eszköze és módja, az eredendő bűn derivátuma. Feltételezésünk szerint ez a folyamat valójában nem más, mint az öszövétségi történetek intrapszichés újraélése. A self (ego) tudatosban maradó része pedig, ami az ideálisra formált objektivel létesít ketaxist, nem más, mint a bűntől való megtisztulás állapota, amely a kapcsolatokban továbbadódó bűnök miatt sohasem bontakozhat ki teljes mérvben (centrális ego).

A Fairbairn által ideálisnak tekintett erkölcsi minőség már az objekt kapcsolat leírásában definiálódik. Az objekt kapcsolat prototípusaként kezelt anya-gyermek kapcsolatban az anya részben a feltétel nélküli elfogadás emocionális attitűdjével fordul gyermeke felé, részben saját jogon való léttel bíró egzisztenciát tulajdonít a gyermeknek. A feltétel nélküli szeretet: Isten kegyelme, megbocsátása. A saját jogon való lét biztosítása viszont jog a választáshoz: Istennel vagy ellene. Az előbbi mozzanat (az elfogadás) mint az anyai invesztáció jelenik meg, az utóbbi pedig követelményként, hiszen a saját jogon való lét a morális értelemben vett döntésképességet is feltételezi. A szeretetet az anya is Istentől kapja, így a pszichológiai értelemben vett anyai invesztáció teológiai értelemben a hit képességének a továbbadása. Azaz: az anya hite ne halott, egocentrikus örömforrás, hanem valóban túlradó adni tudás lehessen, aminek forrása: maga Isten. Az anya csak akkor tud adni, ha képes Isten szeretetét elfogadni és Isten szerint cselekedni. Az anya szerepe ennél fogva, hogy átmeneti tárgyként (transitional objekt) szolgál a gyermek számára annak Istenre találásának folyamatában. E folyamat a pszichológiai síkon történő értelmezésben a szocializációt fedi. Az anya közvetíti jó esetben az ideális (vagy inkább ahhoz közel álló) erkölcsi minőséget, ami a bűn ellenében hatva a gonosz útjába áll és kirajzolódik a gyermekben és annak cselekedetein Isten arca. A feltétel nélküli elfogadás valójában Isten egyoldalú szeretete felénk. Ő akkor is elfogad, ha mi elfordulunk Tőle, és akkor is kegyelmez, ha vétkezünk ellene. A jó objekt-kapcsolat ösképe valójában Istennek az ember felé áradó szeretete. Az interperszonális viszonyrendszerben tapasztalható jó objekt-kapcsolatokban az Isten-arcúságát érzi meg a gyermek és azt követi, hiszen a primer life-drive (libido) szünet nélkül arra ösztönzi, hogy jó objektokkal létesítsen kapcsolatot.

A gyermek vagy elfogadja az anya által közvetített isteni kegyelmet, vagy a későbbiekben kissé részletesebben is tárgyalásra kerülő módon nem kooperál az anya-gyermek kapcsolatban, így morális értelemben a bűn útjára lép (természetesen a valóságban a közösen elkövetett bűn, a kölcsönös csábítás a kapcsolatot zavaró mozzanat). Ebben az értelemben az anya-gyermek kapcsolat szimetrikus és kölcsönösen kétoldalú. Nyilvánvalóan nem kerülhetjük meg, hogy megemlékezzünk azokról a feltételekről, melyek a gyermek (és főként az újszülött) korlátozott lehetőségeiből adódnak, de Fairbairn elmélete

figyelembe veszi ezt és számol a fokozatosan tökéletesedő akkomodációs képességekkel. Jóllehet még a biológiai és pszichológiai érettség primitívebb szintjein, de már felruházta Isten a döntés jogával a gyermeket és később a felnőtté vált személyiséget. Vele vagy ellene. Dönthetünk. Engedelmeskedik, és akkor levetheti a bűn nyomasztó terheit, szellemileg felszabadulhat Isten számára, megtapasztalhatja transzcendens létmódját. Bár a transzcendálás lehetősége Isten kegyelméből adott a megszületés pillanatától, a primer gondozói környezettel elkövetett bűnök ezt megzavarhatják (és valamilyen mértékben minden esetben meg is zavarják). A gyermek nemcsak biológiai értelemben életképtelen születésekor, hanem arra is képtelen, hogy elkövetett bűnét megvallja és Istennel közvetlen kapcsolatra lépjen. Az Isten-anya-gyermek triádban az anya a közvetítő, mert ha Istenképesség jelenik meg rajta, akkor a gyermeknek is zavartalan a kapcsolata Istennel, de ha vétkezik, akkor elszakítja gyermekét Istentől. Ez az anya felelőssége és hátterében az apáé, aki a kapcsolat zavartalanságát hivatott biztosítani a tőle telhető mértékben.

Az anya-gyermek kapcsolat tehát szimmetrikus annyiban, amennyiben morálisan egyenrangú felek a morális döntésképesség tekintetében (és a közös bűnre való csábíthatóság tekintetében) az anya és gyermeke. Az asszimetriát a kapcsolatnak pedig az adja, hogy csak az anya képes közvetlen kapcsolatra lépni Istennel, az Isten felé vezető „keskeny ösvényt” a gyermeknek megmutatni. Az a paradoxon áll előttünk tehát, hogy miközben a bűn elkövetésének esélyét tekintve szimmetrikus Isten felé az anya és a gyermek viszonya, Istennel való kapcsolattartásban viszont a gyermek egyoldalúan az anyára kénytelen hagyatkozni, mint ahogyan biológiai-fizikai léteiben is. Egyedül a pszichológiai lét az, ahol a kapcsolat szintén szimmetrikussá válhat, hiszen az anyának is idővel pszichológiai szükségletei kötődnek a gyermekhez.

Tárgykapcsolat: egy átértelmezett fogalom

Mielőtt röviden összefoglalnánk a tárgykapcsolatokat (Object Relations) Fairbairn-féle elméletének megkülönböztető jegyeit és részletesebben is bemutatnánk e teóriát, talán nem hasznatlan néhány szót szólni a tárgykapcsolatok elméletének középponti kategóriájáról, az elemzés alapjául szolgáló objektumról mint fogalomról.

Nem célunk, hogy terminológiai, még kevésbé, hogy etimológiai elemzésbe bocsátkozzunk, azonban a Fairbairn-i elmélet jobb érthetősége érdekében emlékeztetnünk kell arra a körülményre, hogy történeti és teoretikus okok következtében bizonyos kategóriák eredeti néven, de alapvetően megváltozott tartalommal szerepelnek a pszichoanalízisben tapasztalható tudományos fejlődés nyomán. A Freud által meghonosított terminológia továbbélése látható Fairbairnnél is, és egyetérthetünk azzal az állásponttal, hogy az elődök iránti tisztelet, valamint a fogalmi divergencia korlátozására irányuló szándék megőrizte az eredeti fogalmakat (Rycroft, 1979). A tradícionális értelemben vett objekt, ami igen közelfekvő értelmű az objektum fogalomhoz, rendszerint élettelen és inerciával jellemezhető tulajdonságyüttest konnotál, hiszen az egyszerű fordításban megadható *tárgy* koncepciója sem gazdagabb (Rycroft, 1979). Azonban a tárgykapcsolat tárgya (object), már egy fogalmi differenciáció eredménye. A differenciáció kiinduló pontja az a tárgy, ami lehet bármi vagy bárki, aki vagy ami alkalmas arra, hogy fizikailag észlelhető, mentálisan megragadható legyen. Ez a tárgy émociók keltésére képes, valamint vá-

laszreakciók provokálására alkalmas. Olyan cél (tárgy), ami felé erőfeszítés árán eljuthatunk, melynek irányába bármilyen jellegű akció, cselekvéssorozat kivitelezhető.

E ponton jelezni kell, hogy Fairbairn rendszere két-féle, minőségileg eltérő objekt fogalommal dolgozik. A személyközi viszonyrendszer objektjeit (mint személyek) kontamináltan tartalmazzák jó és rossz aspektusait, melyeket azután a gyermek a rossz objekt aspektus felett elérendő kontroll érdekében különválaszt. Értelmezésünkben a másik objekt maga Isten, és végső soron nem tárgy, hanem személy. Személyében olyasvalaki ragadható meg a hit által, akiben a fizikai és pszichológiai síkról a metafizikai (transzcendens) létmódra való átmenet megtörténik. Fairbairn fizikai valósága tehát az a kárpit, amely felhasadva isteni és sátáni törvények és erők küzdőtere lesz. Az összevetés kedvéért érdemes jelezni, hogy Freudnál a kárpit nem hasad fel, nála a tárgy olyan objekt, mely mögé nem rejtőzött sem Isten, sem Sátán. Nem történik meg az elszakadás a fizikai dimenzióktól, az émociók valóságos tárgyra irányulnak. Itt utalunk a már említett „freudi öszövétségi állapotra”, melyben törvény előtti állapot uralkodik: az ember bálványt, magateremtette képet imád (az ösztönkielégülés és drive-redukció fétise), és maga szabja meg jólétének feltételeit, hogy azokat meg is teremtsen önmaga számára. Fairbairnnél a metafizikai (csakúgy, mint a megelőző két) létmód törvényeit Isten alkotja, a tárgyakban jelen van Isten, s Isten maga a szemlélyé vált tárgy.

E nélkülözhetetlen kitérő után térjünk vissza az objekt fogalom pszichológiai történetéhez. A differenciáció nyomán a pszichológiában az objekt a legáltalánosabb értelmű használatától jutott el a jelenlegi pszichoanalitikus objekt fogalomig. Általános pszichológiai fogalomként az objekt mindaz, ami tőlünk függetlenül reálisan létezik, észlelhető vagy elgondolható, elképzelhető. Vagy pedig: bármilyen céljellegű dolog, melyre cselekvés, gondolkodás irányulhat. Ez az alapja a pszichoanalitikus objekt fogalomnak, de a klasszikus pszichoanalitikus terminológiában az objekt inkább a személy szinonímájává vált, noha reprezentálhat emberi testrészt, sőt jelenthet testrész-szimbólumot is. A pszichoanalitikus objekt azonban nem jut el a *szemlélyé vált tárgy* jelentéséig. Itt mutatkozik meg a freudi pszichoanalízis valódi karakterisztikája, és az objekt fogalom használatán keresztül érthető meg, miért nem hasadt fel a kárpit Freud lélekelemző Öszövétségében. A tárgynak tárgyként, és a személynek tárgyként való kezelése megfosztja az embert annak lehetőségétől, hogy Isten-képűvé váljon. Ellenkezőleg: azzal, hogy az objekt a drive potenciális reduktora, a kielégülést vagy annak lehetőségét biztosító, hordozó objektum lefokozódik léteiben a materiális világ egyik — noha igen lényeges — tényezőjének szintjére. Ha össze akarjuk vetni ezt az emberképet a fairbairni háromdimenziós emberfelfogással, azt mondhatnánk, hogy Freud emberének biológiai-homeosztatiszikus létezőmódja megfelelő alapul szolgál a pszichológiai lét adekvát kibontásához, egy feltétellel. Amennyiben a materiális létmód mintegy önmagába beépítetten nem tartalmaz olyan hibaforrásokat, amik a homeosztatiszikus funkciókat kizárnák a neurozisztól mentes állapot jellemzőin túli „paraméterek” irányába. A kívánatos állapottól való eltérésnek Freudnál két lehetőség van. Vagy veleszületetten extrém jellemzőkkel bír az egyed ösztönkonstrukciója, vagy pedig az ösztönkésztetések kielégítésének lehetősége nem adatott meg a szocializációs, társadalmi közegben. Ahhoz, hogy az egyén megteremtse önmaga számára az „egészséges” pszichés lét feltételeit, el kell érnie, hogy a környezete tekintettel legyen impulzusaira, kooperáljanak azok kielégítésében

és az egyén destruktivitásával összefüggő megnyilvánulásokat tolerálja. Ezen elveken alapuló egyéni viszonyulás mód mélyen ellene hat annak, hogy az egyén az interperszonális viszonyrendszerben partnereit saját jogon létező egyénekként ítélje meg és értékelje. (Azaz a pszichoanalízis freudi formája végsősoron megfosztja az embert saját morális felelősségétől, a saját jogon való lét lehetőségétől.) Az értékelés megfellebbezhetetlen alapja: hogyan viszonyul a környezet adott személy ösztöneihez? Ez az a kérdés, amelyen az illető fennmaradása („egészséges léte”) múlik. E darwini ihletésű drámában az objekt Istentől elhagyott bálvánnyá lesz, a tárgymegszállás bálványimádat képét ölti. Nemcsak az egyén interperszonális partnerei, de maga az egyén is megfosztatik a saját jogon való létezés lehetőségétől, az Isten-arcúság kiábrázolásának üdvétől.

A pszichoanalízisben talán a legklasszikusabb derivátum az objekt-katexis, melyben a normál szexuális célnak megfelelően irányul a „tárgy” felé a szeretet. Később az objekt fogalom felölelte az elgondolható kategóriákat is. Így alakult ki az összetett tulajdonságokkal bíró valóságos személynek egy absztrakt fogalma, amibe csak a jó, illetve csak a rossz tulajdonságait fókuszálja a pszichoanalitikus gondolkodás szerint a gyermek. Ezek a jó és a rossz objekt (good object, bad object). Fairbairn rendszerében a jó és a rossz objekt az által nyerik minősítésüket, hogy az isteni vagy az ördögi erők szolgálatában állnak. A rossz objekt amiatt rossz, hogy gátolja az ember transzcendens létmódjának megvalósulását, a bűn továbbadásának szolgálatában áll. A jó objekt arról ismerhető fel az egyén számára, hogy túlmutat önmagán, a „kárpit mögé” enged nézni. Persze a jó objektrel kapcsolatba kerülő személy számára nem evidens, hogy létezik egy kárpit mögötti dimenzió. A gyermek ennek ellenére valamilyen konzonanciát érez a jó objekt aurája és a Szent Szellem szívébe égetett „foglalója” között. A felnőtt neurotikus pedig ebben a relációban megéli, hogy a tudattalanjában perzisztáló, neurotikus munkamód által megkötött energiák reintegrálódnak az egoba.

Látható tehát, hogy amennyire szerencsétlen a *tárgy* mint olyan, az elnevezés szintjén egy eszmeáramlatra alkalmazva, annyira gazdag dologi, eszmei, gondolati, emocionális értelmet nyert az objekt a differenciáció során. Potenciális objekt a fejlődő gyermek és a felnőtt egyed számára a tárgyi világ minden eleme csakúgy, mint az elgondolható dolgok teljes köre, legyen az bármilyen absztrakt intellektuális, eszmei jellegű. A pszichikus fejlődés szempontjából a kiemelkedően fontos objektet a gyermek humán környezete képezi, kitüntetett szerepük van az elsődleges gondozóknak, ezen belül pedig az anyának.

Mint utaltunk rá, a fogalom klasszikus értelmében (a drive-redukciós ösztönteóriában) azáltal válik valami objekté, hogy az impulzus végső célját képezi vagy összefüggésben van azzal. Az impulzus komponensei és követelése bizonyos módon extrapolálódva és realizálódva alkotják meg objektjeiket. (Greenberg és Mitchell 1983.) Ám már maga Freud is különbséget tett „ösztön”, „objekt”, és „cél” fogalmai között. Adott libidófejlődési fázisban, pl. az orális szakaszban a kívánt kielégülés eléréséhez olyan objektet jöhetnek számba, melyek specifikus vonásokat mutatnak (képesek biztosítani a kielégülést mint célt), de némely tulajdonságaikban egymással helyettesíthetők is (Laplanche és Pontalis 1980). Ilyen értelemben a cél kívülfekvő az objektkezeléshez képest. Tisztáztuk fentebb, hogy a freudi pszichoanalízisben ez a mozzanat teszi lehetővé és egyértelművé az Istentől való elidegenülést. Ha ugyanis a cél fontosabb, mint az objekt, akkor öntörvényűvé válik, bálvánnyá magasztosul,

az emberi kapcsolatok a célnak rendelődnek alá. A Fairbairn által végrehajtott kopernikuszi fordulat ezen a ponton válhat világossá jelentőségében. Feltehetően az objektnek ez a behelyettesíthető mivolta az, ami Fairbairn számára is használhatóvá tette az objekt fogalmát. Nála is eszköz az objekt valaminek az eléréséhez. Amíg azonban az ösztönelméletben a cél az impulzus kielégülése, Fairbairnnél a cél maga a jó objekt-kapcsolat. A minőségét tekintve jó objekt-kapcsolat az az integritásban lehető legkevésbé károsodott, nem hasadt ego (self) létrejöttének feltétele és egyben *módja*. Az egészséges ego pedig ugyancsak feltétel ahhoz, hogy az egyén érett személyiségként tudjon résztvenni az interperszonális viszonyrendszerben, így nem konzerválja az infantil dependencia neurotikus munkamódját. A pszichózis így lehet a bűn rabsága, Istentől való teljes elfordulás a vele való kommunikáció teljes megszűnése, ugyanakkor a tőle totális félelem érzése. Az infantil dependenciába való visszaesés az óember uralmába, a testi ember állapotába történő regresszió, a törvény előtti állapot. Ez az a pont, ahol az ösztönről a morálra tevődik az elméleti hangsúly. Rendkívül precízen és szigorú határok közé szoríthatóan meg lehet adni a morálisan helyes cselekvések spektrumát adott szituációban. Fairbairn rendszerében a morálisan helyes megfelel a jó objekt kapcsolat keretein belül zajló eseményekkel. Visszaulva a háromdimenziós emberfelfogásra, Fairbairn a létmódok izometriáját és hierarchiáját tételezi olvasatunkban. A biológiai lét programjának megvalósulása is csak a szükséges feltételek biztosítása mellett lehetséges. A materiális feltételek (egészséges környezet, vitaminok stb.) hiánya gátolja a program lefutását. Ahogyan a normál működés fiziológiai paramétereitől sem lehet következmények nélkül eltérni, úgy a morális cselekvések körén kívül eső magatartás is letérés a bibliai „keskeny út”-ről. E keskeny út megtalálása a biológiai lét törvényeiben alapozódik meg, majd a pszichológiát oldja fel a morálban, végül a rátalálás a metafizikai lét síkján válik teljessé. Mind a tökéletesen jó objekt kapcsolat, mind az infantil dependenciától mentes (tudattalant nem tartalmazó) pszichikus self olyan abszolút kategóriák, amelyek a realitás által csak aszimptotikusan közelíthetők. Fairbairn művei direkt utalásokat tartalmaznak, amelyek segítik egy olyan értelmezés megteremtését, amiben ezek az abszolút kategóriák (érett dependencia; jó objekt-kapcsolat; egységes pszichikus self) magának az Abszolútumnak nevezhető isteni erőnek a derivátumai (Fairbairn W.R.D. 1952.). Az objekt fairbairni koncepciója csak úgy érthető meg maradéktalanul, ha az értelmezésben követjük a szerzőt az elmélet által felkínált transzcendens lehetőségek irányában is. És ha helyette is explicáljuk a metafizikai létmód megfelelő elemeit a Biblia alapján. Ekkor világossá válik, hogy az ún. „revidált pszichopatológia” rendszere az értelmezés egy közvetlenebb síkján nem más, mint személyiségelmélet, ám az elmélet a keresztény tanítással összhangban levő morális tanítást is rejt. Az alábbiakban részletesebben is kifejtésre kerülő egyéni elidegenülés (ego-splitting), mely patológiás állapot, csupán tünete az Istentől való elidegenülésnek. Fairbairn szerint a patológia lényegét képező hasadás (a schizoid személyiségstruktúra) nem korrigálható a Freud-féle klasszikus pszichoanalízis keretein belül, hiszen az ösztönteóriára épülő terápiából ki- rekesztődnek az elmebetegek (schizofrének). Fairbairn szerint a társadalmi intézményrendszer sem képes hatékony segítséget nyújtani a lehasadt ego-részek reintegrálásához, hiszen a tudattalanba szorult *bad objekt* aspektusok mintegy szociológiai tényezővé hatalmasodva, a társadalom érintkezési, kapcsolati rendszerét kórosan

befolyásolják, önmagukat újratermelik. Így a mindenkori gyermeknevelési elvekkel és az uralkodó pedagógiai szabályokkal izomorfiában olyan társadalmi összefüggések reprodukálódnak, amik a reintegrálódás ellenében hatnak (Guntrip, 1961.). A reintegráció Fairbairn-féle terápiája azonos annak a „keskeny útnak” a megtalálásával, ami az Abszolútumhoz vezet. A terapeuta, aki segít kitapintani ezt az ösvényt, olyan jó objekt, amit annak a létrának a szerepéhez hasonlíthatunk, melyet elhagyhatunk a célhoz való feljutás után.

Anya és gyermeke és a keskeny út

Az anya-gyermek kapcsolat jellegével összefüggő elméleti kérdés az, aminek megvilágítása talán leginkább segít abban, hogy a tárgykapcsolat Fairbairn-féle rendszerét elhelyezzük a kortárs elméletek között. Mint már utaltunk rá, Fairbairn szakít azzal a tradicionálisnak számító felfogással, aminek lényege, hogy az anya-gyermek kapcsolatot asszimmetrikus diádként kezeli. A hagyományos felfogások e viszonyban az anya szerepét úgy értelmezik, mint a teljes felelősség hordozóját a gyermek későbbi személyiségalakulása tekintetében. E jellegzetesen huszadik századi tradíció Freuddal vette kezdetét és felbecsülhetetlen hatásúvá vált mindazokon a területeken, melyek bármilyen módon kapcsolatosak a pedagógiával és a nevelői magatartással. Az anya-gyermek kapcsolat asszimmetriája a következőképpen írható le, természetesen némi egyszerűsítést tartalmazva: az anya feladata, hogy az adott ösztönkonstrukcióval jellemezhető gyermek pszichés, szomatikus fejlődéséhez lehetőség szerint a legjobb és leginkább szupportív légkört, környezetet teremtsen. A gyermek szerepe a diádban a passzív receptivitás, mivel nem képes adekvát, ún. felnőtt kommunikációra a környezettel, ugyanis pszichés és biológiai funkciói éretlenek. A gyermekhez való alkalmazkodás követelménye hangsúlyt kap abban a tényben, hogy a gyermek ösztönapparátusa adott gyermekre meghatározóan jellemző és egyenként eltérő. A gondozói környezetnek tehát tekintettel kell lenni az adott konstelláció jegyeire, melyek nagyjából változtathatatlanok. Ha a nevelői környezet megfelel az ilyen követelményeknek, úgy a fejlődés nem fordul patalógiás irányba. „A szexuális fejlődés pregenitális fázisai normál körülmények között zökkenőmentesen vezetnek el az érett szexualitáshoz, nem hagyva maguk mögött mélyebb nyomot, mint amelyek egyszerűen csak jelzik e fázisok lezajlásának tényét. A különbség a nem kóros és a patalógiás fejlődés oki tényezőit tekintve visszavezethető a szexuális ösztönkonstrukció egyéni összetevőinek viszonylagos erősségére” (Freud, 1905.).

Világos a freudi elgondolás lényege: a környezet akkomodációja hiányában nem tud a gyermek egészségesen fejlődni, a primer gondozói légkör felelős a további személyiség alakulásáért. Ezzel szemben Fairbairn a következőképpen értelmezi az anya-gyermek kapcsolatot: ez a viszony annyiban asszimmetrikus, amennyiben csak az anya van abban a helyzetben, hogy képes közvetíteni Isten előlegzett szeretetét, persze csak akkor, ha elég jó anya. Isten-anya-gyermek triádban az anya közvetítő: ha benne mint jó objektben az Isten-képűséget érzi meg a gyermek, akkor a gyermek kapcsolata is zavartalan lesz Istennel. Azonban ha az anya vétkezik, ezzel elszakítja gyermekét az Abszolútumhoz való csatlakozás lehetőségétől. Krisztus a biológikumon keresztül közelít a gyermekhez, mert a jó objekt az aktuális szükségletre reagál. Isten előlegzett szeretete az anyának abban az attitűdjében közelít a gyermek felé, amely abban az anyai vágy-

ban nyer kifejezést, hogy megadjon a gyermeknek mindent, ami hányzik neki. Az anyai investáció: minden szomatikus szükséglet kielégítése, a zavartalan biológiai fejlődés feltételeinek biztosítása. Ez teremtheti meg az alapot ahhoz, hogy a gyermek ezen anyai attitűd, a feltétel nélküli elfogadás bázisán a kapcsolat új minőségének kialakítását kezdeményezhesse. Az anya az aktuális szükségletre reagál, ezzel egyidejűleg azonban a saját jogon való létet meghagyja. A saját jogon való léthez kapcsolódik a büntetés, tehát a törvény mozzanata. Az anyának a feltétel nélküli szeretet mellett leletnie kell a törvényt is, hiszen az a gyermekben csak lehetőség szerint van meg. Ez az anyai magatartás teszi lehetővé, hogy az ember szívébe íródott isteni ige élni tudjon, ezzel együtt a bünt felszámoljuk. Mint isteni teremtmény, természetesen részesül a kegyelmi aktusban a gyermek, de ezt gondolni nem képes még, csak az anya képes erre, helyette is. Nyilvánvaló itt, hogy az anya szeretetében Jézus emberek iránti szeretete fejeződik ki, végsősoron pedig Istennek az általa teremtett világ iránti szeretete mutatkozik meg. Ebben a szeretetben (agape) a gyermek maga is képes lesz a feltétel nélküli elfogadásra mások iránt, képes lesz más objektet saját jogon való léttel bíró egyediségként érzékelni.

Am az anya-gyermek kapcsolat Fairbairn elméletében szimmetrikus is abban az értelemben, hogy anya és gyermeke kölcsönösen csábítják egymást közös bűn elkövetésére. A fairbairni libidó (life-drive) felbontható: agape és eros egyaránt jellemző a libidóra. A csecsemő erotikus szeretetének viszonzásául agapet vár, de ha hiányzik Jézus, aki átalakítja az erost agapevá, akkor az eros köré szerveződik a gondozói környezet orientációja. Ha az anya a benne perzisztáló infantil dependencia miatt nem tud elég jó anya lenni és/vagy a gyermek nem hajlandó a megfelelő mértékű kooperációra az anyával, akkor az objektben nem tűnik elő az isteni személy, a tárgy nem hordoz jelentést. Ez vezet az elidegenedéshez, a sátáni erők térhódításához. Az említett szimmetria tehát: a csábításra való hajlam és a csábulásra való fogékonyság, ami anyában és gyermekében egyaránt fellelhető.

Hogy a Fairbairnnél tapasztalható szemléletváltást még alaposabban hangsúlyozhassuk, érdemes a magyar *Bálint Mihály* viszonyára rámutatni a Freud által megalapozott XX. századi pszichológiai hagyományhoz. Bálint nézetei egyeznek Freudéval, hogy ugyanis a normál fejlődés esetén a pregenitális szexualitás játékos és múlt erotizmusra utaló megnyilvánulásait leszámítva nem hagy a későbbi fejlődéshez nyomot a pregenitális fejlődés. De egyetért Ferenczivel is abban, hogy inkább a szerető gondoskodás és a gyengédség iránti igény kifejeződésén keresztül mutatkozik meg a pregenitális szexualitás. Bálintnál felfedezhető a törekvés, hogy bizonyos értelemben szakítani próbáljon Freuddal, amennyiben artefaktumként értelmezi, a nevelési folyamat melléktermékeként fogja fel a pszichoanalitikus terminológiában orális, anális és fallikus jelzőkkel illetett fenoméneket. Ezek szerinte inkább a gyermek egyéni történetéből deriválható jelenségek, és kapcsolatosak a gyermek számára jó környezet, a szerető megértés hiányával, csakúgy, ahogyan a gyűlölet és agresszió is (Bálint, 1935.).

Bálintnak valószínűleg igaza van, hiszen e fázisokat nem találjuk meg az állatvilágban, továbbá e fenomének megjelenése a sorrend felcserélődéséből következik, hiszen az agapé helyére az eros került. A gyermeknek sokkal inkább agapéra lenne szüksége, de csak erost kap — így csábul el. Az isteni szeretet hiányának érzékelése, az Istennel való kapcsolat hiánya okozza a tüneteket abban az esetben, ha az anya vagy a gondozói környezet

nem közvetít Isten felé. Ebben az értelemben tehát az anya átmeneti (transitional) objekt Isten felé.

Bálint elutasítja az elsődleges nárcizmus fogalmát, és helyette azt a gyermeki vágyat hangsúlyozza, amely az elsődleges objektokkal történő azonosulásra irányul, valamint a „szeretve és kielégítve lenni” állapot elérését célozza. Mindezt anélkül, hogy a gyermeknek viszonzásul bármit is investálnia kellene az anya-gyermek kapcsolatba (Bálint, 1937.). A nárcizmus azonban — mint azt a klinikai adatok alapján Bálint megerősítve látja — ismét kialakul, ha a környezet szupportív jellege nem kielégítően jut érvényre. Így jön létre a másodlagos nárcizmus, ami egyfajta védekezés az elutasító objektokkal szemben.

A fairbairni elméletet alapul véve az elsődleges és másodlagos nárcizmus fogalma is felesleges, hiszen az ember eredendően hajlik a bűnre, így nárcisztikus, egocentrikus, és az is lesz, ha ezt erősíti meg a környezete. A nárcizmus azért alakul ki, mert a környezet is nárcisztikus, s a gyermeknek nincs közvetlen kapcsolata még Istennel. Persze az az eset sem zárható ki, hogy a környezet hatása ellenére nem lesz nárcisztikus — ezt közvetlen isteni beavatkozásként értékelhetjük. A legtöbb esetben azonban a bűn megakadályozza, hogy szerethessünk, így a gyermek nem agapét kap, hanem erost.

Visszatérve Bálinthoz, nála a preödipális szakasz az addigiaktól eltérő módon kap jelentőséget, és önálló terminológia is születik a környezeti deficiencia jellemzésére (basic fault). Amíg az ödipális helyzet mint háromszög szituáció a felnőtti kommunikáció jegyeit mutatja, a *basic fault* szituációban a partnerek jóval primitívebb szinten kommunikálnak. Itt két személy (anya és gyermeke) vesz részt a helyzetben és a felnőtti nyelv gyakran alkalmatlan az események leírására, hiszen nem tartalmaz konszenzuson alapuló jelentéseket arra vonatkozóan, ami ezen a szinten történik a két ember között. Érdekes módon ahogyan a *fault* szó kettős jelentésű (fogyatékosági geológiai vetődés, rétegződés), úgy a Bálint által bevezetett terminológia is magába foglalja a környezeti deficiencián túl „az egyén egész pszichobiológiai struktúráját” is (Bálint, 1968.). A „pszichobiológiai” jelző használatá összhangban van Bálintnak azzal az állításával, miszerint a gyermek libidója relative azonos mértékben objektkereső és örömkereső tendenciával is rendelkezik (Bálint, 1956.).

Talán érezhető Bálintnak azon törekvése, hogy bizonyos tárgykapcsolati „filozófiával” oltsa be a freudi ösztöntant és ez az a tendencia, melyet Fairbairnnél határozottabb alakot öltve és kimunkálva ismerhetünk fel. A Bálint által hangsúlyozott környezeti deficiencia Fairbairnnél úgy értendő, hogy miután a gyermeknek nincs lehetősége Istennel közvetlen kapcsolatra lépni, ezt a lehetőséget a szülein keresztül sem kapja meg pl. a helyettesítő ima útján. Fairbairn a libidó természetét illetően kategorikusan fogalmaz, nála a „life-drive” ösztönök által nem befolyásolt, csak objektkereső tendenciával rendelkezik. Következésképpen kiterjesztve az értelmezést a transzcendens dimenzióra elmondhatjuk, hogy az objektkeresés végső mozgatója a Megváltó keresése. Egyedül Krisztus képes az erost agapévá alakítani. Krisztus történelmi küldetésének pszichológiai relevanciája, hogy általa fedezhetjük fel az objektben az isteni személyt.

Fairbairn elméletének foglalatja

Miután röviden jellemeztük a gyermek passzív receptivitására épülő modern, Freud által teremtett XX. századi pszichológiai tradíciót, most összegezzük a fairbairni elmélet novumait e hagyományokhoz képest: 1. az anya

és gyermeke kölcsönös felelősséggel, azonos jogokkal és mindkét félre közel azonos jelleggel érvényes kötelezettségekkel vesznek részt a diádban. Az egyenlőség, visszaautunk itt az anya-gyermek kapcsolat fentebb említett szimmetriájára, csak részben a diád partnerei közti egyenlőség, nagyobb részben Isten előtti egyenlőségről van szó. Ez a mozzanat jelentősen áthangolja az anya morális felelősségének kérdését és megszabadítja a diádot attól az emocionális ballasztól, ami feleslegesen terheli e viszonyt. A patológia Fairbairnnél kettős forrásból eredhet. Létrejöhet úgy, hogy az anya nem tud vagy nem akar megfelelően jó objekt lenni gyermeke számára. De zavart szenvedhet a diád kommunikációja miatt is, hogy a gyermek nem képes vagy nem akar megfelelő kooperativitással résztvenni a kapcsolatban. E két forma akár külön-külön, akár egyidőben és különböző mértékben jellemezhetik a primer objekt-kapcsolatot, de fontos annak hangsúlyozása, hogy 2. Fairbairn fejlődésértelmezésében nincs zökkenőmentes fejlődés. Az anyai magatartás inszufficienciája engedtelenség Istennel: nem veszi annak üzenetét a gyermekkel kapcsolatban, mert önmagára figyel. Az eros uralja és nem az agapé. A kialakult állapot oka lehet, hogy az anya tudattalanjában perzisztáló infantil dependencia köt le tetemes energiákat. Ezt tovább bonyolítja az a gyakorlatban sokszor megfigyelhető konstelláció, hogy az ilyen típusú anya, éppen a tudattalanjában működő erők irányítását követve, olyan férjet és társadalmi szerepeket választ, amelyek tovább rontják a valószínűséget, hogy „elég jó anya” legyen.

A kommunikációt zavaró tényezők meghatározott mintázata jellemző minden anya-gyermek kapcsolatra, ennélfogva kivétel nélkül minden emberi egyed valamilyen neurotikus (esetleg pszichotikus) fejlődésmentel jut el személységének kialakulásáig. Természetesen úgy is fogalmazhatunk, hogy a fejlődés célja az Istenhez való eljutás, ugyanis a neurózis és a pszichózis mutatja az Istennel való kapcsolat hiányát, a bűn jelenlétét. Félreismerhetetlenül megmutatkozik ezen elméleti alapvetésekben a keresztény ember felfogásához való visszatérés szándéka és a krisztusi morálkonceptió alkalmazásának intenciója Fairbairn részéről. Az alábbiakban majd részletesebben is ismertetendő módon 3. Fairbairn határozottan és véglegesen elutasítja az emberi ösztön konstrukció fogalmát, és minden emberi egyedet potenciálisan egyenlőnek tételez fel abban az értelemben, hogy biológiai és pszichológiai adottságának felhasználásával azonos jogokkal és felelősséggel vehet részt objekt-kapcsolatokban. Isten előtt bűnben és szeretetben mindannyian egyenlők vagyunk. A születés pillanatától veleszületett hajtóerő (life-drive) ösztönzi a gyermeket az objekt-kapcsolatokban való részvételre, pontosabban a jó objekt megtalálására: 4. a „libidó végső célja az objekt” (Fairbairn, 1951.). A libidó célja természetesen a jelentéssel bíró objekt, melyen az Isten-képűség ismerhető fel, a valódi cél: Isten. Isten és az isteni személy előképe, aurája, a Szentlélek szelleme tölti be a jó objekt-kapcsolatot. Isten szabadítása adja az örömet mindenben.

A klasszikus pszichoanalízisben ennek az Isten-keresésnek a materializációját látjuk: az objekt kerül a valódi cél elé, Isten elszemélytelenedik és bálvány születik. Amíg Freudnál az objekt szerepe, hogy biztosítsa az ösztönkielégülést, a kellemes érzéssel járó drive-redukciót mint az örömelvnek megfelelő elsődleges célt, addig Fairbairnnél az öröm (pleasure) jellegzetesen alárendelt funkciója. Szerepe, hogy jelzi a jó objekt jelenlétét, akivel jó objekt-kapcsolat létesíthető. Fairbairn szerint kedvezőtlen körülmények között az örömkeresés öncéllá válhat. Ha nincs a humán környezetben jó objekt, akkor kom-

penzatorikus, regresszív mechanizmusok folytán a primer life-drive örömkeresővé válik. Ez az örömkeresés öncélú, nem Isten keresése, és nem az általa megszentelt öröm, hanem az engedetlenség öröme. Narcisztikus attitűd érvényesül, a tárgyi világ nem hordoz jelentést, semmi sem mutat a transzcendencia felé, bálványá hatalmasodnak az objektok. Fétissé válik az ego feszültségektől mentes „jóléte”. Ha viszont kibontakozik a transzcendens lét a jó tárgykapcsolatok nyomán mint a lét végső értelme, akkor nincs szüksége többé az őemberre, és megszűnik az az ego, amire a modern pszichológia mint tudomány épül. Vagyis két út van: az egyik a bűnös állapot rab-ságába és a halálhoz vezet, a másik az igazsághoz, Istenhez. A döntés újra és újra feltétetik.

Ahogy Fairbairn a hangsúlyt áthelyezte az organizmusról a személyre és a pszichofiziológiai folyamatokról a személyes kapcsolatokra, ugyanígy megtörténik a szempontváltás az ödipális és a preödipális szakasz jelentőségét illetően. Fairbairn elméletében a későbbi patológia etiológiájában a preödipális fázis eseményei meghatározóak, ezen belül is 5. az orális mechanizmusok, az oralitás szerepe kitüntetett.

Az 1-5. pontok alatt felsorolt posztulátumok képezik a vázat, melyre részleteiben kidolgozottan ráépíthető Fairbairn konstrukciója. A preödipális szakasz fontosságát hangsúlyozva ki kell emelnünk a tény, hogy e rendszerben a gyermek megszületésének pillanatától hatnak azok a pozitív és negatív élmények, melyek formáló hatása lenyomatként őrződik a személyiségben. Tehát célszerű, ha az elmélet rekapitulációjában mi is megpróbáljuk követni az ontogenezis azon eseményeit, melyek formáló erővel hatnak a pszichés struktúrára. Minden újszülött potenciálisan egyenrangú abban az értelemben, hogy őseredeti (pristine) személyisége egységes és dinamikus egoval rendelkezik. Az egot jellemző dinamizmus nem más, mit egy veleszületett hajtóerő (life-drive), ami arra készíti a gyermeket, hogy környezetének objektjeivel kapcsolatba lépjen. Az őseredeti ego a metafizikus dimenzióban a szellem foglalmát és egyben a bűnnel való szövetséget jelenti. Az ember testi életében véglegesen nem szabadulhat meg a bűntől. Az ego-splitting azt a manővert igyekszik megvalósítani, hogy látszatra a jó elemek domináljanak, vagyis „Istennek tetsző” legyen a kapcsolat. Azonban ez nem lehet teljesen eredményes, a bűn, ha a tudattalanba szorulva is, de megmarad és befolyásolja a cselekvést. Ezt a bűnt kell felszámolni, és helyreállítani az Istennel való szövetséget, ehhez küldte Isten Jézust. Az egységes ego nem maga a tisztaság és az erkölcsi jóság, valamiféle tabula rasa. Erős tendencia mutatkozik az egóban a bűnre, melyet a pszichológiai lét síkján mint éretlen (infantil) dependenciát tapasztalunk. Hogy felerősödnek a gyermeki, neurotikus függőség munkamódjai, s majd perzisztálnak a felnőtt interperszonális kapcsolatokban is, nos ez a torzulás nemcsak a környezet hibás reagálás- és viszonyulásmódjának következménye. A gyermeknek magának is reflektálnia kell bizonyos módon a kapcsolatban, és a reakció módja alapján kooperabilisnak, vagy éppen ellenkezőleg, a korrekcióra vonatkozó környezeti igényeket nem akceptálónak tekinthetjük a gyermeki attitűdöt. Másféleképpen fogalmazva: az őseredeti ego egysége részben strukturális egységnek tekinthető (később látni fogjuk, hogy ez az egység hogyan szűnik meg a sorozatos splitting-mechanizmusok következtében), részben az Istennel való sérülékeny egységről van szó. A sérülékenység úgy értendő, hogy Isten nem komplett, befejezett és főként nem tökéletes világot teremtett, mindazonáltal „beleteremtette a kezdet adottságaiba mindazt az 'aktív képességet', mely a célirányos tökéle-

tesség felé bontakozik ki” (Bolbelitz, 1985.) — ideális esetben. Az eszkatalogikus végkifejlet pszichológiai síkú megvalósulása azonban hajótörést szenvedhet az egyén morális döntésével. A morális alaphelyzet legjellemzőbb vonása, hogy megköveteli, sőt kikényszeríti a döntést: vele vagy ellene. Ha nem hajlandó kooperálni a primer objekt-kapcsolatokban, úgy esélytelenné válik az eszkatalogikus állapot elérését illetően is, így a bűn továbbadódik személyén keresztül.

A pszichológiai magyarázat síkján a következő törté-
nik. Ha a természetes (primer) objekt és a gyermek között valamely okból kifolyólag nem jön létre jó objekt-kapcsolat, akkor az ego védekező mechanizmust kezd el működtetni. Ennek lényege: a nem kielégítő interperszonális viszonyt csak úgy tudja kontrollálni a gyermek, ha a primer objektet internalizálja. A bevetített objekt a védekező mechanizmus működése nyomán egy rossz objekt aspektusra és egy jó objekt aspektusra hasad (Fairbairn, 1945.). Az objekt rossz aspektusa összekapcsolódik az egységes egonak azzal a részével, amely azt az aspektust megszállja (katexis alá vonja). Ez az ún. ego-splitting, melyben tehát az eredeti ego egy részlete a *bad object*-tel együtt elfojtás alá kerül és a tudattalanba szorul. Az eredeti egységes psziché a korai egyedfejlődés élményeitől függően, egyenként változó mértékben veszíti el egységes természetét. A splitting jelenségével a rendszerben azonos értelmű az elidegenülés fogalma, ugyanis a lehasadt ego-részletek az általuk működtetett energiakvantummal mintegy idegenné válnak az egységes ego maradék része számára, másképpen szólva: szembekerülnek a centrális egoval. A védekező mechanizmus, az elfojtás transzcendens megvilágításban a felelősség áthárításának, a lelkiismeret kiiktatásának eszköze — értelmezésünk szerint. Szemléletes hasonlattal élve a tudattalan és a centrális ego viszonya analóg az őember és az új ember viszonyával. A különbség az, hogy Fairbairnnél tragikus az irány, hiszen a tudattalannak egy bizonyos mértéken túli megnövekedése (a *bad object* aspektusok elszaporodása) létében fenyegeti a centrális egot. A rossz objektthez tartozó ego rész (Anti-Libidinális ego) és a centrális ego közötti dinamika (direkt elfojtás) a metafizikai síkon a bűn és az ember Isten-képisége konfliktusának felel meg. Ezen a ponton egy lényeges összevetési lehetőség adódik a freudi struktúrával. Freudnál az ego mint kontroll-apparátus vágyak és következmények szinkronizációját valósítja meg az Id és a Superego között; Fairbairnnél a libidónak nevezett life-drive nincs elválasztva az egótól, hanem ún. dinamikus struktúra formájában valósul meg működése (Buntrip, 1961.). Ilymódon a tudattalanba szorult ego-részlet az általa képviselt energiával fog résztvenni abban, amit Fairbairn alapvető endopszichikus szituációnak nevez (Fairbairn, 1944.). A freudi értéktételezés fókuszában az ösztön van, az az ösztön, amely kielégülésre tör. De érték a felettes én is, ami igyekszik korlátok közé szorítani az ösztönkésztetéseket. A Freud-féle ösztönök fairbairni szempontú megítélése alapján a következőket mondhatjuk. Az impulzusok kielégítése a szexuális drive esetén megfelelően jó tárgykapcsolati háttér nélkül regresszív viselkedésmód, hiszen a gyermeki antoerotizmus, a felnőtti promiszkuítás, a szexuális kielégülés fétissé emelése a jó objekt-kapcsolat hiányát kompenzatorikusan betöltő magatartás. A destruktív ösztönök esetében e vágyak kielégítésének következményei nyilvánvalóan antikrisztusi jelleggel bírnak. Fairbairn abszolút értéknek azt az emberi potencialitást tartja, ami szerintünk teoretikus lehetőséget ad a fentebb említett eszkatalogikus végállapot eléréséhez, jóllehet emberi lény csak az Isten által felkínált kegyelmi aktus se-

gútségével válthatja valóra a „Szent Lélek foglalója” által kínált lehetőséget. Fairbairn rendszerében a tudattalanba szorult ego-részlet a bűnre való csábítás eszköze lesz, hiszen mint látni fogjuk, Istennek nem tetsző cselekedetekből (az eredendő bűn megismékléséből) származik. Ez aktivizálódik és interferál az érett felnőtt viselkedéssel az új helyzetben.

A kárhozat érintésében: a szizoid személyiség

A korai fejlődés zavara alapozza meg a legmélyebben fekvő és talán a humán lét legtragikusabb mentális diszfunkcióját, a schizoid személyiségeltérést. A patológia lényege, hogy a gyermek jelentős deprivációkat és frusztrációs élményeket él át az objekt-kapcsolatokkal összefüggő primer szükségleteinek kielégítésével kapcsolatban.

A schizoid személyiségzavar lényegét a metafizikai nézőpontból vizsgáljuk, a következőket állapíthatjuk meg. Elháríthatatlan akadályok állnak az Istennel való kapcsolat kialakulása útjában: ahogyan egyre reménytelenebbé válik Istennek, mint a Szent Léleknek elérése a jó objekt-kapcsolatok hiánya miatt, úgy zsugorodik a hit, úgy fordul el az ember végleg Istentől. Istenhez fordulásában frusztrálják és erre reagál agresszióval. Tehát a jó objekt-kapcsolat keresése (Isten keresése) így vezet bűnhöz. A gyermek, nem találva Istent, átveszi a környezet magatartásmintáit. Védekezési mechanizmusaival elleplezi az engedetlenség bűnét, és nem látja meg, hogy Isten keresésében saját maga állította akadályok miatt bukik el. Eluralja a tudattalanban lévő bűn. Pszichológiai értelemben Fairbairn az anya-gyermek kapcsolatot kétszintű kommunikációs egységként értelmezi. A gyermek alapvető biológiai, fiziológiai igényeinek kielégítése (táplálás, folyadékfelvétel, testi higiénia és komfortérzés megteremtése) az első lépcső. E szomatikus jellegű igények kielégítő módon történő ellátása szükséges, de nem elegendő feltétele annak, hogy az anya és a gyermek között létrejöjjön egy olyan kapcsolat, mely már elszakad a biológikumtól. E kapcsolati szintnek kell betöltenie azt a szerepet, hogy lehetőség szerint megőrizze a differenciálatlan, ám mégis egységes őseredeti egót. Ezen túlmenően biztosítsa az ego fokozatos differenciálódását, ami az anyával való elsődleges identifikációból történő kitagolódás formájában valósul meg. Természetesen a két szintje az anya-gyermek kapcsolatnak csak didaktikusán, az elemzésben választható külön. Értelmezésünk szerint a biológikum hordozza az Isten-képesség lehetőségét. A növekedés csak úgy lehetséges, ha az ego a rossz objekt elleni küzdelmében a jó objekttekkel való kapcsolatából merít erőt. Másképpen fogalmazva: anya és gyermeke Krisztustól kapnak energiát, hiszen neki tetsző dolgokat cselekszenek. Az anya-gyermek kapcsolat minősége attól függ, hogy mennyire van jelen benne Jézus.

Ha Jézus egyáltalán vagy nem kellő mértékben van jelen a kapcsolatban, akkor az említett schizoid személyiség jegyei figyelhetők meg a gyermekben. A schizoid személyiségzavarban a biológiai funkciók kielégülése szenved deprivációt, ezért nem jöhet létre a kapcsolat magasabb szintje. Vagy pedig a viszonylagos fiziológiai kielégítettség mellett az anyai magatartásban felfedezhető elutasító attitűdök fókuszálódnak egységes zavaró momentummá, az anya finom elutasító attitűdjei egybefűződnek egy komoly traumatikus faktorrá. Ez a traumatikus faktor az egzisztenciát alapjaiban kérdőjelezi meg, kihúny a hit, a gyermek a feloldhatatlan bűntudata miatt félelemmel reagál az anya és a környezet minden reakciójára.

Az újszülött számára a száj (oralitás) az a biológiai működőképes csatorna, melyen keresztül a számára életfontosságú kommunikáció létrejöhet a környezettel. A mellről való szoptatás szituációja magában foglalja az említett kétszintű kommunikációs módnak a lehetőségét, ami azonban csak akkor jöhet létre, ha anya és gyermeke kölcsönös kooperativitással vesznek részt a szituációban. A szűken vett „táplálékkal történő ellátás” mozzanatán túl e helyzet lehetőséget ad a bőrkontaktusra, az elfogadást kifejező megnyilvánulások kifejezésére. A hanghordozás (tónus), az érintés minősége és fajtája, a figyelem és az érdeklődés minősége: mind a mellről való táplálás emocionális és fizikális aspektusainak kifejeződései. Hamisíthatatlan megnyilvánulásai az anya gyermekéhez fűződő személyes viszonyának. A gyermek kooperativitása abban jut kifejezésre, hogy oly módon nyilvánítja ki a szoptás szituációjában egyéni szeretetét, amely mód összhangban van az anya reális elvárásaival. Természetesen elkerülhetetlen, hogy ne alakuljanak ki kisebb zavaró tényezők (a gyermek a szoptás során fájdalmat okozhat: nem hajlandó kellő intenzitással szopni, ezért a mirigyekben felszaporodó tej feszíti az emlő állományát stb.). E zavaró momentumok kiküszöbölhetők, és mindkét fél hajlandó és képes korrigálni azokat a magatartási elemeket, amelyekről a másik visszajelzése nyomán úgy ítéli meg, hogy azok eltérítik a kapcsolatot az elégedetlenség és a kölcsönös meg nem értettség irányába.

A kooperáció zavara végső elemzésben Istennel szembeni kölcsönös engedetlenségből ered. A fentiek alapján nyilvánvaló, hogy minden kommunikációs csatornán az anya úgy jelenik meg, mint Isten kegyelme. A száj, átvitt értelemben a szellemi táplálék magunkhoz vételének szimbolikus eszköze is. Nemcsak a táplálékot, hanem az Igét is magunkhoz vesszük. Az anya saját bűnei miatt nem kér Istentől táplálékot, és így nem is tud adni. Az anyában a bűnt hordozó tudattalant részben primer objektjei, részben az apáé (férj), nem kis részben pedig társadalmi hatások építették ki és tartják perzisztáló állapotban.

Ha a korrekció nem történik meg (vagy eleve nem volt összhang), és túl sok az elszenvedett depriváció a gyermek részéről, akkor következményként a gyermeki libidinális szükséglet intenzifikálódik, agresszív jelleget kap. Intenzív szorongás támad a gyermekben amiatt, hogy azt hiszi, a mell kiürül és elpusztul a szoptás által, ennek következtében az anya maga is elpusztul. Az alaphelyzet (az anya nem képes Isten felé közelíteni) a következőket vonja maga után: nem elégül ki a gyermeknek a bűntől való megszabadulási szüksége. A szoptás az ősforrás kimerülésének félelmét kelti, hiszen a gyermek nem tud arról meggyőződni, hogy az anya honnan töltekezik. Az eredmény az lesz, hogy a schizoid személyiség fél akarni, keresni, elvenni, elfogadni és adni a külső realitás tárgyaival való viszonyában. Ha ad, akkor fél, hogy kiürül ő maga, és amit ad, az bántani fogja azt, akinek adta. Ha kap, akkor attól fél, hogy kiürül a szeretet-objekt. Így az objekt-kapcsolatokban a kockázat semmilyen formáját sem vállalja a külvilággal létesített libidinális kapcsolataiban. Libidinális szüksége csak a belső világ felé tud áramolni, katexis alá vonja a belső világ objektjeit. „A schizoid személyiség visszatartja szeretetét, mert úgy érzi, hogy a szeretet-objektre nézve veszélyes, ha szeretetét ráirányítja, (Fairbairn, 1940).

Fairbairn a schizoid személyiség három tragédiáját így foglalja össze: (1) érzi, hogy a szeretet rossz, mert számára úgy tűnik, destruktív a szeretete a libidinális objektre nézve. Hogy elkerülje a szeretet veszélyeit (2) a schizoid személyiség mobilizálni fogja agresszióját és gyűlöletét

azok ellen, akik szeretik őt vagy szerethetnék. Ezzel kiváltja mások gyűlöletét magával szemben. Mivel a szeretet nagyon veszélyes és a szeretet élvezete elérhetetlen, (3) számára csak a gyűlölet élvezete, az agresszió által okozott kielégülés elérhető. A destruktívnak tűnő szeretetet megpróbálja tartalékolni titokban. Teszi ezt abból a megfontolásból, hogy jobb a gyűlölettel rombolni, ami nyilvánvalóan destruktív és rossz, mint ugyancsak rombolni a szeretettel, ami természetéből fakadóan kreatív és jó. Nem próbálkozik szeretni, hogy elkerülje a szeretet kockázatát, és biztosabbnak látszik gyűlölni, ezáltal megmarad az illúzió, hogy a szeretet létezik valahol. Tehát a szeretet retenciójával az objekt-kereső libidó hajtóereje és a libidinális vágyak nem szűnnek meg. A szeretet helyettesítéseként gyűlölet keletkezik és viszont: a gyermek is gyűlölet tárgyává válik. Mindeközben azonban a mélyben arra vágyik olthatatlanul, hogy szerethessen, és őt is szeressék.

Az eddigiek alapján már nyilvánvaló, hogy e szituációban a primer szeretetobjekt nincs kapcsolatban Istennel, így a gyermek sincs. Valójában a gyermek félelme a kárhozottól való félelem, hiszen Isten szeretetével maga sem tölthet. Bűneitől való feloldozást képtelen kérni, és az anya sem teszi meg azt közbenjárva, sőt rosszat gondol az őt korlátozó gyermekről. A mélyben vágyott agape értelmű szeretet helyett a gyermek a birtokló erost éli át időnként olyan tárggyal kapcsolatban, aki maga is nélkülözi az agapet. Az erost egy másik eros nem, csak egy olyan jó objekt tudná agapevá alakítani, akinek a szeretete Istentől van.

Agape hiányában kialakul a schizoid személyiség tragikus dilemmája: intenzív szükséglet a jó objekt irányában, ezzel egyidőben azonos mértékű intenzív félelem az objekt-kapcsolatoktól. Ez nem más, mint a gonosz és a jó harca, de az Isten kegyelmére való rádöbbenés élménye nélkül. A következmény az lesz, hogy a szeretettségét elrejtje a külvilág elől, felveszi az elkülönülés, elzárkózás, az emocionális apátia maszkját. Libidinális vágyai, szükségletei csak a belső pszichés realitás felé tudnak áramolni. Katexis alá vonja a belső objektet, melyek az alapvető endopszichikus szituáció szereplői. A schizoid pozíció a korai orális szakasz (Fairbairn az orális fázist egy korai és egy késői részre osztja) során elszenvedett deprivációk nyomán alakul ki. Oka, hogy az anyának nem sikerül a gyermek felé azt kommunikálnia, szereti őt saját magáért (ez a feltétlen elfogadás attitűdje) és mint személy szereti őt saját jogán (ez a mozzanat tartalmazza beépítve a gyermekkel szemben támasztott követelményeket, hiszen a saját jogon való lét elismerése az adott szinten döntésképeség feltételezését is jelenti). A gyermek a maga primitív és fejletlen módján kell, hogy kooperativitásának kifejezést adjon, hogy reagáljon az anyai elvárások kifejezéseire. Nyilván a szomatikus és pszichés differenciáció előrehaladásával ez a gyermeki reagálóképesség egyre árnyaltabbá válik.

Az anyai kommunikáció elemei pedig azt tükrözik, hogy milyen kiterjedésű az anyai tudattalan, az infantil dependencia (gyermeki függőség) az anyában saját primer szeretet-objektjei iránt mennyire gátolják abban, hogy gyermekével jó objekt-kapcsolatot létesítsen. Figyelembe véve a reakciók differenciáltságát és a hibák lehetőségeinek széles skáláját, csak az az anya tud megfelelni maradéktalanul az „elég jó anya”-val szemben támasztott követelményeknek, aki: maga sem frusztrált orálishan, személyiségét nem befolyásolják túlzottan neurotikus munkamódok.

Írjuk le összegzésül, hogy mi jellemzi a schizoid személyiséget metafizikai és pszichológiai aspektusból.

Metafizikailag: egyfajta ördögi kör lezáródása figyelhető meg. Az Isten utáni vágy a végzetes elszakadáshoz vezet, mert nem marad módja az egyénnek Istennel kapcsolatra lépni, és a bűneitől megtisztulni. Az anya nem segíti gyermekét az Istenhez vezető út megtalálásában, őt magát is a bűn választja el (elfordul) Istentől. A schizoid nem ismeri Istent mint életető forrást, tőle nem képes kérni. Jogos a schizoid személyiség fentebb említett félelme (hogy amit ad a másoknak, az destruktív a szeretet objektjeire nézve), hiszen agapé helyett csak erost tud adni, az viszont a másik nárcizmusát szolgálja, ez viszont újabb bűnök forrása lesz. Így alakul ki a csábítások és csábítások végtelen köre. A szeretet-objekt csak erost kap, így valóban elpusztul a bűntől, ha nem áll Istennel kapcsolatban. Azonban ha Istenre talál mindezek ellenére, meggyógyulhat.

A schizoid anya valójában gyűlöli gyermekét, miközben fizikailag életben tartja. Azzal, hogy biológiailag kielégíti a gyermeket és lelkiében elzárja Istentől, valójában Isten ellen lázad. A gyermek viszont erosban megtestesülő szeretetképességét önmaga felé irányítja, így marad a bűn foglya.

Pszichológiai értelemben a schizoid személyiségstruktúra jellemzőit abban adhatjuk meg, hogy *strukturálishan* már korán hasadás megy végbe az egóban, *etiológiailag*: intenzív orál-szadisztikus libidinális szükséglet az anyaszeretet deprivációja mellett. *Dinamikailag és emocionális* vonatkozásban pedig a kockázatvállalás megtagadása jellemző a külvilág objekt-kapcsolataiban, ennél fogva a libidó introverziója megy végbe a belső világ felé. Szorong az alapvetően mohó, bekebelező, destruktív módon átélt alapszükségletekkel kapcsolatban. Az arra irányuló vágyódás, hogy inkorporálja, birtokolja a szeretet-objektet, transzformálódik a szeretettől való félelembe. A gyermek visszavonja libidóját a külvilág tárgyaitól, a külső realitás kezelésében érvényre jut egy automatikus, érzelemmentes viszonyulásmód.

A szeretet problémája: a fairbairni elmélet sarokköve

Fairbairn elméletében nemcsak a korai fejlődési fázisban, hanem a rákövetkező időszakban is a szeretet-objektel való kapcsolat problematikája áll a középpontban. Ebből kiindulva fogalmazza meg motivációs elméletét és a fejlődési fázisokra vonatkozó teóriáját is (Gunt-rip 1961. ap. 287-294.).

Fairbairn elfogadja a freudi örömvél létjogosultságát, azonban alárendeli a realitás elvének. Egyben a realitáselvét az objekt-kapcsolatok elvével helyettesíti. Összhangban a már említett posztulátummal, miszerint a libidó végső célja az objekt, az örömkereső magatartás nem fogadható el a magatartás valódi motivációjaként. Az örömkereső magatartás inkább a valódi cél (az objekt) keresésének kudarcát enyhíteni hivatott viselkedésgyűttes. Fairbairn úgy tekinti a freudi örömvét mint éretlen, gyermeki realitáselvét, ami vagy regresszív jellegű, vagy amely akkor működik, amikor a gyermek realitásérzékelése még hiányos. A gyermek számára az első realitás a mell, amely valamilyen módon reagál az ő szükségleteire. Amit a gyermek keres, az a mell, az öröm pedig a mell élvezete. Fogalmazhatjuk úgy is, hogy egyszerűen adaptív funkciója van az örömnak, hiszen mintegy jelzőként szolgál a gyermeknek arra nézve, hogy hol van a sikeres, kielégítő objekt-kapcsolat. Más szavakkal: az öröm (kielégültség) érzése kíséri és megerősíti a realitáselv sikeres alkalmazását.

A fairbairni alappozitulum (a libidó végső célja az objekt) metafizikai olvasata: a szabadulás öröme, Krisztust keresi az ember, aki jó objektben szellemként jelenik meg. A Krisztus-képű emberben (a jó objektben) a szellem testet ölt. A valódi cél tehát Isten. Az örömkereső magatartás bűn általi feszültségvezetés, így az öröme távolít a realitástól, amennyiben a realitás Isten realitására utal. Isten jelenlétében alakul át a primitív szeretet (eros) a szabadulás örömevé, Istennel való kapcsolat helyreállításának örömevé.

A gyermeki kooperativitás — mint korábban jeleztük — Fairbairn elméletében a jó anyai magatartással és kielégítő gondozói viszonyulással teljesen egyenrangú tényező. „Ha a libidó elsődlegesen objekt-kereső, abból következően a viselkedésnek a külső realitásra kell irányulnia, és a realitásvá irányítja kezdetektől” (Fairbairn, 1946.). Bár igaz, hogy a gyermeki realitásérzék alacsonyabb fokú a felnőttével összehasonlítva, de ugyanolyan mértékben a realitás által befolyásolt magatartás. Ez még akkor is igaz, ha túlzottan hajlamos a frusztrációra és hajlamos arra, hogy a feszültségredukció mellékösvényeire csúszson a magatartás. Az adaptáció természetes módon túl nehéz a gyermek számára, az időnként működésre lépő örömevel kompenzatórikus kielégülést nyújt, ez elviselhetőbbé teszi az erőfeszítéseket. Az adaptáció önmagában természetesen nem érték, csak akkor tekinthető annak, ha a realitás valóban Isten országa felé visz. Ha a világ hatalmának realitásához, akkor az ördög fogsága, a rossz objektnek hatalma. Ennek megfelelően öröm is kétféle van. A kielégíthetetlen feszültségvezetésből származó, és az isteni kegyelem, a szabadulás öröme. Az eros a megváltás előtti örömmel függ össze, az agape pedig a megváltás öröme. Ez utóbbi Jézus megváltásának elfogadása.

Az érőssel párhuzamosan új biológiai funkciók lépnek be, a korábbiak működése tökéletesedik, így egyre nagyobb az esély arra, hogy a gyermek adekváttabban reagál. Fairbairn megtartja az erogén zóna fogalmát, és azt a primer objekt-kereső drive szolgálatába állítja. Az erogén zóna olyan csatorna, melyen libidó áramolhat az objekt felé. Minthogy a biológiai érés egyre több funkciót tesz erre alkalmassá, idővel a test bármely része felhasználható objekt-kapcsolatok keresésére és létesítésére. Ahogyan az erogén zónák erogenizálhatók, ugyanúgy deerotizálhatók is, ha az egyén megtagadja a használatukat. A fejlődés lényegét nem a biológiai alapul szolgáló erogén zónák változása képezi, hanem a libidinális attitűd változása: a mód, ahogyan az objekt-kereső késztetés a külvilág tárgyai felé irányul. Fairbairn megkülönböztet infantilis, átmeneti (transitional) és érett attitűdöt az egonak az objektjeivel való viszonyában.

A biológiai fejlődés a szerveket és a funkciókat a fejlődő személyiség rendelkezésére bocsátja a lét tulajdonképpeni lényegét képező célra, vagyis hogy objekt-kapcsolatokat keressen a humán környezetben. Az ezzel párhuzamosan zajló libidinális fejlődés pedig az a folyamat, amiben a gyermeki psziché a növekedés szintjein át megfelelően éretté válik, kialakul az érett személyiség. Alkalmassá válik arra, hogy nem neurotikus, hanem a kölcsönösségen és spontaneitáson alapuló kapcsolatokat létesítsen. Az elmélet meghagyja annak lehetőségét, hogy az érettség viszonylagos dolog, a személyiség mindig hordoz magában több-kevesebb neurotikus jegyet.

Metafizikai síkon megfogalmazva Fairbairnnek a fejlődésre vonatkozó iménti nézetét, azt mondhatjuk, hogy az érett dependencia elérése a megváltás kegyelme elfogadásának feltétele, a bennünk megszülető Új Ember pszichológiai előképe. Az érettség relativitása itt úgy ér-

telmezhető, hogy a kísértés állandóan jelen van földi életünkben, de a bűn megítélése, feltárása gyökeresen más pozícióból történik, mint akár az infantil dependencia, akár az átmeneti állapotok óembere számára.

Az első fejlődési fázis a gyermeki függőség (infantil dependencia) szakasza. A gyermek az anyával való kapcsolatában az elsődleges identifikáció állapotában van. Ez a méhben elfoglalt helyzetére jellemző állapot. Ebből az állapotból történik a gyermeki primitív ego fokozatos kitagolódása, differenciálódása, és a már differenciálódott ego a második identifikációban erre az állapotra regradiál, ha trauma éri a későbbiekben. Az elsődleges identifikáció a gyermek szempontjából pszichológiailag inherensen stabil állapot, hiszen nincs pszichés motiváció a szimbiotikus duálunió feladására vagy megváltoztatására. Csakis biológiai motívumok (érés, fejlődés, új funkciók belépése) fogják elmozdítani az inherensen stabil kapcsolatot a fejlődés felé vezető úton. Uralkodó túlsúlyban van az orális bekebelező (a megszerzést célzó) libidinális attitűd. Ez olyan objekt-kapcsolati szint, melyben — mint láttuk — a száj a fő libidinális szerv, a természetes libidinális objekt pedig az anyamell.

A fejlődés végső, ideális esetben elért stádiuma az érett dependencia (mature dependence). Az elsődleges identifikáció állapotából kiemelkedve differenciálódik mind az ego, mind az objekt. Így az egyén képessé válik immár egészen arra, hogy az elkülönült objektet saját jogán értékelje és ítélje meg. A fejlődés folyamata tehát azokat a lépéseket öleli fel, melyekben megtörtént: a) az elsődleges identifikáción alapuló eredeti objekt-kapcsolat feladása; b) fokozatos adaptálódás egy olyan objekt-kapcsolathoz, mely az objekt differenciálódott egységén alapul; c) megváltozik a libidinális cél. Az eredeti orális, szopó „megszerezni” attitűd átadja a helyét az inkább „adás”-t célzó magatartásnak, ami megfelel a közben biológiaiul kialakult felnőtt genitális szexualitásnak is. Az éretlen és az érett dependenciát áthidaló teljes kontinuumot átmeneti szintnek nevezi Fairbairn. Az átmeneti szakasz fő problémája: erőfeszítés, hogy elhagyja az eredeti, totális dependencia kiszolgáltatottságon alapuló, de kényelmes állapotát. Eljusson addig, hogy képes legyen önbizalomra, átélje énjének valóságát, a kapcsolatban a kölcsönösséget és egyenrangúságot.

A mentális betegségek tárgykapcsolati értelmezéséről

A fentiek figyelembevételével érthető meg a fairbairni mozzológia, a pszichiátriai kórképek sajátos tárgykapcsolati értelmezése is. A pszichózis a gyermeki függőségben való megrekedéssel, vagy az infantil dependencia állapotába való regresszióval egyenlő. A pszichoneurózisok az átmeneti szakasz kórképei és védekező mechanizmusokként foghatók fel. E defenzív technikák feladata, hogy kontroll alatt tartják a korai orális fázisban inkorporált rossz objekt aspektusokat, valamint elhárítják annak veszélyét, hogy visszaesés következzen be az orális szintre. A pszichotikus és prepsichotikus állapot igen markáns jellegzetessége a törvény előtti állapotban való lét élménye. Minthogy az egyénnek Istennel való kapcsolata vésszesen meggyengül, a kapcsolat normalizálódására, a kegyelemben való részesedés felszabadító egzisztenciális élményére esélye egyre kevesebb lesz — a következők az egoenergiák elvesztése, a külső környezettel való kapcsolatok áthidalhatatlan kudarca. A pszichoneurózisok viszont a legsúlyosabb regresszió elrejtését, a lekiismeret elaltatását szolgálják. Így ezek a pszichózisok előfázisa-

ként tekinthetők, védekezésként azzal a problémával való szembenézés elkerülésében, hogy az egyén nem akarja, vagy nem képes (mert nem kapott ehhez segítséget jó objektoktól) kapcsolatát Istennel helyreállítani.

Fairbairn neurózisértelmezése teljesebb megvilágításba kerül, ha kissé részletesebben is megismerjük a korábban már jelzett endopszichikus szituáció létrejöttének mechanizmusát és a keletkezett belső dinamizmusokat (Guntrip 19611. pp. 321-335.). Bár az egót a jó objekt-kapcsolatok iránti libidinális szükséglet motiválja, minden esetben tapasztalható, hogy vannak több-kevesebb mértékben rossz objekt-kapcsolatok is. A jó objekt-kapcsolatot a bűntől való megszabadulás lehetősége teszi értékessé, valamint az, hogy benne elérhetővé válik az agape öröme. Az is nyilvánvaló, hogy az objektok a maguk természetességében mintegy kontamináltak tartalmazzák a jó és a rossz objekt-aspektusait. A természetes objekt jó és rossz aspektusra történő hasadása az egyén pszichés elhárító mechanizmusainak működése következtében jön létre. A rossz objekt aspektusok a relative jó kapcsolatban is a bűnt reprezentálják.

A rossz objekt-kapcsolatok, illetve az objektok rossz aspektusai ego-splittinghez vezetnek. Létrejön a bad-object tudattalanba történő elfojtása, a hozzákötődő impulzusokkal, memóriatartalmakkal együtt (Fairbairn, 1943.). A folyamat lényege, hogy mivel az elsődleges gondozói magatartás következményeként nem kielégítő, frusztráló elemeket, elutasító mozzanatok is tartalmaz, a gyermek viszonyulása is ambivalenssé válik. Az anyai elutasítást nem képes szeretettel viszonzni, de gyűlölni sem tudja az anyát, ha az az elfogadást kommunikálja a gyermek felé. A helyzet reménytelenül megoldhatatlanná válik a gyermek számára, átéli annak élményét, hogy számára kontrollálhatatlanul követik egymást a gondozói elutasító és elfogadást közvetítő attitűdök. Ez az infantil dependencia élménye. Csak úgy képes megőrizni kapcsolatát a külső realitással, ha az inkorporált objekt elutasító aspektusát mint traumatizáló tényezőt lehasítja, bevetíti és represszió alá vonja a hozzátartozó ego-résszel együtt. A kiszolgáltatottság semlegesítésének manővere valójában romboló, mert nem válhat benne külön a saját és a másik bűne. Amilyen mértékben elviselhetetlen a rossz objekt, arányos mértékben van szükség arra, hogy a lehasadások után megmaradó ego-rész (centrális ego) létrehozzon egy idealizált szülőképet, ami viszont nyilvánvalóan kompenzációs céllal pozitív irányba hangolja át a reális szülő képét. Így jön létre az „ideal object”.

Tekintsük át a szituációt a metafizikai történések síkján is. A szülői következetlenségek miatt a gyermek nem tud folyamatosan Istenre tekinteni. A gondozó bűnre csábíthatja őt, esetleg ő maga a csábító, engedetlen. Az említett ego-splitting mechanizmus azért létkérdés a gyermek számára, mert nincs közvetlen kapcsolata Istennel még. Ez a splitting hivatott arra, hogy kiküszöbölje azt a tényezőt, ami őt megtartja a bűnben. Az idealizált szülőkép pedig a gyermek által alkotott isteni hasonmás. Ehhez viszonyít a gyermek és ezt vágyik látni a szülőben, aki nem felel meg a szeretet parancsának. A bűn közelségétől való félelem motiválja a splitting, a kiűzetés, a kitesztés rettenete, s ezzel kell, hogy szembenálljon a megváltást, feloldozást adó szülőkép. A konstrukció pedig magának a bűnös állapotnak a fenntartását szolgálja.

Az egységét veszített ego kapcsolatba kerül az internalizált rossz objektokkal, kialakul egy belső, dramatikus szituáció és a gyermeki dependencia folytatódik a tudattalanban. Kétféleképpen értelmezzük az ego egységének

az elvesztését: részben az őseredeti, egységes egoról részek hasadtak le és kerültek a tudattalanba, részben az így meggyengült ego Istennel való egységét is elvesztette. A külvilággal kapcsolatot tartó személyiség emocionális alkata, munkamódja ennek az említett gyermeki dependenciának a szükségleti rendszerében gyökerezik. A gyermeki dependencia — Isten szeretetére való éhezés és a kapcsolat hiányának kínzó élménye, az emberekre való hagyatkozás. Bár az interperszonális viszonyrendszerben igyekszik a személyiség a legérettebb módon megnyilvánulni, a centrális ego által képviselt moralitás állandóan keveredik, interferál a tudattalanból táplálkozó, perzisztáló gyermeki függőség feltörő elemeivel. Ez a magatartás premorális aspektusa. Tehát egy bizonyos viselkedés keverten hordozza magában az Istennek tetsző elemeket (a lelkiismeret csírája) és a bűn rendszeréből táplálkozó magatartás mintázatokat, melyeket a környezet aktualizál. Kettős világ alakul ki az elfojtással meginduló ego-splitting nyomán: egy külső és egy belső világ létezik egyidőben. E két személyiségszféra (a tudatos és a tudattalan) közötti interakció eredménye az, amit mint neurotikus nehézségeket élünk át. Egyidőben épül Isten országá és van jelen a világ hatalma, végsősoron a gonosz birodalmának hódítása.

Fairbairn-nél a belső világ olyan, melyben csak éretlen kapcsolati minták léteznek. Ez voltaképpen folytatása vagy prolongálása a tudattalanban annak a szituációnak, amit a gyermek a szülőfigurákkal élt át. Prolongálódik a szituáció, hiszen a keletkezett közös bűn feloldásának kulcsát (Jézust) a gyermek még nem ismeri. Az éretlen objekt-kapcsolatoknak a „beágyazottsága” következtében a személyiség kötődik, szinte le van horgonyozva a tudattalan emocionális szinten levő objektokra adott reakciókhoz. Ugyanakkor mindent megtesz, hogy tőle telhető módon érett kapcsolatokat alakítson ki a külső világ reális objektjeivel. Vagyis a tudattalanban továbbmunkáló bűnös kapcsolatok (bad object-ek) fogvatartják a gyermek személyiségét és éppen az ezektől való szabadulás vágya, a Megváltó keresése az, ami ösztönzi őt arra, hogy a szabadulást közvetítő, az örömhírt hozó személlyel (jó objektokkal) vegye fel a kapcsolatot. A gyermeki függőség elemei így ismételtelen megjelennek a belső valóságban, de most már mint externalizált, vagy a társadalmi, társas szituációra szuperponált neurotikus működésmód. A neurotikus működésmód valójában a belső pszichés elhárító mechanizmusok terméke, a lelkiismeret hívásainak elatátása, vagy hirtelen felszínre törése miatti félelem. S mindennek a külső világra, embertársainkra, objektokra való szuperponálása: a bad object-ek fogságában lévő személyiség tartalmainak projekciója a külvilágra.

Egy másik lehetőség, hogy az egyén felfedezi azokat a helyzeteket, vagy mondhatnánk „rátapint” azokra a szituációkra, melyeket valamilyen módon korrespondenálónak érez emocionális értelemben a belső realitásával. Mindezek eredménye, hogy a gyermeki függőség helyzetében az elutasító bad object által reá mért szerepet újra eljátsza, tehát alárendelődik. Vagy pedig ellenkezőleg: az autoritáriánus légkör károsító szerepe abban fog megnyilvánulni, hogy ő lesz az, aki olyan szociális státust igyekszik elfoglalni, melyben szubmisszív egyénnek igényt tartanak az ő tekintélyuralmi viszonyulására.

Az említett korrespondencia valójában az elodázott döntés újraátélésére készlet. Ugyanis Isten újbóli hívásával szembekerül az ismétlés során az egyén, s ha a partner nem jó objekt, akkor az ismétlés könnyen a helyzet súlyosbodásához, Istenhez való közeledés elodázásához vezethet.

A terápia és az Istenhez vezető keskeny út

Fairbairn rendszerének lényeges eleme az a kapcsolati minta, amely anya és gyermeke között az ego-splitting előtt, tehát mindennemű ambivalencia és frusztráció előtt van. Természetesen az a Fairbairn által „eredeti libidinális”-nak nevezett kapcsolat majdnemhogy csak teoretikus adottság, hiszen a gyermek frusztrációba szünetlik, s így a bűn állapotába. Ez az, ami Isten felé kényszeríti. Ahhoz azonban, hogy a gyermeki függőség elfojtásával keletkező elidegenülés lényegét megérthessük, próbáljuk meg mégis rekonstruálni a *totális identifikáció* állapotát. A gyermek szempontjából e helyzet spontán, kényszerből és gátlásoktól mentes, a mellről való szopáson alapuló aktív viszony, miközben az anya biztonságosan tartja karjaiban a gyermeket. E kapcsolat arra képes, amire egyetlen kapcsolat sem lesz többé képes, hogy rekonstruálja az anyaméh biztonságát, amit a szülés krízise megzavart. A szopáson alapuló aktív viszonyban az aktivitást úgy értjük, hogy nem csupán a tej felvételére irányul, hanem az Istennel való kapcsolat felvételére is. A biztonság keresése és a megtalált nyugalom Istentől van, a vele való együttjárás öröme ez. Ez a maga nemében tökéletes kapcsolat természetesként veszi az objekt birtoklását, a vele való teljes identifikációt. Azzal a szeretet-objekttel, amely a kielégülés forrása. E büntelen, zavaró tényezőktől mentes állapot az „Istennel való misztikus egységet” mintázza (Guntrip, 1961. p. 361.). A születési trauma, krízis keltette fiziológias félelem, egzisztenciális szorongás feloldódik az anyával való megnyugtató kapcsolatban, ha az anya „elég jó anya”, vagyis Istennek tetsző módon reagál a gyermeki szükségletekre. Természetesen a bűnre való csábulás lehetősége már itt is adott. Ha azonban anya és gyermeke ellenáll a bűnnek, akkor a kielégülés mellett Istenhez közvetítés a valódi öröm forrása. Olyan élmény ez, amely az anyával való egységbe és azonosságba ágyazottan „előképként” szolgált valamihez, ami a későbbiekben csak egy másik minőségben tapasztalható meg. (Buber, 1937.) Buber rendkívül érzékletes hasonlata szerint (mely a zsidó misztikából ered) az ember az anyaméhben ismeri az egész univerzumot, ám a születéssel mindent elfelejt. A születés után mintha egy titkosírás rejtjeleit silabizálná a gyermek a legkorábbi időktől kezdve. Titkon ez a kép él benne, rejtetten mindig is arra vágyik, hogy újra az egész ismeret birtokába jusson, hogy egy magasabb szellemiséggel érezhesse magát szimbiózisban. Az anya utáni vágy spirituális minőségbe transzformálódik és kialakul az Istennel, a közösséggel való azonosság és egység érzése. A kegyelem folytán helyreáll a kapcsolat Istennel, kialakul a kölcsönös kommunikáció. Az elidegenülés lényege éppen az, hogy a biológiai okok folytán a gyermek szakítani kénytelen az anyával való totális identifikáció állapotával (kiüzetik a Paradicsomból), és végigjárja útját a kapcsolatok átmeneti (neurotikus) formáin át az érett függőség felé. Mind a szocializációnak, mind a pszichoterápiának ugyanaz a célja: lehetőség szerint minél jobban megközelíteni a komplett formában csak teoretikusan létező állapotot, az érett dependenciát.

Másképpen szólva a terápia és az *elég jó* anyai magatartás Istennel való kapcsolat helyreállítását szolgálja és egyenlet (de legalábbis nem zárja el) az utat ebbe az irányba. Ha viszont a folyamatok (szocializáció és terápia) a világ hatalmát szolgálják, akkor megerősítik státusában a bűnt. A fairbairni érett dependencia kritériumai: a partnerek között egyenrangú viszony van, kölcsönösség és spontaneitás hatja át a kapcsolatot. Az objekt-kapcsolat nem hordoz kényszerítő elemet, hogy egyik

fél alárendelje a másikat, nincs bizalmatlanság, nincs motiváció és erőfeszítés, amely arra irányulna, hogy megváltoztassa a kapcsolat jellegét, minőségét. A kapcsolat pszichológiailag inherensen stabil.

Az elidegenülés visszavétele (az objekt-kapcsolati pszichoterápia) nem más, mint a rossz objektok által okozott hasadás reintegrációja a centrális egoba. Ezzel helyreáll az ego őseredeti egysége, de már differenciált selfként működhet. A jó objekt Istenhez vezet a személyt és Jézus megváltó műve következtében szabadulhat meg a bűntől (bad object) és kap új energiát, életet a centrális ego. Ezen a ponton érthető meg teljesebb módon az, amit fentebb Fairbairn szándékáról említettünk a krisztusi morállal kapcsolatban. A megelőző pszichológiai elméleti rendszerek a bűntudat sajátos felfogásával kezelik a patológiát: ki kell küszöbölni a bűntudatot, eliminálni kell a terápiaiban a lelkiismereti problémákat, ezzel a neurotikus zavarok oldódnak és pszichés energiák szabadulnak fel. Értelmezésünk szerint azonban ezek az energiák nem Isten országát építik majd, hanem a bűn forrásává és továbbadásává válnak, a gonoszt táplálják.

Fairbairn alapállása: az egységes egotól (és egyben Istentől) való elidegenedésünk, a splitting annak következtében alakul ki, hogy az interperszonális kapcsolatok szereplői nem kooperáltak a tőlük elvárható módon. Nem tartották abban a mederben a kapcsolatot, amellyel minimális hasadással (elméletileg splitting nélkül) folyt volna a szocializáció. Ilyen értelemben *bűnt* követek el. A lényeg szempontjából mellékes, hogy a kapcsolatban résztvevő személyiség szándékait tekintve esetleg nem hibázatható, hiszen tudattalanjában működő, perrisztáló infantil dependencia következtében funkcionál rossz objektként. A bűnt tudta nélkül és szándéka ellenére továbbadja azzal, hogy rossz objektként kapcsolati partnere egojában splittingfolyamatot indít el.

Az objekt-kapcsolati analízis feladata, hogy kötöttségéből felszabadítsa a rossz objektkezhez tartozó ego-részt, tehát rá kell mutatni az analízis során a rossz objektre. Ami ennél lényegesebb: fel kell tárni, ki kell mondani, hogy *miért* és *mennyiben* volt az objekt rossz. Ha ez világossá válik és ezzel egyidőben a terapeuta jó objektként modellt nyújt az érett, spontaneitáson, kölcsönösségen alapuló kapcsolatra, akkor reintegrálódik a lehasadó ego-rész. (Közvetítő papként Istenhez viszi a páciensét és annak Istennel való kapcsolatát helyette is ápolja kezdetben.) Ez a terápia tehát egyenesen arra irányul, hogy megkeresi, felkutatja a bűnt, abban az esetben is, ha mégoly fájdalmas is, hiszen ez alapfeltétele a korrekciónak.

Ezzel jut el az egyén oda, amit a Biblia nyomán a törvény tudatosításának állapota névvel illelhetnénk, másként: Jézus uralma a szívben.

Kapás István - Veres Sándor
az MTA Pszichológiai Intézetének munkatársai

IRODALOM:

Rycroft, Charles (1979): A Critical Dictionary of Psychoanalysis, Penguin Reference Books, p. XX. — Rycroft, Charles (1979): A Critical Dictionary of Psychoanalysis, pp. 100-102. — Greenberg Jay R. és Mitchell A. Stephen (1983): Object Relations in Psychoanalytic Theory, Harvard University Press pp. 94-95, 158-159. — Laplanche, J. and Pontalis J. B. (1980): The Language of Psycho-Analysis, London, The Hogarth press, pp. 278-279. — Fairbairn, W.R. Dodds (1952): An Object-Relations Theory of the Personality, Basic Books, New York, pp. 72-74. — Guntrip, Harry (1961): Personality Structure and Human Interaction, London, The Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis, pp. 357-375. — Freud, S. (1905): Three essays on the Theory of Sexuality p. 205. — Bálint, M. (1935): Critical notes on the theory of the pregenital organizations of the libido. In: Primary Love and Psycho-Analytic Technique, London, Hogarth Press, 1952, pp. 49-72. — Bálint, M. (1937): Early developmental states of the ego. Primary object love. In: Primary Love and Psycho-

Analytic Technique. London. Hogarth Press, 1952. pp. 90-108. — Bálint, M. (1968): The Basic Fault. London. Tavistock, p. 22. — Bálint, M. (1956): Pleasure, Object and Libido. British Journal of Medical Psychology. Vol. 29. pp. 162-167. — Fairbairn, W.R.D. (1951): A synopsis of the Development of the Author's Views Regarding the Structure of the Personality. In: An Object-Relations on the Nature of the Personality. New York Basic Books p. 112. — Fairbairn, W.R.D. (1954): Observations on the Nature of Historical States. British Journal of Medical Psychology. Vol. 27. pp. 105-125. — Guntrip, Harry (1961): Personality Structure and Human Interaction. London. The Hogarth Press. p. 283. — Fairbairn, W.R.D. (1944): Endopsychic Structure considered in Terms of Object-Relationships. In: An Object-Relations Theory of the Personality. Basic

Books. New York. pp. 106-115. — Fairbairn, W.R.D. (1940): Schizoid Factors in the Personality in: An Object-Relations Theory of the Personality. Basic Books. New York p. 26. — Fairbairn, W.R.D. (1946): Object-Relationship and Dynamic Structure. In: An Object-Relation Theory of the Personality. Basic Books. New York. pp. 140-141. — Fairbairn, W.R.D. (1943): The Repression and the Return of Bad Objects (with special reference to the „war neuroses”) In: An Object-Relations Theory of the Personality. Basic Books. New York. pp. 59-81. — Buber, Martin (1937): I and Thou. Edinburgh. T and T. Clark. New York, Scribner pp. 24-26. — Bolberitz Pál (1985): lét és kozmosz (Az anyagi világ keresztyén szemlélete) Ecclesia, Budapest. 364-365.o. — Hallesby, Ole (é.n.): Hogyan lettem hívő keresztyén. Evangéliumi Kiadó, (98.o.)

VILÁGSZEMLE

Az új Európa felépítése és a protestáns egyházak felelőssége

I. Azzal a kérdéssel kezdeném: Vajon Európa önmagában, a priori olyasmie, ami megérdemli, hogy a keresztyének, főleg a protestánsok védelmükbe vegyék? Először nekifutásra megkísérelt bennünket, hogy erre határozott igennel válaszoljunk, mégpedig történelmi, etikai és teológiai alapokon.

— *A történelmi alapok:* A nacionalizmusok, melyek a 16-tól a 19. évszázadban alakultak és fejlődtek ki Európában, a véres háborúk sorozatát eredményezték, melyek évszázadokban kétszer is az önrombolás és önnyilkosság szélére sodorták az európai népeket.

— *Etikai alapok:* Valójában minden diktátor, aki ezt a világrészt vérbefojtotta, — akár Napoleonnak hívták, akár Hitlernek — Európát akart építeni, de egy saját elképzelés szerinti Európát, amelyre a fegyverek és a szellem megfojtása erőszakolták rá az uniformitást. Ami viszont ma történik, az a történelemben először arra tett kísérlet, hogy Európát békében építsék fel, a kulturális különbözőségek tiszteletbentartásával. Azonban ez a béke Nyugat-Európában — ki kell mondanunk — olyan béke, amilyenre az üzletembereknek van szükségük a maguk kereskedelméhez. Mégis ez a béke hirtelen, előre nem látható módon valódi etikai és politikai dimenziót nyert a Keleten bekövetkezett szinte teljesen erőszakmentes megrázkódtatások révén. Európa, és különösen a keresztyénség, még nem ismerte fel teljes terjedelmükben azokat a következményeket, amiket ennek az erőszakmentességnek a rendkívüli hatékonysága jelent. Vajon ennek eredményeként egy szép nap elmúlnak, feledésbe merülnek a háborúk? Ez kétségkívül csak álom, de a mai valóság mégis egy békésen felépített Európa irányába mutat, amely tudomásul veszi a kulturális különbözőségeket. És akkor ezzel ne értenének egyet a keresztyének?

— *A teológiai alapok:* A „béke” önmagában egy kiváltképpen való evangéliumi fogalom, amely Európára is érvényes. Hozzá tartozik még az elszakadt népek közötti megbékélés és az államok közötti válaszfalak lebontása is. Hogy lenne lehetséges, hogy annak tanítványai, akiről Pál apostol azt mondta, hogy: „Ő a mi békességünk, ...aki lerontotta a közbevetett válaszfalat, az ellenségkedést

az Ő testében...” (Ef 2,14-25) — ne vennék észre az európai haladásban Isten saját munkáját?

Vajon nem még érthetőbb-e ez a dolog a protestánsok számára, akik a számos országban tomboló „nemzeti katolicizmustól” annyit szenvedtek? A franciaországi „protestáns internacionálé”, amit gyakran mint a zsidók és szabadkőművesek internacionáléját csúfoltak — nagy súlyt helyezett azokra a kapcsolatokra, melyek a francia protestantizmus Angliához, Hollandiához és Németországhoz fűzték, ahol üldözött hugenotta őseik annakidején menedékre és otthonra találtak. A reformáció kezdettől fogva európai volt, minthogy az eszmék cseréje maga is európai talajon mozgott. A Canterbury-i érsek november végi strasbourg-i látogatásakor emlékeztetett arra, hogy Martin Bucer, a város reformátora, száműzése után az angliai reformációnak lett egyik atyja. És ez a sok közül csak egyetlen példája a protestantizmus európai jellegének.

De ha közelebről szemügyre vesszük a dolgot, talán ugyanennyi okunk lesz — különösen mint keresztyéneknek — arra, hogy Európával szemben bizalmatlanok legyünk, vagy akár, hogy felépítésének ellenálljunk.

A történelmi vagy politikai okok kétféleképp is értelmezhetők: Vajon a Brüsszelben kifejldött hatalmas bürokrácia képes-e valami mást is létrehozni, mint egy új Pax Romana-t, amely előit mindenkinek meg kell hajolni? És vajon fog-e ebből szükségszerűen nyerni valamit a demokrácia?

Az bizonyára megnyugtatóan fog hatni, ha például kijelentjük: a feladat határtalanságára tekintettel a technikai követelmények egyeztetésének központi kérdésében lemondtak arról, hogy mindenkire nézve kötelező normákat határozzanak meg. Ehelyett a kölcsönös elismerés elvét vezették be, amely minden országot kötelez a másik normáinak elfogadására, valamint a fogyasztók egészségének és biztonságának védelmére. Ez a „kölcsönös elismerés” erősen emlékeztet arra, amit az ökumenikus mozgalom gyakorol a különböző egyházak között, tekintettel arra, hogy lehetetlen a hitnek és egyházszerzetnek mindenki számára elfogadható megfogalmazása. De vajon ez a szép elv nem hordozza-e önmagában az egyenlőtleniséget?

Mert ugyan mit jelent Németországnak a szerszámgépek portugál vagy görög szabványainak elfogadása — miközben jól tudja, hogy ezek az országok nem is gyártanak ilyen gépeket, hanem azokat Németországból vásárolják? A valóságban ez az erősebb joga, ami úgyis győz, és ez a gépgyártás esetében a német szabványok érvényesülését fogja jelenteni. Etikai fogalmakkal kifejezve: vajon nem az történt-e, hogy a katonai hatalmat egyszerűen gazdasági hatalommal helyettesítették be? A kulturális különbségek elismerését ugyancsak fenyegeti a veszély, hogy pusztá elv marad, ha a „multik” rákényszerítenek mindenkit, hogy Londontól Madridig és Nápolytól Hamburgig ugyanazokat a gyártmányokat használják, — akár egy doboz mosóporról van szó, akár a 25 közül bármelyik TV programról, amit a jövőben kábeleken fognak terjeszteni.

Ennek az uniformizálásnak az ellenszere a különböző térségek felértékelése lehetne: ha egyszer majd eltűnnek a nemzetek, akkor Európa a régiók Európája lesz. De ez meg nem jár-e azzal a kockázattal, hogy a szélsőséges uniformitásból a szélsőséges partikularizmusba esünk? Mert a regionalizmus gyakran a legkonzervatívabb és legreakciósabb irányzatok kísérik (mint pl. Elzászban a két világháború között). A nemzet eszméje ezzel szemben arra irányult, hogy a regionális partikularizmus (az egyes térségek elkülönülését) áthidalja azáltal, hogy az egyéneket olyan politikai és erkölcsi elvek nevében egyesítette, amelyek mindenkire nézve kötelezőek voltak. Így én, mint elzászi, — akit szinte minden elválaszt egy bretontól vagy egy korzikaitól — mégis velük együtt egy nemzetet alkotok mindaddig, míg a „Szabadságról, Egyenlőségről és Testvériségről” mindnyájan ugyanazokat az eszméket értjük. Európa tehát nem lehet egy mozaik, amely a maguk különállóságát hangsúlyozó térségekből áll. Csak úgy fog tudni létezni, ha vannak olyan közös értékek, melyek ezt a partikularizmust áthidalják. Hogy mik számíthatnának ilyen értékeknek, azon még alig gondolkodott valaki. Ha én megkérném Önt: egy mondatban nevezzen meg egyetlen olyan jelszót, ami kötelező lehetne Európa számára és közös értéket összefoglalná —, On mit mondana? Demokrácia? Emberi jogok? Környezetvédelem? Vagy: Bürokrácia? Piaccgazdaság — egyébként törődjön mindenki a maga dolgával?

Az első részt összefoglalva azt mondanám: a keresztyének részére Európa egyszerre túl kicsi és túl nagy. Túl kicsi, mert a keresztyének háza az Oikoumene, a lakott föld egésze, és nem csak Gorbacsov, Mitterrand és Kohl urak „Európa Háza”. De túl nagy is, hiszen a keresztyén hit a valóságban helyi közegekben él és a bürokratikus szervezetekkel nem sokat tud kezdeni. Számunkra, protestánsok számára Európa felépítése legfeljebb lehetőség, hogy rákérdezzünk azokra az értékekre és modellekre, amelyek ezt az építést támogatják, és képviseljük benne az Evangélium parancsait, amennyiben azokat nem vesszük figyelembe.

II. Milyen Európát szeretnénk hát? Próbáljunk meg számbavenni néhány olyan adottságot, amiről itt szó van. A magam részéről én mindeneke előtt három olyat látok, amikre előljáróban már utaltunk is.

1. A gazdaság elsőrendű fontossága. Való igaz, hogy a gazdaság a fejlődés hajtóereje, amely jólétet és élet színvonalat tud biztosítani. De azáltal, hogy a gazdaságból öncélt igyekezzünk csinálni ahelyett, hogy a cél elérését szolgáló eszköznek tekintenénk, egy olyan antropológiát támogatunk, amely az embert a termelés és a fogyasztás funkcióira szűkíti le. Meg kell vallanom, etekintetben sokat várok Kelet-Európa keresztyéneitől, akik bátorságból és szolidaritásból rendkívüli példát adtak. Azt várom ezektől a testvéreinktől, hogy Európán belül tegyék vi-

lágossá: „Az ember nemcsak kenyérből él, hanem minden Igéből, amely Isten szájából származik”. Mélyen megrendültem a Románia irányában 1989 karácsonyán Strasbourgban megnyilvánult erős szolidaritástól. Nem gondoltam volna, hogy saját polgártársaim, akiket a materializmus és a fogyasztói életstílus tetlenekké tett, ilyesmire képesek! És nem tudom, ki adta a másoknak a szebb ajándékot: Nyugat azzal, hogy ételmiszert és ruhákat ajándékozott, vagy Kelet azáltal, hogy ilyen megmozdulásokra serkentett. Hadd reméljük, hogy ezek a gesztusok többet jelentenek szentimentális szalmalángnál.

És szabadjon azt is remélnünk, hogy a szabadság visszanyerése Kelet-Európában másra, valami jobbra fog szolgálni, mint pusztán arra, hogy a nyugati fogyasztói nívót ott is elérjék. Mert ha ez így lenne, akkor a nyugat-európai országok „ajándéka” hamar méreggá válna.

2) A szociális különbségek. Annak érdekében, hogy a szociális biztonságnak az európai népek zömére jellemző magas nívóját biztosítsák — a legmagasabb nívót a világon —, a Tizenkettek Strasbourgban egy szociális kartát adtak ki. De vajon elég hatékony lesz-e az a törvény ahhoz, hogy a piac törvénye és az áhitott szociális biztonság közti ellentétet megoldja? Vajon nem fognak-e az Észak és Dél közötti különbségek még jobban meg erősödni? A madridi kollokviumon nagyon meglepett az az érzékenység, amivel a latin országok viseltetnek ezekkel a kérdésekkel szemben — sokkal erősebben foglalkoztatja őket, mint pl. a környezetvédelem, amit bizonyos mértékig a gazdagok luxusának tartanak. Az egyik résztvevő pl. elmondta, hogy Portugália egyes vidékein illegálisan napi 13 órát dolgoztatnak vállalkozók gyerekekkel — havi 80 DM-ért! Minthogy általában alacsony a bérek, Portugália attól fél, hogy olyan ország lesz, melyben a döntéseket észak-európai menedzserek hozzák. A német szakszervezetek viszont azzal vádolják Portugáliát, hogy szociális „dömpinget” űz, csakhogy külföldi beruházásokat vonzzon az országba. Ezek a félelmek nem teljesen alaptalanok, ahogy azt egy Bülh-i gyárban tett látogatásom alkalmával tapasztaltam. Ott egy üzemvezető biztosított róla, hogy csoportja nem tévotvázna Dél-Európában beruházni, ha a német szakszervezetek bérkövetelési túl magasak lennének. Ami most még visszatartja őket ettől, az a földközi-tengeri országok dolgozóinak gyenge munkateljesítménye. Tehát Dél-Európa országai attól félnek, hogy Észak döntési központjainak lerakatává lesznek (olcsó munkabéért nyújtva, és alkalmanként nem tiszta üzemeknek rejtkehelyet biztosítva), — Észak pedig amiatt fél, mert Dél javára eltűnni látja saját ipari tétjét. Nekünk, protestánsoknak még érzékenyebben kellene figyelniük erre az Észak-Dél ellentétre, minthogy egészében nézve Észak-Európa gazdag és protestáns, Dél-Európa viszont szegény és katolikus. De Dél-Európa északra van azokhoz az országokhoz képest, amelyek még nála is szegényebbek; másokhoz viszonyítva még mindig gazdag lehet az ember! A spanyol, portugál és olasz protestánsok azért tartották fontosnak, hogy Európa nyisson a Harmadik Világ felé, különösen a Földközi-tenger térségének országai, az afrikai és latin-amerikai országok felé, melyekhez még a régi gyarmati birodalmakból eredő kulturális kapcsolatok fűzik.

Európának ez a Dél felé szükséges nyitása nemcsak a gazdasági fejlődés igazságos megosztásának gondját oldja meg, hanem kétségtelenül még fontosabb abból a szempontból, hogy Európa saját szellemi és kulturális forrásainál lehorgonyozzon. Mert a Parthenon, Velence és az Escorial nem csupán egy dicsőséges múlt emlékei, hanem Európa lelkének lényeges részei.

Összefoglalva: arról van szó, hogy a régi sorompóknak

a határokról történő eltávolítása ürügyén ne képződjenek új határok (ravaszabbak, mert kevésbé láthatóak) Európán belül azok között egyfelől, akik a technikai modernizáció és a gazdasági fejlődés vonatára fel tudtak ugrani, másfelől akik a vonatról lemaradtak. Mert megvan a veszélye annak, hogy Északon is, Délen is képződnek ilyenek, és Európán kívül is, a Tizenketek jól védett erődje és egy olyan Harmadik Világ között, amely egyre inkább elvérzik.

Európa még egy „nagy belső piac” révén sem képes magát egyedül megmenteni. Legsürgetőbb feladatai közé fel kell vennie a Harmadik Világgal való szolidaritást, hogy a súlyeltolódásokat korrigálja, amelyek végül magára Európára nézve is halálosak lennének. Ez konkrétan egy erős politikai akarat megnövekedését feltételezi, amely a bürokrácián fel tud emelkedni.

3) *A kulturális identitások.* Az európai kultúra kétarcú: gyakran volt „imperialista”, de ugyanakkor sokszínűségében rendkívül gazdag. Az európai kultúrának ez a kétértelműsége veti fel a továbbiakban a kérdést: kolonizálás vagy szíves vendéglátás? Fennáll ez a kérdés pl. Északnak a Földközi-tenger térsége felé történt turisztikai nyitása kapcsán. Spanyolországban, de Dél-Franciaországban is hallatlanul sokat profitál a lakosság gazdaságilag a turizmusból. Ugyanakkor viszont megvan az az érzése, hogy saját egzisztenciájában megtagadva gyarmatosították. Ugy tűnik, némely nyaralóhelyre még a lelkeszt is Észak-Európából „importálják”, ahelyett, hogy a nyári vándorlás alkalmát felhasználva mások felé megnyílnak, egy másfajta életvitelt felfedezzenek és azon elgondolkoznak.

A vendéglátásnak ugyanez a kérdése vetődik fel a bevándorlók vonatkozásában: Vajon Európa bevehetetlen bástya lesz-e minden idegen számára? Vajon nem próbálják-e az európai államok — nagyon diszkrétén — a bevándorlóknak a szomszéd országokba való továbbküldését támogatni? Franciaországban már a Németországból a kelet-németek érkezése miatt kiszorult törökök tömeges átáramlásától rettegnek, de úgy tűnik, az NDK-belieket sem fogadják mindig tárt karokkal.

Franciaországnak, az emberi jogok hazájának miniszterelnöke, a protestáns szocialista Rocard nem jelentette-e ki nemrég — saját szocialista belügyminiszterétől, Joxe-tól támogatva — : Franciaország már nincs abban a helyzetben, hogy további bevándorlókat befogadjon?

Ilyen előírásokkal szemben mit tehetnek a keresztyének, és főleg a protestánsok?

Georges Sutra, az Európa Parlament egyik francia képviselője, aki résztvett az említett madridi kollokviumon, azt tanácsolta a protestánsoknak: adják elő álláspontjukat Strasbourgban a parlamentereknek és közöljék velük, hogy „lobbyt” alakítanak. Amikor így foglalt állást, kétségtelenül katolikusként reagált, aki Strasbourgban a vatikáni diplomácia képviselőjét tartotta szem előtt. Ez a képviselő bizonyos vitapontoknál felszólalt — főleg olyankor, amikor szexuális vagy családi problémákról volt szó. És Sutra bizonyára emlékezett arra a hatásra, amit II. János Pál pápa váltott ki, amikor mint államfőt olyan biztonossági intézkedésekkel fogadták, ami háromszor, négyszer költségesebb volt, mint akár Reagan, akár Gorbacsov esetében. Van ugyan egy „Egyház és Társadalom” elnevezésű „Európai Ökumenikus Bizottságunk” (angolul EECSS), élén egy angol lelkésszel, Barney Milligan-nel, (1989. december 31-ig), — de vajon tudja-e valaki, hogy ez létezik?

Mindent egybevetve: Mi, protestánsok azzal töltjük az időnket, hogy szövetségeket, tanácsokat, bizottságokat alakítunk szervezeti megosztottságaink áthidalására, de magunk sem hiszünk benne igazán. És úgy vélem, okkal: mert minden intézmény csak szükséges rossz. Mert hit,

élet és odaszánás csak azoktól a férfaktól és asszonyoktól várható, akik elindulnak, hogy Krisztust kövessék.

Mi várható az intézményektől? Minden irántuk érzett jogos előítélet ellenére mégis ezek jelenítik meg látható módon a protestantizmust, a szónak betű szerinti értelmében. És nemcsak azért, mert az uralkodó katolikus modell erre kötelezi őket, de — akár akarjuk, akár nem —, a protestantizmus gondolkodását ezek a protestáns intézmények képviselik a világ nyilvánossága előtt. Ezért rendkívül fontos, hogy ezek az intézmények, egyházzövetségek, ökumenikus tanácsok mindig jól fontolják meg, mit mondanak.

Sajnos túl gyakran a diplomatikus bölcsesség irányítja őket és a felekezeti arányosságra való ügyelés, ahelyett, hogy egyszerűen igyekeznének igazat mondani. Emlékeztünk csak az Egyházak Világtanácsa 1989-es Moszkvai Nagygyűlésére, ahol egy romániai egyházi tisztségviselő komoly diplomáciai győzelemként könyvelte el: sikerült elérnie, hogy az EVT a valóságos romániai eseményeket elhallgassa. Magam is résztvettem az EVT-nek egy 1979-es bostoni (USA) kollokviumán, ahol megállapíthattam, hol van az a pont, amelynél gyakorlatilag lehetetlenné válik bármilyen valódi párbeszéd.

De túl azon a kritikán, amit a hivatalos intézményekkel szemben gyakoroltam, mégis elvárom tőlük, hogy:

— Hangosan és érthetően hirdessék: „Nem csak kenyérről él az ember, hanem minden Igével, amely Isten szájából származik”; és legyen bennük megértés az iránt, amit nekik erről a témáról bizonyos kelet-európai egyházak mondani tudnak, főleg a volt NDK-beli egyházak, melyeknek magatartása rendkívüli keresztyén bizonyágtétel volt;

— Kormányaikat ösztönözzék, hogy a szegényeknek és gyengéknek közel és távol igazságot szolgáltatassanak.

Hitünk középpontjában a megfeszített Krisztus áll. Isten a világon mindenkié, akitől az életet megtagadják. Ezért kell az egyházaknak elsődleges figyelmet fordítani a Közös Piac „másik arcára”. Minden eddiginél erősebben kell arra ösztönözniük, hogy az evangélium hirdetésé és a diakónia konkrét gyakorlatára egyre szorosabban kapcsolódjanak egymáshoz. Ez minden további nélkül megvalósulhatna Észak és Dél protestáns egyházaik kapcsolatában. Egyikük anyagi függőségét a másiknak küldött beszámolóik testvériesebb színben láttatnák. Például északi országaink kiváló teológiai fakultásai elismerhetnék a római, madridi, lisszaboni, sőt párizsi és montpellier-i teológiai szemináriumok diplomáit.

— Védelmezzék az európai kultúrák tiszteletben tartását azáltal, hogy Észak egyházait ösztönzik a déli és keleti egyházakkal való kapcsolatok kiépítésére, egy újfajta turizmus támogatására, amely nem gyarmatosít, csak elfogadja a vendéglátást; és szigorúan követeljük meg a tiszteletet a bevándorlókkal szemben.

Mindezeknek azonban úgy kell megtörténniük, hogy a hivatalosan meghirdetett célkitűzések egyezzenek a keresztyének által megélt valósággal.

Mit kell és mit lehet nekünk, keresztyéneknek tennünk személy szerint és együttesen?

Úgy tűnik, semmi mást, mint egyszerűen meg kellene próbálnunk hiteles keresztyéneknek lenni: „Keressétek először Isten országát és az Ő igazságát és mindezek megadatnak néktek” (Európát is beleértve). Itt van erre keleti testvéreink példája, ami engem arra a látszólag banális megállapításra készítet: Ők sem tettek egyebet, mint hűek maradtak az Evangéliumhoz, imádkoztak és bizalommal elindultak hivatásuk teljesítésére. Anélkül, hogy mindenáron „keresztyén” módon számbavennék ezeket az eredményeket, mégsem lehet azt mondani: Isten volt az, aki a Falat és a vasfüggőnyt végleg lerom-

bolta — akkor sem, ha ezek mint Jerikó falai, váratlanul és hirtelen dőltek le. Úgy hiszem, a bizalomnak és a teljes odaszánásnak ez a lelkiülete állandóan meg kell hogy legyen bennünk ahhoz, hogy Európa olyan térséggé váljék, ami megfelel elvárásainknak. Európa keresztényei számára ma talán az a legfontosabb, hogy bizonyosságot tegyenek az Evangéliumról, mégpedig egy egyszerűbb életstílus, a kevesebb fogyasztás és több felelősségvállalás által, hogy nyilvánvalóvá tegyék: az Ige kenyere legalább annyira létfontosságú, mint a testi kenyér. A felhalmozott javakból kevesebbet fogyasztani, inkább az osztozást gyakorolni, hozzájárulni — ha csak kicsiben is — a gazdaság olyan új formájának kialakításához, amely a termelést a valós szükségletekhez igazítja, és nem megfordítja.

Talán van még egy különleges európai hivatásunk is nekünk a Rajna-völgyében, amit annyi dráma szagattott már. Azt hiszem, nekünk, elzásziaknak különösen is konkrét tapasztalataink vannak tekintetben, hogy mit jelent európainak lenni. Ami hosszú időn át két kultúra közti szakadásnak tűnhetett (sokan egyenesen skizofréniáról beszéltek), az ma gazdagsággá válhat. Az elzászi protes-

tantizmust egész különösen jellemezte Luther Márton és J.S. Bach nyelvezete és kultúrája iránti hűség, és Franciaországhoz való kapcsolódása. Ma ezt a helyzetét Elzász már zavartalanul vállalhatja, és hozzájárulhat többek között a kétnyelvűség megőrzéséhez és kifejlesztéséhez. A nyitásnak ez a szándéka jelképesen tapasztalható volt egyházelnökünknek, Michel *Hoeffenek* 1987-ben történt felszentelésén azáltal, hogy résztvett az alkalmon mind a Badeni Tartományi Egyház püspöke, mind Günter *Krusche* főszuperintendens, a Kelet-Berlini Evangéliumi Egyház felelős vezetője. Saját jelenlétem közöttük szintén szerény bizonyosság kívánt lenni arról a valóságról, amit meg kell teremtenünk.

Christian Albecker

Fordította: *Szesztay Mária*,

az Ökumenikus Tanulmányi Központ munkatársa

(A szerző elzászi (Strasbourg-i) protestán lelkész. Fenti előadását az Elzászi és Badeni Egyházi Vezetőség ülésén, az „Európai Egységokmányról” mondta el, amely megjelent a *Gustav Adolf Werk* évkönyvében, a „Die Evangelische Diaspora” 1991-es számában. — A szerk.)

Az Öböl-háború öröksége

Lehet, hogy az Öböl-háború gyorsan véget ért, de következményei hosszú évekre meg fogják határozni a közel-keleti térség és a világ politikai, szociális és gazdasági helyzetét.

A háború igazolása

Az „igazságos (vagy igazolható) háború elméletének” technikai szóhasználatában John *Habgood*, York anglikán érseke felvetette az „arányosság” kérdését. Röviden fogalmazva: az igazságos háború elmélete, amit sok keresztényen gondolkodó évek óta védelmez, azt állítja: bizonyos körülmények között lehet, hogy a béke érdekében a kisebb rossz a háború.

Az Öböl-háború olyan eset volt, amelyben sok egyház és ökumenikus szervezet szerte a világon egyértelműen ellenezte a katonai megoldást — bár Anglia egyházi vezetőinek egy csoportja úgy ítélte meg: az, hogy Irak megtagadta a megszállt Kuvaitból való kivonulást, igazolta a fegyverek bevetését. Sok keresztény viszont állította, hogy a modern hadviselés adottságai, — különösen a nukleáris fegyverek alkalmazásának lehetősége többé soha nem teszik lehetővé a háború igazolását.

Politikai vezetők, különösen *George Bush* amerikai elnök már kezdettől fogva alkalmazta a vitában az „igazságos háború” szó használatát.

Az igazságos háború klasszikus keresztény elmélete minden esetben kikötötte: ahhoz, hogy egy háború igazságosnak legyen tartható, bizonyos kritériumoknak meg kell felelnie. Egyik ilyen az „arányosság”, vagyis hogy a háború által okozott halál és pusztulás nem haladhatja meg azt a szenvedést, aminek megszüntetéséért a háborút indították.

Zbigniew Brzezinski, a volt amerikai elnök, *Jimmy Carter* nemzetbiztonsági tanácsadója megjegyezte, hogy az Irak elleni támadásnak — bár kétségtelenül katonai szempontból indították —, fő célja az volt, hogy biztosítsa

a modern társadalom működését. Ám az az ártatlan iraki nép jólétére nézve épp a fordított következményekkel járt. *Brzezinski* sürgette, hogy „ezt a zavaró kérdést fontos felvetni, különösen akkor, amikor hangsúlyossá válik egy 'igazságos háború' emlegetése”.

Az iraki veszteségek pontos adatai nem ismertek, leg-többben a háború utolsó óráiban estek el. Ezen felül Irakban civilek ezreinek az élete nyomorodott bele fizikailag vagy érzelmileg abba, amit a katonaság klinikailag „járulékos károsodás”-nak nevez.

Martti *Ahtisaari* ENSZ képviselő úgy jellemezte Irak bombázását, mint ami egy az energiától és technológiától függő, lényegében fejlett országot az iparosodás előtti kor-szakba taszított vissza.

Már a konfliktus kialakulása idején is többször fel-merült a kérdés: vajon megfelel-e ez a háború, egy háború igazolása második hagyományos kritériumának, annak tí, hogy először a helyzet békés megoldásának minden lehetőséget ki kell meríteni. Ezek a kételyek még csak erősödtek a háború vége óta napvilágra került információk révén.

Vajon el lehetett volna kerülni a háborút? Sokan hisznek abban, hogy ha az Egyesült Nemzetek Szervezete szigorúan végrehajtotta volna a szankciókat, és követte volna a fékentartás és elszigetelés politikáját, Irak végül visszavonult volna Kuvaitból a háború katasztrofális következményei nélkül is. Ám Irakot kezdettől fogva úgy jellemezték, mint hajthatatlant, mint amely a Kuvaitról való tárgyalások minden mozzanatát összeköti a Palesztín kérdéssel. Pedig a most hozzáférhetővé vált bizonyítékok tanúsítják, hogy 1990 augusztus és 1991 január közepe között Irak több olyan jelzést is adott, amit tárgyalások kezdeményezéseként lehetett volna értelmezni. Ez mind visszautasításra talált. Most már tudjuk, hogy az amerikai kormány azonnal a katonai megoldás mellett döntött, amint Irak megszállta Kuvaitot. Az igazolás, a magyarázkodás és a nemzetközi támogatás mozgósítása, mind csak később következtek. A katonai

támadás megtervezése már komolyan elkezdődött szeptemberben, és október 30-án Bush elnök titkos jóváhagyását adta egy január közepén indítandó légháború időrendjéhez, februárban pedig egy mélyen iraki területre behatoló offenzívához.

Így a kérdés marad: olyan időben, mikor a nagyhatalmak kerülnek a háborút annak leírhatatlan rombolóereje miatt, vajon szükséges volt-e haderőt bevetni egy a világpolitika szempontjából messze nem központi konfliktus megoldására? Vajon a gazdasági szankciók — ha nem csak néhány hónapot adnak nekik — nem lettek volna-e eredményesek — főként, hogy hatékonyságuk megítélésében különbözőségek is mutatkoztak, és más esetekben éveket is hagytak rá, hogy ilyen gazdasági szankciók eredményt hozzanak?

Egy biztos: a krízist az okozta, hogy Irak lerohanta és megszállta Kuvaitot. Az Egyházak Világtanácsa ez ellen kezdettől határozottan fellépett, támogatva az ENSZ Biztonsági Tanácsának követelését, hogy Irak azonnal és feltétel nélkül vonuljon ki Kuvaitból. Am Irak a nemzetközi jog megsértését még tetézte a kuvaiti nép elleni kegyetlenkedésekkel és az ország gazdaságának tönkretételével — bár valószínű, hogy némely ilyen akcióját éppen az Egyesült Államok vezette katonai támadás váltotta ki.

De számos hasonló agresszió, az ENSZ alapokmányának és az ENSZ határozatainak megsértése nemcsak hogy ilyen válasz nélkül maradt, de sokszor tudomást sem vett róluk a nemzetközi közösség. Való igaz, hogy az Irak elleni koalíció szövetségesei közt legalább féltucat olyan ország volt, amely a közelmúltban maga is katonai beavatkozással rohant le vagy foglalt el más ENSZ-tagországokat.

Az Egyházak Világtanácsa Canberrai-i Nagygyűlésének Szerkesztőbizottsága az Öböl-háborúra vonatkozó határozat megfogalmazásánál igyekezett elkerülni az általános vitát a háborúval kapcsolatos keresztény elfogásról annak érdekében, hogy ennek a konkrét háborúnak az ellenzésében a legnagyobb egyetértésre tudjanak jutni. Egy plénumban felvetett javaslat azt célozta, hogy szólítsák fel az egyházakat: „hagyjanak fel a katonai erő alkalmazásának teológiai és erkölcsi igazolásával, akár háborúban, akár egyéb elnyomó rendszerek formájában alkalmazzák is, és legyenek nyilvánosan az igazságosság szószólói”. De, bár ezt előbb némi vita után elfogadta a Bizottság, utóbb mégis meggondolták, és törölték a határozat szövegéből.

Most, hogy az egyházak átgondolják saját békeszolgálatukat, szembe kell találni magukat azzal a figyelemreméltó jelenséggel, amit az Öböl-háború tett nyilvánvalóvá: egy feltűnő újfajta készséggel a nemzetközi viták katonai eszközökkel történő megoldására.

A háború végén Bush elnök kijelentette, hogy az „az ENSZ győzelme volt az emberiség érdekében, a törvényesség és a jog nevében”. A tények azonban mást mutatnak. A hidegháború vége óta a nemzetközi közösség első nagy próbatétele az Öböl-háború volt, és a nemzetközi közösség ebben a próbában megbukott.

Az Egyesült Nemzetek Szervezete

Sokan, akik az Öböl-háborúban a katonai erő alkalmazását támogatták, ezt az ENSZ szerepére hivatkozva tették. Mint a béke fenntartásának eszközét a világban, az ENSZ befolyását az Ökumené gyakran magasztalta. Az ENSZ és az Egyházak Világtanácsa éveken át együttműködött a legkülönbözőbb módokon. Az 1985-ös központi bizottsági ülés határozata sürgette, hogy az egy-

házak támogassák az Egyesült Nemzetek Szervezetét, és bátorítsák kormányait, hogy „vegyék igénybe megfelelő időben, építő módon annak befolyását”.

De ami az Öböl-háború esetében történt, az nem éppen az volt, amit ez a határozat el akart érni. Az egyházak a világ legnagyobb részén támogatták a Biztonsági Tanácsot Kuvait megszállásának elítélésében és szankciók fogantatásában annak érdekében, hogy Irakot rákényszerítsék a visszavonulásra. De — ahogy a Nagygyűlés megjegyezte —, azzal, hogy a Biztonsági Tanács a 678. sz. határozatot elfogadta, felhatalmazást adva „minden szükséges eszköz alkalmazására az előző határozatok végrehajtása érdekében” Iraknak Kuvaitból való visszavonulásáért, az ENSZ saját magát hozta abba a veszélybe, hogy nemkívánatos függőségbe kerül egy hatalmas nemzettel vagy nemzetek csoportjával szemben, és úgy tűnik: olyan széleskörű háborúra ad felhatalmazást, amely nem a törvényességen alapuló béke nemzetközi rendjének érdekeit szolgálja. Arról nem született megegyezés, hogy mik azok a „szükséges eszközök”, vagy hogy kik és mikor fogják azokat meghatározni. Miután meghozta a 678-as határozatot, a Biztonsági Tanács egész késő februárig nem tanácskozott újra az Öböl-háborúról — annak ellenére, hogy ott a nevében január közepén háborút indítottak. A Biztonsági Tanácsnak a háború után hozott határozata egy formális tüszünetről (687. sz.) kérdéseket vet fel az előző határozataival való összeegyeztethetőség tekintetében (pl. ami az Irak és Kuvait közötti területi vitákat illeti), és ateinketben, hogy van-e illetékessége az ENSZ-nek intézkedni bizonyos fajtájú iraki fegyverzetek megsemmisítéséről.

Általában a szankciók szigorításának feltételei az iraki nép érdekeire nézve hátrányosak, büntető, sőt egyes esetekben szinte bosszú-jellegűek voltak.

A 688-as határozat (a kurdok elnyomásáról) azt az alapvető kérdést veti fel, hogy van-e a Biztonsági Tanácsnak joga egy ország belügyeibe beavatkozni.

Az a nyilvánvaló igyekezet, hogy hatalmas államok saját akcióikhoz és döntéseikhez megnyerjék az ENSZ áldását, szükségessé teszi az ENSZ szerkezetének és működésének tüzetes felülvizsgálatát.

Egyetlen olyan állam uralma a Biztonsági Tanács felett, amely ha tudja, manipulálja azt, és figyelmen kívül hagyja, ha nem tudja manipulálni, komoly kérdéseket vet fel az ENSZ szervezetének a hidegháború utáni időszakban való működése tekintetében.

Szövetségesek és mások

Az Irak elleni szövetség elsősorban az Egyesült Államok kezdeményezésére kovácsolódott össze. A szövetségesek közt Anglia volt az, amely — bizonyítani akarván, hogy még mindig nagyhatalom, és valamelyes maradék felelősséget hordoz a Közel-Kelet ügyei iránt — először vetette fel a katonai megoldás gondolatát.

Bizonyos szakaszokban Franciaország a saját külön útját akarta járni, többféle okból kiindulva, beleértve az Irakkal fenntartott kapcsolatait és azt az igényét, hogy megmutassa: nemzetközi kérdésekben nem csak egyszerűen követi Amerikát.

Ezt az ellentmondásosságot világosan tükrözik a különböző francia békekezdeményezések, beleértve azt is, amelyet a Biztonsági Tanács által kitérített határidő lejártának előestéjén hirdettek meg. Végül Franciaország lelkesen belement a háborúba.

Németország nyilvánosan kifejezte komoly fenntartásait a katonai beavatkozás iránt, végül mégis úgy találta, hogy támogatnia kell az Amerika vezette szövetséget.

A Szovjetunió a krízis kezdetétől fogva lényegében az amerikai vonalat követte. Egyértelműen az érdekelte leginkább, amit gazdasági és politikai nyereségként biztosítani tud magának azáltal, hogy támogatja az Egyesült Államokat. Az Öböl-háborúban képviselt szovjet politika nagy változást tükrözött a Harmadik Világ iránti eddigi magatartásában is.

A Biztonsági Tanács vitái megmutatták, hogy a Szovjetunió semmiben sem kívánja korlátozni Amerikát — részben valószínűleg annak felismerésében, hogy erre már nem is rendelkezik akkora befolyással, mint a hidegháború idején.

Közvetlenül a szárazföldi támadás beindítása előtt a Szovjetunió tett egy nagyobb kezdeményezést a tűzszünet érdekében. Úgy tűnt, hogy Irakkal való tárgyalásai ablakot nyitnak a tárgyalások lehetőségére. De végülis világos lett, hogy nem kíván kellemtelenkedni az Egyesült Államoknak.

Sajnos az El Nem Kötelezettek Mozgalma (talán éppen azért, mert annak Irak is, Kuvait is tagja) elmulasztotta, hogy valamit is tegyen a krízis megoldásáért, sőt még azt is, hogy egyáltalán világosan állást foglaljon az ügyben.

A Mozgalom több tagja csatlakozott az Amerika vezette Irak ellenes koalícióhoz. A Mozgalom más tagjai a Biztonsági Tanácsban különféleképp nyilatkoztak és szavaztak.

Egyedül Kuba tartott ki állhatatosan a Mozgalom elvei mellett. A vitában képviselt intervenciói tükrözték sok más ország álláspontját is (olyanokét, amelyek közül sokan némák maradtak), és általában az emberek millióinak nézetét.

A krízis és a háború által leginkább sújtottak természetesen a Közel-Kelet országai. Az Öböl-háború megváltoztatta a térség hatalmi egyensúlyát. Jelentősen meggyengítette Irakot úgy, hogy évekre telhet, míg újra fel tud emelkedni, mint a régió egyik nagyobb katonai hatalma.

Ez Iránnak kedvezett mind katonai értelemben, mind a Nyugathoz fűződő kapcsolatairól vonatkozásában. Ha nincsenek is területi követelései Irakkal szemben, támogatása az ottani siita közösség felé csak növekedni fog.

Törökország szerepét azon igyekezete összefüggésében kell látni, hogy katonailag is, gazdaságilag is részévé váljék Európának. Jelentősen meg is szilárdította pozícióját a térségben.

Izrael széleskörű együttérzést élvezett a területét ért Scud-rakéta támadások miatt. Mindent összevéve, egyik legnagyobb haszonélvezője lett a háborúnak azon poli-

tikai érdeme révén, hogy mérsékelni tudta magát a Scud-támadásokkal szemben — bár logisztikailag lehetetlen is lett volna visszaütnie a koalíció parancsnokságának engedélye nélkül, ami viszont azt jelentette volna, hogy csatlakozik a szövetséghez.

A térítés, melyet ezért Izrael pénzben, fegyverekben és technológiában Amerikától kapott, éppen akkor erősítette meg, amikor legnagyobb ellenfele jelentősen meggyengült.

A rövid időszak alatt Szíria és Egyiptom megszilárdult. De a Közel-Kelet minden arab országában gondos figyelemmel kell kísérni a belső erőket az ott élő népek Amerika-ellenes érzelmei miatt.

A folyamatos amerikai és nyugati jelenléttel szemben már az olyan országok reakció is, mint Szaúd-Arábia, azt mutatják, hogy sok arab ország bizalmatlan a Nyugattal való közös szövetséggel szemben.

Az észak-iraki kurd nép háború utáni lázadása egyenes következménye volt annak a felhívásnak, amiben Bush elnök Saddam Husszein elleni felkelésre buzdította az iraki népet és katonaságot.

Az iraki katonai megtorlás és az általa keltett pánik a modern idők legsúlyosabb menekült-problémáját idézték elő.

A döntés, hogy amerikai csapatokat küldenek egy „biztonságos kikötő” létesítésére a kurd menekültek részére, abban az időben született, amikor az iraki kormány beleegyezett, hogy az ENSZ „humanitárius központokat” alakíts ki, és amikor a kormány tárgyalásai a kurdokkal jól haladtak.

Úgy tűnik, általános az egyetértés tekintetben, hogy az iraki kurdok ügyét az ország egységének keretein belül kell megoldani úgy, hogy az ne vezessen Irak szétdarabolásához.

A kurd vezetők látható módon felismerik, hogy fontosabb számukra az iraki hatóságok őszinte igyekezete a kurdok autonómiájának biztosítására, mint bármilyen nemzetközi garanciák.

Ninan Koshy

Fordította: Szesztay Mária

az Ökumenikus Tanulmányi Központ munkatársa
(A szerző az Egyházak Világtanácsa Nemzetközi Ügyekkel Foglalkozó Bizottsága igazgatója. Megjelent az EVT „One World” c. folyóiratának 1991. júliusi, 167. számában. — A szerk.)

Keresztény hagyományok újraéledése Örményországban

A népszerű, gyakran felcsendülő reggeli himnusz részletével folytatom az idei beszámolómat egyéves örményországi szolgálatomról.

*Reggeli fény
Igazságos napsugár
Világosíts meg fényeddel,
Az Atyától fakadsz
Tölts el lelkeddel
A neked kedves Igével.*

*Az irgalmasság kincse
Rejtett drágaság
Tégy engem megtalálódá,
Irgalmasság kapuja*

*Nyiss meg a megvallásra
Oktasd elmémet...
Jézus a szeretet neve
Szereteteddel gyötörj,
Mert kőből van szívem,
Az irgalmadért
A Te jóságodért
Éltesz fenségedben.*

*Mindenki Megváltója
Jöjj segítségemre
A bűn kísértésekor,
Vétek letörölője
Moss le áldó szóddal,
Hiszen a dicsőítést énekelem.*

Az örmény ABC 36 betűjével kezdődik ez a 11. szá-
zadi, Nerszesz Snorhaeli egyházatyától származó him-
nusz.

A rádió örmény adásaiban Manakoból reggel napi
szentírási elmélkedést és modern lelki énekeket hallha-
tunk 1/2 7-kor, Dzsambasain evangélikus lelkésztől. A
helyi adón 1/4 9-kor kiváló előadóművészek tolmácsolásában az egyházi irodalom másfél évezredes forrásából
töltekezhettünk 10-15 percig. Ekkor a keresztény törté-
netírás, a hagyományok és az evangélizáció anyagából
merítenek a naptárnak és az aktualitásnak megfelelően.
Szombaton, illetve vasárnap este a napi istentisztelet ma-
gyarázata és prédikációja hangzik el.

A sajtó, a rádió és a televízió rendszeresen közvetít
közös vallási megmozdulásokról. Több folyóirat már ki-
mondottan a híveknek készül (Luszavorics — Megvilá-
gosító, Ecsmiadzin — az örmény Szentszék lapja, alkalmi
gyülekezeti közlemények...).

Idén a Népművelési Minisztérium meghívására, vala-
mint a helyi egyház püspökének felügyelete alatt heti 22
órában 8-11. osztályosok részére kísérleti hittanórákat
tarthattam. Jelenleg egy éves tantervvel és kötelező jel-
leggel, a következő évben már szabadon választott és
a korcsoportoknak megfelelően kidolgozott terv szerint.

Gond volt nemcsak az új témával vagy a korosztá-
lyokkal, hanem a szigorúan tantervbe beépített órákkal
is. Nem volt nehézségem azzal, hogy más-más felkészül-
tségű esetleg felekezeti, vagy akár nyelvű diákok vettek
részét az órákon, hanem csupán a központi rendelkezés
és a be nem avatott tanerők tehetetlensége, mely a Szent
Pálhoz illő viselkedésre készítetett. Szolgálj, hirdesd az
Igét, ha alkalmas, ha alkalmatlan...

A tanórák anyaga kis betekintést engedett az egyház-
történelembe és irodalomba, a liturgikus-, keresztény-,
nemzeti hagyományokba, szentírási tanításba, egyházi
művészetekbe.

Egy újonnan nyílt hittudományi intézetben fél éven
át taníthattam keresztény erkölcsöket és Szent János
Evangéliumának értelmezését.

A hétvégeken falujáró útra indultunk a kolostor apát-
jával, illetve az ún. „legáció”-hoz hasonló szolgálatot lát-
tunk el a növendékek közreműködésével. Ilyenkor főleg
istentisztelet, közös ima, keresztelők, esketések vagy te-
metések, valamint különféle áldások voltak.

Ez a Hachbat nevű kolostor idén ünnepli ezeréves
fennállását, a kedvező földrajzi fekvése, illetve teológiai
kérdésekben kivívott tekintélye révén ma is nagy nép-
szerűségnek örvend. 1939 óta most nyitották meg nem-
csak a turistáknak, hanem a híveknek is.

Rendszeres tevékenységem volt még a számomra na-
gyon kedves és fontos fordítás. Elsősorban a növendékek
tanítása céljából, illetve az ott tartózkodó külföldi szak-
emberek és munkások között magyar-német-örmény
nyelvű tárgyalásokon kellett segítenem. Három helyen
magyar építők is dolgoznak. Őket, mint a szörványban
élő honfitársaimat, szabad időmben is látogattam.

Több külföldi segélyszállítmány célbajuttatásában se-
gítettem és vettem részt elosztásában.

Szolgálatomnak célja tehát sokrétű. Megismerhetek
közről egy olyan kultúrát, amelyet mi magyarok ren-
dszeresen megismerhettünk a történelem során, de ma
mégis el van szigetelődve. Ezen túl közösségi és egyéni
beszélgetésekkel alkalmam volt a földrengés lelki sérü-
léseinek természetét megismerni és orvoslásra is sor ke-
rült.

Valójában a hitoktatással az a szándékom, hogy mi-
nőségében emelkedjek a hívők tudata, tanúsága, napi
helytállása. Mégis a legfontosabb az volt, hogy tanítvá-

nyaimmal és ismerőseimmel — közvetlen emberi kap-
csolatban — mindenről beszélhessünk, jó közösséget
hozzunk létre. Tankönyvek hiányában, valamint az új
tárgyra való tekintettel házi feladatot és érdemjegyeket
nem adtam. A részvétel volt fontos. Az év során három
írásos felmérőt készítettek növendékeim, melyekből ki-
tűnt mindegyik felfogása és érdeklődése, illetve eddigi
felkészültsége. Fontos volt számomra, hogy gyakran vá-
laszoljak azokra a kérdésekre, amelyek diákjaimat az
anyagon kívül foglalkoztatják és divatosak. Többször vár-
tam, hogy ők kezdeményezzenek egy imát valamilyen jó
cél érdekében.

A hivatalos közvélemény nem látja még igazán tisztán
a hívek szerepét, és óvatos — joggal — a vallásos túl-
kapásokkal, túlzott áhítatoskodással szemben. Az iskola
feladata a felvilágosítás legyen, a többi a családnak és
a híveknek közösen kell végezniük. Rendszeresen kaptam
meghívást különböző oktatási intézményekbe, óvodákba,
tagozatos — zenei és festő — iskolákba. A találkozások
előtt néhány tanárral is beszélhettem, de valójában leg-
többször egy helyiségbe gyűltek össze a nevelők és a
tanulók is. A jövőben a Technikai Főiskolán szabad elő-
adásokat tartok — kérésükre. Néhányan a javasolt témák
közül — ezeket választották — : „Bevezetés a keresztény
gondolkodásba”, „Történelmi kutatások a Biblia nyomán”,
„Összehasonlító vallástudomány”, „A hittudomány kap-
csolata természettudományos és bölcséleti kérdésekkel”.
Az említett témákhoz az irodalom örmény nyelven még
kezdetleges. Kevés az iskolai oktatásra alkalmas tan-
könyv. Jelen helyzetben közel 50 tanítási- és nevelőintézet
kapott belső használatra néhány Szentírást, Gyermekek
Bibliáját és Egyháztörténelem könyvet, illetve a szent-
ségekről szóló tájékoztatót.

Ma a gyakorló keresztények is nehezen tájékozódnak
a hitükről, kevés lehetőség van a prédikációk során a
tanításra. Az Egyház gyakorlata évszázadok óta az emig-
rációs állapotokhoz alkalmazkodik. Ez ugyan hasonló az
ősi gyakorlathoz, de nem követi a korszerű igényeket.
Legtöbb liturgikus központban még ma is a szokások
pontos betartására törekednek, őrzik szigorúan a hagyó-
mányokat.

A kereszttség felvétele, a bűnbánati esemény, a be-
merítkezés — kereszttség, olajjal való megkenés, bérmá-
lás, konfirmáció, szentmisen való részvétel, az áldozás
úrvacsora elköltésével együtt történik. Ez ugyan megfelel
a jeruzsálemi ősi gyakorlatnak, de az akkor egy egynapos
ünneppel, valamint komoly előkészülettel és vizsgával
járt. Ma ez nehezen megoldható. Ezért van az például,
hogy a keresztelendő gyermek helyett adott esetben a
szülő veszi magához a szent színeket (jegyeket), a szent
vért és a szent testet, amit víz elegyítése nélkül mindig
együtt szolgáltatnak ki.

Amúgy hagyományosan megőrizte minden egyházi
gyakorlat az ünnepélyességét és méltóságát, de az idő
rövidsége miatt, illetve az előtanulmányok hiánya miatt
a fő hangsúly ma már inkább a családi összejövetelkor
éri el kívánt közérthetőségét és fennkölttségét. Mind az
esküvőkor, mind a temetésnél kialakult egy másodlagos,
a nép által gyakorolt szertartás (paraliturgia). Ez egyházi
személy nélkül, némi igényességgel és külsőségekkel tör-
ténik.

A szentségi események során és a szentmisében is
ma még nem a tudatos meggyőződés a döntő, hanem
a hit, a hagyománytisztelet és az az őszinte szándék és
keresés, ami minden embert érint, de nem mindenkit tud
cselekvésre, közeledésre, döntésre készíteni. A haladó
szellemű, és fiatal kollégáim körében ez az igény és ké-
szültség megvan, de még köti őket a sok szolgálat a szer-

tartásokon, melyekbe a hívek nehezen kapcsolódnak be, azok terjedelme és a nem teljesen mai nyelven történő megjelenítés miatt. A szertartásokba jórészt felszínesen, de mégis a keleti szokásoknak megfelelően sokoldalú érzelmi hatások segítségével kapcsolódhatnak be. Gazdag az énekkultúrájuk, folyamatos az imát jelképező tömjén használata, valamint a szertartást vezető pap gyakori áldás-osztással és a liturgikus mozgással kíván a résztvevő számára istentisztelet-élményt nyújtani több szálon.

Az utóbbi évszázad az, amelyik az istentiszteletek megértésében gondot jelent, azelőtt közel 1400 évig az írott nyelv és a beszélt nyelv között jelentős eltérés nem volt. A szórványokban élő híveknek volt lehetőségük arra, hogy magyarázva, esetleg hazájuk nyelvén hallhassák a szertartásokat. Magam is magyar nyelven gyönyörködhettem és épülhettem az örmény nyelv hagyomány-gazdagságában. Ma újra megvan az igény és lehetőség a klasszikus örmény nyelv, a Krápár (írott szó) tanulmányozására. Aki otthonosan kíván mozogni a patrisztikus irodalomban, annak a görög, szír és latin mellett az örmény nyelv is ajánlott. Számos írónak a művét ma nem lehet saját nyelven olvasni, de örményül ismert (Ireneus). Konzultáns professzoromat is sikerült megnyerni, de neki ez csak egy kisebb kirándulás volt, ui. az említett nyelveket már jól elsajátította.

A jelenlegi vallásgyakorlatot kiegészíti az a hagyományos helyzet, ami beleötvöződött a szokásokba. Az emberek minden nehézség ellenére nagy családokban élnek, több nemzedék él együtt, és a ház urának a szava szent. Ritkák a válások, és a gyermekáldás ellen indokolatlanul nem védekeznek. A szokások és erkölcsök fontos összetartó elemei a közösségnek. A segítőkészség és a vendégszeretet olykor tolatkodó a számunkra, minékünk, akik ismeretlen és bejelentetlen embert nem szívesen fogadunk. Jóllehet sok árva van az 1988. évi földrengésnek, de az állami gondozottak száma jelentéktelen; a legtöbb gyermek, ha nem is rokonokhoz, de közeli ismerőshöz, szomszédhoz kerülhetett, mondván: a megszkott környezetből való kiszakítása a gyermeknek nem előnyös.

Az elmúlt rendszer sokat rombolt a hívek körében, de egyben meg is edzette őket, és egy rejtett helyzeti energia gyűlt össze, amit nagy körültekintéssel ismét igába lehet fogni.

A következőkben összefoglalom a múlt jelentősebb eseményeit és megemlítek néhány tervezett vallásos megmozdulást.

Az év során több szórványközösségből érkeztek egyházi elöljárók pásztori látogatásra. Az új konstantinápolyi (Isztambul) püspök, Karekin érsek felmérte látogatása során, milyen segítséget nyújthat hívó közössége az anyaroszág vallási-kulturális fellendüléséhez, és természetesen viszont is érvényes ugyanez. Az ő látogatását megelőzték gazdasági és kulturális szakértők tárgyalásai Törökországból. A csekély cserekereskedelem mellett fontos megállapodást kötöttek örmény kulturális értékek, nevezetesen a keresztény szakrális épületek szervezett megóvása érdekében.

Látogatást tett II. Karekin pátriarka Libanonból. Az ő fogadtatását nem szervezték meg véleményem szerint méltó módon, magam is későn értesültem róla. A szórványban élő szövetségi párt — amelyik már 100 éve fáradozik egy jobb jövőért a külföldi örmények körében, támogatja ezt a püspököt is, beleszól a választásaikba és a független Örményország helyreállításáért küzd — nem élvezi a hivatalos állami és egyházi körök bizalmát. Mégis, mint ezt korábban (1990/5.) írtam, ez a püspök jelentős szerepet játszik az ökumenikus párbeszéd terén,

és csak kényszerűségből áll a párt befolyása alatt. Lényegesen megnyerőbb volt a párizsi püspök látogatása, aki néhány rosszul felszerelt iskolának a bebutorozását vállalta el hívei támogatásával. Gergely (Krikor) püspök szándékozik hazánkban is pásztori látogatást tenni.

Gyakori a külföldi szórványok képviselőinek, elöljáróinak látogatása, elsősorban az eddig megépített intézmények ellenőrzése céljából és az esetleges új szerződéskötések, közös együttműködések miatt.

A különféle lelki mozgalmak, egyházak külföldi szónokai, igehirdetői rendszeresen tehetnek lelkipásztori látogatást, és megfelelő gyülekezeti hely hiányában sokszor sportpályákon találkoznak. Lelki vezetésüket a lelkészek angolul végzik.

Kalkuttai Teréz anya 1989 januárjától hat nővérét küldte a földrengés zónájába hátrányos helyzetű gyermekek és idősek gondozására Szpiták város olasz negyedébe. 1928 óta most hívhattak meg ismét a katolikus hívek a Mechitaristák velencei rendházából egy szerzetes atyát. Tevékenysége székhelye Pánik. (A rendet 1701-ben a Szeván szigeti Szent Istenanya templomban alapította a szebásztei Mechitár, akinek nagy igényességgel nevelt utódai nehéz missziókat vezetnek a világ minden táján, hazánkban is Budapesten, és Gyergyószentmiklóson.)

Az idei tanévre hatvan személyt készítettek fel hitoktatásra az ecsmiádzini anyakolostorban a hittudományi főiskola tanárai. A jövődöbeli új tanárok és érdeklődők részére a fővárosban, Jerevánban igehirdetési tájékoztató központot hoztak létre, ahová a különböző felekezetű hívők és igehirdetők is gyakran fordulnak tanácsért, illetve vitás kérdések megoldásáért.

Jelenleg előkészületben van egy korszerű igényeknek megfelelő Szentírás-fordítás, amely további javításra szorul majd a gyakorlati tapasztalatok alapján. Az 1976-ban megjelent Újszövetség után sürgető jelleggel volt igény erre a hívek körében. Ugyanilyen fontos lesz az új keresztény hittankönyv, amelyik az új tanévben már kapható lesz.

A „Kötutyun” világi karizmatikus társaság jótékonyági tevékenysége mellett gyakran gondoskodik keresztény ismeretterjesztő íráskorok és folyóiratok, füzetek, kották kiadásáról. Fő feladatuknak tekintik a bűnbocsánat, a kereszttség-bérmálás (Gönunk) előkészítését szolgáló missziójukat a nép körében.

Hazai irodalom hiányában nagyon figyelmesen követik a világ ökumenikus mozgalmát, mint irányadót. Ez jellemzi könyvkiadásukat, publikációikat. A „Megvilágosító” — Luszavorics havilap rendszeresen közöl a világegyházak lelkiségéből és híreiből cikkeket. Nagyon népszerűek a soraikból híressé vált szerzőnek, Ásodnak a fiatalok részére írt imái, amelyek a hagyományos istentiszteletekbe még nem illenek bele, de az evangelizáció során és a kommunikációs műsorokban előszeretettel kerülnek a programba.

Idén szeptember 29-én kerül megrendezésre a Szent Müron (olaj) főzése és szentelése. Ez az anyaga és jelképe a Szent Lélek ajándékának, melyet a kereszteléskor, bérmálásakor, papszenteléskor betegeknek kiszolgáltatnak. Ez a jelképe a helyi és a szórványban élő egyházi elöljárók egységének. Ezt az ünnepet hétévente rendezik meg. Előtte és az ünnepség után püspöki színdüst, értekezletet hívnak össze. Az elmúlt évben a politikai helyzet megakadályozta a külföldi látogatók és résztvevők érkezését. Ez a helyzet nem sokkal reményteljesebb ma sem.

Végezetül szeretném bemutatni azokat a szokásokat, amelyek szervesen beilleszkednek a néphagyományba,

kimondottan keresztény szokások, de elvesztették azt a tudatosságot, ami megilleti őket.

Egyházi személyek jelenlététől független eseményekről van itt szó a temetéssel kapcsolatban. Az elhunytat a házában és a templomban egy-egy napra felravatalozzák a család közeli és távoli hozzátartozói, és az ismerősök leróják kegyeletüket. „Az Élet a Tied”, „Isten irtalmazzon! — Irtalmazzon a szüleidnek!” köszöntések mellett a rokonság köréből kikerült siratók az elhunyt életét méltatják, emlékeztetessé teszik a búcsúzkodást. A temetés a harmadik napon kezdődik. A halottat a házból a még nyitott koporsóban kihozzák, a négy égtáj felé fordítják, majd az ég felé emelik. Ezután indulnak a Szt. Mihály lovával a temetőbe. Az utca népe kegyelettel adózik és a közlekedés türelmesen várakozik, még a nagyvárosokban is, amíg elhaladnak. A temetés népi bűjdosó, sirató énekek hangszeres kíséretében történik, s ha pap nincs jelen, a temetésben segédkezők „áldják” meg a sirt, kezükkel keresztet rajzolva a sírhantra.

Az ünnepség a halott házában folytatódik. Először az asszonyok, majd a férfiak vesznek részt a halotti toron. Gazdag, prédikációnak is beillő beszédekkel méltatják az elhunytat és vigasztalják a családtagokat. A halottról való megemlékezés folytatódik a második, a hetedik, a negyvenedik napon, a Szent Kereszt Felmagasztalás ünnepén és az első évfordulón. Érdekes módon emlékezik a hagyomány a szentírási és krisztusi időpontokra, jelképekre.

A nagy halotti kultusz költségei mind a sír megépítések, mind a halotti torok megünnepelésekor szembetűnőek, de áldozatkészen túleszik ezen magukat. Nagy körültekintéssel és fegyelmelzetten zajlik a végső tisztelet megadása. Gyakran munkájuk ellenére is eleget tesznek ezen kötelezettségüknek. Nem esik szó a halál keresztény értelmezéséről, az örök életről, a közbenjáró imákról, de a szokások tisztelete, azok külső jelei igenis engednek következtetni az évszázadok során beidegződött keresztény hagyományra, annak a közéletbe történt ötvöződésére, amit a politikai rendszerek sem tudtak feledtetni.

Hittudományi tanulmányaim és egyéni tapasztalataim során gyakran volt alkalmam megtapasztalni, hogy a keresztények bűnbocsánati, bűnbánati liturgikus és hétköznapi tanúsága, gyakorlata nem megnyerő, nem átütő erejű, nem népszerű, tulajdonképpen sok félelem és gátlás, sok zavaros társadalmi nyugtalanság, betegség forrása.

Fontos tehát egy nagyarányú szemléletváltás ahhoz, hogy ez a kereszténységre alapvetően jellemző hitgyakorlat szélesebb körökben is terjedhessen. A bűnbocsánat különféle gyakorlata ismert a hívők körében, de kevésbé általánosan ismert a megtérés örömteli, ünnepi gyakorlata.

Ehhez kívánok néhány megfigyelést közzétenni. Gyakori a szórványban, hogy kevés idő és erő jut a bűnbánati eseményekre, gyónásra, jóvátételre. Az említett hangulat idegen a köztudattól, ezért mindig fontos az igazi bátorító szó, meghívás a bűnvallásra. A szentmise általános bűnbánati eseményét követően, a Jézussal történő személyes találkozás előtt, a miséző a bűnbánók ünnepélyes tanúságtételére buzdít a miseáldozat közben a közösség előtt. Köztudott felfogás, hogy Jézus előtt alázkodunk meg hibáink beismerésével, és őszinteségünket mi magunk tudjuk igazán ellenőrizni. Nem szükséges más jelenléte. A keleti felfogástól idegen a részletes fülbe-gyónás, helyette a pap egy lelki tükröt olvas fel az egyén vagy a közösség előtt anélkül, hogy a gyónó részletekbe bocsátkozna. „Vétkeztem az Úr ellen”-t válaszol az egyes felsorolások után, melyek körültekintően összefoglalt lelki tükrőben az ember által elkövetett hibákat tartalmazzák. Amikor ez a misén történhet, lényegesen megkönnyíti a hívek helyzetét. Amúgy van alkalmom külön helyiségben, szintén egyénileg vagy közösségben, de csak az áldozást megelőzően, mert nem engedélyezett a gyónás nélküli közeledés a szent színekhez (jegyekhez). Gyermekkeresztesség esetén elmarad ez a fajta bűneltörlő szertartás. Ma már egyre gyakoribb a lelkészek fogadóhelyiségeiben az egyéni lelkivezetés, és gyónásra is sor kerülhet egyéni kezdeményezésre. A keleti egyházi hagyomány nem szorgalmazza a gyakori áldozást, de javasolja és hirdeti az előkészületi bűjtőt és bűnbánati fegyelmet az év fontos ünnepei előtt.

A történelmi események készítése és a hagyománytisztelet ereje hosszú évszázadok után is indokoltnak látja a szentségek közös kiszolgáltatását a keresztység kérésekor. Az, ami a jeruzsálemi gyakorlat idején a 3-4. századtól egy teljes napot vett igénybe, és méltó előkészülettel és ünnepléssel történt, ma még nem megoldható, és felmerül az igény a folyamatos előkészületekre a szentségek vételekor. A keresztelés alkalmával a bűnbánati cselekmény és feloldozás a vízbe merülés által, az olajjal való megkenéssel, a szentmisén a szent színek (jegyek) vételével a hívő egy általános beavatáson esik át, és részesül a betegek olajából is. Ez a gyakorlat a szórványban élő keresztények sokszor szolgálalkú ellátására emlékeztet. Sok kezdeményezés történik arra, hogy tudatos legyen az előkészület a hívő közösségben való tevőleges részvételre. Ezzel magyarázható az is, hogy az elmúlt évi tömeges keresztelőre jelentkező közel 8000 hívőt nem keresztelték meg a Szeván-tóban a feszült politikai helyzetre is hivatkozva, hanem biztosítani kívánták hittanórákon való részvételüket, a közösségbe történő beilleszkedést és a keresztényi meggyőződést.

Tutsek Árpád

Az Európai Protestáns Egyházak bizonyágtétele

Egy bázeli konferencia gondolatainak összefoglalása
az Európai Protestáns Nagygyűlés (Zsinat) előkészítéséről

1991. augusztus 23-27-ig mintegy 70 egyházi vezető és teológus gyűlésre jött össze az európai protestáns egyházakból a Bázeli Misszió székházába, akik az európai protestáns egyházak bizonyágtétele témával foglalkoztak. Személyre szóló meghívást kaptak a következőktől:

Henrik Christiansen püspök (Dán Lutheránus Egyház), Christoph Kelin püspök (Ágostai Hitvallású Evangélikus Egyház, Románia), Martin Kruse püspök (az EKD tanácsának elnöke) és Heinrich Rusterholz lelkész (a Svájci Protestáns Egyházsszövetség elnöke). Az alábbiakban át-

tekintést és összefoglalást nyújtunk a találkozón felvetődött elgondolásokról.

A) *Miért a kérdés: európai bizonyágtétel?*

1) A kérdés alapvetően mindig felvetődött. Az ok, amiért ma újra felvetődik, a megváltozott helyzet, ami az utóbbi években Európában kialakult. Ez tette szükségessé a protestáns egyházak bizonyágtételének újragondolását és mai, megfelelő kezelését.

2) A reformációból származó egyházaknak megvan a hajlandóságuk arra, hogy bizonyágtételüket nemzeti összefüggésben végezzék. A reformáció üzenetének azonban alapvető módon univerzális jellege van, és az egyházak feladata láthatóvá tenni azt, hogy ez mennyire túllépi a nemzeti határokat.

3) Az európai térség az a terület, ahol bizonyágtételüket érvényesíteniük kell, mert az itt hozott döntések a jövő európai közössége számára éppúgy, mint a világ-méretű közösség részére messzemenő következményekkel járnak. A protestáns egyházak üzenetének hitelessége attól függ, hogy válaszaik következményei tudnak-e feleletet adni Európa jövőjének szorongató kérdéseire. Megfordítva: a reformatori üzenet az európai történelemnek már alkotó része; és olyan értékeket képvisel, melyekre emlékeztetni kell az európai jövőről folytatott vita során.

4) A protestáns egyházak az utolsó évtizedekben mindig újra meg újra következetesen felléptek annak érdekében, hogy Európa Keletből és Nyugatról áll, és hogy Európának ezt az együvértartozását nem szabad szem elől téveszteni. Visszautasították az egyházaknak keleti és nyugati részre való megosztását. Ezért nem jött létre a nyugat-európai egyházak tanácsa. Éppen e történelmi ok miatt jelentkezik az a feladat, hogy megmutassák, mit is jelent ez az együvértartozás az új körülmények között.

5) Ez a bizonyágtétel nem fog magától megszületni, ezt együttesen kell kimunkálni. Bizonyos, hogy a jövőben az egyes egyházaknak Európa jövőjének kérdésével foglalkozni kell. Minden ilyen válaszadás szükségszerűen színeződik a nemzeti kontextus szerint. Szükségesnek látszik, hogy legyen egy találkozási hely, ahol a különböző reagálások egymással konfrontálódhatnak, és egy közös válasz kialakulhat.

6) Korunk nagy kihívásai egyre kevésbé állnak meg a nemzeti határoknál. Aki ma olyan kérdésekkel akar foglalkozni, mint: ifjúság, szociális igazságosság, béke, emberi jogok, a teremtettség megőrzése, — annak előbb-utóbb a többi egyházak keresztyéneivel keresni kell az együttműködést. Már létrejött európai szinten egy egész sor, az említett témákkal és problémákkal foglalkozó mozgalom és szervezet. Kívánatosnak tartjuk, hogy az ilyen mozgalmak beleykörezzenek az egyházba, mint ahogy nagy jelentőségűnek tekintjük az egyházak jelenlétét az európai szintén.

B) *Miért van szükség erre a protestáns bizonyágtételre európai szinten?*

1) Mi a jelentősége az európai protestáns egyházak bizonyágtételének? Nem kell-e valamennyi egyháznak komolyan vennie a bizonyágtételnek ezt a sürgősségét?

2) Valójában az új helyzet alkalmat nyújt arra, hogy egy új felekezeti közötti áttörés történjék az ökumenikus mozgalmon belül. A protestáns egyházak szükségesnek tartják a találkozást és együttműködést más egyházakkal, és ezt lehetőség szerint előmozdítják, abban részt vesznek. Az az emlékezés határozza meg őket, hogy a reformáció az egész egyház megújítására törekedett és

nem egy különálló egyház alapítását célozta. A protestáns egyházak most is az egész egyházat tartják szemük előtt, még ha manapság az egyházak közötti kapcsolat meg is merevedett. Az ortodox egyházak felé való kapcsolat különleges lehetőségeket kínál és ezért különleges figyelmet is érdemel.

3) A találkozás és együttműködés azonban a saját bizonyágtételünkről alkotott világos látást követeli meg. Ez nem azt jelenti csupán, hogy a protestáns egyházak számat adnak a maguk sajátos gyökereiről és tradícióikról, hanem hogy abban a helyzetben vannak, hogy arról is számat tudnak adni, mi a tartalma mai bizonyágtételüknek. Más szavakkal: egyházaink tradícióit ama kérdésekre nézve kell tisztázni, melyek a mai helyzetből adódnak.

4) Ahhoz, hogy az európai ökumenikus mozgalomban hatékonyan részt tudjanak venni, a protestáns egyházaknak szükségük van egy olyan helyre, ahol kicserélhetik saját tradícióik értelmezését. A protestáns tradíciók aktualizálása nem megy magától és nem végezhető el egyetlen egyház által.

5) Érvényre kell juttatni a protestáns egyházak sajátos hangját az európai térségben. A Római Katolikus Egyház Európa minden részében arra törekszik, hogy jelen legyen, és az egyes országokban az a benyomás alakul ki, hogy az egész keresztyénséget képviseli. Néhány fundamentalista jellegű kör szintén hasonló aktivitást fejt ki, és Európa evangélizálásához saját értelmezése szerint kíván hozzájárulni. A genuin protestáns hozzájárulás hátterbe szorul ezekkel a kísérletezésekkel szemben. Természetesen elsősorban nem látványos fellépésre gondolkunk, hanem mindenekelőtt az érvelés erejével kell hatást gyakorolnunk.

6) A protestáns jelző gyűjtőfogalom. Azokat az egyházakat illetik ezzel a megjelöléssel, amelyek a reformáció üzenetének elkötelezettjei, és az előreformációban, vagy a XVI. században, vagy később keletkeztek. Sok mindenképp közös, amit az ökumenikus mozgalomba bele tudnak vinni. Az európai protestáns egyházak többsége egymással a Leuenbergi Konkordia által szószéki és úrasztali közösséget létesített. Ehhez járul még az is, hogy őket és más protestáns egyházakat a dialógusok hálózata köti össze, és ezek részben jelentősnek mondható eredményekhez vezettek. A közös feladatokhoz tartozik az is, hogy a protestantizmus egységét az egyetértések elmélyítésével és gyümölcsötztetésével elősegítik.

c) *A protestáns bizonyágtétel tartalma*

Milyen perspektívái vannak a protestáns egyházak bizonyágtételének? A Bázeli Konzultáció különösen a következő pontokra mutatott rá:

1) A protestáns egyházakat a Reformáció tapasztalata jellemzi és határozza meg. Abból indulnak ki, hogy a folyamatos megújulás forrása az evangélium, és ezért a Krisztusban nyert üdvösség iránti hálaadásban alapvetően önkritikusok is tudnak lenni az egyház történelmi szerepét illetően. Éppen Európa jövőjére tekintve nagy jelentőségű a múlt önkritikus feldolgozása.

2) a) A protestáns egyházak egyértelműen a megigazulásról szóló üzenetet tartják központi tanításnak, vagyis ezt tekintik a Szentírás középpontjának. Az egyedül kegyelemből való megigazulás tanításának kell mind az igehirdetésben, mind a katekéta munkában kifejezésre jutnia. Ez kell, hogy meghatározója legyen az egyházban mind a beszédnek, mind a cselekvésnek. Mégis ezt a

tanítást az adott helyzet szerint különböző módokon interpretálják. Ezért van szükség a tanításról szóló megbeszélésekre, hogy eljussanak a megigazulásról és annak értelmezéséről való közös véleményre.

b) A megigazulás Isten kegyelme ingyenességének kifejezése. Ennek gyümölcseket kell teremnie, mert hit nincsen szeretet nélkül, de nem a szeretet teremti a hitet, hanem az, amit az Isten szeretetéről hallunk. Ugyancsak szabad úgy fogalmazni, hogy a megigazulás egyházi kifejezés, mert a hit soha nincsen közösség nélkül, de nem a közösség teremti a hitet, hanem az, amit az Igében és a Sakramentumokban elfogadunk. Ezáltal persze létrejön a megigazulás legitím kifejezéseinek problematikája (egyházi, etikai stb. szempontból), mely a kritériumok további vizsgálatát teszi szükségessé, amely megengedi a megigazulás üzenetének mindenkorai konkrét kifejtését.

3) a) A protestáns egyházak elismerik szekuláris intézményként az államot, melynek az az Istentől kapott feladata, hogy tagjainak igazságot és szabadságot biztosítson (az emberi jogok, béke, vagy bármi más érvényesítésével). Eközben szükséges különbséget tenni állam és társadalom között. Az egyháznak az a feladata, hogy Isten igéjét ebben a társadalomban hirdesse és juttassa érvényre. Az egyháznak minden totalitárius igényt vissza kell utasítania, és ugyanakkor minden olyan kísérletnek ellent kell állnia, amely az államot ideológiailag akarja meghatározni. Az egyház nem maradhat néma, sőt hangját mindig hallatnia kell. Ha ezt nem teszi, akkor az egyház megszűnik Krisztus egyháza lenni, doketista egyházzá korcsosul. Az egyház szolgálatát Krisztus keresztyének erőtlenségében végzi, s ezért mindenfajta triumfalizmust elutasít.

b) Az a tény, hogy a protestáns egyházak gyakran tartományi és nemzeti egyházként jelennek meg, kritikai kérdést vet fel az egyház és nép, az egyház és nemzet (nacionalizmus), hitvallás és népiség, evangélium és kultúra közötti viszony vonatkozásában. Kézenfekvő, hogy az egyház begyökerezése valamely népbe, közelebből az adott nemzetbe, kultúrába, nemcsak pozitív jelenségeket tud felmutatni (nyanyelv, haza stb.), hanem magában foglalhat a nemzet túlhangsúlyozásával egészségtelen fejlődési folyamatokat is.

4) A protestáns egyházaknak az új helyzetben egymást segíteniük és egymás bizonyágtételét támogatniuk kell. Ezzel együtt az elmúlt 40 esztendő Kelet-Nyugatra szakadásának tapasztalatait fel kell használniuk, hogy a megújulás által kiengesztelődésre jussanak. A gyakorlatban az egyház belső életének kérdéseit, mint pl.: evangélizáció és misszió, gyülekezetépítés, teológusképzés, diakónia stb. közösen kell, hogy vállalják. Az a tény, hogy számos protestáns egyház kisebbségben él, különleges szolidaritást követel meg.

5) Új problémák (mint pl. felelősség a teremtett világért, beleértve az ökológiai és gazdasági kérdéseket, fáradozás a demokráciáért és a kisebbségek jogaiért, új nacionalizmusok feltűnése, férfiak és nők közötti kapcsolatok kérdése, új szociális problémák stb.) mind olyanok, amiket az Európában végbemenő változások hoztak magukkal és azt eredményezik, hogy közös tradícióként alaposan gondoljuk újra át, és ezáltal erősítsük a mai kihívásokkal szembenéző protestáns egyházak bizonyágtételét. Másrészt az is nyilvánvaló, hogy az ilyen problémákkal való megbirkózás nem csupán a protestáns keresztyénség ügye, hanem nagymértékben kiterjed az egész ökumenére is.

D) Ajánlások

1) Kerülni kell egy új állandó struktúra létrehozását. Fő gondunk nem lehet a struktúrák kérdése. A reformációból eredő múltjukhoz igazodva a protestáns egyházaknak elsősorban mindig az evangélium ügyéből kell kiindulniuk. Azok a struktúrák kialakulnak, melyek az igehirdetés feladatának betöltéséhez szükségesek. Ebben a pillanatban mindenekelőtt arról van szó, hogy a protestáns egyházaknak lehetőség adassék arra, hogy a reformátori örökség aktualitását Európa új helyzetében közzösen, egyértelműen fogalmazzák meg.

2) Ezt a közös értelmezést kell hogy a lehető legszélesebb körű támogatásban részesítsék és a legtágabb körben vitassák meg, a már meglévő európai organizációk szintjén (EEK, Leuenbergi tárgyalások, Európai közösség Egyházi Tanácsa).

3) Azt javasoljuk, hogy 1992 tavaszán legyen az első Európai Protestáns Egyházak ad hoc Gyűlése. Ez azt a célt szolgálja, hogy az európai protestáns egyházak hangjukat hallassák és kidolgozzák bizonyágtételük fő vonalait, európai szolgálatukat illetően.

4) Erre a gyűlésre az EEK-hoz tartozó protestáns egyházak képviselőit kell meghívni. E gyűlésnek egyszerre kell reprezentatívnak és kvalifikált összetételűnek lenni. Az európai szinten tevékenykedő, a témában érdekelt szervezetek tapasztalatait — amennyire csak lehet — fel kell használni.

5) E gyűlés előkészítésére egy Folytatólagos Bizottságot hozott létre a bázeli gyűlés.

E Bizottság feladata a gyűlés helyének és időpontjának meghatározása, a program kidolgozása és a meghívások kiküldése.

6) Azonnal megbeszéléseket kell kezdeményezni:

a) az EEK illetékeseivel: meg kell vizsgálni közösen, hogy az ad hoc gyűlés eredményei hogyan terjeszthetők elő a Prágai Nagygyűlésen, hogy az EEK milyen keretei között lehet érvényre juttatni hosszabb távon a protestáns bizonyágtételt.

b) a *Leuenbergi Végrehajtó Bizottságok*: tárgyalást kell folytatni a következő nagygyűlésük (1994) kialakításáról. Különösen is szóba kell kerülnie, miként lehetne a Leuenbergi Közösség valódi bizonyágtétevé és szolgáló közösség a jövőben. Különleges figyelmet kell fordítani annak a kérdésnek, milyen a viszonya a „Leuenbergi Közösségnek a hitvallásos rokon közösségekkel (hitvallásos rokon közösségek)”. Milyen mértékben engedi a Konkordia modellje más tradíciókkal való kapcsolat tartását? Elgondolható lenne-e, hogy más felekezetek (evangéliumi-metodista egyház, Brüderunität, anglikánok) egy kiegészítő nyilatkozatban egyházi közösséget vállalnának-e a luteránus és református egyházakkal?

c) az Európai Közösség Egyházi Tanácsával (EECCS): milyen perspektívák nyílnak a protestáns bizonyágtétel számára az EECCS-nek az európai intézményekkel való együttműködéséből származó tapasztalataiból?

d) a felekezeti világszövetségek területi bizottságaival meg kell tárgyalni, hogy az egyes felekezetektől milyen hozzájárulás várható a tervezett konferenciához.

7) Az 1992 elején tartandó gyűlés eredményei alapján és ezek megtárgyalása során eldöntendő, hogy tervbe kell-e venni egy következő találkozót (esetleg 1993-ban).

Fordította: az Ökumenikus Tanulmányi Központ megbízásából Hafenscher Károly

Jézus Krisztus: Istenünk, Megváltónk nem teremtmény!

A Theologiai Szemle legutóbbi, május-júniusi számában olvashattuk Vörös Éva lelkész beszámolóját az Egyházak Világtanácsa — EVT canberrai (Ausztráliai) nagygyűléséről és annak női előtalálkozójáról,¹ de ő már előbb is beszámolt erről a berekfürdői lelkésztovábbképzőn 1991. május 19-én. Hangsúlyozta, hogy az EVT — a római katolikus és unitárius egyházak kivételével, akik nem tagok — azoknak az egyházaknak a világszervezete, akik Jézus Krisztust Istenüknek és Megváltójuknak fogadják el a Szentírás alapján. Meg van írva a Róm 9,5-ben: „Aki közül való a Krisztus, aki mindenekfelett örökké áldandó Isten”. Az 1Tim 3,16-ban ez áll róla: „Isten megjelent testben”. János apostol figyelmeztet: „Valamely lélek nem valja Jézust testben megjelent Krisztusnak, nincsen az Istentől, és az az antikrisztus lelke” (1Ján 4,3). Ennek alapján lehetővé válhatna a Római Katolikus Egyház EVT-tagsága is, annál is inkább, mert mint Tóth Károly írja: „Több Canberra-i értékelés hangsúlyozta, hogy az Egyházak Világtanácsa válaszut előtt áll. Vagy etikai, politikai ügyek fóruma lesz, vagy a hangsúlyt fokozottabban az egyházak egységének munkálására helyezi”.²

Isten Fiáról (Kol 1,3) azt olvassuk a Kol 1,15-17-ben: „Aki képe a láthatatlan Istennek, minden teremtmény előtt született, mert Őbenne teremtett minden, ami van a mennyekben és a földön — mindenek Őáltala és Őreá nézve teremtettek és Ő előbb volt mindennél és minden Őbenne áll fenn”.

Már az ökumenikus, egyetemes imahéten és azóta is előjött, hogy a Kol 1-15-öt az új fordítás szerint idézték: „Ő a láthatatlan Isten képe, a teremtmények között az elsőszülött”. Ez itt rossz fordítás, hiszen az eredeti görög szövegben a prótotosz paszész ktiszosz áll, nincs ott a „között” szó, fogalom, viszont ott van a pasz: egész, minden szó, amit az új fordítás kihagy. A görög eredetiben nincs szó teremtményekről, többes számban, ktiszisz egyes szám, és nem teremtményt jelent, hanem teremtést. Ch. Georgin Párizsban százezres példányszámban megjelent görög-francia szótára³ szerint ktiszisz jelentése fondation — azaz alapítás, alapítvány és création, vagyis teremtés (mű), alkotás, mindenség, — teremtés tehát és nem teremtmény. Créature jelent teremtményt. És főleg: Georgin alapos görög szótára szerint prótotosz nemcsak elsőszülöttet jelent, hanem elsőszülő anyát, azt az anyát, aki először szült. Tehát itt: Krisztus — az egész teremtés elsőszülője! Ennek az alapjelentésnek, hogy nemcsak szülött, hanem elsőszülő, megvan az aktuális, időszerű kifejezése, éppen hazánkkal kapcsolatban, hazai eseményhez kapcsolódva. II. János Pál pápa magyarországi látogatásának egyik, talán legnagyobb színhelye volt a Szabolcs megyei Máriapócs, görög-katolikus búcsújárárhely, ahova most 350-400 ezer embert vártak, de — mint írták — 500 ezret is el tudnak helyezni. Kegyhellyé pedig azért lett, mert a falucska bizánci izlésű fatemplomának ikonosztázionját díszítő Mária-kép, az ún. Isten-szülő Szűz 1696. november 4-én elkezdett könnyezni.

A képet Bécsbe vitték a Stefans dómba, ahol ma is látható. A pócsiak kénytelenek voltak másollattal beérni. És 1715-ben, majd 1905-ben a Madonna ismét könnyezett”.⁴ De most megjelent ökumenikus — nem katolikus — tanulmányi füzetünkben is erről olvashatunk: „Mária, az Isten-szülő (theotokosz), ahogy a hitvallások jelölik”.⁵ „Egy Krisztust, egy Fiút, egy Urat vallunk. Az összeelegyítés nélkül való egységnek értelme szerint valljuk a szent szüzet Isten-szülőnek”, azáltal, hogy az Isten Ige megtestesült és ember lett, és ugyanazon fogantatásból egyesítette magában az Őbelőle (azaz Máriából) felvett templomot”.⁶ Nagyon fontos az „Isten-szülő” görög eredetije, a thetokos, amit az ökumenikus tanulmányi füzet is említ. Thetokos Isten-szülő és nem Isten-szülött, ezért prótotosz nemcsak elsőszülöttet jelent, hanem főleg elsőszülőt. Az egész teremtés elsőszülője a Krisztus. És amikor itt mindjárt meg van írva, hogy „minden általa — a Krisztus által — teremtett” (Kol 1,16) és „Ő előbb volt mindennél” (17 v.) ez jelenti az Ő örökkévaló istenségét és kizárja, hogy Krisztust teremtménynek nézzék, vagy mondják. Különbösen a paralel helyen, Ján Jel 3,14-ben, ahol az áll, hogy a Krisztus — „az Isten teremtésének kezdete”, szintén nincs arról szó, mintha Krisztus teremtmény lenne, hisz az eredeti görög szövegben arkhé tész ktiszosz tou Theou van. Arkhé a görög, Georgin-féle szótár szerint commencement, kezdet, de commandement parancs, vezérlés, vezetés is, empire: hatalom, uralom, birodalom, császárság is, tehát pontosan lefordítva: Krisztus az Isten teremtésének vezérlője, úgy kezdete, hogy elkezdője, ahogy a Kol 1,16-ban láttuk: „Mindenek Őáltala teremtettek”, vagy Jánosnál is: „Minden Őáltala lett és nála nélkül semmi sem lett, ami lett” (Ján 1,3) — az Ige, a Krisztus által. „Isten volt az Ige” (Ján 1,1). Az sem zavaró itt, hogy itt az Úr Krisztus, mint elsőszülő szerepel. Urunk anyamadarhoz is hasonlította magát: „Jeruzsálem, Jeruzsálem, hányszor akartam egybegyűjteni a te fiaidat, miképpen a tyúk egybegyűjti kiscsirkéit szárnya alá, és te nem akartad” (Mt 23,37). Magyar nyelvünkben az apa is szülő, a nagypapa is nagyszülő, pedig nem szültek, nem szültünk.

De a Károlyi-fordítás is jó: „Isten Fia — minden teremtmény előtt született” (Kol 1,15). Ahogy a nicea-konstantinápolyi hitvallás hangsúlyozza: „Jézus Krisztus — igaz Istenből való igaz Isten, nemzetett, nem teremtett”.⁷

És a II. Helvét Hitvallás is: „Hisszük azt is, hogy Ő — Jézus Krisztus nemcsak akkor született, mikor Szűz Máriától testet öltött magára, sem nem csupán e világ fundamentumának felvetése előtt, hanem az egész örökkévalóság előtt, mégpedig az Atyától, kibeszélhetetlen módon. Mert Ésaiás azt mondta: „Az Ő nemzetiségét kicsoda beszélhetné meg? (És 53,8). Mikeás pedig: „Az Ő származása eleitől fogva, öröktől fogva van” (Mikeás 5,2). Mert János is azt mondja az evangéliumban: „Kezdetben volt az Ige, és az Ige Istennél volt, és Isten volt az Ige” (Ján 1,1). — Ezért a Fiú istensége szerint egyenlőképpen örökkévaló és egylényegű az Atyával, valóságos

Isten (Fil 2,11) nem elnevezés, vagy fiúvá fogadtatás, vagy bizonyos felmagasztaltatás révén, hanem lényegénél és természeténél fogva, amint ugyancsak János apostol mondta: „Ez az igaz Isten és az örök élet” (1Ján 5,20).⁸

Főpapi imájában is szólt erről emberré lett Urunk: „Most Te dicsőíts meg engem Atyám, te magadnál azzal a dicsőséggel, mellyel bírtam tenálad a világ létele előtt” (Ján 17,5). Az Úr Krisztus Ő, aki az Istennel egyenlő! (Fil 2,6). Ahogy Ésaías is régen megjövendölte Krisztusról: „Egy gyermek születik nekünk, Fiú adatik nekünk és az uralom az Ő vállán lesz, és hívják nevét csodálatosnak, tanácsosnak, erős Istennek, örökkévalóság atyjának, békeség fejedelmének” (És 9,6). Igen, Krisztus a láthatatlan Isten képe, megjelenése. Aki előbb volt mindennél, Isten, és nem teremtmény. Azért tudott megváltani minket és a világot! Azért mondja a Heidelbergi Káté 14. kérdése: „Hát valamely teremtmény eleget tehet-e érettünk? Felelet: Nem, először, mert Isten nem akar más teremtményt büntetni az ember bűnéért, másodsor pusztá teremtmény nem viselhetné el az Isten bűn ellen való haragjának súlyát, hogy attól másokat megszabadítson.

S a 15. kérdés: „Milyen közbenjárót és szabadítót kell hát keresnünk? Olyant, aki valóságos és igaz ember, és mégis hatalmasabb minden teremtménynél, azaz egyszerűsmind valóságos Isten is”. És a 18. „Kicsoda az a Közbenjáró, aki valóságos Isten és egyszerűsmind valóságos és igaz ember is? — A mi Urunk, Jézus Krisztus, aki a mi tökéletes váltságunkra és igazságunkra adatott minkünk”.

Horsai Ede

JEGYZETEK

1. Vörös Éva: „Talan éppen e mostani időért jutottál királyságra”. Beszámoló az EVT VII. Nagygyűlése női előtalálkozójáról. Theol. Szemle, 1991. 3.sz. 180.1. — 2. Toth Károly: Canberra — 1991. Uo. 179.1. — 3. Dictionnaire grec-français par Ch. Georjén. Professeur de Première Supérieure au Lycée Henri IV. 75e a 100e mille Paris, Librairie A Hatier, 8. rue d'Assas, VIe. — 4. Zarándokút Máriapócsra. A pápalátogatás helyszínei — a harmadik nap. „Kelet-Magyarország hétvégi melléklete”. 1991. július 20. - 8.1. — 5. Ökumenikus tanulmányi füzetek. 1. sz. II. János Pál pápa magyarországi látogatása. Tanulmányi anyag protestáns, evangéliumi, nem katolikus szempontból. - 25.1. — 6. Efézusi Hitvallás. Hitvallásaink, Ref. Sajtóosztály, Budapest 1954. - 1991.1. — 7. Hitvallásaink, i.m. - 197.1. — 8. II. Helvét Hitvallás XI. fejt. 1.bek. - Hitvallásaink i.m. 137.1.

KÖNYVSZEMLE

Pápákról, pápaságról — őszintén

Peter de Rosa: Krisztus helytartói. A pápaság árnyoldalai (Vicars of Christ: The Dark Side of the Papacy. Első kiadás: Bantam Press, 1988.) Kiadja: Panem Kft., 1991 Budapest, 763 I.

Spiró György: A jövővény. Regény. Árkádia – Szépirodalmi Könyvkiadó, Budapest 1990. 757 I.

Mi indokolhatja két teljességgel különböző műfajú — és témájú — mű egy recenzióban való összevonását? Az olvasói élményen és azon a gyakorlati tényen túl, hogy egyidőben olvastam a kettőt, az a megosztandó felfedezés, hogy milyen csodálatosan illeszkedik ez a két könyv egymáshoz, és válnak egymás hitelesítőjévé.

Spiró György hatalmas ívű regénye témáját a fülszöveg így foglalja össze: „Az 1840-es évek elején Párizsban, a lengyel emigráció körében megjelent egy titokzatos ember Vilnából. Szektát alapított, misztikus tanokat hirdetett; óriási hatással volt az 1830-31-es felkelés után emigrált lengyel értelmiségiek legjobbaira, köztük olyan költő-óriásokra, mint Mickiewicz és Slowacki. Az Úr Ügyének hívei ellentétbe kerültek az Egyházzal, az arisztokrata és demokrata lengyel emigrációval, ugyanakkor Franciaországban és Svájcban kapcsolatot tartottak a kommunistákkal, az anarchistákkal”.

(Nem zárójelbe való megjegyzés, de témánkhöz mégsem szervesen illeszkedik az a megállapítás, hogy Spiró György az *Ikszek* után megint világirodalmi rangú regényt írt, és ismét el lehet gondolkodni azon, hogy mit jelent kis nép írójának lenni. De legalább ezt a „kis népet” gazdagítaná ez a bölcs regény!)

És most következzék a regénynek az a kiemelkedő (bár nem egyetlen!) részlete, ami miatt e „kettős” ismertetés részévé vált a mű. A szekta szószólójaként a főhős (A jövővény — Gerson Ram, aki zsidóból lett

katolikus, majd a szekta tagja) nagy nehezen a pápa elé jut, hogy kifejtse e közösség nézeteit:

„Sőt nem akárhogyan! nem a szokásos kihallgatáson, másokkal együtt! A Pápa egyedül akarta Ramot fogadni, és odarendelte főembereit, hogy lássák és hallják! és szombaton! kíváncsian talán, feláldozza-e elhagyott óhitének ünnepét, a sábeszt az új hitének oltárán a megkeresztelt!

Valami rendkívüli oka volt a Pápának, a Gergelyek közt a tizenhatodiknak, hogy ezt tegye.

Orosz és lengyel ügyekkel foglalkozott Mauro Capellari, aki Metternich támogatásával emelkedett kardinálissá, mikor az 1830-as forradalom Európán, sőt a Pápai Államon is végigsuhant; s már ő volt a pápa, mikor államában a lázongást az osztrákoknak kellett ismét elnyomniok. Útálta hát a felkeléseket a Pápa. Üzente az örmény katolikusoknak, mikor a török ellen fölkeltek, hogy ne lázongjanak, és üzente a lengyel püspököknek, akik a Felkelés oldalára álltak: „Lázadások és zavargások idegenek az Egyház szellemétől.” Üzente, hogy egyházi személyek világi ügyekbe ne avatkozzanak, a hívők legyenek engedelmes alattvalók, a cáréi.

Félt a Pápa, hogy az oroszok a lengyelekkel nem bírnak, s akkor osztrák fegyverek vonatnak el az ő államából, hol a nép lázong; nagyon nem volt jó ennek a Pápának a lengyel Felkelés. Aztán az oroszok a lengyelekkel elbírtak, az osztrákok a Pápai Államban rendet csináltak; ezen megsértődtek a franciák, és a Pápai Államba kicsit ők is bevonultak, s mondták, addig Anconából nem mennek ki, amíg az osztrákok bent maradnak; Anconában időztek a franciák hat évig, de ez most mindegy.

És nem fogadott lengyel menekülőket az államába a Pápa, csak ha orosz útlevéllal rendelkeztek; és a *Cum primum* kezdetű enciklikában, 32-ben kimondta: „Az Úristen által rendelt felsőbbségnek alattvalója lenni: másíthatatlan alapelv.” Felhárordtak a hazafias lengyel katolikusok mind. Niemcewicz azt írta erről: „Krisztus helyettese az ideiglenes előnyöket a törvényei elé helyezi.”

Aztán a Pápa a *Mirari Vos* kezdetű enciklikában kikelt minden újítások ellen, a lelkiismereti szabadság tébolyult elve ellen, a sajtószabadság átkos elve ellen, és nevezé a forradalmárokat Belial, vagyis a Sátán fiainak.

Estek volt világi hatalmak fogságába időnként pápák, voltak tűrhetetlen béklyók bogozva rájuk olykor, de ennek a Pápának kínosabb helytartóság adatott: megérte az Egyetemességnek szétosztogatását, ami ugyan a reformációnak volt a következménye, keserű gyimilcse mégis mostanra érett meg teljesen.

Nem az osztályok harca volt a végzetes. azt az Egyház kezelni tudta mindég; nem a régimódi lázongások, riadalmak, azokban az Egyház, önellenzékének révén, benne tudott lenni, alapja forradalmi hit lévén, alapja plebejus hit lévén, amit soha teljesen kiirtani a kereszténységből nem lehetett. Hanem a nemzeti idea! szintén a reformáció keserű gyimilcse! ez a valláspótlékként fungáló napóleoni agyrém! ez a kapitalista csalás! ez maga a pogány többistenhit! ez teszi tönkre a Régi, Megbízható Egyetemességnek szépen kimunkált épületét! és már tönkre is tette, midőn a lyukas széken ülő eme pápajelöltnek a nemi szervét a vaksötétben alulról kitapinták az erre felkentek, hogy aztán a füst föllebegjen.

Ó, régi szép békés korok pápái! hogy miért is kelle még utánuk is pápáknak születniök, midőn az Egyháznak építménye már alá volt ásva, s környül a nemzetközi politika fenekede reál!

De azért ne sajnáljuk túl ezt a pápát, végül is ő akart pápa lenni.

Azt a régi hatalmat visszacsikarni! a még létezőt megtartani! ez volt a mi pápánk célja. Egy éve fogadá Jelowickit, ajándokul kapta tőle a czestochowai Szűzanyakép másolatát, szépen látszott rajta a két híres svéd kardcsapás, és akkor a Feltámadottak közé törekvő lengyel atyának bölcsen mondá a Pápa: „Ti csak Lengyelhonról akartok gondoskodni, nekem azonban minden népekről kelletek.”

Jelowicki lehajtotta fejét.

S mondá a Pápa: 'Ti elsősorban a politikai érdekekről gondolkodtok, de én elsősorban a ti vallási érdekekről.' Hallgatott Jelowicki.

S mondá a Pápa: 'Querite ergo primum regnum Dei, et justitiam eius: et haec omnia adjicientur vobis.'

Sóhajtott titkon Jelowicki.

S mondá a Pápa: 'A ti háborútok vallási szellemmel nem bírt, jóváhagyni nem tudhattam.'

Kérdé akkor Jelowicki, hogy ha ők az Ūristenre való tekintettel kezdenének felkelést, és ha az Isten is az ő oldalukon állni tetszene, nem áldaná-é meg őket a Szent-
atya? mire felelé a Pápa: 'Hát kételkedtek ebben?'

Úgyhogy szépen, pápamód regnált ez a Pápa is, csak az idők voltak nehezék. És Jelowicki a *Krisztus követése* című könyvet ajándékozá a Pápának, a Pápa a könyvet kinyitá, a lengyel szöveget bámulá, és azt mondá tökéletes pápasággal: 'Nem értem, de érzem!' Ilyen volt hát ez a Pápa.

Fél év múlva, fél éve tehát, ismét fogadá Jelowickit. Lengyelhonnak már rég nem volt egyetlen kardinális sem, holott háromra volt joga, kéré ezért Jelowicki, legalább egyet nevezzen ki a Pápa az ő protektorukul; felelé a Pápa: 'Legyen nektek elég, hogy maga a Pápa Lengyelhon protektora.'

És mondá: 'A hitnek üldözését a vérig és a vértanúságig kell viselni, de azt kivíni, provokálni nem szabad.'

S mondá: 'E században semmi keresztesháború nem járna sikerrel, mert azonnal egoista és politikai háborúvá válna.' (305-307. l.)

...

„S mégis ki kelle a Pápának a lengyelek mellett állnia egyszer!

A lengyelek kérdése ugyan nem tartozik a pápára, de a hívőké igen, s mert a cár az Impériumában a katolikusokat a túlságig üldözte, egy évvel ezelőtt a mi Pápánk a cárral szemben felszólalt.

Allocuzione della santità di nostro Signore Gregorio P. O. XVI. al sacro collegio nel consistore segreto de 22 luglio 1842 seguita da una esposizione corredata di documenti sulle incessanti cure della stessa santità sua a riparo dei gravi mali da cui e afflitta le religione cattolica negli imperiali e reali dominii di Russi e Polonia, (Őszentése VII. Gergely pápa beszéde a bíborosi kollégiumban az 1842. július 22-én tartott titkos konzisztóriumon, melyet kiállítás követett; az itt közzétett dokumentumok azt voltak hivatva bizonyítani, mekkora szükség van őszentése szüntelen gondoskodására avégett, hogy a katolikus vallást a cári Oroszországban és a Lengyel Királyságban ért támadások ellen védelmezze.), ezt volt a Fehér Könyvnek is nevezett, *Haerentum diu* kezdetű enciklika, miben a siralmas állapotokat leírta és a tűrhetetlen üldöztetést és törvénytelen séget keményen bírálta, és a lengyelységben új reményeket keltett, noha a Fehér Könyv végén a cár önmérsékletére és igazságosságos érzületére hivatkozott reménykedve; örültek a lengyelek, csak a demokraták hangoztatták csökötten, hogy a Pápa továbbra is 'a trón és az oltár szövetsége' doktrínáját vallja, és olyan maradi, hogy még a gázvilágítást sem engedi Rómába bevezetni; így is volt.

Kemény enciklika, de pápai önmérséklettel megírva: mi mást is tehetett volna a Pápa? kinek az oroszokkal szövetséges osztrákok fegyverein kelle saját népe fölött ülnie? Nem volt könnyű helyzetben Santissimo e Beatissimo Padre Gregorio XVI, Pontifico Massimo ezen időkben.

De hogy nem követett el hibákat, az bizonyos. Megóvta ettől kardinálisainak testülete. Lehetek ilyes-olyas reformelképzelései a Pápának is meg egyes kardinálisoknak is; vitáik is lehettek bőven; ezek anyagához, ha ugyan fennmaradtak, eljutni nem tudtam; talán elkeseredetten vitáztak ők odafönt titokban, mert a katolicizmus nemcsak az Orosz Impériumban leledzett ilyen siralmas állapotban, hanem mindenütt, még Itáliában is; s hogy mit kellene tenniük, bizonyára felmerült e kérdés, sto gyelat, hogy a cárok nyelvén szóljunk; ismerték ők az európai helyzetet, és csak a vak nem láthatta közülük, hogy forradalom söpör végig nemsokára az államok sokaságán; de hát mit tehet az Egyház?! kétségbeejtő.

És öregedett XVI. Gergely, és nem sok éve volt hátra már, hogy nagy pápa legyen.

Világi bíróságok alá fogják taszítani a püspököket szerete a világon, mint múlt év decemberében Oroszországban, és az iskolákat elveszik, és a szemináriumok ellenőrzését elveszik, és a birtokokat elveszik, és a híveket a tébolyult nacionalizmus hitére esketik fel, és a Vatikánt lerombolják, és a pápai bölcs önmérséklet nem segít, a látogatónak osztott áldás nem segít, a politikamentes hintapolitika nem segít; imádkozott kétségbeesetten a Pápa, és imái nem hallgattattak meg.

Aligha jutott el a Pápához a lengyel emigráns Michal Chodzko költeménye, melyben feldarabolt hazáját Európa Rómájának nevezte a Pápa Rómájával szemben, s hazáját felszólítá, tagadja meg Rómát, és Krisztus az Egyházzal dacolva biztosítá, hogy a népek Óvele vannak; olvashatott azonban a Pápa számtalan hasonló őrült, eretnek irományt, az istentagadó irományok végtelen sokaságáról nem is beszélve. Ilyen kor volt ez, a forradalmak kora, és születtek a szekták, a valláskezdemények szerete

a világban, a Pontifex Maximus pedig trónolt odafönt, és a trónszék alatt nem padló volt, hanem úr.

S mégis voltak környezetében sokan, kik eléggé kétségbeesve nem voltak, értelmetlen kicsiny reformjavaslatokat fogalmazgattak, és örültek, hogy így felvitte az Isten a dolgukat! s hogy netán még következő Pápa is lehet belőlük, ezt latolták titkos álmaikban!

„Végtelen az emberi korlátoltság valóban.” (308-310.l.)

...
És ment Ram a Vatikán felé, és elhaladt nem messze azon háztól, hol majd pár év múlva nagy regényt írandott az Oroszthonból enyhet kereső író, Fjodor Mihajlovics; talán érzett valami mágneseles vonzást abból az irányból, a jövőből Ram, de nem volt eltántorítható céljától, ment hát remegő térdekkkel, szédelegve a Vatikán felé, és igyekezett nem arra gondolni, mit fog mondani a Pápának, mert a mondatok túl sokan voltak, miket feltétlenül el kellett volna mondania: amint egyet kigondolt, már ott nyomakodtak a nyomában a többiek, hát lelkének ürességét próbálta elérni, és szántsándékkal lélegzett, lehetőleg mélyeket.

Amíg Ram támolyog a Vatikán felé, nyomában a rendőrökkel, értsük meg az ő konfliktusát. Ha valamely tudásnak bizonyosságával vagyunk megáldva, miként szabadlujuk fel közölhetősége végett mondatokra, időbeliségre, mikor ez a Tudás: tömb?! A Meggyőződés kö, a Meggyőzés folyó, soha nem lehetnek egylényűek.

Van az Egész, a Mag, ami Gömb; az egész gondolatrendszer a Mag utáni egyetlen pillanat; ez a Fogadás; az már maga a szövvény; ezt logikus rendbe és egy-másutániságba rendezni: a szövvény megbontása és megmásítása, pontatlanság, sőt csalás; Ram feladata egy számára ismeretlen szobában lapult, enmagának és a feladatának a Pápa szeme láttára kell földrengés-lökésként egyesülniök; Uramisten! szállá gombolyítani le azt, minek labdaszerűen kell nyugodnia, és úgy kellene hatnia?! s ha lenne elegendő idő! hogy amíg ő legombolyít, addig a Pápa felgombolyít, s mire Ram a labdát felszámolta, addigra azt a Pápa magában felépítette! de nincs idő! s van-e joga, hogy az Egészből piciny részeket önkényesen kiragadjon? s ha az Egész Észmerendst, ami végül is Ember: maga a Mester, egyazon ihlet hatja át, az Isteni Emberé, vajon ő ennek részeit kiragadva képes-e azokat oly hatalmas ihlettel, a sajátjával átítatni, hogy az Isteni Ember a Pápa lelkében egyszerre megjelenjék és őt legigazza?

Nem volt Ramnak könnyű. A Sejtést kifejtéssel bizonyítani? lehetetlen! még a Tudást is csak néhanapján lehet. Az Ember nem Tudás, de Sejtés. Hajdan hallott mese, rég olvasott könyv rendeződik idővel tömbbé bennünk, s ha újra akarjuk teremteni, a magyarázkodó időrend reménytelen lapályára jutunk, mint amikor olyan művet ír az ember éveken át siralmas igyekezettel, aminek a Sejtése egyszer már a maga teljességében megvolt, ám munka közben elhomályosult. Hanem ezzel az Úristen is így lehetett, mikor a Teremtést összehozta; meg is látzik rajta; aztán tódozhatjuk-fódozhatjuk mi.

Olyan Emléket bevésni a Pápába, mi a kajlafülűnek legszemélyesebb Sejtése: ezt akarta tőle a Mester! Olyan Könyvet olvasson fel, mit meg sem írtak! ami az ő személyes Tartama, élettapasztalatait előző Lelki Tapasztalása, mire rálátása nincs, amit soha senki, ő sem fogalmazott meg szavakban! Sőt megtiltotta a Mester, hogy amit a Pápának mondandó, azt előzőleg, odújában megpróbálja összerakni! mert az első elmondás mindig a legérősebb; a formátlanságban nagyobb a hitele, semmint a rutinos, kipróbált, dermedt formáltságnak!” (311-313. l.)

„És megálltak végre egy ajtónál, a csuhás visszafordult;

Ram erre teveször köpenyén az övét megigazította; kicsit még vártak, a csuhás egy faliórát figyelt, s mikor teljes lett az óra, akkor az ajtót némán kinyitotta és Ramot beengedte.

Lilák közt egy fehér.

Már az én századomban írta nyelvem egyik nagy írója, hogy a Pápa úgy ül a trónusán, mint az emberiség anyósa; nem látta soha a Pápát Móríc Zsigmond, attól fogalmazott ilyen találóan; Ramnak profán észlelete aligha támadt, mikor a Pápa kezét megcsókolta, neki a rémület szorította el a gégejét, és tagolatlanul, egyszerre akartak ajára tolni az összes mondatok, amikkel Könyvemberként tartozott; hanem erőt vett magán és megvárta, amíg a Pápa megszólítja.” (313. l.)

Ram mondanivalójánál azonban most fontosabb, hogy mit értett meg abból a pápa:

„Visszakozásban és szorultságban teltek addig pápai évei, de nem bír a lélek tartósan védekezésben megmaradni, nem olyannak alkotta az Úr. S most egyszerre minden elfojtottsága és önfegyelme elhagyta. Most végre évek óta növekvő, egyre lebírhatatlanabb álmát, ideálját világra kellett szülnie. S mikor Ramot kivezették, a kardinálisokat tovább maradni parancsolta. Azok amúgy is maradtak volna, meg voltak zavarodva. Ily képtelen eretnokségek talán soha még Pápa előtt nem hangzhattak el. Bizonyos, hogy voltak, kik a Pápát gyöngéden, ám határozottan meg akarták róni. A többi udvaroncok kipanancsoltattak, és csak a fehér meg a lilák maradtak a teremben. A székről a Pápa leszállt, és előttük lépdelt feldúlva.

És kipakolt a Pápa.

Hogy most a saját szemükkel láthatták, a saját fülükkel hallhatták, mi folyik odakint a világban. Tébolyult napóleonok támadnak mindenütt. Ateista forradalmárok és eretnek vallásos őrjögök, lehet választani. Óriás szorultság volt, miből Jézus Krisztus támadt, és hemzsegtek akkor is a szekták, a próféták, az álmessiasok dögivek, és rettentő volt a nyomor és éhe a kenyérnek és éhe a hitnek, de mi az akkori éhség a mostanihoz képest?! s még akadnak, kik az Egyház jelen helyzetében meg vannak nyugodva! és az általános káosszal ki vannak egyezve! s a Pápát nyugtatgatják, hogy nem is ég a ház, nem is reng a föld, csak a Pápa vízionálja!

Fel-alá rohangált a lilák előtt a Pápa, és üvöltött.

Nem a nemzetközi politika! nem az európai súlygyenl! nem a cár és nem az osztrákok! hanem ami az emberek lelkében van, ami onnét gomolyog elő, az a rettentő, kétségbeesett erő, az a fékezhetetlen butaság, az a pogány és primitív hülyeség, amitől igazán félni kell! mert bármikor jöhet egy eszelős, ki van olyan pogány és primitív, mint a milliók, jöhet egy lengyel őrült, jöhet egy francia, jöhet orosz is, bárhonnét bármikor bárki, és ezt a hatalmas éhséget őt-hat szóval, őt-hat nagy alaphazugsággal kielégíti, jöhet egy semmirekellő, műveletlen marcona demagóg, és az egész világot lángba borítja! hát ezt tessék végre belátni! hogy kívülről jönnek ezek a megváltók, kívülről jött Napóleon, és kívülről fog jönni utána mind, aki Napóleon akar lenni, és olyan könnyű azzá lenni manapság! mi sem könnyebb annál! tessék, ez a hülye lengyel messiás, tetszenek tudni, kiket térített meg? a legnagyobb lengyel költőket térítette meg! és vakon hisznek benne művelt és okos és egykor hithű katolikusok! és ez a kis szerencsétlen valahonnét az Impériumból! ez úgy beszél latinul, mint a Vatikánban kevesen! egy mitugrász kis zsidó! és az a zavaros agyú felfuvalkodott messiása megtérítette! hát képes lett volna az Egyházból bárki ezt a mitugrászt a katolikus hitre téríteni? képes lett volna?!

Beismerő hallgatás.

A Pápa higgadtan folytatá.

A lengyel zavarból lengyel messiás jön, a zsidó zavarból zsidó, az oroszról orosz, a franciából francia, az olaszról olasz; Metternich legyőzött rég, legyőzték az egyes nemzetek, az egyes osztályok, legyőzte a fejlődés-eszme, ami párban jár a nemzeti eszmével; és jönnek forradalmak, győztesek, és lesznek még nagyobb forradalmak, s mert ez, noha a nemzetek egymásra fenekednek, mint eddig soha, egyetlen összefüggő nagyvilág, tessék észrevenni, jönni fog egy nemzetközi messiás, amint ez a lengyel messiás már ki is lépett a nemzete köréből, és zsidókkal és franciákkal társul.

Hatvan híve van, szólhatott közbe bárki.

Krisztusnak tizenkettő volt, felelhetette más.

És elhangozhattak mindennemű dogmatikai érvek és ellenérvek, és beleveszhetek volna a politikába, ha a Pápa hagyja, de nem hagyta.

Ő nem örült meg, ő tudja, hogy ez az André Maestro önmagában nem veszedelmes; ő tudja, hogy a többi lengyel szekták meg az ateisták meg a jezsuita lengyelek itt a Vatikánban elegendőek, hogy André Maestro ne legyen Napóleonná. André Maestro csak a fejlődés-eszmet meg valami általános hitéhséget sejtett meg a világból; ez nem kevés, ezt azonban olyan dogmatikává akarja összegyűrseni, ami tud hatni a megzavarodott költőkre, de a népek nevezett fejtelten tömegre nem. André Maestro nem lehet különösebben művelt, de mégis túl művelt a tömeg értelmi szintjéhez képest. André Maestro becsületes a maga módján, egy tökkelütött moralista, egy életidegen idealista, aki csak azt nem veszi észre, hogy egyszerre két nemzeti eszmet szolgál, a lengyelt meg a franciát, nem lehet. S ha ehhez még a zsidókat is hozzákeveri, kudarca bizonyos.

Megint csönd volt, mert aki Towianskiról nem hallott, nem szólhatott, aki pedig hallott róla, igazat kellett a Pápanak adjon.

Ő, a Pápa, csak annyit akar mondani, hogy az Egyház felkészülve ezen új messianizmus kezelésére nincs, quod erat demonstrandum. Az Egyház tehetetlen mindazon jelenségekkel szemben, mik az utolsó száz-százötven évben történnék. Az Egyházat kívülről és váratlanul érik a csapások, és az Egyház minden csapáskor meg van lepve. Az Egyház naponta elképed, hogy a nap keleten kel föl, és váratlanul éri, ha elered az eső. Az Egyház száz éve egyebet sem tesz, mint akarattalanul elszenvedti azt, ami történik. Az Egyház a totális passzivitásba van visszaszorulva.

Erre sem igen lehetett mit mondani.

Megkérdezhetette volna persze valamelyik püspöklila, vajon akkor minek hadakozik a Pápa a kopernikuszi világmépellen és a szűznemzés dogmává emelése mellett, ám, gondolom, nem kérdezte meg.

Így dühönghetett a Pápa jogosan és keserűen, és jámborul hallgathatták a bíbornokok szemlesütve, maguk is mindazt tudván, s várták, mikor mehetnek el birtokukra, villájukba végre. Hanem a Pápa indulata nem szűnt, a csöndnek újabb s újabb képeit látváltatta, s mikor már ő maga is úgy érezte: elég, a végső tromfot kivágni az időt beteljesültnek látta. S mondá: mindaz, mi kívülről jön, megváltók és istentelenek ördögi támadása, vissza nem verhető, hanem csak akkor, ha az Egyház maga támad; s miként azon ördögösök hirdetik, hogy itt van az idő, azonképpen az Egyháznak is ezt kell hirdetnie, sőt erőteljesebben; általános keresztes háborút hirdessen pedig az Egyház mindazzal szemben, ami kívülről esik; s mikor erre jámborul bólogattak a bíborosok, és arra is békésen bólogattak, hogy a papság minden világi hatalmak és bürokráciák megkerülésével a millióknak lelkéig hasson el, mert semmit sem értettek a főpapok, ki-

mondta a Pápa, ami lelkének egyetlen tartalma volt: hirdesse ki az Egyház, hogy a mindenkori Pápa Krisztusnak nem földi helytartója, hanem ő maga Krisztus.

Nemigen foghatták fel azonnal a jámborak, mint mondtott ki a Pápa.

Hanem aztán csak kitört a hangzavar.

Hogy kicsodát?! hogy a pápa ne őszentsége legyen, hanem Isten?! hogy kicsodát?! hogy a vallás napoleonja üljön a trónon, cserélődő testben?! hogy kicsodát?! hogy szentnévességgé alássák a dogmát?! vagy hogy a Szentléleknek mindig legyen aktuális emberalakja a Földön?! hogy a Messiás, a Megváltó ezentúl mindig itt legyen?! és hasonlók.

S mert kétségbeejtő volt a pápaság helyzete valóban, s ennek megfelelően a Pápa terve ugyancsak eszelős és forradalmi, miként a külvilágban a vallásos és ateista eszmék mind, a Pápanak ideáját lepöccsíteni nem lehetett, és belátták a főpapok, hogy hétvégjűknek löttek, és hoztattak akkor étket és italt, és kicsiny pártokra szakadtak, és maguk közt a javallatot tárgyalák, és talán más kardinálisokat is behívtak, és volt panel, és voltak munkabizottságok, és voltak poszterek vagy ahhoz hasonlók, s a Pápa, ki felülről vágta az elvetendő valóságot megreformálni, trónszéke mellett kuporgott fáradtan és vátrakozva, mintha önmaga udvari bolondja volna, s mikor a szolgák kérték, a székre ülne be, mondá: ő abba addig nem, soha, amíg csak emberalakban, s nem Istenként tehetné.

Honnét sejtem ezt a forradalmat? hát onnét, hogy Ramot három napon át a főpapok látogatták és kérdezték; onnét, hogy nem sok évvel később a Pápa csalhatatlanságának dogmáját bevezették, s a csalhatatlanság nem emberi kategória; ha később bevezették, az ötlet nyilván korábbi vala; továbbá ha a Pápa később csalhatatlanná leendett, akkor ezen eredmény szélsőségesebb, istenitöbb javallatnak és dühödtebb ellenkezésnek volt az eredője; kompromisszumok köttetnek testületekben mindig a Földön, tehát istennek kelle a Pápát javasolnia az ortodox-reformista pártnak, hogy legalább a csalhatatlansága átmehessen." (316-319. l.)

„S alighanem ha akkor a mindenkori pápákat eleven megváltókká felkenik, és az eleven megváltókra éhes millióknak ily lelki táplálékot adnak, mintegy szellemi cárrá emelve a pápát, az intézményeket a megváltó és a tömegek közül kiiktatva — de hagyjuk, mert meg nem valósult, nem valósulhatott, hanem csak töredékesen és folytonosan kívül az Egyházon végig, azóta is; de erről ismét hallgatni kell, mert én, aki ezt írom, ezen korszakon bévül lévén, csak a lényegét nem sejtethem.

Úgy képelem, napokon át nem aludtak a Pápa és környezete, hanem elkeseredetten, hevesen vívtak szócátákat és toporzékoltak és asztalt vertek ők; istentelen káromlásokat hallattak bizonyára, hiszen a vallásnak csúcsaira csak oly egyének jutnak fel, kik útközben hitüket el kellett veszítsék és az emberek közti társasági viszony minden vadállati vonását megtanulták; ószövetségi lehetett az indulatuk; képmutató rejtőzködésnek, taktikázásnak azon napokban helye nem volt; dönteni létfontosságú ügyben kelle.

Napóleonná válják-e a Pápa?! Krisztusnapóleonná?! amiként azt Mickiewicz meghirdette? Voltak már forradalmak az Egyházban, zsinatok újították a Szentírást; boszorkákról Jézus nem szólt, mégis égették őket például; volt esélye, hogy a Pápát megöljék, akadtak volna istenfélő becsületes vegyészek meg orvosok, kevesebbért is öltek már élőket ezerszám. Hogy kik miféle észérveket használtak, hogy csoportok miként nyírták ki egymást, a Pápát hízelegve kik s hogyan támogatták, azt minden

rossz író le tudja írni, úgyhogy én nem teszem; egyébként is mindig bíztam az olvasó tehetségében; szíveskedjék elképzelni a hacacárét az olvasó.

Am azt is gondolja át az olvasó: minél létfontosságúbb az ügy, annál siralmasabb a tárgyalás eredménye, mert mérlegelés folyománya; a ráció megragadja ugyan a lényegét, de csak azért, hogy számunkra elviselhetővé kikerüljön; mindig csak azon dolgok ütnek át háziasító vágy-szokásainkon, miket az emberek tömegei eszetlenül mívelnek, midőn belátási képességük szünetel!" (320. l.)

A másik könyv szerzője, Peter de Rosa, volt jezsuita pap. Művét lehet, hogy nem teszi vonzóbbá az a tény, hogy német és angol nyelven 1 millió példányban jelent meg — de a tény ettől még megmarad. Különösen is azért, mert II. János Pál pápa most járt Magyarországon és a protestáns egyházak képviselőivel is történelmi értékű találkozása volt.

(A találkozós dokumentumai e rovatcím alatt olvashatók folyóiratunk ugyenezen számában.) A tömegtájékoztató eszközeinkben napokon át központi helyet elfoglaló esemény után a gondolkodó ember többet szeretne tudni arról, aki itt járt, mindenekelőtt azt, hogy „honnan jött”, kit és mit képvisel. Ebben a tájékoztatóban segít Peter de Rosa, aki a könyve elején található két ajánlásban — a beszédes cím után — jelzi munkája célját: „Ajánlom alázatosan és bűnbánatban a holocaust minden áldozatának”. És: „Ez a könyv nem teológiai mű, még kevésbé a pápaságról szóló tanulmány. A pápák szerepének a feltárására töreksem a történelem, a kultúra, az etika és a pápák személyiségének fényében. Jóllehet én is, mint Dante, a pápaság sötét oldalát hangsúlyozom, mégis a barátoknak és nem az ellenségnek a munkája ez az írás.” És állapítsuk meg rögtön: semmi adatszerű újdonság nincs is ebben a könyvben. A kötet szaklektora, Csorba László is másban látja e mű jelentőségét:

„Napjainkban, amikor Európa keleti felé nem egyszerűen a keresztény eszmevilág, hanem a katolikus egyházszerkezet látszik az egyetlen szilárd pontnak az általános szellemi-politikai inflációban, különösen szükség van az 'ördög ügyvédjére'. A tények keresésének igazságszeretettől fűtött szenvedélye nem sértheti a hívőt — különösen ha igaz a péteri örökségnek szóló krisztusi ígéret. Azok a szeretetteli, de intellektuális felelősségtől áthatott szavak, amelyekkel a szerző XXIII. János pápa munkásságát, személyiségét méltatja, világossá teszik kritikai álláspontjának katolikus szempontból is méltányolható fundamentumát. Ezért is több és más ez a kötet, mint Luther és Kálvin követőinek még oly szellemes vitáiratai, avagy egy olyan „bírói végzés”, amit az ateista tudomány vulgarizáló irányzata osztogat valamiféle reflektálatlan racionalizmus felsőbbiségének nevében. A szerző nem külső normákhoz akar igazítani, hanem kizárólag a maguk elé állított erkölcsi-szellemi mércét kéri számon a pápai hármast tiara viselőin”. (716 l.)

A szerző már a könyve elején jelzi, hogy a legkiemelkedőbb pápának tartja XXIII. Jánost és éppen életműve hatalmazzá fel őt e mű megírására:

„János pápának nem esett nehezére kimondani, hogy az egyház tévedett. Katasztrofálisan tévedett és évszázadokon át a tévedések rabja maradt. Egyike volt ő azoknak a pápáknak, akik látták, hogy az egyház jövőbe vezető útja csak úgy nyílik meg, ha szembenéz saját múltjával — akkor is, ha ez a múlt nem mindig volt méltó Krisztushoz. Negyedszázaddal XXIII. János halála után még mindig vannak olyan hívők, akik makacsul hajtogatják, hogy az egyház maradjon olyan, amilyen volt — a megcáfolhatatlan érvek ellenére. Sok millió ilyen hívő van

és nekik nagyon nehéz elfogadni, hogy a keresztény egyház, a római egyház a pápák vezetése alatt, akik közül többet szentté avattak, ilyen kegyetlen volt. Azt is nehéz elhinni, hogy egyik pápa a másik után a visszajára fordította az evangélium tanítását, így 'Ne egy ember haljon meg a népért, hanem egy egész nép haljon meg egy emberért.' Tragikus, de tagadhatatlan az összefüggés a máglyák, a keresztiek, a pápai törvények és a pogromok, a gázkamrák és a náci haláltáborok krematóriumai között.

Vannak más életkérdések is a hatalom, az igazság és a szeretet területén, amelyekben az egyház évszázadokon át katasztrofálisan tévedett. A II. Vatikáni Zsinat, amelyet János pápa 1962-ben hívott össze, elrendelte ezeknek feldolgozását. Forradalmi módon lett János, a főpásztor az egyház 'advocatus diaboli' (16-17. l.)

„Amikor János pápa kijelentette, hogy az egyházat mindig reformálni kell — ezzel arra is figyelmeztetett, hogy az egyháznak mindig szüksége van az advocatus diaboli. Történelemszerűen nagyon jól tudta, hogy az egyház sok igazságtalanságot követett el. De a szeretetre és a megbocsátásra mindig kész emberként azt is tudta, hogy más intézmények, amelyek ilyen hosszú időn át léteznek és hasonló nagy hatalommal rendelkeznek, sokkal több igazságtalanságot követtek volna el és sokkal kevesebb jót tettek volna.” (18. l.)

Ha bárki utána néz néhány konkrét ügy háttérének, máris kiderül — legalábbis a „következetlenség”:

„Minden pápa, a XIX. századbelleket is beleértve, elítélte a pénzkölcsönzést kísérő kamatszédést. Nem számítot, hogy a kamat magas volt vagy alacsony, hogy a kölcsönt egy szegény paraszt vagy egy császár vette fel. Évszázaddal azután, hogy a paraszti életközösségek felbomlottak, a kamatszédés elítéléséhez az egyház ragaszkodott, és meglepő módon ezt a tiltást soha nem oldotta fel hivatalosan. Manapság pedig a Vatikánnak saját bankja van, amelyet még XII. Pius alapított 1942-ben, s amely nem is olyan régen egy szörnyű pénzügyi botrány középpontjába került.

A gyökeres változás egy másik példája arra a katolikus tanításra vonatkozik, amely szerint 'nincsen üdvösség az egyházon kívül.' Ennek első megfogalmazása minden nem megkereszteltet, zsidót és hiteltlen kirekesztett az üdvösségből. Még keresztény szülőknek olyan csecsemőit is, akik a kereszttség kiszolgáltatása előtt meghaltak, János Pál még ma is azt tanítja, hogy az egyházon kívül nincs üdvösség, ámde az 'egyház' és az 'üdvösség' szavakat olyan tágon értelmezi, hogy minden jóakarató ember, még az ateista is részesülhet az üdvösségben. E nyelvészeti fogásnak köszönhetően a katolikusok nem veszik észre, hogy a hagyományos tanítást a feje tetejére állították. A változtatás nyilvános bevallása túlságosan sok múltbeli hibáról rántaná le a leplet. Ezért, mint minden tekintélyelvű intézmény, az egyház vonakodik bevallani, hogy valami fontos dologban változtatott, még akkor is, ha ez a változás jobbítást jelent.

Eltekintve e példától, elég lesz csak arra utalni, hogy a II. Vatikáni Zsinat minden határozatát az I. Vatikáni Zsinat eretnekségnek nyilvánította volna. Az egyik korszak ortodoxiája nem azonos egy másik korszak ortodoxiájával.

Egy csatlakozhatatlan intézmény legnagyobb hátránya az, hogy nem cáfolhat meg egyetlen korábbi álláspontot sem, nem tagadhat meg korábbi tanítást, nem vonhat vissza erkölcsi döntést, még akkor sem, ha az új felismerések a gyökeres változtatást igazolják. (38-39. l.)

De a kollektív emlékezés ritkán nyugszik történelmi tényeken, ennek alapja leginkább emóció, ami viszont óhatatlanul a hit fogalmát degradálja:

„A pápának ma rendkívül nagy a presztízse. Ebben az évszázadban a pápák világhírré tettek szert. A történelmi események és a gyors hírközlés hozzájárultak ahhoz, hogy a 'vallás szószólói' legyenek. Persze a pápák személyisége is alakította ezt. János Pál közeli elődjei valamennyien kiváló emberek voltak: XI. Pius, XII. Pius, XXIII. János, VI. Pál és I. János Pál. Akadtak bírálói is, az egyházon belül és kívül egyaránt. De aligha tagadhatta bárki is, hogy legfőbb törekvésük Jézus Krisztus követése volt. A végeredmény ez: az általános vélekedés szerint II. János Pál az a pápa, akinek jelentősége az amerikai elnökök és a szovjet főtitkárok politikai súlyához hasonló.

A legtöbb katolikus számára nem világos, hogy a múlt nem 'kiszámítható', s ezért természetesnek tartják, hogy a pápák többsége nagyformátumú személyiség volt. Mivel a történelemben nem járatosak, ezért — Lord Acton szavai szerint — 'az ismeretlen múlt hatalmában tartja őket.' Lehet ugyan, hogy hallottak Sándorról, a hírhedt Borgia-pápáról. Ő volt az a kivétel, aki erősíti a szabályt. Magától értetődőnek tartják, miként azt a XIX. századi katolikus fundamentalista Joseph de Maistre írja, hogy 'bármely gonoszok voltak is a szörnyetegek, bulláik megátadhatatlanok'. Bármilyen is volt magánéletük, az egyház hitét soha nem kompromittálták. Erre nézve iskarióti Júdás vigasztalásul szolgál. Ha Jézus egyik legközelebbi munkatársa elárulta őt, ki csodálkozhat azon, hogy egyik vagy másik pápa visszaélt Istentől kapott hatalmával? Júdás árulása a világmegváltás része volt. Nem lehetséges az, hogy Isten egyik rossz pápát arra használ fel, hogy bizonyítsa: Isten gondviselő akarata szerint még VI. Sándor is Isten igazságának és szeretetének eszköze volt."

„Ki vehetné rossz néven a katolikusoktól, ha azt gondolják, hogy a legtöbb pápa krisztusi személyiség volt? De a pápaságnak ezzel az örökké napos oldalával szembe kell állítani a kontrasztot, a sötét oldalt is. A legtöbb katolikus egész életében egyetlen rossz szót sem hall a pápáról, sem az iskolában, sem a templomban. Viszont egy olyan kegyes katolikus hívő, mint Dante, nem érzett gátlást, hogy egyik pápát a másik után a poklok mélyére küldje. Ha a zsolnárokban a zsidók merészelnék Istennel perlekedni, nem jogosultak-e a katolikusok is bírálni a pápákat, ha megérdemlik? A pápák története Gorbacsov szavaival szólva tele van üres oldalakkal. Nem minden pápa volt szent; közülük sokakat még keresztényeknek sem lehet nevezni. 1870-ig, amikor IX. Pius elveszítette a fennhatóságot tartományai felett, a pápákat nemigen szerették. Legtöbbször gyűlölték őket és félték tőlük.

A torzítás a pápák névsorát illetően akkor kezdődött el, amikor az első 30 pápát egy kivétellel vértanúnak kiáltották ki. Valószínűleg mártírok is voltak ők a szó 'bizonyoságtévő' értelmében. Semmi alapja nincs viszont annak az állításnak, hogy valamennyien Krisztusért haltak meg. Ezenkívül szép számmal voltak a pápák között nők emberek, akik a pápai trónért feleséget és gyermekeket hagytak el. Közülük sokan papoknak, püspököknek, pápáknak a fiai voltak. Néhányan törvénytelen gyermekként születtek, egyik özvegy volt, egy másik felszabadított rab-szolga: többen gyilkosok, néhányan hitetlenek. Bár jó néhány közülük remete volt, mások eretnekek, szadisták, sőt szodomiták; sokan úgy lettek pápák, hogy megvásárolták ezt a tisztséget (szimónia), sőt azt is megtették, hogy áruba bocsátották a szent edényeket és így újra visszaszerezték pénzüket; egyik pápáról tudjuk, hogy ördögimádó volt. Néhányan törvénytelen gyerekei voltak, mások dözsöltek, ismét mások nagystílű házasságtörők lettek; egyesek nagyon öregek voltak, mások nagyon fiatalok; némelyeket megmérgezték, másokat megfojtottak,

a legrosszabb esetben gránit-Istent imádtak. Mindamellett voltak jó, önzetlen, szent pápák is, néhány vértanú is volt közöttük.

Itt az ideje, hogy véget vessünk a pápaság szent és sérthetetlen jellegű szemléletének. A pápaság bűneiről való évszázados hallgatás nem más, mint botrány és a kishitűség egyik formája. Sőt, rosszabb ennél: akadálya az egyház jelenlegi válsága helyes kezelésének.

A pápaság legnagyobb bűne és sok más bűnnek a forrása a mérhetetlen nagy hatalommal való visszaélés. Különös érzés arra gondolni, hogy ő, akitől hatalmukat levezetik, hatalom nélkül élt és halt meg." (50-53. l.)

Eppen ezért kényszerül a szerző a katolikusok mai dilemmáját az alábbiakban összegezni:

„Az amerikai katolikusok dilemmája ma egyszerűen a katolikusok többségének általános dilemmája. Két egymással szembenálló ideológia hatása alatt élnek. A hazafiságnak és a vallásnak nem sok köze van egymáshoz. A II. Vatikáni Zsinat idején sok katolikus számára ennek az ellentétnek az éle tompult. A zsinat második tavaszaként köszöntött rájuk; esély nyílt számukra a szabadságra és a szabad vita kibontakozására, amely éppúgy gazdagítja az egyházat, mint az államot. De VI. Pálal és II. János Pállal a tavasz véget ért.

Az államban a katolikus örül a nyitottságnak, a teljes vallásszabadságnak, a demokráciának. Természetesnek tartja, hogy a szabadság az igazság elmélyüléséhez vezet. Hozzászólt, hogy az államférfiaknak meg kell szerezniök az ő hozzájárulását. Megválaszthatja és leválthatja őket. Helyesli a sajtó nyilvánosságát, a tájékoztatás szabadságát, a szabad sajtót, amely már szinte olyan, mint egy második kormány.

Az egyházban viszont a katolikusnak még mindig tudomásul kell vennie a titkolódzást, a beszámoltathatóság hiányát. Nem lehet a püspököt vagy a pápát megválasztani vagy leszavazni. El kell fogadja azt, amit kap. Az egyházban nincsen sajtónyilvánosság, ellenőrzés, egyensúly és számonkérés. A vezetői ellenőrzés tökéletes és korlátlan. Az a vélemény, hogy a szabadság és a vita az igazság felvezetéséhez vezet.

Balgaság lenne a pápát vagy a kúriát gonoszoknak tartani. Ők is áldozatai egy nem eléggé ismert, vagy legalábbis nem tudatos múltnak.

II. János Pál önmagát a katolikus igazság nagy elharcosának tartja. Ez az igazság persze abszolút. Éppolyan kevésbé kétkelhet a katolikus részgazságokban, mint ahogy nem kétkelhet Isten létezésében. A pápa úgy érzi, hogy neki szigorúnak kell lennie az elhajlókkal, hogy jó lehessen a katolikusok nagy tömegéhez, akiknek joguk van az igazság teljességének megismeréséhez. Ezért van az, hogy ő a szabadság mellett áll ki mindenhol, kivéve saját egyházát. Minden elhajlás olyan teológusok részéről, mint Küng és Curran, vagy az érsekek és a püspökök közül Hunthausané, azonnal elfojtandó. A tudóst éppúgy el kell némitani, ha a papok nősülése mellett száll síkra, vagy ha a nők lelkésszé szentelését támogatja, mintha Krisztus stenségét tagadná.

Utazásai alkalmával János Pál úgy jeleníti meg a pápaságot, mint az igazság és az emberi jogok bajnokát. Magától értetődőnek tartja, hogy a pápák sohasem mondtak egymásnak ellent lényeges kérdésekben, vagy hogy soha nem tértek el az evangélium igazságától.

A továbbiakban számos példán szeretném bemutatni, hogy ezek a feltételezések hamisak. Eltekintve attól, hogy a pápaság a X. és XV. században maga volt az eretnekség, azaz tagadása mindannak, amit Jézus hirdetett — sok pápa elképesztő hibákat követett el. Ők egymásnak is és az evangéliumnak is ismételtelen ellentmondottak. Ahe-

lyett, hogy az emberi méltóságért harcoltak volna, számtalan alkalommal megtagadták katolikusoktól és nem katolikusoktól még az alapvető emberi jogokat is. A pápa sarokháza beszédes példa erre.

A történelem eloszlatja a pápaságnak az igazságot illető liliomfehér mítoszát. A barbárság korában a pápák az élen jártak; a felvilágosodás idején sereghajtók voltak. És a legrosszabbak akkor lettek, amikor — az evangéliummal szembe fordulva — megpróbálták az igazságot erőszakkal érvényesíteni.” (243-245. l.)

Az inkvizíció intézményeinek és abban a pápai szerepvállalásnak elemzése után így összegez a szerző:

„Az a kísérlet, amely menteni próbálja a pápaságot az inkvizíció bűnei alól azzal, hogy a korabeli mércékre hivatkozik, egy további ok miatt is téved. A pápaság még hosszú ideig gyakorolta ezt a gonoszságot azután is, hogy minden európai civilizált ország már szakított vele. Ahogy a XVI. századi reformáció a pápaságot némely vonatkozásban megtisztította, a XIX. századbeli liberalizmus, amelyet Róma hevesen elítélt, felmorzsolta ezt a kegyetlen zsarnokságot, amelyhez a pápaság és a Kúria felettebb ragaszkodott.

Van még egy másik hibája is a korábbi viszonyokra hivatkozó és a pápaságot menteni szándékozó kísérletnek. A mai római katolikus erkölcsi tanítás nagy súlyt helyez arra, hogy időhöz kötött szemléletek felett áll. Mások ingadozhatnak a fogamzásgátlás vagy az abortusz kérdésében, de a pápa által vezetett római katolikusok nem. II. János Pál például az abszolút erkölcsi tanításról beszél, amely a természeti törvényre épül; még ő sem, de még maga a jó Isten sem változtathatja ezt meg, mert az magában az emberi természetben gyökerezik és abból fakad.

Ha ez így van, akkor a pápák hogyan mentegethetik számos elődjüknek hamis, súlyos következményű, sőt veszedelmes erkölcsi döntéseit az akkori korok 'mértékére hivatkozva?'

A katolikus egyház egy nehéz döntés előtt áll: tanítása vagy éppen olyan relatív, mint minden más tanítás, és ebben az esetben semmi különösebb igényt nem támaszthat arra, hogy figyeljenek rá. Vagy abszolút érvényű a tanításuk, és ebben az esetben a pápák magatartása és inkvizíciójuk teljességgel megbocsáthatatlan. Nem ígényelhetnek maguknak egyszerre abszolút bölcsességet és ugyanakkor a történelmi hibák alóli felmentést. (288. l.)

Már a könyv ajánlása is mutatta, hogy a szerző foglalkozni kíván a zsidóüldözés keresztyén háttérével és érvrendszerével, amely a II. világháború után már nem szabadna, hogy teológusok témája legyen. Hogy „Róma” magatartása ez ügyben nem „elvi” volt, azt laikusok rövidséggel így említi a szerző:

„Egész Olaszországban és a Német Birodalomban szisztematikusan üldözték a zsidókat és nagyon sok jól ismert esetben meggyilkolták őket. Egyetlen félreérthetetlenül elítélő szó sem hangzott el a Vatikán részéről. Ez a hallgatás — sokak szerint — rosszabb volt, mint bármilyen eretnokség. Róma, amely oly gyorsnak bizonyult olyankor, amikor a hittől való legkisebb elhajlást, hibát — például a nemi erkölccsel kapcsolatban — kellett korrigálni és elítélni; nos Róma ajkai szorosan és mint kiderült, állandóan zárva maradtak.” (319. l.)

Ebben az összefüggésben is rámutat azonban XXIII. János elévülhetetlen érdemére:

„Piust a 77 éves XXIII. János, az igazi emberséges ember követte. Azonnal törölte a nagypénteki liturgiából a zsidókra vonatkozó 'galád' jelzőt. Tudta, hogy a nagypénteknek sokkal inkább a katolikus Jóm Kippurnak kellene lennie; az egyház bűneiért tartott bűnbánati napnak

amiatt, hogy Jézust az ő zsidó vérrokonaiban évszázadokon keresztül megfeszítették. Egy alkalommal, amikor fogadta a United Jewish Appeal amerikai vezetőit, mosolyogva ezt mondta nekik: 'En vagyok József, a ti testvéretek, Son'io Giuseppe, il fratello vostro.' József — Benjamin után — a legfiatalabb testvér volt.

János pápa utasítására Bea bíboros kidolgozott egy dokumentumot a zsidókról, amelynek a II. Vatikáni Zsinat elé kellett volna kerülnie. János pápa meghalt, mielőtt ezt elfogadták volna. Utána a felismerhetetlenségig megváltoztatták és mindenképpen későn került rá a sor. Ebben már nem csendül fel az a hang — amiként János nagy bocsánatkérő imájában —, hogy az egyház tanítása és a katolikusok magatartása évszázadokon át hozzájárult az antiszemitizmushoz. A zsinaton néhány püspök ellenállása miatt a zsidókat nem tisztázták az istengyilkosság vádjá alól. VI. Pál, az új pápa az óvatosabb szövegezés mellett foglalt állást. Az ő zsidók iránti érzéketlensége kifejezésre jutott egy húsvét előtt prédikációjában, 1965-ben. 'A zsidók kapták az ígéretet — mondta —, hogy közülük jön el a Messiás, és sok ezer szövegdeig vártak rá. Amikor pedig eljött a Krisztus, a zsidó nép nemcsak hogy nem ismerte fel, hanem ellene fordult, meggyalázta és végül megölte.' A holocaust után, a zsinat tanácskozásai után a pápa, a jóságos ember ismét a zsidó népre hártotta Jézus halálának bűnét.

John M. Oestereicher főtisztelendő, aki a II. Vatikáni Zsinatnak a zsidókkal kapcsolatos dokumentumát fogalmazta, bevallotta, hogy a Szent Péter-dóm visszhangzott a zsinati atyák hangjától: 'Soha többé koncentrációs tábor! Soha többé gázkamrákat! Soha többé népiártási kísérletet! Soha többé zsidóüldözést!' De azt már nem tudták szívből kijelenteni, hogy a zsidókat nem lehet Isten halálával megvádolni.” (326-327. l.)

Peter de Rosa jó ügyet szolgáló igyekezetét valóban a XXIII. Jánosról írt sorok bizonyítják:

„Soha semmi néven nevezendő aggodalmat nem érzett azonkívül, hogy nem tesz-e valamit Krisztus akarata ellen. Benne nem választódott el az egyszerű keresztyén a pápától. Azt sem hitte, amit X. Pius, hogy neki mint pápának kell megoldania a világ összes problémáit. Nem volt földöntúli, legfőbb teológus. Nem volt más, mint jó pásztor. Pályafutására talán az a legjellemzőbb, amit nem sokkal megválasztása után mondott:

Némelyek azt várják el a pápától, hogy legyen államférfi, diplomata, tudós és adminisztrátor — olyan ember, aki az emberi élet haladásának minden részletét megérti. Az ilyen emberek azonban nagy hibákat követnek el, mert félreértik a pápaság igazi funkcióját. Számkunkra a pápaság funkciója az, hogy az egész nyájnak pásztorja legyen.

Ez magyarázza azt, hogy Jánosban miért nem volt semmi a pápák megszokott fenséges hidegségéből; hogy neki miért nem kellett ismételt emlékeztetni az egyházat az ő tekintélyére. Benne megvolt a legnagyobb és egyetlen igazi tekintély: a szeretet és a szolgálat tekintélye. Áldásával átölelte az egész világot és nemcsak a katolikusokat. Egyszerűen az emberiség atyja volt. Ahhoz, hogy jó pápa legyen — gondolta —, nem kell embereket üldözni, teológusokat terrorizálni, a jövőre vonatkozó sötét figyelmeztetéseket hangoztatni, egyre szigorúbb törvényeket hozni; csupán az kell, hogy jó keresztyén legyen. Ehhez hozzátartozott az is, hogy mindenki iránt bizalommal viselkedjen. Nem akart mindent maga csinálni. Teljesen szakított a pápaságnak azzal az eszméjével, amely X. Piust, II. Incét és VII. Gergelyt vezérelte. Ezért voltak jó idegei ahhoz — bár már az öregek örege volt —, hogy összehívja a zsinatot. Sok gondolkodás és imádság

után döntését 1959. január 29-én tizennyolc bíborossal közölte egy, a San Paolo fuori la Mura-bazilikában tartott ünnepség alkalmával. A bíborosok teljesen elképedtek. Csak átmeneti pápa — gondolták —, akkor pedig miért viselkedik így? János tanácsot kért tőlük. Nem tudtak neki tanácsot adni. Később ezt írta: 'Emberileg szólva elvárhattuk volna, hogy a bíborosok, miután vigíghallgatták beszédünket, körénk gyülekeznek, hogy egyetértésüket és jókívánságaikat kifejezzék... Ehelyett áhítatos és nyomasztó hallgatás következett.'

Miért is kellett volna lelkesedniök? A négyszáz év után tartott zsinat a pápát csalatkozhatatlannak nyilvánította. Miért volt szüksége János pápának a zsinatra?

Az ihletés, hogy zsinatot hívjon össze, Jánost valami egészen rendkívüli személyként mutatta be. Ő volt az első főpásztor, aki minden külső nyomás nélkül hívott össze zsinatot. Az egyházat nem fenyegette lázadás; nem voltak megoldatlan dogmatikai kérdések. Azért tette, mert hitte, hogy a zsinat jót fog tenni az egyháznak és a világnak. Az akarta, hogy 'az egyház felzárkózzon a korhoz.' Ez a jelentése a kulcsszónak, az *aggiornamento*-nak. Karjait szélesre tárta az elszakadt testvérek előtt. Képletesen feltépte az utolsó gëttőnek, a Vatikánnak az ablakait, hogy az áporodott levegőt ki, a friss levegőt pedig beengedje. Nem csoda, hogy a Kúria mindent megtett, hogy erről lebeszélje." (448-450. l.)

XXIII. János óriási úrt hagyott maga után és éppen olyan ügyekben, amelyek a katolikus hívőket mindennapi életükben érintik. Meggondolkoztató az a háttér, amelyen a szerző a katolikus egyház (és a pápák) hivatalos álláspontját mutatja be a születésszabályozás ügyében:

„A legfrissebb növekedési adatok szerint a világ népessége huszonhárom esztendő múlva megkétszereződik. Változatlanul gyorsabban nő a lakosság száma mindegyiknél a nyomornegyedekben; a szegények szegényebbé, az éhesek éhesebbé lesznek. Az 1960-as évek elejére — jóval a jelenlegi adósságválság előtt — minden reménye elveszett azoknak a népeknek, amelyek szaporodási aránya igen magas. Nem képesek elegendő élelmet, megfelelő nevelést, egészségügyi szolgáltatást, lakás- és szórakozási lehetőséget, főleg pedig elegendő munkalehetőséget teremteni. A munkanélküli segélyről szó sem lehet.

A fogamzásgátlás önmagában nem oldja meg ezt a hatalmas és összetett problémát; de nélküle sem lehet megoldást találni. Ha az emberiség — beleértve a szegényeket is —, továbbra is a biológiai maximum arányában szaporodik, akkor egész népek fognak koldusbotra jutni. Ha az emberiség életszínvonala a létminimumra vagy még mélyebbre süllyed, akkor a hagyományos átkok fogják sújtani; a betegség és a háború.

Az 1960-as években, amikor Pál pápa elkezdte írni enciklikáját, a dél-amerikai népek rosszabb viszonyok között éltek, mint amilyenek Európában az ipari forradalom legsötétebb napjaiban uralkodtak. E viszonyok javításának egyik eszköze a terhességmegszakítás volt. Ismeretes, hogy Pál pápának rendelkezésére álltak a hivatalos jelentések Dél-Amerika szinte valamennyi országára vonatkozóan. Az 1967-es hivatalos kimutatás szerint Chilében 2-3 terhességből egyet megszakítottak; hosszú éven át a nők halálának egyharmadát az abortusz okozta. Kolumbiában az abortuszok 60 százalékát olyan nőkön hajtották végre, akik már hét vagy ennél is több alkalommal voltak terhesek. Uruguay vezette a listát; a tanulmányok kimutatták, hogy minden ezer terhességből 750-et megszakítottak. A szigorú katolikus etika olyan ellenőrizhetetlen termékenységhöz vezetett, amely újra

csak az abortusz nagymértékű növekedését idézte elő, ami azután sok nő halálát okozta.

A világ legnagyobb demokráciája, India már túlnépesedett; a növekedés megállítása életkérdéssé vált. A katolikus tanítás szó szerinti alkalmazása gyors pusztulásra ítélte volna a demokráciát Indiában. Ha Kína a katolikus utat követte volna, akkor már semmi reménye nem lenne az emberiségnek: 1965-ben a Földön élő minden negyedik ember kínai volt. Katolikus papok, mint például Heenan westminsteri bíboros kimutatták, hogy Indiában nagyon kevés, Kínában pedig alig van katolikus; ők úgysem hallgatnának a pápára. Nem ez a fontos. Egy olyan tanítás, amelyet ha általánosan alkalmaztak volna, akkor elpusztította volna a Földgolyót, aligha állíthatja magáról, hogy az értelem oldalán áll. Ezenkívül, a katolikus tanítás az emberi szívekbe írt természeti törvény. A világ többi része hálát adhat Istennek, hogy ez a törvény nem lett beírva a kínaiak és az indiaiak szívébe.

A túlnépesedés problémájának az egyház által ajánlott egyetlen megoldása a teljes önmegtartóztatás vagy a 'biztos napok' módszere volt. Az amúgy is kétségbeesett kormányokat arra kérték, hogy tiltsák be az antibébi-tablettát, a pesszáriumot és az óvszert, és ezeket a hőmérővel és a naptárral helyettesítsék, szervezzék meg az oktatók hatalmas seregét, hogy ezt a módszert megtanítsák — teljesen megvalósíthatatlannak bizonyult. A szegények, a rossz lakásvizonyok között élők, az alultápláltak, tehát éppen azok, akiknek a szaporodását leginkább meg kellene fékezni, tartják tűrhetetlennek a szexuális önmegtartóztatást, a 'biztos napok' módszerét pedig teljesen lehetetlen köztük megvalósítani." (484-486. l.)

A *Humanae vitae* enciklika részletes elemzését így summázta Peter de Rosa:

„A végkövetkeztetés csak ez lehet: A II. Vatikáni Zsinat a *Humanae vitae* enciklika nélkül lehetővé tette volna az egyház számára, hogy óriási lépést tegyen a modern világ felé. A *Humanae vitae* a II. Vatikáni Zsinat nélkül teljes katasztrófa lett volna, nem kevesebb, mint visszatérés a katolicizmus sötét középkorába. A II. Vatikáni Zsinat és a *Humanae vitae* együtt kevésbé súlyos katasztrófa. A jelenlegi fájdalmas baj e jeles intézmény két hatalmas és egymással össze nem békíthető irányzatának a konfliktusa.

A pápai hatalom csökkenése a papok, papnövédek, apácák és mindazok számának csökkenéséhez vezetett, akik az egyház tanításait az erkölcs minden területén elfogadták. Mi több, a pénzalapok is csökkentek, mert a templomi gyűjtések eredményessége drámaian csökkent. A statisztikák kíméletlenül mutatják: mégha igaza volt is VI. Pálnak és II. János Pálnak, akkor is legfeljebb csak a hithű katolikusok törpe kisebbségét, közülük is elsősorban az idősebbeket tudták maguk mellé állítani.

Az egyik ok abban keresendő, hogy a katolikusok kevésbé optimisták a világ népességére vonatkozóan, mit a pápák. A népesedési mutatóra vetett egyetlen pillantás arról árulkodik, hogy az emberiségnek 1800 évre volt szüksége ahhoz, hogy az egymilliárd főt elérje. Ez a szám 1800-1920 között még egymilliárddal növekedett. A harmadik milliárdot 1958-ban értük el, a negyediket 1975-ben, az ötödiket pedig 1987 nyarán. A ma született gyermekek négyötöde tovább él. Többségük a harmadik világban. Az agrárforradalom ellenére ma több az éhező ember, mint valaha. Afrikában és Dél-Amerikában milliók esznek keveset és rosszat; soha nem használnak WC-t, emberi ürülékkel, hulladékkal, fertőzött vízzel tele szennyvízcsatornáknak élnek. 1920-ban Mexikónak 20 millió lakosa volt. Ma egyedül Mexico Citynek van ugyanennyi lakosa. Az évszázad végére Mexikó lakossága leg-

alább 100 millió lesz. Már most is működik ebben a fővárosban egy csoport (*pepinadores*), amelynek hatáskörébe tartozik meghatározni, hogy ki részesülhet a hulladékból.

János Pál pápa nem hajlandó — miként egy szószólója kijelentette — a számadatokkal játszani. 1987 júniusában, egy hónappal azelőtt, hogy az ENSZ bejelentette annak a csecsemőnek a megszületését, akivel a világ lakossága elérte az ötmilliárdot, János Pál még egyszer megismételte: 'Amit az egyház a fogamzásgátlással kapcsolatban tanít, az nem olyan téma, amelyet a teológusok szabadon megvitathatnak.' Ha a katolikus teológusok azért jönnek össze, hogy a fogamzásgátlásról vitakozzanak, abból kell kiindulniuk, hogy változtatás nem lehetséges. Mivel pedig legtöbbször azt gondolja, hogy a változtatás elkerülhetetlen, ezért okosabb, ha csendben maradnak.

„Minden nemi aktusnak az élet továbbadása előtt nyitottnak kell lenni” — mondja János Pál. Az ő hitét az sem rendíti meg, hogy az olyan országok, mint India és Kína gyakorolnák ezt a tanítást, akkor a világ túlnépesedne és mindez nyomorhoz, tömeges éhezéshez, háborúhoz és polgárháborúhoz vezetne. Isten gondoskodik majd rólátok.

A hivatalos álláspont megváltoztatására ebben az évszázadban nincs kilátás. János Pál a püspöki kart olyan emberekkel töltötte fel, akik vagy teljesen egyetértenek a *Humanae vitae* enciklikában foglaltakkal, vagy nem mutatnak ellenállást, még akkor sem, ha arról vannak meggyőződve, hogy az rossz. János Pál egész egyházvezetőseket — mint a hollandot vagy az amerikai — azonos teológiai meggyőződést valló püspökökkel rakta tele. Emberileg szólva ez garantálja azt, hogy János Pál tanítása akkor is tovább él, ha ő eltávozik. Ebben a feszült légkörben a püspökök és teológusok részéről tanúsított legcsekélyebb ellentmondás azonnali eltávolításhoz vezet.

Egy minden bibliai alapot nélkülöző, mellékes tanítás lett a jónak vagy a rossznak, az ortodoxianak a próbaköve. Ez olyan helyzet, amelyhez csak Voltaire vagy Jonathan Swift szólhatna hozzá. A hívő katolikusokban felmerül az aggódo kérdés. Katolikus-e a pápa ebben a dologban? Vagy lehetséges-e az, hogy ő az egyház protestánsaként cselekszik, mivel személyes véleményét érvényesíti a hívők közvéleményével (*sensus fidelium*), az egész világ katolicizmusának felfogásával szemben?

1968 óta a nagyméretű népességszaporulattól eltekintve, amely előrelátható volt, megjelent egy váratlan tényező is a vitában. Ez az AIDS-járvány. Pál pápa megállapította, hogy a születésszabályozás minden művi formájában önmagában rossz. Az orvosok azonban az óvszert tekintik a fertőzés elleni leghatásosabb módszernek. Óvszer nélkül sok ártatlan házastárs és gyerek is szörnyű halálra lenne ítélve. A vérékenységekben szenvedőket is megfertőzheti a vérátömlesztés. Az egyház az ő kétszeres szrencsétlenségüket még egy harmadikkal, a házasságtól való tartózkodással akarná megtüntetni?

Ez a logikája a katolikus álláspontnak, amelyet Pál pápa határozott meg és amelyet a jelenlegi főpásztor is többször megerősített. Az óvszer használata megsérti a nemi aktus biológiai integritását és ezért rossz. Még akkor is, ha egy olyan betegség terjedését segít megakadályozni, amely valószínűleg a legszörnyűbb az 1348-as fekete halál óta. Egy önmagában rossz dolog alkalmazását semmi sem igazolhatja, még az emberiség továbbélése sem. Newman hipotézise valóság lett.” (507-510. l.)

A pápák erkölcsi tanításának mérlegetése kívánatos tehát és ez messze meghaladja a tanfegyelem, az egyház jog határait, hiszen magáról az életéről van:

„Ma az a kérdés, hogy vajon a pápa erkölcsi tanítása katolikus-e? Mi lenne, ha egyszerűen pápizmusnak vagy vatikanizmusnak neveznénk ezt a tanítást? Hiszen ahhoz, hogy egy tan katolikus legyen, a *sensus fidelium*-ból kell származnia és azt kell tükröznie. A közvélemény-kutatás megjelenése előtt a Vatikán állíthatta, hogy a másként gondolkodók száma minimális — ma már azonban ez az érv tarthatatlan. A közvélemény-kutatások nem csupán azt mutatják ki, hogy a legtöbb katolikus másképp gondolkodik, mint a pápa, hanem a másként gondolkodók egyre nagyobb számát is jelzik. Az állapítható meg, hogy e másként gondolkodók nem állnak egyedül azzal a véleménynel, amit régen lázadásnak tartottak.

Mi az oka az egyházban uralkodó kellemetlen érzéseknek?

Az első ok maga a pápaság, de méginkább az a mód, ahogyan a pápák szerepüket értelmezik VII. Gergely és IX. Pius óta. Olyan kérdésekben érzik magukat döntésre jogosultaknak, amelyekben nem kompetensek. Ennek eredménye, hogy véleményük szerint mindenki számára részletes előírást kell adniuk, különösen a szexuális szokások és az orvosi erkölcs olyan kérdéseiben, ahol a határok változékonyak. Egyik pápa a másik után esik ebbe a kelepcebé, s így címének foglyává válik. Eszerint a pápa végső soron 'Krisztus csatlakozhatatlan képviselője', s csak ő tarthat választ adni a legbonyolultabb kérdésekre. Valójában azonban a pápa sem többet, mint más.

A régi és újabb történelem fényében helyesen tennék a katolikusok, ha minden Vatikánból jövő előírást elemeznének — s vele együtt önmagukat is a maguk dilemmájában, és ezután oldanák meg problémáikat. A pápaság annak idején ünnepi keretek között kijelentette, hogy az eretnekeket és a boszorkányokat halálra kell adni és a zsidókat Krisztus nevében barbár módon kell kezelni. A pápaság az inkvizíció hosszú ideig tartó sötétsége alatt megtagadta a katolikusoktól az emberi alapjogokat is, újra bevezette a kínzást, hogy eljárását megerősítse. A pápaság az egyházi állam alattvalóitól megtagadta az állampolgári jogokat, ideértve a vallásszabadságot és a saját szabadságát is. Nem jelent lázadást tehát, ha a megtörténteke tekintettel egy ilyen intézménnyel szemben a laikusok óvatosak a feltétlen engedelmisséggel a szexualitás kérdésében.

Az I. Vatikáni Zsinat óta minden bizonyos az a pápaság nagy hibája, hogy a Hegyi beszéd helyett egy természeti törvényt hirdet. Vagy méginkább: a pápák saját elméletüknek megfelelően magyarázzák a Hegyi beszédet, a természeti törvényből kiindulva. A szexualitás terén (és a rokon területeken) a természeti törvény kizárólag biológiaiainak tűnik. A pápák teljesen hagyományellenesen a szexuális cselekvés megítélésére egy kizárólag biológiai kritériumot ismernek el: a nemi kapcsolatban a feleség megtermékenyítésének a férj által kell megtörténnie, s e kritérium ellenében minden egyéb cselekvés halálos bűn. Ha egy petesejtet megtermékenyít egy ondósejt, akkor abból ember lesz, abszolút és elidegeníthetetlen emberi joggal.

Az ilyen egyszerű biológiai alapelvekből — amelyeket a szexualitás 'erkölcsi törvényének' neveznek — egy sor 'természeti törvényt' vezetnek le, s ezeket kérlelhetetlenül rákényszerítik mindenkire. Nem számít semmilyen körülmény, személyi sajátosság, sem semmi olyan dolog, ami személyes döntés esetén súllyal esne a latba. A pápa döntött minden egyén helyett a természeti törvény magyarázatával, s meghatározta, mit kell és mit szabad tenni, most és mindörökké. Az egyénnek nincs joga saját véleményt kialakítani; a pápa helyette is véleményt formált. A Hegyi beszéd kihívása intézményesült, s az erkölcsi

bürokraták és morálteológusok értelmezik Krisztus akaratát az egyén számára. E bürokraták rabbinikus komplexitással állapítják meg a magatartás egyes elemeit, mégis mindig a nagy biológiai példákkal egyetértésben, amelyeket a pápaság adott.

A katolikus hívők számára kevés alapelv felhasználásával egy egész törvényrendszer válik kötelezővé. Amikor orvosi felfedezés születik, a pápák mindig megvizsgálják a biológiai kritériumokat az erkölcsi helyesség szempontjából, s rögtön el is döntenek, hogy mi a helyes és mi a rossz. Nem apróságokról van szó: a pápai döntés ellenére cselekedni halálos bűn. A pápák saját kritériumok alapján halálos bűnnek tartják, ha valaki hívő léteére fogamzásgátló szert használ, vagy a válás utáni házasodás révén bűnben él. A halálos bűn Krisztustól való elszakadást jelent. E katolikusok nem közeledhetnek az úrvacsorában Krisztushoz mindaddig, amíg el nem döntenék, hogy életüket megváltoztatják. Tehát abba kell hagyniuk a fogamzásgátló tabletta szedését vagy a gumi óvszer használatát, nem szabad második házastársukkal hálalniuk, és az egyházzal való megbékélést kell keresniük. Csak ezután fogja megengedni az egyház, hogy az úrvacsorában Krisztushoz, Megváltójukhoz közeledjenek. A katolikus erkölcsnek ez furcsa következménye: nem lehet senkinek közössége Krisztussal mindaddig, amíg bűnös, csak akkor, amikor kész megtartani az egyház által előírt szabályokat. Az egyház persze azt mondja, hogy e szabályokat Isten adta, nem ő. Ugyanezt mondta azonban akkor is, amikor a múltbeli elüldözéseket kellett igazolnia. A mai üldözések ugyan nem véresek, de mégsem kevésbé tragikusak. Szörnyű dolog az emberek széles csoportját kényszeríteni arra, hogy a bűn és az örök kárhozát érzésével kelljen együtt élniük.

A döntő kérdés épp ezért így hangzik: vajon helyesen értette a pápaság a Hegyi beszédben Jézust? A házasság szigorúságának ideálja vajon igazolhatja azt a keménységet, ahogyan az egyház kezeli az elváltakat? Redukálható-e a boldogságmondások sora néhány merev parancsra, amelyeket a pápák a biológiai törvényekből vezetnek le? Valamennyi közvéleménykutatás azt igazolja, hogy a katolikusok nem hiszik többé, hogy a pápa tudja: mi nekik a jó és mi a rossz.

Mi tehát a pápák szerepe? Megfontolásra méltó a válasz erre a kérdésre. Ha a pápák tényleg meg akarnak felelni a Krisztus helytartója címnek, akkor hozzáfűzések és többértelműség nélkül kell az evangélium kihívását előtárniuk, miként Jézus is tette. Az evangélium törvénye a szeretet törvénye, s a szeretet abszolút. A szeretet egyszerre szigorú és szelíd. Mindent átfog, s követelményeit nem lehet kiszámítani, hiszen másként jelentkeznek azok Krisztus valamennyi követője esetében. S ameddig a pápák azt gondolják, hogy szerepük a törvényhozóé, még hozzá minden ember számára és minden elképzelhető körülmény között, addig tanításuk süket fülekre fog találni.

A hét szentség nem a pápáé, hanem az egyházé. Sajátos eszközök, amelyek révén Krisztus találkozik a mai emberrel. Nem a helyes magatartás jutalmai: senki, még a pápa sem tilthatja el az embert a Krisztussal való közösségtől. Ami e közösségben gátolhat, az egyedül az emberi lelkiismeret lehet. Ahogy Pál írja a korinthusiakhoz: 'Aki méltatlanul eszi az Úr kenyerét vagy issza az Úr poharát, vétkezik az Úr teste és vére ellen. Próbálja meg azért az ember önmagát, és úgy egyék abból a kenyérből és úgy igyék abból a pohárból... Mert ha mi magunk elítélünk önmagunkat, nem ítélnénk el.' (1Kor 11,27.27.31). Az ember vizsgálja meg önmagát, s ne az egyház, a pápa vagy a püspökök. Mi önmagunkat kell megítélnünk. S az evangélium fényében ez a vizsgálat és

ítélet lehet sokkal szigorúbb is, mint bármely más ember ítélete.

Csak az egyén maga tudja megmondani, hogy keresztény cselekedet-e, ha akar vagy nem akar több gyermeket. Nem a szexualitás biológiai példájának helyessége szerint kell történni ez a megítélés, hanem az evangélium igényének megfelelően, az egész helyzet figyelembevételével.

Csak az illető aszony tudja, hogy döntése a gyermek kihordása mellett vagy ellen az önzés megnyilvánulása-e, avagy a Krisztusban megjelent Isten szeretetété.

Csak az illető homoszexuális tudja megmondani, hogy az evangéliummal összhangban cselekedik-e, ha bizonyos életvitelt folytat.

Csak az illető házaspár tudja megmondani, hogy gyermek iránti vágyakozása kielégítő-e az *in vitro* megtermékenyítés vagy más módszer alkalmazása által, avagy elfogadja Isten akarataként a gyermektelenséget.

Mivel a pápaság a világ erkölcsi döntőbírójává tette magát, s a szexualitás minden szempontjának állandó törvényadóójává emelkedett, hihetetlen bonyolult dolgokba keveredett. A legtöbb vatikáni dekrétum a szó legrosszabb értelmében rabbinikus: negatív és elítélő. Ha akarja a pápa, a mindent megengedés vádját idézheti a katolikus ellenzékre. De talán az is igaz lehet, hogy a legnagyobb gond nem a laikusokkal van, hanem a klerikusokkal, akik a laikusok számára a törvényeket gyártják." (628-633. 1.)

A papi nőtlenség ügye is átgondolandó az elvek és azok gyakorlati megvalósulása alapján, nem kijátszva azokat egymás ellen, de együtt-látva:

„A cölibátus egy ember döntése egy szép ideál mellett, aki talán a szegénység prófétai biznyságtételével és önmaga teljes feladásával kíván Krisztusnak és az embereknek szolgálni. Ha ez az ember egész életén keresztül megtartja e fogadalmát, akkor ez neki és és sok más embernek is áldássá válhat.

Veszély csak akkor áll elő, ha ezt az ideált intézményesítjük, főként pedig akkor, ha ezt a pappá szentelés kritériumává tesszük. Hosszú idők tapasztalata mutatja, hogy ez gyakran katasztrófához vezet: az illető egyén elveszitheti szabadságát és belső integritását. Kétségbeesett pappá válhat ekkor, hiszen a két dolog összekapcsolása olyan nőtlenséghez vezet, amelyre csak kissé hajlik, esetleg egyáltalán nincs is hajlandósága. Így pedig a rendszer foglyává válhat, mihelyt felszentelik. Megjegyezték már, hogy némely hivatalát elhagyni kívánó pap három nő felingerlését kockáztatja: A Szűz-anyaét, az Anyaszentegyházét és a testi anyját is, aki fia elhívását egész családjá számára áldásnak tartotta. Ha azonban nem okoz ezzel kárt — bár az egyház mindent megtesz azért, hogy okozzon —, mihez kezdjen ezután a pap? Hat- vagy hétéves kiképzése egy sajátos szolgálatra minősítette őt, és semmi más nem ösztönzi, semmi másra nem is minősíti a papot. A pap így abban a kísértésben van, hogy megmaradjon hivatalában, még akkor is, ha annak lényeges feltételét nem tudja teljesíteni: a szüzességet. Maga a főpapság is azt mondja neki, hogy a szüzesség nem olyan fontos, mint a nőtlenség, úgyhogy továbbra is talán nőtlenül, de poligám módon él. Ami pedig legalább ilyen rossz dolog: az a pap, aki szexuális gondokkal küszködik, sokkal kevesebb energiát fordíthat arra, hogy másoknak szolgáljon — ez pedig ellentétes értelmű a hivattalal.”

„Az emberi természet nem változik, s a Vatikán nagyon jól tudja, hogy vannak püspökségek, sőt országok is, ahol a papok ágyasságban élése éppoly elterjedt, mint a középkorban vagy a reneszánsz idején. A laikusok e helyeken bizonyonnyal megértik, hogy a papnak is szüksége

van egy nő szeretetére. Miként az elmúlt korok laikusai, a maiak is bizonytalán örülnek annak, ha a papnak megvan a maga felesége, és nem a másé után áhítozik.

Mit is mondjunk erről? Biztosan igazságtalan dolog lenne a papság egészét elítélnünk, s valójában a legtöbb kellő ismerettel rendelkező ember azt mondaná, hogy a katolikus papok a világ legjobb emberei közé tartoznak. Ám azt is naív dolog lenne gondolnunk, hogy a mai papok hibátlanok, s nincs meg bennünk mindaz, amit elődeik minden generációjában megtapasztalhattunk. Mint tudjuk: korunkban jóformán minden megengedett, s a mai kor logikája a szüzességmegtagadást is könnyebbé teszi — még a pap számára is. Vannak megbízható, olcsó és könnyű módszerek a terhesség megakadályozására, a telefon megkönnyíti a találkák megszervezését, az autó pedig a kivitelezést. A pap ma már anonim tud maradni: fél óra a sztrádán, s máris olyan helyen van, ahol senki sem ismeri őt. Leveszi római gallérját, s beleolvad a háttérbe. (702-703. l.)

...
A modern pap szüzességét azonban másvalami is fenyegeti, nemcsak mindent megengedő korunk: a cölibátus teológiai alapjai is összeomlottak.

A cölibátus abból a hitből fakadt, hogy a szex mindig elvetendő és tisztátalan. Ez azonban nem így van.

Az egyház azt hirdette, hogy a cölibátus lényegesen magasabb rendű, mint a házasság, tökéletesebb állapot, s a legjobb módja Krisztus követésének. Ebben ma már senki sem hisz.

Az egyház kitarított két teljesen különböző dolog összekapcsolása, a cölibátus és a papi hivatal egymás mellé rendelése mellett. A legtöbb ember ma már úgy gondolja, hogy ez rendkívül veszélyes dolog volt, olyan veszélyes, mintha az orvosokat vagy a politikusokat köteleznék cölibátusra.

Az egyház azt tanítja, hogy a hivatallal csak a cölibátus illik össze. Ez nemcsak a házasságot ásta alá, hanem elmélyítette az úrt a laikusok és a klerikusok között is. Olyan embereket indított a nőtlenség hirdetésére, akik nem tudták azt megtartani.

Sokan abban a hitben szenteltették magukat pappá, hogy a cölibátus és a papi hivatal összekapcsolása biblikus (pedig nem az), és hogy a cölibátusnak hosszú, tiszteletre méltó története van (noha nincs).

Sokáig azt hitték a papok, hogy az egyháznak joga van megtiltani a házasságkötést a felszentelés után. Amint azonban az I. évezred adatainak ezirányú vizsgálata kimutatta, az egyház akkori hite szerint a szüzességi fogadalom sem érvényteleníti a házasságot; az embernek természetes joga, hogy megházasodjék, és sem az egyház, sem a pápa nem veheti ezt el tőle. Tarthatatlan II. János Pálnak az az érvelése, hogy a papoknak úgy kell tartaniuk magukat életfogytiglan fogadalmukhoz, mint a házastársaknak. Aki megnősült, az érvényesítette természetes jogát; akitől megtagadták a házasságot, attól elvették ezt a jogot. Másfelől, a kényszerű cölibátus önmagában való ellentmondás. Azután pedig ne feledjük: a nem katolikusok számára a nőtlenség csak akkor tűnik hitelesnek, ha annak vállalása teljesen önkéntes. II. János Pál gyakran mondja: a követelményt minden pap önként vállalja. Ha azonban így van, akkor miért nem engedi meg némely papjának, hogy elhagyja a hivatalt? Miért kényszeríti őket még akkor is maradásra, ha számukra terhes az az egyedüllét, amelyről Isten maga mondja: nem jó az embernek?

Csak akkor menekülhet meg az egyház e veszélyektől, ha a papok szüzességét éppoly komolyan veszi, mint a nőtlenségét. Egy szüzességmegtagadó papnak még arra sincs szüksége, hogy házassági ígéretet tegyen a nőknek:

házasága úgysem lenne érvényes Isten és az egyház előtt. A pap tehát vétkezhet ezerszer, de az egyházjog megtiltja neki, hogy egyszer is házasodjék. Szomorú, de általánosan ismert tény, hogy azok a nők, akik egy papba szeretnek bele, a szenvedés és alakoskodás egész hálójába kerülnek, hiszen a papnak úgy kell tennie, mintha nem úgy lenne a dolog, mit ahogy van. Az ilyen szerencsétlen nőknek gyakran éveket is a paphoz hasonlóan kettős életet kell élniük, csak titokban találkozhatnak szerelmesükkel, a pappal. Nem tudják megmagyarázni családjuknak, barátaiknak, hogy miért nem tartanak barátot, miért nem vágnak házasságkötésre, családalapításra.

A cölibátusnak azonban további hátrányai is vannak. Sok helyütt az egyház kitarítása a cölibátus mellett nagy paphiányhoz is vezetett, pedig szükség lenne rájuk a misézés és a szentségek kiosztása végzésében. Azáltal, hogy a pápaság nem enged nősbereket a papi hivatalhoz, csupán azt bizonyítja, hogy e nőtlen kaszt nélkül csupán római püspök lenne a pápa, s e kérdés számára fontosabb, mint gyülekezeteinek java. Jobb, ha egyáltalán nincs papja az egyháznak, semmint hogy nősbere legyen! Ez pedig megerősíti bennünk azt a gyanút, hogy a cölibátusban elsősorban nem a szüzesség a fontos, nem is a lelki szegénység jótéte; az ellenőrzés áll az előtérben. Ezért a cölibátus kérdésének enyhítése az uralkodó egyház megváltozását jelentené a szolgáló egyház irányába.

E fényben megvilágítva, az a sok ezer pap, aki VI. Pál pápa idején felmentést kért, nem a római egyház megsemmisítését akarta, hanem egyfajta megtisztítását. S ha az ilyen kérvények jelentkezését el akarjuk fojtani, az hosszú távon pusztító következményekhez vezethet a papság munkakedve és erkölce terén.” (704-706. l.)

Peter de Rosa szerzői utószava saját munkájának értékelését is elvégzi (amennyire valaki önmagával szemben ezt objektíven megteheti). Igényessége azonban nem vonható kétségbe:

„Az advocatus diaboli megette munkáját. A tőle telhető legjobbat adta — avagy a tőle telhető legrosszabbat. A legkényesebb római hagyomány is kénytelen sok szégyenteljes történetet számon tartani a katolikus egyházzal és magáról a papságról is. Az olvasó döntse mármost el, hogy mit tart meg ebből, s mit ejt el. Ami tény: a római egyház túlélte mindent, és immár kétezer év óta töretlenül fennáll. Elmondhatjuk, hogy ma erősebb, mint valaha, több figyelmet és tiszteletet kap, mint bármikor.

Az egyházat kegyes férfiak, nők és gyermekek milliói alkotják, akiknek létük mélységében van igényük a segítségre és az egyház közvetítette kegyelemre. Még a legszigorúbb pápa is úgy megérinti a katolikusok szívét, ahogyan egyetlen államelnök vagy uralkodó sem.

A pápaság ugyanakkor a történelem stabil és szigorú valósága. Bármilyen legyen is eredete (márpedig ez az eredet sokkal kétségesebb, mint ahogy azt a legtöbb katolikus gondolja), mégis megmarad e realitásnak. Az emberiség szolgálatára bármely más vallásos intézménynél több lehetősége van. Hogy a világ végeztéig megmarad-e a pápaság, azt senki nem tudja megmondani, de egy biztos: ha a mai intézmények közül valamelyik megéri a világ végét, akkor az a római egyház lesz.

Egy ilyen meggyőződés a másokkal való békességre és nagyvonalúságra kellene vezessen. E képesség azonban nem volt éppen jellemző a múltban, s ma sem valami szembeötlő sajátossága a pápaságnak. Mégis úgy tűnt, mintha az egek nyíltak volna meg, amikor XXIII. János a pápai trónra lépett.

XXIII. János Isten nem olyan volt, mint egy törzsi isten: nagyobb volt az egyháznál. XXIII. János Istenének határozott elképzelései voltak e világról, de éppúgy az

egyházról is. Az egyháznak abból fakadóan döntő módon kellett hozzájárulnia a világ fejlődéséhez. XXIII. János kérdése mindig ez volt: hogyan segíthet az egyház Isten tervének, amely túlhaladja még az egyházat is? A pápa ösztönösen megérezte a különbséget Isten országa és az egyház között. Az egyház relatíve kevés emberből áll, ezzel szemben Isten országához tartozik minden szelíd lelkű, tiszta szívű és alázatos ember; az egyháznak ezt az országot kell építenie.

Mindez azt jelentette XXIII. János számára, hogy az egyház soha nem lehet tökéletes, mindig reformálásra szorul és mindig a korhoz kell igazodjék. Ennek ellenére az egyház mindig csak egyház marad. Creighton püspök még csak ekkora jelentőséget sem akart tulajdonítani az egyháznak. *Levelek* című munkájában így ír: 'A római egyház egyáltalán nem egyház, hanem szervezetében már egy állam, éspedig annak is a legrosszabb formája: autokratikus állam.' Nem vitás: sok pápa hagyta hátra azt a benyomást az emberekben, hogy VII. Gergely típusú diktatúra volt uralkodása, s az a nyelvezet is, amit az I. Vatikáni Zsinat használt, a jogi felsőbbség megfogalmazása volt — ez pedig ellentétben áll az Újszövetséggel, ahol mindig alázatról és szolgálatról van szó.

XXIII. János szíve teljes összhangban volt az evangéliummal. Ezért lehetett világos számára, hogy a pápaság nem egyedüli tanítója a világnak — ez istenkáromlás lenne. Mivel pedig az egyház nem teljes mértékben juttatja Isten kifejezésre a világnak, a pápaságnak a legjobb hallgatónak és tanulóknak kell lennie. Egy pápa nem bölcseséggel tele zsákot visz a vállán, amit szükség esetén kiboríthatna — ezt tudta XXIII. János. Ő volt eleddig az egyetlen pápa, aki megértette, hogy a világnak van üzenete az egyház számára, s az egyház a világ missziói területe. S mivel XXIII. János tudott másokra hallgatni, mások is meghallgatták őt; amikor a zsinatot egybehívta, arra kérte a püspököket, hogy hallgassanak a világra, hogy Krisztus követőiként nagyra nőhessenek.

A régi Izraelben a másként gondolkodók soha nem papok: mindig próféták voltak. S jöllehet gyakran terhesnek tűnt a próféták jelenléte, többnyire mégis *igazuk* volt, míg a papoknak nem. Jézus a prófétai tradícióban gyökerezett, nem a papiban — ezért is tartották másként gondolkodónak. E másként gondolkodásért keresztre is feszítették. XXIII. János elismerte, hogy minden intézménynek, de leginkább az egyház intézményének van elengedhetetlenül szüksége a prófétákra. Nekünk is szükségünk van a magunk Mikeására, Amósára, Jeremiására és Jézusára. A szabad szólást elnyomni annyit tesz: a prófétai hangot elnyomni — ez pedig Isten szava.

XXIII. János, úgy tűnik, azt akarta mondani, hogy a másként gondolkodás megengedett dolog, sőt gyümölcsöző, hiszen itt vagyok és Istenben atyátok vagyok. Más pápák azonban azt mondták, hogy a másként gondolkodás tiltott dolog, hiszen itt vagyok és én vagyok csalatkozhatatlan tanítók. Am egy csalatkozhatatlan tanító sem tud semmi értékeset mondani, ha nem hallgat a prófétai szóra. A XVI. század egyik zsidó rabbija, Judah Loew mondta: 'A vallásos ellenzék véleményének kirekesztése aláássa magát a vallást.' A pápának sok bátorságra van szüksége ahhoz, hogy másokra hallgasson, tanuljon és ellentmondást is eltűrjön, hiszen hatalmában áll mindezt egy bullával vagy enciklikával elintézni.

XXIII. János az én szememben mindig úgy jelenik meg, mint egy nyugodt ember. Krisztus tanítványa volt, eltelve könyörülettel és szeretettel.

VI. Pál, aki utána következett, régi stílusú pápa volt. Első döntéseként az egyháznak és az üléselő zsinatnak azt mondta: *rám* kellett volna hallgatnotok. Mivel azonban

ő nem hallgatott az egyházra, az egyház sem hallgatott rá. Jöllehet a szó szigorú értelmében 'a pápának volt igaza' — a világ egyfajta gúnyos magatartással fogadta a pápa végérvényes kijelentéseit a születésszabályozásról. *Ennek nem így kellett volna lennie.*

Ma pedig II. János Pál pápa utazik szerte a világon, és mindenütt szeretettel, örömmel fogadják; ezt csak a vak nem látja. Mégsem hallgatnak rá, mert ő sem hallja meg a mások szavát. A pápát üdvözlő tömegek nyilvánvaló bizonyosságát adják annak, hogy a pápaságnak nemcsak az egyházat kellene szolgálnia, hanem mindenkit. XXIII. János az egész emberiségért élt, még azokért a kommunistákért is, akikkel találkozott.

Sok olyan katolikus, aki változatlanul lojális az egyházhoz, úgy véli már, hogy a pápaság a maga régi stílusában kissé sokba kerül. Persze a katolikusok profittálnak az autokratikus hivatalból, vagy legalábbis azt hiszik, hogy ez így van. A kereszténység azonban fent is és lent is meghasonlott. Vajon hihetők a katolikus keresztények még most is, hogy a II. Vatikáni Zsinat után lehetséges a régi triumfalizmus (diadalittasság) áldozatának maradni, azt gondolván, hogy az ortodoxok és a protestánsok egyszerűen 'rossz lóra tettek'? Ezt meg kell bánniuk és vissza kell térniük az anyaszentegyház kebelébe — hiszen ők nem is egyház!" (708-711. l.)

„Mire lenne hihetetlenül szüksége ma az egyháznak? Egy zsinatra, mégpedig az egész egyházat átfogó zsinatra. Nem egy római katolikus zsinatra, jöllehet a II. Vatikáni Zsinat a maga keretei között csodát tett. A keresztényeknek egy ökumenikus zsinatra van szükségük, amely mindenkit összefog, akik Krisztus nevét vallják, és az Ő akaratának megfelelően élnek. Egy ilyen zsinat már több, mint ezer éve esedékes lenne. Egy ilyen összefövetel alkalmával nem lenne nehéz közös nevezőre jutni az örömhír döntő kérdéseiben, hiszen ami vitás maradna, az nem lenne nagy jelentőségű. Az egyházakat leginkább csak lényegtelen és szektás jellegű dolgok választják el egymástól. Egy ilyen zsinat alkalmával úgy kitöltötenék a Szentlélek, hogy résztvevők tekintetüket csak Jézus Krisztusra irányítanák. Ő tud egyedül egységet teremteni.

Egy ilyen ökumenikus nagygyűlés alkalmával a pápa minden bizonnyal élhetne az elnöki szereppel, hiszen az egyetlen apostoli szék birtokosa. Nem primátusa kérdés a nagyobb egyházakban, hanem csak a Bibliával ellenkező felsőbbbsége az, ami ellen tiltakoznak az ortodoxok, episkopálisok és protestánsok. Bármily nagy legyen is jelenleg a pápa presztízse, mégsem hasonlítható össze egy igazi autoritás presztízisével: márpedig ilyen autoritása lenne, ha egy fent említett zsinaton Krisztus gondoskodó szeretetével elnökölne, olyan szeretettel, amely másokra hallgat és nem másokat alávetni akar. Akkor a világ is láthatná, először ezer év múltával, hogy az egyház egy és a keresztények legalább megkísérlik, hogy egymást szeressék. Ha a szovjetek tárgyalhatnak az amerikaiakkal a fegyverkezés ellenőrzéséről, akkor miért nem tudnak az ortodoxok, protestánsok és római katolikusok testvérekként beszélni egymással Jézus Krisztus szeretetéről és szolgálatáról?

E könyv végső konklúziója meglepő ellentétet kínál, jöllehet a pápaság bűneit tárgyalta: a pápaságnak nagyobbak kell lennie, nem pedig kisebbnek, mit amilyen most. Am a nagyságot Jézus Krisztus előképéhez kell mérni, aki Isten és az emberek szolgálja volt. Hogy ellentmondásunkat kiterjesszük: nem a katolikusok, hanem a többi keresztény az, akinek lehetősége van a pápaság átfelmálására, hogy azzá lehessen, aminek lennie

is kell: egy Péterré a mai egyház kebelében. Senki nem tudná olyan jól megjeleníteni mindazt, amit az egyház megpróbál mondani a világnak. Csak ő mondhatja ki a bűnbánatot amiatt a hatalmas igazságtalanság miatt, amit évszázadokon keresztül tettek a keresztények, és amit az emberek ma is tesznek egymás ellen.

XXIII. János 'szivárvány volt az éjben'. Talán még nagyobb szivárványra van szükségünk, hogy műve, Isten munkája beteljesedjék. Emberi erővel az a munka elvégezhetetlen. A legnagyobb bűn, amit a mai kereszténység elkövethet, így hangzik: nem hinni többé, hogy a szél fúj, a Lélek jelen van, s hogy a keresztények megosztottsága csupán időleges." (713-714. l.)

Az utolsó idézett csattanósan szeretném összekapcsolni Peter de Rosa és Spiró György könyvét, mert hiszen ez a nagy kérdés a pápaság intézményével kapcsolatosan: mennyiben evilági, emberi hatalmi koncepciók végrehajtója, irányítója és mennyiben Krisztus megváltó erejének és megszállító, boldogító tanításának közvetítője. A tükröt, amelyben ezt az intézményt 'meg kell forgatni', így állítja elének Peter de Rosa:

„Különösen egy részlet adatott ihletést a kutatás számára, amely e könyv megírásában csúcsosodott ki. Ez a rész *A pápa és a zsinat* című könyv vége felé található. Minden erőfeszitésem arra irányult, hogy kiderítsem, igaz-e vagy nem, amit Döllinger ebben a részben állít. Érdekes módon tanítványának, Lord Actonnak tulajdonítják ezt a mondást, hogy az abszolút hatalom abszolút korrumpál, jöllehet az ő tanítója már húsz esztendővel előtt írta le ezt:

Minden abszolút hatalom demoralizálja azt a személyt, akinek osztályrészéül jutott. Ezt bizonyítja az egész tör-

ténelem. Ha pedig ez a hatalom lelki természetű, és az emberek lelkiismerete felett gyakorolt hatalom, a veszély még nagyobb, mert az ilyen hatalom birtoklása különösen megtévesztő ígézet, és kiváltképpen okozhat beképzeltséget — mert az uralkodási vágy, amikor szenvedélyé válik, mint ebben az esetben is, a másik üdvéért érzett buzgóság formáját ölti magára. És ha az az ember, akinek a kezébe kerül az ilyen hatalom, még azt is gondolja, hogy csalatkozhatatlan és a Szentlélek eszköze, és tudja, hogy kijelentéseit az erkölcsi és vallási dolgokban milliók belső lelki engedelmességgel elfogadják — szinte lehetetlen, hogy józansága megakadályozza a szédítő hatalmi vágyat. Ehhez járul még a Róma által évszázadokon át tudatosan táplált gondolat, hogy minden konklávéban — a vetélkedő pártok civódása ellenére is — a választást meghatározó Szentlélek diadalmaskodik, és hogy az isteni kegyelemmel megválasztott új pápa az isteni kegyelemnek különleges és választott eszköze, Istennek az egyházra és a világra irányuló akarata megvalósításában. Az ilyen embernek az egész élete — attól is pillanattól kezdve, hogy felkerült az oltárra és fogadta a lábát megcsókolók első hódolatát — az imádat szakadatlan sorozata lesz. Minden tudatosan azt célozza, hogy erősítsék azt a meggyőződését, miszerint közte és a többi halandó között áthidalhatatlan szakadék tátong, és az őt körülvevő tömjénfüstben még a legerősebb jellem is enged a minden emberi erőt felülmúló kísértésnek.” (732-733. l.)

Egy könyvismertetésnek — ha két könyvről is szól — egy értelme lehet: aki *elolvassa*, siet a könyveket *elolvasni*.

Tarr Kálmán

CONTENTS OF NO 1991/5

DOCUMENTS: Encounter of Pope John Paul II with the Representatives of Protestant Churches in Hungary — Address of Welcome to Pope John Paul II by Bishop Dr. Elemér *Kocsis*, President of the Ecumenical Council of Churches in Hungary — Speech Delivered by Pope *John Paul II* in the big Church of Debrecen — Request to the Head of the Roman Catholic Church in the Issue of Mixed Marriages

STUDIES: Sándor *Czeplédy*: Challenges Arising from the Situation of Our Church — Ferenc *Szűcs*: Development of the Idea of Catholicity in the History of Dogmas. — Thomas *Römer*: Creation and Struggle. Rediscovery of an Old Testament Myth — Géza *Boross*: The Relation of Law and Gospel in Evangelism — Walter *Schöpsdau*: The Churches and the Free Democratic State — Mihály *Polányi*: On Modern Intellect — István *Kapás* — Sándor *Varga*: Psychoanalysis and Christianity

WORLD VIEW: Christian *Albecker*: The Responsibility of Protestant Churches in Building Up a New Europe — Ninan *Koshy*: The Heritage of the Gulf War — Árpád *Tutsek*: The Revival of Christian Traditions in Armenia — The Testimony of European Protestant Churches. Summary of the Thought of a Conference in Basle on Preparation for a Protestant Council in Europe

DISCUSSION: Ede *Horsai*: Jesus Christ Is Our God and Saviour, No Creature!

REVIEW OF BOOKS: Frank Words about Popes and Papacy. Peter de Rosa: The Vicars of Christ. The Dark Side of Papacy. György Spiró: The Newcomer (Kálmán Tarr).

INHALT DER NUMMER 1991/5

DOKUMENTE: Begegnung des Papstes Johannes Paul II mit den Vertretern der protestantischen Kirchen in Ungarn — Begrüßungsansprache des Bischofs Dr. Elemér *Kocsis* an Papst Johannes Paul II — Ansprache des Papstes *Johannes Paul II* in der Grosskirche von Debrecen — Eine Bitte an das Oberhaupt der Römisch-Katholischen Kirche in der Sache der Mischehen

STUDIEN: Sándor *Czeplédy*: Die Herausforderungen der Lage unserer Kirche heraus — Ferenc *Szűcs*: Die Entwicklung der Idee der Katholizität in der Dogmengeschichte — Thomas *Römer*: Schöpfung und Kampf. Die Wiederentdeckung eines alttestamentlichen Mythos — Géza *Boross*: Das Verhältnis vom Gesetz und Evangelium in der Evangelisation — Walter *Schöpsdau*: Die Kirchen und der freie demokratische Staat — Mihály *Polányi*: Über die moderne Vernunft — István *Kapás* — Sándor *Veres*: Psychoanalyse und Christenheit

WELTRUNDSCHAU: Christian *Albecker*: Der Aufbau eines neuen Europas und die Verantwortung der protestantischen Kirchen — Ninan *Koshy*: Das Erbe des Golfkrieges — Árpád *Tutsek*: Das Wiederaufleben christlicher Traditionen in Armenien — Zeugnis der protestantischen Kirchen in Europa. Zusammenfassung der Gedanken einer Konferenz in Basel über die Vorbereitung für ein Protestantisches Konzil in Europa

DISKUSSION: Ede *Horsai*: Jesus Christus ist unser Gott und Heiland, kein Geschöpf!

BÜCHERRUNDSCHAU: Aufrichtig über Päpste und Papsttum. Peter de Rosa: Die Stellvertreter Christi. Schattenseiten des Papsttums. György Spiró: Der Ankömmling (Kálmán Tarr)

A REFORMÁTUS SAJTÓOSZTÁLY KÖNYVAJÁNLATA:

Újfordítású teljes Biblia	500,- Ft
Károli Biblia	360,- Ft
Német-magyar Újszövetség	360,- Ft
Bibliai történetek gyerekeknek (Gyerekek Biblia)	240,- Ft
Károli Újszövetség Zsoltárokkal	160,- Ft
Kis családi Károli Biblia	500,- Ft

A fenti Biblia árak a nem egyházi terjesztésre vonatkoznak.

Imre Ernő: Bibliaiskola mindenkinek	170,- Ft
Jézus élete és munkája, Máté, Márk, Lukács és János evangéliuma alapján	
Biblikus atlasz	160,- Ft

A NEMZETKÖZI THEOLOGIAI KÖNYV c. sorozat kötetei:

Dr. Szathmáry Sándor: A keresztség az Újszövetségben	105,- Ft
Dr. Szathmáry Sándor: Theológiai antropológia dióhéjban	110,- Ft
Dr. Szathmáry Sándor: A reménység etikája Halhatatlanság vagy (és) feltámadás	115,- Ft
Reiner Strunk: Krisztus követése Emlékeztetések egy evangéliumi provokációra	125,- Ft
Oscar Cullmann: Az Újszövetség krisztológiája	130,- Ft
Dr. Szathmáry Sándor: Bibliaismeret I. Ószövetség	90,- Ft

Rákosi Vilmos: Elnémult harangok. Regény „Ahol az Úrnak Lelke, ott a szabadság” - Válogatás Tőkés László igehirdetéseiből. 1986-1990.	150,- Ft
Karácsony Sándor: A Hegyi beszéd	100,- Ft
Dr. Békési Andor: Aki győz... Hét üzenet Krisztus leveleiből	70,- Ft
Benkő István: Krisztus	60,- Ft
Makkai Sándor: Szolgálatom. Teológiai önéletrajz 1944	180,- Ft
Révész Imre: Vallomások. Teológiai önéletrajz és válogatott kiadatlan kéziratok 1944-1949	90,- Ft
Nyáry Pál: Nincs már szívem félelmére... Elmélkedések és imák, szenvedő és szomorkodó keresztyének számára Az Úr az én vigasztalóm. Drága szeretteiket gyászolók és siratók vigasztalására és lelki építésére	90,- Ft
Pap Béla: Új teremtés. Isten igéje a világban	170,- Ft
Pap Béla: Új teremtés II. — Isten országa a világban	180,- Ft
Karl Barth: „A foglyoknak szabadulást...” Börtönprédikációk	100,- Ft

Kaphatók: a Protestáns Könyvesboltban (hétfőn szünnap), Budapest, IX., Ráday u. 1. (a 15-ös autóbussz megállójánál), valamint a Debreceni Református Könyvesboltban, Debrecen, Piac u. 4-6.

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

THEOLOGIAI SZEMLE

A MAGYARORSZÁGI EGYHÁZAK ÖKUMENIKUS TANÁCSÁNAK FOLYÓIRATA

ALAPÍTVÁ 1925

A TARTALOMBÓL

A katolicitás újszövetségi
gyökerei

„Mariológia” római katolikus
dogmatizmus és a feminizmus
között

Vitás kérdések, peres ügyek
rendezésének módja

A vizsolyi Biblia fordítóinak
nyomában

Erasmustól a reformációig

Az ébresztő prédikáció

II. János Pál pápa látogatása
Magyarországon — beszédei
tükrében

Megismerhetjük-e Istent a
természetből? A fejlődés mint
kinyilatkoztatás.

ÚJ FOLYAM (XXXIV)

1991
6

THEOLOGIAI SZEMLE

1991. november-december

Felelős szerkesztő:

D. Dr. Ottlyk Ernő
Budapest
Szabadság tér 2. I. 1054
T: 111-4862

Felelős kiadó:

Magyarországi Egyházak
Ökumenikus Tanácsa

Szerkesztőség és kiadóhivatal:

Budapest,
Abonyi u. 21. 1146
T: 122-7870

Index: 26 842

HU ISSN 0133 — 7599



A Theológiai Szemle szerkesztő bizottsága:

Dr. Kocsis Elemér, elnök
Lehel László, előadó
D. Dr. Berki Feriz
Hecker Frigyes
Dr. Harmati Béla
Dr. Márkus Mihály
Dr. Mészáros István
Dr. Viczián János

Társ szerkesztő:

D. Dr. Pákozdy László Márton

Olvasószerkesztő:

Tarr Kálmán



A szedés, tördelés és levilágítás
az ITEX Kft. számítógépes fény-
szedő rendszerén készült

Egyetemi Nyomda — 91.1895
Budapest, 1991.

Felelős vezető:

Sümeghi Zoltán igazgató

Terjeszti a Református Zsinati Iro-
da Sajtóosztálya. Előfizethető a
kiadóhivatalban, vagy posta-
utalványon, vagy átutalással a
Református Zsinati Iroda Saj-
tóosztálya — Budapest OTP
218-98141/536-209803 csekk-
számlájára.

Árusítja:

Református Könyvárúsítás:
Budapest XIV., Abonyi u. 21.

Protestáns Könyvesbolt:
Budapest IX., Ráday u. 1.

Református Könyvesbolt:
Debrecen

Piac u. 4-6.

Előfizetési díj egy évre: 540,- Ft

Egyes szám ára: 90,- Ft

Megjelenik kéthavonként.

Tartalomjegyzék

TANULMÁNYOK

BOLYKI JÁNOS: A katolicitás újszövetségi gyökerei	325
BERKI FERIZ: Katholicitás felekezeti szemmel, különös tekintettel a bilaterális dialógusokra	329
BÉKEFI LAJOS: „Mariológia” a római katolikus dogmatizmus és a feminizmus között	334
KARASSZON ISTVÁN: Az Ámósz-doxológiák teológiájá- hoz	340
KŐSZÉGHY MIKLÓS: „Bábel tornya Asszíríában?”	344
HERCZEG PÁL: Személyi kérdések — az egyházi szolgák tiszte	347
SZABÓ CSABA: Vítás kérdések, peres ügyek rendezésének módja	352
LENKEYNÉ SEMSEY KLÁRA: Gyülekezeti adományok	357
BALÁZS LÁSZLÓ: A vizsolyi Biblia fordítóinak nyomá- ban	364
LŐKÖS ISTVÁN: Erasmustól a reformációig	370
BOROSS GÉZA: Az ébresztő prédikáció	376

VILÁSZEMLE

Különbözőségeink tükrében

Az Egyházak Világtanácsa főtákará, Emilio Castro a Canberrai Nagygyűlés nehézségeiről, és az azóta felröppent kritikákról

381

HAZAI SZEMLE

HAFENSCHER KÁROLY: II. János Pál pápa látogatása

Magyarországon — beszédei tükrében

386

KÖNYVSZEMLE

Két nézőpont — egy könyv

Megismerhetjük-e Istent a természetből? A fejlődés mint kinyilatkoztatás (Bolyki János, Csanády András)

392

René Zapata: Nyugatról nézve (Bán Ervin)

395

A kézirat nyomdába adásának ideje: 1991. november 5.

A SZERKESZTŐSÉG KÖZLEMÉNYE

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

A katholicitás újszövetségi gyökerei*

A katholicitásról az ÚSZ-ben valóban csak gyökereit tekintve lehet szólni. Ennek során előbb a fogalom nyelvi háttéréről beszéljünk röviden, majd arról a politikai és kulturális közegről, melyben az egyház katholicitásának gondolata kifejlődött. A politikai háttér a Római Birodalom egységének valósága, illetve az erre irányuló törekvés, a kulturális pedig a kor talán legnépszerűbb filozófiájának, a stoának az univerzalitás eszméje.

A katholicitás nyelvi háttere

A szó felemás, a görög katolikos melléknév és a latin „itas” elvont főnévképző összetételéből keletkezett. A katolikos melléknév viszont a „holos”-é, „on” görög melléknévből — jelentése: „egész, teljes, valamennyi, összes” — és a „kata” prepozícióból, ami Acc-szal annyi, mint „szerint” állt össze, s így jelentése: „az összes szerint, az egész szerint, stb.”. Viszont összetételben egyik jelentése: „egészen, teljesen”. Így az egyetemesség gondolata szinte megkettőzött benne. A katolikos melléknév nem egyházi műszó vagy terminus eredetileg, hanem a klasszikus görögben is előfordul. Aristotelész a katolikos *óti/logóti*-t használja, ami azt jelenti nála: „általános kifejezéssel”. Még gyakoribb volt a klasszikus görögben semleges névelővel ellátott adverbiumi formában: „to katolikos = az általános/an/”, tsz.: „ta katolikao = az általánosan elismert igazságok, az egyetemes igazságok” (Arisztotelész). A hermetikus irodalomban többször fordul elő (ta merika kai katolika).

Azt szokták mondani, hogy a katolikos melléknév az ÚSZ-ben nem fordul elő. Ez igaz is meg nem is. A szövegben nem fordul elő, de Jak 1,1 inscriptio-jában (felirat) egy papirusztöredékben, egy majusculus kéziratban (L=020 jelz., IX. szd. Róma, Bibl. Angelica) és több minusc. kéziratban előfordul. Mégpedig nőnemben az „epistolé = levél” főnév jelzőjeként. Tehát a ma is katolikus leveleknek mondott gyűjtemény, mely Jak levelével kezdődik, elejen ott állt némely kéziratban.

Ez már az egyházi nyelvhasználathoz vezet át W. Bauer szótára szerint 3 jelentése 1) hé katoliké ekklesia = az egyetemes egyház, szemben a helyi gyülekezetekkel, 2) ho ekklesiastikos kanón kai katolikos = az egyházi és egyetemes kanon, itt jelentése nem áll ellentétben a helyi gyülekezettel, nem lokális az ellentéte, hanem „a közös mértéktől el nem térő”, 3) az úsz-i és más elfogadott levelek jelzője, így: „epistolai katolikai” (először Apollonius, kb. 197-ben, antimontanista szövegben).

Az egyházi nyelvbe az apostoli atyák vezették be, először Ignatius, de ez már tulmely az ÚSZ témáján.

A Római Birodalom egysége és egyetemessége törekvése

Az ókortörténet egy neves szakértője úgy jellemezte a Kr.u. I. szd. Római Birodalmát, hogy az „az önkormányzati városállamok világbirodalmává lett”. A Nagy Sándor által Keletre is kiterjesztett, de az egész Földközi-tenger medencéjében kialakult görög vagy hellenizált városállamok római fennhatóság alá kerültek a Kr.e.-i században. A rómaiak hagyták, hogy a görög „homonoia” (egyetértés) eszméje tovább éljen a legyőzött vagy meghódolt városállamokban, sőt ezek többé-kevésbé közös szervezeti hármasságát sem bántották: a „démós”-t (a polgárok testületét), a „boulé”-t (kormányzó tanácsot) és a „gymnasion”-t, az ifjúságot nevelő intézményt). Sőt, a kicsői görög birodalomban szétzilált városokba éppen Augustus császár adott új erőket, amikor a római colonia intézményét (pl. veteránok letelepítésével velük párhuzamosan kifejllesztte, sőt új városokat alapított). De a rómaiak a provinciák alapításával nemcsak a városállami összefüggéseket, hanem az egyes népek határait is figyelembe vették. A „divide et impera” elve alapján a provincia határa sohasem vagy csak ritkán volt azonos a nemzeti határokkal. De inkább az volt szokásuk, hogy egy nemzetet osztottak több provinciára, mint az, hogy egy provinciát több nemzetközösség köré vonjanak. A császárok korában pedig kiépült a hatalom központosítása is Rómába.

Milyen tényezők segítették a Római Birodalom egységét? A hatalmi szervezet jól kiépült: császárok, szenátus, konzulok a fővárosban, a tartományokban: legátus vagy prokonzul (ha a tartomány békés és nagy kiterjedésű volt), prefektus vagy prokurátor. A hadsereg légioi központi irányítás alatt álltak. A törvények, a római jog az egész birodalomban hatályos volt. Az adórendszer egységes. A római kolóniák még a Birodalom távoli részeit is behálózták. A „háló” szó méginkább érvényes a fejlett útrendszerre. A Via Egnatia Európában és a komé hodos Kisáziában, valamint a kereskedelmi hajózás a legtávolabbi helyeket is egybe, de főként a központhoz, Rómához kapcsolta. A császárok elején javul a közbiztonság, a minimumra csökkentik a kalózok és rablók tevékenységét. Fontos az egységes birodalmi nyelv, a görög koiné. Latinul a szenátusban beszéltek, a katonaságnál részben, egyébként a koiné görög, amit mindenütt használtak és értettek, persze csak a városokban, vidéken csak a műveltebbek. A kultúra ma is megtalálható nyomai közül az épületek mindenütt ugyanazok: templomok, kormányzati építmények, agora vagy fórum, gymnasion, palaistra (birkózóhely), stadion, fürdők, kocsmák.

A vallás terén, tudjuk, a rómaiak a saját szempontjukból bölcsen, minden népnek, sőt egyénnek szabad vallásgyakorlatot adtak (a vallási közösségeket be kellett jegyeztetni, akkor lett religio licita, engedélyezett vallás), ami az egység törekvést illeti, a legfontosabb az volt, hogy a császárkultuszban minden területi egységnek, népnek és egyénnek részt kellett vennie. A Pax Romana nemcsak háború nélküli állapot volt éppen a keresztényiség kezdeti idejében, de szinte vallásos, mert eszkatológikus-advенти képzetek álltak mögötte az aranykor visszatéréséről.

* Elhangzott előadásként a Református Egyház Doktori Kollégiuma 1991. augusztusi ülésén.

Mindezt egy szóba így foglalták össze: *oikoumené*. Ez a szó etimológiája szerint annyit, mint „a lakott”, mivel particípium nőnemben, tudnunk kell, hogy a görög „gé” főnév maradt el mellőle, de hozzágondolták, ti. a földkerekség. Jelentette sokak előtt magát a görög-római, tehát a művelt világot, illetve a Római Birodalmat. Az *oikoumené* határa Ny-on Herkules oszlopai (= Gibraltári szoros), Keleten a Kaukázus (egy legendás görög-szír történet szerint maga Nagy Sándor zárta be kapuját hatalmas vasajtókkal), Északon a Rajna (azontúl a „vad” germánok éltek, Keleten és ÉK-en párthusok, szarmaták és szkithák), Délen a Nílus forrásvidéke Etiópiában. Témánk szempontjából az *oikoumené* adja az egyház katholicitása politikai és kulturális kereteit, sőt mintáját.

Stoikus univerzalizmus

A stoikus filozófia (nevét a *stoa* = csarnok szóból nyerte) már első vagy korai szakaszában (Kr.e. IV.-II. szd. közepe), de aztán középső (Kr.e. II.sz. közepétől kb. Kr.-ig) és harmadik (késői) szakaszában (Kr.-tól kb. Kr.u.200-ig) mindinkább foglalkozott a társadalom, sőt az emberiség egyetemességének, univerzalizálásának problémájával. Pedig első korszakában a megrendült városállamok társadalmában az atomizáló közösségekben az egyén filozófiájának indult. Azt hirdette, hogy az egyén a rendületlenség, függetlenség, magábvonulás útján függetlenítheti magát a közösségtől. De már Zénon, a korai korszak nagy elindítója rájött arra, hogy az egyéneknek az álamon, a népen belül nem elszakítottan, hanem polgár- vagy honfitársként kell élniük. Az egyén kötelessége az embertársával törődés, a társadalom szolgálata. A *stoa* középső szakaszában kimondták azt a tételt, hogy a legértékesebb tevékenység a hazáért munkálkodni. Marcus Aurelius, aki a harmadik korszak végén volt a filozófus-császár, pedig egyenesen azt írta: „Az emberek egymásért születtek. Még azt is, aki rosszat tett veled, szeretni tudod, ha arra gondolsz, hogy embertársad tulajdonképpen rokonod, mert te is, ő is meghaltok, mert csak tudatlanságból vét ellened, mert nem tett veled igazán rosszat, hiszen vezérlő értelemmed nem tette rosszabbá”.

Seneca, Pál kortársa, Néro nevelője és Gallio (aki az ApCsel-ben szereplő Achája-i prokonzul) testvére tanította, hogy természettől minden ember egyenlő. Ezt az elvet szerinte a rabszolgákra is ki kell terjeszteni. Így indokolja ezt egy helyen: „Rabszolgák — még inkább emberek. Rabszolgák — még inkább: lakótársak. Rabszolgák — még inkább: rabszolgatársaink, a sors hatalmas ugyanannyi fölöttünk és fölöttük”.

A stoikus univerzalizmus azonban az ún. kozmoszállam gondolatában jutott tetőpontjára. Ez utópia volt. Olyan társadalom, mely elgondolói szerint isteneket és embereket egybefogott, olymódon, mintha a világegyetem egyetlen, jól működő görög városállam lenne. Lehet, hogy alkotói nem is megvalósítható programnak szánták, hanem olyan ideális tükörképnek, mely megmutatta a meglévő társadalmak fonákságait. Ez talán abból is kitűnik, hogy amikor Marcus Aurelius személyében stoikus filozófus lesz a politikai hatalom, akkor bevallja, s vele együtt talán az egész stoikus gondolatrendszer, hogy „Ne reméld a földön Platon államát!”

A stoikus univerzalizmus racionalista idealizmusa azonban olyan szellemi háttér, mely az egyházi katholicizmus jelentőségét még jobban kiemeli. Hiszen ugyanannak a fogalomnak latin, illetve görög kifejezései (a „holos” egyik jelentése latinul: „universus”), de egészen más tartalommal. Mert a *stoa* univerzalizmusa természettől adott emberi egységről tudott csupán, tehát az egyformák

(valójában az egyformáknak gondoltak) egységről beszélt, míg a katholicitás a kegyelem adta egységről, a különfélelek között.

Az egyházi egyetemességre, egységre törekvés

Az alábbiakban hat olyan eszközt, illetve intézményt sorolunk fel, melyek a különféle helyeken élő keresztyén gyülekezetek közti egységet munkálták. (1) Az apostoli levelekből és az Actából kiderül a gyülekezeti, méginkább az apostoli *küldöttek* tevékenysége. Ők képviselték előbb az ősgyülekezetet, mint anyaegyházat, később a többi gyülekezet önállósága után, az apostolokat. Ilyen volt pl. Titus, Timótheus, Tichikus, stb. (2) Fontosak voltak a *levelek*. Nemcsak a kanonikussá váltak, de az elveszett apostoli levelek, sőt a gyülekezetek levelei egymáshoz és lelki vezetőikhez. Hasznos e szempontból az apostoli atyák irataiból a levél műfajához tartozókat tanulmányozni, pl. Ignatius leveleit. (3) A *vándormisszionáriusok* intézménye Jézusig nyúlik vissza, így küldte ki a tizenkettőt, így mentek azok a missziói parancs értelmében a népek közé a Római Birodalom minden részébe. Jellemző, hogy milyen sok irat foglalkozik az ŰSZ korában ezek befogadásával, vendégül látásával. A „filoxenia”, idegenekkel szemben a vendégszeretet fontos keresztyén erénnyé lett. (4) Az *egyetem diakónia* rendszere is kiépült a keresztyén egyházban. Kezdődött a jeruzsálemi elszegényedett ősgyülekezet tagjai részére a gyűjtéssel, erről majdnem minden páli irat említést tesz. Tudunk az őskeresztyénségben olyan önmagukat önként rabszolgáknak eladókról, akik ezt tették azért, hogy rabszolgaként bányában szenvedő keresztyéneknek otthonról üzenetet és csomagot vihesenek. (5) Igen fontos a *szervezeti* egységre törekvés. Még jóval a monarchikus episzkopátus kialakulása előtt elindult ez a folyamat, presbiterek, diakónusok, esetleg episkoposok testülete vezeti az egyházat a pásztorral vagy a gyülekezeti vezetővel együtt. Fontosabb, közérdekű ügyekben zsinatot is tartottak, lásd Acta is. Végül, de nem utolsósorban a *tanításbeli* egységet említjük, mely a Róma 12 szerint az „analogia pisteos” (6.v.) figyelembevételén múlik, újat mondhat a prófétai igehirdetés, de mást, azaz az evangéliumtól eltérőt nem. Fontos állomása lesz a tanítási egységtörekvésnek a későbbi századokban a kánon lezárása, de az úsz-i időben is megkezdődött pl. Pál leveleinek összegyűjtése (2Pét 3,15-16).

A tanításbeli egység legfontosabb kérdése most az egyház *egyetemességéről*, katholicitásáról szóló teológiai gondolatok elemzése. Mielőtt ezt részleteznénk, két előzetes megjegyzést tegyünk erről. Az első: *láttuk, hogy a katholicos jelző csak Jak 1,1 inscriptumában fordul elő néhány kéziratban. De ez nem jelenti azt, hogy maga az egyetemesség gondolata, mint az egyház egyik fontos ismertetőjegye, ne fordulna elő nagyon részletesen az ŰSZ-ben! Ami politikai téren az Imperium, filozófiai területen az univerzalizmus (homonoia) eszméje volt, az lett az egyházon belül a katholicitás, még akkor is, ha nem annak nevezték, legalábbis kezdetben.* A másik megjegyzés: fontos, hogy az *ekklésia* szó az egyházi használatban egyrészt már nemcsak egy ad hoc népgyűlésnek, hanem egy állandósult szervezetnek volt a neve, másrészt pedig, hogy a lokális és egyetemes egyház elnevezését egyaránt jelentette. *Nem volt hát teológiailag lényeges különbség a helyi és az egész egyház között.* Erre egy érdekes példa. Az 1Kor 1,2-ben Pál üdvözlí Istennek Korinthusban lévő gyülekezetét (itt a létige nem verb. finitum, hanem part, ami létmódjára vonatkozik, tehát nem az egyetemessége

a létmód, az létehez tartozik, hanem lokalitása a létmód). Már ez is sokatmondó adat témánkhoz. De így folytatja: „mindazokkal együtt, akik a mi Urunk Jézus Krisztus nevét bárhol segítségül hívják” (ÚF), a régi és jobb szerint: „minden helyen, a magukén és a mienkén”. Ez nem más, mint a helyi gyülekezet és a gyülekezetek sokaságának egysége, katholicitása. Volt olyan kutató, aki — tévesen — azt vélte, hogy ez későbbi interpoláció a páli levélgyűjtemény élén (amit ő a Kor levéllel kezdődőnek tartott). Ez tévedés, de tartalmilag igaz, hogy kifejezi az egyház egyetemességét.

Ezek után menjünk bele az egyház katholicitására vonatkozó teológiai részletekbe!

A katholicitás szinonímái és teológiai tartalmuk az ÚSZ-ben

Láttuk, hogy a *katholikos* melléknév az ÚSZ-ben csak a Jak 1,1 inscriptioja egyik, nem is különösebben régi szövegváltozatában fordult elő. Viszont három nagyon fontos szinonímája gyakori szava az ÚSZ-nek. Ezek közül első az *oikoumené*. Nem egyházi használatáról már a birodalomeszme tárgyalásánál szoltunk. Az ÚSZ-ben 15-ször fordul elő. Legtöbbször Lukács irataiban (Ev, Acta 8-szor!) és a Jel-ben 3-szor. Az összes többi iratban együtt csak 4-szer. Hogy mennyire közeli fogalom a katholicitással, megérezzük, ha latin megfelelőjét halljuk: *universus orbis*. Univerzalizmus és katholicizmus pedig azért közeli, mert mindkettőben egyetemesség-igény lép fel, előbbiben a Birodalomé vagy a bölcselété, utóbbiban az egyházzé.

A másik szó, a „*holos*” melléknév, melyből a „*katholikos*” ered. Latin jelentése: „*totus, omnis, universus*”. Ugyan 39-szer fordul elő az ÚSZ-ben, de kevés ebből, ami témánkra vonatkozik. Hat ízben az oikoumenével egyszerre találjuk, itt méginkább a Föld, az emberiség, az egyház egyetemességét, egységét fejezi ki.

A harmadik szinoníma a „*pas*”, jelentése: „minden”. Ez majdnem megszámlálhatatlanul szerepel az ÚSZ-ben, de előttem érthetetlen okból a Schmoller Konkordancia (legalábbis a birtokomban lévő 9. kiadás) az Actában lévő előfordulási helyeit kihagyja, így előfordulási helyeit nem tudtam megszámolni és a különféle szerzők szerint tagolni.

A következőkben az „oikoumené”, a „holos” és a „pas” témánkat érintő előfordulási helyeit elemezzük teológiai szempontból.

1. Az „oikoumené” negatív értelmű helyei, melyek veszélyt, ítéletet, kísértést, romlást fejeznek ki, a következők:

a) a *sátán* kísérti Jézust az oikoumenével Lk 4,5 szerint. Megmutatja, s egyúttal neki ígéri a sátán „*pasas tas basileias* és oikoumenés”, a világ valamennyi országát. Négy helyen viszont az oikoumené megkísértéséről esik szó. Jel 3,10: a kísértés órája eljön az egész oikoumenére: „*epi* és oikoumené holés”. Jel 12,9: a sátán eltévelyíti az egész világot: Ő „*ho planón* és oikoumenén holén”. Jel 16,14: gonosz démonok csodajelei eljutottak: „*epi* *tou basileias* tous oikoumenés holés, = az egész földkerekség királyaihoz. A sátáni egyetemes kísértésekhez tartozik a negyedik hely, de itt nem az oikoumené, hanem a kosmos szerepel. 1Jn 5,19 = „*ho kosmos* holos” gonoszságban vesztegel.

b) A lukácsi iratok 3 helye arról szól, hogy *elnyomás*, *veszélyek* kísértenek. Lk 2,1 az oikoumené összeírásáról szóló híres vers, adókvetés céljából, mely tengernyi szenvedéssel járt. Lk 21,26 Jézus apokaliptikus beszéde azon részlete, mely szerint az emberek a végidők során be-

lehalnak annak várásába, ami eljön „*té oikoumené*”-a lakott földre. Az Acta 11,28 egy prófécia során említi az éhínséget, ami „*ef* holén és oikoumenén”, a lakott földre eljön.

c) A következő textuscsoportban az *apostolok* jelentenek valamilyen veszélyt vádolóik szerint. Az Acta 19,27-ben az Artemis kultuszra nézve, akit „*holé* és Asia kai hé oikoumené” tisztel. Az Acta 24,5-ben a zsidókra nézve, akiket „*kata* és oikoumenés”, azaz szerte a lakott földön zendülésre indítanak. Az Acta 17,6 viszont a világra nézve tartja az apostolokat veszélyeseknek, akik az oikoumenét felforgatják.

d) Végül az oikoumené vagy szinonímái utolsó negatív értelme, mikor Jézus fogja azt megítélni igazságban, Acta 17,31 szerint.

2. A továbbiakban a *katholikos* melléknév szinonimáiról *pozitív értelemben* lesz szó. Megfigyelhető, hogy ez mindig *missziói jellegű*, Isten Országa, az evangélium, az Ige katholicitásának felel meg. Az igehelyek. Mt24,14 = Isten országa hirdettetik „*en* holé és oikoumené... *eis* mar türion pasin tois ethnesin”. Ez a kulcsvers, mert (1) Jézus mondta, (2) mindhárom egyetemességet kifejező szó szerepel benne: oikoumené, pas és holos, (3) s mert már napjainkra is beteljesedett. — Róm 10,18b a 19. Zsolt-t idézi: az igehirdetők beszéde eljut: „*eis* *tas* és oikoumenés”, a föld széléig. — Mt 8,11-ben ugyan Jézus a 3 szinoníma egyikét sem említi, de ki ne hallaná a katholicitást, amikor azt ígéri: eljönnek Nyugatról és Keletről és az ősatyákkal együtt Isten Országába letelepednek majd a népek. Az *egyház katholicitását megelőzi Isten Országa katholicitása, egyetemessége!* Lk 13,29 ehhez még két égtájtát: Északot és Dél-t is hozzáteszi. „*Mindenkinek* mondom” szól Jézus Mk 13,37 és Lk 12,41 eszkhatalógikus példázataiban, eszerint Jézus szava címzettjei is egyetemesek. A Mt 28,18-19 missziói és keresztesési parancsában a Jézusnak adott hatalom egyetemességéről, meg a tanítványokká tendő népek (panta ta ethné) egyetemességéről van szó. Mk 16,15 is azt jegyzi fel ugyanerről a jelenetről, hogy az egész kozmoszba menjenek el a tanítványok és minden teremtménynek hirdessék az evangéliumot. A kozmosz és a címzettek egyetemessége áll a missziói parancs mögött. Ez azt jelenti, hogy az *egyház katholicitása Jézus akarata és az egyetemesség igényéből következett a gyakorlati megvalósítás, s nem fordítva, nem egy kialakuló világszervezet ideologizálta meg önnön létét utólag az egyetemesség nevével*. Mk 16 ún. rövidebb záradékban, mely nem került be a kanonikus szövegbe, de variánsként szerepel, az áll, hogy Jézus a szent és romolhatatlan evangéliumot Keletről kiindulva Nyugatig hirdettette. Maga Jézus is egyetemesen mindenkihez fordult, senkit sem zárva ki az Ő követésének katholicitásából: „*Mindenki*, aki én utánam akar jönni” (Lk 9,23). A 12-t azzal bízta meg, hogy tanúi legyenek „*mind* Jeruzsálemben, mind Júdeában és Samáriában a Föld végső határáig”. Ez a geográfiai egyetemesség, katholicitás természetesen egybeesik az adott területek népei katholicitásával. Az Acta 10,37 tartományi katholicitás: „*kath* holés és Ioudaias” terjed Isten beszéde. Acta 17,30 a metanoiára kötelezettségünk katholicitása, egyetemessége: *mindenkinek*, mindenütt meg kell térni. Pál annak örül a Róm 1,8-ban, hogy a gyülekezet hite ismertré vált „*en* holé és *tó kosmó*”. E levél 10,18-a-ban pedig a már említett Zsolt 19-et idézi azokról, akiknek szava „*eis* *pasan* és *tén gén*” elterjedt, az az igehirdetés hatókörének földrajzi és népeket érintő katholicitása. Összefoglalva: a missziói vonatkozás kiemeli, hogy az evangélium mindenüvé elér és egyetemes jellegű.

3. *Az egyház egyetemessége a kosmos, a teremtés egyetemességével függ össze.* Az Ige, a Logos, tehát Krisztus az, akiről megíratott, hogy „minden általa lett”. Dualista kozmogóniából nem nőhetne ki egyetemes megváltás és egyházi egyetemesség. Az idevágó igék Krisztusról, illetve Istenről: Jn 1,3 „minden Óáltala lett”. Kol 1,16-17 „minden Óbenne áll fenn”; 1Kor 8,6 „akitől van a mindenség, mi is Óáltala”; Ef 3,9 „Mindeneket teremtett”; Ef 1,23 és 4,10 „Isten mindeneket betölt mindennel”; Zsid 1,3 „Szava által fenntartja a mindenséget”; Ef 4,6 „Isten mindenek Atyja, aki mindenek felett van, aki miatt és által van minden”. Végül 3 igehely az Actából: „Isten teremtette a kozmoszt és mindazt, ami abban van” (17,14); „Ó ad mindenknek életet, lehetet és mindent,” (17,25); „egyből (az eredeti szövegben a 'vér' szó nem szerepel) teremtett minden emberi nemzetet,” (17,26). Ha Isten a teremtésben ennyire egynek látja a teremtett világot, benne az embert, akkor hogya akarná kiváltképpen való népe: az egyház egyiségét, egyetemességét!

4. *Most Jézus vagy az Atya mindeneket átfogó hatalmáról* néhány igét, főként a JnEv-ből. 3,35 „mindent az Ó kezébe tett” (ti. az Atya a Fiúnak). „Atyám mindennél nagyobb”, biztat Jézus bennünket (10,29). „Mindent nekem adott az Atya”, jelenti ki fiúi öntudattal (Jn 13,3). Majdnem szó szerint így találjuk ezt Mt 11,27, illetve Lk 10,22-ben. „Ami az Atyáé, az a Fiúé”, következik ebből Jn 16,15 alapján Isten a Fiúnak „minden testen hatalmat adott” (17,2). Három szép mondással egészíti ezt ki a Zsid 1,2; 2,8 és 2,10: „mindennek örökösévé tette” Isten Jézust. „Mindent láb alá vetett”. Ó „aki minden, aki által minden”. Ha Krisztus Isten által a kozmosz Ura, mennyivel inkább az egyházé. Ha a kozmosz az egyetlen Hatalomnak történt alávetettségében egyetemes, még inkább az az egyház, melynek ez a kozmikus Krisztus a Feje!

5. *A szótérológiai vonások* következnek az egyetemesség szempontjából. Isten minden embert üdvözíteni akar (1Tim 2,4). Isten kiküldte az Ó Egyszülöttjét az oikoumenébe a váltság munkájára (Zsid 1,6). Mindnyájunkért odaadta Fiát (Róm 8,32), a váltság egyetemes. Isten mindenkit engedelmességbe rekesztett, hogy mindenkin könyörüljön (Róm 11,32), tehát mind a bűn rontása, mind a szabadulás lehetősége egyetemes. Ugyanezt fejezi ki Gal 3,22, csak itt az írás az alany. A 2Kor 5,14 a megváltás egyetemessége mellett annak az emberi oldalon történő következményeit is egyetemes érvényűvé teszi: „Egy meghalt mindenkiért, tehát mindnyájan meghaltak”. 1Tim 2,6 úgy beszél Jézusról, hogy adta önmagát mindenkiért. Hiszen az Atya Kol 1,20 szerint „Általa békéltetett meg mindent magával”. Jézus „mindenkiért megízlelte a halált” (Zsid 2,9). Jézus halála az 1Jn 2,2 szerint „nemcsak a mi bűneinkért” történt, de „perci tou holou kosmou”. Végül a főpap ajánlja, nem tudva, hogy próféciát mond: „jobb, hogy egy haljon meg az egész népért”.

6. *Most az egyház, a gyülekezet egységére és egyetemes jellegére* vonatkozó kijelentéseket idézzük. Ezek a Jn 17-ben megírt főpapi imát kivéve (hina pantes hen ósin), 21.v. — mind az apostoli levelekben találhatóak a dolog természetéből adódóan. Róm 16,23: Gaios az egész gyülekezet vendége (holés tés ekklesiás). 1Kor 12,6: Isten munkálkodik az egyházban mindent mindenkién. E levél 10,17 szerint az úrvacsorában mindnyájan egy kenyérből esznek, 12,13 meg azt bizonyítja, hogy a keresztségben mindnyájan egy testté keresztesztettek meg, s egy Lélekkel itattattak meg. 2Kor 6,10 az apostoli szolgálatról említi, hogy az mindenkit gazdagító. Gal 3,28 a különféle csoportoknak jelenti ki, hogy

„mindnyájan egyek vagytok Krisztusban”. Az Ef 4,13 pedig úgy biztat, hogy addig kell a gyülekezetnek fejlődnie, épülnie, míg „el nem jutunk mindnyájan a 'henosis'-ra, az egységre”. Talán említszünk rá, hogy a „henosis” volt a jelszava a Görögországot Ciprussal egyesíteni akaró pánhellén politikai mozgalomnak napjainkban. Ez nem máson, mint a hellén nép hatholicitása ideológiáján alapult. Ez illusztráció a textushoz. — Be-fejezésül itt 3 etikai jellegű vonatkozás az egyház hatholicitásában. „Mindenkiránt jószívűek legyetek” (2Kor 9,13). „Mindenkivel cselekedjétek jót” (Gal 6,10). „Mindenkiránt szeretet és hosszú türelem”, amire az 1Thessz 3,12 biztat. *Ez tehát az etikai hatholicitás, mely nem válogat azok közt, aki felé magatartása irányul.*

7. Illó, hogy a végítélet, az eszkhatológia egyetemességével fejezzük be fejtegetésünket. Az igéket nem kanonikus sorrendben idézem. Róm 14,10 „Mindnyájan oda fogunk állni Isten ítélőszéke elé”. Ez megítéltetésünk egyetemessége. De a végidők változásai is egyetemesek lesznek. „Újjá lett minden”, hirdeti 2Kor 5,18 már most. Hiszen 1Kor 15,51 szerint „mindnyájan elváltozunk”, mikor e rész 27-28 szerint majd Isten lesz minden mindenkben. Erre mindig legyünk készek, mert 1Pét 4,7 arra figyelmeztet, hogy „mindennek vége közel van”. Az Ef 1,10 azt ígéri, hogy Isten „mindenkit egyesít Krisztusban”. Ez Teilhard de Chardin természettudományi-filozófiai teológiájának kiindulópontja lehetne. vagy az is. Zsid 2,5 abban reménykedik, hogy Isten az eljövendő oikoumenét Fiának veti alá, nem másnak. Hiszen „Isten megelevenít mindeneket” (1Tim 6,13). Krisztus képes „mindent maga alá rendelni” (Fil 3,21). Mert Isten „mindent újjá teremt” (Jel 21,5). Mennyire más ez a reménység, mint a stoa univerzális világvárosa! Nem az emberi felvilágosultság, jószándék, hanem Isten integráló ereje a biztosítéka az eszkhatológikus hatholicitásnak.

Összefoglalás

1) Az egyház hatholicitásánál ne feledkezzünk meg arról a politikai-kulturális keretről, melyben az kialakult. Ez a keret részben segítette az egyház hatholicitását, teológiailag pedig Isten eszköze volt annak érdekében. De fontos meglátunk a különbséget is a kettő közt, az egyezések mellett.

2) A „öikumené”, a „holos” és a „pas” kifejezések nyomán térképezhetjük fel az ÚSZ hatholicitás tanát, gyökereit.

3) Isten egész világra kiterjedő teremtői és fenntartói hatalma, Krisztus egész világért áldozata adja az egyház hatholicitásának teológiai lehetőségét.

4) Isten országának lényege Jézusnál, az egyház lényege az apostoloknál, hogy az egyetemes megváltást mindenkinek hozzáférhetővé akarja tenni a misszió során.

5) Az egyház szó a görög nyelvben oszthatatlan, mert mind a helyi gyülekezet, mind az egyház egésze az ekklesia nevet viseli. A lokális jelző a hatholikus szó előtt önellentmondás.

6) Van etikai kitekintése is a hatholicitásnak: a mindenkiránti jótettek kötelessége.

7) A hatholicitás reménység tárgya, mind eszkhatológiai tekintetben, mind a hit hatholicitása maradéktalan érvényre juttatását illetően. A küzdelem érte viszont az 1Kor 15,58 értelmében nem hiabavaló.

Bolyki János

Katholicitás felekezeti szemmel különös tekintettel a bilaterális dialógusokra *

Amikor őszinte köszönetet mondok a megtisztelő meghívásért, hogy a Doktorok Kollégiumában egyházam képviselőjeként hozzászóljak az általános témához, orthodox szemszögből megvilágítva a katholicitás fogalmát és ismertetve az orthodox-református dialógus eddigi lefolyását, előre kell bocsátanom, hogy előadásom nagyon vázlatos lesz. Maga az anyag olyan nagy terjedelmű, hogy alaposabb elemzése nem férne bele a rendelkezésre álló időkeretbe, másrészt pedig közismert témákkal, amelyekben a különböző keresztény felekezetek nézetei között nincsenek lényeges eltérések, nem tartottam szükségesnek részletekbe menően foglalkozni.

A katholicitás orthodox értelmezése

Ez utóbbi témákhoz tartozik a katholicitás fogalma is. Mint tudjuk, a „katholikus” szó, — amely a görög nyelvű hitvallásban ma is változatlan formában szerepel — görög eredetű, és általánost, egyetemet jelent. Sajnálatos módon a keresztény hitvallások régi magyar fordításaiban található „közönséges” kifejezés a jelentés-eltolódása folytán már nem használatos, holott etimológiája többet éreztet, mint az említett másik két magyar szó. Ugyanis nem annyira a kifelé terjedő tendenciát jelzi, hanem a befelé ható, összefogó erőt is.

Az orthodox teológia felfogása szerint a katholicitás kifejezés a kereszténységre vonatkoztatva a tér- és időfelettség fogalmát tartalmazza, vagyis a kereszténység méreteit az egész lakott föld Krisztus-követőire terjed ki. térben és időben való korlátozás nélkül. Ebben az értelemben körülbelül fedi az „ökumené” fogalmát, sőt felöleli a múltat, a jelent és a jövőt, az elhúnyt, a most élő és az eljövendő keresztény nemzedékeket. Az ökeresztény egyházatyák tanítása szerint mindezek a közösségek a Szent Lélekben való kötelékeiknél fogva együttesen alkotják az Egyetemes Egyházat, mint „a mindenütt jelenlevő testvériséget”.

Más ökeresztény értelmezés szerint a katholicitáshoz csak azok a keresztények tartoznak, akik elfogadják mindezt, amit — Lerinumi Vicentius megfogalmazása szerint — „mindenütt, mindenkor és mindenképpen hittek” (quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est). Ez a leszűkített tartalmú értelmezés már a tévnapoktól való védekezés jegyében született, és az igaz hit, az orthodoxia, valamint az egyetemes keresztény hagyomány kategóriájához tartozik.

A katholicitás harmadik orthodox megközelítése átvitt értelmű, metafizikai tartalmú, és az egyházról mint Krisztus testéről szóló páli tanításon alapszik (Efez 1,22-23; 5,23-30).

A katholicitás előbb jelzett hármast értelmzése külön tanulmányt igényelne, amit jelenleg nem tartok feladatomban. Csupán annak megállapítására szorítkozom, hogy az Orthodox Egyház — az ökumenén belül vállalt és végzett tevékenységéből is ítélve — a katholicitás tágabb értelmezését fogadja el. Ennek további részletezését azért nem tartom most szükségesnek, hiszen jelen tanácskozásunk célja főképpen a két évezred alatt kialakult, egymástól

különálló és egymástól részben eltérő hitvallású egyházi szervezetek párbeszédeinek vizsgálata, s így leginkább az első értelmezés, az ökumené gondolatkörére terjed ki.

Az orthodox ökumenizmus előtörténete

Az Orthodox Egyház ökumenikus kapcsolatai a kereszténységben belül olyan régi keletűek és annyira szétágyazóak, hogy — a korábbi évszázadokról szólva — meg kell elégednem csupán rövid vázolásukkal, s főleg orthodox-protestáns vonatkozásban. De ami a jelenkori ökumenikus érintkezéseket illeti, azokkal sincs módomban behatóan foglalkozni, hanem mindenütt utalok azokra a főbb tanulmányokra, amelyek a kérdést részletesen perturbálják, és amelyek könnyen hozzáférhetőek.

Eltekintve tehát a keleti ökeresztény egyházatyák katholicitásról, ökumenéről alkotott nézeteitől, a keleti kereszténység történelmi múltja vajmi kevés lehetőséget hagyott a keleti orthodoxia ökumenikus lelkületének és kapcsolatainak igazi kibontakozására. Rövid indoklásul csupán arra emlékeztetnék, hogy hosszú évszázadokon át az orthodox világ egyik része mohamedán, másik része pedig német, lengyel, litván, osztrák, tehát nyugati uralom alatt, végletesen hátrányos helyzetben élt. Mindazonáltal nem feledkezhetünk meg arról, hogy már a XV. század kezdetén az előreformátor Husz János és Prágai Jeromos is kereste és megtalálta a kapcsolatot az Orthodox Egyházzal. Luther és Kálvin reformációja után pedig különösen II. Jozsef és II. Jeremiás konstantinápolyi patriarcha (XVI. sz.), majd később a vértanúságot szenvedett Kyrillosz Lukarisz patriarcha (XVII. sz.) élénk levelezést folytatott Melanchtonnal és más neves wittenbergi és tübingeni protestáns teológusokkal. Az interkonfessionális párbeszéd előmozdítása érdekében azokban az időkben — protestáns példák nyomán — öt orthodox káté is látott napvilágot. Mindezek célja az volt, hogy a protestánsokkal megismertessék az Orthodox Egyházat, amely legjobb meggyőződése szerint tisztán és változatlan formában őrizte meg az osztrati kereszténység tanítását és hagyományát. A megreformált nyugati kereszténység ugyanis éppen ezekhez kívánt visszatérni.

Ez a kapcsolatfelvétel azonban akkor még eleve sikertelenségre volt ítélve. Egyrészt azért, mert az orthodox egyházak — mint említettem — szinte valamennyien idegen uralom alatt voltak, s így a protestánsokkal való érintkezésük komoly akadályokba ütközött, másrészt pedig azért, mert a protestánsok akkor elsősorban az ellenreformáció támadásaira voltak kénytelenek figyelmüket összpontosítani. Így tehát a reformáció egyházai nem vehették igénybe azt az erkölcsi, hittanítási segítséget, amelyet az orthodoxiától kedvezőbb körülmények között kaphattak volna.

Hosszú időnek kellett eltelnie ahhoz, hogy az orthodoxok és a protestánsok — csak századunk derekán — az Egyházak Világtanácsán belül testvéri közelségbe kerüljenek egymással, és ennek nyomán megindulhasson közöttük a multilaterális és több bilaterális teológiai párbeszéd.

Addig is azonban, jóval megelőzve az ökumenizmus általános kibontakozását, orthodox részről történt valami.

* Elhangzott előadásként a Református Egyház Doktorok Kollégiuma ülésén 1991. augusztusában.

III. Joakim konstantinápolyi patriarcha 1902-ben körlevéllel fordult a testvéri autokefál orthodox egyházak vezetőihez, s ebben az iratában nemcsak orthodox-közi, hanem néhány interkonfesszionális jellegű kérdést is érintett. Ezt a körlevelet tekintik az orthodoxok ökumenizmusuk alapokmányának.

A következő jelentős orthodox ökumenikus kezdeményezés a Konstantinápolyi Patriarchátus 1920. évi körlevele volt valamennyi keresztény egyházhoz „Az egyházak közösségéről”. (A patriarchai trón üresedése folytán a körlevelet Dorotheosz pruszi metropolita, patriarchai helytartó írta alá.) Ez az okmány a következő ökumenikus szellemű javaslatokat tartalmazta: 1. A keresztény egyházak közti bizalmatlanság, barátságatlanság felszámolása; 2. Az egyházak közti kölcsönös szeretet fejlesztése és erősítése; 3. Egységes naptár rendszeresítése annak érdekében, hogy az egész keresztény világ együtt tartsa a nagy egyházi ünnepeket; 4. Kölcsönös testvéri üdvözlések rendszeresítése a nagy egyházi ünnepek és egyéb fontos egyházi események alkalmával; 5. Szorosabb kapcsolatok kiépítése a különböző egyházak papjai között; 6. Gyakori szoros érintkezés a különböző egyházak teológiai tanintézetei között; 7. Diákcserék a különböző egyházak teológiai között; 8. Egyetemes keresztény gyűlések, konferenciák rendezése a közös problémák megtárgyalására; 9. Az egyes egyházak közti hitantitási eltérések tárgyilagos tanulmányozása; 10. Helyi és felekezeti szokások kölcsönös tiszteletben tartása; 11. Templomok és temetők kölcsönös rendelkezésre bocsátása a mindenkori szükségnek megfelelően; 12. Egységes gyakorlat kialakítása a vegyesházasságok kérdésében; 13. Kölcsönös támogatás az egyházak szociális és karitatív munkájában.

1930-ban az Áthosz-hegyi Vatopedion kolostorban ülésezett az orthodox egyházak zsinatelőkészítő bizottsága, amely az össz-orthodox zsinaton megtárgyalásra javasolt témák közé sorolta egyebek közt a többi keresztény egyházzal való testvéri kapcsolatok fejlesztését is. A közbejött második világháború miatt a zsinatot nem lehetett kellő időben egybehívni, így annak további előkészítése és egybehívása a háború utáni időkre halasztódott. A Nagy Orthodox Zsinat előkészítése jelenleg is tart, s a keresztény egyházak közti testvéri kapcsolatok fejlesztése továbbra is ott található a témái között.

Úgy gondolom, már az eddigiekből is kitűnik, hogy orthodox felfogás szerint a katholicitás kiterjed az egész keresztény világra, függetlenül attól, hogy az egyes egyházak helyenként különböző nézeteket vallanak némely hittanítási, ekkleziológiai, kánoni kérdésekben.

Az egész Orthodox Egyház belépése az Egyházak Világtanácsába nem egyszerre ment végbe, mivel egyes helyi orthodox egyházakban még sokáig bizonyos fobia, vagy legalábbis tartózkodás mutatkozott a keresztény Nyugattal szemben, ami a történelmi múltat figyelembe véve, nem meglepő. Így tehát 1948-ban, Amsterdamban, csak a keleti, többségükben görög nyelvű patriarchátusok, valamint a Ciprusi és a Görögországi Egyház lett alapító tagja az EVT-nek. Ezt megelőzően többen közülük részt vettek a Life and Work, valamint a Faith and Order munkájában is. A többi autokefál orthodox egyház csak az Új-Delhiben 1961-ben tartott EVT nagygyűlésen, illetve közvetlenül utána lépett be az ökumenikus világszervezetbe. Külön megemlítést érdemel, hogy az EVT 1961. évi nagygyűlése az Orosz Orthodox Egyház javaslatára — mindjárt belépése után — elfogadta a világszervezet új, trinitárius bázisát, a korábbi, kissé egyoldalú krisztológiai bázis helyett.

Ami az Orthodox Egyház kétoldalú teológiai párbeszédeit illeti, már a múlt századforduló táján megkezdte

a dialógust az ún. antichalcedóni, mostani nevükön ősi keleti egyházakkal, továbbá az Anglikán és az Ókatholikus Egyházzal. Fordulópontot jelentett az Orthodox Egyház bilaterális párbeszédeiben az 1964. évi III. Rodoszi Össz-orthodox Konferencia, melynek nyomán az Orthodox Egyház a korábbi „puhatolózások” helyett beható és konkrét bilaterális párbeszédeket kezdett a Római Katolikus, a Református és az Evangélikus Egyházzal, valamint elvétve már a protestáns egyházakkal is.

Orthodox-református bilaterális párbeszéd

Szeretném újra hangsúlyozni, hogy az orthodox-református dialógus eddigi lefolyását sincs lehetőségem most részletesen ismertetni, hiszen az mind tematikájára, mind alkalmaira nézve nem várt bőséget hozott. Előljáróban viszont örvendetes tényként állapíthatom meg egyfelől azt, hogy ehhez a dialógushoz — amelyben orthodox részről meghatározó szerep az Orosz Egyháznak és a Konstantinápolyi Patriarchátusnak jutott —, folyamatosan egyre több helyi orthodox egyház csatlakozott, másfelől pedig, hogy a párbeszédben részt vevő református (presbiteránus) egyházak közül a Magyarországi Református Egyház kezdeményező szerepet vállalt.

A kezdeti, szórványos orthodox-református találkozásokból ki kell emelnünk azt a hármat, amelyekre az Egyesült Államokban 1968-70 között került sor a Református Világszövetség észak-amerikai bizottsága és az azonos területen élő orthodoxia között. A megbeszéléseken mindkét fél 5-5 taggal képviseltette magát, akik a viták nyíltsága és kötetlensége érdekében eleve lemondtak a formális megegyezés kereséséről. Ehelyett inkább rövid nyilatkozatokban foglalták össze a tárgyalások főbb pontjait. Teljes egyezés mutatkozott meg mégis a Szent Lélek egyházon belüli tekintélye kérdésében. Szóba került az ún. interkommunió témája is, amelyben a két egyház képviselői ellentétes álláspontok voltak. Ugyanis az orthodox alapelv e kérdésben az, hogy a közös Eucharisztia (Úrvacsora) a teljes hittanítási és kánoni egység eredményeként jöhet csak létre. Ekkleziológiai eltérés — de nem ellentét — mutatkozott továbbá abban, hogy a református fél az Igét hallgató és annak engedelmeskedő közösséget hangsúlyozta, az orthodox fél pedig az egyházat mint a Krisztus testében való sakramentális részesezés helyét. A divinizáció (theózis, áttistenülés) orthodox doktrínájának és a megszentelődés református tanításának összehasonlítása során mindkét fél előtérbe állította Isten kezdeményezésének elsőbbségét az ember üdvözítésében, valamint Jézus Krisztus életének és tanításának szerepét. Ugyanakkor mindkét fél célszerűnek ítélte a divinizáció és a megszentelődés fogalmának elkülönítését a pelaginizmusról és a predestinációról folytatott nyugati vitáktól. (A felekezettudományi Intézet munkaközösségének összeállítása az RVSz teológiai megbeszéléseiről, Th.Sz. 1972. évi 9-10. sz.)

Döntő fordulatot hozott az orthodox-református párbeszédbe az a találkozó, amelyre a debreceni Református Kollégium felújításának befejezése alkalmából 1972. szeptemberben került sor, és amelyről a további hasonló orthodox-református találkozók is „*Debreceni dialógus*”-nak nevezték el. Megnyitó beszédében Bartha Tibor püspök hangsúlyozta, hogy az orthodox-református dialógusnak nem kell okvetlenül a klasszikus problémákra összpontosítania figyelmét, mert tárgya lehet az egyházak a modern korban megosztó társadalmi, politikai, faji ellentétek tisztázása is. A dialógus további jelentő-

ségét Bartha Tibor a krisztológiai egységben és a krisztusi szeretet megtapasztalásában jelölte meg, továbbá — a magyar protestantizmus szempontjából — abban, hogy az orthodox egyházakkal folytatott párbeszéd alkalmat nyújt a reformáció előtti hagyománnyal való szembesülésre, anélkül, hogy hátrányt okozna benne az ellenreformáció szomorú történeti háttére.

Az első debreceni párbeszéd keretében — amelynek témája „A tradíció és időszerűség” volt, és amelyen a Magyarországi Református Egyházon és az Orosz Orthodox Egyházon kívül több más református és orthodox egyház is képviseltette magát —, *Nikodim* leningrádi és novgorodi metropolita fejtette ki az Orthodox Egyház álláspontját a hagyomány és az időszerűség egymáshoz való viszonyáról. James I. *McCord* princetoni professzor pedig elemezte a két fogalom találkozását és kölcsönhatását a Református Egyház istentiszteletében (Th.Sz. 1973. évi 1-2. sz.).

A „*Debreceni II.*” orthodox-református dialógust 1976. októberében tartották meg Leningrádban. Ezúttal a több orthodox és református egyház képviselői két egymástól látszólag távol eső és mégis egymásra kölcsönhatást gyakorló témakört tárgyaltak meg: az Eucharisztia és a társadalom érdekében végzett keresztény szolgálat kérdését. Az első témával kapcsolatosan E. David *Willis* San Francisco-i professzor, valamint Mihail *Mudjugin* asztraháni és jenotajevi püspök ismertette a Református, illetve az Orthodox Egyház Úrvacsora tanát. A második témáról Bartha Tibor püspök, Eugen Carson *Blake*, az EVT akkori főtitkára, valamint Nikolaj A. *Zabolotszkij* leningrádi professzor beszámolt.

A párbeszéd konklúziója röviden a következő volt. Az orthodox és a református teológia álláspontja megegyezik az Eucharisztia misztérium-jellegében, amennyiben az Úrvacsorában a szenvedett és megdicsőült Krisztus, tökéletes isteni és emberi voltában jelen van, és magát közli a hívőkkel, akik az Ő igazi testében és vérében részesednek. A kétféle hagyomány abban a kérdésben tér el egymástól, hogy történik-e valamilyen alapvető változás a felajánlott kenyér és bor konzekrációja alkalmával, és hogy mi a jellege ennek a változásnak. Nézetkülönbség mutatkozott meg továbbá annak a kapcsolatnak a természetét illetően, ami az Úr jelenléte és a megszentelt eucharisztikus adományok között van. A két fél álláspontja az Eucharisztia áldozati értelmezésében is eltért egymástól. Amiben viszont a két felfogás egyezett az, hogy az Eucharisztia az a szent cselekmény, amely magában foglalja az Áldozati Vacsorát, azaz Krisztus testében és vérében való részesedést. Az Eucharisztia végzője maga az Úr Jézus Krisztus, míg a liturgiai aktust vezető személyt — függetlenül az apostolica successiótól — mindkét hagyomány az üdvöt szerző cselekmény szolgájaként tekinti. A dialógus résztvevői további olyan kérdések óvatos kutatását is ajánlották, amelyeknek középpontjában az apostolica successio áll.

Ami a másik témát illeti, ti. a keresztény szolgálatot az egész emberiség javára, a két tárgyaló fél Krisztus szolgálatából kiindulva — s ennek egyik kiemelkedő eleme az Eucharisztia — arra a közös álláspontra jutott, hogy az egyház, mint szentségi közösség, szolgáló közösség is, amely felelősséget visel a társadalom, a világ sorsáért. (Berki F. — Pásztor J.: Az uri szent vacsora és az egyház társadalmi felelőssége az orthodox egyház és a református egyház tanításában. Th.Sz. 1977. évi 7-8. sz.)

A „*Debrecen-III.*”-ra 1979. októberében Budapesten került sor a következő témával: „A spirituális értékek és a társadalmi felelősség komplementaritása a chalcedóni dogma alapján”. Bartha Tibor püspök bevezető előadása után, amelyben áttekintette a „Debreceni dialógus” addigi történetét, magáról a témáról sorban a következő orthodox és református teológusok tartottak előadást: *Filaret* kijevi metropolita, *Pitirim* volokolamszki érsek, moszkvai teológiai professzor és Hans Helmut *Esser* müncheni teológiai professzor; majd a témát két részre bontva, „A” és „B” munkacsoportban: Constantin N. *Galeriu* bukaresti teológiai professzor, *Komjáthy* Aladár montreali lelképásztor, *Pancsovszki* szófiai teológiai professzor és J. *Smolik* prágai teológiai professzor.

A párbeszéd zárójelentése megállapította, hogy mind az orthodox, mind a református teológia a jelenkorban is egyértelműen fontosnak tekinti a 451. évi chalcedóni IV. egyetemes zsinat dogmatikai tanítását az egyház élete és istentisztelete számára; elfogadja azt a nézetet, hogy az ember legfőbb célja az Istennel való teljes közösség, valamint azt is, hogy az Egy, Szent, Egyetemes és Apostoli Egyház Jézus Krisztus titokzatos teste. Visszatérve a korábban lefolytatott 1968-70. évi amerikai párbeszédben is érintett orthodox „theózis” és református „iustificatio”, illetve „sanctificatio” fogalmak megvizsgálására, egyetértettek abban, hogy bármelyik terminológiát használjuk is, a lényeg az emberi élet átférfalódása. Ez pedig a két krisztusi természetnek a chalcedóni formulában megvallott egységéből következik. A további teológiai feladatok számbavétele, valamint az egyház chalcedóni tanításából fakadó konkrét társadalmi felelősségének megállapítása után, a zárójelentés így fejeződik be: „...közös vizsgálódásainknak ebben a folyamatában újra felfedeztük és hatalmasan megtapasztaltuk összetartozásunkat Isten ősi, valóságos házanépe közösségében, amely századok nyelvi és kulturális különbségei felett és mögött valóság”. (Berki F. — Pásztor J.: A spirituális értékek és a társadalmi felelősség komplementaritása a chalcedóni dogma alapján. Th.Sz. 1980. évi 1. sz.)

Látszólag egysíkú témával foglalkozott az Odesszában 1983. júniusában megtartott „*Debrecen-IV.*” orthodox-református párbeszéd, hiszen csupán az egyházi hagyomány református és orthodox értelmezésének ismertetését és elemzését tűzte ki célul. Református részről erre E. David *Willis*, orthodox részről pedig Tihon *Bondarenko* Igumen vállalkozott. Hosszasabb pertraktálás helyett legyen szabad feltételeznem (ugyanis ezen a dialóguson nem voltam jelen), hogy inkább az orthodoxok lepődhetek meg, mintsem a reformátusok annak hallatán, hogy a másik fél is milyen gazdag és sokrétű tradícióval rendelkezik, és hogy ez a tradíció a református teológiában és istentiszteletben milyen szervesen öszszefügg a bibliai hermeneutikával. Ugyanis a Református Egyházzal a nem-reformátusok körében eléggé élő még az az előítélet, hogy a vulgárisan értelmezett „sola Scriptura” alap-doktrína eleve kizár minden hagyományi elemet a Szentírás magyarázatában. (A református hagyománytiszteletről a magam részéről hozzátehetném még pl. a keresztény egyházi nagyünnepek dátumainak megőrzését, a kálvini tanítás tekintélyének tiszteletét, az egyetemes papságból szelektálódó különleges lelkészi, sőt egyes református egyházakban püspöki szolgálat kialakulását, illetve újraélesztését, az egyes istentiszteletek és egyéb szertartások rendjének nagyrészt ókeresztény minták alapján történt rögzítését, és így tovább. A lelkészi szolgálat nőkre is történt kiterjesztése már külön probléma.

Az orthodox és református teológusok konszenzusát a hagyomány értelmezésében David *Willis* tíz pontban foglalta össze, amelyekből a következőket emelném ki: (1) A hagyomány alapja Isten kijelentése a testté lett Igében, Jézus Krisztusban; (2) Ehhez a testté lett Igéhez,

Jézus Krisztushoz történetileg kizárólag az apostoli bizonyágtételen keresztül juthatunk el, amely az egyházban adatik tovább; (4) Az apostoli hagyomány — a mi ismereteink szerint — eredetileg szájhagyomány volt (kérygma és didasztikalia), amit később írásba foglaltak; (7) A Szent Hagomány megtestesül az ökumenikus zsinatok hitvallásaiban, a prédikációban és a sakramentárisan hirdetett Ige liturgiájában, valamint az egyházi rendben és fegyelemben (episzkopé); (8) A Szentírás magyarázata nem egyéni feladat; annak az egyház életében kell történni, mely Istent dicsőíti, hitéről vallást tesz és rendben él; (9) Nem szabad elvetni, inkább hálával kell használni az olyan hagyományt, mely az embereket az evangélium elfogadására és az abban való növekedésre indítja, mégha nincs is benne kifejezetten az Írásban, még akkor sem, ha az apostoli korszak után keletkezett, és kora kultúrájának vonásait magán hordozza. Amelyik hagyomány viszont elhomályosítja az evangéliumot és akadályozza annak befogadását, elvetendő.

Miként az előző „Debrecen dialógusok”, az odesszai is foglalkozott az egyház társadalmi szolgálatával és felelősségével, amelyről ezúttal *Szergij* odesszai és herszoni metropolita tartott előadást. Végül az értekezlet hosszas és részletekbe menő kommunikét fogalmazott meg, amely egyebek közt felsorolja az Írás és a Hagomány témájában még megvitatásra váró kérdéseket. (Pásztor J.: Orthodox-református párbeszéd — Debrecen IV. Th.Sz. 1984. évi 1. sz.)

A *„Debrecen V”* 1987. augusztus-szeptemberi budapesti tanácskozás ismertetésére, a dokumentumanyaga terjedelmére való tekintettel nem vállalkozhatom, hiszen az szinte teljes egészében kitölti a Th.Sz. 1988. évi 1. számát. A párbeszéd témája ezúttal „Természet és kegyelem” volt, s a teremtést és a teremtett világot egyrészt a triadológia, másrészt a teremtett világban élő ember és annak üdvössége szemszögéből vette vizsgálat alá. A témakörbe vágó előadásokat Thomas F. Torrance, Vaszilij *Sztokjov*, Mihail *Mudjugin* érsek, *Vályi Nagy* Ervin, Alexij *Oszipov*, David *Willis*, V. A. *Csukalov* és H. H. *Esser* tartotta.

A párbeszéd anyagából viszont érdemesnek tartom idézni *Tóth* Károly püspök megnyitó beszédének egy részletét: „Voltak vajon eredményei a dialógusnak?” — vetette fel a kérdést *Tóth* Károly, majd így folytatta: — „Tökéletesen egyetértek Damaszkinosz metropolitával, amikor azt írja a kétoldali dialógusokról: 'Az egyházak közötti megmérgezett levegő méregtelenítésének korában élünk. Ez a méreg többévszázados fanatizmus és alapos félreértések következtében jött létre. A szabad, kölcsönös egymásratalálások korában élünk, az igazi dialógusban, mely abban áll, hogy mindenki teljességében képviseli a maga álláspontját, megvallja hitét, és ugyanakkor kész odafigyelni a másakra.' (Kérygma und Dogma 1983. Die bilateralen Dialoge der Reformierten und Orthodoxen Kirchen.) Ezen túlmenően — folytatta tovább *Tóth* Károly — az orthodox-református megbeszélések egy további lehetőséget is tartogatnak: az orthodoxia számára világgossá vált, hogy a reformátusság nem sorolható be egyszerűen a protestantizmus kategóriájába; a kettőt ugyanis sokszor azonosítják. A másik fölfedezése megtörtént, vagy legalábbis folyamatban van. Világgossá vált az is, hogy a református egyházak elfogadják a nagy ökumenikus zsinatok által alkotott dogmákat és az ősegyház hitvallásait. A hagyomány megértésében további tisztázásra törekszünk. Növekszik egymás kölcsönös tisztelete, eltűnőben vannak az előítéletek, egyre inkább felfedezzük hasonlóságainkat és lelki közösséget élünk meg az egyházon belül. Ugyanaz a Lélek munkálkodik az orthodoxiában és a reformátusságban, ugyanabban a keresztség-

ben részesedünk és lehetséges a koinonia egyházaink között (Ef 4,5-6). Természetesen nem értünk egyet sok kérdésben, amelyek megvitatásra várnak. Ezek közül néhányat említek: 1. Elsőként is az a hitétel, hogy a mi Urunk Jézus Krisztus egyedüli közvetítő Isten és ember között (solus Christus). Hogyan viszonyul ehhez a tételhez a szentek tisztelete? 2. Ha érvényes a sola fide elve, hogyan értékelendők az üdvösség szempontjából a jöcselkedetek? 3. Az ekkleziológia területén kérdés, hogy büntelen-e az egyház és bír-e tévedhetetlenséggel? 4. Hogyan értékeljük a II. parancsolatra teintettel az orthodox kultuszban a képeket, ikonokat? 5. Az igaz hit feltétele-e a sakramentális közösségnek, vagy pedig a szentségek egy ilyen közösség eredményei és kifejeződései? 6. Az apostolica successio értelmezése a református és orthodox egyházakban (Th.Sz. 1988. évi 1. sz.).

Még a „Debrecen III” és a „Debrecen IV” között, 1981. februárjában elkezdődött a genfi *John Knox House*-ban egy másik orthodox-református párbeszéd is, mégpedig a Konstantinápolyi Ökumenikus Patriarchátus és a Református Világszövetség között. Ennek a találkozásnak, — amelyet megelőzött egy református küldöttség konstantinápolyi látogatása 1979-ben — csak nemhivatalos, előkészítő jellegű tulajdonítottak a további, hivatalos párbeszédhez. Mindazonáltal a jelenlévő orthodox és református teológusok közösen megvizsgálták az egyház auctoritásának és hatalmának teológiai alapjait. Református részről a témát Hans Helmut Esser münsteri professzor, orthodox részről pedig Crysosztomosz *Konsztantinidisz* myrai metropolita fejtette ki. A két egyház álláspontja — strukturális különbözőségük ellenére is — végső soron a consensus ecclesiae-ben találkozott (Episzkepszisz 1981. évi 247. sz.).

A Konstantinápolyi Patriarchátus és az RVSz harmadik, teológiai találkozóját a Konstantinápolyi Patriarchátus Genf melletti *Chembésy-ben* működő Orthodox Központjában tartották meg 1983. márciusában. Ezen református részről Thomas F. Torrance edinbourghi professzor tartott előadást „Az egyház hittanításának és auctoritásának szentháromságtani alapja és jellege a nicea-konstantinápolyi hitvallásban” címmel. Orthodox részről *Emilianosz Timiadisz* szilivriai metropolita fejtette ki egyháza álláspontját „Az egyház auctoritásának triadológiai felépítése” című előadásában. A találkozóról szóló kommentár megállapítja, hogy a párbeszéd rendkívül lelkes, testvéri légkörben zajlott le, és kiemeli a református teológusok szilárd triadológiai meggyőződését ekkleziológiai nézeteik tekintetében (Ep 1983. évi 290. sz.).

Miután az addigi három találkozó csupán előkészítő jellegű volt, 1984-ben *Dimitriosz* konstantinápolyi patriarcha azzal a javaslattal fordult a többi partikuláris orthodox egyházhoz, hogy az orthodox-református párbeszéd a továbbiakban az egész orthodoxia részvételével folytatódjék, amit a helyi orthodox egyházak készséggel magukévá tettek.

Igy jött létre 1986. márciusában *Chambésy-ben* az első olyan orthodox-református találkozó, amelyen már 12 önálló orthodox egyház képviseltette magát, a református résztvevők pedig 7 ország református egyházait képviselték. A találkozózn megalakult az orthodox-református teológiai párbeszéd vegyesbizottsága.

A vegyesbizottság akkor még nem folytatott eszmecserét valamely konkrét teológiai kérdéstről, hanem csak kijelölte és előkészítette a legközelebb megvitatandó központi témát: „A Szent Háromságról szóló tan a nicea-konstantinápolyi hitvallás alapján”. A központi téma összetevőit így fogalmazta meg: 1. A Szent Háromság mint az egyház hitének, istentiszteletének és életének for-

rása. (a) Krisztus megtestesülése — a Háromságos Egy Isten szeretetének megnyilatkozása (Jn 3,16; (b) Krisztus isten-emberi életét a Szent Lélek közvetíti az emberiséghez. 2. Az egyház mint Krisztus teste — a Krisztusban való új élet megtapasztalása és bizonyoságtétele a századok folyamán. (a) Misztériumok (szentségek) az egyház életében; (b) Királyi papság és a papszentelés. 3. Az egyház küldetése a világban: kiengesztelődés, szolgálat, bizonyoságtétel, cselekvés az igazságosság és a békesség érdekében (Ep 1986. évi 353. sz.).

A teológiai vegyesbizottság 1988. márciusában a svájci *Leuenbergben* folytatta előkészítő munkáját, körülbelül ugyanabban az összeállításban. Az előző tanácskozáson kitűzött három témát alaposan megvitatta, különös tekintettel az osztatlan ökeresztény egyház és a megreformált egyház közti kapcsolatra, valamint a Filioque kérdésére (Ep 1988. évi 396. sz.).

Hasonlóan előkészítő jellege volt a teológiai vegyesbizottság 1990. októberében tartott *minszki* ülésének, amelyen máris világossá vált, hogy a nicea-konstantinápolyi hitvallásban megfogalmazott triadológiai tanítás tekintetében — amely a legnevesebb IV. századi keleti egyházatyák: Alexandriai Athanásziosz, Cezáriai Bazileiosz, Nazianzoszi Gergely, Nysszeai Gergely, Jeruzsálemi Kyrillosz és Konzstantiai Epifániosz dogmatikai nézeteit tükrözi —, lényegi egyetértés van az orthodox és a református teológusok között (Ep 1990. évi 499. sz.).

Jóllehet a minszki tanácskozás kommunikációjában arról volt szó, hogy a teológiai vegyesbizottság legközelebb két év múlva ül újra össze, a nyilvánvalóan már létrejött konszenzus lehetővé tette, hogy ezt az ülést már az idén, 1991. márciusában tartsa meg *Chambésy-ben*. A vegyesbizottság behatóan elemző nyilatkozatban rögzítette addigi munkájának eredményeit, amelyek lényege: teljes egyetértés az osztatlan keresztény egyház triadológiai tanításában, ahogyan azt a nicea-konstantinápolyi hitvallás, mint a legautentikusabbnak elismert egyetemes keresztény hittanítási dokumentum 325-ben és 381-ben összefoglalta. A jelen előadás keretei nem teszik lehetővé a káté-szerű nyilatkozat részletes ismertetését, márpedig akár teljes szövegű, akár kivonatos publikálása nagy érdeklődésre tarthatna számot a hazai teológiai körökben. Most azonban csak jelzésszerűen szeretném felsorolni a fontos dokumentum fejezeteinek címeit, kiemelve néhány, részemről különösen is lényegesnek tartott gondolatot.

Bevezetésben szó esik arról, hogy a vegyesbizottság orthodox és református tagjainak egybehangzó véleménye szerint a nicea-konstantinápolyi hitvallás teljes összhangban van a Szentírással. A következő fejezetek — állandó utalásokkal a IV. századi egyházatyákra — behatóan elemzik a Szentháromságtan részletkérdéseit, és a következő címetek viselik: Isten, mint Atya, Fiú és Szent Lélek önkinyilatkoztatása; A három Isteni Személy; Örökkévaló kapcsolatok az Istenben; Az Isteni Személyek sorrendje a Háromságon belül; Háromság és egység a Szent Háromságban; Az Atya „monarchiája”; Az Atya, a Fiú és a Szent Lélek kölcsönös „perichórésise”, egymásban lakozása; (ebben a fejezetben külön hangsúlyt kap a hitvallásnak az a tétele, mely szerint a Szent Lélek egyedül az Atyától ered; tehát a későbbi keletű Filioque betoldás eltér mind a szentírási, mind a zsinati tanítástól); Egy lényeg, három személy; Az apostoli és egyetemes hit. Az Általános perspektívák címet viselő, záró fejezet kijelenti, hogy a vegyesbizottság a tanácskozás folyamán két kérdést tartott különösképpen szem előtt: (a) hogy a Szent Háromságról szóló patrisztikai tanítás mennyiben egyezik a Szentírással, meg-

állapítva azt, hogy az egyezés teljes; (b) hogy a két különböző — orthodox és református — hagyomány istentiszteleti és lelkeségi felfogása mennyiben tükrözi a Szent Háromságról alkotott teológiai nézeteket; c) tekintetben is mindkét fél egyaránt tanúsítja a Háromságban Egy Isten állandó jelenlétét az egyház élő tapasztalatában. A nyilatkozat megállapítja továbbá, hogy bár a két egyház teológiája más-más nyomatékot ad a triadológia kérdéseire való megközelítés egyes módozatainak, a tanítás tartalmában teljes az egyetértés. Végül hozzáteszi, hogy szükség lenne némely ökeresztény kifejezések aktuálisabb megfogalmazására és néhány teológiai fogalom — pl. az isteni lényeg és a nemalkotott energia — további tisztázására.

A teológiai vegyesbizottság megállapodott abban, hogy legközelebb a Zürich melletti *Kappel am Albisban* ül össze 1992. márciusában, amikor is hozzálát az Isteni Ige megtestesülése témájának megtárgyalásához (Ep 1991. évi 458. sz.).

Végehez érve az eddigi orthodox-református teológiai párbeszéd áttekintésének, a magam részéről még csak annyit szeretnék megjegyezni, hogy az — tárgyilagosan keresve az egyetemes keresztény hit közös gyökereit, és nem törekedve a másik fél mindenáron való meggyőzésére — követendő példaként szolgálhat minden jelenkori kétoldalú keresztény párbeszéd számára.

Úgy gondolom, ezt a nézetemet alátámasztja Edmund Schlink heidelbergi professzornak „Az orthodoxia ökumenikus jelentősége” című, 1974-ben tartott athéni előadása is, amelyből egy rövid részletet szeretnék most epilógusként idézni:

„Minden egyháznak ki kell használnia azokat a lehetőségeket, amelyek szóban és tettben a rendelkezésére állnak. De az ilyen magatartás kockázattal is jár. Azzal a veszéllyel, hogy elveszítjük az önmagunkkal való azonosítást. Minden egyházban vannak tehát olyan erőik, amelyek óvnak ettől a kockázattól, s az egyház fennmaradásának biztosítékát kizárólag a megszokottak megőrzésében látják.

Mit jelent a keresztény ember számára saját azonosságának a megőrzése? Hiszen Krisztussal együtt meghalt, hogy többé ne a saját életét élje. Az Úr igéje szerint: 'aki elveszti az ő életét, megnyeri azt'. Pál apostol pedig ezt mondja: 'nem élek többé én, hanem él bennem a Krisztus'. S ez nemcsak az egyes keresztényekre érvényes, hanem az egész egyházra is.

Meg vagyok győződve arról, hogy az Orthodox Egyházra olyan világosság, az üdvösségnek olyan drága kincse és ereje van bízva, amelyre az egész kereszténységnek és a világnak szüksége van.”

Berki Feriz

IRODALOM

- Berki Feriz: A Keleti Orthodox Egyház ökumenikus kezdeményezései. (Az el nem ástott talentum. Bp., 1985.)
Berki Feriz: Az orthodoxia nézetei az egyházi hagyományról (Uo.)
Berki Feriz: A Keleti Egyház pneumatológiájának jellegzetességei. Th.Sz. 1979/2. sz.
Berki Feriz: Az Eucharisztia (Úrvacsora) az Orthodox Egyházban. Th.Sz. 1981/5. sz.
Berki Zuárd: A közös keresztény hagyomány orthodox értelmezése. Th.Sz. 1978/3-4. sz.
Márkus Mihály: Párbeszédéről — magunk között. Th.Sz. 1972/11-12.
Mezey Gy. Lóránd: A spiritualitás bibliai értelme az Orthodox Egyház tanítása szerint. Th.Sz. 1979/5. sz.
Schlink Edmund: Die Ökumenische Bedeutung der Orthodoxia. Stimme der Orthodoxia, Berlin, 1974/6. sz.
Vischer Lucas: Kyrill Loukaris öröksége. Hozzájárulás az orthodox-református párbeszédhez. Th.Sz. 1988/2. sz.
Zabolotszkij N.A.: Kafolicsuosztj — problema ekumenizma. Bogoszlowskie trudy 6. köt. Moszkva, 1971.

„Mariológia” a római katolikus dogmatizmus és a feminizmus között*

G. Ebeling egy 1964-ben írt könyvében¹ ezt a kérdést tette fel: „Lehet, hogy vége a mariológiának?” Válaszolt is erre a kérdésre: a nemrég még vihart kavarában fejlődő mariológia mintha elérné belső határait, s annak lehetünk tanúi, hogy a mariológia átlép az ekkleziológiába. G. Maron, jelenleg a bensheimi Felekezettudományi Intézet tudományos referense 1982-ben tartott egyik előadásában² vitába szállt Ebeling megállapításával, s kijelentette: a mariológia mégsem érte el fejlődésének határait, mert ez a fejlődés hullámtermészetű. Szerinte 1950-től, a Mária testi mennybeviteléről szóló dogma kihirdetése óta a II. Vatikáni Zsinat befejeződéséig tartott a hullámvölgy. Utána a dogmafejlődés újra felszálló ágba került. Ennek két hajtóereje: egyrészt a római katolikus ökumenizmus, másrészt az egyre kiterjedtebben ható szekuláris, illetve konfessionális árnyalatokat is öltő feminizmus.

Az ökumenikus kifejezést szándékosan vettem kölcsön a római katolikus fogalmi szótárból, mert amit ők ez alatt értenek, az lényegileg különbözik az ökumenikus mozgalom ökumené és egység-értelmezésétől. Elég itt csak utalni az olyan megállapításokra, melyek szerint „Mária a népek egyesítője” vagy „Nincs egység Mária nélkül”. Így a klasszikus mariológiai titulusokhoz: Mária a szűz, Isten anyja, Krisztus menyasszonya, égi közbenjáró, az utóbbi időben hozzájött az említett ökumenikus fogalom, s a feminista dimenzió, mely Máriát mint nőt, asszonyt emeli ki a halandók sorából. M. Schmaus, a katolikus „mariológus” nem ok nélkül tehetette ezt a megállapítást: „A mariológiában fut össze és találkozik egymással krisztológia, ekkleziológia, antropológia és eszkhatalógia.”³

Ezek előrebocsátásával a megadott témát három vetületben kívánom elővezetni. Az első pontban a római katolikus dogmatizmus Mária-tanításainak II. Vatikáni Zsinat előtti, alatti és utáni alakulását veszük szemügyre, s a „mariológia” helyét a római katolikus teológiában. A második nagyobb szakaszban vizsgáljuk a feminizmus különböző árnyalatait, s megpróbálom a klasszikus reformátori elvek alapján kritikai vizsgálódás tárgyává tenni azokat. A harmadik szakaszban arra a kérdésre keressük a választ: lehet-e, legitim-e protestáns-református mariológiáról beszélni?

„Mariológia” a római katolikus dogmatizmusban

1) A II. Vatikáni Zsinat előtt

Az ógyházban még nem alakult ki jellegzetes Mária-dogma, de már ekkor bizonyos alapvonások kiemelést nyertek. Így a Credo kiemelte Mária szüzességét („natus ex Maria virgine”), később az Efézusban tartott 431-i zsinaton kimondják Isten-anyaságát (theotokos, Deipara, Dei genetrix). 451-ben Chalcedonban ezt kiegészítik ezzel: „Ex Maria Virgine... secundum humanitatem”.

A középkorban éles viták, százados párbajok zajlanak Mária személye körül. A skolasztika sokat tárgyalt Máriának az eredendő bűntől való mentességét, tisztaságát. Ez vezetett el a dominikánusok és ferencesek hosszú küz-

delméhez. Duns Scotus és a másik oldalon Aquinoi Tamás nézeti és követői az immaculate conceptio körül folytatták pro és kontra érvelésüket. Aquinoi fő érve a conceptioval szemben: „...si nunquam anima Beatae Virginis fuisset contagio originalis peccati inquinata, hoc derogaret dignitati Christi, secundum quam est universalis omnium Salvator” — „Ha Mária eredendő bűn nélküli lett volna, akkor Krisztusnak le kellett volna mondania arról a tisztességről, hogy mindenek egyetemes megváltója legyen”. A vitát, ami vég nélkül folytatható lett volna, IV. Sixtus 1482-ben egyszerűen rendeletileg betiltotta. 400 év múlva IX. Pius 1854-ben mégis győzelemre viszi ezt a gondolatot („Ineffabilis Deus” Bulla).

Szembetűnő, hogy Mária személyéhez a nagy európai egyházszakadást, a reformációt követően római katolikus részről odakapcsolják az egyházat egyesítő küldetés gondolatát. Ezt századokon át ki is fejezték egy, a liturgiába felvett dicséretben: „Gaude, Maria, Virgo; cunctas haereses sola interemisti in universo mundo” — „Örvendj, Mária, Te szűz, mert egyedül Te törölsz el minden tévtanítást, herezist ezen a világon”.⁴ Egyébként X. Pius pápa 1904. február 2-án kiadott „Ad diem illum” kezdetű enciklikájában is megőrökíti ezt.

Maron hullámelméletét tágabb értelemben látszik alátámasztani az, hogy az ógyház dogmatizáló-felszálló ágának periódusa után következett a skolasztika meddő vitákat hozó leszálló ága, ami mélypontját a reformációban érte el. Újabb két évszázadnak kellett eltelnie ahhoz, — római katolikus szempontból — hogy a megtorpanás után a romantikus XIX. század közepe, s a racionalista XX. század közepe kimozdulást eredményezzen, s a mariológiai tanképződés ismét felszálló ágába, szakaszába került. A középkori Mária-dicséret liturgikus szálát aztán századokkal később III. Leó pápa vette fel, s dogmatizálta abban az enciklikában, amit Mária-témában adatott ki „Adiutricem populii” címmel 1895-ben. Nagy hangsúlyt helyezett ez a bulla az egyháztól (a rómaintól) elidegenült népek újraegyesítésére, s ebben Máriának jelentős szerepet tulajdonít a pápa, aki így fogalmazott: „Mária, Te egyesítsd az egyházat, s mutasd meg, hogy Te vagy a mi anyánk” (mater ecclesiae).⁵ Ugyanennél a pápánál jelent meg az a gondolat is, hogy Mária szőtte Krisztus palástját, ami az egységes egyháznak ősi szimbóluma. Már a II. Vatikáni Zsinat előtt lépten-nyomon hallani-olvasni lehetett azt a megfogalmazást, hogy Mária az egység anyja (mater unitatis). Ekkoriban, az ötvenes években XII. Pius sugalmazására közismert gondolatá lett a római katolikus egyházban, hogy „Mária királyságának elfogadása vezet a népek egységéhez”. J. Guilton francia katolikus teológus 1957-ben megjelent Szűz Mária-könyvében⁶ külön szakaszt szentel erre a témára: Mária és az ökumenikus kérdés, s kifejti: „Mária királyságának elfogadása elősegíti a népek egységét... Mint anya, ő nem is tehet mást. Hiszen az anya az egyenlő szeretet kötelékeivel kapcsolja egybe gyermekeit és egyesíti őket egy családdá. Paradox tehát, hogy éppen a római katolikus Mária-hit jelentsen akadályt a különböző felekezetek újraegyesülése előtt”. Egyébként ez a gondolat is továbbfutott a maga dogmatikai pályáján. Meglepő módon XXIII. János is fel-felröppentette amikor odaig ment, hogy kijelentette: Mária nélkül nincs egység! Okkal mondhatjuk tehát, hogy mára közkeletűvé lett a római katolikus egyházban, gondolkodásban és életgya-

* Elhangzott előadasként a Református Egyház Doktorok Kollégiuma 1991. augusztusi ülésén.

korlatban az *ökumené máriás szemlélete vagy másképpen a máriás ökumenizmus*. Erről azonnal megállapítható, hogy tartalmi vonatkozásban oly messze van a Szentírástól, mint Genf vagy Wittenberg Rómától, vagy mint a rózsafüzér Jézus töviskoronájától.

Még a II. Vatikáni Zsinat összehívása előtt történt meg egy — katolikus szempontból — közel 1200 éves történelmi késés bepótlása. Hiszen már a VII. század óta ünnepli a katolikus egyház Máriát, mint *regina coeli*-t, s testi mennybemenetelének napját is megtartja. De csak 1950-ben, XII. Pius alatt vált belőle dogma, s 1954-ben az „Ad caeli reginam” kezdetű enciklika mondta ki *mennyei és földi királynő-voltát* Máriának. Mindenképpen ez a dogmatikai-mariológiai fogalmazás az, ami századunk közepén (s azóta is) fájdalmasan telibetalálta az amúgyis szakadozott római katolikus — protestáns egyházi kapcsolatot. Erre csak rájátszott az a vélemény, ami világszerte pillanatok alatt elterjedt az akkori világtekintélynek számító tudós, C. G. Jung szájából: „Ez a dogma a legjelentősebb vallási esemény a reformáció óta”. Indoklásként hozzáfűzte: „A pápai deklaráció következményét nem lehet figyelmen kívül hagyni, s ez a protestáns álláspontot azzal az ódiummal terheli meg, hogy az pusztán férfivallás, amelyik a nő metafizikai reprezentációjával nem számol... Úgy tűnik, hogy a protestantizmus nem vette kellőképpen komolyan az idők jeleit, amelyek közül az egyik éppen a női egyenjogúságra mutat. Az egyenjogúsítás gondolatának ugyanis szüksége van metafizikai kapaszkodóra, s ezt éppen az «istenes asszonyban», Krisztus anyjában fedezi fel. A nőiség éppúgy rászorul a személyes képviselőre, mint a férfiúi mivolt. Az új dogma megújítja a reménységet arra, hogy a léleknek ez a legmélyebb vágya a békeesség és a kiegyenlítődség után végül is beteljesülhet.” A mennyei közbenjáró szerepet Máriának odaajándékozó vaskos dogmatikai tévelygésen az sem enyhít, hogy utólag s kötelezően érvényben hagyva a már meghozott tantételt, a II. Vatikáni Zsinaton a püspökök „szerecsenmosdatásba” kezdtek. A bullába burkolt túlzás túlzás maradt, s marad mindvégig az egyház történetében annak ellenére, hogy az erre illetékes vezető színóduusi körök kimondták: „Ez a dogma hamis túlzás, s nagy szellemi szűkösség jele”⁸. Mára ez a vélemény elszállt, de a dogma maradt...

2) A II. Vatikáni Zsinaton

A II. Vatikáni Zsinaton, ahogy azt az egyházi-zsinati konstitúció 8. fejezete, az ún. Mária-fejezet mutatja, eléggé megoszlottak a vélemények. Ez a fejezet bizonyos egyenlenségeket mutat, mert kompromisszumok eredményeként jött létre.

Egy példa: a 8. fejezet ugyan nem ajándékozta meg kifejezetten Máriát a *corredemptrix*, társmegváltó títullussal, ám burkoltan mégis ebbe az irányba viszi a gondolatokat, amikor így fogalmaz: „Joggal vélték a szent atyák, hogy Isten Máriát nem passzív eszközként használta, hanem szabad hite és engedelmsége a *Vele való együttműködésre tette alkalmassá az emberek üdvözítésére*”⁹ Mi lenne tehát az ilyen megfogalmazás mögött, mint a *corredemptrix* címre és funkcióra történő jelölése, benevezése Máriának? Kézenfekvőnek, sőt szinte biblikusnak hat az alábbi érvelés, ami végső következtetéséhez önkényesen jut el, meghaladva ezzel a kijelentés tényleges tartalmát: „Mivel Mária foganta, szülte és táplálta Krisztust, az Atya templomában be is mutatta Őt, együtt szenvedett keresztfeszített, haldokló fiával, ezért *Mária a megváltásban egyedülálló módon, engedelmesen, hittel, reménységgel és izzó szeretettel vett részt* a lélek

terészetfeletti életének helyreállításáért”¹⁰ A zsinati konstitúció a mater ecclesiae minősítést megtoldja egy Mária szerepét a létező maximális határig kiterjesztő fogalommal, amennyiben őt már az emberek, *minden ember anyjaként* látatja. Ezt, az univerzalizmus irányába mutató fogalmat többször is használták, míg az egyház anyja megjelölést, talán mert ez partikuláris funkcióra utal, egyre inkább kerültek. Továbbá az olyan funkciójelzők szerepeltetése a szövegben Máriára vonatkozóan, mint *advocata* (szószóló), *auxiliatrix* (segítő), *adiatrix* (pártfogó), *mediatrix* (közvetítő)¹¹ könnyen kelt áthallást bennünk, olvaszt össze Mária alakjával olyan funkciókat, melyek eredetileg a Szentháromság egyes személyeit illették meg. Mégha formális analógiákról van is csak szó, akkor sem lehet figyelmen kívül hagyni ezt a bibliátlan csúsztatást vagy leképzést.

Egy kommentátor, aki a zsinati konstitúcióban használt egyik títulus fölött (*Maria — typus ecclesiae*) elmélkedve, vette magának azt a nem kevés bátorságot és fáradságot, hogy a mariológiát a másik fél szemével is kezdte vizsgálni, s így írt: „Nem csodálkozhatunk azon, hogy a katolikus mariológia a reformátori keresztyénségben protestálást és komoly ellenvetést váltott ki és vált ki ma is. Ökumenikus felelősségünkhöz tartozik, hogy ezt észrevegyük, meghallgassuk, s bizonyos mértékben beépítsük gondolkodásunkba”¹²

Karl Rahner is megpróbál az evangéliumi keresztyénység optikáján át rátekinteni a római katolikus tanfejlődésre: „Az evangéliumi keresztyén egyházak a római katolikus egyházat újra és újra emlékeztetik arra, hogy a sola gratia, a sola fide valóban a megmentést jelentik számukra, minket pedig arra intenek, hogy a dogmatörténet és a Tanítóhivatal minden fáradozásával együtt vizsgálja kell találnunk a forráshoz, a Szentírás eredeti értelméhez, magához a Szent Lélekhez. Ő az, Aki emberi egzisztenciánk legbensőbb centrumát adja, s onnan kiindulva, mintegy belülről-kifelé hat. *A katolikus keresztyénység konkrét valósága történetileg nézve ma már elképzelhetetlen azon a helyzeten kívül, amelynek hatalmas mozzanatát képezik az evangéliumi keresztyén egyházak*”¹³ Visszakérve Rahneről a szót, azt kell mondanunk, hogy ebbe a hatalmas mozzanatba és szituációba beletartozik Barth Károly is, aki eddig talán a *legsúlyosabb mariológiai bírálatot* fogalmazta meg, amikor hosszadalmas és alapos bizonyítás után megállapította: „*A római katolikus egyház igazi herezise a Mária-tanban és a Mária-kultuszban fedezhető fel. Minden más herezis innen kiindulva érthető meg.*” (KD, 1/2, 1948. 157. o.). Később a lutheránus teológus, H. Asmussen így reagált az ötvenes évek mariológiai túlzásaira: „*Azt kell világosan megfogalmazni, hogy Mária Isten oldalán vagy az ember oldalán áll? Ez a kérdés azért igényel egyértelmű választ, mert jelenleg alig akad olyan tanbeli tétel, melyen a felekezetek annyira megoszlanának, mint éppen ezen. Az evangélikusok a Mária-tiszteletet úgy tekintik, mint amiben már elmosódik az Isten-ember közötti határ. Nem lehet számunkra mértékadó az, amit a katolikus testvérek e kérdésben vélnék. Mindenek előtt azt kellene beismerniük, hogy Isten anyjában Krisztus mellett az üdvösségnek egy másik közvetítőjét is tételnek, s nem világos, hogy Mária végülis Isten oldalán áll, érettünk, vagy a mi oldalunkon, Istenért”* (i.sz.: Maria, die Mutter Gottes, Stuttgart, 1960. 39. o.).

Mindenesetre a Zsinat utáni megnövekedett mariológiai érdeklődést jól mutatja, hogy a katolikus G. Söll 1978-ban háromkötetes mariológiát írt (i.sz.: Mariologie, Freiburg, 1978.), melynek bevezetőjében leszögezi: „A katolikus dogmatikának nincs még egy olyan témája, mint a mariológia, amelyről elmondható, hogy ez szolgálhatja

a legnagyobb irodalmi anyagot és ez kelti a legnagyobb érdeklődést.”

Megállapítását alátámasztani látszik egy Rómában kiadott *Bibliografia Mariana*, ami 11 177 mariológiai és 10 591 „máriás” fogalmat tartalmaz. R. *Laurentin*: *Kurze Traktat der marianischen Theologie*, Regensburg, 1959. c. könyve bekerülhet a teológiai „leg”-ek sorába, mert mariológiai bibliográfiája közel 100 000 fogalomra utal.

Úgy gondolom, hogy Maron elmélete a mariológia hullámtermészetéről e rövid bemutatással is igazolást nyert. Olyannyira, hogy a felsoroltak tükrében manapság nem csak felszálló ágról, hanem egyenesen *mariológiai dagályról* vagy *áradásról* indokolt és kell is beszélnünk.

3) A II. Vatikáni Zsinat után

A mariológia kritikus vizsgálatának újabb impulzust adott a II. János Pál pápa által 1987/88-ban meghirdetett *Mária-év*. A pápa által ez alkalomból, 1987 március 25-én kiadott „Redemptoris mater” kezdetű enciklika nem dogmatikai tangyűjtemény. Jellege inkább pásztori útmutatás és lelki elmélkedés Máriaról Krisztus titka összefüggéseiben; Isten anyjáról a vándorló földi egyház életében, s az anyai közbenjárás fontosságáról. Ezzel az enciklikával kapcsolatban feltétlenül fel kell figyelniünk két, jellegzetesen katolikus módszerre, a *teológiai csúsztatás finom, de elfogadhatatlan esetére*. Nevezetesen az *első*: a pápa a mariológiát a bibliai meditáció felől közelíti meg; arra szólít fel, hogy a bibliai Mária-képhez mi is csatlakozzunk. Ezzel a csak látszólag evangéliumi lépéssel együtt sincs mód arra, hogy a bibliai textusok eredeti jelentését fogadjuk el, hanem olyan értelmezést kínál, melyet áthat az egyház évszázados hagyománya; az az eset áll elő, hogy *exegézis helyett eisegézis* történik; ugyanis az enciklikai értelmezés egy későbbi Mária-képet, a már dogmatizáltat visszavetíti a bibliaiba, s azt mint eredetit véli felmutatni. Ezen közben a bibliai Mária evangéliumi képét a maga értelmezése szerint — önkényesen — „át-fazonírozza”. — *Másodszor*: az enciklikában az sem állapítható meg egyértelműen, hogy tétélei, megállapításai vajon a szív kegyes nyelvezetéből épülnek-e fel, vagy átgondolt teológiai reflexió, tudatos építkezés eredményei-e? Végső soron akár melyik is a forrás, esetleg mindkettő egyidejű hatása érvényesül, az kétségtelen, hogy mindegyik az autentikus római katolicizmus szolgálatában áll. További félreértésekre ad alkalmat az, hogy Máriaiban, az egyszer élt történelmi személyben összemósódnak, illetve ötvöződnek a reális vonások a mítikus-szimbolikus rajzolatokkal (így például Mária egyszerre Jézus anyja — ez történeti vonása, de ugyanakkor Isten cselekvésének szuverén típusa is, s egyben szimbóluma — ez a mítikus interpretáció).¹⁴

Mindehhez az elvi-teológiai jellegű problémahalmazhoz felerősítő tényezőként társul a katolicizmusban már-már Krisztust is elhomályosító Mária-kultusz. Hazánkban mindehhez még további két tényező tartós hatását is számításba kell vennünk: 1) római katolikus felfogás szerint hazánk Mária országa, *o Patrona Hungariae*, égi királynője szegény hazánknak; 2) II. János Pál nemrég lezajlott, kétségtelenül nagyhatású apostoli-lelkipásztori látogatása hazánkban újraélesztette és táplálja a regnum marianum gondolatokat, öntudatot, s a népi kegyesség szintjén mélyre gyökerezett Mária-kultuszt. Mindezek különösen is kemény és felelősségre intő kihívások a hazai protestantizmus számára, ami mellett nem szabad szótlanul, testvéri kritika nélkül elmenni. Sőt, nagyobb publicitást kell, hogy kapjon az evangéliumi-protestáns álláspont ebben a témakörben is!

4) A mariológia helye a római katolikus teológiában

A Mária-ról szóló tétéleket római katolikus teológusok elsősorban a krisztológiával hozzák összefüggésbe, de vannak olyanok is, akik személyét összekapcsolják a megváltás művével, s őt a szoteriológia körében tárgyalják. Korábbi dogmatikákban a mariológia megelőzte az ekkleziológiát, s Mária személyének kifejtett vonásait aztán rávetítették az ekkleziológiai tétélekre, s így jöttek létre az ilyen összevonások: *virgo ecclesia, mater ecclesia, ecclesia immaculata, ecclesia assumpta* (S. *Hübner*).¹⁵ A szerző kimutatja, hogy eredetileg a korai középkorig a mariológia szemérmesen rejtőzködött az ekkleziológia sűrű tantétel-erdejében. Struktúrális rejtekből aztán Clairvauxi Berhard¹⁶ hívta elő a mariológiát, s ettől kezdve az önálló teológiai egységet vagy fejezetet képez a római katolikus teológiában.

Római katolikus felfogás szerint *Krisztus és az ecclesia* képezik az Írás hermeneutikai tengelyét. Ehhez szorosan kapcsolódik Mária, mint *mater ecclesiae*, s az ő anyasága jelenti az egyház végső és teljes személyes konkrétizálódását. Ő az egyház tiszta perszonális megvalósulása, hiszen az Úr test szerinti anyja. *Mária anyasága és az egyház* ilyen felfogása azt a viszonyt mutatják, mint ami a *factum és a mysterium facti*¹⁷ között áll fenn (tény — annak jelentést adó értelem). E kettő egymástól elválaszthatatlan. A faktum jelentés nélkül vak sötétség. Az értelem jelentés, factum nélkül üres hiábavalóság. Mariológia — így a katolikus „mariofilozófikus” következtetés — tehát soha nincs önmagában-önmagáért, hanem csak Krisztus és az egyház közösségének, egymásra utaltságának a teljességében és körében, mint éppen ennek az egymásra utaltságnak a legkonkrétabb kifejezője.

Feminizmus és mariológia

A jelenlegi mozgalom elindítása az USA-beli National Organisation of Women nevéhez fűződik. Ennek vezetője Betty Friedan 1966-tól.¹⁸ Van, aki a mozgalom történetét 150 évvel ezelőttre teszi, az akkori újjvilágbeli női mozgalmak születési idejére. A mozgalom sokféle árnyalatot kapott, de közös mindegyikben a nők felszabadításának célkitűzése, a férficentrikusságból való kiszakadás, s az odafordulás az azonos neműek közösségéhez (*sisterhood* is *powerful*). A rohamosan könyvtárakat megtöltő irodalom-zuhatag jelzi leginkább, egy általuk kedvelt fogalmazással: a női ellenkultúra kialakulását (ez a kultúra szertintük a patriarkális férfikultúrával, s a szexualitás túlhangsúlyozásával szemben jön létre). Mindenesetre vannak olyan férfiak, akik a kultúra szintjén is készséges támogatói voltak a mozgalomnak, így pl. Roger *Garaudy*, aki könyvet írt a társadalom feminizálásáról „Az utolsó kiút” címmel (1982). Ernest *Boreman* pedig nagy terjedelmű munkáját a patriarhátus, a férficentrikus társadalmi rendek kialakulásának és jövőjének szenteli, *Das Patriarchat* címmel (1979). „A patriarhátus az asszonyok javát szolgálja. Ahogy a tőke a munkásmozgalom kialakítását szolgálta” — írja könnyen felismerhető eszmei háttérrel. Most felvázoljuk azt, hogy milyen formában jelent meg ez a mozgalom konfesszionális területen, ahol éppen Mária személye és a köré vont kultusz szinte kínálta a feminista mozgalomnak a kapcsolatkeresést, s a kapcsolópontot.

1) Feminista hatások a római katolicizmusban

Egyfajta, akár feminista jellegűnek tekinthető gondolati kincs már régóta kéznél volt a katolicizmusban. A

középkor egésze számos példát szolgáltat arra, hogy Máriaiban a nőiséget juttatták mintegy ellenpólusként kifejezésre a férfivolttal szemben. Mai képzetek forrásvidékét felezi fel e hosszúra nyúlt történeti korszakban M. Böckeler, aki könyvében (Das grosse Zeichen) a nőt, az asszonyt az isteni valóság szimbólumaként ábrázolja, összhangban a középkori felfogással. A katolikus feminizmus novuma az a felismerés, hogy a katolikus egyházban bizonyos skizofrénia áll fenn. Egyszerre van ugyanis jelen Mária szinte már túlzásokba hajló stilizálása, katolicizálása, tisztelete, valamint a nők, az asszonyok tényleges elnyomása. Egyre többen látják úgy, hogy a mai Mária-teológia és kegyesség a vallásos férfitársadalom terméke és uralmi eszköze. A papi-egyházi karakterű férfiegyház Mária alakját saját vallási érdeke szolgálatába állította (itt beleértendő a cölibátus is). „A katolikus egyház, mely elvileg egy asszonynak, Máriának oly rangos helyet biztosít életében, ugyanakkor a nők helyzetének egyházi rendezésében szégyellnivalóan jár el” (M. Condren). Mária jó alibinek bizonyul a férfitársadalom számára. A mariológiát tehát meg kell tisztítani maskulinista kereteitől és korlátaitól.

Ennek első lépéseként az Istenről alkotott elgondolás jellegzetesen férfivonásait kell felszámolni (még maga Th. de Chardin is így látta!). E. Wurz szerzetesnő az Istenben lévő anyai vonásról elmélkedve megállapította: „A lelket a maga igazi mélységében nem lehet félrevezetni. Tisztaabban van azzal, hogy Isten egyszerre férfias-atyai és nőies-anyai, mert erre van a léleknek szüksége”.

Ebben az irányban haladt Andrew Greeley is, aki korábbi jezsuita volta ellenére csatlakozott a feminista-máriás mozgalomhoz 1977-ben írt könyvével, melynek címe: „The Mary Myth”. Témája Isten női dimenziójának elemzése, leírása. Maga mondja, hogy könyve nem a szokásos értelemben vehető könyv Máriáról. Sokkal inkább Istenről szól, aki Máriaiban jelenti ki önmagát. Szerinte lezárult a felvilágosodás kora, s olyan periódus felé halad az emberiség, amelyikben egyre inkább használni fogja a vallási szimbólumokat. A Prometheusok és Atlasok kora lejárt, „a mosolygó chartresi szűz” kora érkezett el. A nyugati kultúra legerősebb, s legtöbbet mondó szimbólumainak egyike éppen Máriaé. Ezzel indokolható Mária újrafelfedezése. Mária benne áll a női istenségek hagyományos sorában, s azt a gondolatot támasztja alá, hogy Istennek vannak nőies és férfias vonásai. Mindenesetre Greeley könyvének fő tétele így hangzik: „Mária jelenti ki számunkra az istenség lágy, jóságos, gondoskodó, védelmező, női dimenzióját.”

Ilyen gondolatok természetesen a katolikus félben is nem ritkán erős kritikát váltottak és váltanak ki. Figyelmeztetnek arra a veszélyre, ami ugyancsak fennáll, hogy ti. a Mária-hit nagyon hamar téved Mária-mítoszba (M. Schmaus: Katholische Dogmatik V, 1961.). S feminista oldalon a mítosz egyáltalán nem negatív fogalom! Éppen a mítikusan megistenített nőiségnek, annak mindenütt jelenvaló képzetének egyre inkább nő az ázsiója és keresettségé. Mindezzel szemben a keresztyén teológia a történetiség alapelveire támaszkodik, s a mariológiának krisztológiai alapvetését, kötöttségét vallja.

2) Feminista hatások a protestantizmusban

Evangéliumi-protestáns oldalon is végbement Mária feminista felfedezése, bár ez inkább az evangélikusokat érintette, semmint az újra nehezebben reagáló, fenntartásos reformátusokat. A befogadók motívumai között ilyeneket találunk: a protestantizmusnak túl szigorú Istenképe van, a protestáns teológiák és maga az istentiszteleti gyakorlat túl racionális, túl férfias. Ch. Dickson ezt írja

protestáns mariológiájában: „Mivel a protestantizmus szintje elfelejtkezett az inkarnációban áldott szerepet betöltő szűzről és őt az egész valtságműből kifejejtette, ezzel túlzottan férfias vonásokat kapott. A protestáns istentiszteletből hiányzik az érzelem, így Istent az elválasztással, predestinációval és az ítélettel kapcsolták össze. Ha sikerülne a protestáns egyházakban egy érettebb mariológiát kialakítani, ez bizonyonnan hozzájárulhatna ahhoz, hogy az ítélő Isten képét ellensúlyozhassa a kegyelmes Isten bibliai képe” (i.sz.: Mariology, a Protestant Reconsideration, 1974, 306. o.).

A német — főként lutheránus — protestantizmusban nagy visszhangja volt az amerikai feminista (katolikus) Rosemary Radford-Ruether könyvének, melynek címe: Mária — egyház női formában (1980). Az egyházat az egyenlők közösségeként fogja fel. Máriának kifejezetten pozitív szerepet tulajdonít a nők felszabadításában, hogy ők többé ne legyenek a férfifuralom eszközei, semmiféle tekintetben. A legfrissebb feminista impulzusok szintén katolikus oldalról érik a protestáns világot, különösen ezzel a katolikus tétellel összefüggésben: Mária — a kegyelem közvetítője. „Az a nézet, mely szerint Máriának társ-megváltói szerepe is van, részben arra a korábban kialakított analógiára támaszkodik, mely szerint bizonyos hasonlóság van Krisztus, az új Ádám és Mária (vagy az egyház) mint új Éva között. Ahogy a bűnbeesés (Gen. 3. szerint) férfi és nő közös tette volt, úgy a megváltásnak is a férfi és a nő közös tette révén kell megtörténnie... Amennyiben az emberiségnek a megváltásáról beszélünk, ami férfiakból és nőkből áll, akkor a női felének is valamiképp részt kell kapnia a megváltás művéből”. Eddig Radford-Ruether.

További részletes és talán botránkozást kiváltó citátumok helyett G. Maron-nak, a bensheimi Felekezettudományi Intézet kutatójának e tárgyban írt kritikai elemzését követjük (Maria zwischen „Ökumenismus” und „Feminismus”, 1982.). A feminista hangsúlyokkal ellátott mariológiát három reformátori alapelv felől mérlegeli. Ezek: a sola Christus, a sola Scriptura és a sola gratia elve.

Solus Christus — Krisztus vagy Mária?

A feminista érvelés gyakori hibája, hogy kimarad belőle Jézus Krisztus személye. Feltűnő és nyomasztó ez az absentia Christi. Ez még a protestáns jellegűbb irányzatnál is szembetűnő. Még a szimbólumok keresése közben is kihagyják Jézus Krisztust. A már fentebb idézett Ch. Dickson ezt írja: „Vajon ehhez nem egy félreértett kálvinizmus járult hozzá?” A jóságos Mária, az Urat kezében-ölében tartó Mária képe reformáció előtti időköt idéz fel. Luther ilyen tapasztalások nyomán tiltakozott Krisztus megváltói tisztének elhomályosítása ellen. A késő-középkori szemlélet szerint Mária az utolsó ítélet egyik kulcsszereplője, tulajdonképpeni Megváltónővé lett. A gótika korának glóriás Mária-ábrázolásai azt sugallják, hogy ő lett az isteni trinitás középponti alakja. Luther eljutott a haragvó-ítélő Krisztus képétől a szerető és magát éretünk áldozó Testvérig. Feminista okokból és igényekből kiindulva tisztelni Máriát, s próbálni kiépíteni és igazolni a mariológiát egyet jelentene azzal, hogy Jézus Krisztust a maskulinizmus fiókjába utalnánk, s így valóban kialakulhatna egy hamis Isten- és Krisztus-kép. A Názáreti Jézus ugyanis nem mint férfi volt páratlan és jelentős, hanem mint ember! Az a krisztológia pedig — nyugodtan kimondhatjuk —, amelyik neki szempontokat is tekintetbe vesz, az többé már nem krisztológia! A Krisztus és Mária fogalmazás végső következménye az lenne, hogy

egy asszonyt tekinthetnénk megváltónak. Már Luther tiltakozott a bibliai igazsághoz ilyen „és”-sel történő bármiféle hozzátoldás ellen. Az ilyen *additamentum* az Igétől teljesen idegen alá-fölrendeltséget hozna létre. Mária uralmát Krisztus felett, a tradíció uralmát a Szentírás felett, a természet uralmát a kegyelem felett, s ez számunkra teljesen megengedhetetlen és elfogadhatatlan. Nem fogadható el Mária másodlagos közvetítő szerepe sem, amit már igen korán, pl. Albertus Magnus is bizonyítani próbált, akár katolikus dogmatikai ornátusban, akár feminista farmernadrágban jelenik meg ez a gondolat.

Sola Scriptura — mítosz vagy kijelentés?

A második meglepő vonás a feminista irodalomban, hogy milyen könnyedén szólnak a *Mária-mítoszlól*. Ugyan helyénvaló annak a kérdésnek a felvetése, hogy vajon nem állunk-e új mitológiai korszak előtt, hiszen hol van már Bultmann mitológiátlanító szelleme és kora. A jellekből arra lehet következtetni, hogy a keresztyén hit „remitologizálás” előtt áll. Az új jelszó — legalábbis feminista olvasatban — így is hangozhatna: *szabadítás mítosz által*.

Greeley, a Mária-mítosz gondolatának kiépítője is beszél ugyan kijelentésről, de *az asszony által adott kijelentésről*, amit teológiai értelemben nem lehet kijelentésnek tekinteni. A mítosz mindig is az alulról-felfelé építkező gondolkodás kifejezése volt, az emberi remények, kívánságok és ideálok kivetítése. Ezért a leghatározottabban meg kell különböztetnünk ezt a keresztyén kijelentéstől, aminek semmi köze sincs ahhoz, amit az emberi lélek és szellem *már* tud. Sőt a keresztyén kijelentés, a bibliai kijelentés alapvetően kérdésessé tesz mindenfajta emberi reményt, kívánságot és ideált. *A Mária-mítosz nem más, mint Feuerbach értelemben vett projekció*. A Megfeszített Krisztus azonban nem emberi projekció, nem emberi vágyképek beteljesülése.

Feminista oldalról a kijelentésnek ilyen bibliai-teológiai értelmezését patriarkálisnak minősítik. Mary Conder, akit Greeley idéz, így ír: „A feminista nők számára a kijelentés nem felülről jövő patriarkális hang, hanem egy új tudat fájdalmas születése”. A kijelentés kanonizáltságát, lezártágát a feministák az egyház hatalmi helyzetének és struktúráinak megőrzése érdekében állónak tekintik. A kijelentésnél fontosabbnak tartják az emberiség vallásos tapasztalatát. Megállapíthatjuk, hogy minden, általuk kialakított Mária-mítosz a bibliai, valóságos Máriától elszakadva, tőle függetlenül képződik gondolkodásukban. Egyébként egyháztörténeti tény és tapasztalat, hogy a mítosz-csinálók, teremtők számára Mária a történelem egyik legjobb anyaga, de egyben a legönkényesebben is felhasznált személye. Nevét már annyiszor kénytelen volt kölcsönadni azoknak a próbálkozásoknak, melyek az asszonyban a komplex emberi vágyak projekcióját látták meg. Így lett Mária az asszonyi melegség szinonimája. Mítoszok és legendák festették századokon át arcára az ideális anya és az ideális asszony vonásait. Az újszövetségi bizonyágtétel szerint Mária azonban egyáltalán nem ez az ideális vagy idealizált anya. Sőt: az Ige tud fia küldetése iránti értetlenségéről (Mk. 3,31-35; Lk 2,41-52). Ezek a történetek világosan figyelmeztetnek arra, hogy a Szentírás azt az embert mutatja be, aki nem hős és nem emberfeletti lény, hanem tévedő, tévelygő, másokat megtévesztő — egyszóval *bűnös* Isten előtt. Ez *Máriára* is érvényes.

Az evangéliumi tudósítással (Jn 19,26kk) egyáltalán nincs összhangban XII. Pius, a „Máriás-pápa” kijelentése (Mystici Corporis, 1943.) arról, hogy Mária a Golgotán Fiát „az örök Atyának ajánlotta fel”.

Mária tehát valóságos személy, nem szimbólum? Nekünk a valóságos, a történelmi viszonyok között élt, a bibliai kijelentésben megőrzött Máriából kell kiindulnunk. Még akkor sem lehet közünk a mítoszhoz, ha tudjuk, hogy minden mítosz tartalmazhatja a valóság egy morzsáját, jóllehet levezetett, absztrakt és idealizált módon. Ez pedig tökéletesen megfelel Feuerbach vallás-konceptiójának. Ezzel szemben a bibliai igazság kezdettől fogva nyitott, realista és történeti — mindig az embert mutatja be, úgy, ahogy van, Isten előtt. Mítosz és kijelentés cáfolhatatlanul kizárják egymást. Annál is inkább, mert mindenféle mítosz közös abban, hogy részben vagy teljesen cáfolja az embernek megváltásra szorultságát. A feminista Mária-mítosz önmegváltó kísérlet, benne Mária pars pro toto szerepet tölt be. A mítosz belső logikája szerint kizárt, hogy Máriát a saját fia váltsa meg. Csak a mítikus gondolkodásnak való engedménynek tekinthető a szeplőtelen fogantatás 1854-ben kihirdetett dogmája, ami Jézus Krisztus egyetlen váltságművébe beiktatja társként Máriát.

Sola gratia — megváltás vagy önfelszabadítás?

Minden mítosz a megváltás kérdésével szembesíti a keresztyénséget és az egyházat. Megváltó vallás vagy ségtség az ön-felszabadításhoz? Ezt a kérdést különös élességgel vetette fel a feminista mozgalom. Áruklodó náluk a felszabadítás fogalmának gyakori használata. A feminista kifejezéseket úgy is felfoghatjuk, mint az elveszett Éden utáni vágy megnyilatkozását. De vajon ez az Éden visszaadható lenne a mátriarchátus visszavételével, vagy visszaadott valamit is a boldog kerti állapotból az első mátriarkátus?

R. Radford-Ruether szorongással szól arról, hogy az emberiség megváltásának férfi által kellett megtörténnie. Ez a szorongás — mint már utaltunk rá — azért alaptalan, mert az emberiség megváltása nem férfi, hanem az *ecce homo*, a vere homo, vere deus által ment végbe. *Jézus Krisztus univerzális embersége éppen a mi korunkban kap különösen is éles megvilágítást azáltal, hogy Ő sem fehér, sem fekete nem volt, fölül állt minden rasszista és nacionalista kategórián.*

Vajon a feminista megváltás-szemlélet nem inkább az önmegváltáshoz, az önmegnyugtatóshoz, az önigazoláshoz áll-e közelebb? Ebben az esetben a Jézus Krisztus megváltói művének önkényes leszűkítését jelentené. Márpedig az ilyen félmegváltás semmilyen megváltás. A feministák kísérlete arra, hogy a keresztyénséget a patriarkális vallások több ezer éves sorába utasítsák, semmi mást sem jelentene, mint visszaesést a keresztyénség és a Biblia előtti időkbe. Ez pedig azt jelentené, hogy a keresztyénséget leváltaná egy új, egyben ősi „anya-vallás”. Protestáns fenntartásunknak abban a tekintetben is hangot kell adnunk, hogy Mária, hozzánk hasonlóan, annak a szakadéknak az innesső oldalán áll, ami Istenet tőlünk elválasztja. S ezt a szakadékot csak Ő hidalhatja át, ahogy azt meg is tette az inkarnációban. Erre a kegyelemre Mária is rászorul, ő is csak *sola gratia* élt, amit egyedül az Úr Jézus Krisztus közvetített és közvetít.

Protestáns „mariológia”?

Protestáns vagy főleg református „mariológiáról” sem a korábbi dogmatikusok, sem a maiak nem beszélnek, mert nem is beszélhetnek.¹⁹ Az ilyen irányú, téves dogmafejlődésnek útját állta a protestantizmus írásszerűsége, a Krisztus-kérygma maga.

Luther szemlélete Máriáról *theo- és krisztocentrikus*. A Magnificat exegetálása közben sem őt magasztatja, hanem a Mindenhatót, aki megtekintette alázas szolgálóleányát, s kegyelemből tette őt Jézus anyjává. *Mária az alázat és engedelmség előképe*, ezért nem lehet belőle égi királynőt kreálni, mert ezzel Krisztus tiszteletét rövidítenék meg. A német reformátor elutasította a „Salve Regina”-t, amely Máriát „regina misericordiae”-nak (a könyörületes királynőjének), valamint „vita, dulcedo et spes nostra”-nak, azaz „életünknek, gyönyörűségünknek, reménységünknek” nevezi. Mária Luther szemében a hit példaképe is, aki egyedül Isten kegyelméből él. Nem társmegevaló, hanem megváltott ember, nem égi királynő, hanem az egy Király szolgálóleánya, nem úrnő, hanem az Úr szolgálója. Evangélikus oldalról tehát elfogadhatatlan a szeplőtelen fogantatás, bűn nélküliség és a testi mennybemenetel katolikus dogmája.

Zwingli Máriában a keresztyén élet *előképét*, és biznyságtevőjét látta.

Melanchton szerint Mária az *egyház típusa*: Maria semper representat ecclesiam.

Kálvin szerint Máriát is érintette az eredendő bűn. Mária a pápistáknál bálvánnyá lett, ezért reformátorunk elutasítja a hozzá való könyörgést, közbenjáró szerepet kétségbe vonja, sőt kárhózas Krisztus-gyalázként vizsgálta. Ugyanakkor mindez nem vakította el Kálvint, s világosan látta és kifejezte, hogy a sancta virgo, a szent szűz az engedelmség, a hit, az Isten-imádat és a bibliaismeret *példaképe*.

Megállapítható, hogy a reformáció korában protestáns oldalon nem alakult ki szisztematikus mariológia, s ez meghatározta a későbbi fejlődést is. Protestáns vagy református mariológia azért sem alakulhatott és alakulhat ki, mert evangéliumi látásunk szerint Máriának nincs önmagában-önmagától adódó kivételes néltósága a teremtmények között. Fia vetíti rá a megkülönböztető tisztelet fényét.

Nekünk nincs mariológiánk, s nem is lesz, csak *Mária-szemléletünk van*, ami az evangéliumra támaszkodik. Innen kiindulva *nem fogadjuk el azt a maximalista-katolikus programot*, ami a „de Maria nunquam satis”-ban fogalmazódik meg (Máriáról sohasem lehet eleget elmondani). Ugyanígy elutasítjuk azt a *maximalista feminista programot* is, amely az asszonyt próbálja a vallás középpontjába állítani.²⁰

Barth Károly érvelése ma is irányadó (KD, I/2, 153. o. és köv.): „Az ún. mariológia tipikusan római katolikus képződmény volt és marad. Ennek formális önkénye és tartalmi-tárgyi bizonytalanságai váltották ki vele szemben az evangéliumi protestálást. A bibliai kijelentés tartalma semmiféle lehetőséget sem ad arra, hogy Mária személyének csak a legcsekélyebb, relatív önállóságot is tulajdoníthatnánk a kijelentés eseményében. Márpedig a relatív önállóság elengedhetetlen feltétele lenne a teológiai tan, vagy a mariológiai dogma létrehozásának. Az ennek ellenére mégis kifejlesztett dogma figyelmes, gondos interpretálásakor sem tudunk más egyebet megállapítani, mint azt, hogy tárgyi szempontból abban nem történt meg a kijelentés igazságának felragyogtatása. Ellenkezően, a kijelentés igazsága elfátyolozódott, ami véleményem szerint tévtanításhoz vezetett. A mariológia olyan káros és kóros burjánzás, ami felfedi a teológiai gondolkodás beteges elfajulását. A kóros burjánzást pedig egyszerűen ki kell metszeni.”

Barth később még egyszer leszögezi: „Azért utasítjuk el a mariológiát, mert az a Szentírással és az ősegyházzal szemben önkényes újítást jelent, de azért is, mert ez az újítás tárgyában a keresztyén igazság meghamisításán nyugszik” (157. o.).

Majd később: „A Mária-dogma nem több és nem kevesebb, mint a római katolikus egyház központi-kritikai dogmája... S éppen a Mária-tanban és a Mária-kultuszban ismerhetjük fel a római katolikus egyház hereziséit, amiből minden más herezis kiindul.”

Fejtegetései végén az Ige teológusa leszögezi: az az evangéliumi hittétel, amit a Mária-dogmával szembehe-lyezhetünk, ugyanaz, mint amit a kegyelemről és az egyházról szóló római katolikus tannal szemben hangsúlyozunk. Nevezetesen: Jézus Krisztus, Istennek Igéje a teremtet világban ugyanolyan szuverénül él, uralkodik és munkálkodik, mint az örökkévalóságban, az Atyánál. Bizonyossággal mondhatjuk, hogy az emberért és az emberben, egyházában és egyháza által, de úgy, hogy mindig Ő az Úr és az is marad. Ezért az ember éppúgy, mint az egyház, csak Neki adhat dicsőséget. A hit pedig ezt az egyetlen Közbenjárót elismerő aktus, Aki mellett nem lehet semmiféle más Közbenjáró. A kijelentés és a megváltás kizárólag Isten műve, s ez a kizárólagosság lehetetlenné és szükségtelenné tesz bármiféle teremtményi közbenjárást vagy együttműködést.

Az *evangéliumi-protestáns Mária-szemlélet*, s nem mariológia a feminizmus és a római katolikus tanítás, dogmatikum között, mindkét irányban kritikai álláspontra helyezkedett és helyezkedik. Ezért a következőket mondjuk:

- 1) *Az Isten anyja formuláról*: az Újszövetség sehol sem nevezi így Máriát, hanem „csak” *Jézus anyjaként* szerepel (Mk 3,32kk; Jn 2,1-5; 19,25-27; ApCsel 1,14). Isten, az ember teremtője, nem születhet embertől. Már ebben a fogalmazásban is finom, de félreérthetetlen teológiai csúsztatással van dolgunk, amit ugyan lehet magyarázni a *communicatio idiomatum*-mal, de igazolni semmiképpen sem lehet! (A tulajdonságok cseréje elvével a teológusok szinte kezdettől fogva megpróbálták isteni tulajdonságot Jézusra átvinni, s emberi tulajdonságot Istenre.) Az Isten anyja titulus ellen a protestáns egyházak azért nem küzdöttek különösebb hévvel, mert az általuk elfogadott niceai és konstantinápolyi Apostoli Hitvallásban ez így nem fordul elő.
- 2) *A semper virgo formuláról*: az Újszövetség két helyütt szól Jézus szűztől való születéséről (Lk 1-2; Mt 1,18kk), de sehol nem szól a katolikus dogmatika semper taldalékáról. A lutheránus Althaus²¹ dogmatikájában pedig még ezt is hozzáteszi: a Szentírás nem ad világos tanítást arról, hogy a szűztől születés faktum vagy az ábrázolás eszköze. Ha faktum, akkor az nem önmagáért az, ami, hanem Krisztusért. Senkit nem akadályoznak abban, hogy ezt faktumként higgye, de akkor nem a tény a hit tárgya, hanem az, amit kifejez, s ez Jézus Krisztus páratlansága.
- 3) *Mária szeplőtelenége, testi mennybemenetele* olyan mértékű túlzásai a római katolikus tanításnak, amit bibliailag semmiképpen sem lehet igazolni. Ők mindenesetre magyarázni próbálják azt a *traditio constitutiva*²² elvével és gyakorlatával. Eszerint a római katolikus tanításban dogma lehet az is, ami közvetlenül nem szentírási bizonyítékokra támaszkodik, hanem századok óta továbbadott hagyomány az alapja. Nyilvánvaló, hogy ezzel a Tanhivatal az Írás fölé helyezi magát, s itt számunkra már követhetetlen a római tanítás.

Dr. Török István Dogmatikájában²³ így érvel mértékadó mértékletességgel: „A római egyházban hármas okból került mégis középpontba Mária alakja: missziói megfontolásból Máriát iktatták a pogány istennők helyébe (lásd nálunk a Kisasszony, illetve Boldogasszony ünnepeket); továbbá lelki szükség volt a misztika számára az

istenanya kultusza: a szerzetesi életközösségben az édesanya szerepét pótolta. Végül pedig döntő lett a teológiai indok: Mária a példája és pecsétje a római kegyelem-tannak. Íme, milyen magasra emelkedik az ember, ha együttműködik az isteni kegyelemmel! Ez a hármas érdekre erősebbnek bizonyult, mint a Biblia józan mértéktartása”.

Evangéliumi-protestáns szemléletünk szerint Máriának igazi helye nálunk az *igehirdetésben* van.²⁴ Személye — ahogy azt a reformátorok fogalmazták — arra ösztönöz, hogy Istenünk nagyságos dolgait még odaadóbban szemléljük, tanulmányozzuk. A református magyar igehirdetésekből egészen a rekatolizáció koráig állandóan helyet kaptak a Mária-textusok. Ádventben megemlékeztek a kegyelemnek ama csodájáról, melyben Mária részesült. Mária hálaénekébe kapcsolódva (Lk 1,46-56) szemlélték és magasztalták a nagyságos dolgokat, Isten hatalmas tetteit. Világos, kikristályosult Mária-szemlélettel ma is bátran lehet ajánlani igehirdetőinknek a bibliai hagyomány ébrentartását, ápolását.

A Mária-témát továbbra sem engedhetjük szabadon, és önkényeskedő szélsőségek felbukkanásakor nem maradhatunk kritikai megjegyzés nélkül. A bibliai Mária nem eshet áldozatul a kegyes-meditatív, vagy a kezelhetetlen mítosz-képződésnek. Ezek ui. azzal fenyegetnek, hogy még a római katolikus herezist is felülmúlják, s az Írás tekintélyét semmibe veszik.

A református-protestáns dogmatika teológiai öröllő küldetéséből következik, hogy vigyázzon Mária bibliai alakjának tanbeli szeplőtelenességére! Feladata ennek az írásszerű Mária-képnek a képviselése, ami nem csak a római katolikus egyháznak, hanem minden keresztyén felekezetnek hasznára lehet. A „mariológiáknak”, akármi-lyen irányból is jelentkeznek, vissza kell térniük a forráshoz, az evangéliumban megőrzött Máriához, akinek a maga helyén és a maga módján szolgálnia kell Fia, s a Fiú dicsőségét.

Semmifele ökumenikus gesztus sem takarhatja el, leplezheti el azt a két kemény kontroverziát, ami Róma és a protestáns világ között fennáll: az ekklézziológiát és a mariológiát. Tudjuk, hogy ezt a két „sziklát” alig lehet emberi erővel elgördíteni az útból. De azt lehet, s ezt a protestáns-református dogmatikának meg is kell tennie, hogy felhívja a figyelmet a megütközés eme sziklájára, s világossá teszi, miben áll veszélyessége...

Békési Lajos

FORRÁSJEJYZÉK

1. Gerhard Ebeling: Wort Gottes und Tradition, Bensheim, 1964. — 2. Gottfried Maron: Zum Gespräch mit Rom, Göttingen, 1988., ebben Maria zwischen „Ökumenismus” und „Feminismus”, 174-196.o. — 3. Michael Schmaus: Mariologie, Katholische Dogmatik V., München, 1955. — 4. A 2. pontban idézett munka 176. o. — 5. uo. — 6. Jean Guittou: Die Jungfrau Maria, 1957, 225. o., idézi G. Maron, a 2. pontban idézett munka, 177. o. — 7. Walter Schöpsdau (Hg.): Mariologie und Feminismus, Göttingen, 1985, ebben Eberhard Wölfl: Erwägungen zu Struktur und Anliegen der Mariologie, 96. o. — 8. Otfried Müller: Die Mariologie des Zweiten Vatikanischen Konzils, 131-144.o., megjelent Theologisches Jahrbuch, Leipzig, 1983. — 9. A 8. pontban idézett munka — 10. A 8. pontban idézett munka — 11. A 8. pontban idézett munka — 12. Siegfried Hübner: Die ökumenische Verantwortung katholischer Mariologie, megjelent Theologisches Jahrbuch, Leipzig, 1983. — 13. Karl Rahner: Grundkurs des Glaubens, Leipzig, 1978, 355. o. — 14. G. Maron 2. pontban idézett munkája, 133-134. o. — 15. Joseph Ratzinger: Erwägung über Stellung von Mariologie und Marienfrömmigkeit im Ganzen von Glaube und Theologie, megjelent Theologisches Jahrbuch, Leipzig, 1983., 157-166. o. — 16. A fentebb idézett tanulmány 162. o. — 17. A fentebb idézett tanulmány 163. o. — 18. A 2. pontban idézett munka, 179-196. o. — 19. G. Maron: Maria in der protestantischen Theologie, megjelent a 2. pontban idézett könyvben 197-209. o. — 20. A 2. pontban idézett tanulmány, 195-196. o. — 21. Paul Althaus: Die christliche Wahrheit, Lehrbuch der Dogmatik, Gütersloh, 1969, 440. o. — 22. Neues Glaubensbuch, Hg. J. Feiner/L. Vischer, Zürich, 1973. — 23. Dr. Török István: Dogmatika, Amsterdam, 1985., 321. o. — 24. G. Maron a 19. pontban idézett tanulmányában, 208. o. és dr. Török István, a 23. pontban idézett könyve 319-320. o.
- Katolikus részről a feminizmussal kapcsolatban pro és kontra érvelésük olvasható a Theologisches Jahrbuch, Leipzig, 1987-ben, a Zur Stellung der Frau in der Kirche c. szakaszban (232-305. o.).

Az Ámósz-doxológiák teológiájához

Régóta felismert igazság, hogy az ún. Ámósz-doxológiák — Ám 4,13; 5,8.(9); 9,5.6 — elütnek a próféta Igéiből összeállított könyv mondanivalójától, s így meglehetősen „idegen testként” szerepelnek Ámósz könyvében.¹ Az sem vitás, hogy e „doxológiák” inkább az óizraeli himnusz formáját és hangulatát idézik inkább, s nem annyira a próféta mondások által megszokott képet festik elénk.² Ugyanakkor azonban az sem lehet vita tárgya, hogy a próféta Igének van kapcsolatuk az ókori izraeli himnusz-költéssel is; kérdés, hogy ebbe az összefüggésbe hogyan illeszkednek Ámósz könyvének vonatkozó passzusai? Végül pedig: van-e sajátos teológiai mondanivalója a próféta üdvige vagy ítélethirdetés és a himnusz eme juxtapozíciójának?

Hogy a fenti passzusok elváljanak a könyv összefüggésétől, az világosan kimutatható irodalomkritikai módszerekkel: mindhárom esetben megtöri a doxológia a gondolatmenetet. Alanyváltást észlelhetünk (direkt isteni beszéd helyett particípiumok jelentkeznek). A doxológiák szövegállománya mindenütt kiiktatható az elbeszélésből anélkül, hogy az eredeti ámósi igehirdetésnek valamilyen része csorbulna. Teológiailag pedig: Istennek a történelembe való konkrét beavatkozása helyett általános kijelentéseit dicsérik a doxológiák, így funkciójuk inkább az előző Igék megerősítése, nem pedig új üzenet közlése.³

E funkció inkább redakcionális jellegűnek tűnik; ha márpedig arra gondolunk, hogy Ámósz maga nem gondoskodott Igének hagyományozásáról, inkább az látszik valószínűnek, hogy e redakcionális igényt nem ő elégítette ki. A kutatástörténet azonban mégsem egységes a tekintetben, hogy maguk a doxológiák a próféta emek vissza, avagy sem.⁴

A legszembeütőbb különbség azonban az Ámósz-doxológiák és Ámósz könyvének egyéb passzusai között formakritikai jellegű: míg a próféta leírja Izrael bűneit, ítéletet hirdet és konkrét felszólításokat ad, tehát *verbum finitumot* használ, addig a doxológiák mindenütt a himnikus particípiumok által juttatják kifejezésre mondanivalójukat. Ezen egységük dacára is komoly fejtörést okoz, hogy vajon e három doxológia egymás mellé állítva külön *corpus*-ként fogható-e fel, vagy sem. Úgy tűnik azonban, véggépp búcsút kell vennünk egy olyan nézettel, miszerint a doxológiák valamikor egy önálló irodalmi egységet alkottak, s csak redaktori munka által kerültek Ámósz könyvének szövegállományába: a közöttük lévő különbségek túl nagyok ahhoz, hogy a közös műfajon túl irodalmi függőséget is föltételezhetnénk.⁵ Így pl. néhol határozott névelővel szerepel a particípium, néha anélkül. Három eltérő témával találkozunk (a Föld teremtése, a világmindenség teremtése, Isten jelenléte a világban). Azonkívül

pedig a doxológiák közül az utóbbi kettő oly mértékben változott meg a hagyományozás során, hogy esetlegesen összetartozásuk immár aligha rekonstruálható.

A) *Aki a hegyeket formálta és a szelet teremtette, aki kijelentette akarátát az embernek, aki a hajnalt és az alkonyatot alkotta, aki a föld magaslatain lépked: annak neve Jhwh!*

E vers nyilvánvaló strófát árul el: 2 x 2 a metrum, amelyet a *Jhwh s^emó* kijelentés zár le. Nem lehet vitás sem a kezdeti *ki hinné*, sem pedig az utolsó sorba becsúszott *elóhé c^ebá'ót* redakcionális jellege. Funkcióját tekintve ez a vers megerősíti az előző ítéletes próféciát, s mintegy *Jhwh* hatalmát demonstrálja azzal, hogy akinek ereje volt a teremtésre, az bizonyosra elég erős a fenyegető prófécia végrehajtására is. A formai jellegzetességek oly nyilvánvalóan megmaradtak, hogy ezek a további doxológiák rekonstrukciójában is segíthetnek.

B) Az 5,8.(9) doxológiája nem árulja el nyilván ezt a 2 x 2 metrumot. Azonkívül feltűnő, hogy bár a 9.v. szintén partícipiumokban fogalmaz, tartalmilag azonban eltér a himnusztól, hiszen Isten konkrét beavatkozását említi a történelemben. Igen valószínű, hogy ez a vers jó érzékkel próbálta közelíteni a doxológiák mondanivalóját az eredeti ámósi Igékhez; ez azonban kétségtől csak akkor lehetett végrehajtható, amikor már Ámósz könyve a doxológiákkal együtt összeállt.

Marad az 5,8 eredeti doxológiaként. Sajnos azonban itt sem az eredeti formával állunk szemben. A 8c. két-részes sora nyilvánvalóan dublett: azonos a 9,6b verssel. Eldöntendő mármint, hogy hol szerepelhetett eredetileg e sor. Itt egyrészt árulkodik, hogy míg a 8. vers egyéb partícipiumai határozott névelő nélkül állnak, addig a 8c. határozott névelővel hozza a partícipiumot. Ez azt teszi valószínűvé, hogy az eredeti hely mégis inkább a harmadik doxológia; e tényt megerősíti, hogy ott inkább beleillik a vizek említése az összefüggésbe (vö. Zsolt 24,2), mint a második doxológiába. Ha viszont e verset leszámítjuk a második doxológiából, úgy tűnik, fölborul a metrum. Ez a formai megfigyelés azonban csak megerősíthetett minket abban, hogy jó úton járunk: Csupán egyetlen pillantás elegendő a BHS szövegére, hogy lássuk az első sor torzú voltát. Megjegyzendő még, hogy a *kíná* és *keszil* szavak nem itt fordulnak elő egyedül egymás mellett: A Jób 9,9 is ismeri e csillag-konstellációkat, sőt még ki is egészíti kettővel — mégpedig árulkodó módon 1 x 2 metrumban! A Jób 9,9 alapján tehát rekonstruálható a feltételezeten kiesett felsor; s ez esetben egy olyan 2 x 2 metrum jön létre, mint amilyen a az első doxológiában dolgunk volt:

Aki megalkotta a Fiastyúkot⁸ és a Kaszás-csillagot,⁹ (aki teremtette a Nagymedvét¹⁰ és Dél csillagait,¹¹ aki reggellé változtatta a homályt, aki éjszakává sötétítette a nappalt: annak neve Jhwh!

A doxológia funkciója nem változott az előzőhöz képest: ezek a kijelentések Istenről még súlyosabbá teszik a Bételnek szóló fenyegetést, hiszen mind *Jhwh* hatalmát demonstrálják. A 9.v. pedig ismét visszatér Bétel pusztulásának tematikájára.

C) Úgy tűnik, a harmadik doxológia van a legjobban integrálva Ámósz könyvének összefüggésében. A 9,5 ui. nagy rokonságot mutat fel a 8,8 tematikájával: Isten ítéletes munkássága következtében megremeg a föld — s

ennek képe a Nílus áradása illetve apadása. A tematikus egybevetésen túl azonos szavak is szerepelnek; a 8,8b és a 9,5b kis változtatással ugyanaz.¹² Mindez azonban csak nehezíti a doxológia szövegállományának elhatárolását, hiszen az említett helyen nem Ámószok vannak, hanem perfectumok. Ez ismét valószínűvé teszi, hogy Ámósz könyvének összeállása után valaki megpróbálta közelíteni az ítéletes próféciák és a doxológiák tartalmát s mindezt az előzők előnyére, ámde a doxológiák hátrányára tette. A 9,5 első felsora kivételével ui. semmi sem mutat fel olyan formaelemet, ami alapján a himnusz műfajára következtethetnénk! Ám ez a felsor árulkodó:

hannógé^{ca} bá'arec wattámóg

A tartalmi összecsengés igen nagy a 8,8 kezdetével:

ha^{cal} zót ló turgaz há'arec

Formailag azonban semmi köze sincs a két kijelentésnek egymáshoz. A himnusz kijelentése általában Isten erejét demonstrálja, Ámósz Igéje pedig konkrétan Izrael népéhez irányul (= Jákób). A föld megremegésének tematikus összecsengése azonban (a himnuszban: *mwg*, a próféciában: *rgz*) okot adott arra, hogy a himnusz további részét ejtse a redaktor az ámósi Ige kedvéért. A 9,6 viszont már szabályos 2 x 2 metrumban hozza a doxológiát; feltételezzük tehát, hogy itt egy eredetileg dupla hosszúságú doxológia állt, amely közül az elsőt rekonstruálni már nem sikerül.

Aki úgy sújtott le a földre, hogy az megremegett,

...

aki az égben építette meg palotáját,¹³ aki a földön alapozta meg annak boltozatát, aki szólt a tenger vízének, aki kiöntötte azt a föld színére: annak neve Jhwh!

A doxológia funkciója ismét ugyanaz: az ítéletes prófécia hangsúlyozása itt a fontos, annak demonstrálása, hogy Istennek van ereje utolérni a 9,1-6-ban fenyegetett embereket. Ennek a rekonstrukciónak azonban mégis az az apóriája, hogy a 8,7-8 egységére alapul, jóllehet az is világos, hogy ez az egység szekunder a 8,4-6-hoz képest.¹⁴ Vajon csak egy későbbi Ámósz-Igével van dolgunk a 8,7-8-ban, avagy azt kell elfogadnunk, hogy az Ám 8,7-8 és a 9,5 ugyanattól a redaktortól származik? A kérdést itt nyitva kell hagynunk; szerencsére azonban mindez nem érinti a harmadik doxológia teológiai helyének és funkciójának kérdését.

*

Az Ámósz-doxológiák markáns formai jellegzetességei a himnikus partícipiumok, majd a szabályos metrumtól elütő, emphatikus *jhwh s^emó* kijelentés. E kettő adja meg az összefüggésben rejlő nyomatékosító erőt a doxológiáknak. Kérdés mármint, hogy vajon ez így csupán Ámósz könyvére jellemző, avagy másutt is láthatunk ehhez hasonló formai konstellációt. Ha ilyen frappáns formai konstrukcióval nem is találkozunk, hasonlóság mégis észlelhető a Jer 32,18-ban:¹⁵

Aki irgalmasságot cselekedett ezerízig, (de) aki megbüntette az atyák vétkeit a fiakban is, aki nagy és hatalmas Isten: annak neve Jhwh c^ebá'ót!

Aligha térhetünk napirendre afölött, hogy hatalmas különbségek választják el az Ámósz-doxológiáktól e jere-miási Igét. Először is nem világos, hogy csupán ritmikus gondolkodásról, vagy pedig tényleges gondolati ritmusról van benne szó. Talán inkább a próza mellett kell kitar-tanunk; ha azonban így van, akkor föl kell tételeznünk, hogy valamilyen versforma állt a próféta gondolkodásának hátterében, azért ilyen emelkedett stílusú megfogal-mazása. Megjegyzendő még az is, hogy e vers témája alaposan eltér az Ámósz-doxológiáktól: a téma itt csak részben Isten ereje, inkább kegyelme és igazságossága áll előtérben. Itt viszont azt kell mindehhez hozzáfűznünk, hogy ez a vers egy nagyobb összefüggésbe van ágyazva (17-25.v.), s ez az összefüggés igenis Isten teremtésének a teologumenonjával kezdődik! A régi tematika tehát visz-zakísért. Ami pedig e passzus teológiai funkcióját illeti: nyomatékositás ez, mindannak hangsúlyossá tétele, amit Isten konkrét, történelembe beavatkozásaként hirdet a próféta, ti. a káldeusok győzelmének mint Isten ítéletének a meghirdetése. Ha a forma és tartalom variábilisak is, a funkció ugyanaz, mint a doxológiák esetében!

Hasonló a helyzet a Jer 33,2-ben — jóllehet a vers nem lehet több pusztán illúzió, mint más ismert formára:

*Aki megalkotta a földet,¹⁶
aki megformálta azt, hogy megalapozza:
annak neve Jhwh!*

Az előző passzusnál láttuk, hogy mennyire átfoglal-mazza Jeremiás a himnikus stílusjegyeket; ott megszólításba ágyazta be doxológiai hátterű mondanivalóját, itt pedig a próféta Igéket bevezető „Botenformel” (hírnök-formula) előzi meg ezt a rövid, himnikus szakaszt: Így szól Jhwh. Mindebből tehát nem redakcionális munkára következ-tethetünk, hanem arra, hogy ismét a próféta gondolko-dásának hátterében kellett hogy álljanak azok a himni-kus-doxológikus formulák, amelyek teljesebben találha-tók meg Ámósz könyvében. Funkcióját tekintve e vers a „Botenformel” kiegészítése, és éppúgy nyomatékossá teszi a meghirdetendő isteni Igét, mint az ítéletes prófécia-t is hangsúlyosabbá tették a Jer 32,18 és az Ámósz--doxológiák.

Formailag közelebb áll az Ámósz-doxológiákhoz a Jer 10,12kk, hiszen versről van szó, viszont gondolatilag egy bővített variációval találkozhatunk benne:

*Aki erejével földet alkotott,
aki bölcsességével megalapozta a világot,
aki értelmével kifésűtette az eget,
aki a mennyei víztömegek (hangját hallatta),¹⁷
aki a föld széléről a fellegetek fölhozta,
aki a villámokat esővé változtatta,
aki a szelet kamráiból kibocsátotta,
...
annak neve Jhwh c^ebá'ót!*

Mind mondanivaló, mind pedig forma szempontjából közvetlen közel állunk itt az Ámósz-doxológiákhoz. Mégis úgy tűnik, hogy egy lényeges teológiai elemmel gazda-godott már a jeremiási Ige: a kipontozott sor itt most nem szövegkritikai bizonytalanságot kíván jelezni, hiszen a 14-16. versnek jelenléte nem lehet vitás a szövegállo-mányban. A himnikus doxológia nyomatékosító funkcióját itt Jeremás könyve az idegen istenek elleni polémiában alkalmazza — és ez új Ámósz könyvéhez képest. Hang-súlyozzuk: a funkció ugyanaz, hiszen a Teremtő Isten teologumenonját használja föl a próféta egy másik ki-jelentés (ti. az istenek nemléte) hangsúlyozására. A tem-atika azonban már eltérő: a nyomatékosítandó rész is

elvi-teológiai jellegű, s nem pedig Isten konkrét beavat-kozása a történelembe. Az idegen istenek elleni polémia azonban Deutero-Ézsaiás gondolatkörét idézi.

Et voila: ha csökevényes formában is, e sajátosság megtalálható Deutero-Ézsaiásnál is!

*Aki fölriasztotta a tengert, hogy zúgjanak hullámai:
annak neve Jhwh c^ebá'ót! (51,15)*

Világos, hogy csupán egy töredéke lehet ez az Ámósz-doxológiák műfajának. Az viszont, hogy a következő vers-ben ismét a teremtés tematikájához tér vissza a próféta, nyilvánvalóvá teszi, hogy tudatában volt annak, hogy e műfaji háttérrel dolgozik. Hasonlóképpen a prófécia funk-ciója: ti. Izrael „megvigasztalása” = megszabadítása,¹⁸ a konkrét isteni közbeavatkozás meghirdetése, éppúgy a doxológiák összefüggését idézi.

Ugyanílyan doxológia-töredék tekint ránk az Ézs 54,5-ben is:

*Aki a te urad, aki teremtett téged:
annak neve Jhwh c^ebá'ót!*

A fordítás aligha tudja kifejezésre juttatni, hogy a -bó^{ca}lajik partícipális forma, valamint a többes szám itt archaizálás kedvéért van jelen. Mindez azonban világossá teszi, hogy Deutero-Ézsaiás prófécija megfogalmazásá-ban számolt azzal, hogy hallgatói megértik: egy már meg-lévő formatörténeti és teológiai tradícióra apellál, ha csak utalásszerűen is. Az érvelés jellege talán a Jer 10,12 kk-re hasonlít, hiszen itt most nem egy konkrét isteni beavat-kozás megerősítéseként áll előtűnk ez a rövid, himnikus rész, hanem Isten hűségét hangsúlyozza — igaz, ez is a babiloni szabadítás nagy összefüggésében áll. Az el-távolodás az Ámósz-doxológiáktól azonban éppúgy meg-figyelhető, mint a himnikus doxológia műfajának utóha-tása.

Az így fölvázolt kép mindenestre mehökkentő képet fest elénk a himnikus partícipiumok alkalmazásáról a pró-féták könyveiben: úgy tűnik, a legteltesebb és legtisztább formát mégiscsak az Ámósz-doxológiák tárják elénk; Je-remiás és Deutero-Ézsaiás könyvében az előfordulások egyrészt csökevényesek, másrészt pedig már továbbfej-lesztésen mentek keresztül. Az már Ámósz könyvének meglehetősen bonyolult szövegkritikai sajátosságaival függ össze, hogy az Ámósz-doxológiák rekonstruálásával is sok gondja volt már a kutatástörténetnek. Mégis azt ál-líthatjuk, hogy Ámósz korában (vagy legalábbis könyve readakciójának korában) a himnikus partícipiumok alkal-mazása a próféciaiban még gyakori jelenség lehetett, s ez lassan háttérbe szorult. Így a himnikus partícipiumok alkalmazása később csak a zsoltárköltészet és a bölces-ségirodalom területeire korlátozódott — hiszen ott egész késői korig fönmaradt.

Úgy tűnik, revidálnunk kell azt a nézetet, miszerint az Ámósz-doxológiákat liturgiai céllal, jóval később ik-tatták a szövegállományba.¹⁹ Bár tanulmányunk alapján sem valószínű, hogy maga Ámósz lett volna a szerző, e lehetőséget mégsem zárjuk ki, s legkésőbbi dátumnak a könyv első redakcióját tekintjük a szerzetetés kér-désében. R. Martin-Achard, W. Brueggemann és J. de Waard véleménye tehát az Ámósz-doxológiák és az ere-deti ámósi Igék relatív egysége tekintetében megerős-ítésre lelhet.²⁰

Ámósz könyvének vizsgált passzusai így még egy olyan korra vetnek fényt, amikor a prófécia és a himnuszkül-tészet kapcsolatban állt egymással Izrael irodalmában. Később ez a kapcsolat csökevényesedett, majd egyre in-kább a háttérbe szorult, jóllehet teológiai tartalma egyre

inkább megerősítést nyert — elsősorban Deutero-Ézsaiás ígéhirdetésében a Teremtő Istenről. Nem árt tehát tanulmányunk utolsó szakaszában figyelmet fordítani arra, hogy milyen súllyal bírhat e mondanivaló a keresztyén teológiában. Hiszen történetileg vékony szárlól van szó, ami azonban később sok mindent meghatározott!

*

Az Ámósz-doxológiák teológiai mondanivalója elsősorban a próféta érvelésének a funkciójával tűnt frappánsnak: valamilyen konkrét isteni közbeavatkozást indokolt meg azzal a mindenki számára adottnak tűnő teologumenonnal, hogy Isten a föld és ég, a világmindenség teremtője. Mai gondolkodásunkra ez kissé elidegenítőleg hathat, hiszen a két kijelentés között logikai összefüggés nincs. Mégis, pont ennek a mozzanatnak lehet elvi-teológiai jelentősége a mai teológiai gondolkodásban: a prófécia *de abstracto ad concretum* argumentál — ami szöveg ellentétben van mai gyakorlatunkkal. A mai gondolkodás szívesebben dolgozik az indukció segítségével: nevezetesen tapasztalatokat nyújt, hogy aztán azok részleteiből rakja össze Isten-képét. Jóllehet nem cél ennek az eljárásnak a denunciaciója, mégis meg kell jegyeznünk, hogy éppen ez vezethetett oly sokszor az Isten létének kérdéséből a teodicea zsákutcájába: szekulárisan földolgozott történeti események aligha alkalmasak arra, hogy speciálisan teológiai következtetést vonjunk le belőlük.²¹ Az Ámósz-doxológiák sajátos teológiai funkciója márpedig éppenséggel a meghirdetett történeti eseményt kívánja integrálni egy már meglévő teológiai összefüggésben. Csak az láthatja Isten ítéletét a próféta által meghirdetett eseményekben, aki előzőleg a doxológiák által kifejezésre juttatott nagyobb teológiai összefüggést is magáénak vallotta, s ennek háttérén ítélte meg a történelmi eseményeket! A próféta Igék összefüggésbe állítása egészen pontosan megfelel annak, amit a mai tudomány az állítások megindoklásának meglehetősen sarkalatos tudomány-elméleti kérdésének nevez: egy kijelentés verifikálása függ ettől.²² Ámósz ígéhirdetése még aligha lépett fel tudományos igényrel: genuin kerymatikus kijelentéseket olvashatunk ítéletes próféciájában. Aki azonban e kijelentéseket a Teremtő Istenre appellálva doxológikus összefüggésbe ágyazta, az specifikus teológiai munkát végzett. Ha tehát K. Koch nyomán mi is azt mondjuk, hogy az Ámósz-doxológiák inkább a könyv kompozíciótörténetére mint redakciótörténetére jellemzők, úgy egyben azt is kijelenthetjük, hogy a doxológiák beiktatása a könyvbe egy olyan utat ír le, melynek neve: *a kerymától a teológiáig!*

E mondanivaló márpedig súlyosabb annál, mint amit akár a doxológiák, akár az eredeti ámósz-i Igék tartalmi vizsgálata révén elérhetünk: Fontos immár az lesz, hogy ez a két (egymástól eredetileg idegen) műfaj összefüggésbe került egymással. Tehát: bizonyos történeti események nem *co ipso* emelkednek a kijelentés rangjára, hanem csakis azért, mert mögöttük a Teremtő Isten áll. Ugyanakkor pedig a teremtés dicsérete nem valamilyen rossz értelemben vett *theologia naturalis*, hanem a cselekvő Isten aktualitása. E tézis talán magától értetődő, mégis a XX. században oly gyakran hanyagolták el ennek teológiai rendszerteremtő erejét. Az égbekiáltó félreértések egyike pl., ha a fiatal Lukács György a munkásosztály helyettes szenvedéséről beszél, amely megváltja a világot. Nem a szenvedés váltja meg a világot, hanem kizárólag *Krisztus* szenvedése! Lukács György gorombán kiragad egy kis részt a teológiai rendszer egészéből — persze azért, hogy sajátos rendszerét ezzel támogassa. A másik hiba azonban még gyakoribb, s ma jóformán

egész teológiai gondolkodásunkat áthatja: a történelemben cselekvő Isten teologumenonja önállósul, kilép a rendszerből, és heretikus módon a történelem apoteózisához vezet. Közben elfelejtjük: nem a történelmi esemény, mégcsak nem is az annak sorából összeállított história az Isten, hanem az, aki mindezt elvégezte. Az Ámósz-doxológiák teológiai fontossága abban rejlik, hogy az egzisztens helyreállításával átvetettek az ámósz-i ítéletes próféciák helytelen aktualizálásának és magyarázatának, s ma is hozzájárulhatnak ahhoz, hogy a történelem bálványá ledőljön.

Karasszon István

JEGYZETEK

1. Elsőként F. Horst nevéét kell megemlítenünk: Die Doxologien im Amosbuch, ZAW 1929, 45-53. 1. Horst először kristálytisza irodalomkritikai módszerekkel elhatárolja az említett passzusokat, majd megállapítja, hogy amilyen izolált a helyzetük Amósz könyvében, olyan jellegzetes közös vonásokat tartalmaznak, s ezért egymás mellé rendeli őket: „Sie sind in ihrer ganzen Haltung so gleich, dass daraus unbedenklich gleiche Herkunft aller gefolgert werden kann: von einer Hand sind sie als Teile eines Psalms an verschiedenen Stellen im Amosbuch untergebracht worden“ (46.1.) — Horst azzal kevésbé törődik, hogy az esetleges önálló zsoltsárt rekonstruálja; annál több erőt vesz igénybe, hogy e feltételezett zsoltsárt tradícióját az izraeli jogban gyökereztesse. A kutatás ebben nem követte őt. Ld. K. Koch, Die Rolle der hymnischen Abschnitte in der Komposition des Amos-Buches, ZAW 1974, 504-537. 1. „Für die Annahme einer 'Gerichtsdoxologie' F. Horst reichen die Indizien nicht zu“ (536.1.) — 2. F. Crüsemann, Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel, Neukirchen 1969, különösen 105-106.1.: „Damit wird in den Amos-Doxologien ein wichtiger wenn auch nicht der einzige Ort sichtbar, an dem das Formelement der hymnischen Partizipien im vorexilischen Israel gelebt hat: in einer eigenen typischen Form, dem partizipialen Hymnus. Dieser Formtyp ist durch Jes 51,15 als vorexilisch erwiesen; zur Zeit der Redaktion des Psalters war er offenbar nicht mehr im kultischen Gebrauch.“ — 3. Ld. F. Crüsemann, im., 104.1.: „Die daring sich findenden und das Ganze bestimmenden Partizipien sind unbestreitbar konstitutive Elemente des typischen altorientalischen Hymnus. auch den Doxologien des Am-Buches ist noch abzuspüren, dass ihre Aussagen Gmeingut altorientalischen Gottesglaubens sind.“ Tematikusan a 136-150. lapokon tárgyalja ezt a szerző. — 4. Számomra nem volt hozzáférhető W. Bergmunkája, amely a legerőteljesebben képviseli az ámósz-i szerzőség lehetőségét: Die sg. Hymnenfragmente im Amosbuch, Frankfurt/Bern 1974. Ismerteti viszont R. Martin-Achard, Amos, Genf 1984, idézve véleményét: „Rien n'interdit de voir dans l'auteur de ces passages, Amos, 'prophete de priere', qui sera imité au temps de l'exil par le Second Esaie.“ (62.1.) — A genfi professzor véleménye mégis: „Je ne pense pas qu'Amos sit composé ces passages, car rien dans le reste de son livre ne semble s'y référer; l'intervention d'un glossateur soucieux de souligner a bon escient la grandeur de YHWH et son pouvoir dans le cosmos me paraît la plus vraisemblable.“ (62-63.1) Aligha lehet az ámósz-i szerződsé mellett fölhozni, hogy a próféta maga is ismerte a teofánia tradícióját Izraelben. Erre a nyelvezet kétségtelen bizonyítékot szállít, ld. J. L. Crenshaw, Amos and the Theophanic Tradition, ZAW 1968, 203-215.1. Am pont ez a nyelvezet különbözik a doxológiáktól! Inkább arról lehet szó, hogy a teofánia volt az a közös vonatkozási pont, ami összekötötte az ámósz-i Igéket a redakcionális himnuszokkal. Így véli: J. L. Mays, Amos, Philadelphia 1969, 84.1.: „The earliest tradents of Amos-material may have inserted the hymnic description of Yahweh's supernatural might on which earth depends at the climax of Amos' oracles which seemed to them to involve a coming theophany.“ Persze, a fundamentalista szerzők nem is akarnak hallani a redakció lehetőségéről. Meglehetősen bizarr, ha pl. A. Motyer (Amos. Le rugissement de Dieu, Lausanne 1982; eredeti: The Day of the Lion, Leicester 1973, Inter-Varsity Press!) azt állítja: ismeri Mays és Hammershaimb kommentárjait; a bennük rejlő irodalomkritikai megjegyzéseket pedig nem is említi! A magyar nyelvű szakirodalomban Muntag Andor (Ámósz próféta könyve, Bp. 1978, 68.1.) úgy véli, hogy a doxológiákat később, liturgiai használat céljából iktatták be Amósz könyvébe, de ő is megjegyzi, hogy a himnuszokat teológiai szándékkal hozzáigazították az ámósz-i Igékhez. Szabó Andor (Jub. Kommentár, 817.1) ugyan említi a himnikus hangvétel, de az irodalomkritikai problémákról nem szól. — 5. H. W. Wolff, Dodekapheton 2: Joel, Amos, Neukirchen 1969, megpróbálja rekonstruálni egy eredeti himnusz szövegállományát, de úgy tűnik, maga sem nagyon hisz ennek megbízhatóságában. (Ld. 255.1.: „So sind alle Rekonstruktionsversuche mit äusserster Zurückhaltung zu betrachten“). Kísérlete mégis említésre méltó: a metrumot és a struktúrát bizonyonnyal helyesen hozza:

Aki a hegyeket formálta és a szelet teremtette,
aki kijelentette akaratát az embernek,
aki a hajnalt és az alkonyatot alkotta,
aki a föld magaslatain lépked:
annak neve Jhwh!

Aki a homályt reggellé változtatta,
aki éjszakává sötétítette a napot,
aki szólt a tenger vizének,
aki kiöntötte azt a föld színére:
annak neve Jhwh!

Aki úgy sújtott le a földre, hogy az megremegett,
s minden lakója gyászol,
aki az égből építette meg palotáját,
aki a földön alapozta meg annak boltozatát:
annak neve Jhwh!

Wolff azonban ettől függetlenül inkább azt tartja dilemmának, hogy mit keresnek ilyen passzusok Amosz könyvében. Ez kétségtelül súlyosabb kérdés, mint a rekonstrukció — 6. A *szēā* szó dialektikus változata lehet a *-szīāh* főnévnek. Hogy szuffixuma az emberre és nem Istenre vonatkozik (így E. Hammerschaimb, *The Book of Amos*, New York, 1970, 75.1.) az meglehetősen bizonytalan. A korrekúra viszont nem indokolt, így a *ma-szēō* helyett nem kell *ma^{ca}szēū-t* olvasnunk (ilyen emendációt akar: J. L. Mays, i.m., 77.1.). — 7. A *bom^otē* forma minden bizonnyal a későbbi *bōmet* pontukció miatt szerepel itt. K. Koch kísérlete kissé erőltetett chelyütt; ugyan az ugarisztika segítségével föl lehet télelni, hogy e „magaslatok” kultikus helyként szolgáltak, ám itt az összefüggés nem kultuszpolitmiati sugall. — 8. Nem világos, hogy a Fiastyúk (= Plejádok) vagy a Sirius (= Nagy Kutya) csillag képeről van szó. — 9. Az Orion csillag képe. — 10. Az Oroszlán csillag képe. — 11. A rekonstrukcióhoz vö. F. Crüsemann, i.m., 100.1. F. Crüsemann, i.m., 102.1., ahol jól láthatók a bizonytalanságok. — 12. Ez persze már régen feltűnt; a rekonstrukcióhoz vö. F. Crüsemann, i.m., 102.1., ahol jól láthatók a bizonytalanságok. — 13. A *ma^{ca}lā* szó meglehetősen széles jelentésspektrummal bír. Az *ca^ljijā*-ra javítás épezzért talán nem szükséges. A kettő jelentése E. Hammerschaimb, i.m., 134.1. szerint lehet ugyanaz. — 14. A bizonytalanságok jól láthatók J. L. Mays kommentárjában 145-146.1.). — 15. R. P. Carroll számára itt Jeremiás nyelvezetéhez képest is eltérés, de legalábbis szokatlanság fedezhető fel (Jeremiah, Philadelphia 1986, 625.1.): „It is more akin to the prayers used by groups in workshop than by individuals.” — 16. A korrekúra a LXX-ra megy vissza: *poiōn gēn kai plas-sōn* autēn. Ld. R. P. Carroll, i.m., 633.1. — 17. A TM itt nem érthető, a LXX pedig elhagyja ezt a sort. A rekonstrukció épezzért lehetetlennek tűnik, hiszen egy ilyen régi szövegromlásról lehet szó. A jelen fordítás csupán analógiás utánaképzés, feltételezve valamilyen participiális alak kiesését. — 18. A *nhm* ige konkrét jelentéséhez vö. *Simian-Yofra* cikkét, ThWAT, V. kötet, 379. c. — 19. Így már J. Lindblom is: *Prophecy in Ancient Israel*, Oxford 1962, 117.1.: „In may view the so-called doxologies in the later chapters of Amos are also liturgical additions.” — 20. W. Brüggemann, *Amos* IV 4-13 and Israel's Covenant Worship, VT 1965, 1-15. I. Szerinte a doxológiát megelőző próféciák a szövetség megújításának tradíciójához csatlakoznak. Különösen a szintén redakcionális 12.v. nyelvezete mutat fel rokonságot a 2Móz 19-ben, illetve 2Móz 34-ben található megújítás előkészületének nyelvezetével (a *verbum regens a kün*). E ceremóniának szerves része lehet a teremtésre való utalás. „Our analysis shows a striking coherence for the entire unit, which moves from false covenant and therefore broken covenant (vv. 4-5), through judgement upon broken covenant (vv. 6-12b),

through summons to covenant renewal (v. 12) to praise for the covenant God (v. 13).” (13.1.) — Persze, a próféták igehirdetésének a szövetség fogalma felőli megértése heves vita tárgya (ld. itt R. E. Clements, *Prophecy and Tradition*, Oxford 1978). R. Martin-Achard kommentárjában idézi helyeslőleg J. de Waard véleményét (God's People in Crisis. Amos, Edinburgh/Grand Rapids 1984, 38-39.1.). Ld. J. de Waard, *The Chiasmic Structure of Amos* V 1-17, VT 1977, 170-177.1. A chiasmus középpontjában éppen a *Jhwh se^emō* áll, amiről a kutatók kimutatták, hogy nyelvezete alapján nem származhat Amosztól. A chiasmus ténye mindenesetre egy jól átgondolt kompozíció feltételez az Am 5,1-17 esetében. Minden bizonnyal helyes K. Koch (i.m., 535.1.) feltételezése: „Sind die Zusammenhänge richtig festgehalten, wird hinter der jetzigen Gestalt des Profetenbuches ein planvoller Gestaltungswille erkennbar, der kaum derjenige des Amos selbst war — dagegen spricht der Wortschatz ... — sondern eine Redaktion, die weniger eine gliosierende Ueberarbeitung darstellt als vielmehr eine bewusste Gliederung und Gestaltung des profetischen Erbes”. Az már talán kissé erőltetett, ha e redakció körét a deuteronómiumi mozgalomban keresi Koch. Egy másik véletel persze J. L. Crenshaw véleménye: *YHWH Se^{ba}ot Se^{mo}: A Form-Critical Analysis*, ZAW 1969, 156-175.1. A szerző e fordulatot még az Amosz-doxológiáktól is elválasztja, s független formaelemként tárgyalja. Megállapítása szerint ez a fordulat az ítélet, a teremtés, a bálványimádás és az eskü összefüggéseiben fordul elő. Talán azonban túl rövid szakasz ez ahhoz, semhogy formaelem-törődékként külön *Sitz im Leben*-tulajdoníthatnánk neki. Azonkívül pedig alig hibetó, hogy a doxológiák participiális himnuszától elválasztható ez a három szó. Az már inkább valószínű, hogy e fordulat nem csupán a himnusz műfajában fordul elő. — 21. A kettő összekötését — akaratán kívül is — demonstrálja H. G. Fritzsche, *Schuld und Uebel*. Zum Theodizeaproblem, Berlin 1987, 79-80.1. „Der Gang der menschlichen Lebensorganisation ist nicht frei von Krisen und Versagen, von der Gefahr von Zusammenbrüchen und Katastrophen. Trotzdem halt christlicher Glaube an der Ueberzeugung fest, dass Gottes Erhaltungsgnade den Weg der Menschheit begleitet, dass Gott rechtzeitig 'Wundermänner' (Luther) erstehen lässt, der Menschheit Erfindungen schenkt, deren Erträge sie weiterleben lässt, dem Gang der Geschichte Sinn und Plan verleiht, die Völker zusammenführt (so Hegels Geschichtsphilosophie als Theodizee)”. Ha a történelmet ilyen mechanikus, sőt technokrata módon csupán „az emberek élete megszervezésének” tekintjük, akkor az Isten megtartó kegyelme melletti kitartás nem más, mint: „trotdzem”. A „kemény esetek” („Härtefälle”, ld. 80.1.) pedig mindig ki fognak lögni a sorból, s igen súlyos következményei lesznek egy olyan ekkléziológiának, amely az egyház feladatát abban látja, hogy e „kemény eseteket” földolgozza — ahelyett, hogy az egész történelmet dolgozná föl. — 22. Ld. itt W. Raddatz cikkét: *Theoris der Theoriebildung*, in: G. Sauter (ed.), *Wissenschaftstheoretische Kritik der Theologie*, München 1973, 75 kk. Az ő terminológiáját használva az Amosz-doxológiák adják meg az amósi ítéletes prófécia nagyobb, átfogó rendszerét: *wahrheitsdefinites Aussagensystem*.

„Bábel tornya Asszíriában?”

I.

„Bábel tornya Asszíriában?” — kérdi a professzor a vizsgálótól, s tekintete elkomorul. A jelölt pedig már érzi: ezért a kollokviumért újra szorítóba kell lépnie. De komolyra fordítva a szót: lehet még egyáltalán valami újat írni Bábel tornyáról? Aligha — gondolhatnánk, hiszen már mindent tudunk róla. Sőt, sokak számára többek között éppen e torony léte jelent elsöprő bizonyítékot, hogy ti. a Bibliának mégis igazza van; minden betűje úgy, ahogy van, a legcsekélyebb bizonytalanság nélkül érthető. A helyzet tehát teljesen világos: az emberi önhittség és butaság örök szimbólumával van dolgunk. Teljesen beleivódott már tudatunkba, hogy a gőg, bujaság, erkölcsatlanság és Babilon — szinonimák.

E szerény összefoglalás célja megmutatni, hogy a szöveg egyfajta moralizáló értelmezése korrekt és érthető lehet ugyan — ám korántsem az egyetlen, sőt talán nem is a legelső lehetőség. Végső célunk, hogy kiderítsük: milyen konkrét eszméletörtéti háttérből érthetjük meg új, az eddigőtől eltérő módon az 1Móz 11,1-9 szövegét.

Annyit mindenképpen le kell szögeznünk, hogy a szöveg egyfajta moralizáló megközelítése maga is igen régi gondolat. Példaként elég egyetlen futó pillantást vetnünk a 4. versre: A LXX és a Vetus Latina is pontosan fordítja a verset, de pl. a Targum Pseudo-Jonathan parafrázisa már érdekes.¹ A 4b.v. héber szövegének a fordítása kb. így hangzik: „... és szerezzünk nevet magunknak, *hogy ne szóródjunk szét (pen-náfúc) ...*” A Targum formulája

— a *gdm^cd I,t* (mielőtt szétszóródnánk) már egyfajta elmozdulást mutat: a dolog már régen eldőlt, s itt nem csupán egy konkrét eseményről, hanem egy örökérvényű emberi magatartásmintáról van szó. Hieronymus fordítása a Vulgatában így hangzik: „... faciemus nobis nomen *et gloriam*...” — holott dicsőségről egyáltalán nincs szó a héber szövegben. Ám a fordító itt válaszol arra a kézenfekvő, de nehezen megválaszolható kérdésre, hogy ti. miért bűn tornyot építeni: azért, mert az építkezés alapvető motívuma az ember önistenítési vágya. S innen már csak egy lépés — hogy végezetül egy időben távoli példát hozzunk — Rasi megállapítása,² miszerint a toronyépítés nem más, mint az ég ellen folytatott harc.³

Mindezek a fordítások adottnak veszik, hogy a Biblia valóban egy konkrét babiloni épületről beszél, így tehát a moralizáló felfogásnak konkrét alapja is van. A köztudat, sőt a tudományos *communio opinio* is elfogadja, hogy itt Babilon ziqquratjáról, az Étemenankiról van szó.⁴ Vagyis a héber szöveg migdal szavát ziqquratként értelmezik, holott ez az azonosítás számunkra eléggé problematikusnak tűnik.⁵

Igen tanulságos itt egy pillanatra megállni a migdal szó szemantikai vizsgálatánál. Ch. Uehlinger elképzelhetőnek tartja, hogy a szó az akkád *madgaltuból* (kilátótorny, határtorny, stb.) metathesis útján jött létre.⁶ Magam sokkal szívesebben követem e kérdésben E. Jennit, aki e főnevet inkább a *gdI* igéből vezeti le, m-praeformatívumos képzéssel.⁷ A bibliai előfordulási helyek véleményem szerint azt igazolják, hogy a migdal szónak

schol sincs olyan erőteljes szakrális jelentése,⁸ mint a ziqquratnak. Ez utóbbinak viszont a szakrális jelentése olyan egyértelmű, hogy joggal használja M. Elisc⁹ is *exis mundi* hipotézisének megvilágítására. Úgy gondolom tehát, hogy ha szinonimaként kezeljük e két szót, akkor két össze nem illő jelentéstartományt próbálunk fedésbe hozni egymással —, s ez súlyos hiba.

Megoldást jelenthet talán, ha figyelembe vesszük, hogy a migdal szó nem önmagában, hanem az ʿir szóval együtt fordul elő. Az emberek fiai tehát várost és migdalt építenek. Talán helyesebb volna a migdalt — egyéb bibliai helyek analógiájára, pl. Bír 9 — erődítménynek, fellegetvárának fordítani.¹⁰ Valószínűnek tartom tehát, hogy a héber szöveg írója semmiféle ziqquratra nem gondolt, amikor migdalt írt az 1Móz 11,1-9-ben.

Ha tovább pontosítjuk — amint az a szakirodalomban lépten-nyomon megfigyelhető — a helytelen ziqqurat-fordítást, és Babilont feltételezzük az esemény színterül, a helyzet még reménytelenebbé válik.

W. von Soden az Étemenanki építéstörténetét is érintő cikkében¹¹ érdekes hipotézist állít fel: az Étemenanki név ezek szerint a Kr.e. II. évezredben Babilon területén nem dokumentálható! Helyén az Esagila ismeretlen nevű ziqquratja állt. A bibliai elbeszélés mintája tehát — így von Soden — valószínűleg I. Nabu-kudurri-usur (Nabukodonézer) ziqquratja lehetett. A király akkor kezdte az építkezést, amikor visszaszerezte Elámból Marduk elrabolt szobrát,¹² de idő híján sosem fejezte be az építkezést.

Közismert azonban, hogy az Étemenanki részben égetett, részben égetetlen téglából épült.¹³ Egy régebbi, központi, égetetlen téglából épült tömeget később — valószínűleg már az újbabiloni periódusban — vastag égetett téglaköpennyel vettek körül.¹⁴ A héber szöveg viszont félreérthetetlenül égetett tégláról beszél (*hábá nilb^cná ʾl-bénim w^cniezr^cfá liszr^cfá*). Véleményem szerint teljesen irreális volna az 1Móz 11,1-9 passzusa a fogság körüli időszakra datálni, s így most már nemcsak a migdal-ziqqurat azonosítás, hanem a babiloni helyszín is valószínűtlenné válik, hiszen a magas talajvízszint miatt az óbabilon-kori régészettének topográfiájáról aligha tudunk majd valami bizonyosat is mondani.

A *communis opinio* tehát változtatásra szorul: a ziqqurat és Babilon kizárható a vizsgálódásból, ha az elbeszélés eszmétörténeti háttérét keressük.

II.

Az 1Móz 11,1-9 héber szövege első pillantásra meglehetősen egységesnek tűnik. U. Cassuto¹⁵ a szöveg végső állapotára koncentrálna egy sor olyan költői eszköz alkalmazására hívja föl a figyelmet, amely mind rendkívüli írói tudatosságra vall. Példaként említhetjük a „nyelv” struktúráló szerepét: először az expozícióban bukkan fel (1.v.), majd az elbeszélés fordulópontján (6.v.), végül a végponton (7.v.). Kezdetben egynyelvű az emberiség — így Cassuto¹⁶ —, az elbeszélés végén pedig már a soknyelvűség állapotában van. Érdekes módon Casuto úgy látja, hogy az egész elbeszélésben, de kivált a szerkezetileg fontos pontokon feltűnő az „l”, „m” és „n” más-salhangzók túlréprezentáltsága, ami nagyfokú zeneiséget kölcsönöz az elbeszélésnek.¹⁷

Bizonyos szempontból magam is úgy látom, hogy a szöveggel kapcsolatban valóban beszélhetünk egységeségről. Próbáljuk meg — legalább aféle munkahipotézisként — vizuálisan is megjeleníteni a végső állapotában levő elbeszélés szerkezetét!

A cselekvő alanyok köre mindvégig rendkívül szűk: b^cnē ʾádám és Jhwh. Az ő tevékenységük leírásával vi-

szonylag könnyen megragadható az elbeszélés szerkezete. A két alany sok szempontból egymás ellentétéként, egymástól távoli létezőként áll előtűnk. A kettejük közötti távolság valahol a torony körül azután zéróra csökken, hogy az ellentét annál nagyobb robbanáshoz vezessen.

Mindkét alany tevékenységét az igék egyfajta párhuzamosságával írja le a szerző. Először mindkét alany esetében mozgást jelentő intranszitiv igéket olvashatunk: az emberek — *nsz^c, mcⁱ*; Jhwh — *ird*. Ezután tranzitív igék sora következik: az emberek — *lbn, bnh, c^sszh, nfc, sm^c*; Jhwh — *r^h, bl*. Az igék mindkét alanyt odavezetik a toronyhoz, s ezzel a konfliktushoz, majd a következő pillanatban már a szétszóródó emberiségről olvashatunk. A szerkezet tehát a következő ábrával szemléltethető:



b^cnē ʾádám

Egy ilyen, egyetlen csúcspontra kiélezett, igen következetes szerkesztés kétségtelenül nagy írói tudatosságot feltételez,¹⁸ s ezt akkor is szem előtt kell tartanunk, ha egyéb módszerekkel vizsgáljuk a szöveg létrejöttének folyamatát.

Sokan tanulmányozták már e szöveget az irodalomkritika klasszikus módszereit követve:¹⁹ ruptúrákat kerestek a szövegben, majd ezek mentén próbálták rekonstruálni a keletkezés folyamatát. H. Gunkel óta szokás a szöveget Jhwh leszállására használt két külön igeformából (imperfectum ill. cohortativus) kiindulva két részre osztani: egy torony-rétegre és egy város/nyelvzavar rétegre. A jelentősebb új publikációk többnyire ezen a gunkei vonalon dolgoztak. Legfeljebb tovább finomították a vizsgálatot (így K. Seybold), vagy megpróbálták a szöveg tágabb környezetét vizsgálni (pl. A. de Pury).²⁰

Ch. Uehlinger is ezen a nyomon indul el. Kissé talán feleslegesen fejtegeti,²¹ hogy az 1Móz 11,1-9 még akkor sem tartozhatna az ún. Jahvista őstörténethez, ha ez utóbbi teljesen problémamentes fogalom volna. A R. Rendtorf által kezdeményezett és azóta egyre terebélyesedő vita eredményeit ismerve úgy gondolom, hogy a „Jahvistát”, aki így, összefüggő elbeszélés írójaként aligha létezett valaha is, hiba volna bevonni az érvelésbe. E rövid összefoglalás keretében azonban érdemes kissé szorgosabban koncentrálni a szövegre. Ch. Uehlinger nyomán²² és a klasszikus irodalomkritika módszereit követve a szöveg keletkezésének következő stádiumait figyelhetjük meg:

- I. Eredeti alapszöveg: la. 3a.x.4ab- 5.6.7.8.b
- II. Első átdolgozás: (Bábel „relecture”): 1b.3a 4 a 9a.
- III. A P előtti őstörténeti kompozícióba illesztés: 2.v.
- IV. Glosszák: 4b.8a.9b.
- V. Végső redakció: a szöveg jelenlegi helyére kerül (P). Kissé erőltetettnek érzem a III. réteg elhatárolását. A valóban egymás után kétszer előforduló waj^chi formulát nem látom alkalmasnak arra, hogy

egy réteghatárt jelentő törésként értelmezzük. Kétségkívül gyanússá teheti pontosító jellege. Am ezen túl a vers semmi olyan információt nem tartalmaz, amely arra kényszerítene bennünket, hogy itt rup-túrát lássunk, a szó irodalomkritikai értelmében.

A Babel-redakció kérdésére még visszatérünk, amint az eszmetörténeti háttér szempontjából kielemeztük az alapszöveget.

III.

A jelzett eszmetörténeti háttér szempontjából²³ kulcsfontosságú kérdés, hogy a bibliai szövegben található motívumoknak sikerül-e párhuzamait, esetleg előképeit felkutatnunk. Ilyen párhuzamosan futó motívumokat nagy bőséggel találhatunk az ékírásos irodalom futólagos átnevezése után is.

Kiindulópontként szögezzük le: a perikópa új értelmezése kapcsán elsődrendű fontosságú az a motívum, hogy az építkezés résztvevői egy nyelven beszéltek. Mivel az egy nyelv motívuma (*száfá 'ahat*) szoros összefüggésben áll a végül bűnnek minősített építkezéssel, nem valószínű, hogy a szöveg itt valamiféle ősi idillt kívánna lefesteni. E ponton érdemes egy pillanatra megállni Mari városánál,²⁵ a királyi palota levéltárából előkerült egyik dokumentumnál.²⁶

I. Šamši-adad (Kr.e. 1815-1872) óasszír uralkodó egyik leveléről van szó, melyet fiához, a Māriban uralkodó Šamah-adadhoz írt. E levélben Išme-dagan katonai sikereiről írva a következő formulát használja az író:

„... māt Utēm kallšea uteh utaškin
ana *pīm ištēn uštešibši...*”

„Utem országot teljesen alávetette (ti. Isme-dagan),
egy nyelvüként letelepítette.”

Hamar felismerhető, hogy az akkád *pū istēn* formula viszonylag pontosan megfelel a bibliai szöveg *száfá 'ahat* terminusának. Az akkád kifejezés azonban korántsem valami ősi, idilli harmóniáról beszél, hanem a formula „Sitz im Leben”-je, az uralmi retorika. Egy országot egynyelvűvé tenni nem kevesebbet jelent, mint alávetni, pacifikálni.

Persze egyetlen motívum megtalálása egy ilyen korai szövegben, ráadásul izoláltan, még semmit sem bizonyít. Azok az előfordulások az igazán izgalmasak és értékesek, amelyek esetében néhány egyéb feltétel is teljesül. Időben közelebbi előfordulások után kell kutatnunk, amelyekben a *pū istēn* + *aškānu* (többnyire Š-törzs) egy nagy építkezéssel és lehetőleg névszerzés motívumával együtt bukkan fel. Vagyis: meg kell találnunk a bibliai elbeszélés valamennyi kulcsfogalmának párhuzamát; ráadásul kontextuális, tehát azonos szöveggörnyezetből származó párhuzamokkal.²⁷

Hamar szembeötlik, hogy az Újasszír Birodalomban (illetve *mutatis mutandis* a Középasszír Birodalomban) milyen fontos és egyben praktikus kérdés a nyelvi sokféleség.²⁸ Olyan tényező ez, amely rendkívül megnehezíti a birodalom távoli tartományainak kormányzását, besúgó- és tolmáczshálózatának fenntartását teszi szükségessé. *Verba volant* — mondjuk, de ez valószínűleg nem érvényes egy agresszív világbirodalom viszonyai között, ahol a legkisebb elejtett megjegyzésnek is lehet politikai, netán konspiratív értelmet tulajdonítani. Talán elegendő, ha itt egészen röviden utalunk Rabsakére és történetére (Ézs 36, ill. 2Kiráj 18,13kk).

Említhetnénk I. Tukulti-ninurta (Kr.e. 1244-1207) középasszír királyt és az általa épített új fővárost, Kar-Tu-

kulti-ninurtát, de az idő és a hely szűkössége miatt inkább egyetlen uralkodóra, az időben egyébként is szinte kortárs II. Sarrukinra (Kr.e. 721-705) kell összpontosítanunk.²⁹

II. Sarrukin, akinek már neve is (= a király törvényes) mutatja, hogy uzurpátor volt, az újasszír uralkodók egyik legsikeresebbike. Számatalan sikeres hódítása majd erőszakos halála olyan tényezőnek számít, amelyet az elkövetkező elemzés kapcsán föltétlenül szem előtt kell tartanunk. Kr.e. 717-ben Sarrukin új főváros, Dur-Sarrukin (= Sarrukin citadellája) építésébe kezdett bele — hatalmas erőket megmozgató, impozáns vállalkozás volt ez. A reprezentáción túl³⁰ az egész vállalkozás egyik legfontosabb, bevallott célja az volt, hogy a király nevét az idők végéig megörökítse (vö. *‘ászá sém*).³¹ Ehhez persze olyan gazdag erőforrásokra volt szükség, amilyeneket csak egy világbirodalom győzelmes uralkodója tudott előteremteni. A katonai győzelmek tették lehetővé egy ilyen hatalmas tömeg egynyelvűvé tételét³² (vö. *száfá 'ahat*). A vállalkozás leírásában tehát a bibliai szöveg valamennyi fontosabb motívuma megtalálható, ráadásul szinte ugyanabban a kontextusban!

Könnyen elképzelhető tehát, hogy az 1Móz 11,1-9 alapszövege számára nem Babilon, nem az Étemenanki, hanem Dur-Sarrukin építkezése szolgáltatta a szellemi kiindulópontot. Ch. Uehling egyenesen úgy fogalmaz, hogy ez az alapszöveg a dur-sarrukini építkezésre, illetve mindarra, ami ezt az építkezést lehetővé tette, teológiai-politikai reflexió.³³ Végző soron tehát arról beszélhetünk, hogy itt a világbirodalom megítéléséről mint olyanról van szó — *concretum pro abstracto*.

IV.

Mindez persze távolról sem jelenti azt, hogy a megszokott moralizáló értelmezés hamis volna. Csupán azt állítjuk, hogy az alapszöveg eredetileg politikai indítatású volt, s a moralizáló értelmezés — legyen bár mégoly korrekt és termékenyítő hatású is — csak később alakult ki.

Végezetül két kérdést kell még röviden áttekintnünk. Először a Babel-redakció korát és indítékait kell megvilágítanunk, majd arra keressük választ, mennyire reális az a feltevés, hogy Izraelben/Júdában ilyen érzékenyen és ilyen hamar reagáltak az asszírjai eseményekre.

A Babel-redakció a megelőző fejtegetések nélkül is viszonylag könnyen elkülöníthető az alapszövegből. Részben pontosító jellege alapján, ahogyan pl. az építkezési szakszöveget alkalmazza (3a), vagy ahogyan végére akar járni — stimulógizálva — a Babel név jelentésének.³⁴ Részben pedig a rá oly jellemző nyelvi játékoságról (szójáték, alliterációk, stb.). A redakció minden bizonnyal a babiloni fogság idején, vagy közvetlenül utána történt. A redaktor számára már adott volt az alapszöveg, melyet nem volt nehéz úgy átalakítani, hogy a régi, Dur-Sarrukinra való utalás Babilon nevével félreérthetetlenül aktualizálódjék. Az is valószínű, hogy a redaktor számára már tényleg az Étemenanki szolgált mintául, amely tény az alapszöveg esetén meglehetősen valószínűtlen.

Végezetül néhány szót arról, hogy hogyan kerülhetett át egy-egy esemény ilyen gyorsan az izraeli „értelmiség” szellemi horizontjára.

Asszírja jelenléte e térségben oly intenzív, s egy idő után oly elviselhetetlen lehetett, hogy eleve érthető az alattvalók gyors és adott esetben kritikus, néhol örömteli reakciója.³⁵ Az átszűrődés csatornái között a provinciákon folytatott erőteljes propagandát éppúgy megtalálhatjuk, mint pl. izraeli és júdai politikai személyiségek rendszeres jelenlétét az asszír udvarnál.³⁶ Semmiképp

sem szabad tehát az 1Móz 11,1-9 esetében kizárólagossá tenni a Babilonra utaló asszociációt. E szerény kísérlet célja épp az volt, hogy megpróbálja relativizálni a szakirodalomban e kérdés kapcsán igen elterjedt véleményt. Ez az új modell valószínűleg épp annyi bizonytalanságot, de épp annyi biztos felismerést is felszínre hoz, mint az eddigi azonosítás. További kutatás célja lehet a részletek és a dokumentálás oly mélységű kidolgozása, melyre ehelyett nem volt lehetőségünk.

Kőszeghy Miklós

JEGYZETEK

1. E.G. Clarke, Targum Pseudo-Jonathan of the Pentateuch. Text and Concordance, Hoboken, NJ 1984, vonatkozási helyg. — 2. S. Bamberg, Raschis Pentateuchkommentar, Frankfurt/M. 1935², 27.1. — 3. A moralizáló felfogás kialakulásáról bőséges áttekintést nyújt: Ch. Uehlinger, Weltreich und „eine Rede“, Fribourg/Göttingen 1990, 20 kk. — 4. Az Etemenankiról alapvetően ld. R. Koldewey, Das wieder erstehende Babylon, Leipzig 1925², 179 kk. — 5. Az elharmadott azonosítás jellemző példáját nyújtja H. Bost, Babel. Du texte au symbole, Geneve 1985, 51. l.: „... la langue hébraïque n'offre que migdal pour désigner la tour a étages mésopotamiens.” — 6. Ch. Uehlinger, i.m., 231.1. — 7. Migdal, ld. THAT I., 402. c. — 8. Vö. G. Lisowsky, Konkordanz zum hebräischen Alten Testament, Stuttgart 1958², 747. l. — 9. M. Eliade, Images et symboles, Paris, Gallimard — 10. Vö. Ch. Uehlinger megoldását: ^cumigdal - Stadt und Zitadelle, i.m., 372 kk. — 11. W. von Soden, Etemenanki vor Asarhaddon nach der Erzählung vom Turmbau zu Babel und dem Erra-Mythos, UF 3, 1971, 253-263. — 12. A történelmi háttérhez ld. D. J. Wiseman, Assyria and Babylonia c. 1200-1100 BC. In: Cambridge Ancient History II/2, CUP 1975² 454-457. l. — 13. R. Koldewey, i.m., 189 kk. — 14. H. Schmid, Ergebnisse einer Grabung am

Kernmassiv der Ziqqurat in Babylon, Bagh. Mitt. 12, 1981, 375-394. l. — 15. U. Cassuto, A Commentary on the Book of the Genesis, Jerusalem 1964, I-III. — 16. U. Cassuto, i.m., II/231 kk. — 17. Magam kissé szkeptikus vagyok e kérdésben. A három mássalhangzó úi. az összes radikális, illetve mássalhangzó 17%-át teszi ki, s nem tudom, lehet-e ilyen helyzetben tudatos túltreprezentálásról beszélni. (Vö.: l és n szerepét a grammatikában!) — 18. E módszerhez hasonló megközelítési móddal dolgozik: J. P. Fokkelmann, Narrative Art in Genesis, SSN 17, Assen-Amsterdam 1975. Mégsem fogadhatjuk el téziséit (hogy ti. itt az alanyok és állítmányok szintaktikai szempontból következtelen. Nem különíti el konzekvensen az egy alanyhoz tartozó állítmányokat. — 19. Az irodalomkritika fogalmi tisztázásához ld. Karasszon István, Az ószövegségi írásmagyarázat módszertana, Bp. 1991, vonatkozó részét. — 20. K. Seybold, Der Turmbau zu Babel, VT 26, 1976, 453 kk, valamint: A. de Pury, La tour de Babel et la vocation d'Abraham, ETR 53, 1978, 80 kk. Mindkettő bőséges bibliográfiai adatokkal. — 21. Ch. Uehlinger, i.m., 338-341.1. — 22. Ch. Uehlinger, i.m., 329 kk. — 23. Ld. a következőkhöz: Ch. Uehlinger, i.m., 378 kk. — 24. Ld. ehhez: Ch. Uehlinger, i.m., 426 kk. — 25. A történelmi háttérhez ld. J. R. Kupper, Northern Mesopotamia and Syria c. 1800-1380 BC. In: Cambridge Ancient History II/1, 1-22. l. — 26. Archives Royales de Mari I., 5, 34-35. sor. Az utolsó szövegre utalásához ld.: W. von Soden, AHW II, 716b. — 27. Ld. ehhez: Ch. Uehlinger, i.m., 453 kk. — 28. A történelmi háttérhez: J. M. Munn-Rankin, Assyrian Military Power 1300-1200 BC. In: Cambridge Ancient History II/2, 274-307 l. Vö. továbbá: H. Spieckermann, Juda und Assur in der Sargonidenzeit, FRLANT 129, Göttingen 1982. — 29. A szövegek eredetijét lásd.: D. D. Luckenbill, Ancient Records of Assyria and Babylonia, 1975², II. 63. § 119. 122. Idézi, kommentálja és további tájékozódást nyújt: Ch. Uehlinger, i.m., 514 kk. — 30. Gondoljunk csak a Khorsabadi (= Dur-Sarrukin) leletek nagyszerűségére! Ld. J. Reade, Assyrian Sculpture in the British Museum, British Museum Publications 1983. — 31. Vö. a Khorsabadi trónterem egy téglafeliratát, in: B. Meissner, Die französischen und amerikanischen Ausgrabungen in Khorsabad, ZDMG 98, 1944, 30. l. — 32. Vö. Cylinder-felirat 73. sorát. Ld. D. D. Luckenbill, i.m. — 33. Ch. Uehlinger, i.m., 514 kk. — 34. Ch. Uehlinger, i.m., 546 kk. — 35. Ld. pl. Náh 2. és 3. fejezetét, vagy Ézs 14.4n.6-20. — 36. Bőséges dokumentációt és bibliográfiai utalásokat ld. Ch. Uehlinger, i.m., 534 l.

Személyi kérdések — az egyházi szolgák tiszte

A tisztség alapja, tartalma, a tisztségviselők funkciója, egymáshoz és a gyülekezethez való viszonyuk kérdései

Miután csak a Korinthusi levelek alkotják vizsgálatunk tárgyát, sokkal könnyebben meg lehet témánkat fogni, és be lehet határolni. Ugyanakkor éppen emiatt jónak látom néhány előzetes megjegyzéssel mondanivalómat a szélesebb összefüggésekbe is beállítani. Ezzel kezdeném most anyagomat.

1. Az ősegyház életéről szóló beszámoló egy *konglomerátumot* alkotnak — *zárványokkal*. Azaz: a legtöbb témáról nem kerek, elvi tanulmányt írtak, hanem a nagy ügy mellett: a Krisztusról szóló bizonyosságtétel mellett — érintőlegesen — foglalkoznak olyan témákkal is, melyek akkor felvetődtek. Ez közismerten olyan gondokat vet fel, hogy még azt sem tudjuk teljes bizonyossággal megfogalmazni, hogy pl. milyen volt az ősegyház úrvacsorai vagy kereszteselési gyakorlata, hiszen más a jeruzsálemi helyzet, más Antiokhia vagy éppen Korinthus élete. Csak nyomokat találunk (erről mondtam, hogy „zárványokat”), melyekből egységes képet kialakítani lehetetlen, vagy csak fikció árán lehet. De még az egyes gyülekezetek élete sem ismert olyan mértékben, hogy teljes bizonyossággal kijelenthetnénk: Korinthusban pedig ez volt a helyzet... Legfeljebb azt mondhatjuk jó lelkiismerettel: a leírások alapján ezt tudjuk Korinthusról... Hiszen előfordulhat, hogy túl keveset tudunk az élet ezerszínű valóságáról — éppen a zárvány-módszer következtében.

2. A személyi kérdések semmiképpen nem tartoznak a *centrális* mondanivalók közé Korinthusban (talán csak

egyetlen kivétel az apostoli tiszta, amiről úgyis bőven lesz még szó). Ugyanakkor a gyakorlat újra meg újra szembeül vele, tehát az említett zárványként elég sokszor találkozunk ilyen témákkal, jóllehet nem „tematizálja” őket az apostol. Ráadásul a helyzet itt is sokszínű képet ad. S ha azt mondtam, hogy itt nem tartozik a centrális mondanivalók közé, azt azért hozzá kell tennem, hogy bezzeg a 3. nemzedék táján, pl. a Pásztori levelekben már egyre nagyobb súlyt kap a személyek kiválasztása, megbízhatósága, ordinálása, stb. Sőt ebben a vonatkozásban — úgy tűnik — Jeruzsálem is fontosabbnak ítélte ezt a kérdést, mint ahogy a páli corpus jórészből ismerjük. Számolnunk kell tehát azzal, hogy kénytelenek vagyunk a szélesebb tablóra is figyelemmel lenni, hiszen a korinthusi helyzet *csak egy epizód az egyház életében*, és mint modell sem egyetlen, nem is végleges, hanem csak a fejlődés egyik állomása.

3. Ugyanakkor éppen ebben a témában a korinthusi helyzet az *átlagosnál jobban* ismert, mert a páli corpusban itt találunk a személyi kérdésekről a legtöbbet, minden levél között. (A Pászt kivételével.) A karizmák felsorolása itt a legteljesebb. Egyszóval: bármennyire is zárvány a személyi kérdések felvetése, a két Kor levél kiváltképpen alkalmas arra, hogy a páli gyülekezetek életébe bepilanthassunk.

4. Még egy gondot szeretnék említeni: az előző előadás szövege a *páli ekkleziológiáról*, amit természetesen előzőleg nem ismertem. Márpedig ez a két kérdés szorosan összefügg. Remélem, ez itt nem okoz nagyobb ütközéseket.

A magam részéről most csak annyit, ami az én mondanivalómat alapozza meg: a páli ekkleziológia is csak

* Elhangzott előadásként a Református Egyház Doktorok Kollégiuma ülésén 1991. augusztusában.

nyomokban található meg. Vagy más szóval: mint a krisztológia-szoteriológia, illetve pneumatológia *következménye*. Ez nem azt akarja jelenteni, hogy alig vagy keveset foglalkozik vele az apostol, hanem csak azt, hogy önálló tanként, kidolgozva, kereken nem találkozunk az ekkleziológiával, hanem némiképpen ad hoc — ahogy a krisztológia alkalmat ad rá, vagy ahogy a való élet kérdéseire — megintcsak általában krisztologikusan — válaszolnia kell az apostolnak.

Ennek az ekkleziológiának a legfontosabb címszavai — legalábbis most számomra — a koinonia Krisztussal (ennek megfogalmazása a „syn Khristo einai” és „en Khristo” kifejezések), és a Krisztus teste fogalom, amelyeknek a személyi kérdésekben is döntő relevanciája van. Ezekről mindjárt részletesebben is fogok szólni.

Itt azonban kénytelen vagyok újra arra hivatkozni, hogy ebben a korinthusi levelek — bármennyire is sokat mondanak — a páli corpusban is csak egy fázist képviselnek. Ugyanis mind a koinoniáról, mind a Krisztus testéről majd az Ef és Kol levélnek további mondanivalója van — ez ugyan még nem befolyásolja lényegesen a személyi kérdésekről adott kijelentéseket. Ugyanakkor a páli corpusban a Pászt levelek teljesen másként szólnak az egyházzól, hiányzik a páli Krisztus-teste fogalom, amiatt lesz a személyi kérdésekről szóló útmutatás is teljesen más. Ezt a különbséget legalábbis jelezni kell majd a későbbiekben.

Az egyén koinoniában Krisztussal — avagy: hogyan tekint Pál az egyes keresztyén emberre?

A keresztyén ember új helyzetét nem csupán az új üdvtörténeti helyzet, mint keret határozza meg. Az Istennel való kapcsolatát sem közvetítők által éli meg a keresztyén, mint a zsidó a Törvény és a kultusz adta lehetőségen belül. Hanem — mint említettem — a Krisztussal való koinonia teljesen személyes (néha szinte misztikusnak tűnik), és ennek kifejezései az en Khristo és syn Khristo kifejezések.

A két kifejezés megkülönböztetése alig lehetséges, inkább szinonimának tekinthetők. *Conzelmann*nak van egy ajánlata-megfigyelése, mely szerint a „Krisztusban” inkább a jelenre, míg a „Krisztusban” inkább a jövőre vonatkozik. Ez azonban inkább csak a „még élő, illetve már meghalt” keresztyének sorsát illetően passzol. Jellemző a páli kifejezések stílusára az *Thessz 5,10*: „*Akár ébren vagyunk, akár alszunk, vele együtt élünk*” — itt együtt említ élet és elhúnytat...

Egyébként a syn Khristo, illetve a syn prepozíció több igével is összekapcsolva semmiképpen nem lokális értelmű (mint pl. a szinoptikusoknál), hanem ennél sokkal többet fejez ki. A legtöbbet akkor, amikor a Krisztus szenvedésében való részesedést fejezi ki. (Pl. Rm 6 — de itt is vegyül az en Khristo kifejezéssel...). A csúcson éppen a szóhasználatban a Rm 8,29: „hasonlókká lenni Fia képehez” — symmorphos van a szövegben! A morie jelentése messze több, mint „alak” — létmódot is jelent, vö. Fil 2.

Az en Khristo sem lokális értelmű, hanem ok-, mód-, és eszközhatározó jelentéssel bír: Krisztushoz tartozva, Krisztus által meghatározva... Ennek a kifejezésnek is bizonyolódik a jelentése: a 2Kor 5,17-ben ezt olvassuk: „ha valaki Krisztusban van, új teremtés az”. *Conzelmann* egyszerre kétféle jelentését is érzi ennek a kijelentésnek: az egyik *jogi*: Isten azoknak tulajdonítja Krisztus igazságát. A másik értelmezés *misztikus*: ha Krisztusban van, az annyi, mint hogy az üdvösségben van... *Käsemann* egy-

szerűbb magyarázatot kínál: szerinte a Krisztus-test fogalom magyarázza mindkét kifejezés tartalmát. De meg kell említenem azt is, hogy pl. *Percy* éppen az ellenkezőjét állítja: szerinte a Krisztusban és Krisztussal lenni kifejezésekből született meg a Krisztus-teste fogalom.

Szeretném lezárni és összefoglalni ezt a gondolatot, mégpedig egy új kifejezéssel. Talán *Käsemann* használta először a „Krisztus erőterében” kifejezést, s jöllehet 'ez interpretáció már, mégis itt talán használható lesz. Eszerint ugyanis: aki Krisztussal koinoniában van, az egyrészt Krisztus áldása alatt (lokálisan, jogilag, misztikusan, stb.) van, ugyanakkor Krisztus élő hatalma alatt is: nem misztikusan, hanem mint akikben Krisztusnak hatalma és ereje hat — páli paralel a pusztai vándorlás az 1Kor 10-ből —, hogy mit jelent Isten „erőterében” élni!

A *Krisztus-teste fogalom* ezzel együtt értelmezhető. (Nem tudom eldönteni, melyik volt előbb, de rokonszenvesebb *Percy* nézete: a Krisztus-test a másodlagos, későbbi.) Azért tartom ezt fontosnak megemlíteni, mert a Krisztus-teste fogalomnak is két variánsa van előttünk a páli corpusban: a horizontális aspektusa a Rm és 1Korban, míg a vertikális aspektusa az Ef és Kol-ban. A „Krisztus erőterében létel”, a Krisztussal való koinonia, stb. mind igazából a második, a vertikális aspektusú fogalomhoz illik igazából. Ugyanakkor azonban a horizontális aspektusú fogalom, a tagok egymással való kapcsolat *síncsen a Krisztussal való koinonia előfeltétele nélkül!*

Ezért is figyelmeztetnek a teológusok arra, hogy a Krisztus-test tulajdonképpen nem a tagok összességéből áll elő, hanem adottság, mely *integrálja a tagokat*. Más szóval: a Krisztussal való közösség teremtse meg a tagok közösségét — és nem megfordítva! A tagok legfeljebb kiábrázolják a Krisztusban adott közösséget (német műszavakkal: darstellen, és nem herstellen...)

Hogyan tekint tehát Pál az egyes keresztyényekre? Ekkleziológiája következményeként: mint aki a Krisztus-test tagja, aki nem elsősorban lokálisan, hanem a megigazulás értelmében, új teremtésként, Krisztus erőterében: az Ő áldása és hatalma alatt él.

Pneumatológiai aspektus

Közhely, hogy amint nincsen az apostolnak ekkleziológiája, úgy nincsen kifejezett pneumatológiája sem (hiszen ez lenne amúgy is az elsődleges!). A krisztológiai mondanivaló következményeként és interpretálásként szól csak ezekről a témákról, és akkor sem dogmatikumként fogalmazva. Tehát: nem a *Lélekről* ír, hanem a *Lélek munkájáról* és hatásáról, nem az *egyházzól* ír, hanem a *Krisztussal való koinonia* megélésének kérdéseiről.

(Hogy mennyire a krisztológia függvénye a pneumatológia, az egyik locus classicusra hivatkozom: „Az Úr pedig a Lélek...” 2Kor 3,17. A perikópában a betű és lélek szembeállítását találjuk, és ebben azt fejezi ki az apostol, hogy a Krisztus-esemény hatása a Lélek által érvényesül. Nem azonosítja Krisztust és a Léleket, hanem a Lélek munkáját krisztologikusan interpretálja: a mennyi dicsőségét elfoglaló Krisztus a Lélek által — „Lélekként” — van együtt övével, és ily módon hat életünkre.

Ebből következik azonban a másik páli sajátosság: miután minden keresztyén Urával koinoniában van, ezért minden keresztyén részesül Krisztus Lelkének erejéből, áldásából, adományaiból. Röviden: minden keresztyén a Lélek „birtokosa” — azaz *karizmatikus*. Ehhez persze az is hozzátartozik, hogy Pál számára a karizma nem feltétlenül látványos, rendkívüli, keveseknek kijáró adomány, hanem a mindennapok cselekvéseiben, azok hétköznapiságában is jelen van, működik a karizma. Erről

igen világosan beszél az 1Kor 12 — olvasni kell! — külön kiemelhető belőle a 6.7. és a 13. vers, ahol hangsúlyosan mindenkiről van szó. (6. en pasin; 7. hekasto; 13: hemeis pantex.)

Idézem V. Campenhausen szavait a páli teológiáról, konkrétan a keresztyének karizmatikus voltáról: „Minden keresztyén megkapta a Lelket, és ezzel 'lelkivé' (geistlich) vált. Enélkül nincs Pál számára keresztyén lét és keresztyén élet. De a Lélekben való egység nem egyformaság. Lényeges, hogy a mindenkinek ajándékozott Lélek tagokat hordozó egysége konkrétan a különböző ajándékok sokféleségében, a személyesen kiosztott ajándékokban jelentkezik. Pál nem tud a Léleknek alakatlan általánosságban való hatásáról, vagy az ajándékok kicserélhetőségéről, hanem arról: az egyiknek ez, a másiknak az az adománya, úgy, hogy az egyház élete mindig csak a különböző lelki képességek összejátszásában jelenik meg, melyek egymást kiegészítik, és épp így nyilatkoztatják ki Krisztus Lelkének egységét és teljességét. Mindkettő: az általánosság és a sokféleség a Lélek birtoklásában Pálnál nem egy elvi megállapításból ered, hanem az ilyen kijelentések mögött misztériójának eleven tapasztalata áll.” Pár sorral később még ezt mondja: a Lélek Pál számára a keresztyén gyülekezet szervező princípiuma — s majd folytatja azzal, hogy ezért nincsen jogilag szabályozott, törvényes felsőbbség és rend a páli gyülekezetekben. De erről majd szintén szólok később.

Mi következik ebből a személyi kérdésekre nézve? Parlagian kezdve: Pál nem ismeri a feladat és képesség gyöttrő feszültségét! Ahogyan a korinthusi levélben ír, aszerint akitől Isten vár valamit, ahhoz megadta a képességet, karizmát is. Elvileg fogalmazva: a páli gyülekezet minden tagja karizmatikus, ugyanakkor a karizma és funkció tökéletesen egybeesik.

Karizma és funkció azonos-e a tisztséggel?

Röviden: ez a kérdés az, melyre nem akarok (és talán nem is lehet) pontos és határozott feleletet adni. Ehhez egyértelműen definiálni kellene, hogy ezek a fogalmak egymagukban és összevetve mit jelentenek. De akkor esetleg oda jutnánk, hogy alternatíva lesz belőlük — erre pedig semmiképpen nem lehet a páli helyzetből eljutni. Segítségül hívom ismét a „zárvány-elméletet”: a páli levelek közül az 1-2Kor-ban ezt találjuk! A Pászt levelekben sokféle tisztségről van szó, de nincsen karizmákról és karizmatikusokról. Ugyanakkor ugyanúgy keresztyén gyülekezet mindkettő. Vajon mondjuk azt, hogy erre vezet a fejlődés (vagy visszafejlődés) útja? Mondjuk azt, hogy a páli gyülekezetekben nem volt organizáció, a Pászt gyülekezeteiben nem volt karizma? Két zárvány — mindkettő a maga helyén vizsgálható, de a kettőt egymás mellé állítani és úgy elmélkedni — alighanem a kérdés rövidre zárása...

Mégis mit lehet erről mondani? Egyik oldalról azt, hogy a karizma és a funkció magától értetődően összetartozik a Kor levelek szerint. Miután pedig funkcióról van szó, a gyülekezet életében és érdekében végzett szolgálatról — nem állunk messze attól, amit más szóval tisztségnek lehet nevezni. Itt lenne a definíció mégiscsak szükséges. Ha a tisztséget úgy értelmezem, hogy olyan valami, amihez szükséges először egy organizáció, egy megoldandó feladat, ehhez szükséges egy tisztségviselő ordinálása — akkor ez a páli helyzetre így nem alkalmazható. Hiszen a páli rendben elsődleges a karizma, ami funkcióban jelentkezik, így lesz a gyülekezet (és nem egyszerűen egy organizáció) életének része. Ha azonban a páli rend felől kezdem; hogy vannak emberek, akiket a Lélek kiválaszt,

elhív és képesít arra, hogy a gyülekezet életében szolgáltasson, akkor azt kell mondanom: „így néz ki a Kor levelek alapján a tisztség”!

Még egy általánosságban érvényes (de így különösen a Kor levelekre is!) megjegyzés Goppeltől: a karizma nem természetfölötti potencia, hanem a Lélek hívása egy szolgálatra — amelyre egyidejűleg képesít is. Az embernek karizmája van — ez azt jelenti, hogy hitben Isten hatalma-hatása által szolgálatba vétetik. S azután jön a következtetés: amikor Pál felsorolja a karizmákat, ezek részben tisztségek, részben funkciók. És itt nem lehet különbséget tenni oly módon, hogy a tisztség tartós valami, míg a funkció időleges. Hogy mennyire nem lehet éles határokat húzni, Goppelt arra hivatkozik, hogy pl. Korinthusban a prófétálás is időleges funkció. Pedig beidegzetttségünk révén ha valamit állandónak és tisztségszerűnek gondolnánk, akkor éppen a prófétálás lenne az. Ezért jobb óvatosnak lenni és azt mondani: ezek az emberek Krisztus erőterében élnek, s annak hatása irányítja tevékenységüket; tartósan vagy időlegesen, ad hoc vagy tisztségszerűen...

Ezzel szerettem volna már részben utalni alcímemre is: mi a tisztség alapja és tartalma. *Itt* így lehet róla szólni — teljesen másként szólnék a Pászt alapján.

Egyes karizmák — funkciók — tisztségek

Maradjunk azért annyiban: a korinthusi levelek első sorban karizmákról beszélnek, amelyek szerintünk funkciót jelentenek — és így nevezhetők tisztségeknek.

Mit mond az apostol a karizmákról? Nem ezt akarom részletesen kifejteni. Csak utalok rá: főleg két helyen találjuk a karizmák felsorolását: a Rm és az 1Kor lapjain. Nem egyeznek teljesen a listák, sem a karizmák megnevezése, sem azok sorrendje. Mintegy 28 karizmát találunk megnevezve (ha jól emlékszem a számról). Van egy már megszokott csoportosítás, mely szerint vannak kériumatikus, diakóniai és kibernetikus karizmák. Egy ilyen felsorolás persze eleve mesterséges, bár használható. Különösen azért, mert éppen a korinthusi helyzetben láthatóan a kériumatikus karizmák a legfontosabbak. Bár szeretném ezt pontosítani Wolff megjegyzésével, aki szerint az *ismerettel* összefüggő karizmák a fontosabbak, míg a diakóniai és kibernetikus kevésbé. Ugyanakkor Wolff azt is megjegyzi, hogy Pál valószínűleg egy Korinthusban meglévő listát használ fel, amelyet részben korrigál is a maga felsorolásában.

Mindenek ellenére — úgy tűnik — három tisztség áll a nemlétező ranglista élén: apostol, próféta, tanító. Először ezeket szeretném részletesen tárgyalni.

Az *apostoli tisztség* éppen Korinthusban bonyolultabb az átlagosnál. Rengeteg adatot sorolnak fel a téma tárgyalói — megpróbálom ezeket csokorba szedve ismertetni.

Az apostolság nem egykönnyen meghatározható fogalom. Goppelt pl. megkülönbözteti a 2Kor és Fil levél alapján azt, aki a gyülekezet küldötte, illetve azokat, akik abszolút értelemben apostolok, tehát Jézus Krisztus apostolai — akik ezt szinte tisztséggé viselik. Ez a megkülönböztetés figyelmeztet, hogy alapjában eme abszolút szóhasználat felől kell kiindulnunk. Az apostolok Jézus Krisztus küldöttei, képviselői (nem egyszerűen egy tan megtestesítői és garanciái). Mint ilyenek — mondja Goppeltel szinkronban V. Campenhausen is — nem csupán tanúk és garanciák a hagyományozásban, hanem hatalommal bíró személyek, akiket Jézus megbízása sok mindenre képesített, mint pl. csodatettek, stb.

Ettől fogva azonban részben eltér egymástól Goppelt és Campenhausen. Goppelt abba az irányba húzza to-

vább a szálát, hogy ez az apostoli felhatalmazás Palesztinában, illetve a szinoptikus tradícióban a 11-re korlátozódik, és ott bizonyos fokig testületként jelenik meg az apostolátus. Egyenesen ilyen szavakat találunk Goppelnél: valamilyen iratlan egyházalkotmány alapján részben tisztségként viselik ezt a megbízást. Nyomokat találunk arról az ŰSZ-ben, hogy Péternek kiemelt szerepe, amolyan primátusa volt (!), ugyanakkor találunk említést az „oszlop”-apostolokról is. Ugyanakkor Goppelt azt is megemlíti, hogy a 2. nemzedék életében már a 12 és az apostolátus kezd mást jelenteni: az apostolok a feltámadás tanúi elsősorban. Majd azután a 3. generáció idején Pál is felsorakozik az apostolok közé. V. Campenhausen kevesebbet foglalkozik a palesztinai helyzettel, hanem mindjárt onnan kezd: az apostolok az ősegyházban a feltámadás tanúi. Így nem lehet automatikusan a 12-vel, sőt még a 12-vel és Pállal sem azonosítani. Éppen Pálnál találunk az 1Kor 15-ben, a Rm 16-ban megjegyzéseket arról, hogy másokat is lehet ideszámítani. Ugyanakkor Campenhausen számára fontos, hogy miután a feltámadás tanúi, illetve a Feltámadással való találkozás élményéhez kötődik ez a tisztség, így egy szeri, lezárt, továbbvihetetlen.

Ezután megint szinkronba kerül Goppelt és Campenhausen: mindketten kifejtik, hogy jóllehet volt kísértés arra, hogy ezt a tisztséget továbbvigyék, sikerült ezt a kísértést kivédni. Goppelt úgy mondja, hogy ezt a szolgálatot lehetett kibővíteni (ergänzen), de nem lehetett pótolni (ersetzen). S ha újabb feladatok vagy újabb funkciók jelentkeztek, ezeket már nem lehetett az apostoli tisztségbe integrálni, hanem új karizmáknak-tisztségeknek kellett jelentkezniük. A 3. generáció alatt már csak a 12 és Pál számít annak, ők az ősbizonyosság kialakítói, garanciái, amellel — saját nézetem szerint kissé legendásan — a misszió és pasztoráció reprezentánsai. Campenhausen pedig arról szól, hogy ahogy a JnJel 2,2 mutatja a kísértést (meg kell próbálni azokat, akik apostolnak mondják magukat) vagy a Did 11,3-6 vagy a PsClemHom 11,35 szövegéből lehet rá következtetni: valóban megpróbálták az apostol címet-tisztséget továbbvinni, de végülis mégsem az apostol megnevezés élt, hanem az *apostolok utóda, helyettese*, stb.

Campenhausen kiemeli: az apostol semmiképpen nem egy organizáció része — jóllehet ebben a korban még nem lehet különbséget tenni egy „tisztnak lelki” meg egy elképzelt „egyházjogi” funkció között. A tény az, hogy funkciójuk miatt megkülönböztetett tiszteletben volt részük. Viszont ha ébredt bennük vágy ezzel visszaélni, azonnal megvolt a fék is az Írásban: Mk 10,49 „aki első akar lenni közöttetek, az legyen mindenki rabszolgája”, vagy a Mt 23,8: „egy a ti Mesteretek, ti pedig mindnyájan testvérek vagytok...”

Ami még külön bonyolítja a korinthusi helyzetet, az Pál személyes kérdése: apostolságának kétségbevonása miatt. Ezt nem akarom már részletezni, csupán a végeredményt közölni: amikor apostolságáért küzd, két dolgot kíván hangsúlyozni; az egyik a *függetlensége* minden más tekintélytől (Krisztustól vette, és nem emberektől — vö. Gal levél), — ugyanakkor azonban hangsúlyozza ezzel a csatlakozását is ahhoz a tekintélyhez, amit az apostolátus jelent (ez V. Campenhausen tézise).

Ellentmondásos azonban a kép mindenek ellenére. Egyik oldalról Pál kíméletlenül élesen védi apostolságát és támadja ellenfeleit (többet végzett egymaga, mint a többiek — 1Kor 15,10; 2Kor 11,23 — csaló munkásokról beszél, 2Kor 11,12) — szóval a páli gyülekezetekben az *apostol* és a *tekintély ő* volt. Ugyanakkor ő maga is fékezi saját magát: nem vagyok méltó — 1Kor 15,9; nem akarunk uralkodni hiteteken — 2Kor 1,21; szolgáljok ők... 1Kor 3,5.

Jellemző Campenhausen megjegyzése: az apostoli teljhatalom fogalmának igazából Pál a felfedezője!

Összefoglalásul az apostoli funkcióról és tisztről: a leginkább ez tekinthető tisztséggnek. Alapja Krisztus hívása, tartalma a feltámadás tanúsítása, a bizonyágtétel alapjainak reprezentálása. Egymáshoz és a gyülekezethez való viszonyuk ellentmondásos (különösen, ha Pál személyét is tekintjük). Mindezek ellenére fontos megfigyelés Campenhausentől, hogy nem lehet bennük egy vallásos hierarchia csúcsát látni, nem jelentenek egy lelki arisztokráciát, és semmiképpen nem lehet őket egy organizációba beilleszteni.

A *próféták*. Meglehetősen definiálhatatlan a funkciójuk. Egy bizonyos: mindig a második helyen említettek, az apostolok után. Minden valószínűség szerint az ő szolgálatuk is az apostoli bizonyágtételhez hasonlóított, legalábbis feladatában. Annyit látunk, hogy szolgálatuknak normatív szerepe volt (erre utal az Ef 2,20: „ráépítve az apostolok és próféták alapjára”. Ugyancsak minden valószínűség szerint a Krisztusról szóló bizonyágtételnek a jelenre és jövőre való alkalmazása lehetett a tevékenységük jellemzője — mint ahogy a tanúskodás, a múlt életben tartása az apostoloké. Persze fenntartva azt, hogy ez fikció, másrészt pedig gondolva arra, hogy ez a különbségtétel bizonyosan nem exkluzív jellegű.

Az is bizonyos, hogy nem az ószövetségi prófétákkal azonos vagy rokon funkcióról van szó. Ezt legjobban úgy tudom szemléltetni, ha a szakirodalomban lévő különbségtételeket felsorolom.

Az egyik jellemző gondolat Goppelté. Szerinte az első nemzedék tekintélye az apostol, de a 2. nemzedék idejére az apostolok személyükben lassan eltűntek. A 2. nemzedékben az evangélisták töltik be a hagyományozás és bizonyágtétel funkcióját, ők mintegy az apostoli *tiszt* továbbvivői. A 2. generáció idején jelentkezik a prófécia, ha nem is kizárólagosan. A próféta akkor még nem egy gyülekezethez kötődik, hanem mint az apostolnak, neki is gyülekezetek fölötti küldetése van. A 3. nemzedék sorában azonban már a próféta és tanító egyaránt egy-egy gyülekezethez kötődve végezte szolgálatát. (Más szóval: egyre inkább gyülekezeti tisztséggé vált.)

A másik gondolat Campenhausené: szerinte a prófétálás „szabad-beszéd”, tehát Krisztus-hirdetés szabadon és alkalomszerűen. Ezzel szemben a tanítás a hagyományozás és a Krisztus-tradíció magyarázata. Tehát a tanító — szemben a prófétával — közelebb áll az írástudókhöz, és jobban szöveghez kötött, mint a próféta. Ugyanakkor azonban a prófétának is bele kell illeszkednie a Krisztus-testbe, illetve ennek érdekében állandó ellenőrzés alatt kell állnia. (Képzeljük ezt el az ószövetségi prófétákkal kapcsolatban!)

A *tanítói tiszt* még megfoghatatlanabb. A harmadik helyen szerepel a felsorolásokban, az eddigiek során már a megkülönböztetésekben némiképpen körvonala-zódott tevékenységük. A páli levelekben a Rm 12,7 szól rólok, s ami most különösen fontos, az 1Kor 12,28. Egyedül Goppelnél találtam definíciót — ez sem vezet túl messzire. Ugyanis először elmondja, hogy az evangélista volt a 2. generáció számára a tanító, míg a 3. generáció számára az ún. pásztor. Ezután a tanítói tisztről azt mondja: az az ember a tanító, aki különösen jól ismeri az írásokat és a keresztyén tradíciót, és aki képes volt ezekből a Krisztus-eseményt újra értelmezni, és a gyülekezet aktuális kérdéseire válaszolni, arra alkalmazni az ismereteket. Logikailag elfogadható, de az egész fikciónak tűnik.

(Ehhez egy saját megjegyzés: az apostoli tisztséget „folytatta” sokféle funkció. Amiről Goppelt és Campenhausen még nem beszélt, újabban egyre hangsúlyosabb. Bernben hallgattam Luz fejtegetéseit a „keresztyén írástudókról”, akik a kérég-

matikus funkció reprezentánsai. Alighanem ez a fogalom egyre többször fog előkerülni napjaink teológiájában.)

A többi kériumatikus tisztséggel még ennyit sem tudunk kezdeni. Pl. szerepel egymás mellett az ismeret igéje és a bölcsesség igéje. Wolff megköszöndi azt a különbségtételt, hogy a bölcsesség igéje a próféciához állhatott közelebb, ennek megfelelően az ismeret igéje pedig a hagyományozáshoz, a tanítói tiszthez. Kériumatikus funkciója lehetett a nyelveken szólásnak éppúgy, mint annak magyarázatának, de erről még a páli corpusban sincsen tovább szó, így még nehezebb az összehasonlítás, illetve különbségtétel. Amit ezekről az 1Kor 14 elmond, mutatja, hogy a prófétálás sokkal nagyobb súlyú, másrészt kezdetül fogva probléma volt az integrálásával... Ennél többet ezen a helyen nem érdemes róla szólnom.

A többi karizmánál-funkciónál ugyanez a helyzet: a rövid említés, a valós helyzetre való utalás hiánya szinte megfoghatatlanná teszi a gyógyító karizmát-funkciót, vagy az „irgalmasság gyakorlóját”, vagy a „vezetőt”.

Két hiányra is illik felhívnom a figyelmet: az episzkoposz és a presbiter nem szerepel a Kor levelekben, illetve a bizonyosan páli szerzőségű levelekben is csak a Fil 1,1-ben van episzkoposz. Mielőtt azonban túl messzeható következtetéseket vonnánk le ebből, csak röviden próbálom ennek vastagszínű okát elmondani.

Az episzkoposszal kapcsolatban tudjuk, hogy ez a kifejezés egyáltalán nem szakrális, továbbá kifejezetten hellénista környezetben használt szó: a kormányzati hivatalnok, ellenőr neve. Ugyanakkor azonban a zsidó gyakorlatból ismert páqid — felügyelő tiszt, illetve Qumránban a mebaqqér tiszte ennek szinte megfelelője. Tehát hasonló funkció volt a zsidóságban. Miután ez ott kifejezetten tisztség, tehát sokkal inkább jogi, mint karizmatikus alapozású — nyilván ezért nem szerepel a korinthusi vagy hasonló gyülekezetek gyakorlatában. A felügyelői tisztt helyett azonban hasonló funkció könnyen előfordulhatott, pl. a kübernész neve alatt...

Még inkább ez a helyzet a vének esetében: nekik a zsidóságban hagyományosan intézményes szerepük van. S bár bizonyosan nem a kortól függött elsősorban, mégis egy olyan intézményes tisztség, amire a koinonia fénykorát élő Korinthusnak még nem volt szüksége. Itt külön elgondolkoztat bennünket, hogy a zsidóságban volt, a Pászt levelek és általában a 3. generáció idejében ismét volt ez a tisztség — tehát nem beszélhetünk arról, hogy mi volt előbb vagy utóbb, mi volt a fejlődés vagy visszafejlődés ebben a tisztségben. Egyszerűen arról van szó, hogy ahol az intézmény szerepe megnő, ott ennek a tisztségnek valami módon szintén funkciója támad.

Goppelt ezért felteszi a kérdést: a hellénista gyülekezetekben nem volt presbiter — vagy csak más néven ismerték? Továbbá ezt mondja: a peresbiterségben jogi-institucionális elemek vannak, és ez nem jellemző a páli gyülekezetek berendezésére. Mindenesetre azonban — mondja — a palesztinai vének tisztsége és a páli episzkoposz (Fil 1,1) között a különbség csak relatív.

Meg kell még említenem egy páli „tisztséget”, a gyülekezet zsenjét, első termését. A Rm 16,5-ben Epainetosz, az 1Kor 16,15-ben Sztefanász házanépe szerepel így. Nem találtam rá bővebb magyarázatot, valószínűleg az episzkoposz és kübernész funkciók rokona lehetett az övék. Csak logikailag lehet továbblépni: ez is inkább tisztségszerű, mint kériumatikus funkció lehetett.

Nem folytatom tovább a felsorolást. Ugyanis ha a többi funkciót említeném, egyre kevesebb olyan kerülne elő, aminek bármi köze is lehetne tisztséghez. A csodatevő erő, a gyógyítás, az irgalmasság gyakorlása stb. sokkal inkább ad hoc karizmatikus funkciók, mint rendszeres tevékenység (fenntartva persze, hogy a kettő nem ellentét!).

Szándékosan nem fejlődést mondom, hiszen pl. a presbiteri tisztnél elmondtam már, hogy ilyen volt Pál előtt is, előfordulhat, hogy némiképpen jelentkezett Pál gyülekezeteiben is, azután újra kifejezetten tisztséggé vált a 3. nemzedék idején. Campenhausen külön aláhúzza, hogy a páli helyzetet nem kell polemikus szándékúnak elképzelnünk, miután számára nem Jeruzsálem volt a kiindulás, hanem Antiokhia. Szóval nem kell mindig tudatos szembenállást feltételeznünk Pál és a jeruzsálemi rend között.

Pál halála után nem szűnt meg azonnal ez a rend. Campenhausen kiemeli, hogy a Zsid levél, Barnabás levele, és a Didakhé is mutat még olyan jelenségeket, mint pl. az 1Kor 14.(A Zsid 3,1 pl. szent testvéreket említi, a 6,10 szeretet és békesség gyermekeit — nem tudom, kissé nem értékeli-e túl ezeket a szavakat Campenhausen). Az azonban bizonyos, hogy a karizmatikusok sokáig és tartósan folytatták szolgálatukat, így lesz tevékenységük később megjelöléssé, majd tisztséggé. Campenhausen feltételezi pl., hogy a Fil 1,1-ben említett püspök és diakónus bizonyosan nem hierarchiát jelent vagy valamiféle szakrális tisztet, jóllehet a Fil levél már a Korhoz képest egy későbbi stádiumban keletkezett.

Ha nem is fejlődésről akarok beszélni, annyit mégis meg kell állapítani: Pál területén az ő életében igazán csak egy tekintély (független tekintély) létezett, és ez az ő apostolsága. A többi karizma-funkció messze elmaradt tekintélyben ettől, még ha nem is beszélhetünk hivatalos rangsorról. Ennek a helyzetnek nyilván vége szakadt Pál halálával, és a funkciók egyre jobban kiegyenlítődtek, mellérendeltté váltak. De még a Pál utáni nemzedékben sem találkozunk egyes gyülekezetek fölötti organizációval — ez Conzelmann fontos megállapítása.

Ugyanakkor a Pászt levelekben mégis van egy kialakult helyzet, amit pár szóval érdemes összehasonlítani a Kor levelekből ismerettel. Korinthusban a karizma adatik, amit fel kell ismerni, és a karizmatikust integrálni a gyülekezeti szolgálatokba. Itt a karizma „teremti” a tisztségviselőt. A Pászt levelek korában adott egy funkció-tisztség, melyhez meg kell keresni a megfelelő embert. Ott az ordináció adja a karizmát. Ezt Goppeltől idéztem, és mindjárt az óvását is hozzáteszem: ezt a két helyzetet antitézisnek állítani egy tisztán absztrakt konstrukció, ugyanis két olyan lehetőséget állítanak egymással szembe, melyek tulajdonképpen együtt jellemzik a tisztségviselőt!

Minden értékítélet nélkül meg kell állapítanunk: volt egy páli rend — ami bizonyosan nem volt káosz vagy rendetlenség, amelyben a karizmának volt döntő szerepe. Ez a rend azonban másutt így nem érvényesült, sőt a páli területen sem maradt sokáig változatlan. Az intézmény egyre fontosabbá vált, sőt a 3. nemzedék után a gyülekezetek feletti organizáció kérdése is felmerült. Karizmát funkció (és tisztség) nélkül feltételezni éppúgy képtelenség, mint tisztséget karizma nélkül. A szembeállítás bizonyosan mesterséges és feleslegesen polemikus lenne ebben a korban, a 3. nemzedékkel bezárólag.

Összefoglalás a tisztségről

A tisztség ebben az időben (különösen a 2. nemzedék soraiban, Korinthusban) feltétlenül krisztológikus, és nem ekkleziológiai alapozású. Azaz: a Krisztussal való személyes kapcsolat (találkozás, elhívás, tanúskodás) az alapja. Az apostolok esetében ez szó szerint, „testben történő” találkozást jelent a feltámadott Jézus Krisztussal, a töb-

biek esetében a Lélek adományaként, elhívásként, karizmatikusan jelentkezik.

A tisztség tartalma ebből következően *elsősorban kérésrügmatikus*. Persze ehhez hozzá kell tenni, hogy a kérésrügma nem azonos a verbalitással, hanem ahogy a szakirodalom használja: Krisztus a kérésrügmatában van jelen! Így tehát nemcsak az apostol, próféta, tanító szolgálata kérésrügmatikus, hanem a csodatevő, az irgalmasság gyakorlója, a beteggyógyító is: mindegyik tevékenysége arra utal, hogy a gyülekezet életében Jézus Krisztus a Lélek által jelen van!

A tisztségviselő funkciója az egy test képe szerint differenciálódik és integrálódik. Szemléletesen ezek a szavak: a különbözőség és egység egyaránt fontos a funkciók számára.

És ebben már benne van az egymáshoz és a gyülekezethez való viszonyok alapja is. Nincs hierarchia még ebben az időben, nincsen egyik funkciónak sem abszolút tekintélye, hanem mind Krisztustól nyeri autoritását — gondoljunk a Gal levél polémiájára Jakab és Péter ellen! Esetleg a „gyülekezethez való viszonyuk” kifejezéssel kapcsolatban hadd legyek még óvatosabb: nem ellenpólusok tisztség és gyülekezet Korinthusban. Mindenki karizmatikus, mindenkinek van tisztsége — és ők a gyülekezet! Megintcsak az egy test képe uralja a gondolatainkat.

Modell az egyház számára

Miután a bibliai leírásokkal kapcsolatban „zárványokról” beszéltem, a tisztségviselő tárgyalása közben pedig

arról, hogy a korinthusi rend egy fázis a páli corpusban is, a páli rend pedig egy fázis az ősegyház életében, cleve nem beszélhetek ennek *közvetlen* modell szerepéről. Persze ugyanígy nem tekinthetem modellnek a már viszonylag kialakult rendet sem a Pász levelekből.

Szeretném úgy megoldani a választ, hogy inkább a *motivációban* keresem a modell-értéket. Azaz: a mai egyház és a mai tisztségek számára a motiváció az igazán fontos, átveendő. Arra gondolok: az alap ma is a Krisztussal való koinonia, enélkül elképzelhetetlen egyház és tisztség. Ez a koinonia azonban sokféleképpen nyilvánul meg, tehát a különbözőség sohasem lehet elmentő alapja. Fontosnak érzem annak aláhúzását is, hogy a karizmák — funkciók — tisztségek alapvető tartalma kérésrügmatikus jellegű (megint hangsúlyozva, hogy ez nem jelent egyszerűen verbális ismeretközlést, bár azt is — tehát annak kiábrázolását, hogy az egyház Krisztus erőterében él.

Ennek institucionális megjelenítése azonban már nem tartozik jelen témámhoz, feladatomhoz.

Herczeg Pál

A FELHASZNÁLT FONTOSABB IRODALOM:

Hans Frhr. v. *Campehausen* Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten. Tübingen, 1953. — Hans *Conzelmann*: Geschichte des Urchristentums (NTD Ergänzungserihe 5) Göttingen, 1983. 5. kiad. — Leonhard *Goppelt*: Die apostolische und nachapostolische Zeit. Göttingen, 1966. 2. kiad. — Christian *Wolff*: Erster Korintherbrief (Th-er Handkommentar zum NT) Ev. Verlagsanstalt, Berlin, 1980. 2. kiad. 2. kötet.)

Vitás kérdések, peres ügyek rendezésének módja*

Egyházfegyelem a korinthusi levelek szerint

Hogy tisztán lássunk abban a kérdésben: milyen szempontok vezérlik Pált, amikor egy-egy gyakorlati kérdésben döntenie kell, amikor az élet egymástól egészen különböző területein kell eligazítást adnia és megoldáshoz segítenie a gyülekezet tagjait, néhány megjegyzést kell tennünk Pál etikájának és ekkleziológiájának alapvonásaival kapcsolatban.

Pál egyéniségének, szellemi és lelki habitusának alakulását emberileg tekintve két vektor határozza meg: az egyik származása és neveltetése, a másik a környezet és a kor, amelyben élt. Bár életútja a diaszpóra hellenista környezetéből indult, ő maga az ősi tradíciót ortodox módon megőrző zsidó család sarja (2Kor 11,22), aki neveltetését Jeruzsálemben kapja, a Hillél-iskola nagy hírű rabbijának, Gamálielnek lábánál (ApCsel 22,3). Ennek a családi és neveltetési háttérnek egyenes következménye, hogy Pál a farizeusok csoportjához csatlakozik, amely a Tóra szigorú megtartásának alapján állott.

A környezet, amelyben Pál első benyomásait szerezte, s amely később missziói munkájának fő területévé lett, a hellenizmus világa, amelyet a sztoikus filozófia és a vallási szinkretizmus szellemisége határozott meg. Éppen, mert műveltsége és széles látóköre folytán otthonosan mozgott ebben a közegben is, vált lehetővé, hogy „zsidónak zsidóvá, görögnek görögé” legyen kifejezési for-

mák, szellemi kapcsolódási pontok vonatkozásában is, és innen magyarázható az a — mai teológiában egyre inkább erejét veszítő — szemlélet, mintha Pál hellenista módon formálta volna át a keresztyénséget. Mint látni fogjuk, ennek éppen az ellenkezője az igaz legalábbis az etika gyakorlati területein, azaz Pál nagyonyis az Ószövetség legitím vonalának folytatója.¹

A harmadik és legdöntőbb vektor Pál életében a damaszki uti esemény. Pál új emberré született, anélkül, hogy addigi életének emberi előzményei kiestek volna az „emlékezetéből”. Azokat nem vetette el, hanem engedte, hogy megszentelődött életében eszközökké legyenek. Pált megérintése etikai szemlélete vonatkozásában is teljesen új úton indította el. A kegyes farizeusi meghatározottságú zsidó etika alapja az, hogy a Törvény Isten legmagasabbrendű adomány népe, Izrael számára, annak megtartása a legnagyobb gyönyörűség, és jutalma az Isten által ajándékozott üdvösség. Bármennyire is különbözik ettől, az emberi teljesítményeket meghatározó tényezőként tekintő alapszemléletében a sztoikus filozófia bizonyos értelemben hasonló irányban mozog. Észereint az egyes ember a maga értelmével részese a logosznak, a világésznek, s ezen alapul erkölcsi teljesítőképessége, valamint az abban való fejlődésre való készsége, és ez vezeti a tökéletesség felé.²

Pál etikája ezekkel szemben teljesen krisztológikus megalapozottságú. Számára mindenek kiindulópontja Istennek a Krisztus halálában és feltámadásában realizálódó üdvösség-műve, amelynek következménye az, hogy

* Elhangzott előadásaként a Református Egyház Doktorok Kollégiuma 1991. augusztusi ülésén.

az ember hit által, egyedül kegyelemből részesül az üdvösség javaiban, amelyeknek újjászületése folytán már e földön részesévé lesz. A Krisztus-eseményben való részesedés és újjászületés az embert szabaddá teszi, és ez a szabadság a keresztyén ember etikai magatartásának bázisa. H. D. *Wendland* ezt az etikát a „kegyelem etikájának” nevezi.³ A Krisztusban elnyert szabadság (Gal 5,1) nem jogosít fel a szabadosságra (1Kor 6,9 kk), hanem elkötelez Krisztus mellett (1Kor 7,22 k; 9,21). Ezen az alapon valósulhat meg a hitben, reménységben és szeretetben való életforma (1Kor 13,13).

Mindezeket túl azonban — nem lévén entuziasztia — Pál azt is teljes élességgel látja, hogy mit jelent annak a ténynek a realitása, hogy bár a Krisztusban újjászületett ember egy másik, egy „új teremtés” részese (2Kor 5,27) — mégis ennek a földi aiónnak a keretei között él, ahhoz is kötődik, s ezért nagyonis szükséges arra figyelni, hogy milyen veszélyek fenyegetik erről az oldalról, s hogy a gyülekezet életében felmerülő gyakorlati problémák megoldása nem mellékes és lényegtelen dolog, hanem a keresztyén létnek, és egyáltalán a gyülekezet létének megőrzése szempontjából döntő jelentősége van. Ez is oka annak, hogy — legalábbis a bennünket most közelebről folalkoztató 1Korinthusi levélen belül az etikai vonatkozású részletek nem különülnek el önálló tömbökké, hanem belefoglalódnak a dogmatikai indíttatású mondanivalóba. Voltaképpen nem is dönthető el egyértelműen minden esetben, hogy melyik indíték volt az erőteljesebb egy-egy páli üzenet létrejöttében.

Amint az eddigiekből is érzékelhető, Pál teljes komolysággal tekint az individuumba, mint Isten Krisztusban végbement üdvözítésének tárgyára, de az individuumot nem individuális módon szemléli, hanem mint a gyülekezet tagját. Az egyén a gyülekezet tagjaként lehet részese az új teremtésnek, az új aiónnak, ezért a gyülekezet épségének ügye együtt fontos számára az egyén létének kérdéseivel. Az mondhatjuk: Pál etikája krisztológiai indíttatású és ekklézológiai célzatú. Itt azután zárul a kör, mivel a páli ekklézológia is krisztológia. Ezért is kell e vonatkozásban legalábbis röviden szólni arról a fogalomról, amely a korinthusi levelek ekklézológiáját alapvetően meghatározza: a Krisztus-test fogalmáról. Természetesen a teljesség legkisebb igénye nélkül, éppen csak az etikai kihatású szempontokra utalva.

L. *Goppelt* utal arra⁴, hogy számosan a gnosztikus ember-ös (Urmensch) mítoszából vezetik le a Krisztus-test páli fogalmát, ez ellen azonban komoly érvek szólnak. Ő maga nem tartja a fogalmat őszövetségi gyökerűnek sem, hanem sui generis pálinak (noha nem antik hatások nélkül), s az úrvacsorával hozza összefüggésbe. E. *Schweizer* ezzel szemben rámutat az őszövetségi előzményekre is.⁵ Az Őszövetség embere — fejti ki — szférákban gondolkodott, így felfogása szerint vannak szférák, amelyekben Isten lakozik, s amelyekben az ember megtapasztalhatja jelenlétét (pl. a Templomban), s vannak szférák, ahol jelenléte nem tapasztalható meg, mint pl. az alvilág, a Seól. E vonatkozásban azonban fokozatosan módosul az Őszövetség szemlélete, s így pl. már a 139. zsoltár szól arról, hogy Isten mindenütt jelenvaló: „Ha a mennybe szállnék, ott vagy, ha a holtak hazájában fekédnék le, te ott is ott vagy. Ha a hajnal szárnyaira kelnék, és a tenger tulsó végén laknék, kezed ott is elérne...” olvassuk a 8 kk versekben. Mégis: bár Isten mindenütt jelenvalóságának gondolata egyre erősödött, ezt továbbra is kiemésztette az a felfogás, hogy vannak életszférák — tehát nem topográfiai értelemben meghatározott helyek —, ahol vele teljesebben találkozhat az ember, mint máshol. Ezeket a szférákat gyakran egyes Istentől elhívott ember — mint pl. Ábrahám vagy Jákob — határozzák meg. Így

jut el a páli gondolat odáig, hogy legteljesebben a Krisztus által meghatározott „életszférában”, a gyülekezetben találkozhat az ember Istennel.

Pál mondanivalója szempontjából a test fogalma azért jelentős és kifejező, mert számára, a görög felfogástól eltérően, a test a másokkal való találkozás, a másokkal való szolgálat eszköze. Krisztusnak az emberért odaadott teste határozza meg azt a „helyet”, „szférát”, amelyben a valóságos élet lehetséges. A Krisztus-test „cselekvő tagok organizmusa” — mondja *Goppelt*.⁶ Mindebből érthető, hogy Pál leveleiben, mindenek előtt az 1Kor-ban e fogalom nemcsak az ún. dogmatikai, hanem az etikai részletekben is jelentős szerepet játszik. A páli etika célja a Krisztus-test egységének és szentségének megőrzése, s ezen belül a vitás kérdések, peres ügyek és egyéb gyakorlati vonatkozású problémák kezelése során is ezt a célt törekszik megvalósítani.

Szakadások a gyülekezetben (1Kor 1,10-17)

Hogy a korinthusi gyülekezet életében vitás kérdések, peres ügyek és egyéb rendezetlenségek olyan mértékben és olyan módon fordultak elő, hogy azokkal az apostol különös nyomatékkal volt kénytelen foglalkozni, annak sokféle oka volt, amelyek a gyülekezet sajátos körülményeiben, környezetének minőségében, szociológiai és vallástörténeti viszonyaiban gyökereztek. Legfontosabb oknak mégis a gyülekezetet belüli pártoskodást tekintjük, amelyet Pál maga is kiemelt helyen, az általunk ismert első levél bevezető részében tárgyal. Hozzá kell tennünk természetesen, hogy ugyanakkor maguk ezek a szakadások is — legalábbis részben — az előbb említett okok következményei.

A gyülekezetben kialakult szakadások jelölésére Pál a *schisma* szót használja. A *schidzo* ige jelentése: elhasít, szétszakít, elválaszt, leszaggat. Ennek megfelelően a *schisma*: szakadás, hasadás, átvitt értelemben megosztottság, véleménykülönbség, az egyetértés és az egység hiánya. A *schismata* oka a személyi ellentétekben keresendő, pontosabban a gyülekezetet belüli személyeskedésben, és természetesen nem azokban, akikre az egyes pártok hivatkoznak (12.v.). Ezek a pártoskodások megosztják és elcsúfítják a Krisztus testét, és akadályozzák normális életműködését; megakadályozzák az egyes tagok tevékenységének harmonikus összhangját. Ugyanakkor éppen az 1Kor tesz különbséget a *schisma* és a *hairesis* között. Van ugyan nézet⁸, amely szerint az 1Kor 11,18-19-ben a két kifejezést szinonim értelemben használja Pál, mégis erőteljesebbnek és meggyőzőbbnek tűnik az a vélekedés,⁹ amely szerint Pál itteni mondata mögött: „Mert először is azt hallom, hogy amikor összejöttek a gyülekezetben, meghasonlás (*schismata*) van közöttetek, és ezt részben hiszem is. Mert szükséges, hogy legyen közöttetek szakadás (*haireseis*) is, hogy így legyen nyilvánvalóvá: ki közöttetek a kipróbált” — egy eredeti jézusi logion áll, amely az Újszövetségben ugyan nem található, de a Didaché 6,5-ben szerepel: „...*esontai hairesis kai schismata*, s a Pál által használt *dei* szó azt fejezi ki: Jézus maga is szükségszerűnek tartotta ezek bekövetkeztét, a két kifejezés pedig a fokozás viszonyában áll egymással. Míg a *schismata* belülről osztják meg a gyülekezetet, úgy azonban, hogy annak külső keretei megmaradnak, addig a *haireseis* a teljes szétszakadást, a formális felbomlást is jelentik, megfelelően a szó eredeti értelmének, amely filozófiai, vallási iskolákat jelentett. A *haireseis* mögött tévtanítók (*pseudodidaskaloí*) állnak, akik „megtagadják az Urat” (2Pt 2,1). A nagy veszély

éppen abban van, hogy a *schismata* magában hordozzák a *haireis* lehetőségének csíráit; a belülről megosztott gyülekezet könnyű prédájává válik a kívülről jövő idegen tanításoknak. A *schismata* felől, ha végét nem vetik, egyenes út vezet a *haireis* felé.

A 12. versben felsorolt négy csoport sajátosságával kapcsolatban az egzisztenciális történet változatos és sokszínű magyarázatokat sorakoztat fel. Csak éppen megemlítem, hogy a mai napig eldöntetlen kérdés, hogy az *egó de Chrsitou* kitétel önálló pártot jelöl-e, netalán egy későbbi másoló betoldásáról, illetve széljegyzetéről van-e szó, esetleg Pál önmagára vonatkozó megjegyzése. Azért volna felesleges most részletesen belemenni a pártokkal kapcsolatos feltevések taglásába, mert témánk szempontjából éppen az a legfontosabb momentum, hogy Pál maga sem részletezi azok mibenlétét; sem itt, sem máshol nem száll vitába *expressis verbis* egyikkel sem.¹⁰ Arra sem utal, hogy esetleg valamelyik pártnak különleges szerepe lett volna a szakadások kiéleződésében. Nem az a problémája, hogy különböző kegyességi irányzatok érvényesülnek a gyülekezetben, hanem maga a szakadás ténye. Ha a Krisztus-test tagjainak különbözőségéről és egységéről szóló tanítására gondolunk, (1Kor 12,1 kk) akkor úgy fogalmazhatjuk meg mondanivalója lényegét: az egyes irányzatoknak belül kell maradniuk a megfeszített Krisztusról szóló evangéliumon (1,23), egymást ki kell egészíteniük, és az egész gyülekezet életét egy irányba kell lendíteniük. A cél az, hogy „a Krisztus keresztje el ne veszítse erejét” (17.c. vers), azaz, mint márt többször említettük, a Krisztus-test egységének és épségének a megőrzése. Ami a megoldás módját illeti — voltaképpen ezzel foglalkozik Pál a 4,21-ig terjedő szakaszban. Sem idő, sem mód nincs itt ezt részletesen végigelemezni, ehelyett arra figyeljünk, hogy ez a hosszabb lélegzetű tanítás alapozza meg azt a szent merészséget, hogy a 4,15-ben önmagát nevezi a gyülekezet kizárólagos atyjának. „Ha tanítómesterek sok ezer volna is a Krisztusban, atyátok azonban nincs sok: mert az evangélium által én vagyok a ti atyátok a Krisztus Jézusban”. Valóban merészség kell ehhez, hiszen az 1,12-ben önmagával kezdte a sort: nem kímélte azokat sem, akik a pártoskodás során az ő nevére hívatkoztak. S ha nem megalapozottan szólna itt, azt a gyanút ébreszthetné, mintha csak azért hadakozna a szakadások ellen, hogy kizárólag a saját autoritását biztosítsa másokkal szemben. Természetesen nem erről van szó, s ez azonnal világossá lesz, ha az eredeti szövegre figyelünk. Az új fordítás ugyanis, amit az imént idéztünk, noha tartalmilag helytálló, mégsem pontos, Károli pedig kissé erőtlén („...tőlem vagytok a Krisztus Jézusban, az evangélium által”. A tényleges szöveg: *egó hümas egenésa: cn nemzettek titeket*. Még pregnánsabb a szöveg értelme, ha arra gondolunk, hogy a „tanítómesternek” fordított *paidagogos* a legkevésbé sem volt tanítómester, hanem rendszerint képzetlen rabszolga, akinek az volt a feladata, hogy hattól tizenhat éves koráig kísérője legyen a fiúgyermeknek, állandóan felügyeljen rá, és külsőleg rendben tartsa. Inkább inas vagy testőr, semmint nevelő. Pál az atyaság fogalmát ezzel állítja szembe. Ennek a szóhasználatnak itt rabbinus gyökerei vannak, és spirituális értelemben értendő. A Talmud Szanhedrin-traktátusában olvasható: „Aki felebarátjának gyermekét a Tórára tanítja, azt az Írás úgy tekinti, mintha ő nemzette volna”.¹¹ Nem arról van szó tehát, mintha Pál Isten helyére akarna tolnakodni; éppen ellenkezőleg: ő valóban Istenhez vezette a korinthusiakat; azt a gyülekezetet, amely nagyon sok gondot okozott számára, amellyel kapcsolatban oly sok problémája volt, de amelyről elmondhatja: *cn gar Chrsító Iésou dia tou eüaggeliuo egó hümas egenésa*: Mert Krisztus Jézusban az evangélium által én

nemzettek titeket. Pál Krisztus által Istenhez vezette a korinthusiakat, akiket az „evangélium által” ő nemzette!

Mindez indokolja, hogy Pál autoriter módon szólítsa meg a gyülekezetet, mégpedig mint közösséget. A gyülekezet nem individuálok egymásmellettsége, hanem testvéri közösség — egyénnek, csoportoknak ezen belül kell megtalálnia helyét. A megoldás: „Mindnyájan egyféleképpen szóljatok!” (1,10). *to auoto legein*: terminus technikus, amely nem csupán a beszédben, hanem a gondolkodásban és a cselekvésben való azonosságot, a teljes egyetértést és testvéri közösséget is magába foglalja. Ne felejtjük el, hogy Pál — valószínűleg legfontosabb célja az 1Kor megírásával az, hogy az úrvacsorai közösséget helyreállítsa, illetve rendezze.

A megoldás — ha egészen kiélezzük a dolgokat — abban van, hogy a gyülekezet (illetve egyház — itt hasznunkra van az *ekklésia* szó kettős értelme!) egy, a megszokott emberi normáktól eltérő rend szerint értelmezi önmagát, és ennek az önértelmezésnek megfelelően alakítja életfolytatását. Ennek a sajátos önértelmezésnek a bázisa az úrvacsorai közösség.¹²

Minderre könnyen rá lehetne mondani, hogy hangzatos, de túl teoretikus fejtegetés. Hogy Pál valóban tudott egészen konkrét ügyekben, és egészen személyre szólóan is maig érvényes tanítást nyújtani, arra nézve jó példa következő perikópánk:

Paráznaság a gyülekezetben (1Kor 5,1-13)

E perikópában olyan paráznaságról ír Pál, amely „még a pogányok között sem fordul elő”. Ez a megjegyzés éppen Korinthusban összefüggésben igen élessé teszi a vádat. Korinthusban, amely — vegyes lakosságú kikötőváros lévén amúgy is melegágya volt a legkülönfélébb bűnöknek — a város fölé magasodó Aphrodité-templomhoz kapcsolódóan virágzott a kultikus prostitúció. (Bár *Conzelmann* szerint ez a feltevés egy félértelemzett adaton alapul¹³). Pál ennek ellenére nem törvényeskedő módon, vagy éppen „erkölcs-csösz” szemlélettel közelít a dologhoz. Erre vall, hogy nem nevezi meg azt, aki a bűnt elkövette; nem csak és nem elsősorban az egyedít látja benne — noha a 2. vers nyilvánvalóvá teszi, hogy egyetlen ilyen esetről volt szó — hanem az általánosítható.

Pál a férfi és nő kapcsolatában, pontosabban a házasságban — folytatva itt is, ez esetben is a szövetségi gondolatvilágát — Krisztus és az egyház kapcsolatának modelljét látja (vö. Ef 5,31 kk — 1Ézs 54,6 k; Jer 2,2; Hós 2,18, stb.). Az itt előforduló paráznaság ezt a modellt sérti, s így a gyülekezet bizonyosságtételét teszi hiteltelenné, azaz a Krisztus-test működőképességét bénítja.

Jellemző Pál szűkszavúsága magának az esetnek a leírásában is. Nem egészen pontosan eldönthető, hogy mi-
ben is áll az a paráznaság, amelyről szó van. Legfeljebb valószínűsíthető, hogy a különböző feltevések közül¹⁴ leginkább az közelíti meg a valóságot, amely szerint Korinthusban az történt, hogy valaki test szerinti vagy nevelőanyjával apjának életében lépett neki kapcsolatra. Azért ez a legvalószínűbb, mert bár mind a zsidó, mind a római jog ültötte a nevelőanyával annak özvegyesége idején kötött házasságot, a Korinthusban érvényes hellenista-görög jog ezt megengedte, úgy, hogy prozeliták esetében olykor a rabbik is tolerálták. Pál tehát nem részletezi a dolgot — számára a lényeges az, hogy egy illegitim kapcsolatról van szó, s ez a fentebb említett okok miatt nem fér össze a keresztyén gyülekezet életfolytatásával.

Hogy mennyire nem vulgáris és olcsó erkölcsösködésről van szó Pál esetében, azt az is jól mutatja, hogy mon-

danivalójának éle egyforma határozottsággal fordul a paráznaságot elkövető személye és az azt eltűrő gyülekezet egésze ellen. (Ez egyébként nem így szokott lenni: a fel-szines erkölcsi szemlélet tipikus képlete az, amely a bűnös bűnét a „tiszták” feddhetetlenségének kiemelésére használja fel. Hogy csak a Bibliánál maradjunk: a példázatbeli farizeus szavait idézzük fel: „Isten, hálat adok neked, hogy nem vagyok olyan, mint a többi ember... mint ez a vámszedő is” — Lk 18,11.) A parázna vétké az egész test betegsége, ezért az egész testnek kell védekeznie ellene. Hogy valóban ez a szemlélet és ez a szándék vezérli, azt mi sem mutatja jobban, mint hogy a kívülálló erkölcsi magatartása iránt teljesen közömbös Pál, sőt a velük való kapcsolattól sem tiltja a gyülekezet tagjait. „Levelemben már megírtam nektek, hogy nem szabad kapcsolatot tartani paráznákkal. De nem általában e világ paráznáival... hiszen akkor ki kellene mennetek a világból... Mert mit tartozik rám, hogy a kívül levő felett ítélkezem? (1Kor 5,9.10.12.)

Hogy lényegileg miről van szó, azt a kovász hasonlatával világítja meg Pál: 6 kk verse. A kovász a zsidók szemében az erjedés, így a rothadás szimbóluma, undorító, taszító jelkép. A vele kapcsolatos ellenérzés összefügg a páska kovásztalan kenyérével is, amelynek elkészítése előtt a régi kovászt az utolsó morzsáig ki kell takarítani a házból.¹⁵

Az eset rendkívül súlyosságához mérten súlyos a megoldás módja is: „Átadjuk az ilyet a sátánnak, teste pusztulására, hogy lelke üdvözüljön az Úrnak azon a napján” (5,5). Az egyházfegyelem páli gyakorlatában szankcionális szempontból ez a legkeményebb megoldás, amely az ittenin kívül csak az 1Tim 20-ban fordul elő. Az aktus lényege a gyülekezet közösségéből történő kizárás, az exkommunikáció. A gyökerek itt is az Ószövetségig nyúlnak vissza: az ószövetségi gyülekezetnek is óvnia kellett szentségét és tisztaságát, s aki méltatlanná vált arra, hogy a vallási és társadalmi közösség tagja legyen, azt kizárták belőle. A legrégebbi ilyen tudósítás az Ezsdr 10,8-ban olvasható.

Az exkommunikáció gyakorlata mögött az a felfogás ismerhető fel, hogy a gyülekezet, mint Krisztus teste az ő uralmi területe, míg a világ a sátáné. Aki tehát kikerül a krisztusi erők hatósugarából, az automatikusan a másik erő hatása alá kerül, s ez konkrét fizikai következményekkel is jár, hiszen a különféle betegségek, és maga a testi halál is a démonok, illetve a sátán munkája. Erre utal a „teste pusztulására” kitétel. Pál meg volt győződve arról, hogy a gyülekezetből történő kirekesztés nem marad fizikai következmények nélkül a bűnösre nézve. Összefügg mindez azzal a mélyen bibliai szemlélettel is, amely szerint sem az áldás illetve az imádság, sem az átok nem egyszerűen verbális aktus, hanem erők való-ságos közvetítése.

Nem egészen világos, hogy hogyan értendő a 4. versben a „ti és az én lelkem” fordulat. Utalhat arra, hogy nem feltétlenül szükséges Pál személyes jelenléte a kiközösítés fogantatásához, hiszen lélekben ott van a gyülekezettel, — mindenképpen azt jelenti azonban, hogy teljes felelősséget vállal, apostoli tekintélyének teljes súlyával a történendőkért.¹⁶

Ugyanakkor — s itt érkezünk el a legdöntőbb mozzanathoz — a gyülekezet szerepe az egész folyamatban csupán eszközi. Nem Pál, és nem a korinthusiak dönthetik el, hogy milyen következményekkel jár a bűnösre nézve vétké. Az összegyülekezés, amelynek keretében a sátánnak történő átadás végemegy, *en tó onomati tou kúriou* történik, tehát nem bírósági, hanem istentiszteleti alkalom. Maga a sátánnak történő kiszolgáltatás *sün té dúnamei tou kúriou hémón Iésou* történik, azaz végső

szoron azt nem a gyülekezet fogantatosítja, hanem maga Jézus, azzal az emberrel szemben, aki bűne révén voltaképpen maga zárta ki magát a gyülekezetből.

Mindazonáltal az ítélet nem egyszersmindenkorra szóló. Nem jelenti azt, hogy az illető kárhozatra megy, sőt személyét tekintve éppen az a fegyelmezés végső célja, hogy az Úr ama napján „lelke üdvözüljön”.

Kirajzolódik így előttünk e végletes és súlyos eset kapcsán az egyházfegyelmezés gyakorlásának páli módja és célja. A módszer: nem az emberi kategóriák és szabályok szerinti bírósági eljárás, hanem istentiszteleti cselekmény, amelynek során a gyülekezet közössége, illetve a gyülekezet vállalja bár a felelősséget, az ítéletet mégsem ők hozzák, illetve hajtják végre, hanem maga Krisztus. (Kissé talán kielezve a dolgot: mai jogi kategóriákat figyelembe véve ez éppen az ellenkezője a világi bírósági gyakorlatnak: ott az ítélethozó voltaképpen a maga felelősségét a teteles törvényre hárítja, amelynek ő pusztán kényszerű alkalmazója, az ítéletet azonban tulajdonképpen ő hozza, illetve hajtja végre.)

A fegyelmezés célja kettős: egyfelől mindenáron megőrizni a gyülekezet épességét, a Krisztus-test intaktságát. Ugyanakkor a bűnösrel szemben a lelkigondozói szempont a hangsúlyos, mint ezt *Lenkeyné Semsey Klára* is hangsúlyozza az 1Tim 1,20 magyarázata során.¹⁷ Friedrich *Lang* igen szemléletesen és tömören foglalja össze mindezt: „Az apostol legdöntőbb teológiai intenciója ennél a lelki ítélkezésnél abban áll, hogy éppen olyan világosan kifejezésre juttassa a *bűnre mondott nemet*, mint *Isten igenjét a bűnösre* nézve, Jézus helyettes, engesztelő halálának alapján.”¹⁸

Pogány bíróság előtti pereskedés (1Kor 6,1-9)

Pál rendkívül kemény hangvételben kezdi mondani-valóját. A *tolmaó* ige eredeti jelentésében és újszövetségi előfordulási helyein egyaránt rendkívüli bátorságot igénylő vállalkozásokra vonatkozik, nagy veszéllyel járó dolgok vállalását jelenti. Itt pejoratív értelmű: szinte elképesztően esztelen merészség és szégyentelenség kell ahhoz, hogy a gyülekezet tagjai egymás közötti peres ügyeiket világi, pogány bíróságok előtt akarják rendezni. Még markán-sabban érzékelhető az apostol felháborodása, ha arra gondolunk, hogy mindez *közvetlenül* a parázna férfival kapcsolatos perikópa után hangzik el, aholis nyilvánvalóvá vált, hogy a gyülekezet még önmagán belül sem bírósági, hanem istentiszteleti keretek között kell, hogy problémáit megoldja.

Ugyanakkor meg kell tenni az elhatárolást is. Nem arról van szó, mintha Pál kétségbevonná a világban működő igazságszolgáltatás legitimitását és szükségszerűségét. Ez ellene mondana az államhatalommal kapcsolatos, a Rm 13,1 kk-ban kifejtett tanításának. Másfelől nem mondja azt sem, hogy a keresztyén ember adott esetben, ha kívülállókkal, a világgal van jogi úton elintézendő ügye, akkor negligálja a világi jogszolgáltatás igénybevételét. Amikor arra van szükség, ő maga is él római polgárjogából adódó lehetőségeivel, és a császárra, mint legfőbb döntőbíróra fellebbez (ApCsel 25,10 kk).¹⁹

Hozzá kell tenni mindehhez, hogy az e perikópában tárgyalt kérdéskör esetében jellegzetesen pogánykeresztyén kísértésről van szó, a zsidók ugyanis peres ügyekkel sohasem fordultak kívülálló bírósági fórumokhoz, így a diaszpórában is létrehozták mindenütt saját döntőbíró-ságaikat, és ügyeiket az Ószövetség szellemének megfelelően saját körükön belül intézték el. Pál mondanivalójának háttérben nyilvánvalóan szerepet játszik ez a

meggondolás is. A görögök világában ellenben igen nagy szerepük volt a különféle bírósági eljárásoknak, azokban gyakorlatilag minden felnőtt férfi résztvevett, s az egyes processzusok szinte társadalmi eseményszámba mentek. Így a kísértés a gyülekezet számára még nagyobb volt.

Pál állásfoglalását itt sem emberi megfontolások határozzák meg, hanem teológiai szempontok. Gondolatmenetének alapja az a felfogása, hogy a gyülekezet, mint a Krisztus teste a legitím Isten népe, az igazi Izrael, ezért azok az ígéretek vonatkoznak rá, amelyeket Isten Izraelnek adott. A gyülekezet, mint Isten eschatologikus népe, részt fog venni a végső ítékezésben. A 2-3. versekben szereplő indoklás egyértelműen ószövetségi, illetve judaista-apokaliptikus gyökerekből táplálkozik.²⁰ Már Dán 7,22-ben megjelenik a kép: „Bekövetkezett az az idő, amikor a szentek foglalták el a királyságot”. Ez a gondolat azután továbbgyűrűzik az apokaliptika világában, mindenek előtt a Hénók apokalipszisében, amely különösen az utolsó fejezetében szól erőteljesen arról, hogy az igazak ítékezni fognak a bűnösök felett. A Hén 1,9 tükröződik vissza a Jud 14. versben: „Íme eljött az Úr szent seregeivel, hogy ítéletet tartson mindenek felett”. (Bár megjegyzendő, hogy e verssel kapcsolatban nem eldöntött kérdés, hogy emberekről vagy angyalokról van-e szó.) Jézus a tanítványoknak adja azt az ígéretet, hogy vele együtt fognak ítéletet tartani Izrael tizenkét törzse felett. Az Újszövetségben visszatérő gondolat Isten országával kapcsolatban, hogy az abban való részesedés Krisztus követői számára azt jelenti, hogy vele együtt fognak uralkodni (Jel 6,3; 5,10, 20, 4,6; 22,15; vö. Mt 5,3,10; Lk 12,32). A héber *sp^f* (sin-pe-tet) ige egyaránt magában foglalja az uralkodás és az ítékezés jelentéstartalmát. Ami mármost a 3. versben az angyalok feletti ítékezésről mondottakat illeti, itt nem csak a bukott angyalok feletti ítékezésről van szó, amiről ugyancsak a Hénók apokalipszise beszél, hanem az Ézs 24,21-re is gondolnunk kell, amely szerint Isten az angyalok felett is ítékezni fog — így logikus Pál megjegyzése: „angyalok felett is ítékezünk majd”.

Összegezve a perikópa mondanivalóját: arról van szó, hogy Pál a kisszerűségekbe, méltatlan kicsinyeskedésekbe merülő korinthusiak elé üdvtörténeti távlatokat állít. Nem kell kivonulniuk a világból, nem kell megtagadniuk azokat a kapcsolatokat, amelyek környezetükhöz fűzik őket, de egy más minőségű életformát kell vállalniuk. Életüket nem azok a szabályozók határozzák meg, amelyek a társadalom életét, hanem azok, amelyek kizárólag Isten népének adatnak.

Pál nagyfokú realitásérzékét mutatja, hogy ebben az esetben is a valós, konkrét helyzetből indul ki, és nem a maximális követelménnyel kezdi mondanivalóját, hanem fokozatosan vezet rá a gyülekezet tagjait keresztyén mivoltukból adódó elkötelezettségükre. Először arra inti őket, hogy peres ügyeikkel ne forduljanak a „hitetlenek” bírói fórumaihoz. (Az *adikoi* szó használata a *hagioi*-val szemben rendkívül éles különbségtétel, nem egyszerűen pogányt jelent, sőt az Új Fordítás „hitetlen” szava sem adja vissza tartalmát egészen pontosan. A Károli-fordítás „igaztalan” szava jobb lenne, csak mai nyelvérzékünk nem arra érti, amit ki akar fejezni.) Ha mindenképpen elkerülhetetlen, hogy egymással pereskedjenek a keresztyének, akkor kövessék a zsidó példát: oldják meg ügyeiket belkörüleg, a saját körükből kiválasztott bölcsességével és közreműködésével. A végső megoldás azonban nem ez, hanem a krisztusi normákhoz való igazodás.

A 7. versben a Hegyi Beszéd szellemisége szólal meg.²¹ A törvény igazi betöltése nem a törvényeskedés, még kevésbé a pereskedés, hanem a belső átalakulás, amely mindent a szeretet törvényének rendel alá (vö. Mt 5,17

kk). Ha nem ez a lelkület határozza meg a gyülekezet tagjainak életét, akkor ők maguk is *adikoi*-á lesznek. (Meglépő az a következtetés, amellyel Károli és nyomában az új fordítás is „igazságtalan”-nak fordítja az *adikoi*-t a 9. versben, noha nyilvánvaló az 1. verssel való párhuzam.) A gyülekezet hivatása az, hogy e világban Isten Országának erőit jelenítse meg, azét az országét, amelynek az ígéret szerint ő maga az örököse.

Az egyházfegyelem gyakorlásán gyakran mi csupán konkrét ügyek eseti megoldását értjük. Bár ezt maga Pál is fontosnak tartja: ha már elkerülhetetlen, rendezni kell a rendezetlen ügyeket, de a végső megoldás nem ez: a lelkületnek kell a gyülekezeten belül megváltoznia, hogy méltó legyen elhivatásához. Az igazi egyházfegyelem ott valósul meg, ahol már nincs is szükség fegyelmezésre. (Mindez mai nyelvre „lefordítva” azt jelentheti, hogy szükség van ugyan — a realitások talaján állva — minél jobb egyházi törvénykönyvre, de önmagában ettől várni a megoldást édeskevés. Szinte azt lehet mondani: ott kezdődik az igazi gyülekezet, ahol ha van is törvénykönyv, nincs rá szükség.)

A bálványáldozati hús (1Kor 8,1-13; 10-24; 11-1)

A kívülállóak, a pogány környezettel való kapcsolat, a hozzájuk való viszony kérdése az eddig tárgyalt esetekben is szerepet játszott, különösen is a peres ügyek intézésének összefüggésében, a bálványáldozati hús fogyasztásának témaköre esetében azonban mondhatni, ez áll a középpontban.

A probléma gyakorlatilag minden olyan alkalommal felvetődött, amikor valaki egyáltalán húst fogyasztott. Hogy ez mennyire súlyos gondot okozott, azt már a szóhasználat is mutatja. Az *eidólothüton* jellegzetesen zsidó illetve keresztyén kifejezés, maguk a pogányok az ilyen húst *hierothüton*-nak vagy *theothüton*-nak nevezték.²² A 8,1 kk alapján a magyarázók feltételezik, hogy ebben az ügyben a korinthusiak maguk fordultak Pálhoz dilemmáikkal, s a 8,1-ben Pál őket idézi, és ebből kiindulva válaszol kérdéseikre.

Miben is áll a dolog lényege? A pogány istenségeknek magánszemélyek által bemutatott áldozati állatokból az oltáron elégetett részek után megmaradó — és az áldozati állat nagyobb részét kitevő — húsmennyiség egy része a papokat illette, a többit az áldozat bemutatója használta fel, rendszerint valamilyen ünnepi lakoma keretében. Ez történhetett magában a templomban, de magánháznál is. Hasonlóképpen a különböző egyesületek, társadalmi szerveződések is, amelyekhez tartozni egyet jelentett az az, hogy valaki benne él környezetében, rendeztek ilyen lakomákat. A közösségi áldozatok után megmaradó húsmennyiség a papokat illette, akik a felesleget a kereskedelemben értékesítették, így érthető, hogy a mészárszékekben kapható hús bármikor származhatott bálványáldozatból. De ettől függetlenül is általános gyakorlat volt, hogy a magánjellegű állatvágásoknál is „beszentelték” a húst valamelyik istenségnek, az ártó démonok távoltartása érdekében.

A levél gondolatmenetéből egyértelműen kitűnik, hogy a korinthusi gyülekezet tagjai kétféleképpen reagáltak az így adódó kérdésekre. Az „erősök”, a pneumatikusok úgy vélték, hogy a lélek által szerzett ismereteik felszabadítják őket az ilyen hús élvezetére, illetve akár a templomi lakomákhoz való részvételre is, hiszen „nincs bálvány a világon és Isten sincs más, csak egy” (1Kor 8,4). E mondattal Pál ugyancsak őket idézi. Az „erőtlenek” ezzel szemben az ilyen húst továbbra is bálványáldozatinak tekintik,

ezért nem fogyasztják, és megbotránkoznak azokon, akik ezt teszik. Az erőtlenség esetében kétféle motívum játszik szerepet: egyfelől a pogányból lett keresztyének még nem szakadtak el mindnyájan teljes mértékben régi hitüktől, s esetükben a visszaesés kísértése fenyeget. Másfelől a zsidókeresztyének esetében az Ószövetség nagyon szigorú előírásai játszanak szerepet, amelyek a kezdettől fogva a leghatározottabban tiltanak mindenféle bálványimádást, az abban való részvételt, s magát az ilyen áldozatból származó hús élvezetét (vö. 2Móz 20,3; Dán 1. rész).

Pál válasza a felmerülő kérdésekkel kapcsolatban két irányban mozog. A 8. fejezetben és a 10,23-33-ban liberálisan ítéli meg a bálványáldozati hús élvezetének kérdését, míg a 10,1-12-ben rendkívül határozottan tiltja meg a bálványáldozati lakomán való részvételt. Itt ószövetségi példákra, illetve azok rabbinikus értelmezésére, valamint az úrvacsora és a bálványáldozat egymást teljesen kizáró jellegére utalva eddig is megismert fő szempontját érvényesíti: a Krisztus-test épsége és egysége mindennél előbbre való (16. vers).

Felmerül a kérdés: mi lehet a két eltérő szemléletű válaszadás hátterében? Van olyan feltételezés,²³ amely szerint az engedékenyebb szemléletű válaszadás az általunk nem ismert első levél fennmaradt töredékeként került az 1Kor-ba, e levél megírását követően azonban az időközben Jeruzsálemben megtartott apostoli konvent (ApCsel 15,29) kötelezte Pált, hogy az ószövetségi tradíció nyugvó tilalmat a pogánykeresztyének között is érvényesítse, s innen a rigoruzusabbá váló hangvételt.

Bár teljes mértékben ezt a feltevést sem vethetjük el, mégis: egyetérthetünk azzal a magyarázati móddal is, amely nem lát különösebb ellentétet a kétféle megoldási mód között, amennyiben úgy ítéli meg, hogy a szigorú tiltás kifejezetten a pogány templomokban rendezett, kultikus jellegű alkalmakon való részvételt tiltja meg, míg az engedékenyebb állásfoglalás a többi, fentebb vázolt esetre vonatkozik.²⁴ Pál a leghatározottabban arra törekszik, hogy a keresztyén gyülekezet hitbéli, mondhatni dogmatikai vonatkozásban teljesen intakt maradjon; a Krisztus-test épsége ilyen vonatkozásban is mindennél előbbre való. Ki kell zárni minden lehetőségét annak, hogy bármiféle szinkretista behatás akár a legcsekélyebb mértékben is megfertőzze a gyülekezet életét.

A megoldás másik oldala viszont teljes mértékben lelkigondozói alapokra épül. Itt szempont egyfelől, hogy a

dogmatikai, hitbéli különállás nem jelent egyúttal a környezettől való elfordulást, ellenkezőleg, éppen ez a tisztázottság teszi lehetővé, hogy a gyülekezet nyitott legyen a környezete felé. Ez egyfelől feltétele a normális emberi, társadalmi együttélésnek, másfelől megfelel a keresztyén gyülekezet missziói elkötelezettségének is. A korinthusi keresztyének szabadok arra, hogy részt vegyenek az Őket körülvevő társadalom mindennapjaiban és ünnepeiben is (a templomit kivéve), de csak addig a határig, amíg ezzel másoknak lelkiismereti vagy hitbéli károkat nem okoznak. S e vonatkozásban szó van azokról a pogányokról, akik számára félreérthető volna azt látni, hogy maguk a keresztyének nem veszik komolyan saját hitüket, másfelől azokról a még „erőtlen” keresztyénekről, akik számára botránkozás lenne az általuk szabadosságnak ítélt szabadsággal való élés.

Mindaz, amit Pál e vonatkozásban elmond, az egyházfegyelmezés legtükrösebb módszerét valósítja meg: a végső cél nem az, hogy jogi értelemben kodifikált szabályok határozzák meg a gyülekezet tagjainak magatartását egy-egy élethelyzetben, hanem hogy a keresztyén ember hitének alapján maga tudjon dönteni egy-egy kérdésben: hogyan munkálhatja a Krisztus testének egységét és épségét, gazdagíthatja szolgálatát, és valósíthatja meg a testvéri szeretet krisztusi követelményét. Az egyházfegyelmezés Pál értelmezése és gyakorlata szerint: lelkigondozás.

Ha az eddig tárgyalt esetekben is érzékelhettük, hogy a páli gyakorlat valóban modell a ma egyháza számára is, akkor ezt ebben az esetben a leghatározottabban ki mondhatjuk!

Szabó Csaba

JEGYZETEK

1. E. *Satuffer*: Az Újszövetség teológiája. (ford. Kocsis Elemér), Debrecen é.n. Kézirat, 20. o. — 2. F. *Lang*: Die Briefe an die Korinther (Göttingen 1986.) 133. o. — 3. Idézi F. *Lang* i.m. 136. o. — 4. I. *Goppelt*: Theologie des NT (Göttingen, 1981) 475. o. — 5. E. *Schweizer*: Jesus Christus (München, 1968) 111. o. — 6. *Goppelt* i.m., uo. — 7. Theologisches Begriffslexikon zum NT (Wuppertal, 1977) 284. o. — 8. F. *Lang* i.m. 148. o. — 9. J. *Weiss*: Der erste Korintherbrief (Göttingen, 1910) 280. o. — 10. F. *Lang* i.m. 24. o. — 11. H. *Strack-P. Billerbeck*: Die Briefe des NT... (München, 1926) 340. o. — 12. Vö. *Bartha* Tibor: Egyház és demokrácia (Confessio 1991. 1.sz.) — 13. Idézi F. *Lang* i.m. 2. o. — 14. F. *Lang* i.m. 70. o.; J. *Weiss* i.m. 124. o. etc. — 15. *Strack-billerbeck* i.m. 359. o. — 16. Vö. *Lang* i.m. 71. o. — 17. *Lenkeyiné Semsei Klára*: Timotheushoz írt első levél magyarázata (Debrecen, 1988) 44. o. — 18. F. *Lang* i.m. 72. kk. o. — 19. uo. — 20. uo. — 21. uo. — 22. J. *Weiss*: i.m. 214. o. etc. — 23. J. *Weiss*: i.m. 213. o. — 24. F. *Lang* i.m. 129. o.

Gyülekezeti adományok *

Anyagi kérdések a korinthusi levelek fényében

A két korinthusi levél keretén belül a gyülekezeti adományok — az anyagi kérdések témája egyrészt a keresztyén szabadság kérdéskörével foglalkozó részletben kerül elő (1Kor 9), másrészt a jeruzsálemi ösgyülekezet javára folyó gyűjtés megszervezésével kapcsolatban szerepel (1Kor 16,1 kk; aKor 8-9). Az egyház életében felvetődő konkrét kérdésekre ad választ az apostoli tanítás ez esetben is — mint ahogyan ez jellemző az apostoli levelekre —, azonban olyan módon, hogy az magába fog-

lalja a témával kapcsolatos általános érvényű útmutatást, megvizsgálva annak teológiai alapját. Az előadás címének első fele az adomány eredetét, a második fele az adomány jellegét határozza meg.

A gyülekezeti adományok elnevezése, meghatározása

Ha nyelvi, fogalmi, szemantikai elemzést végzünk témánkat illetően nyilvánvalóvá válik, hogy Pál olyan fogalmakat használ etckintetben, amelyek egyrészt világosá teszik, hogy földi, anyagi javakról van szó (ta sarkika

* Elhangzott előadásként a Református Egyház Doktorok Kollégiuma 1991. augusztusi ülésén.

IKor 9,11), másrészt viszont azt is, hogy ezek a földi javak összefüggésben vannak azzal az Úrral, aki feltétel nélkül, szeretetből ajándékozó Isten, valóságos megfogható jót adományoz, áldást akkor is, sőt kegyelmet, amikor az evilági, földi, anyagi javakban realizálódik. Voltaképpen az adományok meghatározásában már az elnevezés által is benne van annak teológiai értékelése.

1. *Exousia* (IKor 9,12) „vagon”, „szellemi és anyagi javak”. Ilyen értelemben csak a korinthusi levélben szerepel.¹ A fogalom jelentése különben: „szabadság”, „képesség”, „lehetőség”, „jog”, „hatalom”, „hatalmasság”.

2. *Eulogia* fogalma szerepel a 2Kor 9,5 versekben, azt az ajándékot jelenti, amivel az ember a felette állót köszönti (1Móz 33; 1Sám 25,27). A fogalom alapjelentése jót, szépet mondani, áldást mondani és közvetíteni. Azok közé az újszövetségi fogalmak közé tartozik, amelyeknek jelentéstartalmát nem a profán görög, hanem a héber, az ószövetségi, és a vele rokon zsidó vallásos irodalom határozta meg. *berek*, *börákáh* „áldás”, „áldások”, „áldani” a LXX-ban *eulogia*, *eulogeo* fordításban szerepel. Ez nemcsak elvi általánosságban jelenti az áldást, illetve az áldani ígét, hanem kifejezi konkrétan mindazt, ami annak következménye az ember egyéni, földi életében (1Móz 27,1 kk; 48,15; 49,25 k). Ez a jó Istentől ered, az ember részese, hordozója, és közvetítője lehet. Az izráeli ember áldásnak tekinti az egész életét, és áldja azért Teremtőjét. Ez történik az imádságban, istentiszteletben és otthon egyaránt. Eredetileg minden üdvözlés, köszöntés is áldáskívánás volt az emberek között (1Sám 13,10). Ennek megfelelően jelentheti *börákáh*, illetve fordításaként az *eulogia* azt az ajándékot, amivel az ember a felette levőt köszönti. Az *eulogia* a feltétel nélküli szeretetből származó, a jót hirdető beszéddel párosuló tett.²

3. *logeia* „gyűjtés”, „pénzgyűjtés”, „adó”, „szakrális pénzüsszeg”, „kollekta”.³ Az Újszövetségben csak az IKor 16,1 k-ben szerepel. A fogalom jelentésében a hangsúly nem az adó jellegre esik ebben az összefüggésben, hanem arra a pénzgyűjtésre, amelynek lényegéhez hozzátartozik az önkéntesség és a szeretet. Olyan gyűjtésről van szó, amely a gyülekezet részéről ajándék.⁴

4. A *ta sarkika* a *sarkikos*-ból „testi”, „evilági”, ti. dolgok. A *pneumatikos* „a lelki” ellentéte, az evilághoz tartozó, természetű, anyagi javak az IKor 9,11-ben.⁵

5. A *charis* fogalma szerepel a 2Kor 8,4.6.7. versekben: „adomány”, „ajándék”. A *charis*, amint jól tudjuk, Pál szóhasználatában Isten üdvjvainak a jelölésére szolgáló legátfogóbb hatalom, a Krisztus megváltó munkája alapján az embernek életet biztosító, feltétel nélküli ajándék. A gyülekezet adománya a fogalom jelentése szerint olyan ajándék, amely összhangban van azzal az Úrral, aki minden jó adomány forrása. A *charis* fogalma a jeruzsálemi gyülekezet számára szóló adományt jelenti, amely önként vállalt szolgálatban való részesedés a szentek javára.⁶

Gyülekezeti adomány a korinthusi levelek fogalmai szerint a gyülekezet tagjainak önként (*authairetos*) (2Kor 8,3), *készséggel* (*prothymia*) (2Kor 9,2), nem szomorúan vagy kényszerből (*mé ek lypés é ex anagkés*) (2Kor 9,7), hanem tiszta szívről (2Kor 8,2) és buzgóságról (*zélós*) (2Kor 9,2) tanúskodó, áldást jelentő hálaadózatként (*eulogia*) (2Kor 9,5), a szentekért hozott, a kegyelmes Istent hirdető ajándék (*charin*) (2Kor 8,6), anyagi javak, az egyház építését, növekedését és fenntartását jelentő szolgálatban való részesedés (*tén charin kai tén koinónian tés diakonias tés eis tous hagious*) (2Kor 8,4). A gyülekezeti adomány, az anyagi kérdés a korinthusi levelek alapján szent, vagyis Istennel kapcsolatos ügy, amelyre nézve ugyanúgy érvényesítendő az egyház Urának a tanítása, mint ahogyan az istentisztelet rendjére vagy Krisztus követőinek a világban való forgolódására nézve. A

gyülekezeti adomány esetében különösen figyelmet érdemelnek azok a jelzők és határozók, amelyeknek elemzésére ugyan nem térünk ki, de a meghatározásban érvényesítettük. Az adomány eredete, forrása a gyülekezet, tehát az újjáteremtés rendjéhez tartozó közösség. Az adomány jellege anyagi, tehát a teremtés rendjéhez tartozó valóság. Az újjáteremtés rendjéhez tartozó közösség, az egyház nem abban különbözik a teremtés rendjéhez tartozó rendektől, hogy nem foglalkozik anyagi kérdésekkel, nincsenek anyagi kérdései, hanem abban, hogy másképpen foglalkozik az anyagi javakkal, mint a bűn miatt megrontott ember. Az egyház hivatása szerint el van kötelezve arra, hogy Ura követeként hirdesse: nem az anyag minden rossz forrása, hanem a bűn és annak szerzője. Krisztus megváltó munkája nem az anyagtól, hanem a bűntől való szabadítás. Az anyagi javak ugyanúgy áldássá lehetnek, mint ahogyan az ember, ha nem a bűn törvénye, hanem az újjáteremtés rendje érvényesül velük kapcsolatban.

Az adományok rendeltetése

1. *Gondoskodás az egyházi munkásokról*. Az IKor 9,1 versével kezdődő kérdés-sorozatban, amely által Pál azt akarta itt világossá tenni, hogy odatartozik a valódi apostolok köréhez, azoknak a gyülekezetek által elismert, meglévő jogaira úgy hivatkozik, hogy az érvényesnek tartja önmagára és munkatársaira is. Ha gondosan elemezzük az apostol kérdései nyomán előttünk lévő szituációt, akkor világos, hogy az apostolok a hiteles gyülekezeti munkások esetében természetes volt a gyülekezet anyagi segítségével. Az apostoli munka végzése mögött ott volt a gyülekezet gondoskodása. Ami a többi apostol és gyülekezeti munkás esetében evidens, magától értetődő dolog, az őt is megilleti. Kérdéseinek az első egysége személyes jellegű, majd elvi általánosságban világítja meg ezt a témát, az életre, a törvényre, és Jézus tanítására hivatkoztatva, végül újra személyes jellegű tanításban foglalja össze álláspontját, illetve szabad döntését közli.

IKor 9,4-6. mé ouk echomen exousian phagein kai pein? mé ouk echomen exousian adelphén gynaike periagein, hós kai hoi loipoi apostoloi kai hoi adelphoi tou kyriou kai Képhas? é monos egó kai Barnabas ouk echomen exousian mé ergazesthai? A retorikai kérdés-sorozat formája, a megfogalmazás módja is azt érzékelteti, hogy ezekre a kérdésekre a helyes válasz csak igenlő lehet. Az első kérdés esetében ugyan az a látszat, mintha visszakanyarodott volna Pál a 8. rész témájához (8,13), ti. a bizonyos ételektől való tartózkodás kérdéséhez. Ez azonban csak a látszat. Itt ugyanis nem arról van szó, hogy van-e joga az apostolnak arra, hogy bármit megessen, — ezt érzékelteti az is, hogy itt az *esthíein* mellett a *piein* is szerepel —, hanem arról, hogy ezt a gyülekezet költségére megteheti-e. Az *echomen exousian* szókapcsolat jelentése az a szabadság, lehetőség, ami biztosítja a szóban foglalt dologhoz a jogot, a hatalmat. Az *esthíein* és *piein* tehát azt jelenti, van-e joga Pálnak és munkatársainak arra, amire a többi apostolnak, illetve gyülekezeti munkásnak volt. Az evés és ivás az élethez szükséges anyagi javakat foglalja ugyanis magába. A gyülekezeti szolgálatban lévőkrol a gyülekezet gondoskodott.

Exkursus: A szövegben arról a szabadságról van szó, aminek törvényes alapja van. Az *exousia* fogalma a szabadság mellett a jogot, a hatalmat is magába foglalja. A szövegben szereplő *exousia* fogalmára tekintettel egyrészt, másrészt a hozzákapcsolt *echein*-t figyelembe véve a helyes, szövegű fordítás ez: „Van-e jogunk arra, vagy ahhoz”⁷ *Wendland* az *Ausspruch*, illetve a *Recht* fogalmat használja a szöveg fordítására.⁸ A szöveg nyelvi, mon-

dattani elemzése alapján az *esthiein* és *piein* így egészítendő ki: „a gyülekezet költségére”.

A második kérdés megerősíti és kiegészíti az elsőt. A mé ouk echomen exousian adalphén gynaike peria-gein? A mondat szerkezete ugyanaz, mint az előzőé, és ugyanúgy kiegészítendő mint az.

A mondat fogalmai közül a *periakein* jelentés árnyalataival kell külön foglalkoznunk ahhoz, hogy jól lássuk, miről is van itt szó. E fogalom jelentése: „körülvezetni”, „magával vinni”, „körüljárni”, „ide-oda vándorolni”, „mindig együtt lenni”, „bírní”, „birtokolni”.⁹ Ha a *periakein* jelentés árnyalatait nézzük, az összefüggés alapján itt a hangsúly arra esik, hogy valakit állandóan maga mellett tudni, azaz házasságban élni,¹⁰ amint erre *Conzelmann* utal. Akkor viszont a kérdés így módosul: „Vajon csak nekünk nincs-e jogunk ahhoz, hogy keresztyén feleségünkkel együtt a gyülekezet költségére éljünk?” Arról van tehát itt szó, hogy a gyülekezet anyagi támogatása terjedjen ki arra és azokra is, akik nem magányosan, hanem családdal együtt élnek, családosak. Fontos betekintést ad ez a néhány mondat az ősegyház életébe, nemcsak abból a szempontból, hogy a missziói munkások családos emberek is lehettek, hanem abból a szempontból is, hogy a missziói úton lévő apostolok, egyházi munkások — hiszen nemcsak az apostolokról van szó, hanem a Krisztus követségében járó gyülekezeti szolgálókról, vándorprédikátorokról is —, feleségükkel együtt számíthatnak a gyülekezet gondoskodására, amennyiben elismert, tekintélyes szolgálókról van szó. Az egyházi szolgálat nem volt nőtlenséghez kötve. Pál a téma fejtegetését közismert példákra való hivatkozással folytatja. Az első példa megnevezése ez: *hoi loipoi apostoloi*, „a többi apostol”. Az apostol meghatározás általában egy zárt kört, „a tizenkettőt” jelenti. Ők közvetlenül Jézus földi munkája idején kapták az elhívást és a küldetést, a Jézus-tradíció hordozói és hiteles hagyományozói. Az ApCsel első felében is ilyen értelemben szerepel a fogalom. Pál azonban tágabb értelemben is használja (2Kor 8,23) a fogalom alapjelentésének megfelelően: *ho pempas*, „a küldött”.¹¹ Eszerint mindazokat jelenti, akik az Úr követségében járva, az ő küldöttként teljesítik megbízatásukat.¹² Bár a fogalomnak használatos az Újszövetségben ez a tágabb értelme is, azonban itt a szóveg összefüggésére tekintettel inkább a speciális jelentésére kell gondolnunk, ti. Pál éppen apostoli tekintélyének védelmében említi ezt a példát. Ezt igazolja a másik meghatározás is, a *hoi adelphoi tou kyriou*, „az Úr testvérei”. Ha ugyanis csupán az Úr küldetését teljesítő missziói munkásokról volna szó az előzőben, akkor azokhoz az Úr testvérei is odatartoznának, tehát nem volna szükség arra, hogy őket külön megemlítsse. Így viszont ezzel arról tesz bizonyosságot, hogy a gyülekezetek nemcsak az apostolok ellátásáról gondoskodtak, hanem azokról is, akik bár nem tartoztak az apostoli körhöz, de az Úr szolgálói voltak. „Az Úr testvérei” kifejezés használatos Jézus test szerinti testvéreinek a jelölésére (Mk 3,31 kk par; Jn 2,12; 7,3.5.10; ApCsel 1,14; Gal 1,19)¹³, és használatos a lelki összetartozást kifejező fogalomként is. Jézus az ő hallgatóit, a tanítványait olykor így nevezi meg (Mk 3,33 kk par; Mt 25,40; 28,10; Jn 20,179). Az Úr testvérei kifejezés itt azokra vonatkozik, akik esetében a testi kötelék lelki közösséggé lett. Az Úr testvérei Jézus kereszthalála után együtt vannak a tizenkettővel (ApCsel 1,14). Némelyek közülük e rövid híradás szerint nemcsak követője, hanem hirdetője is lett az Úrnak. Harmadik példaként *Képhas*-t nevezi meg Pál. Személye ismert Korinthusban, voltak, akik el is túlozták jelentőségét (1Kor 1,12). Ez esetben az nem vitás, hogy kiről van szó. Rejtély marad viszont az, hogy miért a harmadik, az utolsó helyen említi a példák sorában Pál.

Mindenesetre az nem vitás, hogy az első két kategória csoportot jelölő név nélkül, itt viszont egy megnevezett, tekintélyes személyiségről van szó.

1. Péter ugyanúgy jár el ebben a dologban, mint az ősegyház többi apostola és missziói munkása. A neve a példák sorában viszont akkor valószínűleg azért kerülhetett az utolsó helyre, mert a legfontosabb érvként hivatkozik rá Pál, és egyúttal érzékelteti azt is, hogy neki Péterrel azonos a küldetése. Így, miután a kérdéseit előadta és a helyes egyházi gyakorlatot a gyülekezet előtt tekintélyes körökre és személyekre való hivatkozással igazolta, a kérdést úgy folytatja, hogy önmagára és Barnabásra, közvetlen munkatársára vonatkoztatja. *é monos ego kai Barnabas ouk echomen exousian mé ergazesthai?* „Vagy csak nekem és Barnabásnak nincs jogunk arra, hogy ne dolgozzunk?” Barnabás Pál munkatársa volt, a korinthusi gyülekezethez való viszonyáról éppoly keveset tudunk, mint a Péterrel való kapcsolatáról. A korinthusi gyülekezetben nyilván az ismert, tekintélyes személyekhez tartozott, azért említi név szerint Pál. Ez a mondat teszi egyértelművé, hogy a gyülekezet munkásait, a név szerint ismeretleneket és a név szerint jól ismert nagy tekintéllyel rendelkezőket egyaránt a gyülekezet tartotta el. Ehhez van joga Pálnak, mint aki az apostoli kategóriába tartozik, de joga van Barnabásnak is, mint aki a másik kategóriában említett munkások körébe illik. Az Úr testvérei esetében ugyanis nem a testi kapcsolatra esik a hangsúly, hanem arra, hogy az egyház szolgálóivá lettek az Úr testvérei közül is. Apostolok és egyházi munkások a gyülekezet támogatásából éltek, ez a gyülekezet számára természetes volt, és annak kell lennie Pál és Barnabás esetében is. A tétele igazolására újra három példát említi. A hétköznapi élet jól ismert gyakorlatát idézi. Az első a katonaeletből való: *tis strateutai idiois opsóniois pote?* „Ki katonáskodott bármikor a saját zsoldjából?” A katonának jár a zsold. A katonát lekötí a maga hivatása, harcok, védve az életet, a hazát. Ez érvényes Krisztus katonáira is. A második példa a földművelés területéről való: *tis phyteyei ampelóna kai ton karpon autou ouk esthiein* „ki telepít úgy szőlőt, hogy nem eszik a terméséből”. Aki szőlőt telepít, az részesedik annak terméséből evidens módon. Így van ez rendjén Isten szőlőskertje munkásainak az esetében is. A harmadik kép: *tis poimanei poimnén kai ek tou galaktos és poimné ouk esthiein?* „Ki az, aki legelteti a nyáját és nem eszik a tejéből?” Pál a bevett, magától értetődő gyakorlatot kívánja jogosan érvényesíteni önmagukra. A pásztor munkájából él.

Ami a hétköznapi életben annyira természetes, az nem lehet vitatéma az egyházi életben sem. Krisztus katonája jogosan számíthat a zsoldra, az élethez szükséges anyagi javakra. Aki Isten szőlőskertjében, az egyházban dolgozik, méltó, hogy hivatásából megéljen. Aki pásztorolja Isten nyáját, joga van ahhoz, hogy ne más forrásból biztosítsa megélhetését. A mindennapi életből vett példák meggyőzőek, érthetőek.

Pál azonban nem áll meg itt, nemcsak az életből vett példákkal erősíti meg tanítását, hanem az Írás szavával. Az életből vett példák emberközeli, Isten jó rendjének a szemléltetésére szolgálnak, tökéletes összhangban a kijelentés szavával. Így mikor Pál ezeket idézi, nem csupán a józan ész szavát szólaltatja meg, nem csupán a természetben embernek ad hangot, hanem annak az Úrnak, aki ott van az élet jó rendjében is. Nem csupán emberi módon szól akkor sem, amikor az élet jól ismert tényét idézi. Isten kijelentése az életért van, a jó rend érvényesülését segíti elő. A kijelentésből vett idézetek közül az első ismert, a második ismeretlen helyről való. Mózes törvénye mondja: *ou kémóseis bou aloóna* (5Móz 25,4). A nem irodalmi *kémóseis* forma helyett a jobb szöve-

gekben mást találunk, a Sinaiticus, Alexandrinus *phimoun* formát hoz. „Ne kösd be a nyomtató ökör száját”. A kijelentés szó szerinti értelmén túl ez a szólás-mondás a minori ad majus értendő. Arról van itt szó, hogy ami az ökör esetében érvényes, az még sokkal inkább érvényes az emberi viszonylatokra. Pál ezt a további kérdéseivel még jobban megerősíti. Minden munka területén érvényes az, hogy aki dolgozik, azzal a reménységgel végzi munkáját, hogy részesülni fog annak gyümölcseiből. A lelki munkásokra, köztük Pálra és minden munkatársára is vonatkozik ez.

ta pneumatika a lelki dolgokat jelenti. A gyülekezetek Páltól ezeket kapták: evangéliumot, keresztyén tanítást, intést, vigasztalást és más, az embert lelki emberré alakító hatásokat. Ezért, ha részesülni szeretnének a testi dolgokból (*ta sarkika*), a megélhetésükhöz szükséges anyagi javakból, az nem olyan nagy dolog, hiszen ha ezt mások megtehetik, és meg is teszik, akkor sokkal inkább van joga hozzá Pálnak mint a gyülekezet alapítójának. Még egy dolgot idéz az ószövetségi gyakorlatból. Akik a templomi szolgálatot végzik, azok a templom javaiból részesednek, akik az oltár körül forgolódnak, azok az oltárra tett áldozatból kapják meg bőségesen a megélhetésükhöz szükséges javakat.¹⁴ A papok megélhetését a törvény biztosította (4Móz 18; 5Móz 18,1-8). Az ószövetségi gyakorlatot érvényesíti Jézus tanítványai esetében (Mt 10,10b; Lk 10,7). Pál az Úr rendelkezésének idézésével húzza alá tanítását *kai ho kyrios dietaxen tois to eyaggelion kataggelousin ek tou eyaggeliouzen* — „Így rendelte az Úr is, hogy akik az evangéliumot hirdetik, az evangéliumból éljenek” (1Kor 9,14). Az Úr rendelkezése megerősíti az ószövetségi gyakorlatot. Az evangélium hirdeteése egész embert kíván. Minden erőre és időre szükség van ahhoz, hogy az emberekhez eljusson Isten üzenete. Az Úr gondoskodik tehát azok megélhetéséről, akik szolgálatában állnak oly módon, hogy a gyülekezetek feladatává teszi eltartásukat. Az evangéliumból élni azt jelenti: elfogadni a megélhetés céljaira azt a gyülekezeti adományt, amely Isten iránti hálából az Ő szolgálatában álló munkásoknak szól. Az evangéliumi munkát a gyülekezete anyagi áldozata kíséri az Úr rendelkezése szerint.

Az evangéliumi munkás szabadsága, lehetősége és joga, hogy alkalmanként egyes esetekben a maga belátása szerint lemond a gyülekezet adományának elfogadásáról. Pál Korinthusban ezt tette, a filippi-beliek adományát elfogadta. Úgy mondott le viszont Korinthusban is arról, hogy a tisztán látás érdekében ezekben a levelekben fejti ki az Úr tanítását e témát illetően, a kijelentés útmutatását aláhúzva. A gyülekezeti adományok célja a missziói egyházépítő munka biztosítása.

2. *A nehéz helyzetben lévők támogatása, a diakónia munka biztosítása.* Pál arról tájékoztatja a korinthusi gyülekezetet, hogy Makedónia gyülekezetei a nagyon nehéz anyagi helyzetük ellenére a nyomorúság sok próbája között buzgón adakoztak és kérték, hogy a szentek iránti szolgálatban vehessenek részt. *kata dynamin martyró kai para dynamin aythairetoi meta pollés parakléseos deomenoi hémón tén charin kai tén koinónian tés diakonias tés eis tous hagiouis* (2Kor 8,3-4). A szöveg elég nehézkes. Ambrosius kiegészíti a *dexasthai hémas* formulával. Ha ezt a szövegkorrekciót elfogadjuk, akkor viszonylag könnyedén szövegű, jó fordítást tudunk adni: „Bizonyosságot teszek arról, hogy erejük szerint, sőt erejükön felül készségesek, igen buzgón kérve, hogy az adományt és a szentek szolgálatában való részesedésüket fogadjuk el.” Ha viszont mellőzzük ezt a kiegészítést, akkor elég nehezen fordítható le a szöveg anélkül, ki ki ne egészítsük az értelemnek megfelelően valamiképpen, ahogyan ezt általában a különböző modern fordítások is teszik. A

mondat második felére elképzelhető egy ilyen megoldás: „... igen buzgón kérték bennünket az adományt és a szentek szolgálatában való részesedést illetően”. A fordítások egyrésze a tén charin fogalmát az előző mondatrészhez kapcsolva ezt a fordítást adják: esdekelve kérték tőlünk azt a kegyet, hogy részt vehessenek a szentek iránti szolgálatban.¹⁵ *Károli* szerint: „Sok könyörgéssel kérvén minket, hogy a szentek iránt való szolgálat jótéteményébe és közösségébe fogadjuk be őket”. *Károli* megtartja a kéttagú formulát és a *charin*-t „jótétemény”-nek fordítja. A fordítások másik része a *tén charin*-t úgy tekinti, hogy az a mondat második felét konkretizálja, ti. hogy a szentek iránti szolgálat adománnyal történt. *Hauck*¹⁶ szerint sem tekinthető *hen dia dyoin*-nak ez a szerkezet. A mondat első felében arról van szó, hogy az adomány körüli tennivalóból vehessék ki a részüket, a másik fele pedig magával az adománnyal való szolgálatot jelenti. A mondat eszerint így hangzik: „... igen buzgón kérték, hogy az adományt és a szentek szolgálatában való részesedést fogadjuk el”. Mindenesetre az a szövegből nyilvánvaló, bármelyik fordítási lehetőséget fogadjuk is el, hogy az egyház életéhez hozzátartozik a *koinónia* egy gyülekezeten belül (ApCsel 2,42; 4,32 kk), és a gyülekezetek egész közösségét illetően is (1Kor 10-14). Pál a gyülekezetéről és az úrvacsoráról szóló tanításában egyaránt hangsúlyozza, hogy a Krisztussal való közösség az egyház tagjaival való közösséget is magába foglalja, és ez egészen konkrét dolog. A jeruzsálemi szegényekről szóló gondoskodásra való buzdításának krisztológiai és ekklesiológiai megalapozását adja.¹⁷ A jeruzsálemi gyülekezetnek szóló pénzadomány, a kollekta megnevezésére használt kifejezés, a *charin* érzékelteti azt az összefüggést, amely az adomány és annak háttere között van. Az anyagi segítségnyújtás az ősegyház korában az apostoli bizonyágtétel szerint realitás volt. A rászoruló jeruzsálemi ősgyülekezetnek a páli missziói munka területén alakult gyülekezetek (2Kor 8,1 kk) körében gyűjtés folyt (1Kor 16,1 kk). Az apostol híradása alapján arról is tudunk, hogy ez az akció a kölcsönösséget feltételezi az adott gyülekezeti helyzetnek megfelelően (2Kor 8,14). A gyülekezeti adomány célja a missziói munka, az egyházépítő szolgálat fedezése mellett a diakónia, az elesettek támogatása. Ez az akció az egész világra kiterjedő missziói munka méltó párja.

3. *Az adományok összegyűjtése.* Szervezett, rendezett, felelősségteljes munka. Az 1Kor 16,1 és a 2Kor 8,6. 9,1-6 tudósít arról, hogy a jeruzsálemi ősgyülekezet számára szervezeten, rendezetten, felelősségteljesen folyt az adományok gyűjtése. Pál azokban a gyülekezetekben, amelyek missziói munkája nyomán alakultak, gyűjtési akciót indított el, közadakozást szervezett. Az 1Kor 16,1-ben így tájékoztat erről: *peri de tés logeias tés eis tous hagiouis, hősper dietaxa tais ekklesiáis tés Galatias, houtós kai hymeis poiésate*. „Ami a szentek javára folyó gyűjtést illeti, ti is úgy cselekedjétek, ahogyan az Galácia gyülekezeteinek rendeltém.” Pál ezért az akcióért a személyes felelősséget vállalja, ős a gyűjtés szervezője, irányítója, meg van győződve arról, hogy amit elrendelt, az összhangban van az Úr akaratával, jó és szükséges. Méltó, hogy rendezetten történjék ez az akció, ezért útmutatásával tanácsolja munkatársait és a gyülekezeteket. A szervezőmunkába közvetlen munkatársait is bevonja, hogy legyenek segítségükre a a gyülekezeteknek. A gyűjtés szervezett formában történt, azonban nem az adó kötelező erejével, amit a diasporában élő zsidók rendszeresen fizettek a jeruzsálemi templomadó címen. Ez ugyanis minden felnőtt izraelita számára kötelező volt, akár Palesztinában, akár külföldön élt (2Móz 30,11 kk; Neh 10,33 k).

A Galata levélben konkrét tájékoztatást sajnos nem találunk a gyűjtésre vonatkozóan, csupán arra utal az apostol, ami a jeruzsálemi apostoli gyűlésen történt a pogányokból lett gyülekezetek kérdéseit illetően. Ebben az összefüggésben szerepel egy ilyen megállapítás: *monon tón ptóchón hina mnémoneyómenon ho kai espoudasa auto touto poiésai* (Gal 2,10) „Csak azt kérték, hogy emlékezzünk meg a szegényekről, ez az, amit én igyekeztem is megtenni”. Ezt a megállapítást K. Holl úgy értelmezi, hogy Pál a maga missziói területén lévő gyülekezeteket elkötelezte a jeruzsálemi ösgyülekezet számára az izráeli modell szerint adó fizetésére.¹⁸ A *ptóchoi* „szegények” kifejezést ugyanis terminus technikusként tekintti a jeruzsálemi gyülekezet jelölésére. Szerinte ugyanis a *ptóchoi* meghatározás elsősorban nem szociológiai kategória, hanem vallási status. Kümmel¹⁹ viszont kifejti, hogy a *ptóchoi* nem számít terminus technikusként a keresztyének megnevezésére. A szentek érvényes a jeruzsálemiekre és Kümmel szerint a *ptóchoi* pedig szociológiai kategória még akkor is, ha a gyülekezet nagy többsége illethető ezzel a fogalommal. A *hoi ptóchoi tón hagión* azokat jelenti, akik anyagilag rosszul állnak, vagyis a fogalom mai értelmében is: szegények. A Rm 15,26 ezt világossá teszi azzal, hogy a jeruzsálemi szentek szegényeiről beszél. Tehát a kollekta lényegét illetően Holl megállapítása vitatott. Georg²⁰ szerint a kollekta időleges segítség a jeruzsálemi gyülekezetnek. Ha a szöveg fogalmaira és az összefüggésre figyelünk, akkor a következőket állapíthatjuk meg. Pál azzal, hogy gyűjtést rendezett, nem a vallási törvényben szabályozott adózást kíván bevezetni a jeruzsálemieknek. Az általa szervezett gyűjtés nem kötelező adó jellegű, nem a templomadó folytatásának szánja ezt az akciót. Az analógia kísért ugyan, amivel a diasporában élő gyülekezetek a jeruzsálemi gyülekezethez fordultak, azonban két döntő jelentőségű különbség van mégis köztük. Az első az, hogy ez a pénzgyűjtés a jeruzsálemi ösgyülekezet nehéz helyzetére való tekintettel történik, tehát arról van szó, hogy egy elesett állapotban lévő gyülekezet számára szervezte meg Pál az adományok összegyűjtését. A másik dolog pedig, ami lényeges különbség a templomadó és eközött az akció között az az, hogy Pál az adomány összegyűjtésének szervezése során az önkéntességet erőteljesen hangsúlyozza. A *logeia* fogalmának említése mellett — ami kétségtelenül a behajtható, kötelező adó jelölésére is használatos —, azonban elsősorban a rendkívüli adót jelenti általában,²¹ és szinonimaként sem az adózás nyelvhasználatának terminus technikusként említi az apostol, hanem azokat a fogalmakat, amelyek az adomány önkéntes jellegét, szeretetből való eredetét kidomborítják (1Kor 16,3; 2Kor 8,4 kk; Rm 15,31; 2Kor 8,4; 9,1.5).

A gyülekezettől is szervezottséget vár az apostol. Az 1Kor 16,2-ből úgy látszik, hogy miután a gyülekezeti tagok közül mindenki a maga részéről tervszerűen összegyűjtötte erre a célra a maga pénzét, azt, amit sikerült a maga részéről félretenni, mielőtt Pál megérkezne, munkatársai segítségével össze kell gyűjteni. A *thésaurizón ho ti can eyodotai*, „gyűjtse össze azt, amit sikerült neki, ti félretenni. (Az *eyodoó*, „jó úton vezetni” csak passiban: „szerencsém van”, „jól vagyok”, „sikerül nekem”). Az adakozás tervszerű, felelősségteljes folyamata. A gyülekezet minden tagját megszólítja Pál és azt várja, hogy ahogy a maga lehetőségei szerint tud, ahogy telik tőle, úgy vegyen részt ebben a jó ügyben. A gyülekezet előre félretett adományának az összegyűjtésében vesznek részt Pál munkatársai. Az adományok összegyűjtésére kellő figyelmet szentel Pál. Az időpont meghatározása: *mia sabbtoui*, „a hét első napja”. Pál a zsidó naptár meghatározását használja. Ez a nap Jézus feltámadásának a napja. Kez-

detben a keresztyének a zsidó kultuszban vettek részt, ezt egészítette ki esténként a külön összejövetel, ami azután átkerült a hét első napjára (ApCsel 20,7; Jel 1,10; Did 14,1). Vasárnap lett a gyülekezet istentiszteletének a napja. Ebben a napban határozza meg az adományok összegyűjtésének az időpontját. Ennek nyilván egyrészt praktikus okai lehettek, ti. ez volt a Római Birodalomban a munkaszüneti napja, másrészt viszont az adományok összegyűjtésének az időpontjával is érzékeltetni akarta, hogy szent ügyről van szó, ami olyan fontos, mint az istentisztelet. A munkatársak bevonása ebbe a munkába szintén ezt érzékelteti, köreiből Titusz név szerint is megemlíti (2Kor 8,6). Úgy látszik, hogy az adományok összegyűjtése több időt vett igénybe. A szervezést Pál nemcsak abban látja, hogy a gyülekezetek figyelmébe ajánlotta ezt az ügyet, hanem gondoskodott arról is, hogy legyenek akik segítik a gyülekezetet ebben a munkában. A 2Kor 9,3.5 alapján azt láthatjuk, hogy a gyülekezetek megígért és félretett adományát munkatársai gyűjtötték össze és készítették elő ahhoz, hogy továbbítható legyen rendeltetési helyére. Pál szervező, irányító munkája biztosítja azt, hogy a részletek ez ügyben az ügyhöz méltóan történhessenek. Pál koncepciója alapján lehetséges, hogy az adomány összegyűjtése úgy történjék, hogy az ügy legyen készen, mint hálaáldozat, és ne úgy, mint ragadmány. Az anyagi ügyek, a pénz kezelése is megkívánja az apostoli koncepciót, a határozott útmutatást, a munkatársak és a gyülekezetek megfelelő tájékoztatását és bevonását, a jól szervezett, rendezett, felelősségteljes munkát.

4. *Adakozás módja*. Példamutató. Önkéntes (2Kor 8,3); készséges (2Kor 9,2); buzgó (2Kor 9,2). A következő fogalmakat olvashatjuk az adakozás jellemzésére: *kata dynamin* — *kai para dynamin authairetoi* „erejük szerint”, sőt erejükön felül, vagy lehetőségeik szerint, sőt azon felül *önként* vannak benne az adakozásba Makedonia gyülekezetei. A gyülekezetek helyzetét ismerve, a situáció jellemzése még jobban aláhúzza ezeknek a fogalomnak a jelentőségét. Ezek a gyülekezetek ugyanis maguk sem voltak könnyű helyzetben, tehát nem a feleslegükből adakoztak. Nem a körülményeik határozták meg őket, hanem az ügy jelentősége, és ezért erejükön felül képesek voltak áldozatot hozni önként. Úgy adakoztak, hogy nem a látzatra néztek, hanem a lényegre. Belsőleg azonosultak az üggyel, a magukénak tekintették, törekedtek arra, hogy jól haladjon előre. A *kata dynamin* — *para dynamin authairetoi*. „az erő szerinti” sőt erőn felüli önkéntes adakozás van összhangban azzal az Úrral, aki úgy adta erejét embereknek, hogy az talpra állította őket (Mk 2,1-12 par. 5,1-20; 21-43).

A makedoniai gyülekezetek tagjai maguk kérték, hogy részt vehessenek a jeruzsálemi gyülekezet támogatásában. Ez a mozzanat két szempontból fontos. Az egyik az, hogy a páli misszió területén lévő gyülekezetek nyitottak — mai kifejezéssel élve a világ keresztyénség, a más típusú egyház felé. Távol áll tőlük a szűklátókörű gondolkodás, a bezárkózás, túl látnak a maguk tartományának a határain. A másik dolog viszont az, és ez sem kevésbé fontos, hogy az evangéliumi szolgálatnak vállalják azt a módját, azt a formáját, amire lehetőségük, képességük van, amire kegyelmi ajándékot kaptak. Pál a Rm 12,8-ban a lelkigondozó és elöljáró között az adakozót említi meg, amikor arról tanít, hogy ahogyan egy testnek sok tagja van, de nem minden tagnak ugyanaz a feladata, úgy sokan egy test vagyunk a Krisztusban, és a nekünk adatott kegyelem szerint különböző ajándékaink vannak, és eszerint szolgálunk. Az adakozás önkéntes jellege, az adakozás vállalásában megnyilvánuló készség nyilvánvalóvá teszi, hogy ha bizonyos mértékig

emlékeztet is ez az adománygyűjtés a korábbi, izráeli templomadó rendszerére, de azzal nem hozható azonos szintre. Ez esetben a gyülekezeteknek ugyanis olyan önként vállalt adományáról van szó, amelynek mozgató rugója a kegyelem, a *charis* és megnyilvánulása a *charismata*, amelynek sorába az adakozás (*metadidómi*) is odatarozik. Amikor a korinthusi gyülekezetet buzdítja Pál a jeruzsálemi gyülekezet szegényei számára szervezett akcióhoz való csatlakozásra, azt kéri, hogy ne legyenek szűkmarkúak, hanem bőkezűen adakozzanak. Ez esetben a *perisseyein* ige az irányadó egyrészt, másrészt a *katho ean eché eprosdektos*.

A korinthusi gyülekezet életére általában, ami a kegyelmi ajándékokat illeti, a bőség a jellemző. Azt kéri Pál, hogy ez legyen érvényes etekintetben is. A *perisseyein* ige bővítésként a hit, az ismeret, a buzgóság, a szeretet után az adakozás szerepel. Ugyanakkor azonban józanságra int. Az adakozással kapcsolatban tehát az a szempont irányadó, ami a gyülekezet szociológiai helyzetére tekintettel szükséges. Az első útmutatás azokhoz szól, akik ha nem is sokan, de azért vannak Korinthusban is, a gazdagokhoz, az előkelőkhöz, a jómódúakhoz (2Kor 1,26 k). Rájuk ez érvényes: *kai en tauté té chariti perisseyéte* „ebben az adakozásban is legyetek bőkezűek” (2Kor 8,7). A másik azokat szólítja meg, akikben megvan a készség, a jó szándék, az igyekezet, de kevés az, amivel rendelkeznek, a szegényekhez. Az adományt kinek-kinek abból kell elszakítania, amije van (*ek tou echein*) *ei gar hé prothymia prokeitai, katho ean eché eprosdektos, ou katho ouk echei*. „Ha ugyanis a készség megvan, aszerint kedves az, amije van az embernek, nem aszerint, amije nincs” (2Kor 8,12). A készség valóra váltásában az apostol a realitásra eszméltet, minden gyülekezeti tagot a maga anyagi helyzetére. Az adakozás módjához fűződő útmutatását az apostol két fontos dologgal indokolja meg. Az egyik az, hogy az adakozás nem azért történik, hogy másoknak könnyebben menjen az élet, a gyülekezet pedig nehéz helyzetbe kerüljön, hanem azért, hogy a jobb helyzetben lévő kisegítse a bajban lévőket. Ez a részlet is arról tesz bizonyosságot, hogy nem olyan adóról van szó, ami minden körülmény között kötelező erejű, hanem egy elszegényedett gyülekezet önkéntes támogatásáról. A másik dolog pedig az, hogy éppen ezért ez adandó alkalommal fordítva is történhet: *en tó nyn kairó to hymón perisseyeima eis to ekeinón hysteréma, hina kai to ekeinón perisseyeima genétai eis to hymón hysteréma* (2Kor 8,14). A jelenlegi alkalommal a ti jöletetek pótolja azok hiányát, hogy máskor azok jölte majd a ti hiányotok pótlását szolgálja.

A harmadik meghatározás az adományozás módját illetően ez: *szabad döntés alapján, örömmel*. Az apostol meghatározása így hangzik: *hekastos kathós proérétai té kardia, mé ek lypés é ex anagkés* „mindenki, ahogyan előre eldöntötte, ne szomorúan vagy kényszerből”. Az adakozásra fel kell készíteni a gyülekezetet. Pál ezt kétféleképpen teszi, egyrészt tanításával, másrészt munkatársait a gyülekezetbe küldte, hogy legyenek segítségükre etekintetben. Az adakozást megelőzi az ember döntése, szabad elhatározása. Ehhez a döntéshez Pál tanítása által a szempontokat megadta. Olyan döntést kell az adomány összegét illetően mindenkinek meghozni, amit jó szívvel, örömmel tud vállalni. Isten színe előtt nemcsak az fontos, hogy milyen nagy az adomány összege, hanem az is, hogy mi annak a motívuma, hogy van benne az adakozásban az, aki az adományt adta. A keleti mágusok örömmel ajándékozták meg a gyermek Jézust (Mt2). Nem mondható el ez Ananiásról és Saphiráról (ApCsel 5,1 kk). A szomorú szív és a kényszer nincs összhangban sem az ajándékozó Úr indulatával, sem az adomány céljával. Az

adományozás módja akkor felel meg az Úr igényének, ha az adakozó ráhangolódva az ő akaratára, abban a tudatban, hogy az Úr a föld és annak teljessége, és mind az is, amije csak van az embernek, így jó kedvvel tud adni a jó célra. Az adakozás módja akár nagy összegről legyen szó, akár kevésről, legyen jel arról, hogy az adakozó nem külső kényszerítő körülmények hatására cselekszik, hanem annak indítására, akitől van nemcsak az élet, hanem aki szabadítása örömeivel ajándékozta meg az embert. Az ajándékozó Úr összhangban kíván lenni az adományt adó, és az adományt elfogadó gyülekezettel egyaránt.

5. *Az adományok kezelése*. Tiszteséges, becsületes pénzkezelés az apostoli igény. Az adományok megfelelő kezelésének személyi feltételét a gyülekezet döntése alapján Pál biztosítja. Akiket a gyülekezet alkalmasnak talált, azokat küldi el az apostol, ajánló levéllel ellátva az adomány átadására Jeruzsálembe (2Kor 16,3). A *dokimazó* ige („megvizsgálni”, „megpróbálni”, „igazítani”, „jónak elismerni”, „kijelenteni”, „kiválasztani”, „méltni”) jelentés árnyalatai közül ebben az összefüggésben az alkalmasnak, jónak találni a megfelelő. A fogalom ugyanis terminus technicus, a nyilvános funkcióra való alkalmasság elismerésének.²² *Bauer* javaslata e részletre vonatkozóan: „alkalmasnak”, „rátermettnék”, „megfelelően tartani”²³. Az apostol megerősíti a gyülekezet döntését, és a kor szokásának megfelelően gondoskodik arról, hogy a jeruzsálemi gyülekezethez az adomány rendben eljusson. Tekintélye súlyával ott van azok mögött a személyek mögött, akik az adományokat Jeruzsálembe viszik, sőt azt is kilátásba helyezi, hogy maga is részt vesz személyesen ebbe az akcióba. A 2Kor 8,16-23-ban olvasható apostoli útmutatás alapján nyilvánvaló, hogy a tiszta pénzkezelés az egyházi életnek fontos kérdései közé tartozik. Pál személyesen, és a gyülekezetek által elismert evangéliumi munkás foglalkozik a gyülekezetek által választott személyek mellett ezzel az ügyvel. Az anyagi ügyek kezelése nagy körültekintést kíván. Pál gondoskodik arról, hogy rágalmazásra semmiképpen ne adjanak okot. Az credményes munka nem jelent ugyanis mindenki számára örömet. Mindig vannak akadékoskodók. A tiszta pénzkezelés, a bőséges adomány Jeruzsálembe juttatása a szolgálat, a további missziói munka szempontjából rendkívül jelentős. Pál gondosan ügyel arra, hogy erkölcsileg tiszta, megtámadhatatlan legyen a gyülekezeti adományok kezelése. Fontosnak tartja a tiszta pénzkezelés mellett azt is, hogy az annak tűnjék az emberek előtt is. Pál jelzi, hogy nem az anyagi dolgokkal való foglalkozás szennyezi be az embert, hanem a bűn. Az anyagi javakkal, gyülekezeti adományokkal kapcsolatos ügyeket úgy kell intézni, hogy annak tisztaságához ne férjen kétség. Pál a gyakorlati tanácsok mellett, amelynek értelmében a gyülekezetek képviselői és munkatársai együtt foglalkoznak az adományok ügyeivel, megfogalmazza azt az általános érvényű szempontot, amely irányadó az anyagi kérdések dolgát illetően minden egyházi nemzedéknek: *pronooumen gar kala ou monon enópion kyriou alla kai enópion anthrópou*, „mert gondunk van a tisztességre nemcsak az Úr előtt, hanem az emberek előtt is” (2Kor 8,21).

6. *Az adakozás teológiai értékelése*. Az adakozás, az anyagi dolgokkal való foglalkozás hozzátartozik az egyház életéhez, mint ahogy Izráel életéhez is hozzátartozott. Pál apostol, miközben arra buzdítja a korinthusiakat, hogy bőkezűen adakozzanak (2Kor 8,7), illetve arról tájékoztat, hogy nincs is szükség arra, hogy erre buzdítsa a gyülekezetet (2Kor 9,1 kk), mert ez számukra természetes, tanítást ad az adakozás jelentőségéről, hivatkozva az Írás szavára, illetve az Úr rendelkezésére.

6.1. *Az adakozás az Írás szerint, az Úr rendelkezésének megfelelően az egyház életéhez hozzátartozik, annak szerves része, fedezete az evangéliumi munka végzésének, az egyház küldetése teljesítésének. Az ószövetségi gyakorlatnak megfelelően rendelte el az Úr is, „hogy akik az evangéliumot hirdetik, az evangéliumból éljenek” (1Kor 9,14). Azok, akik a lelki javakkal ajándékozzák meg a gyülekezeteket, részesedhetnek földi javaikból. Az adakozás részvétel az evangéliumi munkában, szolgálat az Úr dicsőségére (2Kor 8,19).*

6.2. *Az adakozás jeladás arról, hogy az egyház két nagy része, a zsidókeresztény és pogánykeresztény fél Krisztusban egy.²⁴ Az anyagi gyülekezet segítséget, pénzbeli adományt kap a fiaktól.²⁵ Ez a tény azt jelenti, hogy Krisztus különböző vidékeken élő egyháza megéli Krisztus testének egyívű tartozását. A földrajzi távolság, a faji, nép, nyelvi különbség nem választhatja el azokat, akik Krisztusban egyek. A bűn törvénye fölött, amely megoszt, ellenségeskedést idéz elő, győz az eljövendő világ ereje, a szeretet rendje, amely összeköt, eggyé tesz, konkrét segítséget nyújtására indít.*

6.3. *Az adomány konkrét segítség. Teljesítése az Úr parancsának, aki a cselekedettel és valósággal való szeretetre indította követőit. Az anyagi segítségnek nem az a célja, hogy némelyek könnyelműen éljenek mások rovására, hanem az, hogy a jólétben lévők és a szegénységben lévők közti különbség kiegyenlítődjék, azért, hogy egyenlőség legyen (2Kor 8,14). — Ha az egyház bármelyik része jólétben van, a másik része viszont nehéz helyzetbe került, a jólétben lévők akkor élnek jól a maguk lehetőségeivel, ha kézzelfogható segítséget nyújtanak azoknak, akiknek erre szükségük van, ki-ki úgy, aszerint, ahogy tud (2Kor 8,7-15), örömmel, jó kedvvel (2Kor 9,7). Az egyház anyagi lehetőségeivel való gazdálkodást az egy-test törvényének, a szeretet rendjének kell meghatározni.*

6.4. *Az adakozás hálaáldozat (1Kor 16,1; 2Kor 8,5; 2Kor 9,5), és hálaára indító (2Kor 9,12) szolgálat (2Kor 9,1). ószövetségi gyökérzetű (Lk 21,1-3, az istentisztelet része.²⁶ Az ószövetségi iratokra hivatkozik Pál (1Kor 29,17; Péld 11,24. 19,17; 22,8; Zsolt 112,9). Az adakozással a nép háliját fejezi ki az Úr iránt, akié minden, akitől van a gazdagság és erő. Hálaáldozatnak tekintette Dávid egykor azt az egész halom kincset, amit a templom építésére összeadtak, és hálaadással magasztalják érte az Urat (1Kor 29,13-16). Pál ugyanígy tekint arra az akcióra, ami jó visszhangra talált Makedónia és Achaja gyülekezeti körében. Úgy látja, hogy ez a szolgálat nemcsak azok számára jelentős, akiknek segítséget jelent, hanem mindazoknak, akikhez eljut a híre. „Ennek a szolgálatnak ellátása nemcsak a szentek szükségleteit elégíti ki, hanem sokakat hálaadásra is indít az Isten iránt. Mert e szolgálat eredményességéért dicsőítik majd az Istent, azért az engedelmességért, amellyel Krisztus evangéliumáról vallást teszték, és azért a jószívűségetekért, amely irántunk és mindenki iránt megnyilvánul” (2Kor 9,12-13).*

6.5. *Bizonyságtétel. Az anyagi áldozatot vállaló gyülekezetek arról tesznek bizonyságot, hogy ismerik azt az Istent, akinek van hatalma arra, hogy gazdagon kiárássa kegyelmét úgy, hogy meg legyen mindenkor az, ami szükséges az élethez, és készsé tud tenni minden jó cselekedetre (2Kor 9,8). Az ő országának rendje az, hogy „aki szűken vet, szűken is arat, és aki bőven vet, bőven is arat” (2Kor 9,6). Ő az, aki magot ad a magvetőnek, és eledelül kenyeret, megadja és megsokasítja a vetőmagot, növeli a megigazulás gyümölcsét (2Kor 9,10). Az anyagi áldozat arról tesz bizonyságot, hogy a gyülekezet ismeri az életnek azokat a mély és rejtett összefüggéseit, amely szerint Úra kenyéradó gazdája, akinek a hatalma és ke-*

gyelme nemcsak a gyülekezet körében, hanem a természet rendjében, az egész teremett világ színterén érvényesül. A mindenható Isten atyai gondoskodása az élet minden területén megnyilvánul, ő az, aki a keveset képes megsokasítani, és eléggé tenni.

6.6. *Az adakozás példája, amely hathatós, sokakat megmozgat. Akhája példája, buzgósa széles körben érezteti jó hatását (2Kor 9,2), ugyanez érvényes Makedónai gyülekezeteire is (2Kor 8,1 kk). Nyilván két nagy tartomány gyülekezeteiről van szó és Pál mindkét tartomány tipikus képét ismerteti. A szeretet hitelességét úgy tanúsítja az adományok által ezeknek a gyülekezeteknek a tagsága, hogy az vonzóvá lesz mások számára is.*

7. *Az adakozás titka: Krisztus jótéményének megismerése és elfogadása. Az adakozás lelkület kérdése, a kegyelem ajándéka, a tiszta szív és tiszta kéz szervező és kivitelező munkájának konkrét megmutatkozása. A makedóniai gyülekezetek az erejük szerinti, sőt azon felüli adakozással azt tanúsítják, hogy isten kegyelme az ember lelkületét átforgató erő oly módon, hogy az embert elsősorban nem a külső körülményei, hanem ez a kegyelem határozza meg (2Kor 8,1-4). A kegyelem teszi az embert szabaddá a negatív jelenségektől, akármilyen természetűek is legyenek azok. A kegyelem az ember aktivitását feltételezi az adakozás szervezésében és kerelésében egyaránt. A tiszta szívből származó, a körülmények ellenére adott pénzösszeg tiszta pénzkézeltést kíván. Mindez azáltal lehetséges, aki gazdag lévén szegénnyé lett értünk, hogy mi az ő szegénysége által meggazdagodjunk (2Kor 8,9). Aki az Ő gazdagságából él, az kész gazdagítani másokat.*

A gyülekezeti adományok — anyagi kérdések az egyház számára nem mellőzhető lelki kérdések. Nemcsak azért, mert az egyház küldetésének teljesítéséhez, a missziói, tanítói, egyházkormányzói, diakóniai szolgálatához egyaránt szükséges az anyagi fedezet, hanem azért is, mert az egyház lelki életének fokmérője. Az egyház lelki élete és anyagi helyzete közt szoros kapcsolat van. Anyagi ügyek jelzik az egyház hitbeli helyzetét, és fordítva. Az élő hit tükröződik a bőkezű, jókedvű adakozók adományaiban. A jókedvű adakozót szereti az Isten (2Kor 9,7). Pál az adakozás témakörével foglalkozó fejezetek zárómódatával neki ad hálát az Ő kimondhatatlan ajándékáért (2Kor 9,15).

Lenkeyné Semsey Klára

IRODALOM

1. *Conzelmann, H.*: Der erste Brief an die Korinther. Göttingen, 1969. Vandenhoeck-Ruprecht 184.1. — 2. *Beyer, eylogeó* = Kittel, ThWb. II. 761.1. — 3. *Deissmann, Licht vom Osten*.⁴ 84.1. — 4. *Kittel, G.* Logeia = ThWb. IV. Bd. 286.1. — 5. *Conzelmann, im.* 183.1. — 6. *Conzelmann, H.* charis = Kittel, ThWb. IX. Bd. 386. — 7. *Bauer, W.* Wörterbuch z.N.T. — Berlin 1958. Töpelmann 550. — 8. *Wendland, H.D.* Die Briefe an die Korinther. — Göttingen 1968. Vandenhoeck-Ruprecht. 71.1. — 9. *Bauer, im.* 550.1. — 10. *Lietzmann, An die Korinther II.* — Tübingen 1931. J.C.B. mohr. 40.1. — 11. *Bauer, W. im.* 197.1. — 12. *Käsemann, E.* Amt und Gemeinde im Neuen Testament = Kirchliche Amt im NT. — Darmstadt 1977. Hrsg. Karl. Kertelge. 173 kk. — 13. *v. Soden, adelphos = Kittel, G.* ThWb. I. Bd. 144. *Blinzler, J.* Zum Problem der Brüder des Herrn. Trierer Theol. Zschr. 67. (1958) 129-145. 224-246). *Blinzler, J.* Die Brüder und Schwestern Jesu. Stuttgarter Bibelstudien 21 (1967) — 14. *Barclay, W.* Briefe an die Korinther. Wuppertal 1987. Ausaat Verlag. 218 k. — 15. *Wendland, H.D.* im. 218.1. — 16. *Hauck, koinonia* = Kittel, ThWb. III. Bd. 809.1. — 17. *Rolof, J.* Herrenmahl und Gottesdienst = Exegetische Verantwortung in der Kirche. — Göttingen 1990. Vandenhoeck-Ruprecht 209.1. — 18. *Holl, K.* Aufs. II. 44 kk. — 19. *Kümmel, W.G.* Kirchenbegriff und Geschichtsbewusstsein in der Urgemeinde und bei Jesus. SyBU 1. 1943. 16 k. — 20. *Georgi, D.* Die Geschichte der Kollekte des Paulus für Jerusalem. 1965. 30 kk. — 21. *Conzelmann, im.* 353.1. — 22. *Conzelmann, im.* 352.1. — 23. *Bauer, im.* 401.1. — 24. *Lohse, E.* Grundriss der neutestamentlichen Theologie. — Stuttgart 1974. W. Kohlhammer. 103.1. — 25. *Kittel, G.* III. Bd. 809.1. — 26. Theologisches Begriffslexikon zum N.T. — Wuppertal 1972. theologischer Verlag I. Bd. 43.1.

A vizsolyi Biblia fordítóinak nyomában

Miután a mohácsi vész után a katolikus egyház főpapjai részben elvesztek, részben az alsó papsággal elmenekültek, s a latin nyelven mondandó misét nem volt aki folytassa, ekkor a hívő népnek lelki vigasztalására az ittmaradtak megtanították a magyarra fordított zsolnárokat, s írtak ilyen lelkiségű más énekeket: Sztárai Mihály, Szkárosi Horváth András, Kecskeméti Végh Mihály, Balassa Bálint, Tinódi Lantos Sebestyén, Németi Ferenc stb. — S kezdtek lefordítani a biblia egyes részeit is. Majd inkább megnőtt a lelki vágy, a teljes biblia lefordításának a szükségessége is. — Nyelvünk sajátossága miatt ugyan még 1543-ban is (katolikus részről) az volt a vélemény, hogy a „Szentírást semmi módon nem lehet a latinból vagy akár más nyelvekből igen nagy zavar nélkül úgy átültetni, hogy igazi sajátosságát megőrizze...?”¹ — Igen, ez egy súlyos akadály volt, de a magyar reneszánsz tudósok és az evangéliumi hitet hirdető tudós reformátorok elkezdik a nagy munkát, hogy a magyar nyelvet összhangba hozzák a latin nyelvtan rendszerével: Dévai Bíró Márton Orthographia Hungarica (Krakkó, 1534,1535)², még inkább Sylvester János: Grammatica hungari-latina (Újsziget, 1539³) műve alapján, sőt ezen túlmenően is a magyar szavakat meg a magyar nyelvtan is igyekeznek a nyugati világba bevinni. (Ld. Calepinus 10 nyelvű szótárát, Lyon, 1585, illetve valamivel később Szenczi Molnár Albertnek az ifjú Möricz herceg, hesseni pártfogója részére írt: Novae grammaticae hungaricae... libri duo, Hanau, 1610. munkáját)⁴ S amikor Sylvester János Újszövetsége megjelenik, egymás után igyekeznek az egész bibliát is a külföldet járt lelkészek (Benzédi Székely István, Méliusz Juhász Péter, Erdélyben Heltai Gáspár és társai) megjelentetni. Ez utóbbiaknak már majdnem sikerült, de a végén egyik sem juthatott el a teljességig. Nem sikerült ez a nyughatatlan, lánglelkű, nagymérvű irodalmi munkásságot folytató Bornemissza Péternek sem, aki 1580-ban bejelenti, hogy az egész bibliát le akarja fordítani magyarra, mert már hamar ezután, 1584-ben váratlanul meghal, nagy célja megvalósítása előtt.⁵ Ekkor a század végén Károlyi Gáspár vállalja — lehet, hogy Bornemissza Péter tervének a meghiusulása után —, hogy a teljes bibliát lefordítja.

Kedvezően segítették elő munkáját azon körülmények, hogy személyileg tekintélye volt az egyházpolitikai síkon vívott harcai révén, és irodalmi munkálkodása után nemcsak a kassavölgyi (abaujtornai), de a többi, felső-magyarországi egyházmegyeikben is, sőt Tiszántúlon is. Emellett a három részre szakadt országban — a bányavárosoktól eltekintve — ez a vidék élt a legjobb körülmények között a tokaji, de egyáltalában a hozzá tartozó helyvidéken termelt borok révén, amit az egész világon kedveltek, ismertek és drága áron eladható kincsek voltak. Ezen felül az útvonalak is ezen a vidéken vezettek mind Keletre Erdély (Moldva) felé haladva Debrecenen keresztül, de hasonlóképpen Kassán át Lengyelország, sőt nyugat felé is.⁶

S az itteni kisvárosok iparosodottak voltak, árut is termeltek, s piacuk is volt. Védelem szempontjából is előnyös helyzetben voltak az akkori körülmények között az Eger-Szendrő-Boldogkő és Ónod-Tokaj—Szathmár-Nagykálló végvár-rendszer révén. Ilyen formán mind többen menekültek ide a nemesek és a jobbágyok is, akiket ugyan földesurak sokszor visszaköveteltek. Jövedelmük, pénzük, társadalmi helyzetük által bizonyos szabadságot is nyertek ezek a kisvárosok — szabadalmas mezőváros

volt a nevük —, ahol a lakosok nem jobbágyok voltak már, jóllehet a telkek a földesurak birtokában voltak, azonban a telkekre letelepedetteknek nem kellett sokszor már terményt beszolgáltatni, személyes munkát végezni, s csak bizonyos censust (bérösszeget) kellett fizetni. Iskoláik is magasabb fokúak voltak, gimnázium-félék, ahol a tanulók 14-16 éves korukig tanultak, s partikulái voltak a sárospataki, debreceni akadémiáknak. Ezek öntudatot is kölcsönöztek a lakosoknak, akik már könyveket — javarészt kalendáriumokat — is olvastak, sőt bibliát is igényeltek. Bár sok veszély is fenyegette őket: átvonuló katonák, természeti csapások, többször tűzvész is, amikor a náddal-zsúppal befedett házak fele leégett, de mindig újjáépültek.

Ilyen körülmények között élve lelkészeik is magasabb képzettségűek voltak, akik több fizetést kaptak (részben patrónusaiktól), egyházaiktól, s bár a papmarasztás szokása, törvénye megvolt, s többször érvényesült is, mégis lelkészeik hosszabb ideig, néha életük végéig megmaradtak egy-egy gyülekezetben. Mivel ebben az időben az egész vidék református volt, s plébánosok sincsenek, a református lelkészek megkapják a fizetés mellett a középkori törvény szerinti adótizedet (tizenhatodot), s a lelkészeknek ezekről adott nyugtái részben megmaradtak, ezek nyújtanak nekünk most történeti adatokat.⁷

A református egyház ebben a korban történő közigazgatási szervezete itt másként alakul, mint Tiszántúlon vagy a Dunamelléken, mivel a püspökök, a káptalanok, prépostok, szerzetesek ugyan elmenekültek, de megkapják a királytól (Abaújban a szepesi kamarán keresztül) az életfenntartásukhoz szükséges javadalmakat,⁸ így itt a református egyházmegyék a középkori főesperességek szerint szerveződnek, s így is maradnak; a hevesi, borsodi, zempléni, beregi egyházmegyék közt az abauji a legtekintélyesebb, mert hozzátartozik Gömör-Kishont, Borsod részben, Sáros és Szepes megye teljesen, sőt Szabolcsból is a Tiszán innen néhány gyülekezet, s az Eperjes-Tokaji-hegylánc nyugati lejtőjén levő Tokaj, Tarcfal, Tállya stb. mezővárosok is, így az abaujtornai egyházmegyének néha több mint 100 egyházközsége van.⁹

A buzgó patrónusok: Rákócziak, ecsedi Báthoryak, Honnmai Drugetek szárnyai alatt élő, s részben idemenekült lelkészek is az ő pártfogásuk révén tanultak jórészt külföldi egyetemeken, egyesek ugyan még a krakkói, páduai, de később mindinkább a wittenbergi, majd továbbmenve a heidelbergi egyetemeken, egypáran pedig Genfben, s Wittenberghen az 1550-es években annyian vannak, hogy külön diákegyesületet (bursa, coetus) alkotnak, egymás lelki, anyagi megsegítésére; ennek megvan nemcsak az alapszabálya, amelyet minden tagja aláírt, de a pénztárkönyve is, hogy milyen módon mennyivel támogatták a patrónusok, s az előző, már otthoni gyülekezetekben működő lelképásztorok is az ott tanuló utódaiat.¹⁰ Az előadások nyelve, de a társadalmi élet nyelve is itt a latin. A magyar diákok nem tudnak németül, s nem vegyülnek be a német életbe, így számukra Melanchton latin nyelven tart vasárnaponként istentiszteletet. Melanchton egyéniségének, tudományának az értékelése mellett emiatt is vonzódnak hozzá jobban, s lettek „philippisták”, majd hazajöve a helvét hitvallás követői.¹¹ A magyar tanulók közül többen nem iratkoztak be az egyetemen, mivel részben kevesebb időre jöttek el ide, s részben szegénységük miatt, és csak a coetus tagjai

lettek, azonban az egyetemi névsort ki tudjuk egészíteni a Laskói Csókás Pétertől közölt egyesületi névsorból.¹²

Az egyházmegye iratait nagy ládákban tárolták, így a XVI. századból való iratok a nedvesség miatt tönkrementek, tehát ezeket hiányolnunk kell.¹³ Fő forrásaink a XVI.sz. lelkészeire vonatkozólag így az Országos Levéltárban részben megmaradt adózózed nyugták mellett az egyetemeken, illetve a diákegyesületi névsorok.¹⁴ Vanak azonban adatok a külföldi levéltárakban. Elsősorban a Bécsből kormányzott országrész ottani dokumentumai mellett az itt regisztrált, s így itt maradt szepesi kamara többször is átbúvárolt okmányai,¹⁵ amelyek még további adatokkal vehetnek fényt a homályos eseményekre. Így erre kaptam megbízatást és tudok most új, eddig kellően ki nem értékelt adatokat a szepesi kamara irataiból, az adózási nyugtákban, s a wittenbergi bursa feljegyzéseiből is előhozni a vizsolyi bibliafordítás munkásairól.

Hogy kik voltak a munkatársai, Károlyi Gáspár csak annyit árult el, hogy több jámbor tudós atyafiakkal együtt sokat küzdött, míg a végén nagy fáradtsággal, testi töredelmével való harc után a fordítást be tudta fejezni. Senczi Molnár Albert is csak egyedül Pelei János iskolamestert nevezte meg a munkatársak közül. Ha jobban megnézzük az ő személyét, aki társadalmi állása miatt csak kevés elismerést kapott munkájáért, akkor kitűnik, hogy ő nem is volt tudományos szempontból olyan „kiskaliberű” munkatárs: már 1583-ban ott volt Wittenbergben. Az egyetem anyakönyveiben ugyan nem található meg az ő neve, de a coetus taja között ott van latinos névvel: Peleus János. Laskói Csókás Péter is így jegyezte fel nevét „De homine munkájának a végén levő névsorban.”¹⁶ Hasonlóképpen Thury Etele is a bursa adatait közlő iskolatörténeti munkájában szintén J. Peleus néven említi, de a névregiszter végén már határozottan Pelei Jánosnak írja.¹⁷ Hogy meddig tartózkodott Wittenbergben, nem tudjuk, azt sem, hogy diaktársainak a szokásához híven többlement-e (a heidelbergi egyetem diákjai között nem szerepel), de talán Zürichbe vagy Genf-be, ahová akkor a magyar diákok tovább szoktak menni. De wittenbergi 1583-as évét tekintve, a bibliafordítás idején már kb. 28-30 éves, s az akkor már 60 felé járó Károlyi Gáspárnak a maga frissességével, s képzettségével jó segítség volt. Továbbit csak annyit tudunk róla adózózed nyugtája szerint, hogy az 1598-99 évben a zempléni egyházmegyében levő Bodzásújlakon volt lelkész.¹⁸

Károlyi Gáspárnak egy másik kortársáról: Czeglédi Györgyről is vannak adatok a szepesi kamara iratai között. 1553. január 21-én iratkozott be a wittenbergi egyetem diákjai közé, s 1555-ben már hazajött. Károlyi Gáspár 1556. március 11-én lett ott diák, így ott nem találkozhattak. Itthon Czeglédi György nagyváradi lelkész lett, 1562-ben részt vesz az egervölgyi hitvallás szerkesztésében, bihari esperes lesz, 1577-ben pedig borsodi esperes, de 1582-től Károlyi Gáspár közelében van: Tarcalon. Károlyi Gáspár öccse, Péter, Czeglédi Györggyel együtt szerkeszti 1569-ben hitvalló munkájukat: „Az egész világon való keresztyéneknek vallásuk az egy igaz Isten felől.”¹⁹ Hogy Czeglédi György meddig élt Tarcalon, nem tudjuk, de amikor 1584-ben Károlyi Gáspár átmegegy Tállyára és a gönczi egyházat rábízza Gönczi Szőlős Pálra, több lehetséges ok miatt: talán a patrónus Mágócsy Gáspár oltalma alatt kívánt volna lenni, vagy a bibliafordításról kívánt volna vele együtt mindent megtárgyalni? A szepesi kamara adatai szerint feltehető az is, hogy Czeglédi György (1584-től) való betegsége vagy halála után a szomszédos Tarcalon ottmaradt árva gyermekeinek az istápolására érezte volna magát elkötelezve (akiknek talán az édesanyjuk beteg lett vagy meg is halt volna?), mert azok még 1590-ben is segísre szorultak. U. a

szepesi kamara Czeglédi Györgynek nagyobb összeg fejében valami szép darab szőlőt adott zálogba a tarcali hegyen, amit halála után egy Mosdósi nevű tarcali polgár a kamarától nagyobb összeg letételével magához akart váltani, s azt „Nábót módjára”, megszerezni, ami ellen Tarcal város bírása és az egész tanács nagyon keményen hosszú időn át kiállt a gyermekek mellett, mint akiknek szükséges a szőlő jövedelme a „tanulásokhoz és táplálásukhoz”. Az ügy évekig eltart, az iratok még megvan 1590 után is. Feltehető, hogy a szomszédságba költözés a jóbarát gyermekeiért való áldozathozatal volt, legalábbis egypár évre, míg Károlyi Gáspár 1587-ben vissza nem költözik Gönczre.²⁰

Ott lehetett Károlyi Gáspár munkatársai között egy másik wittenbergi diaktársa: Hevesi Mihály is (1556. február 16-án iratkozott be az egyetemre), aki 1565-től miskolci lelkész, 1568-tól (megszakítással) 1579-ig borsodi esperes, 1589-91 között még szikszói lelkész, s ez már az abaúji egyházmegyéhez tartozik,²¹ de róla továbbit nem tudunk.

Hasonlóképpen a náluk fiatalabb Szegedi Tamás is wittenbergi diák volt 1579-től: itthon 1579-82 között munkácsi lelkész, de tizednyugtája van 1580-ban (?) Nagytállyán is, s itt van 1582-83-ban is, azután 1590-ben Abaújszántóról írt levele alapján ott prédikátor és esperes, aki tiltakozik az egyház egy szőlőjének a tokaji katonáktól való háborgatása miatt a szepesi kamaránál. Később 1599-ben Szendrőn van, de közben segíthetett a bibliafordításnál, hiszen 1590-ben Károlyi Gáspárnak az esperességben utódja. De sajnos, adataink erről az időről is hiányosak és azt sem tudjuk, hogy milyen viszonyban volt Károlyi Gáspárral?²²

Lehetséges munkatársnak véli Szabó András Paksi C. Mihályt is, akiről egy későbbi diák azt írta, hogy az ő korukban „tudósb volt mindenkinél”, talán azért gondolta Szabó András, mivel 1568-ban neki Károlyi Gáspár Thuri Mátyással együtt Bézához egy olyan meleg ajánló levelet adott esperestársaival együtt.²³ Thuri Mátyás Heidelbergben való tanulása után hazajött, de Paksi C. Mihályt hiába hívták az akkor fényes nagyváradi rektorságra, ő inkább járta mint mentor, s kellemes útítárs a nagyvilágot a rábizottakkal együtt. Heidelbergben, Strassburgban, Lyonban, Lengyelországban, Párizsban, Páduában, s csak 1576-ban vállalta el Sárospatakon előbb a lektori, majd 2 év múlva a rektori tisztelet (1578-ig), s már 1579 elején Egerbe ment lelkésznek, hogy ott a református hívek reménye szerint Verancsics Antal ellenreformációs tevékenysége után az egyházat jól összetartsa,²⁴ de innen is hamar továbbmegy, már 1583-ban Szepsibe, ahol Szepesi Laczkó Márton krónikája szerint 1585. március 2-án meg is halt volna. Azonban a szepesi kamara iratai szerint itt is van két (tartalmilag majdnem egyező) levele magához a kamarához, illetve egyik tanácsosához, amelyben kéri mint beteg egy szőlője ügyének az elintézését, s így írja alá levelét: „(Bodrog) Halászon. Szt. Demeter napja előtt való kedden (október 24-én) Paksy Mihály szegin rab, aki szolgál, ha Isten akarja.” Hogy ő mennyiben vett volna részt a bibliafordításban, erősen megkérdőjelezhető. Mert ha már 1585-ben meghalt volna — Szepesi Laczkó Máté krónikája szerint —, akkor már eleve nem lehetett ott mint munkatárs, ha pedig az 1620-as évek adatait is tartalmazó krónikának az 1858 év utolsó 5-ös számjegye az eredeti 8-asról akár a kéziratban, akár a könyv kiadásakor a nyomdánál elmosódott volna, s így ő 1588-ban halt volna meg, akkor is a valószínűsége nagyon kevés annak, hogy akár betegsége, akár kétes jelentőségű „rab” állapota miatt tevékenyen részt vett volna a munkában?²⁵

De a vélt munkatársak között meg kell emlíkeznünk Benczédi Székely Istvánról, ha jóval idősebb is volt Ká-

rolyi Gáspárnál, ő már 1529-ben Krakkóban tanul, s hazajöve, nem tudjuk mikor, de valószínűség szerint hamarosan odaállt a reformáció hívei közé, s 1538-ban Szikszón, 1540-ban Abaujszántón, utána Olaszliszván 1544-ben mint rektor tevékenykedik, majd 1548-ban ismét Szikszón lelkészként kiadja „Zsoltároskönyve” fordítását, s ezután pedig hosszabb ideig, 1563-ig Gönczön lelkészkedik, s aki *mellett* 1563-tól ott van Károlyi Gáspár, innen hamarosan Olaszliszvára megy át, s ott meg is hal még 1563. december 3. után. „Zsoltároskönyvén” keresztül hatással volt Károlyira a bibliafordításnál, ez kimutatható az irodalomtörténetek szerint.²⁶ De Gönczről való hirtelen eltávazása, s Olaszliszván történt halála után a teljes bibliának fordítás-kézirata hátramaradt vagy Gönczön, vagy Olaszliszván, s nem valószínű, hogy elveszett volna, ha figyelembe vesszük Székely Istvánnak a Zsoltároskönyvben az egész világ számára tett nyilvános kijelentését, hogy a teljes biblia fordítása rövid idő alatt készen volt vagy lesz, ha kell a kinyomtatásra, s Gönczről rövid fél évvel halála előtt költözött el, ahol Károlyi Gáspár már mellette volt, s amikor Károlyi Gáspárnak 1563-ban jelenik meg a „Két könyv...” munkája, neki akkor mint litteratus embernek minden bizonnyal gondja volt erre a nagyjértékű kéziratára.²⁷

Kétség nélkül munkatársai voltak Károlyi Gáspárnak a lelki rokon Thuri (Farkas) Pál, majd öccse, Mátyás és Pálnak utószülött fia, György: Pál mint szellemi munkatárs; mezőtúri születésű, ahol Szegedi Istvánnak tanítványa volt, s egy ideig való ottani munkássága után 1555-ben már Wittenbergben tanul, hazajöve rektor lesz Tolnán, s itt írja élményei után híres levelét a török hódoltság magyarok nehéz életéről: „*Idea Christianorum Ungarorum in et sub Turcismo*”, amit ketten is kiadnak: Kassán Bocatius 1613-ban, majd 1616-ban Szenczi Molnár Albert Oppenheimben, ami bejárja az egész világot; 1558-tól sárospataki rektor, 1561-től Sajószentpéteren lelkész. 1562-ben részt vesz a tarczali zsinaton, amely után földesura, Perényi Gábor elküldte Wittenbergbe és Lipcsébe, hogy az ottani tudósok véleményét kikérje, ő azonban 1564 évi tóketerebesi zsinaton a helvét reformáció mellett érvelt, s szembeszállt az öt szabad királyi város luteránus papjaival, ami miatt Perényi Gábor elűzte birtokairól, s így Biharba ment. Itt részt vesz a II. gyulafehérvári zsinaton az unitariussal vitázva, s itt kerül közelebbi kapcsolatba Károlyi Gáspárral. 1568-ban visszatér Abaújba, és Szántón lesz lelkész 1574-ben történt haláláig.²⁸ A bibliafordítás kivitelezésében már nem vehetett részt, csak öccse, Mátyás. Thury Mátyásnak Károlyi Gáspár adott ajánlólevelet két esperes társával Bézához, s Heidelbergben meg Svájcban tanult; itthon rektor lett Debrecenben, majd bátyja, Pál halála után Abaújszántón volt lelkész élete végéig (1588 körül halt meg és hogy megérte-e a biblia a kinyomtatását, nem tudjuk), de ő megy el nyomdát keresni és hozza el Mantskovits Bálintot Vizsolyba (valószínűleg nevelt fiával, Györggyel együtt).²⁹

Thury György utószülött gyermek volt (1574-ben született), nagybátyja nevelte; 1587 november elején találkozott kortársával, Szenczi Molnár Alberttel Gönczön, aki 1 és 1/4 év múlva Debrecenbe megy el továbbtanulni, mind ekkor, mind Debrecenből hazafelé menet még egy hónapot töltenek el együtt, s mint diákok segítenek valamit a bibliafordításnál. Thury György itthon ekkortájt már latinul, görögül és zsidóul is tanul — aminek a munka vége felé sok hasznát vette a fordításnál, s annyra vitte, hogy amikor 1597 március 19-től kint van Wittenbergben továbbtanulás végett, egy év múlva lefordította Pál apostolnak a Galatákhöz és az Efézusbeliekhez írott levelét héber nyelvre, amit ott ki is adott

1598-ban. 1601-ben pedig már „poeta lauratus” (koszorus költő) Heidelbergben, s itt együtt tervezik a Biblia újból való kiadását, ami meghiúsul, mert Thury Györgyöt hazahívta Rákóczi Zsigmond, akinek a költségén tanult; itthon előbb Putnokon, majd 1608-ban Munkáscson lett lelkész; rövid ideig élt, de rövid pályafutása alatt is szép munkát végzett. „*Deliciae poetarum hungaricorum*” c. alatt heidelbergi professzora, Pareus kiadta újból, ebben számos gyászvers, epitaphium sok egyháztörténeti adatot mentett át a jövődő számára. Egyik distichonban Károlyi Gáspár dicséretét zengi, és Rákóczi Zsigmondot, míg a Biblia többi patrónusa homályba merül már az ő számára.³⁰

Károlyi Gáspár mellett ott van ebben az időben a Gönczi (származású) Szőlős Pál is, aki 1583-ban házat akar építeni Gönczön, amit azonban a mezőváros tanácsa nem akar neki megengedni, mivel mint nem-nemesi származású lelkésznek a háza adómentes lenne; ezt azonban később megengedik neki, amikor készségét fejezi ki az adóterhek viselésére (s amit utóbb utódaira ki is vetnek).³¹ Gönczi Szőlős Pál veszi át mint káplán 1585-86-ban a lelkésznek járó adótizedet, amikor Károlyi Gáspár átmegy Tállyára (s valószínű, hogy Tállyán meg Károlyi Gáspár veszi át az adótizedet, de amiről nincsen nyugtánk a megmaradt papírjaink között). Gönczi Szőlős Pál 1587-88 években már nem Gönczön van, hanem a közeli (Hidas-, Tornynos-) Németiben és itt ad nyugtát mint lelkész az adótizedekről. Ekkor valószínűleg segít Károlyi Gáspárnak a bibliafordításnál, s a kinyomtatásnál, sőt a következő 1589-90 években is, mert újból csak 1591-ben van nyugtája (Felső- és Alsó) Mérárról, ahonnan 1595-97 években Abaújnádasdra, 1608-10 években Kékesdre kerül át lelkésznek.³² Azt nem tudjuk, hogy Pelei János mikor került Gönczre iskolarektornak, valamint azt sem, hogy együtt dolgoztak volna az 1588-90 években is.

Egyes, a vizsolyi Bibliával és Károlyi Gáspár életével foglalkozó emlék-kiadványokat közzé írók még más neveket is említenek Károlyi Gáspár munkatársaként —, de minden irodalmi utalás, dokumentáció nélkül: így Czeglédi Jánost vizsolyi, Huszti Imrét gönczi (másod) lelkészként, róla még azt is, hogy hosszan szolgált volna Gönczön 1585-98 között, tehát a Biblia kinyomtatása idején; hasonlóképpen Károlyi Gáspárnak Miklós nevű öccsét is tudós tanítóként (?).³³ De él még Károlyi Gáspárnak két wittenbergi kortársa is néha közelebb, néha a távolban: és pedig Czeglédi Ferenc és Mohi Ferenc is. Sőt még egy Károlyi András nevű lelkész is (K. G. öccse ?).

Vizsgáljuk meg, hogy mennyiben lehettek tanúi s talán munkásai is ennek a kiemelkedő nagy vállalkozásnak.

Czeglédi János van kettő is ebben a korban. Az ifjabbik 1589-ben Wittenbergben, 1590-ban pedig Heidelbergben tanul, 1597-ben is még Páduában van; majd Ecsedi Báthori István fogadott fiának, a későbbi erdélyi fejedelemnek, Báthory Gáspárnak lesz a nevelője. Így ő nem jöhet számításba.³⁴

A másik Czeglédi János azonban 1568-ban Wittenbergben diákoskodik, 1579-83-ban pedig Vizsolyban találjuk mint lelkészt, de ott van 1588-90-ben is, jöhet a közbeeső időben nem tudjuk, hol van, azonban 1594-ben és 1597-ben is, mert ekkor ő nyugtázza az adótized átvételét Vizsolyban. Kár, hogy többet nem tudunk róla ezidőben, csak későbbi életútját: 1598-1600-ig a Zemplén megyei Nagykövesden, 1601-ben Szilvásújfaluban, 1605-ben Leleszen, sőt fel lehet tételezni, hogy ő az, aki még 1611-ben is Imregben szolgál.³⁵ Nyugtáit összevetve a vizsolyi Biblia megmarad kézirat-töredékével — írászakértő bevonásával —, reméljük, hogy még pontosabbat is meg tudhatunk róla.³⁶

Ami Huszti Imrét illeti, szintén nagyon kevés az, amit őrá tudunk, és az is felvet egy-két problémát. Történetíróink semmi dokumentációt nem tüntettek fel megjelent munkáikban mind a mai napig, sem S. Szabó József, sem Jáky Gyula, sem Molnár Károly, sem legújabbán Ágoston István, de a Károlyi Gáspárról, s a vizsolyi Bibliáról olyan sokat felkutató Szabó András sem foglalkozott vele, csak annyit közöltek róla, hogy gönczi lelkész volt 1585-98. években.³⁷ A kérdést a kassai evangélikus lelkészeknek, Kemény Lajosnak a kassai evangéliumi lelkészekről közzétett közleményéből sikerült nagyjából tisztáznia. Huszti Imre valóban ott volt 1585-98 között Gönczön: így akkor is ott volt, amikor Károlyi Gáspár átment Tállyára, és amikor Gönczön ott volt Gönczi Szőlős Pál, akkor is ő vette át az adótizedet, mint káplán, s nem Huszti Imre mint (másod?) lelkész! Sőt ott volt nemcsak Károlyi Gáspár élete végéig, de 1598-ig. S ugyanebből a forrásból azt is megtudtuk, hogy 1563-ban *Benczédi István mellett* ott volt már Károlyi Gáspár is I. vagy II. lelkészként? És sajtáságos, hogy Szenczi Molnár Albert csak Peli Jánosról emlékezik meg, mint hűséges munkatársról és semmit nem szól Huszti Imréről. Kemény Lajos is csak Kassa város levéltárának száraz adatát közli: Huszti Imre 1585-98 között folyamatosan Gönczön volt, mint (másod) lelkész. De ezen szűkszavú egyetlen írásban kívül semmit sem szólnak életéről vagy tanulásáról akár az iskolák, akár a külföldi egyetemek írásai, sem a kortársak és egyetlen parányi írás őmagától sem. De ez egyetlen adat alapján is fel kell tételeznünk, hogy Huszti Imre is ott volt a bibliafordítás munkatársai között.³⁸

Egy másik szerző Károlyi Miklósról mint tudós gönczi (?) tanítóról, mint munkatársról szól, de vele is úgy vagyunk, mint Huszti Imrével. Ő ugyan 1563-ban már tállyai rektor és külföldre akar menni tanulni. S bátyja, Károlyi Gáspár levelet ír Kassa város tanácsához az ő és egy másik társa érdekében, hogy ott egy kegyes embertől végrendeletileg a tanulók további művelődéséhez, Wittenbergben való tanulásához adott pénzből juttassanak neki és a társának is,³⁹ s ők 1564-ben már kint is vannak Wittenbergben.⁴⁰ Károlyi Miklós hazajöve bár résztvesz az 1568 évi kassai zsinaton, s 1570-ben Bodzásújlakon lelkész, ahol egy szomszéd lelkész végrendeleténél ott van, mint tanú⁴¹, de később, 1577-ben egy kassai kereskedő regestrumában csak Gáspár uram Miklós deák öccseként emlegeti, aki borral kereskedik.⁴² Hogy valójában mivel foglalkozott, nem tudjuk; nem valószínű, hogy tanító lett volna Gönczön vagy a környékén, inkább azt tételezhetjük fel róla, hogy a jómódú, több szülővel bíró bátyjának lett a gazdasági intézője. De mint ilyen is, ott lehetett a munkatársak között, akadémiai tanulása után is, mivel vagy Gönczön vagy a környéken élt, figyelembevéve azt a tényt is, hogy bátyja végrendeletében őt teszi meg akarata végrehajtójának és csatládja gyámjának.⁴³ Károlyi Gáspár wittenbergi diáktársai közül él még a bibliakiadás idején Czeglédi Ferenc. Tevékenységét nagyra becsüli az utókor, de adatunk kevés van róla; rövid ideig volt ugyan (1579 tájt) sárospataki I. lelkész is, hosszabb ideig zempléni esperes is, de jobbára távolabb, Ecsedi Báthory István körében élt, s a végén Nagyecsedben halt meg 1594-ben, távol Göncztől.⁴⁴ Mohi Ferencsel kapcsolatban is ez a helyzet: egy ideig borsodi esperes, s 1583-ban pedig lelkészként szolgált Sajókeresztúron: de semmi adat nem mutat arra — eltekintve attól, hogy ez már Borosdhoz tartozik —, hogy a bibliafordítás munkájába bekapcsolódott volna.⁴⁵

Lehetséges munkatársként említhetjük azonban még Károlyi Andrást, (Károlyi Gáspár testvérét?), aki egy pár napi különbséggel lett vele wittenbergi diák,⁴⁶ s a krakkói egyetemen is tanult, azután Kassán lett magyar lelkész,

akinek azonban 1580-ban el kellett hagyni a várost, helvét hitvallása miatt,⁴⁷ ezután a Vizsoly melletti Korláton szolgál, ha még a Biblia kiadásának az idején él. S mivel Korláton utána csak 1605-ben van egy másik lelkésztől az adótizedről nyugta, feltételezhető, hogy 1583 után is még él.⁴⁸ Károlyi András író is volt, aki Károlyi Péterrel, (Károlyi Gáspár püspök testvéréről) is írt egy sírverset.⁴⁹

Nem mehetünk el szó nélkül a bibliakiadás egyik főpatronusa mellett sem, mert Ecsedi Báthory István nemcsak nagy anyagi áldozatot hozott ezért, hanem amiatt sem, mert ő írással is foglalkozó mélységesen evangéliumi lelkületű ember volt. Nehéz elgondolni, hogy ő nem lett volna belső lelki munkatárs e munkában, pedig a válasz negatív. Távol is vannak egymástól (Göncztől Ecsed, ahonnan Ecsedi Báthory István ezekben az években már nehezen mozdul ki), de írói stílusa is más, és csak a Vulgátát fordítgatja és ebbe írja bele a maga nagyon eredeti, néhol bibliai részekbe, zsoltárszerű írásba torkolló saját elmélkedéseit s imádságait.⁵⁰

Rákóczi Zsigmond pedig minden irodalmi érdeklődése mellett csak mint hű patronus áll ott őrt a bibliafordítás megmaradásáért.

Mindezeket számba véve meg kell rajzolni még Károlyi Gáspár munkájának az előtörténetét. A teljes Biblia magyar fordítását megkísérli már Benczédi Székely István is lefordítani és kiadni, kiadatni, amint ezt patronusának megírja „Zsoltároskönyve” ajánlásában. De 1551-ben Erdélyben elkezdik Heltaiék is — és nyomdájuk is van hozzá —, egypáran társulva ugyanezt és előnyben vannak vele szemben, így B. Székely István eláll szándékától. Heltaiék munkája, ha részenként is, de folytatódik. 1563-ban Méliusz is elkezd a bibliát fordítani Ézsaiással kezdve, majd Sámuel és a Királyok két-két könyvével folytatva, s ezután Jobb könyvét is kiadja, utána a teljes Újtestamentumot, és pedig nem is akármilyen módon, hanem „műfordító” szinten, s terve van, hogy az egész Bibliát lefordítja. Károlyi Gáspár barátaival ekkor megcsudálja Méliusz héber-tudását, exegetikai ismeretségét, és meg is vitatják ezt a megadott források alapján. S reménység van arra, hogy meglesz a teljes magyar Biblia. De először Méliusznak szakad félbe a munkája, 1572-ben történt halálával. S Heltaiék sem tudják folytatni, befejezni munkájukat (arianizmusuk, vagy az érdektelenség miatt?) 1562 után. Azután Bornemissza Péter terve is semmivé válik. 1584-ben meghal...

S ekkor Károlyi Gáspárnak szárnyakat ad az ő körükben (Gönczön vagy Olaszliszánkán?) maradt félretett kéziratcsomó, s barátaival való beszélgetés után — akik közül 1585 után már mind többen meghalnak —, előveszik nemcsak B. Székely István fordítását,⁵¹ de Sylvestert János, Félegyházi Tamás Újszövetségét, Erasmusnak a görög Újtestamentumát, úgyszintén Heltaiék meg Méliusz fordításait, a Vulgátát, a LXX. mellé a Méliusztól is használt exegetikai könyveket, s akik megmaradtak, összeolvassák⁵² a fordításokat Károlyi Gáspár vezetésével, s részben külön is csoportosan, (1587-től?) elkészítik a saját szövegüket problémákkal, hibákkal és odaadják Károlyi Gáspárnak, aki kijavítja a hibákat a fellépő nehézségek megtárgyalása után, néhol átírja a „Summá”-kat, a szöveg jobb megértése kedvéért az oldaljegyzeteket, majd odaadja lemásolás végett a Pelei János vezetésével nagyobb tanulónak, aki ellenőrzi a szép leírást, s a diákok viszik is a kész írásokat a nyomdába.

De még így sem volt könnyű a Biblia fordítása, mert ez a keleti népek kultúrkörében született meg, s a Bibliának különös, sajtáságos, „szent” nyelvezte tele van metaforákkal, parabolákkal, példázatokkal, szimbólumokkal, trópusokkal, hiperbolákkal, eufemismusokkal, szindachékkal, amelyeknek pazar gazdag színezete, súlya van,

s mint a bimbó először, amely kivirágzik, illatozik, néhol sziporkázik, fest, rajzol — szemléletes, de könnyen mégsem érthető. Az orientális tarkaság, amelyben az ótestamentum népe élt, az illatok és fűszerek, állatok és növények világában, azután ott vannak a drágakövek, arany, ezüst, réz, az olajkenet, az akáca, amelyet az áldozatoknál megköveteltek, mindez benne van az Ószövetségben, amelyik átment az Újszövetségbe, s így a teljes „könyvek könyvé”-be, amelynek nemcsak a vallás, a lelkiesség számára volt nagy jelentőségű, de nyugat költészete és képzőművészete számára is.⁵³ S mindezekre meg kellett találni a megfelelő magyar szavakat és azután fel kellett oldani az 5-6 mellékmondatból álló latin nyelvi szerkezeteket, úgy, hogy a versek számozása során az egyes versek maradékos és átmenő része is érthető legyen akkor, amikor a magyar nyelv kezd kifejlődni.⁵⁴

A Felvidéken az egyházmegyék külön szerveződtek. A bibliafordítás az abaúji egyházmegyében történt, amikor a reformáció utáni második harmadik korszakban a lelkiesség vallásossága különbözőképpen formálódott egyik-másik egyházmegyében. Így pl. a zempléni egyházmegyében Sárospatakkal a központban a reneszánsz kultúra virágzott a maga tudományosságával.⁵⁵ De Károlyi Gáspár számára a reformáció megrendítő hitbeli élmény jelentett, amely levette a sok külsőséget, Biblián keresztül új életet, bűnbánatot hirdetett, átélve a magyar nép nyomorúságát, azonosította a saját nemzete sorsát Isten népe történetével, s azt Isten ítéletének tartotta, s megtérése után reménységgel töltötte el. Ezért számára olyan fontos a Biblia, s lett olyan megrendítő olvasmány, s a stílusa olyan perbeszálló, magával ragadó.⁵⁶

A Biblia fordítása Károlyi Gáspárnak Istentől kapott parancs, megbízás volt: rendkívüli feladat, élete vége felé közelítve végezte, amikor sokszor úgy érezte, hogy összeroppan és nem tudja az előtte valók élete szerint ezt a megbízást befejezni. Senczi Molnár Albert még több, mint 20 év után is hallotta a fohászódását: „Csak az Isten addig éltesen, míg ez Bibliát kibocsáthassam, kész leszek meghalni és az Krisztushoz költözni”. És számára megadatott ez a kegyelmi idő, mert „kévánságát megnyervén az istenes vén ember két esztendővel ezután elköltözött a szentek lelkeinek főpásztorához és pispekehez, kinek dicsőségét öregíteni ez könyvnek a kibocsátásával is kívánta.”⁵⁷

De kegyelmi idő volt ez a magyar nép számára is, mert az őtöle megjövendőlt ítéletidő a Biblia kinyomtatása után hamarosan elkövetkezett. Az Apokalipszis lovasainak az előhírnökei már 1584-ben jelentkeztek, amikor egy török sereg kifosztotta a Göncztől jóval északabbra levő Dobsinát, majd 1588-ban a török ágyúkkal is felszerelve megtámadta Szikszót. Az egri vár akkori kapitányának, Rákóczi Zsigmondnak sikerült gyorsan felriasztani a Kassa környékén levő végvárok katonáit és szétverte a török sereget, addig a templom falai közé menekült lakosságának sikerült magát megvédeni, de a magyar seregből is többszázan ottmaradtak holtan a csatatéren.⁵⁸

Majd czidő tájban Erdélyben átvette fiatal fővel az ingatag Báthory Zsigmond a kormányzást, de mind a politikai, mind a lelki vezetés mellett teljesen a jezsuita Carillo Alfonz kezébe került, majd a magyarországi részt is bevonva elkezdődött a 15 éves háború, amely a lakosság jórészt elvesztéséhez vezetett, Erdélyben pedig a „Básta szekeréhez”.⁵⁹

Károlyi Gáspárnak küldetése kegyelmi ajándék jelleget már korábban is meg kellett tapasztalnia, hogy ő megmarad, amikor átment Tállyára, bizonyára több dolog kézbevitelére, közte valószínűleg azért is, hogy pártfogóival, Mágócsy Gáspárral és Andrással a Biblia kinyom-

tatásának az anyagi hátterét biztosítsa, s akkor 1586-ban a dúló pestis elragadta feleségét és három gyermekét, és egyetlen lányával csak ő marad életben. Árván, ilyen gondok között kellett kisleányának gondozó anyát s magának háziasszonyt keresni és találni, s amikor hozzá, lelkeszi állásához, munkájához megfelelő asszonyt talált, akkor Kassa városával is harcolni kellett, hogy az odavaló feleséget⁶⁰ elvehesse. Ekkor minden perc drága volt, mert a bibliafordítás már hamarosan elkezdődött. S a hűséges legjobb munkatárs, Thury Máttyás is készülődött letenni e földi élet terhét. A nyomdával is baj volt: új betűket kellett beszerezni messzi Németországából, s az első papír sem volt megfelelő vastagsága miatt. Lelkészársainak a gondja is vállaira nehezedett, s őket összegyűjtve együtt imádkoztak a nagy munka sikeres befejezéséért, s a gönczi gyülekezet gondját is hordoznia kellett s nem hanyagolhatta el. Így azután a megfeszített, gyors munkába belecsúsztak némi hibák: „a szólásnak díztelen módjai” (solocismusok) is. Károlyi Gáspár a könyv táblájára nem tetette oda a nevét, s előszavában is „a mi munkánkról” szól, másrészt magára vállalja a hibákat az olvasókhoz írt előszavában: „Ha valahol tévelyegtem és az célt nem találtam, azt ne tulajdonítsák vakmerőségnek, hanem az én gyarlóságomnak...” s a nyomdász Mantkovits Bálint (Typographus Lectori) is az olvasóknak szintén megvallja: „Jóllehet kegyes olvasó, az én tehetségem és erőm szerint azon igyekeztem, hogy a szent Bibliának könyvei mentől szébben, tisztábban és minden fogyatkozás nélkül az én kezem által kiadatnának... mégis eshetett vétek...”⁶¹

Károlyi Gáspár a Bibliát az ő magyar népének és lelki szomjúhozó testvéreinek fordította le, és azok évszázadokon keresztül mind a mai napig úgy tekintették, mint egy soha meg nem fizethető drága ajándékot. S ami hiba belecúszott, annak kijavítását egy akkor ott forgolódo, később magának halhatatlan nevet szerző hálás munkatárs: *Senczi Molnár* Albert vállalta magára alázatos hittel a Hanauban 1608) kiadott Biblia előszavában, hozzá később fordítva a genfi zsolotárokat, Kálvin János: *Institutio* munkáját és másokat is.

De jelentkeztek — amint Károlyi jól tudta és előszavában meg is írta —, a szigorú, többször nem pártatlan kritikusok is. Eleinte csak magát a fordítást, de hamarosan a nyilvánosan ugyan szerzőnek fel nem tüntetett, de annak elismert Károlyi Gáspártól vitatva a szerzőségét is. A tényállás valóban az, hogy munkatársai is voltak, de az egész szöveget ő állította össze és ő vállalta érte a felelősséget. A kritikákat összegezve ezt szögezte le az egyik legértékesebb irodalomtörténész: Horváth János is.⁶² S ezt kívánta ez a kutatás is felmutatni, némi ismeretlent előhozva az írásokból, hogy a valóságnak jobban megfelelően láthassuk a munkatársakat. Teljes bizonyossággal talán soha nem fogjuk megtudni minőségi és mennyiségi hozzájárulásukat, de valószínűleg ezek voltak a fődítás valóságos résztvevői. Thury Máttyás, Czegléd János vizsolyi lelkes, Huszti Imre Károlyi Gáspár collegája, Károlyi Miklós és Pelei János, de valamennyire talán a fiatal, tehetséges Thury György is. A munka fő részét azonban Károlyi Gáspárnak kell tulajdonítanunk: erre mutatnak a fejezetek előtt „summák”, s főként a magyarító oldaljegyzetek, amint ez a felhasznált exegetikai irodalomra (Tremellius, Vatables stb.) való utalásokból ki is tűnik.

Károlyi Gáspár írói személyiségét újabban egyes irodalomtörténészek kevesebbre értékelik, és vizsoly bibliajának a protestánsok részéről az újabb, folyamatosan való kinyomtatását is szigorú kritikával illetik: így a legújabb a Klaniczay Tibortól szerkesztett nagy (6 kötetes) irodalomtörténetnek Károlyi Gáspárra vonatkozó részről így hangzik a méltatás: „A biblikus nyelv és stílus mind-

taképévé az ő fordítása vált, holott mind exegetikai, mind irodalmi nyelv színvonala tekintetében helyenként még a korabeli átlagnak is alatta maradt. Károlyi önállóan fogalmazott műveiben(?) sokkal jobb stilsztának bizonyult, mint bibliafordításában. A teljes Bibliának mégis példátlan sikere volt a protestánsok körében... igazítva, javítgatva ugyan, de mindig újra meg újra a Károlyi alapszövegét nyomatták.⁶³ Ezt a kritikát egy újabb, külföldi írótól kiadott, magyar nyelven is megjelent könyv szinte szóról-szóra átveszi, lerövidítve, ami még ridegebben hat, mint a fenti részletes bírálat,⁶⁴ mert az a vizsolyi Biblia pozitív értékét is kiemeli: „... Nyelvi és stílusbeli hatása a régi magyar irodalom protestáns ágának ódon zamatú ízeiben, kifejező részleteiben mindvégig érezhető marad.”⁶⁵

A fenti irodalomtörténet II. kötetében Károlyi Gáspár után több mint 30 év múltán Káldi György fordításában megjelent, s katolikusoktól elfogadott Bibliáról egy másik bíráló így szól dicsérőleg: Káldi „szépen folyó stílusa olvashatóság szempontjából gyakran meghaladja Károlyi Gáspár szövegét, ennek képzoleket mozdító, evokatív erejét azonban többnyire nem éri el”⁶⁶ Ez az idegen latin szó, amely kevesek előtt ismeretes, jogi kifejezés, a perlekedéseknél a „megidézést” jelenti; ebben a vonatkozásban. magával ragadó, megtérésre indító. Igen, Károlyi Gáspár ebben erőteljesebb. A Bibliában az elbeszélő, leíró rész mellett gyakran van párbeszéd, és ebben Károlyi Gáspár — ha nem is éri el Méliusz kifejezőbb, kemény stílusát —, de a Biblia megszólítását határozottabban tolmácsolja, s ami Károlyi Gáspár stílusának jellegzetessége is volt. Ő nem a késői reneszánsz világában él, ami Sárospatakat is ebben a korban jellemezte, ahol a vallás, a hit inkább teológiai tudomány, néha hideg hitvallás, klasszikus szépirodalom, amely egyházilag az ortodoxiába megy át, hanem belső érzés, kegyesség, életkérdés, ahol az olvasók a Bibliából merítenek erőt és útmutatást.⁶⁷ Ez sugárzik ki a vizsolyi Bibliából is, amely az ő lelki gyermeke, ez költőzódik át Szenczi Molnár Albertbe is, majd zoltárain keresztül — amely a Biblia egy része költői szép énekformába átültetve —, tovább sugárzik át Arany Jánosba, amikor imádkozásra tanítja fiát, hogy drága kincs a hit, s Ady Endrébe is, aki a Bibliából nyert hite lapján néha úgy érzi, hogy szembejött vele az Isten...

A kritikának másik megválaszolandó kérdése, hogy a protestánsok „igazítva, javítgatva, de mindig Károlyi alapszövegét nyomtatta ki újra meg újra...” Igen, a hitvalló egyháznak a Biblia állandó érték, amelybe megfelelőbb szavakat lehet találni a nyelv finomabb és sajátos fejlődésével, de az értékek nem változnak. A római egyház is megmaradt a Vulgata (Káldi-Biblia) szövege mellett, amelyet jegyzetekkel adnak ki újra meg újra. Hasonlóképpen a Luther fordította Biblia maradt meg a német nyelvűeknél: az állandó, egy házilag hivatalos kiadásoknál az elején ott van ez a szöveg: „Die Bibel... nach der Übersetzung D. Martin Luthers, neu durchgesehen nach dem vom Deutschen Evangelischen Kirchengeschuss genehmigten Text...” Az angoloknál Wiclif kezdeményezése után, s később Tyndal és Coredale közös fordítását újból 1611-ben átnézve, I. Jakab király idejében (1611-ben) ezt jelentették ki hivatalosnak, és az angol Biblia elején ott van a közös megegyezésen alapuló kijelentés: „The Bibel... translated out of the original Tongues and with the Former Translations diligently compared commonly known as the authorised (King James) Version...” a legutóbbi években is. Ezt a Bibliát „Jakab király bibliája” néven emlegetik, és benne megtaláljuk a régies kifejezéseket is, pl.: „...it came to pass...” (magyarul: akkor történtek) újból és újból. Természetesen vannak újabb fordítások is, de ez a hivatalos.⁶⁸ Aminthogy nálunk is a

Vizsolyi Biblia után fejlődött olyanná a magyar nyelv Károlyi Gáspár fordítása nyomán, amilyen lett, jóllehet modern fordítások is megjelentek már.

Balázs László

JEGYZETEK

1. „...Vix potest quisquam fieri absurdus, quod nulla ratione scriptura sacra ex Latina, vel alia lingua in nostrum vulgare idioma sine maxima dissonantia ioprietateque veri posse videatur”. Bunyitai V.-Karácsonyi J.-Kollányi F. és mások: Egyháztörténeti emlékek a magyarországi hitújítás korából, Bp. 1902-12. I-IV. -IV.265-66. — 2. Régi Magyar Könyvtár (RMK) L20. — 3. Uo. I.14. — 4. Uo. I.422. — 5. Schulek Tibor: Bornemissza Péter 1535-84. Sopron-Budapest-Győr, 1939. — Bornemissza Péter írja. Máriássy Pálnak Rueber János kassai főkapitányról: „jó lenne ve szembe lenni, hogy Sárospan... (1580 körül) ... az egész Bibliát ott nyomtatnám ki és ha ő maga is segíthetnéje költséggel, úgy hogy megtérne neki a könyvekből. Vélem, hogy az Bibliára négy ezer forint reá menne...” 131-2. - Bornemissza Péter halála ideje 1584. március-június között. - 350. — 6. Dr. Iványi Béla: Göncz szabadalmass mezőváros története, Karczag, 1926. - 127. s. köv. — 7. Zoványi Jenő: Protestáns lelkészek nyugatványai régi adótzed. jegyzékek mellett. Magy.Prot.Egyh.tört.Adattár (MPETA)XII.évf. Bp.1929. (Röv.:Zov.Adótzed) - 141. — 8. Orsz. Levéltár (OL) E-254 Szepesi Kamara iratai Repräsentationes, informationes, Benignae Resolutiones, Regia Intimata (1584-91) - passim. (röv. Kamar) — 9. Benke Imre: Abaúji lelképásztorok (1685-1799) Kassa, 1943. 10. B.I. munkájából hiányoznak az abaúji egy.m. adatai (1-2.kivétellel) a XVI.sz.-ból, de kiegészíthető az adótzéden nyugták és a szepesi kamara adataival. — 10. Szabó Géza: Geschichte der Ung.Coetus an der Universität Wittenberg (1553-63). Halle A. (S.1941). — 11. Thury Etele: Iskolatörténeti Adattár, Pápa, 1908. I-II. 16. sköv. — 12. Balázs L.: Laskói Csókás Péter: „De homine” c. munkájának előszavából in: Stud.et Acta III, Budapest, 1973. - 1005 s.köv. (Röv. Balázs: Laskai). — 13. L.d. 9. jegyz. — 14. L.d. 10. jegyz. - Asztalos Miklós: A wittenbergi egyetem magyar hallgatóinak nyelvismere a XVI. sz.-ban. Egyet. Phil. Közöny LV III. évf. s.köv. — 15. L.d. 7. sz. jegyz. — 16. L.d. 11. sz. jegyz. — 17. Thury E.: Iskolatörténet II. 16. sköv. — 18. Zov. Adótzéd 122. — 19. Zoványi J.: Magy.Prot.Egyh.tört.Lexikon, 3. kiad. bőv. szerk. Ladányi Sándor, Bp. 1977. (röv. Zov.Kexikon) 116. — 20. OL. 254.Zov. Kamara: Repraes. Tartz. 1590. nár. 29. no. 31, no 25,26 -ápr.no.15,16,32,39. Zoványi J.: Meutömeddig volt Károlyi Gáspár Tállyán? Prot.Szle 1934. - 386. — 21. Zov. Lexicon 256-7. - Zov. Adótzéd 42,24. — 22. Balázs: Laskai im. 1020. - Zov.Adótzéd 33,46,55. - Zov. Kamara.Repraes. Szántó, 1590,jun1.no.2. — 23. Zov. Lexikon 451. -Dr. Veress Endre: A paduai egyetem magyarországi tanulóinak az anyakönyve és iratai, 1284-1864. Budapest, 1915. 75,84-85, 209. Miscellanea Tigurina II. Ausgabe, Zürich, 1723. pag.206-7. — A.F. Lampe-Pf. Ember: Hist.Ecclesiae Ritae in Hungaria et Transylvania, Urecht, 1728. pag 100, 213-17. — Balázs L.: Egyházi adatok ártétekélese, Ref. Egyház XX. (1968) évf. 215-18. — Szabó András: Károlyi Gáspár, gönczi prédikátor, vál. sajtó alá rend., utószót és jegyzetekértirta, Bpest, 1984. 223. Határozottan csak Thury Máttyást, s lehetségesnek csak Paksí C. Mihályt tartotta K.G. munkatársának. — 24. Szabó János Győző. Az egyház és a reformáció Egerben in: az Egri Múzeum Évkönyve, XV. (1977) évf. 124-5, 150-51. — 23. O.L. Kamara.Repraes. 1587. okt.15. no. 15, okt. 24. no. 16 - Szepesi Laczkó Máté: Lórantffy Mihály udvari concinuatora krónikája és emlékezete méltó hazai dolgoknak megjegyzései 1561-1622. in: Erd.tört.adatok. Szerkeszti és kiadja gr.Mikó Imre, I-V. 1858. — „1585... Paksí Mihály szepesi prédikátor meghal 2. martii”. — 26. Zov. Lexikon 586-87. - Székely István: Zsoltároskönyv. Magyarra fordítatott, Krakkó, 1548: RMK.I. 335. -5. Székely István: Krónika ez világnak jelen dolgaíró, kiadta és bevezette Gerőzdi Rabán, 1960. - AHA. - III. — 27. Horváth János: Irodalmi műveltség megoszlása, II. kiad. Bp. 1957. 49. old. — 28. Zov.Lexikon 636. - Thuri Pál körlev.bev. és ford. Bucsay Mihály in: Stud.et Acta. III. 811-20 (Balázs: Laskai im. 1020. nem Thuri Mihály, hanem Máttyás (nem Mathias, hanem Mathias) — 29. Zov.Adótzéd 8. - Szabó András: Károlyi im. 222-23. - Gulyás Pál: Mantskovit Bálint a vizsolyi biblia nyomtatója in Prot.Szemle 1929. - 455-65. Thuri másodmagával megy Bártfára, s „megdorgálta társát, amikor a magyar biblia kiadása ügyében ott járt, Krisztusz személyét és luth. hitvallást bemocsokoló szaváért.” Bizonyára fia, György (14-15 évesen) lehetett vele, s meggondolatlanul az „ubiquitást” bírálhatta ott. Újabban ld. V.Ecsedi Judit: A Bornemissza-Mantskovit nyomda története. Bp. 1980. M.Orsz.Széchenyi Kvtár füzetei sorozatban (Nyomdatechnikai szempontból tárgyalta a kérdést). — 30. Zov.Lexikon 636 - Adótzéd-nyugta nincsen Th.Györgytől - Dézsi Lajos: Szeenci Molnár Albert (1574-1633). Bp. 1897. 92-96. - „Deliciae poetarum Hungari corum”, Frankfurt, 1619. RMK I.1245 thuri Györgynek Károlyi Gáspár emlék- és sírfeliratai versét magyarra fordította: S. Szabó József: Károlyi G. élet- és jellemrajza, Spatak, 1890 (1891), majd újabban Petróczy Éva: Szabó A.: Károlyi G. im. 191. — 31. Iványi B. im. 111,144-145. — 32. Zov. Adótzéd 8,14,16,18,19,26. — 33. Molnár Károly: A m.biblia és Károlyi Gáspár Oradea-Nagyvárad, (Ref.Kvtár 75.sz.) „Tudós Károlyi Miklós tanítót és Huszti Imre lelképászort” említi munkatársnak. - Dr. Jáky Gyula: Károlyi Gáspár és a vizsolyi biblia, Bp. 1940. 17. old. pedig Thury Máttyás szántói és Czeglédy János vizsolyi lelkészeket gondolja. - Szabó A. Károlyi im. Thury Máttyást valószínű, s Paksí C. Mihályt feltehetően részt vehetőnek ítéli. - 223. - Zov. Lexikon Czeglédi János vizsolyi lelkész nem ismeri, de Zov.Adótzéd szerint Vizsolyban van 1579-től: 28,93,125,128,131,135. — 36. Szabó A.: A vizsolyi biblia nyomdai kéziratának töredéke. ITK. 1583. 5.sz. 23-27 + 2 t., valamint uo: Adatok a vizsolyi nyomda történetéhez. Magy.Könyvszemle, 1980. évf. 394. értékes hozzájárulás a problémák megoldásához. — 37. L.d. 33. sz. jegyz. S. Szabó József: Károlyi Gáspár, a bibliafordító, Debrecen,

1912. csak annyit mond, hogy Huszti Imre 1585-98 években gönczi prédikátor. - 26. l. — 38. Kemény Lajos: Abaúj-Torna vármegye múltjából, Kassa, 1913. - 153 s.köv. - Kassa város lt. 4966/19 in: Tört.Tár 1889 é.v.604-5. (Erre Szabó András hívta fel a figyelmet. Köszönet érte!) — 39. Uo. 605-6. - Magyar fordítását ld. Régi m. levelestár, Magvető 1981. I. kötet, 145-47, illetve Szabó A.: Károlyi G. i.m. 147-149, 218. — 40. Balázs: Laskai 1020. — 41. MPEtA. XII. évf. 3,5 old. Héderváry István gálszécsi lelkész végrendeletek 1570 jan.22. Bodzástülakon lelkész. — 42. Ld. 38. sz. jegyz. - Szabó A.: Károlyi i.m. - Századok 1873. évf. 295-96. — 43. Iványi B. Göncz i.m. 116. - Tört.Tár 1901. évf. 116-17. — 44. Czeglédi Ferenc 1553 nov.56, Wittenbergben, 1556-ban szenior. Balázs: Laskai 1018, 1019. - Zov.Lexikon 516-17. — 45. Mohi F.: Zov.Lexikon 411, Zov.Adótized 44. — 46. Károlyi András 1556. júl.8. iratkozik be Wittenbergben az egyetemre - Balázs: Laskai i.m. 1020. Horváth J.: Ref. jegyében i.m. 327-8. - 1580. Zov.Lexikon 295. - Zov.Adótized 18. ifj. II.Károlyi András életrajzát ld. Szabó A.: Melanchton-tól Lipsusig (Reneszánsz Füz.22. - MTA.Irod.tört.intézet, 1986.5.sz. 496-97) — 47. Horváth J.i.m. ld. 46. jegyz. — 48. Zov.Adótized 18. — 49. Károlyi A.: Ez mostani visszavonásokról való kis kövecskéje megjelenésekor már Korlátolt volt. Horváth J. 327. — 50. Ecsedi Báthory Istvánra: Horváth J. i.m. 310. - Nagy Barna: Tervezet Ecsedi Báthory István műveinek kiadására, Szeged, 1972. Irod.dolgozatok 90.sz. 112. s.köv. - Erdei Klára - Keveházi Katalin: Ecsedi Báthory István meditációi, Bp. 1984. — 51. A Vizsolyi Biblia Előljáró Beszéde, dr. Incze Gábor tanulmányával sajtó alá rendezte Borbély László, Bp. 194. „Aki azelőtt valami részt fordítottak a Bibliában, azokat is nem utáltuk meg, hanem megtekintettük 3 esztendeig nagy fáradtsággal...” 39. o. — 52. Czegle Imre: A vizsolyi Biblia előjáró Beszéde in: Stud.et.Act.im.m III. 503. - Márkus Mihály: Összehasonlító szemelvények a

XVI. századi reforátus bibliafordításokból - in: Stud.Et.Act. id.m. III.537 — 52. Ld. 36. sz. jegyz. — 53. Hilde Spiel: Die Welt im Wort „Nicht das Bild, sondern ds Wort wurde denn zum Gefäß der Phantasie und Poesie des biblischen Volkes. All seinen Einfallsreichtum, all die Farbe und Leuchtkraft seiner wirklichen vorgestellten Welt hat es in die Sprache gelegt. Diese seine Sprache is voller Metaphorik in Parabolik... et.” in: Sie werden lachen: Die Bibel, hrsg. von H.J.Schultz, Stuttgart, 1975. - 103. s.köv. - „A Biblia költészete ráerőszakolta magát a fordítók prózájára...” Német László: A vizsolyi biblia In.Prot.Szle 1929. - 26. — 54. A podagra szónak megfelelő magyar kifejezésről, s jelentőségéről való vitát Szenczi Molnár is hallotta egyszer, amint feljegyezte: „Ezket hát hogy hallottam, elkezdtem magamban keményen gondolkodni némely szónak és ennek megfelelő magyar szólásnak csinosabb formájáról...” Dr. Dézsi Lajos: Szenczi Molnár Albert (1574-1633), Bp. 1907. - 22. — 55. Szabó A. Melanchtontól i.m. 498. ld. 46. jegyz. A reneszánsz korszakváltás, „a késő humanista műveltség visszaszorulása és a teológia fokozódása, túlsúlyra emelkedése, az ortodoxia korszaka következik...” — 56. A biblia kinyomtatásának a lelki előzményeit Károlyi G.: Két könyv munkájában lehet megtalálni. Hóman Bálint-Szekfi Gyula: Magyar történet I-V.köt. II.kiad. 1935.III. 339-40. — 57. Dézsi L. i.m. 21. - ld. 54. jegyz. — 58. Ld. 56. sz. jegyz. — 59. Takáts Sándor: A magyar múlt tarlójáról, Bp. 1918. - 213.-17. — 60. S. Szabó József: Károlyi Gáspár élete és munkássága. In: Károlyi emlékkönyv. Szerk. Dr. Vasadi Béla, Bp. 1940. - 17-18. — 61. Incze G. i.m. 43-46. — 62. Horváth J.: Reformáció i.m. 316. K.G. testvéröccsét tévedésből Mihálynak írja Miklós helyett. — 63. — 68. Tyndal (1540) Coverdale-lal együtt 1540. kiadott, majd 1611-ben revidált ún. Jakab király biblijája minden más fordítást felülmúlt mind a mai napig. Theol.Handwörterbuch von Lic.Theol. P.Zeller, Calw et Stuttgart, 1905, 1207.

Erasmustól a reformációig

A magyar és a szlovén bibliafordítások történetének párhuzamairól

A 16. századot méltán nevezhetjük a bibliafordítások évszázadának. A sőt Erasmus *Újszövetség*-fordítása nyitja meg 1515-16-ban, ezt Luther *Újtestamentum* követi 1522-ben, majd a Szentírás teljes német fordításának közreadása 1534-ben, miközben magyar földön is sorjázna az erasmista ihletésű tolmácsolások: 1533-ban a Komjáti Benedeké (*Az Szent Pál leveli magyar nyelven*), 1536-ban a Pesti Gáboré (*Új Testamentum magyar nyelven*), végül 1541-ben a Sylvester Jánosé (*Új Testamentum*). Alighanem jellemző, hogy ez utóbbival egyidőben Laurentius Petri már a teljes bibliafordítást adja a svéd reformáció híveinek kezébe, az pedig szükségszerű fejlemény, hogy a században sorra készülnek el a nemzeti nyelvű, többnyire teljességre törekvő bibliafordítások. 1526-ban jelenik meg az első angol nyelvű *Újtestamentum* William Tyndall fordításában, majd 1535-ben Miles Coverdale teljes angol Bibliája, 1530 a dán Biblia megjelenésének esztendeje (Christian Pedersen fordította), 1526-ban a már említett svéd Laurentius Petri fivére, Olaüs Petri svéd Újtestamentum-fordítást készít, 1548-ban megjelenik Agricola finn *Újszövetség*-fordítása, és ugyanebben az évben készül az *Újtestamentum* szorb nyelvű textusa, s az sem érdektelen, hogy Izlandban 1540-ben elkészül Oddur Gottskalsson *Újszövetség*-fordítása, 1548-ban pedig Gudbrandur Thorlaksson munkáját a teljes Biblia. 1567-ben William Salesbory gael nyelvre fordítja le a Bibliát, 1560-ban pedig Stjepan Konzul horvát nyelvre az *Újtestamentumot*. A század végére készülnek el a közép-európai Szentírás-fordítások: 1584-ben Juraj Dalmatin szlovén Bibliája, 1590-ben a Vizsolyi Biblia, 1579-1593 között pedig a közép-európai szempontból különösképp fontos és híres cseh Szentírás-szöveg, a *Králicí Biblia*.¹

A közép-európai térség múltbeli párhuzamainak, művelődési és vallástörténeti interferenciáinak e tényei mellett — a szlovén *Biblia* megszületésének 400. évfordulója után és most, a *Vizsolyi Biblia* közelgő kilencvenhármas évfordulójának előestéjén — szó nélkül elmenni alighanem könnyelmű mulasztás lenne. Hisz ha van valami a

múlt közös értékei között, ami a mának is tanulsággal szolgál, az éppen az egyetemes bibliai örökség. Bizonyára sokkal hisszük: e kérdés esetében a tények egymásmellettisége és ennek komparatív bemutatása, a közös vagy rokon értékek megismerése is az európaiság egyik záloga lehet. Az alábbiakban ezért teszünk kísérletet — a szlovén és a magyar reformáció egy fontosnak ítélt fejezetét átvilágítva — a szlovén és a magyar bibliafordítás párhuzamainak rövid felvázolására.

A 16. századi magyar bibliafordítások egy jelentős hányadának erasmusi indíttatása történelmi tény.² A „... félig-meddig még a középkor és a humanizmus mesgyénjén...” álló Komjáti Benedek a bécsi egyetemi tanulóévek során lett Erasmus híve, s ez az indíttatás tette őt Szent Pál leveleinek fordítójává.³ Munkája Perényiné Frangepán Katalin környezetében készült el, aki „régóta fogva egyebeket is onszolt s kért reá bőséges adományval és fizetésekkel, nemcsak az szent Pál apostol leveleinek, de még több szent írásnak magyar nyelvre való fordíjtására is.”⁴ Gerézdi Rabán és mások kutatásai jeleztek és bizonyították: Komjáti egyértelműen Erasmust követve véggezte a páli levelek magyar nyelvű interpretálását — anélkül, hogy a *Vulgata* szövegét teljességgel hanyagolta volna. A fordítás végső formába öntésénél azonban bizonyítottan Erasmus „újszövetségi textusa” volt számára az irányadó, valamint a páli levelek elé írt erasmusi argumentumok, továbbá az *Adnotationes* és a *Paraphrases*.⁵ Erasmusi értelemben vett tudós humanista művet kívánt alkotni, aminek — egyebek között — ékes bizonyítéka lehet ajánlólevelének alábbi, a levelek „értelmezését” megokolni kívánó passzusa: „... szent Pál leveleinek értelmébe, igen neheznek tetőt, úgyhogy még szent Péter Apostol is az ű második levelének harmadik Capitulumjába leg az végére mongya, hogy vagnak némely helek az szent Pál Apostol leveleibe, értelemre igen nehezek, kiket az tudatlanok, es az Gyarló kór emberek forgatnak, mint az egyeb írásokat is az önnön veszedelmekre...” „... az szent Pál epistolában — folytatja tovább Komjáti — gya-

korta való parenthesisit kit lácc, nehezsíget es bántást teneked ne teyeny,... de nagyubb es tellyesb es könynyüebb értelemnek okaért egy diák szót két, avagy három magyar szóval kijelentettünk, es nihol mű magunktul es jobb értelemért egy verset az vagy felet néhol többet es hozzáattunk, kiket hogy az szent Pál írásatul megesmernének, két félholdval () kit parenthesisnek hívonk, berekesztettünk....⁶

Alig telik el három esztendő, s Komjáti fordítását máris követi a Pesti Gáboré. Pesti szintén bécsi diák volt, s az erasmusi tanítások elkötelezettje, amit — elődjével ellentétben — már nyíltan ki is jelent az *Új Testamentum magyar nyelven* (valójában csak a négy evangéliumot tartalmazza) latin nyelvű ajánlólevelében (*Lectori Christiano*): „Erasmus quoque ille, homo magni ingenii, maioris eruditionis, maxmíque iudicii, ac vir nostrae tempestatis sapientissimi cuiusque iudicio doctissimus...⁷ Az ő fordításának alapszövege is Erasmus textusa, ő is beledolgozta munkájába Erasmus jegyzeteit és parafrázisait, sőt a *Szentírás* magyarra fordításának szükségességét is a rotterdami mesterre hivatkozva bizonygatja.⁸ Műve címlapjára már ő is felírhatta volna mottó gyanánt — miként a szlovén Trubar tette ábécéskönyve közreadásakor — a Pál apostoltól vett citátumot: „Et omnis lingua confitebitur Deo” („és minden nyelv Istent magasztalja.”) Am Pesti még csupán Erasmust idézve fogalmazza meg óhaját („bár csak minden nyelvre le lenne fordítva” a *Szentírás*, „hogy ne csak a skótok és írek, hanem a törökök és szaracénok is olvashassák és megismerhessék” az Igét) — indokolva ezzel saját *Szentírás*-fordításának jogosságát is. Gesztusa így is fontos láncszem a Károli Bibliához vezető úton, hiszen voltaképpen Sylvester direkter módon fogalmazott („minden népnek az ő nyelvén”), majd versekbe szedett szép okfejtését előlegezi, mely szerint az Írás

„Az ki zsidóul és görögül és vígre diákul szól vala rígben, szól néked az itt magyarul.”

Vagyis: az erasmusi tanításhoz igazodva, de egyúttal — akarva vagy nem akarva — már a reformáció törekvéseit is szolgálva „...abba a hatalmas, szerteágazó, soknyelvű irodalomba” ... illeszkedik, „...mely a reformáció jegyében kibontakozott.”⁹

Nem kétséges, Pesti még messze áll a reformáció eszméit és tanításait vállaló reformátor kor- és pályatársaktól. Tudjuk, bécsi stúdiumai idején az a Joannes Alexander Brassicanus volt a tanítómestere, akinek erasmista elkötelezettsége — olyan társakkal egyetemben, mint Udalricus Fabri, Volphgangus Lazius és Johannes Faber — egy korai szimpátia után Luther-ellenessé váló magatartással párosult.¹⁰ Az is köztudott, hogy az *Új Testamentum magyar nyelven* forrásnak minősülő előzményei között a filológia „mind a Müncheneri, mind pedig a Jordánszky-kódex szövegét vagy ezeknek másolatát, esetleg átdolgozását” is számon tartja, s mert ezek mindenike a *Vulgata* textusát követte, Pesti munkájának létrejöttében annak közvetett szerepe is tény.¹¹ Mégis: „a reformáció jegyében” fejlődő literatúránk szerves elemeként tartjuk számon végsősoron erasmista opusnak tekinthető bibliafordítását.

Harmadik erasmista bibliafordítónk, Sylvester János körül vita zajlott: vajon csak Erasmust követő humanista eruditus volt-e, avagy már a reformációnak is híve? Ha igen, semmiképpen sem úgy, miként néhány wittenbergi tanulóútára: Dévai Bíró Mátyás, Gálszécsi István vagy Ozorai Imre. Mert Sylvester — noha Luther és Melanchthon városának, Wittenbergnek neveltje volt — mindegyiknél tudós (filológus, nyelvész), és nem hitvitázó, nem

prédikátor, nem egyházszervező. Szerepét tagadni a magyar reformáció fejlődéstörténetében ennek ellenére aligha lehet, hisz a bibliafordító erasmista társak között ő volt az első és egyedüli, aki a Luther és Melanchthon által is elfogadott erasmusi követelményeknek megfelelően készíti el a teljes magyar *Új Testamentum*-fordítást. Azaz: bibliai textusát nem a *Vulgata* alapján, hanem a görög és a latin ismeretének birtokában önti magyar nyelvi formába. Az már csak természetes, hogy munkája közben a görög szöveget követve — elődeihez hasonlóan — ő is felhasználja Erasmus *Adnotationes*ét éppúgy, mint a *Paraphrasest*. Tudjuk: „mesterként” — wittenbergi stúdiumaira utalva — Melanchthont emlegeti, míg Lutheréről szót sem ejt. Alighanem ez is habitusából következik: számára a humanista tudományművelés volt az elsődleges, ám mert reformációellenes megnyilvánulásáról nem szól az írás, így talán fel lehet tételeznünk részéről legalább a rokonszenvezés gesztusát. Olyanféle elhatároló dást tartalmazó megnyilatkozásáról ui. nem tudunk, mint az Erasmusé, aki megtette ezt Lutherrel szemben. Jelek szerint Sylvester nem készült papi pályára, s vagyónát veszve is iskolamesterként végezte munkáját Sárvárton, majd meg — az *Új Testamentum*-fordítás és a *Grammatica* közreadása után, pártfogója, Nádasdy Tamás támogatásával — a bécsi egyetemen kapott állást, a három szent nyelv közül a héber, majd a görög professzora lett. Ami pedig bibliafordítását illeti, konstatalhatjuk, hogy az az erasmusi humanista műveltségeszmény jegyében a magyar nép hitéletét gazdagító szándékkal készült, s létrejöttében nem kizárható a német nyelvű, a Luther-Biblia példája sem. 16. századi megítélésére vall, hogy 1574-ben Bécsben újból kiadták, textusát pedig a későbbi fordítók is használták.¹²

Az erasmista bibliafordítás filológiai munkálatai nem csupán a három szent nyelv beható ismeretét követelték meg, hanem azt is, hogy a vulgáris nyelveket a *készületlenség* állapotából kiemeljék, azaz alkalmassá tegyék a *Szentírás* tolmácsolására az arra vállalkozók. Ez magyarázza a kor bibliafordítóinak (és általában írástudóinak, eruditusainak) kiterjedt grammatikai munkásságát. Ismeretes pl., hogy Pesti Gábor, *Új Testamentum*-fordításával egyidőben (1538), kiadott egy hatnyelvű szótárt (*Nomenclatura sex linguarum*, Bécs, 1538), amely nem is előzmény nélküli vállalkozás volt, hisz 1533-ban egy ismeretlen szerző már kinyomatta Joannes Murmelius (1480-1517) német iskolamester szójegyzékét (*Lexicon Joannis Murmelii, seu Latina rerum vocabula... cum Germanice et Hungarica interpretatione*, Krakkó, 1533), amelyet magyar szóanyaggal maga bővített ki. Pesti szótára sem eredeti munka, egy nürnbergi kiadású (1531) latin-olasz-francia-cseh-német szótárt egészített ki magyar szóanyaggal.¹³

Más természetű, az erasmista filológia igényei szerinti munka volt a Sylvester Jánosé, aki a bibliai szöveg fordítása közben állította össze, s adta közre Újszigeten 1539-ben (a mű már 1536 őszén készen volt), tehát az *Új Testamentum* kinyomtatását megelőzően méltán híres *Grammatica Hungarolatina*-ját. Ennek létrehozását a fordítói műhelymunka szabta meg: a latintól eltérő magyar grammatika sajátosságait kellett feltárnia és rendszereznie, amelyhez a mintát krakkói és wittenbergi mesterei szolgáltatták: Zaborowski, Aventius, Miobanus és mindenekelőtt Melanchthon latin grammatikái. Felismerése a maga korában rendkívüli jelentőségű: azt bizonyította be, hogy az eladdig barbárnak tekintett magyar nyelv grammatikailag éppúgy rendszerezhető és szabályokba foglalható, mint a szent nyelvek.¹⁴ „De Sylvester nemcsak a grammatizálható magyar nyelvet fedezte fel, s körvonalazta annak nyelvtanát, hanem kezdeményező

lépéseket tett a magyar stilsztika, retorika és verselés terén is. Fordítása arra kényszerítet, hogy az olyan kifejezéseket, amelyeket a bibliaiszövegben körülírással keltezőképpen értelmezni nem tudott, könyve végéhez fűzött néhány fejezetben megmagyarázza... Ez a tizennyolc lapra terjedő szöveg a magyar filológiai értékező próza első rajta. ¹⁵ És természetesen az erasmusi filológia magyar recepciójának egyértelmű bizonyítéka.

Noha nevét nem bibliafordítóként jegyzi irodalomtörténetírásunk és a magyar reformáció historiográfiája, ám a melanchthoni példa okán meg kell itt említeni Dévai Bíró Mátyást is, aki 1538-ban név nélkül adta ki *Krákkóban Orthographia Ungarica, azaz igaz írás módjáról való tudomány* c. tankönyvét, amelynek 1549-ben második kiadása is készült, s amely már reformációs programot is követve figyelmezteti könyvecskéje használóját: el kell sajátítani az írás-olvasás tudományát, hogy „ak kesség (azaz község, pontosabban közösség) es olvashassa az szentírást”. ¹⁶

Dévai Bíró Mátyás munkássága egyébként már át is vezet bennünket a magyar reformáció irodalmának tepeire — lévén, hogy igazában ő „az első nagyhatású, az új hit eszméit magyar nyelvű műveivel propagáló reformátor...”. ¹⁷ Dévai Bíró Sylvesterrel csaknem egyidőben lett a wittenbergi univerzitás hallgatója: Sylvester nevét 1529. július 31-én, Dévai Bíróét pedig december 3-án jegyezték be a diákok lajstromába. Vizsgálódásaink szempontjából célszerű emlékeztetni arra is, hogy velük együtt látogatta a jeles wittenbergi professzorok, köztük a *Praeceptor Germaniae* (Németország tanítója), azaz Melancthon, valamint Luther előadásait Zalai Mihály, a bártfai származású Stöckel Lénárd, Ozorai Imre, s 1532-től Gálszécsi István is. ¹⁸ Dévai Bíró Mátyással az élen ez utóbbiak, főként Ozorai és Gálszécsi, majd egy évtized múltán Batizi András (ő 1542-ben járt Wittenbergben) lettek „a magyar luteránusok első teológiai írói, akik bár ...többékevésbé szabadon képviselték Wittenberg szellemét” ¹⁹, mégis hervadhatatlan érdemeket szereztek annak magyarországi felvirágoztatásában. Figyelmet érdemlő momentum, hogy a „Krisztusról és annak egyházáról, valamint az Antikrisztusról és annak egyházáról” (*De Christo et eius Ecclesia, item de Antichristo eiusque Ecclesia*, Krakó, 1546) értekező, érveit a Bibliából és az egyházatyák munkáiból kölcsönző Ozorai a szövegértelmezés dolgában éppoly gondos, az erasmusi gyakorlatot követő humanista filológusnak bizonyul, miként a bibliafordító és nyelvtanító Sylvester ²⁰ — bizonyosságát adva a wittenbergi és erasmista szellemiség és erudíció amazéhoz hasonló befogadásának. Azt is mondhatnánk: az erasmista filológia ezen a ponton épül be a legkézzelfoghatóbban a magyar reformáció eseménytörténetébe, s lesz világosan kitapintható összekötő szál az erasmista bibliafordító előzmény és a reformációs törekvések között.

A további fejlődéstörténet részletezésétől ezúttal el is tekinthetünk — megemlítve csupán néhány, a szlovén-magyar párhuzamvonás szempontjából fontosnak ítélt tényt. Ezek az alábbiak.

1. Bucsay Mihály emlékeztet rá, hogy már Dévai Bíró Mátyás munkásságánál számolni lehet és kell is „bizonyos helvét befolyással”, ²¹ s lényegében „... már Kálmáncsehi fellépése előtt” ²² is voltak magyar hívei a helvét iránynak, hogy aztán Kálmáncsehi, Melius Juhász Péter és Szegedi Kiss István működése révén bekövetkezzék Kálvin és Bullinger „mérvadó jelenléte ...a magyar reformációban.” ²³

2. A magyarországi reformáció a Sylvester János működése utáni korszakban számos bibliafordítással gazdagította a magyar hit- és szellemi életet (elég utalni Heltai Gáspár, Melius Juhász Péter, Félégyházi Tamás fordításaira, Bencédi Székely István zsolnártólköltéseire), ²⁴

hogy aztán 1590-re eljusson a *Szentírás* teljes magyar fordításának vívmányáig.

3. Az istentiszteletek gyakorlatában olyan fontos közös éneklés igénye nyomán korán megindult a magyar protestáns énekszerzés is — lévén, hogy „a nép nyelvén kiadott Szentírás mellett az egyházi ének volt a leghatékonyabb eszköz, amellyel a reformáció az evangéliumot közel hozta a néptömegekhez...”. ²⁵ Az első énekeskönyvek közreadói Gálszécsi István és Bencédi Székely István voltak, de hamar felzárkóztak mögöttük a magyar reformáció olyan kiválóságai is, mint Sztárai Mihály, Szkhárosi Horvát András és mások. Szkhárosi és Sztárai zenei képzettsége különösen sokat jelentett; ez utóbbi — mint köztudott — laskói temploma előtt „hegedűje mellett, szép hangos szóval, messze hallhatólag” énekelte „magafordította zsolnárait”. Számos *graduálé* (tehát az istentiszteleti rendhez igazodó liturgikus könyv) és *cantionalé* lehetett forgalomban, amelyek zsolnárfordításokat, középkori himnuszokat, némelyek Luther énekeit tartalmazták.

A magyar reformáció „előtörténetének” is tekinthető erasmista bibliafordítások e vázlatos történeti leírása, valamint a kezdeti reformációs mozgalmak fontosabb irányultságainak (lutherizmus, kálvinizmus) és eredményeinek jelzése — úgy véljük — elegendő viszonyítási alap lehet a magyar reformáció és a magyar reformáció — ezen belül a bibliafordítások — tipológiai párhuzamainak körvonalazásához.

A szlovén és a magyar reformáció fejlődéstörténetének komparatív vizsgálata mindenekelőtt a bibliafordítások és az Erasmus-recepció szempontjából indokolt. A Biblia nemzeti nyelvre fordítását mindkét hitújító mozgalom elsőrendű feladatának tekintette, s az európai konstelláció függvényében az első szlovén kísérletek és eredmények is — a magyarhoz hasonlóan — az erasmista filológia szempontjait követték. Az pedig — a nemzeti irodalom fölöttébb mostoha állapotától fakadóan — szükségszerű célkitűzés volt, hogy a szlovénül közreadandó *Biblia Sacra* nyelvi megformálás tekintetében a korigényeknek megfeleljen. Másként fogalmazva: a filológiai szövegű bibliai textus egyúttal irodalmi nyelvi norma is legyen.

E célkitűzés fontosságát akkor érzékeljük csak igazán, ha tudjuk: a szlovén irodalom eseménytörténete valójában a 16. században kezdődik. A humanista és reformációs eszmék térhódítását megelőző időkből alig-alig van szlovén irodalmi emlék. Ami megmaradt, az néhány vallásos tárgyú töredék, közülük a legértékesebb is a X. századból való. Az ún. *Freisingi nyelvmélek* szövegeit 972-1039 között jegyezték le a freisingi püspök kódexébe, ezek — töredékes voltak ellenére — az önálló, az ógyházi szlávval egyenértékű szlovén irodalmi nyelven íródtak. A gyónási formulát (*confessio generalis*), egy prédikációt és homiliát, illetve egy gyónási imát tartalmazó szövegemlék — úgy tűnik — a 14. századig társtalán, s a 15. századiakkal együtt is mindössze féltucatnyi a nyelvi-irodalmi emlékek száma. A szlovén reformáció irodalma — egyáltalán írásbeliségének egésze — ebből az aspektusból értelmezhető igazán, jelentőségét felmérni csakis e tények figyelembevételével lehet.

A szlovén reformáció mozgalma — a magyar fejlődéshez viszonyítva — némi fáziseltolódással indul. Ne feledjük: e hitújító mozgalom vezéralakja, Primoz Trubar 1517-ben, Luther fellépésekor mindössze kilenc esztendő, s tizenhat évesen lesz Bonomo trieszti püspök környezetében a püspöki kórus tagja, majd — néhány év múltán klerikus, s csak negyven esztendő korában veszi fel — német földön — hivatalosan is az evangélikus vallást. Későbbi munkatársai és elvarátai nála is fiatalabbak: Jurij Dalmatin 1547-ben, Adam Bohoric 1520-ban, Sebastijan Krelj pedig 1538-ban született. Az viszont

egyáltalán nem elhanyagolható tény, hogy az első, Trubar munkásságát dícsérő szlovén nyelvű nyomtatott könyv, a kifejezetten egyházi célzatú *Catechismus* 1550-ben, a teljes szlovén bibliafordítás pedig (Jurij Dalmatin műve) 1584-ben hagyta el a nyomdát. A közbeeső csaknem három és fél évtized a szlovén reformáció irodalmának kiteljesedését jelentette: Trubar *Újszövetség*-fordítását és énekeskönyvét éppúgy, mint Adam Bohori melanchthoni szellemű szlovén grammatikáját (*Articae horulae*). A bennünket közelebbről érintő, Trubar fordításában megjelent *Újtestamentum* fontosabbnak évszámadatai a következők: *Ta evangeli svetiga Matevza* (A Szent Máté szerint való evangéliom) 1555., *Ta prvi dejl tiga noviga testamenta* (Az Újtestamentomnak első része) 1557., *Ta drugi dejl tiga noviga testamenta* (Az Újtestamentomnak második része) 1560., *Noviga testamenta pusledni dejl* (Az Újtestamentomnak utolsó része) 1577., *Ta celi novi testament* (A teljes Újtestamentom) 1582.

És most lássuk: honnan és milyen állomásokon át vezetett a tizenhat esztendő Trubar útja Trieszten át az *Újtestamentum* teljes fordításának elkészítéséig?

A Trubar-filológia egyetért abban, hogy Trubar 1524 legelején érkezett Triesztbe, ahol saját visszaemlékezése és egy hivatalos dokumentum szerint is Pietro Bonomo püspök „szolgája” lett. A püspök hamar felfigyelt a jó szellemi- és zenei képességekkel megáldott ifjúra, akit csakhamar a püspöki kórus tagjainak sorában találunk, és feltehetően ekkor kezdte stúdiumait is a püspöki iskolában. Adatok tanúsítják, hogy Bonomo püspök személyesen is részt vállalt klerikusai, így Trubar képzésében, nevelésében.²⁶ „Tergesti ab episcopo Petro Bonomo docto et viro piissimo sum a teneris annis educatus,” (Triesztben engem, még kora ifjúságom idején, Pietro Bonomo püspök, a tudós és igen istenfélő ember nevelt) — írja Trubar egy 1557-ben kelt levelében, majd még megemlíti azt is, hogy ugyanazon időben Triesztben olvasul is megtanult (Illic Tergesti didiceram linguam italicam.).²⁷ A levél dátuma fontos: az 1557-es esztendő a *Ta prvi dejl tiga noviga testamenta* (Az *Újtestamentomnak első része*) megjelenésének éve, amiből egyértelműen arra kell következtetnünk, hogy Trubar — a reformáció elkötelezettjeként is — vállalja mindazt, amit Bonomo püspök környezetében tanult. Erudíciójának összetevői világosan kirajzolódnak. Bonomo maga is az antikvitás eszményeit követő humanista műveltség birtokosa, Vergílius munkáit maga olvassa, fordítja és értelmezi tanítványai körében. Fogékony minden új, a humanizmus jegyében álló tudományos eredmény iránt, aminek mindennél beszédesebb bizonyítéka Erasmushoz való viszonya. Az egyházi reformok elkerülhetetlenségét valló trieszti főpap maradéktalanul osztja mindazt, amit a rotterdami mester *Paraphrasesé*-ben megfogalmazott, de osztotta ama prelutheránusnak mondható nézeteit is, amelyek az ereklyék és a szentek kultuszának, a búcsújárásnak s a búcsúcéduláknak szükségtelen voltát hangsúlyozták. Azt pedig már csaknem programszerűen vallotta, hogy a *Szentírás*t nemzeti nyelven kell a hívek kezébe adni.²⁸ Annak nincs jele, hogy Luther és Melancthon elveit, törekvéseit vállalta volna, ám az tény, hogy már Trubar Triesztbe érkezése előtt felbukkannak a városban Luther művei. A magisztrátus 1523 augusztus 13-án rendeletet is hoz ezek beszolgáltatásáról, ám úgy tűnik, hiába, mert a kiátkozással és kiközösítéssel való fenyegetés ellenére is változatlan marad a helyzet. A rendelkezést két esztendő múltán meg kell ismételni.²⁹

Az életrajzírók egybehangzó véleménye szerint az ifjú Trubar már itt, Triesztben, Bonomo környezetében és hatása alatt Erasmus híve és követője lett, s hogy tudását ebben a szellemben gyarapíthassa — püspöke támoga-

tásával —, Bécsbe ment az akkori Európa egyik legismertebb erasmista centrumába. Az 1527 őszen Bécsbe érkező Trubar — Mirko Rupel véleménye szerint — nem az egyetem hallgatója volt, valószínűleg a Szent Istvánról elnevezett világi iskola felsőbb kurzusát látogatta, ahol a dialektikával, aritmetikával, geometriával, asztronómiával és zenével foglalkoztak. Az sem kizárt azonban, hogy az egyetemi előadásokra is eljárt. Balduin Saria például egyértelműen azt írja, hogy Trubar 1528-ban anyakönyvezték a bécsi egyetemen.³⁰ Bejegyezték-e valóban nevét az univerzitás mátrikulájába vagy sem, a jövő kutatásának dolga lesz bizonyítani. Annál is inkább, mert a fenti szerző nem adja meg információjának pontos forrását. Az viszont tény, hogy Trubar bécsi éveinek idején vonzó tudós személyiség bőven volt az egyetem tanári karában. Az akkor már európai hírű erasmista, Joannes Alexander Brassicanus pl. épp Bécsbe érkezésének esztendejében, egészen pontosan 1527 júliusában adta közre „latin kommentárral kísért Lukianosz-fordításait”, s a *Démonax*-hoz „fűzött scholionjaiban egyes helyek illetve kifejezések magyarázatához, értelmezéséhez az antik... auctorok” munkáit, mi több: Janus Pannonius kilenc epigrammáját is felhasználta.³¹ Szinte kizárható, hogy az Erasmus műveket ismerő Trubar ne hallgatta volna az akkor már köztudottan Erasmus híve és barátjaként számon tartott tudós előadásait.

Természetesen másféle hatások is érhatték. Trubar bécsi tartózkodása idején fontos politikai személyiség az a Johannes Faber, aki „a bécsi erasmisták vezére”-ként is emlegetnek, s akit Erasmus mellett Zwinglihez és Melancthonhoz is baráti szálak fűztek. Faber előbb dominikánus szerzetes, majd konstanzi püspöki vikárius volt, hosszabb időn át a reformisták szimpatizánsa, 1521-től viszont a hitújítás ellenfele, mégpedig sajátos módon. Gerárd Rabán szavait idézzük: „Nem azért, mintha a reformok ellenségévé szegődött volna, nem, csak Luther eszméit és a reformoknak illetően megoldását, a megreformálandó római egyház felrobbantását nem vállalta. S ebben is találkozott Erasmussal”.³²

Érdeemes itt azt is megjegyezni, hogy — sok más Erasmus opus mellett — 1525-ben megjelent Bécsben a *De libero arbitrio*, tehát az a mű, amelyben a rotterdami mester először fogalmazta meg nyíltan Lutherrel szembeni állásfoglalását. Ezt az erasmusi „elhatárolódást” Faber mellett a bécsi erasmista csoport olyan további prominens tagjai is osztották, mint az imént már említett Joannes Alexander Brassicanus és fivére, Johannes Ludovicus Brassicanus, valamint Udalricus Fabri.³³

A bécsi erasmista körnek ez a Luther tanaitól és mozgalmától való elhatárolódása együtt járt a lutheri biblia háttérbe szorításának szándékával is, mi több: a Biblia új német fordításával kapcsolatos munkálatok elindításával, amelynek feladata Faber irányításával a bécsi egyetemre hárult volna. Ennek végeredménye végülis 1536-ra készült el, Faber maga fordította le a *Pentateuchust*.³⁴

Az Erasmus melletti és Luther elleni említett megnyilatkozásokkal párhuzamosan — Ferdinánd király akaratának megfelelően — keményebb reformációellenes intézkedések is történtek. Két példát említenénk. Az egyik Dévai Bíró Mátyás 1531-es lefogatása és az ellene lefolytatott vizsgálat, amelyet a fent említett Faber irányított — már Bécs püspökeként. Ennek Trubar már nem lehetett tanúja, de Faber latin és német nyelvű, fenti szerepvállalását mintegy eszmeileg előlegező, a lutherizmussal szembeni türelmetlenebb hangütésű vitairatait ismerhetette.³⁵ A másik eseménynek, az anabaptista Hubmaier házaspár inkvizíció kivégzésének viszont már szemtanúja volt. Balthasar Hubmaier előbb Zwingli követőjeként lett a reformáció elkötelezettje, majd 1525-től Münzer

Tamás hatása alatt csatlakozott az anabaptista felkelő parasztokhoz, a parasztháborút követően pedig bújdosott, végül morva földön bukkant fel és ott terjesztette hitelveit. Hubmaiert 1527-ben elfogták, feleségével együtt Bécsbe szállították, majd 1528 március 10-én máglyán megégették, feleségét pedig a Dunába vetették.³⁰

A trieszti püspöki palota békéjéhez képest ez a humanista centrum — úgy tűnik — zaklatott milió volt Trubar számára, s bizonyára sokban hozzájárult korainak tűnő távozásához. Végző indítékként persze a török Bécs elleni támadását szokás emlegetni, aminek feltételezése nem is alaptalan. Emlékezzünk csak: a vele épp egyidőben Bécsben tanuló Komjáti Benedek is — minden valószínűség szerint — hasonló okok miatt futott Husztig, hogy aztán Perényiné hívásának engedve Nyalábvárra költözve az első erasmista szellemű bibliafordítást elkészítse.³⁷ Trubar Triesztbe, püspökéhez tért vissza, aki — elég képzettnek ítélve tanítványát — pap-pá szentelte, majd 1530-ban kinevezte a Savinja folyó melletti Lasko vikáriusává. Bonomo a fiatal lelkész szellemi fejlődéséről és lelki táplálékáról a laskói fél évtized idején is gondoskodott. A művek, amelyek rendre érkeztek Laskóra, már nemcsak Erasmus opusai, hanem a reformáció svájci és lutheri szárnyát képviselő szerzők munkái. A jeles zürichi hebraista, Conrad Pellican és a Zwingli örökébe lépett Bullinger írásai egészen frissen kerültek kezébe, de eljutottak hozzá Luther és Johannes Brenz művei is.³⁸ Amikor pedig — egy viszonylag hosszabb ljubljani lelkészi szolgálat után — Bonomo ismét Triesztbe hívta (és ez már 1540-ben történt), már Kálvin *Institutióját* adta kezébe, ami életreszóló élmény lett számára. Rupel szerint olyannyira, hogy a Zwingli, Bullinger és Kálvin, szellemiségét jelentő svájci reformáció eszmerendszere „...egész későbbi életében elkísérte”.³⁹ Joze Javorsek pedig a Kálvin *Institutiója* és Trubar *Cerkovni ordningi* (Kirchenordnung), azaz szlovén Egyházsabályzata közötti nyilvánvaló összefüggésekre hívja fel a figyelmet.⁴⁰

A felsoroltak remélhetően plasztikusan jelezték, hogy az erasmista filológiát és a humanitas erasmiana szellemét fiatalon befogadó, aztán katolikus lelkipásztori minőségében a hitújítás lutheri és helvét szárnyának tanait fokozatosan recipiáló Trubar jó évtized alatt fokozatosan építette fel a maga protestantizmusát, amelyet lelkészi gyakorlatában is érvényre juttatott, amikor a reformáció szellemében prédikált laskói, ljubljani, majd meg trieszti híveinek. Olyannyira, hogy ljubljánából Triesztbe épp emiatt kellett visszatérnie. S bár némi szerencse révén, meg Bonomo és Katzianer ljubljani püspök segítségével később kanonoki stallumot kapott Ljubljánában, a protestantizmussal kapcsolatos nézeteit mégsem adta fel. Sőt! Katzianer püspök halála (1544. március 31.) után, a reformációellenességéről ismert utód, Urban Tekstor püspöksége alatt prédikációiban Trubar határozottan fellépett a búcsújárás ellen — babonás szokásnak nevezve azt —, majd meg a bérmlás fölösleges voltát hangoztatta. A püspöknek mindez tudomására jutott, s cselekvésre szánta el magát: lefogatni Trubart és hasonló szellemben prédikáló paptársait. Trubar ekkor döntött az emigráció mellett: Nürnbergbe menekült.

A nürnbergi lutheránus milió hatása alatt a német evangélikus egyház tagja lett. De ez az egyházi környezet más felismeréshez is elvezette. Az 1540-41-43-ban Nürnbergben megjelent cseh Biblia és néhány más cseh nyelvű könyv láttán tudatosult benne, hogy ezek mintájára a latin illetve a gót betűk használatával szlovén nyelvű szövegek is nyomtathatók. Akkor még aligha gondolhatta, hogy negyedszázad elmúltával — elgondolása nyomán — a teljes szlovén nyelvű Biblia is megjelenik. Ennek a folyamatnak

elindítása 1550-ben történt meg Trubar *Catechismusa*nak kinyomtatásával.

A *Catechismus* német és szlovén címmel jelent meg (*Catechismus In der Windischen Sprach, stampf einer kurtzen Ausslegung in gesangweiss, Item die Litanai und ein predig vom rechten Glauben, gestelt durch Philopatridum Illiricum. — Anu kratku Poduuzhene skaterim vsaki zhlovik more vnebu pryti*)⁴¹, s Trubar — összeállításakor — Johannes Brenz kis katekizmusát és egyházsabályzatait követte, illetve egy szakasz esetében Luther katekizmusát. A két részre tagoló munka az új hit szellemében készült, s Trubar nagyszámú bibliai idézettel és vallásos énekkel tette olvashányossá textusát. Mindez valójában szlovén bibliafordításainak előkészülete volt, hisz Trubar — miként nálunk Sylvester — nemcsak a nyelvi megoldásokkal bizonyította a szlovén nyelv alkalmaságát a korszerű írásbeliség művelésére, hanem azzal is, hogy énekeiben a német protestáns énekköltészet formai elemeit (strófák, szótagszámlálás, rímek, asszonancia) is recipiálta. Az pedig már az erasmusi filológia egyértelmű hatása volt, hogy — érezve a szlovén nyelv grammatikai rendszerezésének teljes hiányát — a *Catechismus*l azonos időben közreadta ábécéskönyvét is, amely az első lépés volt a szlovén grammatika megszerkesztéséhez vezető úton. Az ábécéskönyv kinyomtatásának valódi célját természetesen a Pál apostoltól vett citátum fejezi ki: „Et omnis lingua confitebitur Deo.” „És minden nyelv Istent magasztalja” — nyilvánvalóan mindenekelőtt a Szentírás olvasásával.

A németországi környezet, a nürnbergi cseh Biblia példája Trubar számára egyformán a szlovén bibliafordítás lehetőségét kínálta. Ebben a munkában nem csupán fejedelmi és főúri támogatók segítettek (Kristóf württembergi herceg, Ungnád János báró), hanem a pápai nunciusból a reformáció hívévé lett Pietro Paolo Vergerio (1498-1565) is, akivel kempeni parókus korában ismerkedett meg.

Vergerio két ízben, előbb VII. Kelemen (1533), majd III. Pál pápa (1535) képviselőjeként a Lutherrel való megbékélést szorgalmazandó járt német földön, s az utóbbi esztendőben Wittenbergben Lutherrel is találkozott. 1540-ben — Capo d'Istria (ma: Koper) püspökéként — a wormsi országgyűlésen is jól szolgálta a pápai udvart. Ezt követően — már Rómában — érte az a vád, hogy a protestánsokkal szimpatizál, ezért 1549-ben nemcsak a bíborosság reménye foszlott szerte számára, hanem a püspökségtől is meg kellett válnia. Ez volt a végző indíték, hogy Németországba menjen, s ott már a protestáns egyház tagjaként szolgálja a hitújítás ügyét. 1550-től haláláig töretlenül végzi feladatát. Szempontunkból ekkori tevékenységének vitathatatlanul legfontosabb eleme a szlovén és a horvát nyelvű Biblia kiadásának szorgalmazása. Az Urachban letelepedett Vergerio Kristóf württembergi herceg és Ungnád János támogatásával szervezte a fordítói munkát, s a kiadás technikai előkészítését (nyomda létesítése, cirill és glagolita betűk készíttetése) — azzal az elképzeléssel, hogy a két szláv nyelven (szlovén, horvát) latin, cirill és glagolita betűkkel nyomtatott Szentírás valamennyi szláv ajkú nép és népcsoport szellemi kincsévé váljék. Trubar mellett megnyerte munkatársnak az isztriai származású Stjepan Konzult, majd Antun Dalmatint is — ez utóbbiak a horvát bibliafordításon dolgoztak. A Vergerio irányította közösség a hatvanas évek kezdetéig valóságos „bibliai intézet” fejlesztette a vállalkozást, amely 1561 és 1564 között — Ungnád támogatásával — 12 glagolita, 7 cirill- és 6 latinbetűs horvát nyelvű, néhány szlovén és olasz könyvet adott ki Trubar irányításával.⁴²

A szlovén bibliafordítást is Vergerio szorgalmazta, az ő érdeme, hogy Trubar tolmácsolásában — ha több fá-

zisban is — 1582-ig megjelent a teljes *Újtestamentum* szlovénül. A csupán Máté evangéliumát tartalmazó első fordításváltozattól (*Ta evangeli svetiga Matevza*, 1555) a teljes *Újtestamentum*-szöveg (*Ta celi novi testament*, 1582) megjelenéséig ívelő fordítástörténet igen tanulságos. A magyar párhuzamok tükrében pedig még plasztikusabb lesz az a heroikus munka, amelyet a szlovén reformáció képviselői — távol a hazától és az anyanyelvi közegtől — a hitújítás érdekében végeztek.

Trubar ifjúkori, erasmista szellemű neveltetése és a katolikus dogmáktól Zwingli, Luther, Kálvin és Bullinger tanításainak recepciójáig ívelő teológiai felfogásának fejlődéstörténete jelzi, hogy bibliafordítói munkásságát nem lehet egysíkúan interpretálni.⁴³ Másként fogalmazva: Trubar *Újszövetség*-fordításának filológiai és teológiai indítékai és meghatározói között egyaránt számba kell venni az erasmista, a lutheri, vagy éppen a bullingeri inspirációkat és mintákat.

Nézzük a tényeket!

Trubar kezdetben elzárkózik a Biblia szlovén fordításának elkészítése elől. Vergerio kérését azzal hártja el, hogy készületlen a munkára. Felfogása szerint a Biblia fordítására csak a három szent nyelv ismeretével lehet vállalkozni, ő maga viszont sem görögül, sem héberül nem tud. Levélben közli Vergerioval: „Egy szót sem tudok héberül, görögül rosszul olvasok. Mindazoknak viszont, akik a Bibliát akarják lefordítani, mindenekelőtt jól és megbízhatóan kell érteniök mindkét nyelvet.” S amikor Vergerio a modern latin, német és olasz bibliafordítások textusait javasolja fordítandó alapszöveggé, Trubar a szlovén nyelv készületlenségével kapcsolatos aggályait adja elő. „A szlovén nyelv önmagában szegényes és szavakban sokszor hiányos, sok... benne a többjelentésű szó.”⁴⁴ Vagyis: grammatikai rendszerezés, szókincs-gyarapítás kívántatna előbb.

Ez az alapállás vitathatatlanul az erasmista műveltségsményből fakad, ami Trubar egész életpályájának egyik fontos meghatározója volt.⁴⁵ Hosszas rábeszélés után végül mégis munkához látott, s hogy mennyire az erasmista filológia elveit követve, arra bibliafordítása 1555-ben napvilágot látott első részlete, a Máté evangéliuma ad választ. A fordítónak és munkatársának neve nem, csupán monogramja szerepel a kiadványban, mégpedig az ajánlás végén, így: „Vasi Sluzabniki, inu Bratie, V.T.”, azaz: A Ti Szolgáitok és a Ti testvéreitek, V.T. Vergerio a szövegösszevetés munkáját vállalta magára. Az ajánlás alábbi passzusának ismeretében szükségtelen külön bizonygatni, hogy ez a fordítás messzemenően az erasmista filológia elvi és gyakorlati igényei szerint készült: „Fordításunkban mindenkor az Újtestamentum igazi forrását követtük, amely görög nyelven íródott; ezenkívül figyelembe vettük ama régi és új tudósok fordításait is, akik görögből latin, német és olasz nyelvre fordították az Újtestamentumot, de leginább Rotterdami Erasmus Újszövetségét; emellett sokban segítségünkre voltak az ő jegyzetei.” (Az *Adnotationes*re utal Trubar. L.I.)⁴⁶ E kinyilatkoztatás jelentőségét akkor érzékeljük igazán, ha tudjuk, hogy a későbbiek során a további evangéliumok és az Apostolok Cselekedeteinek fordítása közben Luther német Bibliáját, s ha a szükség úgy kívánta, a *Vulgatát* is használta, valamint Bullinger 1556-os, akkor egészen friss fordítását. Teológiai elveinek összegezése során pedig megvallottan főleg Melanchthon *Loci theologici* c. munkájára és Bullingernek az evangéliumfordításhoz készített előszavára támaszkodott. Vagyis: bibliafordítói gyakorlatában és teológiai elveinek kimunkálása közben sohasem tagadta meg az erasmista örökséget. Sőt azt egyenértékűnek ítélte a lutheri, melanchthoni és bullingeri hagyománnyal, illetve fordítói gyakorlattal, s alkal-

masnak arra, hogy saját bibliakritikai elvei integráns részének tekintse.⁴⁷ Stefan Barbaric ugyan arra figyelmeztet, hogy 1562 után Trubar írásából Erasmus neve le-tűnik, s helyébe a Lutheré lép (amit Barbaric szerint a szlovén lutheránus egyház megszerveződése magyarázhat)⁴⁸, az azonban ettől függetlenül tény marad, hogy az *Újtestamentum* további részeinek 1562 után készült fordítása közben sincs nyoma, hogy tagadná az erasmista filológiai elveket. Aligha tévedünk, ha feltételezzük: az *Őszövetség* fordításáról pl. részben a héber nyelvben való járatlansága miatt mondott le.

Trubar bibliafordítói munkájának betetőzése a teljes szlovén nyelvű *Újszövetség* közreadása volt 1582-ben. A tübingeni kiadású könyv egyben a szlovén bibliafordítás-történet első szakaszának záróköve is. Az öregedő Trubar még megérhette a folytatást: 1584-ben tanítványa, Jurij Dalmatin fordításában Wittenbergben megjelent a teljes szlovén Szentírás: *Biblia, tu je vse svetu pismu, stariga inu noviga testamenta, szlovenski, tolmacna, skusi Jurja Dalmatina*. Ez a munka méltán tekinthető a *Vizolyi Biblia* szlovén pendant-jának, hisz egyházi irodalmi és nyelvtörténeti jelentősége éppoly nagy a szlovén nemzet történetében, miként a Károli fordította magyar Szentírásé. Jellemző adat: amikor 1600 körül az ellenreformáció térnyerésével a szlovén protestantizmus szinte megszűnt létezni, és a szlovén nyelvű lutheránus könyvek nagy része máglyára került, Dalmatin Bibliájával kivételt tettek a szigorú cenzorok. Más, a katolikus egyház által elfogadott szlovén nyelvű bibliai szöveg nem lévén, a katolikus papság is ezt használta.⁴⁹

Mindezek ismeretében — a magyar és a szlovén nyelvű Biblia fordításának történetét összehasonlítva — az alábbi megállapítására szorítkozhatunk.

A 16. századi magyar és szlovén bibliafordítás munkálatainak megindítása egyaránt erasmista elvek alapján történt. A körülmények különbözőségéből következett, hogy amíg Sylvester János teljes erasmista szellemű bibliafordítása Újszigeten megjelenik (1541), addig az első szlovén kísérletre csak 1555-ben kerülhetett sor, s a szlovén *Újtestamentum* teljes textusára még huszonhét esztendőtt kellett várni a szlovén hívők közösségének. Továbbá: míg a magyar erasmisták (Komjáti, Pesti, Sylvester) bibliafordításai lényegében még a reformációs mozgalomtól függetlenül, de végül is azt előkészítve születtek meg, addig Trubar fordítása bár az Erasmus-i példa nyomán indult, menet közben a lutheri és bullingeri eredmények recepciójával bővül — olymértékben, hogy Trubar teljes *Újtestamentumát* már a szlovén lutheránus egyházi szolgálatban használták, anélkül, hogy annak kezdeti, hangsúlyozottan erasmista alapozottságát a fordító nyilvánosan megtagadta volna. Mint láttuk, a szlovén protestantizmus vezéralakja Zwingli, Kálvin és Bullinger tanításait egyaránt ismerte, s bár útja végül a lutheri reformációhoz vezetett, az ő tanak tanulságait is kamatoztatta mind bibliafordító, mind egyházszerző munkája közben. Az már a sajátos történelmi, földrajzi, politikai helyzetből következett, hogy a szlovén reformáció mozgalmának kibontakozása a magyarhoz viszonyítva csak bizonyos fáziskéséssel történt meg, s hogy a württembergi és a wittenbergi kapcsolatok meghatározó volta okán a lutheri tanítások és szellem jegyében jutott el a kiteljesedéshez. Ezt az irányvonalat Trubar a fentiekben túl énekköltészetével és énekeskönyveinek kinyomtatásával is erősítette.⁵⁰

Végül hangsúlyosan kell szólni arról is, hogy miként a magyar bibliafordítás Komjáti Benedektől Károli Gáspárig ívelő története máig hatóan megszabta a magyar irodalmi nyelv fejlődését, a szlovén Szentírás-fordítások megalkotói (Trubar és Jurij Dalmatin, s a hozzájuk grammatikusként kötődő Adam Bohoric) ugyanígy váltak az

évszázados álomra kényszerített szlovén irodalmi nyelv és a szlovén irodalom újjáteremtőivé. A ma már világ-irodalmi nagyságokkal (France Preseren, Ivan Cankar stb.) büszkélkedő szlovén irodalom elképzelhetetlen a reformáció vázolt eredményei nélkül..

Lőkös István

JEGYZETEK

1. Vö.: Klaniczay Tibor: *A reformáció szerepe az anyanyelvű irodalmak fejlődésében*, in. K.T. *Hagyományok ébresztése* Bp., 1976, 304-306. — 2. Vö.: *A magyar irodalom története 1600-ig*, Szerk., Klaniczay Tibor, Bp., 1964. 294-302. — 3. Uo. — 4. Idézi Gerézdi Rabán, *Az erasmista Komjáti Benedek*, in. G.R., *Janus Pannoniustól Balassi Bálintig*, Bp., 1968, 334. — 5. Uo., 331-346.; *A magyar irodalom története 1600-ig*, id. kiad. 295-296. — 6. Idézi Gerézdi Rabán, i.m. 339. — 7. Idézi Gerézdi Rabán, *Irodalmi nyelvünk kialakulásáról*, in. *Janus Pannoniustól Balassi Bálintig*, id. kiad., 325. — 8. Uo. — 9. Klaniczay Tibor, i.m., 304. — 10. Vö.: Gerézdi Rabán, *Irodalmi nyelvünk kialakulásáról*, i.h. 325.; Horváth János, *A reformáció jegyében*, Bp., 1957., 106-108.; Hartl-Schrauf, *Nachtrage zum dritten Band von Josph Aschbach's Geschichte der Wiener Universität*. I. Ban, Erste Hälfte, Wien, 1989. 43-126. — 11. Gerézdi Rabán, i.m. 326. — 12. Sylvesterről l.: Horváth János, i.m., 135-160.; Balázs János, *Sylvester János és kora*, B., 1958.; Gerézdi Rabán, *Új monográfia Sylvester Jánosról*, in. G.R., *Janus Pannoniustól Balassi Bálintig*, id. kiad., 347-354.; *A magyar irodalomtörténet 1600-ig*, id. kiad., 298-303.; Sylvester János, *Új Testamentum Újszige 1541*, A kisérő tanulmányt írta és a faksimile szövegét gondozta Varjas Béla, Bp., 1960, 7-47. — 13. *A magyar irodalom története 1600-ig*, id. kiad., 298. — 14. Vö.: *A magyar irodalom története 1600-ig*, id. kiad., 300., Balázs János, i.m., 185-237.; Varjas Béla, i.m., 15-16.; Szőrényi László, *Sylvester János, Grammatica Hungarolatina*, Bp., 1989, 7-27.; C. Vladár Zsuzsa, *Sylvester János latin-magyar nyelvtana*, Bp., 1989. 89. p. — 15. Varjas Béla, i.m., 15. — 16. Horváth János, i.m., 164-166.; *A magyar irodalom története 1600-ig*, id. kiad., 323. — 17. Bitskey István, *Hitviták tüzeiben*, Bp., 1978, 28. — 18. Balázs János, i.m., 96. — 19. Bucsay Mihály, *A protestantizmus története Magyarországon 1521-1945*, Bp., 1985, 55. — 20. *A magyar irodalom története 1600-ig*, id. kiad., 324-325. Meg kell itt említenünk, hogy Ozorai művének megjelenését 1535-re tette eddig a kutatás, újabb vizsgot Holl Béla kutatásai meggyőzően bizonyították, hogy a mű 1546-ban jelent meg. Vö.: Holl Béla, *Ozorai Imre vitairatának kiadásairól*, MKSze, 1976, 1-2. sz. 156-170. — 21. Bucsay Mihály i.m. 55. — 22. Uo., 55-56. — 23. Uo., 64.; Vö. még: Bitskey István, i.m., 75-82. — 24. Bucsay Mihály, i.m., 94.; Bottyán János, *A magyar Biblia évszázadai*, Bp., 1982. 41-53.; Czeglé Imre, *A magyar bibliafordítás útja Károlyi Gáspárig*, in. *Tanulmányok és szövegek a Magyarországi Református Egyház XVI. századi történetéből*, Studia et acta ecclesiastica 3. köt. Bp., 1973, 501-515. — 25. Bucsay Mihály, i.m., 94. — 26. Vö.: Mirko Rupel, Primoz Trubar, Beograd, 1960. 28-29. (ci-

ri!) Trubar és Bonomo kapcsolatáról l. még: Balduin Saria, *Die slowenische Reformation und ihre Bedeutung für die kulturelle Entwicklung der Slowenen*, in *Abhandlungen über die slowenische Reformation*, Redaktion: Branko Bercic, München, 1968, 25-26. — 27. Idézi Mirko Rupel, i.m., 29. — 28. Vö.: Mirko Rupel, i.m., 29-30.; Joze Javorsek, *Primoz Trubar*, Ljubljana, 1977, 17-25. — 29. Mirko Rupel, i.m., 31. — 30. „Bonomo vermittelte ihm auch nach der Priesterweihe die Pfarre Lack (loka) bei Ratschach (Radece) in der Untersteiermark und das Benefizium St. Maximilian in Cilli. Diese Einkünfte ermöglichten ihm auch einen Studienaufenthalt in Wien, wo er 1528 an der Universität immatrikuliert wurde.“ Balduin Saria, i.m., 25. — 31. Gerézdi Rabán, *Egy költői hírnév története (A Janus-hagyomány sorsa a Jagelló-korban)*, in. G.R., *Janus Pannoniustól Balassi Bálintig*, id. kiad. 63. — 32. Gerézdi Rabán, *Az erasmista Komjáti Benedek*, i.h., 336. — 33. Uo., 335. — 34. Uo., 336. — 35. Bucsay Mihály, i.m., 54.; Gerézdi Rabán, i.m., 336. — 36. Mirko Rupel, i.m., 33-36.; Joze Javorsek, i.m., 27-29. — 37. Pesti Bécsből való távozásáról l.: Horváth János i.m. 26-27. — 38. Mirko Rupel, i.m., 49-50. — 39. Uo. 62. — 40. Joze Javorsek, i.m., 48.; *Cerkovni ordnngi c. munkájáról l. még: Rolf-Dieter Kluge, Frühe Tübinger Beiträge zum Verlauf und zur Erforschung der slowenischen Reformation (Andreae, Nast, Weber und Schnurrer)*, in *Obdobja 6, 16. stoletje v slovenskem jeziku, knjizevnosti in kulturi*, Ljubljana, 196, 209-226. — 41. Katekizmus szlovén nyelven rövid magyarázatokkal és énekekkel. Item litánia és prédikáció az igaz hitről, összeállította egy illír hazafi. — Rövid tanítás, amellyel minden ember a Mennybe juthat. — 42. Stefan Barbaric, *A szlovén protestáns irodalom az európai humanizmus áramlatában*, Helikon Világirodalmi Figyelő, 1971, 3-4. sz. 347. — 43. Trubar teológiai felfogásának kérdéséhez vö.: Vekoslav Grmic, *Korenje Trubarjeve teoloske misli*, in *Obdobja 6*, id. kiad., 129-138.; Primoz Simoniti, *K vprasanju razmerja med humanizmom in reformacijoj*, in *Protestantismus bei den Slowenen — Protestantizm pri slovcnih*, *Wiener slawistischer Almanach Sonderband 13*, Wien, 1984, 89-103. — 44. Idézi Mirko Rupel, i.m., 114-115. — 45. Vekoslav Grmic más vonatkozásban is filológiai okfejtéssel bizonyítja az erasmista inspirációkat Trubar életművében. Vö.: Vekoslav Grmic, i.m., 133-134.; Trubar és Erasmus viszonyáról l. még: Stefan Barbaric, *Ideje humanizma v delih slovenskih protestantov*, *Slavisticna revija (Ljubljana)* 1976, 409-420.; uő., *Stik Primoza Trubarja z mislijo Erazma Rotterdamskega*, *Zbornik za slavistiku*, (Novi Sad) 1972, 3. sz. 87-98. — 46. Idézi Mirko Rupel, i.m., 120. — 47. Vö.: Mirko Rupel, i.m., 127-128. — 48. Stefan Barbaric, *Ideje humanizma v delih slovenskih protestantov*, i.h., 415. — 49. Stefan Barbaric, *A szlovén protestáns irodalom az európai humanizmus áramlatában*, i.h., 346. — 50. A szlovén protestáns egyházi énekköltéssel foglalkozó nagyszámú tanulmány feldolgozása nem lehet feladatunk, ezért csupán néhány cím megemlítésére szorítkozunk: A. Rijavec, *Glasbeno delo na Slovenskem v obdobju protestantizma*, Ljubljana, 1967, Razprave in eseji 12.; M. Smolnik, *Odmev resnice in kontroverz v slovenski cerkveni pesmi od zacetkov do konca 18. stoletja*, Ljubljana, 1963.; *Slovenska protestantska pesmarica*, Izdajo zasnoval in uredil Bogomil Gerlanc, Ljubljana, 1984. Fontos tanulmányt közölt Gerhard Giesemann giebeni professor: *Der „Feind“ im protestantischen Kirchenlied — reformatorisches Bekenntnis bei Trubar aus der Perspektive des geistlichen Liedes*, *Obdobja 6*, id. kiad. 181-197.

Az ébresztő prédikáció*

A probléma

1. Nem restellem megvallani, hogy amikor azt hallom, „ébredés”, „ébresztés”, „ébredési, ébresztő prédikáció”, először önkéntelenül arra kell gondolnom, amit mint gyermek nagyanyámtól és édesapámtól oly sokszor hallottam. A kúnszentmiklósi református templomban a századfordulón még működtek a templomi „Wächterek”. Így hívták azokat a presbitérium által megbízott férfiakat, akik több méter hosszú botjaikkal ott állottak vigyázva a templomi padosorok között az istentisztelet tartama alatt. Amikor prédikáció közben egy-egy fáradt, öreg magyar parasztember feje a mellére csuklott, az ébresztő ember azonnal működésbe lépett. Hosszú botjával vagy megbökdöste, vagy szelíden fejbekölintotta a szuszogó vagy olykor horkolni kezdő atyafit. Sokszor megképzett előtem a fonák helyzet. A nagy tekintélyű és szép szavú püspök, Baksay Sándor talán éppen arról beszélt valamelyik kitűnő francia forrása alapján, hogyan szereti Isten az embert, a szu-

nyólkáló magyar pedig éppen akkor kapta feje tetejére az ébresztő impulzust. De ne siessünk az ítélettel, mert az ún. „Kirchenschlaf” ellen nemcsak a magyar falusi templomokban, hanem külföldi gyülekezetekben is folyt a küzdelem. Spurgeon annak idején, diakónusai megdöbbenésére sétabotjával verte ki a gyülekezeti terem felső ablakait, hogy biztosítsa úgymond a prédikáció éber hallgatásához szükséges friss levegőt a gyülekezet számára. Ugyancsak tőle ered a híres anekdota. A lelkipásztor alig mondta el a prédikáció bevezetését, az elő sorokban ülő kövér öreg paraszt máris hangosan horkolni kezdett. Megállapodott tehát a lelkész a harangozó fiával, hogy mindig kap egy groschent, ha nem hagyja aludni a kövért. Pár hétig ment is a dolog. De egyik vasárnap újra kezdődött a horkolás. A lelkész dühösen vonta kérdőre a fiút, hát nem kaptál tőlem mindig egy groschent, hogy ne hagy aludni? Igen, igen, felelte a fiú szepegvve, de az öreg két groschent ad, ha nem ébresztem fel. Az eddig mondottakból is megállapíthatjuk tehát, hogy az egyházban régóta folyik a küzdelem a templomi alvás ellen, az igehallgató gyülekezet figyelmének ébren tartása céljából. A probléma elvi szinten Fr. Niebergall homiletikájában jelentkezik. Ő az, aki a koppintás, a groschen és friss levegő

* Elhangzott előadásként a Református Egyház Doktorok Kollégiuma 1991. augusztusi ülésén.

alkalmazása helyett szellemi úton igyekszik a probléma megoldására. Kielemezte az unalom pszichológiáját, s eredményeit a gyülekezeti igehirdetésben igyekezett hasznosítani. Így lett világossá elvi szinten is, mennyire nem mellékes kérdése a homiletikának, mi a hatása a prédikációnak, altatás vagy ébresztés? Olyannyira, hogy tételesen is ki kell mondanunk, a jó gyülekezeti igehirdetés lélektani szempontból nagyon is ébresztő hatású prédikáció. Ilyen értelemben is, pszichológiai szempontból is lehet, sőt kell a prédikáció ébresztő hatásáról beszélni.

2. Mi azonban most éppen nem ebből a szempontból beszélünk ébresztő prédikációról. Hanem hangsúlyozottan, az ébredés bibliai-pneumatológiai értelmében. Nem arról a prédikációról kívánunk most szólni, amelyik csak az unalom álmából ébreszti fel a hallgatókat, hanem arról a prédikációról, mely a bűn álmából ébreszt fel. Abból az álomból, melyre a Biblia gondol, akkor amikor azt mondja, hogy „Itt az ideje, hogy az álomból felszerkünk...” (Rm 13,11). Vagy azt, hogy „Serkenj fel, aki aluszol...” (Ef 5,14). Arról a prédikáció-típusról tehát, amelyik nemcsak a szekularizáció következtében elidegenedett tömegeket igyekszik visszahódítani az egyháznak, hanem amely tulajdonképpen mindig jelen volt az egyházban. Már az ÓT-ben is a proféták megtérésre hívó igehirdetésében. A középkori egyházban *Savonarola*, *Regensburger Berthold*, *Assisi Ferenc*, majd a reformátorok (*Wicliff*, *Farle*, *Knox*, *Luther*, *Kálvin*, *Zwingli*) igehirdetésében. Majd újra előbukkan mint a bűvő patak *Francke*, *Spener*, *Finney*, *Wesley*, *Spurgeon* igehirdetésében, hogy csak őket említsük. Ez a prédikáció-típus az utóbbi kétszáz évben virágzott ki az ébredési mozgalmak talaján. Nekünk most erről a prédikáció-típusról kell beszélni.

3. Éspedig mindenekelőtt azért, mert ez a prédikáció hiányzik a mai akadémikus homiletika képernyőjéről. Napjaink ún. adverbialis homiletikája behatóan vizsgálja, hogyan prédikáljunk „személyesen”, „konkrétan”, „lelkigondozó módon”, „profétikusán”, „pozitívan”, „indicatívusban” és még ki tudná mind felsorolni, hogyan és mimódon. Feltűnő, hogy a sok adverbium közül egy adverbium hiányzik, az ti., hogy „ébredtően”. Mintha ez nem is lenne szempont! A normatív igényű, akadémikus homiletika (és teológia) számára nem probléma az ébresztő prédikáció. A szisztematik teológiában csak a három nagy öreg: *Barth*, *Tillich* és *Brunner* foglalkoznak a problémával. De a gyakorlati teológiában sem jobb a helyzet. Az *Otto*-féle *Prakt.Theol. Handbuch* szinte csak per tangens említi az ifjúsági misszióval kapcsolatosan (254. lap). Fr. *Winter* a „Die Predigt” c. homiletika vázlatában (Handb der Pr Theol. II.) úgy emlegeti, mint az egyik prédikáció-típust a sok közül. De nem tárgyalja *W. Schütz* homiletikája (Probleme der Predigt, Göttingen, Klotz. 1980) sem, de *Peter Bukowski* 1990-ben megjelent műve (Predigt wahrnehmen) sem. Igaza van tehát annak a *Theo Serg* nevű homiletának, amikor megállapítja, hogy az utóbbi évek homiletika vázlaiban elő sem jön az ébresztő prédikáció problémája. Ezek a művek hangsúlyozottan a közlés, a kommunikáció, a retorika szempontjainak homiletikai hasznosításával törődnek. Ez az egyik oka a problémával való mostani bírkózásunknak.

4. Egy további ok, az egyes prédikáció-típusok kontúrjainak elhalványodása. Az egyház manapság annyit emlegetett diaszpóra helyzete nem teszi lehetővé többé az éles szétválasztást: ez gyülekezeti igehirdetés, ez ébresztő prédikáció. *J. Schniewind* megállapítása szerint: „Minden keresztyén prédikáció megtérés-prédikáció. Minden keresztyén prédikáció arra szólít fel, forduljatok Istenhez, mert Isten hozzátok fordult. Ezért minden igazi prédikáció megtérés-prédikáció akkor is, ha a megtérés

szó csak nagyon ritkán jön elő benne. Ahol a bűnbánatról és hitről helyesen beszélnek, ahol bűnbocsánatról, megmentésről, Isten békéjéről, Isten kegyelméről helyesen beszélnek, ott megtérés-prédikáció hangzik...” Hol van tehát a határ? Ilyen helyzetben van-e értelme külön „ébredtő prédikációról” beszélni? Nincs-e igazuk azoknak a hangoknak, melyek szerint az egyháztörténelemben elmult az ébresztő prédikációk órája? A lelkigondozás órája van itt. A dialógus órája van itt. A keresztszal, a teamunka, a csoportmeditáció idejét éljük. Sőt az információ órája érkezett el, amikor is magának az igehirdetésnek a feladata megszabadítani az embereket a kegyes illúzióktól, tradicionális tévhiedelmektől (horribile dictu: Jézus Krisztus nem támadott fel, tehát mi sem fogunk feltámadni stb. Jézus mondásait nem Jézustól, hanem csak az ősgyülekezettől származnak stb. stb...). Nekünk ma egyébként is úgy kell élni „etsi Deus non daretur”. Micsoda félrevezetés ilyen üdvtörténeti helyzetben Istennel való közösségre hívogatni!

5. És különben is, az ébresztő prédikáció sokkal több bajt okoz, mint hasznot. A manapság oly sokat emlegetett ekkleziogén neurózisnak az egyik legfőbb okozója az ún. ébresztő prédikáció. Az ébresztő prédikáció a maga agresszivitásával lelki károsodáshoz vezet csak az idegileg ügyis gyenge mai embert. Vannak akik az ébresztő prédikációt egyenesen „lelki megerőszkolásnak” érzik (id. *Klaiber*). Ismeretes *Barth* Károly véleménye is *Jacob Vetter* sátorevangélista működéséről: „Ez a legkárosabb valásmechanika, amit életemben átéltem”. És valóban! Mindez lehetséges. De — s ez a további indoka témánk vizsgálatának — ez csak az érem egyik oldala! A szönyeg visszája. Elég ha itt csak *Wilhelm Busch*, *Corrie ten Boom*, *Billy Graham* munkásságára gondolunk. Ezért kell vizsgálnunk az ébredési prédikációk kérdéseit.

6. S végül azért, hogy legalább a magunk házatáján elozlassunk néhány félreértést az ébresztő prédikációval kapcsolatban. Tehát, hogy legyen világosság: az ébresztő prédikáció nem egyházmentés, hanem lélekmentés is! Az ébresztő prédikáció célja nem a népegyház prolongálása, hanem a népegyház hitresegítése. Azaz az ébresztő prédikáció Isten országának konkrét betörése az egyházba és társadalomba. Az oly kívánatos lelki ébredés legdirektebb eszköze.

Az ébresztő prédikáció kairosa

Mivel az ige szerint „mindennek rendelt ideje van”, nyilván ideje van az egyházban az ébresztő prédikációnak is. A kérdésre *Finney*től kapunk precíz választ. Attól az igehirdetőtől, akit az objektív RGG³ is Észak-Amerika „legnagyobb ébresztő prédikátorának és ébredés-teoretikusának” nevez (II,958), s akitől maga *Spurgeon* is szívesen tanult. Kiderül ez, ha összevetjük *Spurgeon* missziói konferenciái előadásait és *Finney* XXII előadását az ébredésről! (XXII Reden über relig. Erweckungen, Düsseldorf 1903). Nos, *Finney* szerint az ébresztő prédikációnak akkor út az órája,

1. amikor a keresztyének elhagyták az első szeretetet, s abbahagyják saját maguk szeretetteljes odaadását Krisztusnak. Azaz nem mutatják fel a lelki éhség, komolyság, szeretet és szorgalom jegyeit, amiképpen annak minden normális keresztyénnél történni kell.

2. Amikor a keresztyének átveszik a világias érzületet. Amikor figyelmüket teljesen ennek a világnak a dolgai kötik le, ahelyett, hogy azokkal a feladatokkal törődnének, amire őket Krisztus hívta, ti. saját lelkük megszentesítésével és a világ megtérítésével. Akkor tehát, amikor az egyházban kevés szó esik a lelkek megtérítéséről, s

általában a lelki életről. Amikor a keresztyének keveset beszélnek egymással Krisztusról, mert elveszett a lelki dolgok iránti vágyakozás. Ehelyett nyakig merülnek világi üzleteikbe.

3. Az ébresztő prédikáció ideje akkor jön el, amikor a keresztyének elvilágiasodásuk következtében botránykővé válnak a kívülállók szemében. A világ azonnal észreveszi ugyanis, ha a keresztyéneknek fontosabb a politika, az üzlet és a szórakozás, mint a Krisztus és az igazi kegyesség. A hitetlenek azonnal érzékelik a keresztyének belső ellentmondásait és szívesen beszélnek ezekről. Így válnak a keresztyének megvetés tárgyaivá a hitetlenek előtt, s ilyen körülmények között lesz szokássá szemrehányónak nyilatkozni az egyházzal. Ilyenkor képmutatóknak nevezik a keresztyéneket, s nincs tekintélye többé a hitvallásnak, istenfélelemnek.

4. Az ébresztő prédikáció kairosa akkor jön el az egyházba, ha az egyház csak formalista módon gyakorolja vallásos tevékenységeit. Ilyenkor az egyházi élet végtelenül unalmas. Az összejöveteleket alig néhányan látogatják. Minden imádság csak formális, élettelen. A keresztyénekből hiányzik a belső készítés, a szeretet, a tűz. Mindenki látja, hogy nem szívvel-lélekkel vesznek részt a szertartásokban, cselekményekben.

5. Az ébresztő prédikáció kairosa akkor van itt, amikor a keresztyének a maguk vallásos teendőit illetően „lusta szolgálkák” válnak. Amikor hanyagul teljesítik Krisztussal, egymással és a hitetlenekkel szembeni kötelességeiket. Csekély vagy semmilyen izgalmat nem vállalnak a nagy cél elérése érdekében. Nem vállalnak semmilyen terhet Krisztusért. Inkább minden alól igyekeznek kibújni. Minden fontosabb a számukra, mint Krisztus ügyét szolgálni.

6. Az ébresztő prédikáció kairosa akkor van itt, amikor kiveszett az egyházból a meg nem tértek feletti könyörület lelkülete. Amikor nem nyugtalanítja a hívőket a hitetlenek bűne, a rájuk leselkedő veszedelem. Tehát közönyösek a hitetlenek sorsával szemben, s ezt a hitetlenek azonnal észreveszik.

7. Az ébresztő prédikáció kairosa akkor van itt, amikor megszűnik az egyházban a lelkek megtéréseért mondott imádság. Ilyenkor az emberek önmagukért imádkoznak. S ha imádkoznak is a meg nem tértekért, azt hidegen és érzés nélkül teszik, belső komolyság, meggyőződés nélkül. Ilyenkor az egoizmus szelleme uralkodik az imaközösségben.

8. Az ébresztő prédikáció ideje akkor jön el, amikor a hívők elhanyagolják az egyéni imádságot, a családi imádságot és az imaösszejöveteleket. Vagy ha részt vesznek is azokon, imádságaik hidegek, kényszerdedettek.

9. Az ébresztő prédikáció ideje akkor jön el, amikor a keresztyének között felekezeti előítéletek terjednek, amik megakadályozzák a kölcsönös tapasztalatcserét. Falak keletkeznek a pártok között, s olyan specialitásokra kerül a hangsúly, amelyek az egyes hívő csoportokat jellemzik. Ezek túlhangsúlyozása megakadályozza az egymás iránti érdeklődést és szeretetet a másik hitvallás híveivel szemben. Ebben az állapotban nem tudnak egymásért imádkozni. Az istentelenek látják ezt és megbotráncognak.

10. Az ébresztő prédikáció kairosa az az idő, amikor a felebaráti szeretet eltűnik az egyházból. Amikor a keresztyének nem tudnak többé egymásban „testvért” látni. Amikor csak udvariasságból szólítják így egymást. Mivelhogyszerűen el sem tudják képzelni, hogy ők egy nagy család gyermekei.

11. Az ébresztő prédikáció kairosa az egyházban az az idő, amikor a keresztyének már nem is tudnak mást, mint egymás ellen beszélni, egymás felett kritikát gyakorolni. Leleplezik a világ előtt egymás hibáit, szemre-

hányóan beszélnek egymásról. Így segítséget nyújtanak az ördögnek ahhoz, hogy az istentelenek bizalma meginogják a keresztyénekben. Olykor a keresztyének ilyen „hitvallói” több kárt okoznak az egyháznak, mint maguk az istentelenek!

12. Az ébresztő prédikáció kairosa akkor érkezett el, amikor a keresztyének is élvezetvágyókká váltak, mint a világ fiai. Világi szórakozásokat keresnek, ide-oda rohangálnak, hogy békét találjanak. Nem restellik Krisztus pénzét világi szórakozásra költeni. Átadják magukat evésnek, ivásnak... Nem érzik többé bűnnek az egoizmust és az élvezetvágyat. Abbahagyják az önmegtagadást, nem veszik fel naponként a keresztet. Az élvezethajsza élet-szokássá válik, közben azonban vasárnap ott láthatók az istentiszteleten. Meg van náluk tehát a kegyesség látszata, de megtagadják annak erejét. Egyszerre rosszkedvű adakozókká válnak.

13. Az ébresztő prédikáció kairosa akkor jön el az egyházban, amikor a keresztyének tele vannak kétséggel, mert hiányzik életükből a Szentlélek belső bizonyoságtétele. A kriszt csak mélyíti, amikor egyes lelkészek arról prédikálnak, hogy ez így szokott lenni a hívőknel.

14. Az ébresztő prédikáció kairosa akkor jön el az egyházban, amikor a vallás gyakorlása teherré válik. Amikor eltűnnek a szeretet spontán cselekedetei. Nemegyszer a keresztyének kedvencei árulkodnak a lelki visszaesésről. Imádságaik is azt árulják el, hogy átok alatt vannak. Azaz egész keresztyén életükre nézve egyfajta „megkötözöttség” jellemző.

15. Az ébresztő prédikáció kairosa akkor érkezik el, amikor Isten igéjének a prédikálása crötelen az egyházban. Magát a lelkészt is lehúzza az üres templom látvány. Bátoratlanul jelenik meg a szószéken. Az az érzése, mint ha jéghegyek között élne. A bűnösök közömbösek. Vagy távolmaradnak a templomtól, vagy alszanak (!) az istentiszteleten. A prédikáció intellektuális élvezetté válik. Akkor teremt némi figyelmet a köznépben, ha világi témákat tárgyal. Feltűnően hiányoznak a fiatalok a templomból! Öregekből kezd állni az egyház.

16. A magunk részéről még egy megfigyeléssel szeretnénk kiegészíteni Finney tapasztalatait. Az ébresztő prédikáció kairosa akkor jött el az egyházban, amikor egyre világosabbá válik a különböző technikai manipulációk csődje. A videotechnika, a csoportdinamika, az amerikai típusú organizációk, stb. csődje.

Az ébresztő prédikáció telosa

Mint fentebb a probléma válaszása során már érintettük, az ébresztő prédikáció célja semmiképpen sem lehet az „egyházmentés”, „perselypénz növelés”, „statisztikai gazdagítás”. Az ébresztő prédikáció célja Isten alvó népének, az alvó egyháznak az ébresztése (Barth). Egyáltalán nem véletlen, hogy a múlt század egyik legnagyobb hatású ébresztő prédikátora, Spurgeon is így látja. Egyik virágvasárnapi prédikációjában írja: „Kétségbe vonom minden olyan ébredés értékét, amelyik nem Isten gyülekezeteiben kezdődik. Az Isten szerinti ébredés sohasem a gyülekezeten kívül kezdődik, s vonul be kívülről a gyülekezetbe. Ez nem felel meg a lelki élet törvényeinek. Az igazi ébredés a gyülekezet néhány hívő emberénél kezdődik, majd élővé teszi a tanítványok egész seregét, s azután kiárad a gyülekezetből a kívülállók közé. De belül kell kezdődnie. Halljátok ezt mindnyájan ti, akik a gyülekezet tagjainak érzitek magatokat, de nem látjátok, hogy olyanok vagytok, mint a nedves fa, amelyik nem akar égni, s így akadályozza, hogy a tűz az emberek között terjedjen...” (Hast du mich lieb? CLV. 1978. Oncen und

Schulte Verlag, 7. lap). A cél tehát az egyház, a gyülekezet ébresztése. Mit jelent ez közelebről?

1. A gyülekezet ébresztése először a gyülekezet *elő hitre ébresztését* jelenti. Az élő hitnek megvannak a maga bibliai normái (Rm 5,1; Jn 7,38; Jn 1,12; Rm 15, 13; Mt 21, 22; Mk 16,17; Ef 6,16; Jakab 2,18; Gal 5,6... stb.). Az ébresztő prédikáció ezekből a normákból indul ki. Azt kérdezi, milyennek kellene lenni a hitnek? (vö: Spurgeon prédikációjával a hitről, in: Öhler-Bernát, Spurgeon H. Károly életrajza, 104 kk „A kanaánita asszony.”). Ezért hangsúlyozza a modern evangélista Johannes Hansen is a Christian Möller professzorról folytatott diszkusszió summázásában, hogy az ébresztő prédikáció problémáját sohasem lehet ad acta tenni az egyházban, mivelhogy ez az egyik legfontosabb teológiai, egyházi és homiletikai probléma. Olyan, amelyet nem lehet – amint azt sokáig tettük – valamiféle „pietista speciálproblémaként” kezelni. Ez ellen maga az Úr tiltakozik a legjobban, mivelhogy textusai a legélesebb missziói szituációban keletkeztek. Teljes félreértésüket jelenti tehát, ha a tradíció dokumentumaiként kezeljük liturgikus célokra (Evangelisation und Theol. Neukirchen 1980. 137. lap). A klasszikus evangélizáció igehirdetésének – ahogyan azt Otto Riecker kutatásai is mutatják – egyik sajátos vonása a hitresegítés, a hitébresztés. Aki hisz, az menekül meg, prédikálja Wesley. Csak higgy! Merészelj hinni és tied az Isten országa, prédikálja ugyancsak Finney, Moody, Spurgeon. Mivel világosan látják, milyen nagy a különbség a „fides generalis” (Általános meggyőződés arról, hogy Krisztusban Isten volt jelen a világon, s hogy Krisztus által békült meg a világgal.) és a „fides specialis” között (Krisztus engem is szeret, érettem is odaadta magát). Ez utóbbit nevezi Riecker „ichbeziehung”-nak (személyes hitviszonynak). Megállapíthatjuk tehát, hogy az ébresztő prédikáció egyik telosa a hitébresztés.

2. Az ébresztő prédikáció másik telosa, ami szorosan összefügg az elsővel, az *alvó lelkiismeret ébresztése*. A hit és lelkiismeret organikus kapcsolatát már a régi puritánus prédikátorok is világosan látták. „Fides et conscientia bona sunt junctae, tanította Perkins (Hit és jó lelkiismeret rokonok, vö. Bodonhelyi 149). Szerinte a lelkiismeret Isten törvénytiszteke ez emberben. Azért a puritán ébredés igehirdetése mindig a törvénnyel apellál a lelkiismeretre (vagy ahogyan ők mondták, „költögették”) a lelkiismeretet). Az ember természetellenes, patológikus állapotba az, amikor alszik a lelkiismeret. A lelkiismeret alattatásának sok rafinált módja van. Az egyik ilyen a mi napjainkban a pszichoterápiái antropológia, ami szerint az ember nem bűnös, csak beteg. Ezért felelősségre sem vonható. Mindenféle törvényeskedéssel csak „víz alá” nyomjuk az embert. Az ébresztő prédikáció merőben más antropológiából indul ki. Abból, hogy – a képnél maradva – az ember már eleve „víz alatt van”. Éppen innen kellene kihúzni, partra segíteni, levegőhöz juttatni. Az ember terápiaja a legradikálisabb önismerettel kezdődik (Óh, én nyomorult ember, kicsoda szabadít meg engem a halálnak testéből = „A víz alól!”). Az ébresztő prédikáció a Tholuck antropológiájából indul ki: „Az önismeret pokolraszállása nélkül nem lehetséges az istenismeret mennybemenetele” (Schollbach, 101). Innen érthető, hogy a gyülekezet ébresztése mindig a lelkiismeret ébresztése is. Az alvó lelkiismeret riadóztatása. Nem véletlenül hangsúlyozza már Luther Márton is: „Erigere et excitare conscientias nihil aliud est quam suscitare mortuos, (a lelkiismeretet felébrésztetni és megmozgatni annyi, mint halottakat támasztani: WA 44, 546,24 f). Az ébresztő prédikáció telosa nem kevesebb, mint a lelkiismeret felszabadítása az ördög nyomása alól (non posse non peccare) az Isten fiainak szabadságára (posse, non peccare!). Ezen a ponton világoso-

dik ki egy nagy bibliai igazság, hogy ti. az alvás annyi, mint a lelkiismeret alvása. Ezért fordul tendenciózusan a lelkiismerethez az ébresztő prédikáció. A nagy ébresztő prédikátorok közös tapasztalása az, hogy alig van jobb kapu, melyen át Isten igéje a lélek mélyére tud hatolni, mint a lelkiismeret (Riecker 200). Sem az ember veleszületett boldogságigényére, sem a nemes törekvésekre, sem Isten számára teremtetségünkre, sem a közállapotok javítására, sem a tradíciókhoz való hűségére hivatkozásnak nincs olyan hatása, mint a lelkiismeret eltalálásának (vö. Wesley igehirdetésével). A direkt út a szívhez az önismeretreségítés. Finney is azt tanította, hogy minden olyan prédikáció hiábavaló, amelyik nem éri el a bűnös ember lelkiismeretét. Whitfield megfigyelése szerint sokkal kevesebben vannak azok, akiket Isten szeretete segített megtérésre, mint azok, akiket a lelkiismereti küzdelem. Ez az üdvözítő eltaláltság azonban Isten igéjének a hatása. A homiletikai probléma ezen a ponton éppen az, milyen emberi feltételei vannak ennek a hatásnak? Erre a kérdésre azért még lejjebb vissza kell térnünk. Itt most még azt kell felismer-nünk, hogy

3. az ébresztő prédikáció harmadik telosa, ami az előző kettőből következik, a *gyülekezet tagjainak újjászületése*. Az újjászületés egyrészt a Szentlélek munkája (Jn 3,1 kk; Tit 3,5; 1Pét 1,23). Ugyanakkor azonban a Gal 4,19 arra figyelmeztet, hogy a gyülekezet újjászületéséért a gyülekezetek igehirdetőinek is küzdeniük kell. „Gyermekeim, kiket ismét fájdalommal szülök...” — írja Pál a más evangéliumra hajlott Galatáknak. Az „ismét” szó arra figyelmeztet, hogy a Galaták először Pál apostol szolgálata által születtek meg — emberileg nézve. „A szülők” kifejezés pedig arra utal, hogy a gyülekezet ébresztése az igehirdető felől nézve is olyan, mint a szülés. S a „szülés” telosa? A Krisztus kiábrázolása a hívőkben (Miglen kiábrázolódik bennetek a Krisztus...). A gyülekezet újjászületéséért vívott szószéki küzdelem különösen jellemző Spurgeon igehirdetésére. Ravasz László jellemzése szerint: „Minden szava, tette az újjászületés felébrésztésére (!) irányult” (Homil. 177). Whitfield 300-szor prédikált Nikodémus története alapján az újjászületésről. Még őszinte hívét, Franklin Benjámin is többször inti arra, hogy foglalkozzék többet az újjászületés témájával. Az ébresztő prédikáció ezért állítja a leghatározottabban „döntés” elé a hallgatóságot. Mivelhogy a döntés — Makka Sándor szavaival — gyökeres, teljes megfordulást, megváltozást, odaadást (= önátadást) jelent...” „A döntés nem történik harc nélkül.” „Minden igazi hitélmény, döntés...” (Poimenika 202).

Összefoglalóan megállapíthatjuk tehát, hogy az ébredési prédikáció telosa a gyülekezet hitre segítése, lelkiismeretének felébrésztése, döntésre, azaz újjászületésre segítés. Azaz a sátán védelmi vonalainak radikális át-törése. Átsegíteni a hallgatóságot a halálból az életre, a sötétségből a világosságra, hogy a sátánnak hatalmából Istenhez térjenek (ACS 26,28).

Az ébresztő prédikáció kerygmája

Az ébresztő prédikáció telosának elemzése során újra meg újra felvetődött a kérdés, milyen homiletikai eszközökkel valósíthatók meg az ébresztő prédikáció telosai? A legnagyobb tévedés volna most bizonyos „fogásokra”, „sablonokra” gondolni. Mivelhogy az ébresztő prédikáció homiletikai eszközeinek a kérdése alapvetően tartalmi kérdés. A telos elérése sok tekintetben a kerygmától függ. Ami azt jelenti, hogy az alábbi konkrét kérdésekre kell igyekeznünk válaszolni: 1. Milyen kerygma hirdetésével motiválhatjuk a hitet, 2. ébreszthetjük a lelkiismeretet és 3. motiválhatjuk az újjászületést?

1. „Akár én azért, akár azok így predikálunk és így lettetek ti hívőkéké” — mondja Pál a korinthusiaknak (15,11). Mint az előző versekből kiderül, az „így” mutatószócska itt nem Pál igehirdetésének formai vonásaira, hanem tartalmára vonatkozik. Ez a tartalom pedig röviden ennyi: „Krisztus meghalt a mi bűneinkért az írások szerint, eltemetett és feltámadott a harmadik napon...” E kerygma hallgatása és befogdása által lettek a korinthusiak hívővé. Az ébresztő prédikáció alapvető tartalmi vonása tehát a Krisztus Jézus haláláról és feltámadásáról való bizonyágtétel (vö: ACS 4,33). Tehát a Jézus Krisztusban megjelent kegyelem, az általa szerzett megváltás, bűnbocsánat és üdvösség proklamálása. Más szóval, Isten szeretetének hirdetése. Az ébresztő prédikációnak ez a jellemvonása különösen is jól látható *Moody* igehirdetésében. Ő maga ugyan sosem mert predikálni a Jn 3,16-ról, de 1867-ben egy olyan evangélizációján tért meg, melyen egész héten át ez volt a textus. Amikor 1875-ben New Yorkban evangélizált, ezekkel a szavakkal kezdte mondanivalóját: „Nem azért jöttem közétek, hogy azt hirdessem, íme elközelített Isten bosszúállásának napja, hanem hogy hirdessem a Krisztus evangéliumát.” Gyakran idézte: „Az embernek fia nem azért jött, hogy elveszítse a bűnösöket, hanem hogy megtartsa.” Az ébresztő prédikátor fő mondanivalója szerinte Isten szabad és királyi kegyelmének az evangéliuma. Az ő tapasztalása az, hogy a Bibliának egyetlen igazsága sem érinti oly közelről az embert, mint az Isten szeretetéről szóló örömhír (szemben Whitfield tapasztalásával). *Moody* kerygmája *Riecker* szerint ebben a felszólításban foglalható össze: „Bűnös! Hagyd magad szeretni!” Ennek az evangéliumnak a summája „a keresztről szóló beszéd” (1Kor 1,18). *Samuel Kellernél* a keresztről való beszéd kiszélesedik. Nála nem csak Krisztus halálának és feltámadásának leírását és üdvözítő jelentőségű proklamálását jelenti, hanem Jézus egész életének, beteggyógyításainak, halottfeltámasztásainak, bűnbocsánatosztásainak elbeszélését és értelmezését. *Elias Schrenk* igehirdetésének is fő jellemvonása a krisztocentrikus szoteriológia. Szereti odavezetni hallgatóit az elé a Jézus elé, aki bűneinket hordozta és akinek vére által van békességünk Istennel. Megállapíthatjuk tehát, hogy az ébresztő prédikáció kerygmája elsősorban radikális krisztológia. Krisztológia dióhéjban: a hitébresztés szolgálatában!

2. Ugyanígy jellemző vonása azonban tartalmi szempontból az ébresztő prédikációnak a radikális antropológia is. Ami azt jelenti, hogy az ébresztő prédikáció bátran beszél a bűnről. Jól látható ez *Moody*-nál, aki az isteni szeretet prédikátora ugyan, mégsem fél tíz estén át a tízparancsolat alapján evangélizálni, s olyan bűnökről beszélni a legnagyobb nyíltsággal, mint a varázslás, iszákosság, fajtalankodás, sokszor egészen drasztikusan, de mindig Jézusra, a Megváltóra mutatva. Ugyanígy *Schrenk*, aki tükröként (usús legis elenchtikus) tartja Isten törvényét a nép elé. Csakúgy, mint *Wesley* és *Whitfield*, az ébresztő prédikáció e klasszikusai. *Tholuck*ot pedig egyenesen a bűn „pszichológusának” nevezi a szakirodalom. Az ő prédikációjának a legfőbb célja, hogy felébredesse hallgatóiban a bűn feletti szegyenkezést. Így éri el a lelki ismeret ébresztését. *Tholuck* meg van győződve arról, hogy a Gen 3 és a Rm 7 az a két alappillér, melyen a keresztyénség épülete nyugszik. A lelkiismeret ébredésének csálhatatlan jele az önismeret.

3. A radikális krisztológia és radikális antropológia mellett az ébresztő prédikáció harmadik tartalmi vonása az üdvtörténet *radikális aktualizálása*: „Ímé itt a kellemes idő, ímé itt az üdvösség napja...” „Ma ha az Ő szavát halljátok, meg ne keményítsétek szíveteket...” *Wesley* szerette hangsúlyozni, hogy nem kell arra várni, míg méltók

és alkalmasak leszünk Isten kegyelmének elfogadására. Ha hiszel, mondotta, jöhetsz úgy, amint vagy! (Vö: *Riecker*, 258). A kegyelem megáradásának előfeltétele nem az érdem, hanem az a belső nyomorúság, amiben vergődünk. Ezt hangsúlyozza *Moody* is. „Ma nékem a te házadnál kell maradnom...” = Krisztus közel van azokhoz, akiknek most van Reá szükségük. Mi történik itt? A kegyelmi idő proklamálása. A döntést éppen az teszi sürgetővé, hogy a kegyelmi idő is lejár (*Síessetek, hamar lejár...*), hogy a mennyegzőről el lehet késni, mert bezáraték az ajtó (Mt 25,10)!

4. Végül itt kell utalnunk arra a problémára, mely újabban elevenedett meg az ébresztő prédikáció körüli vitában, ti. az evangélium és törvény viszonyára az ébresztő prédikációban. A *Hansen-Möller* diszkusszó végeredménye az, hogy az ébresztő prédikáció akkor igazán írszerű, ha előbb evangéliumot hirdet, azután a törvényt, és majd újra az evangéliumot (Ev. Theol. Neukirchen 1980).

Az ébresztő prédikáció metodikai kérdései

Az ébresztő prédikáció metodikáját alapvetően meghatározza az, hogy az ébresztő prédikáció hangsúlyozatlan harci cselekmény! Tudatos offenzíva a sátn hadállásai ellen. Mai ismerős képpel élve „Kuwait visszafoglalása” az agresszor uralmából (vö: 1Kor 10,14). Milyen stratégiát kell alkalmaznia az ébresztő prédikációnak?

1. Metodikai szempontból az ébresztő prédikáció először *leíró prédikáció*. A Gal 3,1 szerint Pél a Galaták előtt úgy „írta le” a Krisztust, mintha közöttük feszítettet volna meg. Pál tehát már alkalmazta a narrációt az evangélizációban. A jó elbeszélés „epika, dráma és lyra”, ahogy *Ravasz László* mondja egy helyen (A gyak.bmagy.). Elbeszél, feszültséget és hangulatot teremt, tehát érzelmi hatást is gyakorol. Ebből a szempontból nem lehet eleget tanulni a klasszikus evangélizáció nagy alakjaitól, elsősorban azonban *Spurgeon*ot! A modern homiletikák csak elemzik a kommunikáció folyamatát. *Spurgeon* bemutatja, hogyan fest a gyakorlatban.

2. Metodikai szempontból az ébresztő prédikáció *diológikus prédikáció*. Valósággal párbeszédet folytat a hallgatókkal. Ha nem is virtuálisan, de reálisan. Éspedig úgy, hogy kérdéseket tesz fel egyrészt (Miért vagytok szomorú ábrázattal? Hol van a ti hitetek? Hová lőn a ti boldogságotok?...). Másrészt viszont választol a gyülekezett ki nem mondott kérdéseire. Ebből a szempontból modellszerűek *Wilhelm Busch* evangélizációs igehirdetései.

3. Az ébresztő prédikáció hangsúlyozottan *szemléletes prédikáció*. Alapvető felismerése az, amit egy kortárs evangélista, *Klaus Vollmer* így fogalmaz meg: Jézusról nem lehet és nem szabad dogmatikusan beszélni, hanem csak képekben! Tehát nem elég „helyettes szenvedést”, „istenfiúságot”, „Isten országának eljövételét” emlegetni, mintha mindenki azonnal tudná, miről is van szó. Fel kell fedeznünk végre, hogy teológiai absztraktumainak (istenfiúság pld.) az égvilágon senkinek semmit nem jelentenek — önmagukban! Még hűsvét táján egyik fiatal lelkészünk a televízióban különböző embereket interjúvált az utcán, mit hisz ön a feltámadásról? Talán emlékszünk, hogy egy rendőr orra alá is odatartotta a mikrofont. A felelet: „Feltámadásról? Mi az? Ja igen, az, amiről a papok beszélnek a templomban.” Minden ébresztő prédikációnak fel kell fedezni és számításba kell venni, hogy az ember leggyorsabban azt fogja fel, amit lát, s nem azt, amit elvont gondolatmenetekben tárnak eléje. Ezért egyáltalán nem véletlen, hogy a régebbi és újabb

ébresztő prédikátorok oly szívesen élnek a képek, hasonlatok, történetek alkalmazásával az evangélizációban. A modern német evangélista, *Hansen* pl. így kezdi egyik prédikációját: „Ha egy kekszesdobozban meglapul egy egér, az még nem jelenti azt, hogy ő is kekszszé változott! Így nem mindenki keresztyén, aki a gyülekezetben él (lapul)...” De kifogynék az időből, ha példákat kezdenék hozni *W. Buschtól*, *B. Grahamtól*, *Corrie ten Boomtól*, hogy *Spurgeonról* már ne is szóljak. (Az Illusztrálás művészete c. előadássorozata német nyelven; *Die Kunst der Illustration*; a Ráday könyvtárban hozzáférhető tudtommal *Victor János* hagyatékából.) Ma is sok értékes impulzussal szolgál, és pedig elsősorban elvi vonatkozásban.

4. Az ébresztő prédikáció *praktikus beszéd*. Ezt a szempontot már *Finney* is erőteljesen hangoztatja homiletikai előadásaiban. Minden tan célja a praxis! Olyan azt hirdetni, amit nem lehet a gyakorlati életbe átültetni, azt jelenti, hogy nem az evangéliumot hirdetjük. Az evangélium *praktikus evangélium*. A teljes írás „hasznos”... írja a *2Tim 3,16*. Manapság — írja *Finney* — szokás különbséget tenni „dogmatikus” és „praktikus” prédikáció között. Ez a megkülönböztetés azonban az ördögtől van! (XXII Reden: 259).

5. És végül: az ébresztő prédikáció *tüzes prédikáció*. Ami nem azt jelenti, hogy hangos, hanem azt, hogy „izzó”. Hőfoka van. Nem véletlen az, hogy kettős tüzes nyelvek

ültek a tanítványokra. Az ébresztő prédikáció nem információ csak, hanem inspiráció is. Fontos tényező a kairoso, a teloso, a kérgymája, a stratégiája és a taktikája, de emberileg nézve a legdöntőbb tényezője maga az ébresztő prédikátor. Az az ember, aki a profétával mondhatja: „...mintha égő tűz volna szívemben, az én csontjaimba rekesztve, erőlködöm, hogy elviseljem azt, de nem tehetem...”, (*Jer 20,9b*).

Boross Géza

FELHASZNÁLT IRODALOM

Jörg Erb, *Erwecker und Evangelisten. Lehr — Dinglingen 1967.* — *Otto Riecker*, *Das evangelistische Wort. Hänssler. Stuttgart, 1974.* — *Martin Schelbach*, *Tholucks Predigt. EVA 1956.* — *G. Lean*, *A tűzből kikapott üszök. Wesley János élete. Ford: Dr. Kovács Sándor, Győr, 1981.* — *dr. Bodonhelyi József*, *Az angol puritanizmus lelki élete és magyar hatásai. Debrecen, 1942.* — *Uő*, *A puritán ébredés néhány elvi szempontja. ThSz 1944; 22 kk.* — *Ohler-Bernát*, *Spurgeon H. Károly életrajza. Budapest, 1931.* — *Helmut Thielicke*, *Vom geistlichen Reden. Begegnung mit Spurgeon. Stuttgart, 1961.* — *dr. Boross Géza*, *Spurgeon kincseskamjára. Budapest, 1989.* — *Uő*: *C. H. Spurgeon gyakorlati teológiája. Budapest, 1988.* — *C. H. Spurgeon: Ratschläge für Seelengewinner. Wuppertal, 1975.* — *Uő*: *Die Kunst der Illustration.* — *Günter Krallmann*, *Denn ich will wasser ausgegossen auf das dürstende Land. Hurlach, 1980.* — *Johannes Hansen, Christian Möller*, *Evangelisation und Theologie. Neukirchen, 1980.* — *Klaus Vollmer*, *Und er predigte ihm das Evangelium von Jesus, in: Dr. Kurt Koch, Der Weg zu Jesus. Basel, 1982.* — *Theo Sorg*, *Evangelistische Verkündigung, in: Grundlinien biblischer Verkündigung. Giessen/Basel, 1984: 16-27* — *Valter Klajber*, *Ruf und Antwort. Neukirchen, 1990.*

VILÁGSZEMLE

Különbözőségeink tükrében

Az EVT főtitkára, Emilio Castro, a Canberrai Nagygyűlés nehézségeiről és az azóta felröppent kritikákról

Kérdés: Mivel az EVT legláthatóbb formája a Nagygyűlés, könnyen válhat az EVT-t illető kritikák központjává is. Néhány egyház a Canberrai Nagygyűlés után újragondolni készül tagságát. Az „Orthodox Réstvevők Reflexiói” beszámoló, mely elhangzott Canberrában, s az Ausztráliai Anglikán Egyház két bizottsága javasoltak ilyesfajta újragondolást. Vajon komoly fenyegetés-e ez az EVT jövőjét illetően?

Emilio Castro: Ellenkezőleg. Azt gondolom, üdvözlendő dolog, hogy az egyházak időről időre újragondolják, analizálják az ökumenikus mozgalom egészét és saját elkötelezettségüket az EVT felé. Szomorú lenne, ha a tagok pusztán kényelemszeretetből maradnának tagok. Az elmúlt években több taggyűlés is végzett elemző és vizsgálódó munkát, csoportokat küldve az EVT központjába. Ők mindnyájan azt javasolták, hogy ne csak folytassák, de meg is erősítsék EVT tagságukat és munkájukat, komolyabban véve a teológiai viták szükségességét is. Tehát ez a post-canberrai javaslat az EVT tagság újragondolására inkább pozitív javaslatként értelmezendő, még ha ez a Nagygyűlés bizonyos aspektusaiból kellemetlennek tűnik is.

Említette a Nagygyűlés reflektorfényben létét. Ez épp a nehézség és esély egyben. A Nagygyűlésen az egyházak úgy láthatók, amint vannak. Ami látható, az tehát nemcsak

a Nagygyűlés, hanem azok a küldöttségek, melyek különböző egyházaktól, különböző országokból, különböző világnézetekből jönnek, közös és eltérő teológiai meggyőződésüket kifejezve. Tulajdonképpen ironikusnak tűnik a kritika az EVT felé, hiszen az EVT az egyházak találkozása, konstrukciója, s a kritika épp ezt hagyja figyelmen kívül. Mi, mint választott bizottságok és vezetők, nem visszük be a világ problémáit vagy a különböző egyházak különböző teológiai nézeteit az EVT-be vagy a Nagygyűlésre, ezek adottak, ott vannak! Amit mi nyújthatunk, az egy megbékéltetett közösség, amelyben a keresztyén egyház ezen különböző kifejeződései inspirálhatják vagy „megpróbálhatják” egymást, mialatt maguk is próbára tételnek s korrigáltak.

Például a leghevesebb vita, amely az evangélium „interkulturálódását”, az egyes kultúrákba való beillesztését tárgyalta, alapvető fontosságú, nemcsak az EVT, de az egyházak egészségét tekintve is.

K.: A leghosszabb viták a világi dolgokat illetően zajlottak. Egy ausztráliai delegátus beadványának címe azt sugallja, hogy az EVT nem illetékes világi problémákról nyilatkozni. A szerző azt állítja, hogy a Nagygyűlés összetétele nem tette lehetővé a jelentős és viszonylag specifikus véleménynyilvánítást, amely általános jóváhagyást kapott volna, és hogy a határozathozatal egy vi-

szonylag kis létszámú bizottság kezében volt. Hogy értékeli Ön a szavahihetőség hiányának vádját?

E.C.: A szavahihetőség, kredibilitás nem olyasvalmi, amit magunknak tulajdoníthatnánk. Ez vagy létezik vagy nem létezik, vagy adott vagy nem, attól függően, kik kapják, fogadják az EVT kijelentéseit, s hogy hogyan reagálnak azokra.

Azt gondolom, hogy Ausztráliában az EVT kijelentéseit, határozatait az őslakos közösségek fogadják el legszavahihetőbbnek, de sok esetben az ausztrál társadalom sok szektorában fogadták el az EVT állásfoglalását szimpátiával és érdeklődéssel — némelyek ezek közül lelkesedéssel. A valós kérdés szerintem nem a szavahihetőség problémája, hanem az, hogy vajon eljárásaink elég komolyak-e ahhoz, hogy objektív, intelligens és világos kijelentéseket tehesünk. Ezek az eljárások, ügyrendünk nyitott a kritikára, de nem gondolom, hogy igazságos lenne azt állítani, hogy a világi, társadalmi kérdésekkel foglalkozó bizottságnak túlságosan sok hatalma lett volna. Amit végülis megfogalmaztak, azt nyilvános üléseken vitatták, a plenáris ülés is hallhatta ezt, ahol a küldötteknek lehetőségük nyílt a javaslatot módosítani, végül pedig azt elfogadni vagy elutasítani.

Nyilvánvaló, hogy a közel ezer küldött és a többi résztvevő a néhány ülés rövid ideje alatt nem képes mélyen átgondolni egy hosszú vagy lényeges dokumentumot. Inkább az EVT demokratikus hozzáállását illetheti kritika, miszerint közös véleményt igyekeztek kialakítani olyan kérdésekkel kapcsolatban, mint az Öböl-háború. Talán jobban sikerülhettek volna dolgok, ha kevesebb témát akartunk volna feldolgozni, vagy ha meghosszabbítottuk volna a Nagygyűlés időtartamát, avagy több nyilvános ülést tartunk. De mindezek ellenére azt mondom, hogy azok a kijelentések ma még inkább érvényesek, mint februárban voltak. Például a Nagygyűlés azon kijelentése, hogy az Öböl-válságra nem a háború a válasz, mostanra beigazolódt.

K.: Az egyhangúság hiánya az Öböl-háborúval kapcsolatban nem klasszikus esete volt annak, amit az úgynevezett „béke-egyházak” mindig is az EVT szemére hánytak, hogy tudniillik nem veszi komolyan azt, amit 1948-ban kijelentett: a háború ellenkezik Isten akaratával?

E.C.: Igen, sajnos attól tartok, ez igaz. Az EVT nem béke-szervezet. Sajnos az egyházak együtt soha nem voltak képesek elkötelezni magukat a konfliktusok erőszakmentes megoldására. Vakok lennénk, ha ezt nem vennénk észre, és az Öböl-háborúval kapcsolatos vita is ezt tükrözte. De azt hiszem, az ökumenikus megbeszélés és témaismertetés, melyet az EVT szorgalmazott, sok embert hozzásegített, hogy újragondolja a háborúval és erőszakkal kapcsolatos nézeteit. Ha a Nagygyűlés kijelentései nem is jutnak a pacifisták álláspontjára, akkor is világosan a béke, és nem a háború oldalán vannak, a türelmes konfliktus-megoldás, s nem a gyors, erőszakos megoldások oldalán.

Mint a Megbékélés Közösség tagja, remélem, hogy az egyházak világosabban kötelezik el magukat afelé, amit én a Hegyi Beszéd etikájának tartok. De azt is látom, hogy sok tagegyháznak nem ez az álláspontja. A legtöbb, amit tehetünk az, hogy az egyházakat szembevitjük a valóság pontos adataival, s fórumot biztosítunk a béke-egyházaknak, ahol tanúbizonyosságot tehetnek meggyőződésükről. Lépésről lépésre közeledhetünk egymáshoz.

K.: Problémák voltak Izrael álláspontjának megítéléséről is. Az a törekvés, hogy dicséretüket fejezzék ki Izrael felé, amiért nem torolta meg Irak rakétatámadását, nem talált megértésre. Nem tükröz ez egyfajta nehezítést

Izrael létjogosultságát illetően, Izrael megítélésében egy, a többi közel-keleti ország megítélésétől eltérő standard létét?

E.C.: Nem. A különbség inkább az, hogy a legtöbb küldött azt szeretné, ha Izraelt ugyanolyan normák alapján ítélnék meg, mint minden más államot, míg a nyugat-európai küldöttek azt szorgalmazták, hogy az Öböl-válsággal kapcsolatos határozat tükrözze a keresztyénség különös kapcsolatát Izráellel, belcértve, hogy nekünk különös, „keresztyén mércénk” van Izrael megítélésére. Ez teológiai kérdés, de ideológiai is.

Izrael „önmérsékletét” illetően a vita arról folyt, hogy Izrael azért nem válaszolt az iraki rakétatámadásra, mert az USA már végrehajtotta a megfelelő katonai lépéseket, biztosítva a Patriot rakétákat és más fegyvereket — és megígérte, hogy a háború után ellenszolgáltatásként további katonai védelmet nyújt. Izrael viselkedése így tehát a körülményeket figyelembe véve megfelelt saját biztonságának. Hálásak vagyunk, hogy egy már úgyszólván háború nem szélesedett jobban ki, ha például Izrael is belépett volna a csatározásokba. Ez dicséretes. De a Nagygyűlés nem úgy látta Izrael egyébként intelligens, saját céljait felmérő döntését, mint ami külön dicséretet érdemel egy olyan határozatban, amely végülis az Öböl-háború mielőbbi befejezését szorgalmazta, nem pedig egyes országok dicséretét vagy elítélését.

K.: Nincs mégis egy olyan érzés az emberekben, hogy a Nagygyűlés nem szimpatizált eléggé a zsidó emberek nehéz helyzetével, a civil lakosságot fenyegető gáztámadás szimbolikus jelentőségével?

E.C.: Meg tudom érteni a rémületet, amit ez a fenyegetés keltett a zsidó népben. Ám abban a helyzetben és időben nem lett volna helyénvaló, aránytalan lett volna a zsidó nép nehéz helyzetéről beszélni, amíg több ezer tonnányi bomba hullt Irakra és Kuwaitra. Izrael szenvedése akkor messze kisebb volt, mint a térség többi országáé. Természetesen azok, akik maguk nem szenvednek, óvatosan kell eljárjanak mások szenvedéseinek megítélésében. Együttérzünk azokkal, s azok családjai-val, akik megsebesültek, és együttérzünk minden társadalom aggodásával. De a canberrai határozat nagy része Irakról és Kuwaitról szólt, s az Öböl-beni békéről.

Remélem, az EVT álláspontja világos. Elfogadjuk Izrael népének Izrael földjén való létjogosultságát. Elfogadjuk és csodáljuk egy társadalom demokratikus érdemeit egy olyan régióban, ahol nem sok demokratikus példa létezik, Izrael fantasztikus vállalkozását, hogy otthont épít a sivatag közepén, s a többi dicsérendő törekvést — a társadalmi szerződésben való kiválóságot. Ugyanakkor kénytelenek vagyunk kritikával illetni azt az eljárást, amely nem kínál megoldást az elfoglalt területek problémájára.

Ha nem úgy tekintenek bennünket, mint akik a térség minden lakójának jogait szem előtt tartják, valóban nem vagyunk szavahihetőek, sem illetékesek a világi kérdésekben. Mialatt kritika ér bennünket, hogy Izráellel szemben barátságtalanok vagyunk, bizonyos iszlám körökből is támadások érnek — például néhány londoni arab újság részéről —, hogy az EVT Izrael-szimpatizáns csoportosulás, melyet a CIA pénzel.

K.: Egy nyílt levél a canberrai küldöttek evangéliumi perspektívájú csoportjától említ egy másik témát is, melyről a Nagygyűlés keveset mondott: a kelet-európai drámai és nyaghatású változásokat. Ez, szerintük felveti azt a kérdést, hogy támogatta az ökumenikus mozgalom az irányító ideológiákat a térségben negyven évig? Vajon tartózkodik-e a Nagygyűlés attól, hogy ezekkel a volt szocialista országokkal kapcsolatos eddigi magatartását tüzetes vizsgálat alá vesse?

E.C.: Ellenkezőleg. Inkább buzdítjuk az ilyen törekvéseket. Az EVT irattára nyitott minden „bona fide”, jó-akarátú kutatás számára, amely szeretne a témával foglalkozni. S a kelet-európai egyházak valósága is adott: bárki elmehet és megnézheti, vajon az EVT tevékenysége segítette vagy hátráltatta ezeket az egyházakat abban, hogy most fejlesszék az új missziói területeket.

A Nagygyűlés időpontja miatt természetes, hogy az Öböl-válság került előtérbe, helye pedig az ausztrál őslakosok problémáját és földhöz való jogának kérdését magyarázza. Kérem, emlékezzen arra, hogy a kelet-európai események már két évvel mögöttünk vannak, s hogy az EVT Központi Bizottságának 1990-es márciusi ülése kiemelkedő figyelmet szentelt ennek a kérdésnek. Ez a problémakör napirendünkön marad. Számos megbeszélést szerveztünk Bulgária, Románia és a Szovjetunió egyházaival. Diakóniai és evangéliumi támogatásban osztozunk. De a történelem oly gyorsan pereg, hogy mire Canberrába értünk, ezek az események már nem számítottak újdonságnak. Kérdésére ez az egyetlen magyarázatom. Sajnos az örmény események, a balti köztársaságokban és a Jugoszláviában végbemenő folyamatok a térséget újra középpontba állítják.

K.: Hadd térjek vissza arra a kérdésre, miszerint az EVT annyira megosztott lenne, hogy többé nem tud koherensen nyilatkozni — s nemcsak világi kérdésekkel kapcsolatban. Nem válik az EVT olyan széles fórumává a véleménycserének, hogy közben elveszíti tetteinek és szavainak specifikus teológiai bázisát?

E.C.: Most lehetetlen még csak gyanakodni is arra, hogy egy olyan Nagygyűlés után, melynek témája világosan trinitárius volt, s amelynek leglátogatottabb eseményei az istentiszteletek voltak — mind teljesen trinitárius és a keresztyén hit közös hitvallására alapozott —, ez így igaz lenne. Visszatérnék arra, amit korábban is mondtam. A különbözőség az egyházak életében tény, s az EVT azért létezik, hogy ezeket a különbözőségeket nem eltörölje, de kapcsolatba hozza egymással, és egymás kölcsönös korrigálására bízassa. Problémánk persze kettős. Egyik oldalról adott az a látható elkötelezettség, az evangélium megtermékenyülése az emberi tudat talajában, mely keresztyén engedelmisségünk része, azon modell mintájára, mely Istennek Jézus Krisztusban megvalósult inkarnációja. Ugyanakkor egymásnak is és közös tradíciónknak is felelősséggel tartozunk. Az inkarnáció nem jelent megadást bármely társadalom uralkodó értékeinek. Ebben az értelemben a Nagygyűlésen a különbözőségek egyházaink realitását tükrözték. A kérdés tehát az, vajon sugallják-e a Nagygyűlés dokumentumai — az üzenet és a beszámoló —, hogy mindenkinek igaza van, s senki sem téved, hogy nincsenek világos ismérvek. Mindenkit felhívok arra, hogy próbálja meg megmutatni, bármely dokumentumunk nem tiszta trinitárius megértésbe vagy nem bibliai autoritásba gyökerezik! A vita létezhet, de álláspontjaink közeledése megfelel a közös trinitárius hitnek.

K.: A canberrai orthodox reflexiók azt sugallják, hogy egy, az EVT-nek problémát okozó dolgok közül az, hogy az egyház egységének visszaállítására való törekvés utat ad a szociális, gazdasági és politikai nehézségek együttes megjelenésének. Az egyház egységének gondolata halványul az EVT-ben?

E.C.: Remélem, nem. De hálás vagyok orthodox testvéreinknek, hogy felvetették ezt a problémát, hiszen így arra sarkallnak bennünket, hogy újra és újra teszteljük azt, mit is csinálunk elhívásunkhoz képest, „raison d’être”-nkhoz képest. Sok éven keresztül a kelet-európai orthodox egyházak kérték az EVT-t, hogy világosan foglaljon állást a békével kapcsolatban — például Viatnam ese-

tében is. Sosem látszottak attól tartani, hogy ez káros lehet az egységtörekvésekre nézve. Ugyanígy a közel-keleti orthodox egyházak kérik, hogy fogalmazzunk világosabban a palesztinok jogaival kapcsolatban, s a keresztyén egyházak jogairól a jeruzsálemi status quo-hoz.

A dél-afrikai egyházak telve vannak lelkesedéssel a nemzet „megevangelizálásával” kapcsolatban, ugyanakkor világosan elkötelezték magukat az apartheid megszüntetésére is. A koreai egyházak (akik részéről jött a legnagyobb provokáció Canberrában) teljes erejükkel az evangelizáció és Jézus nevének dicsőítése kiteljesítésén munkálkodnak...

Igaz lehet, hogy az a mód, ahogyan az olyan problémák, mint Korea újraegyesülése vagy az ausztrál őslakosok kérdése megjelentek napirendünkön, némány ember számára elhomályosítja azt a tényt, hogy ezeken a területeken épp azért tudunk szolgálni, mert egyházak családja vagyunk, mert az egyház egységét keressük.

Éppen ezért kérem azokat, akik úgy gondolják, az egyház egységének kérdése nem került kellőképpen előtérbe Canberrában, olvassák el a kiadott dokumentumokat. Kétségtelen, hogy bármely EVT Nagygyűlés, talán az elsőt, az amszterdami kivéve, annyit foglalkozott volna az egyház egységének kérdésével, mint épp a canberrai. Sőt, a *Faith and Order* egyik megállapítása az egyház egységéről kétszer is elfogadottat a Nagygyűlés által, egyszer egy szekció-beszámolón, egyszer pedig egy bizottsági beszámolón. S ez eljövendő munkánknak irányadó dokumentuma. De az összes canberrai szekciónál az egység központi téma volt. A Nagygyűlés által elfogadott programajavaslatban az egyház egységének keresése elsőrangú kérdés.

K.: Van az egységnek olyan értelmezése, amely inkább az emberi különbözőségekre reagál, mint a keresztyén hiten belüli különbözőségekre?

E.C.: Nem hiszem, hogy a canberrai gyűlésre ez az értelmezés lenne a jellemző. Itt ti. az úrvacsora kérdése került provokatívan előtérbe, erősen hangsúlyozottan, épp azért, mert a küldöttek tudatában voltak annak: nem szólhatunk a világi különbözőségekről, ha a magunk háza táját nem tesszük rendbe.

K.: Mégis, nem az a helyzet, hogy ezen erős, közös úrvacsorai liturgiára való törekvés ellenére a jellemző ökumenikus törekvés manapság inkább az, hogy minden lehető emberi kategóriához eljussanak: fiatalokhoz, nőkhez, fogyatékosokhoz, afrikaiakhoz, ázsiaiakhoz, latin-amerikaiakhoz, mindenkire, s hogy az effajta különbözőségekkal való foglalkozásunk fontosabbá vált, mint azok a különbözőségegek, amelyek bennünket távol tartanak az Úr asztalától?

E.C.: Azt mondanám, igen, hiszen az elmúlt években valóban központi kérdéssé vált amit említett, de eljutottunk arra a pontra, amit megoldásnak nevezhetünk. Úgy értem, eljutottunk arra a pontra, amikor ezeket a különbözőségeket természetesnek vesszük, s a klasszikus kérdésre összpontosíthatunk. De engedje meg, hogy egy dologban kijavítsam: amit Ön „kategóriáknak” nevez, valójában emberek. Isten gyermekei, Jézus Krisztus egyházának tagjai. Hogy a férfiak és nők közötti különbözőségeket, hogy a generációk között meglévő feszültségeket megoldjuk, mind azt jelenti: az egyház egységét munkáljuk. Szomorú lenne, ha a klasszikus, tantételekbeni különbségeken vitáznánk, miközben a valóság új, elválasztó problémákat teremtene egyházak között és egyházakon belül. Az, hogy a hangsúly a részvételen van, nem azt jelenti, hogy eltértünk az egyház egységének munkálásától, hanem hogy hozzájárultunk az egység teljes kereséséhez. Igaz, hogy legtöbb egyházunk még elismeri ugyan Isten minden gyermekének jogát a rész-

vételhez, azért ezt a felszentelt papság kiváltságos feladatának tekinti, ahogyan ez a századok folyamán volt, és ahogyan az még ma is van. Így esetleg abbéli törekvésünkben, hogy mindenkit bevonjunk ebbe a közös erőfeszítésbe, lehet, hogy épp az egyházak hivatalos képviselői számára tesszük lehetetlenné a teljesértékű részvételt. Ez a valódi kihívás rendszerünk és elképzeléseink számára. Utakat és módokat kell találnunk, hogy a részvétel hasznát biztosítsuk, és reális esélyt és lehetőséget kell teremteni az egyházi felelősök részvételére is.

K.: De ebben a folyamatban az EVT nem veszített el egy másik csoportot, amely a történelem folyamán oly fontos szerepet játszott — a laikusokat, világiakat? Olyanokat, mint John R. Mott vagy Joseph Oldham? Azt a csoportot, amely most kevésbé látszik képviselve lenni az EVT-ben?

E.C.: Igaz. Elvesztettünk sajnos más csoportokat is, mint például a gyülekezeti lelkészeket. Szorgalmazzuk a fiatalok és a nők részvételét, aztán szükséges, hogy egyházi vezetők és missziói irodák munkatársai is jöjjenek, ökumenikus irodák dolgozói. Ez valóban meggátolja a más csoportba tartozók részvételét. S hadd tegyem hozzá, hogy azok a világi emberek, akik a kezdetekben nagyobb számban jelentek meg az EVT-ben, sokszor teljes állású egyházi dolgozók voltak — ha nem is felszentelték —, sokszor fizetést kaptak az egyháztól vagy barátaik támogatatták őket anyagilag. Az egyház „közkatonasága” sem volt valami jól képviselve akkoriban. Ha belegondol, mennyi időbe telt volna egy küldöttnek mondjuk Indiából Amszterdamba utaznia, értheti, hogy kevés, átlagos dolgozó ember vehetett részt az amszterdami gyűlésen. Elkerülhetetlen volt bizonyos „elitizmus”. De nem szabadna kikerülnöm a kérdését. A lényeg nem a múlt idealizálása, hanem a jelen meggazdagítása. Az EVT sokrétű programot átfogó aspektusának arra kell tehát irányulnia, hogy Isten gyermekeinek szélesebb körét gyűjtse egybe, mint amit általában remélünk.

K.: Még egy kérdést a diverzitásról, különbözőségről. Épp annak határait szeretném megkérdőjelezni. Néhanyan azt gondolják, hogy ez a szerteágazás olyan széles lett, ami már túllép azon, amit a valóságosan keresztyének nevezett határok közé illeszthetnénk. Helytálló az az aggodalom, hogy a különbözőségek túlságosan is erősek?

E.C.: Azt hiszem, létezik ez a félelem, de nem kell megijednünk, hiszen tudjuk, honnan jönnek a küldöttek a Nagygyűlésre. Tudjuk, hogy hol tartanak és hol állnak egyházaik, tudjuk, hogy a keresztyén hit közös tradícióját őrzik. Először azt kell megvizsgálnunk, hogy észrevételeik, javaslataik a közös keresztyén tradícióba gyökerezzenek. Ha a kihívások, amikkel érkeznek saját tradíciójukból, missziói elkötelezettségükből nőnek ki, lassúnak kell lennünk az ítékezésben. Akkor is, ha esetleg nem tudjuk vállalni némely kijelentésüket, kifejezési módjait, s a korrekt megoldást belső megbeszélések kell, hogy megelőzzék.

Nem akarok először a határokról beszélni, mivel ez védekező pozícióba kényszerítene bennünket. Inkább az imádságról való beszéddel kezdeném mondandómat, a bibliaórákról, a közös istentiszteletekről, a történelmi egyházakról és a bizalomról szeretnék beszélni. Arról, miképpen törekednek tagjaink arra, hogy Jézus Krisztus evangéliuma az elnyomottakhoz is érthetően szóljon.

Igen, vannak határok és korlátok. Az EVT közösségére nézve ezek ott vannak a Bázisban: Jézus Krisztus istensége, a Szentháromság, a Biblia autoritása, és ott vannak a határok az etikai megítélésével kapcsolatos együtt-növekedéssel, a doktrinális közeledéssel (keresztelés, úrvacsora, szolgálat) kifejezhető dolgokban. Kutatásunk ar-

ra, amit a vancouveri gyűlés „élő és koherens” teológiának nevezett, soha nem lehet teljes. De felfedeztük, hogy van bizonyos koherencia a különféleségekben is, az EVT Bázisához viszonyítva, s nekünk ehhez kell visszatérnünk, ha a határokat akarjuk kijelölni.

Inkább vállalnám azt a kockázatot, hogy keressük Jézus Krisztus evangéliumának hűségesen való hirdetési módjait, mint annak, hogy olyan egyértelműek vagyunk a tantételekkel kapcsolatban, hogy a világ már ránk sem figyel.

K.: Hosszú időn át a keresztyének és más vallásúak kapcsolata ellentmondásos volt az EVT-n belül. Vancouver után megkezdtek egy teológiai beszélgetést más hitű emberekkel, azok felismerésére figyelve. S bár soha még ennyi más hitű meghívott nem volt nagygyűlésen mint éppen Canberrában, ez a teológiai párbeszéd elsikkadni látszott. De bizonyos körökben, főleg orthodox és evangélikális részről aggodalmuknak adnak hangot az EVT más vallásúakkal kapcsolatos álláspontjáról. Merre tart a vallások közötti párbeszéd a Canbera utáni időszakban?

E.C.: Én itt három külön problémát látok. Az első a keresztyénség különleges kapcsolata a zsidó néppel — arról az örökségről való beszéd, amit azzal a néppel osztunk meg, mely hű marad a régi szövetséghez. Mi a kapcsolat a régi és az új szövetség között — ez teológiai, egyházi és evangéliumi kérdés, mellyel bírkóznunk kell.

A második kérdéskör, amit Ön is említett — a folyamatos kutatás a más hitűek értékeinek megértése felé. Ez az ökumenikus teológiai reflexiókban már néhány éve jelen van, különös hangsúlyt kapott a San Antonioi Világmissziói Konferencián, de még mindig megoldatlan számunkra.

Kulcskérdés az, hogy a keresztyén misszionáriusok megérkezése előtt Isten mit tett a föld népeivel? Milyen megjelenéseit ismerhetjük fel a Léleknél ma is? Aztán újabb kérdés, hogy a valóságban ezek a más vallások itt vannak és itt is maradnak. Magukat nem tekintik a keresztyének vadászterületeinek, sőt, sokan épp keresztyén területekre küldik misszionáriusait, hogy saját vallásuk értékeiről meggyőzzenek bennünket. Meg kell találnunk a teológiai kategóriákat mások megértésére Isten teremtményeinek sorában, egyidejűleg kijelentve, hogy Jézus Krisztus egyedüli és különleges kegyelme nem a keresztyének monopóliuma, s minden emberi teremtménynek joga van az egyedüli és utánozhatatlan esélyre, Krisztusra. Hogyan lehet vajon ezt a két dolgot világosan kreatív kapcsolatban tartani? Azt gondolom, több biblikus kutatásra lesz szükség, és természetesen az EVT ezt nem egyedül végzi. Sok teológus munkálkodik már ezen. De ökumenikusan van szükségünk közös meggyőződésünkből fakadó referencia-pontra, amelyre hivatkozhatunk a más vallásúakkal való párbeszédben.

A harmadik kérdés pedig az, amely hangsúlyt kapott Canberrában: a más vallásokkal való olyan kapcsolat, mely nemcsak dialógus, diszkusszió egymás jobb megértésére, hanem a mindennapok együttéléte, egymás mellett élése, s a közös társadalom építésére szolgáló erőfeszítések. Ez a feladat a jövőben igen nagy erőnket veszi igénybe, mert a veszélyek ott rejlenek a vallások közötti kapcsolatban. A közel-keleti helyzet nem vallási jellegű, de megvannak a vallási alkotórészei is. Az észak-írországi helyzet nem vallási jellegű, de ott is megvannak a vallási alkotóelemek. De említhetnénk Nigériát, Etiópiát, Szudánt, Srí Lankát, Indiát, Malaysiát, Szingapúrt — mindennél vallások keresik egymás megértését, és kölcsönös tiszteletben hívják fel egymást a közös emberi tér megteremtésének versenyére. Ebben a tudatban hogyan ejtené ki Jézus nevét, hogy az építő legyen?

K.: Canberrában különböző alkalmakkor meg lehetőszen nyíltan beszéltek arról, hogy a Római Katolikus Egyház EVT tagsága nincs napirenden a közeli jövőben. Az „összinte együttműködés területei” litánia nem ugyanezen a listán van, amely sosem látszik véget érni — például a Közös Munkacsoport foglalkozik a vegyesházasságok, ökumenikus formák kidolgozásával s hasonlókkal —, ugyanakkor a társadalmi és etikai témákban való együttműködés alaposan beszűkült a hetvenes évek Sodepax-jának nagy ideáitól a nyolcvanas évek Közös Konzultatív Csoportjáiéig, s a mostani tevékenység tulajdonképp a nullával egyenlő. Mi az EVT és a Római Katolikus Egyház kapcsolatának reális megítélése?

E.C.: Valójában vannak pozitív dolgok — amiket például Ön mint a régi litániát jellemzett —, de örülünk hogy ezek a dolgok még léteznek. Élénk együttműködés van az EVT bizonyos csoportjai és a Vatikán azonos tevékenységet ellátó szervei között. Ennek örülnünk kellene, s nem természetesen venni, mert bármely pillanatban történhet baleset, amely az ökumenikus kapcsolatokat lépésekkel hátrább mozdíthatja. Ki kell ugyanakkor egészíteni a képet, s megjegyezni, hogy ha az EVT tevékenysége mögé nézünk, világos, hogy sok kétoldalú kapcsolat éppen az EVT egyházakat közel hozó munkájából kelt életre. Ezek a diskussziók fontos teológiai kérdésekkel foglalkoznak, abban a reménységben, hogy megoldást találnak.

A mi feladatunk annak biztosítása, hogy ezek a kétoldalú dialógusok más, hasonló dialógusok résztvevőivel is kapcsolatban legyenek, s az EVT tagegyházaival is, s szeretnénk világossá tenni, hogy ezen dialógusok résztvevői egy nagyobb családnak is tagjai, s így minden eredmény, amit ezek a csoportok egymás között elérnek, a nagyobb egység keresésében is eredmény.

Ugyanakkor fel kell ismernünk azokat a gondokat is, amik napjainkhoz kapcsolódnak. Ezek között talán a legkényesebb a görög katolikusok problémája, s nyilvánvalóan megrontja az orthodox egyházak és a Római Katolikus Egyház közötti dialógust, s ez következményekkel jár az EVT kapcsolataira nézve is ezeken a területeken.

Az is nyilvánvaló, hogy a Római Katolikus Egyház egy teológiai „decentralizálási” folyamaton ment keresztül. A pápa autoritásának újraelismerése után az EVT kapcsolatai a római egyház számos csoportjával folytatódhatnak, de mindenképpen más fényben tűnnek fel. Ebben az értelemben dialógusunk a kevésbé szabad, hivatalosabb forma veszélyébe sodródik. Ez ígéretes, de aggasztó elemeket is tartalmaz. A Római Katolikus Egyház részvétele az EVT tevékenységeiben a megbeszéléseken állandó téma kell, hogy legyen. Hiszünk abban, hogy az EVT-nek minden egyház felé elhivatása van, legyen az tagegyház vagy sem. Minden programunk minden keresztyén számára szól, nem csak a tagegyházak keresztyéneinek.

Úgy vélem, hogy az ökumenikus vita a keresztség, úrvacsora és lelkesítő szolgálat kérdéseiről eljutott arra a pontra, amikor a bennünket elválasztó valós problémákhoz érkeztünk. Többé-kevésbé túljutottunk a keresztséggel kapcsolatos problémákon, s szerintem fantasztikus haladást értünk el az úrvacsora kérdésében is. Ám a lelkesítő kérdése, s a pápa autoritásának kérdése olyan problémák, ahol ugyanolyan távol vannak véleményeink egymástól, mint valaha. Ezek olyan alapvető tanbeli kérdések, amelyek elválasztották az egyházakat (persze vannak nem tanbeli kérdések is), s amiket meg kell oldani.

Örülünk annak, hogy a két orthodox család túllépett az őket elválasztó tantételeken, s reméljük, a közeljövő-

ben együtt úrvacsorázhatunk. Ám a Római Katolikus Egyházzal kapcsolatban azt gondolom, hogy még mindig nehézségekkel teli preiódusban vagyunk.

Említette a Sodepax-ot. Nos, a Sodepax saját sikerének áldozata lett. Sok ember számára a gondolkodás, tett, referencia és reménység központja lett. De a két „szülő” terveiben a Sodepax tanácsadó szervként szerepelt, nem pedig a közös tevékenység központjaként. A közös tevékenység pedig továbbra is kikerül bennünket. Nem tudnánk semmit közösen mondani az Öböl-válsággal kapcsolatban, még ha ugyanazt mondanánk is. A Szentlélek biztosította a közösséget, de mi nem segítettük elő a Szentlélek munkáját.

Nem voltunk képesek együtt szponzorálni a JPIC folyamatot, az Igazságosság, Béke és a Teremtés Egysége folyamatot. Az együttműködés azért megvolt, és a katolikus egyház több figyelmet szentelt az ügynek, mint a többi tagegyház Szöulban. De ismét, amikor együtt, közösen kellett volna valamit mondanunk, képtelenek voltunk rá.

A Közös Konzultációs Csoport egyetértett egy nyilatkozatban a faji megkülönböztetésről és az apartheidről, de a nyilatkozatot soha nem adták ki, mert nincs meg a mechanizmusunk az ilyen jellegű együttes közlemények kiadására.

Ez a két testület közti különbség miatt van talán, hiszen egy egyház és egy egyházak tanácsa a két testület. Aztán jelentkezik a római egyház nagyfokú jelenléte a médiákban, Róma kettős léte — állam és egyház —, s így a diplomáciai csatornákon való működés lehetősége is elválasztó. Persze ezeket a meglévő nehézségeket nem azért említem, mintha azt akarnám sugallni, hogy feladtuk ökumenikus elhivatásunkat az egész keresztyénység szolgálatára, s így akár a Római Katolikus Egyház szolgálatára is.

K.: Szabad legyen egy olyan kérdést feltennem, amely mind a római egyházzal való kapcsolatot, mind pedig az Ön személyes érdeklődését érinti: a jövő évben esedékes évforduló, mely Amerika evangélizálásának ötszázadik évét ünnepli, s melyben a római katolikus egyház élénk érdeklődéssel vesz részt. A Canberrai Nagygyűlés ezt az évfordulót egészen másfelől szemléli.

E.C.: Remélem, hogy ugyanabból a szemszögből nézzük a kérdést — onnan, hogy megpróbáljuk megérteni, az egyház 500 évvel ezelőtt Amerikában jelen volt. Ebben az értelemben mindazok hálával tartozunk, akik az evangéliumot vitték.

Remélem, abban is egyetértünk, hogy elismerjük azok hibáit az egyházakban, akik elnézték az észak-amerikai indiánok kiirtását, vagy akik nem léptek fel az indiánok elfogása és kiirtása ellen, s a rabszolgák latin-amerikába való importálása ellen.

A következő év megemlékezése nem lehet örvendő esemény, hiszen az indiánok és feketék perspektíváját is magáévá kell, hogy tegye, akik súlyos árat fizettek és fizetnek ma is.

Nem akarjuk ezzel érvényteleníteni az evangéliumot, ami Latin-Amerikába érkezett, de azok lesznek kritikusak — az indiánok és a fekete bőrűek, akik 500 éven keresztül szenvedtek —, akiknek hálásnak is kellene lenni a keresztyén vallásba való bekeresztelésükért.

Így tehát a hála és bűnbánat érzéseivel kell a következő év megemlékezéseit elé néznünk. Remélem, képesek leszünk kiadni egy üzenetet, nyilatkozatot — közösen vagy külön —, amely elismeri az ottani országok elnyomott népcinekek gazdag örökségét, mely a reménység, a szenvedés és a kulturális gazdaság.

Úgy vélem, hogy az ausztrál őslakosok részvétele a canberrai gyűlésen segítség lehet az 500 éves évforduló

jobb megközelítéséhez. Remélem, római katolikus testvéreink is hasonló megállapításra jutnak.

K.: Az EVT-t ért néhány kritika éppen azt hangsúlyozza, hogy a Világtanácsnak nehezére esik pozitívan szólni az evangélizációkról — legyen az Ausztráliában vagy Amerikában: úgy tűnik, valamiféle ellenállás van az evangélium terjesztésével kapcsolatban...

E.C.: Ha van is ilyen ellenállás, az azért tapasztalható, mert az ünnepséget bizonyos politikai erők fel akarják használni, s nem engedhetjük meg, hogy azt a benyomást keltsék rólunk, miszerint az Egyház(ak) önérdeke fontosabb lenne, mint a népek szenvedése.

Múltunk és jelenünk kritikus megközelítéséből és bűnbánatból kell kiindulnunk. S akkor azok az emberek, akik ma is elnyomásban élnek, emlékeztethetnek bennünket arra, hogy tragédiák közepette megszületett a néger spirituálé, s sok alapvető egyházi közösség álmai és reményei valósultak meg Amerika-szerte. A szavahibetőségünket, értékünket ők kell, hogy megadják nekünk, nem pedig nekünk kellene erre hivatkoznunk, vagy ezt követelnünk.

Természetesen örvendek annak, hogy keresztyén vagyok és boldog vagyok, hogy ismerem Jézus Krisztust. És éppen azért vagyok szomorú azért, hogy kontinensen az egyházak olyan neheznek találják, hogy a szegények oldalára álljanak — és itt az egyházakat általában értem, mert természetesen sokan voltak az egyházakon belül, akik, mint például Bartholomew de las Casas, kezdetről fogva az elnyomottak mellé álltak.

Kérdése azonban helytálló és érvényes, s nemcsak az 500 éves kolonializáció háttere miatt. Az evangélizáció az ökumenikus mozgalmak központja, középpontja, hiszen azért hívtunk egységre, „hogy elhigye a világ...”. Ezt Canberrában az EVT alapvető feladataként ismertük el, az egységgel és igazságossággal, valamint a békével és a teremtés sérthetlenségével együtt. Most már a Központi Bizottság feladata, hogy ezt az elhatározást a gyakorlatban is megvalósítsa.

(Megjelent az EVT *One World* c. folyóirata 1991. augusztus-szeptemberi számában. A kérdéseket Marlin Van Elderen, a folyóirat szerkesztője tette fel.)

Fordította: Mayer Judit

HAZAI SZEMLE

II. János Pál pápa látogatása Magyarországon — beszédei tükrében

Protestáns identitásunkat megőrizve, a szeretet nyitottságával figyeltük a pápalátogatás eseményeit. Így hallgattuk, majd olvastuk beszédeit. Ez az elhangzott 15 beszéd számunkra talán a legmaradandóbb érték. Több vonatkozásban sokat tanulhatunk belőlük. Éppen ezért a jelentős látogatást, sokak számára várakozásuknál tartalmasabb eseményt, ebből a szempontból vizsgáljuk, elemezzük és megkíséreljük földolgozni.

Időszerű-e még egyáltalán beszélni a pápalátogatásról? Korunk egyik jellemzője az acceleráció, az egyre gyorsuló események sora torlódást hoz létre tudatunkban, s még meg sem emésztettünk valamit, máris újabb és újabb eseményekre kell figyelniük. Az augusztusban történt esemény érdekes-e még októberben — c cikk írásakor? Az újságolvasók tudják, hogy nincs unalmasabb a tegnapi újságnál. Lerágott csont — mondják mostanában már a rádióban is a túlságosan sokat emlegetett vagy „körüljárt” témákról. Aktuális-e még jelentős eseménynek minősíteni II. János Pál pápa magyarországi tartózkodását a jugoszláviai polgárháború idején vagy az abortált szovjet puccs után, az újra felparázsló közel-keleti konfliktusokban? Valóban *novumról* már *nem* beszélhetünk, de *maradandó* értékről igen. A személyes találkozások vonzó jeleneteinél is maradandóbb értékek tekintem ma már a pápa olvasható beszédeit. Túl vagyunk a látogatást előkészítő munka fázisán, maga az esemény is mögöttünk van, most az *utómunka* periódusában vagyunk, a feldolgozás szakaszában. Tapasztalatom, hogy nálunk a magyar protestantizmusban éppen erre fordítunk sokszor legkevésbé gondot.

Protestáns józanság — illő keresztyén vendégbarátság

Értékelésünkben nem tántorodhatunk el a keskeny útról. A szélsőséges vélemények nem ejtethnek rabul. Sem a túlbecsülés eufórikus hangja, sem az ellenséges megnyilatkozások sem jellemezhetik protestáns véleményalkotásunkat, egyfelől egyes római katolikus népszerű sajtótermékekre gondolok (áldás), másfelől a „Cápalátogatás” izléstelen hangjára, vagy a merev fundamentalizmus 16. századi állásfoglalására. A józan protestantizmushoz egymás tiszteletbentartása és ennek megfelelő tolerancia is hozzátartozik. Nem alkotunk mítoszokat sem negatív, sem pozitív értelemben, ezért szívesen nevezném ezt az értékelést is mítoszatlanításnak, ha nem foglalta volna le már e szót az újszövetségi teológia.

A pápa *augusztus 16-án megérkezett* és itt-tartózkodása négy és fél napján 15 beszédet mondott, majd egy táviratot küldött Magyarországot légterét elhagyva. Látogatása külföldi látogatásainak sorában egyes számítások szerint a 98. volt. Most előzőleg Portugáliában és Lengyelországban volt. A portugál látogatással kapcsolatban olvastam, hogy eddig kb. 780.000 km-t tett meg (18-szor a Föld körül...) és ugyanez a forrás arról is tudósít, hogy már csak néhány jelentősebb állam van, ahol nem volt: Izraelben, a Szovjetunióban, Kínában és Dél-Afrikában még nem látogatott el.

A pápa *két meghívásnak tett eleget* magyarországi látogatásával. Még 1988-ban hívta meg az akkori Németh-kormány, s most a Vatikán állam fejeként a Magyar Köz-

társaság vendégségét élvezte — másrészt a Magyar Római Katolikus Egyház meghívására lelkipásztori látogatásra jött.

A *Magyar Köztársaság* — miután 1990 február 9-én újra felvette a Vatikánnal a hivatalos kapcsolatot — mindent megtett, hogy illetékes szervei biztosítsák személyi biztonságát, az utaztatáshoz szükséges infrastruktúrát megteremtésük. Néha a TV nézőknek már úgy tűnhetett, hogy túlbiztosítás történik, s a rendőri szervek néhány látható tagja szinte erődemonstrációt tart, de nem felelhetjük, hogy a pápa az egyik legveszélyeztetettebb „diplomataja” is világunknak, aki ellen már követtek el merényletet — így a papomobil is nem negatív jelkép, hanem szükséges biztonsági eszköz.

A *Magyar Római Katolikus Egyház*, amelynek meghívását a pápa elfogadta, szívesen vállalkozott a látogatás lebonyolítására. A püspöki kar külön titkárságot alakított, a hazánkban működő nunciatúra segítségével állandó kapcsolatot tartottak a Vatikán illetékeseivel. Már egy évvel ezelőtt járt először hazánkban Roberto Tucci, a pápai külföldi utak szakértő előkészítője, hogy szinte minden másodperctet és minden számbavett helyszínt bemérjen. A látogatás koordinátora Keresztes Szilárd hajdúdorogi megyéspüspök lett, jelezvén, hogy fontos szerepet játszik a magyar görög katolikus egyház (unitusok) hazánkban és a környező országokban egyaránt. A médiákban: sajtó, rádió, TV rendszeres tájékoztatót adtak. A rendezés, nagy tömegek mozgatása, ellátása csaknem zökkenő nélkül, olajozottan bonyolódott, az elkészített „forgatókönyv” szerint. A látogatás tehát mindkét vendéglátó részéről valóban jól előkészített volt.

Mi közünk mindehhez? — vetették fel még egy évvel ezelőtt is sokan a protestánsok közül. Mi teológiailag megkérdőjelezzük a pápaság egész intézményét, vallván, hogy a gyülekezetében, igéjében és szentségeiben jelenlévő Krisztusnak nincs szüksége földi helytartóra. Valamint a pápai államot, ezt a mini államot, amely maximális befolyással rendelkezik sokszor a világpolitikában is, nehezen tudjuk elhelyezni egyházi kategóriáinkban. Mégis — mi protestánsok súlyos hibát követnénk el, még az utómunka idején is, ha hallatlanul hagynánk e látogatást, ha nem vonnánk le mi is a tanulságokat, ha nem aknáznánk ki pozitíve a jövőben mindazt a lehetőséget, amit ez a látogatás jelenthetett. A pápa maga is számolt velünk. Pontosan tudta, hogy Magyarországon jelentős protestánsantizmus él, a múltban és a jelenben jelentős a szerepe, szolgálata, súlya. Ezért volt helyes, hogy a MEÖT tagegyháza is kivették részüket az előkészületből, hogy a MEÖT elnöksége június 17-én elhatározta, hogy Nyilatkozatot ad ki, ami júliusban napvilágot is látott és római részről kedvező fogadtatásban részesült. Az Ökumenikus Tanulmányi Központ füzetet jelentetett meg a nem római katolikusok véleményéről. Ez a füzet nemcsak protestáns lelkeseknek segített (országhatáron belül és túl) a kiegyensúlyozott információ elnyerésében, hanem újságíróknak, rádióriportereknek is segítséget nyújtott, amint ennek *Rapcsányi László* pl. hangot is adott a MRTV újságban. A magyar társadalom és a nagy keresztyén világcsalád tagjaiként is jelen voltunk a pápalátogatáskor. Most is, ha tapintatosan hátrább lépve, mint római katolikus testvéreink, megkíséreljük megfogalmazni véleményünket, kifejezzük, hogy nekünk is volt örömünk és bennünk is jó reménységet fakasztott II. János Pál jelenléte. Bennünket is megerősített abban a tudatban, hogy az ökumenikus mozgalom, századunknak e jelentős, egyháztörténeti mértékkel is fontos mozgalma visszafordíthatatlan és benső szükségszerűség (irreversibilis, necessitas).

A szövegek elemzése előtt tegyük fel a kérdést: *ki látogatott meg bennünket?* Karol Woytila, a lengyel pápa,

ez a gazdag, sokoldalú egyéniség, soknyelvű ember, hallatlan munkabírású, egykor jó sportoló, aki volt kétkezi munkás, színdarab író, diákok papja, ellenállási mozgalom tagja, lengyel vendégmunkásokat felkereső pásztor. Úgyanakkor a pápai tisztt hordozója, évszázadok ballasztját cipelő, de mandátumát felvállaló, globális látású, kapcsolatot teremtő utazó pápa. Benne hiába keresnénk XXIII. János derűjét vagy egyszerűségét, VI. Pál finom egyensúlyozó művészetét, I. János Pál, a 33 napos pápa rejtélyes stílusát, nembeszélve a Piusok egykori szinte merev, arisztokratikus magatartásáról. Ő II. János Pál, egyéniség és római pápa egyszerre. 1920. május 18-tól a mai napig sok mindent ismerhetünk róla (*Gergely Jenő, Medvigy Mihály, Szántó Konrád* írásaiból).

A beszédekről általában

Szerintem a ThSz olvasói számára a legfontosabb a *Püspöki karhoz intézett beszéd* és a lelkesekhez címzett szavak. Az előbbiből idézek legbővebben, anélkül, hogy minden gondolatára kitérhetnék. Valamennyi beszéddet többször átolvasva az a meggyőződése, hogy a Jn 10,10-ben olvasható jézusi szó az egész látogatás fő mondanivalója: „... azért jöttem, hogy életük legyen, sőt bőségben éljenek”. A szenvedést ismerő, a fájdalomról is tudó pápa az életet ma is Isten ajándékának tekinti, és ezt akarja védeni és Jézus által teljessé, bővülőködővé tenni. Ezt igazolja búcsúbeszéde, amiben summázásként ezt mondta: „Két szempontot sohasem szabad felednünk, amikor a társadalom új életének megteremtésén fáradozunk: 1. senki sem önmaga miatt kapta az életet, közös örökség és közös elkötelezettség az... a 2. szempont: bár életünk-höz szükségünk van anyagi javakra, az emberi boldogságot nem lehet merőben anyagi jólétre építeni... a boldog és igazán emberi társadalmat nem lehet megteremteni irgalom, szeretet és megbocsátás nélkül.”

Krisztuscentrikusabbak ezek a beszédek, mint vártuk, egyben biblikusabbak is. Ezt a nyelvet mi is jól értjük. Feltűnik a „Máriás pápa” szavaitól, de II. János Pál fiatalok és felnőttek előtt Isten engedelmes szolgálólányáról szól, a FIAT szót kimondó, egyház előképeként szereplő, Jézus anyja Máriát hirdeti. A családban az édesanya mintaképe, a tanítványoknál hűségesebb, ő az egyik, aki egészen a keresztiig kíséri. Pécssett a németnyelvű szakaszban felismerjük a protestáns mariológia egyik alaptextusát, a kánai menyegzőből (Jn 2,5) „Amit nektek mond (Jézus), azt tegyétek”. — Különbösen itt Pécssett hangzott el a „legmáriásabb” prédikáció, amiben az Úr alázatos szolgálólánya és a Jel. kv. napba öltözött asszonya titokzatos képe egybeomósodik.

Beszédeinek egy része *homília* (Kunsthomílie), a nem egyszerűen szövegmagyarázat, hanem releváns igehirdetés. Jól tájékozott hallgatói felől. Tudja, kinek beszél. A *CUI* kérdést komolyan veszi, ezért nem beszélt el a fejek felett.

Nyelvben modern, még az olasz fordításból is világosan kiderül az, hogy a legtágabb értelemben vett nyelvnek ismerője, a nyelven nemcsak szavakat, hanem gondolkodásformát értek.

Udvarias, de határozott. Még legkeményebb beszéddében sem sért, segíteni akar (a cooperatiót hangsúlyozza a püspöki karban és lelkesek között anélkül, hogy egy bántó kifejezése volna). A belső egységet sürgeti, de a szolgálat érdekében. S elődeiről nem mond rosszat, nem dezavualja azokat (ez különben a Centesimus Annusra is jellemző, pedig ki ismerné nála jobban az egyház kérését a Rerum novarum kiadásával és tartalmával kapcsolatosan). A pozitívumot próbálja megtalálni.

Mondanivalója a jövőre irányított. Nem ragad bele a múltba, sem igazolni, sem elmarasztalni nem akarja egyházát, a jelenre és még inkább a jövőre irányítja a figyelmet. Micsoda különbség a nem is olyan régen hivatalosan is propagált antimodernista irányzathoz viszonyítva!...

Többnyelvű beszédei nemcsak a nyelvtelenség gesztusai. A Kárpát-medence kisépeinek nyelvei és a nagy világnyelvek a lokális és a globális összefüggésekre figyelmeztettek.

A debreceni nagytemplomban elmondott szavai, dr. Kocsis püspök köszöntése és dr. Hegedűs püspök memorandumja már megjelent a ThSz előző számában, ezt ismertnek tételezem fel, legfeljebb utalásként foglalkozom ezekkel a dokumentumokkal. Egyébként az ökumené jelentőségére és a misszió fontosságára nem csak itt mutatott rá.

Missziói mondanivalója nem járulékos. Európa újra evangélizálása, az új anglikán érsek, Carey (Canterbury) evangélizációs évtizede, az EVT prioritása a misszió és evangélizáció ügyében jól mutatja, hogy ma „a mindnyájan egyek legyenek” folytatása milyen hangsúlyos: „hogy elhigye a világ...”.

A Püspöki Karhoz: „Nagy jelentőséget tulajdonítok mostani találkozásunknak, mivel teljességgel tudatában vagyok annak a történelmi felelősségnek, amely rátok, Krisztus nyája Pásztoraira hárul, akiknek ebben az országban ma új kihívásokkal kell szembenéznük...”

Tisztelendő Testvérek, ilyen körülmények között akaratlanul is eszünkbe jut, hogyan beszéltek az őskeresztények az egyes helyi egyházakról. Úgy tekintették őket, mint „Isten zárandok egyházát egy meghatározott városban”, vagy pedig a „katolikus anyaszentegyház zárandokló csoportjai”-ról beszéltek. Ismételten használták az olyan kifejezéseket, mint az „Ekklesia”, az Isten által egybehívott közösség, és a „Parokia”, a valahol vándorló közösség...

Jézus imája nem maradhat hatástalan. A Szentlélek működése által valósul meg, amely — miközben kiárad a szívetekbe — a szeretet erejével az egységre készíti őket (vö. 1Kor 12,12; Róm 5,5). Ilyen módon működik a hierarchia által is, amelyre Krisztus az egyházát alapította. A püspök, ahogy a II. Vatikáni zsinat mondja „lát-ható őselve és alapja az egységnek a részegyházban” (Lumen gentium 23)...

„A magyar egyház hálát ad Urának az egység ajándékáért, és állhatatos imádsággal könyörög azért, hogy ebben az egységben megerősödjék úgy, hogy a püspökök együttműködnek egymással, továbbá a papok a püspökökkel, és a világi hívek, a papok által, az egyházmegye főpásztorával...”

Az egység elsődleges feltétele a püspökök közötti együttműködés. Ahogy a II. Vatikáni zsinat tanítja: „Főképpen napjainkban gyakori jelenség, hogy a püspökök nem tudják tisztségüket megfelelően és gyümölcsözően ellátni, hacsak egyre szorosabbá nem teszik együttműködésüket más püspökökkel, mind nagyobb egyetértésben” (Christus Dominus, 37).

A zsinati atyák megállapítása bizonyára visszahangra talált a ti egyházatokban is, tisztelendő Testvéreim, és ezért szükséges, hogy az óhajtott együttműködés megvalósításán ti is meggyőződéssel és egyre növekvő elkötelezettséggel munkálkodjatok. Ez mindegyikötöktől azt kívánja, hogy nagy megértéssel és szeretettel legyetek egymás iránt: ebben senkit se hátráltassanak olyan személyes megfontolások, amelyeket a többi Testvér jellemvonásai vagy múltbeli események táplálnak...

„Szükséges tovább, hogy mindegyiktek átfogó képet alkosson az egész magyar egyház problémáiról. Ennek

érdekében nagy haszonnal jár majd, ha Konferenciátok ülésein megfelelő időt szántok azoknak az alapvető kérdéseknek vizsgálatára, amelyek a magyar társadalmat az átalakulásnak ebben a nehéz szakaszában foglalkoztatják. Ez teszi lehetővé egy közös lelkipásztori terv kidolgozását, amely kijelöli majd a tervszerű irányelveket a közérdekű kérdésekkel kapcsolatos együttes cselekvésre. Számos más Püspökkari Konferencia tapasztalata megmutatta, hogy ebben a vonatkozásban jelentős segítséget nyújt a hatékony Püspökkari Titkárság, amelyre rá lehet bízni mind az egyes problémák tanulmányozását, mind a gyakorlati megoldásokra szolgáló építő javaslatok kidolgozását...”

„A Krisztus által akart egység egy másik fontos szempontja a papok együttműködése püspökeikkel: a papok harmonikus életéhez és szolgálatuk gyümölcsöző gyakorlásához szükséges „a szoros egység a püspökökkel és a többi paptestvérekkel” — tanítja a Zsinat (Presbyterorum ordinis, 14; vö. Christus Dominus, 28). Ez általánosan érvényes az egész egyházra, de különösen sürgetően jelentkezik a rátok bízott papok esetében. Sokan közülük valóban kemény próbákat álltak ki a múltban. Többen pedig még mindig elszigetelten élnek, gyakran elkereszténytelenedett környezetben. Nekik különösen szükségük van arra, hogy magas életkorukban, amikor munkától túlterheltek a hivatások megfoglykozott száma miatt, a paptestvérek szolidaritása támogassa őket. A püspökök feladata megtenni minden lehetségest azért, hogy a papok úgy érezhessék magukat, „mint egyetlen család, amelynek atyja a püspök” (Christus Dominus, 289...)...

Kedves Testvérek! A papjaitokkal való egységetek abban a közösségben válik teljessé, amely a lelkipásztori gondoskodástokra bízott egyházakat Isten egész népével egyesíti. Ezért a ti feladatotok az együttműködés előmozdítása az egyházmegyében lévő szerzetesekkel és világi hívekkel...

Különösen pedig tudjatok együttműködni a világiakkal! Történelmetek folyamán többször játszottak meghatározó szerepet a hit ébresztésében és megőrzésében. Őseitek a szegény szláv szolgákon keresztül jutottak kapcsolatba a hit első elemeivel, még a nagy misszionárius püspökök érkezése előtt. Nyelvetek sok szava örzi ennek a halk, de hatékony evangélizációnak nyomait. A nép a török hódoltság idején papjaitól megfosztottan, világi „licenciátusok” vezetése alatt folytatta tovább egyházi életét...

„Az együttműködés különböző formái között van néhány, amely sajátos világi illetékességet feltételez, mint például azok, amelyek az apostoli munka anyagi és szervezési feladataival kapcsolatosak. Nem jó, hogyha ezek elvonják a papság erőit. De vannak még más tevékenységek is, mint például bizonyos szentségek és szentelmények kiszolgáltatása, betegek és gyermekek gondozása, biblia- és ima-csoportok szervezése. Ezeket nyugodtan olyan világi férfiak és nők gondjaira lehet bízni, akik erre önként, megfelelően felkészülve vállalkoznak...”

Különösen hasznosnak tűnik, hogy kikérjék a képzett világiak tanácsát és együttműködését, amikor arról van szó, hogy válaszoljanak a jelenkori társadalom kihívásaira azokon a területeken, amelyek különös szakképzettséget feltételeznek...

„Ilyenek például a tömegtájékoztató eszközök használata, az egyházi élet adminisztratív és gazdasági igazgatása, és olyan sajátos területek (az iskola, az egyetem, a kórházak, a fegyházak, a politika és a munka világa stb.) lelkipásztori ellátása, ahol hosszú éveken keresztül akadályozták az evangéliumi üzenet hirdetését.

Az „Ekklesia” azonban „Parokia” is. Mi pedig a vándorló közösség vezetői vagyunk.

Az időben az örök élet felé zárandokolunk: „A mi hazánk a mennyben van” (Fil 3,20). Olyan korban, amelyben az örök élet várása a hívők között is gyengülőben van, önmagunkban és a ránk bízott személyekben is őriznünk kell az eszkatalogikus nyitottságot, abban a meggyőződésben, hogy létünk nem érhető egyedül a földi élet távlatában...

Az Egyház a történelemben is a keresztyén élet mindig újabb formái felé halad, melyeket Krisztustól kapott küldetésénél fogva összhangba kell hoznia „az új formák felé haladó társadalom körülményeivel” (Christus Dominus, 3). Az egész egyházzal el lehet mondani azt, amit Szent Pál önmagáról mondott: „Elfelejtettem azt, ami mögöttem van és nekilendülök annak, ami előttem van. Futok a kitzűzött cél felé” (Fil 3,13).

Milyen „cél” felé? Terjed körülöttünk az a szemlélet, amely borúlatoan tekinti a vallási érzület jelenlegi alakulását. Ma pedig, itt Magyarországon, a kommunista rendszer évtizedei által okozott sebekhez csatlakoznak még azok a veszélyek is, amelyek a nyugati világ nem mindig pozitív hatásainak beáramlásából származnak...

Futunk, „elfeledve a múltat”. Amikor a hitélet megújulását várjuk, nem kell a letűnt korok iránti nosztalgiába esnünk. Isten műve sohasem ismétlődik meg, Ő mindig új formákat talál vándorló népe számára...

A harmadik évezred küszöbén a magyar püspököknek az alakja is sokkal szerényebb, mint a dekoratív festményeken ábrázolt ünnepélyes főpapaké...

A Szentlélek mindig új utakat sugall, és ezt azokon az embereken keresztül teszi, akik mélyen megélik hitüket. A mi feladatunk az, hogy elfogadjuk az idők jeleit, és Szent Pál tanácsa szerint az Evangélium fényénél ítéljük meg azokat: „Vizsgáljátok felül mindent, a jót tartásotok meg” (1Thessz 5,21).

Fontos tehát, hogy hasztalan siránkozás nélkül a Lélekre hallgassunk és kitaró következetességgel „nekirugaszkodjunk a jövőnek”. Úgy azonban, hogy a körülmények fényénél meglássuk, hogyan lehet és kell a jelen pillanatban Isten Országát építeni...

Megtörténhet, Tisztelendő Testvérek, hogy a keresztyén hagyományoknak a családokban és a társadalom szélesebb rétegeiben történő gyengülése láttán így kiáltottok fel: „Missziós területté váltunk!” Nos, én azt mondom nektek, eljött a pillanat, hogy megváltoztassátok az ilyen megállapítások hangnemt és tartalmát, és főlemelő programot adó célkitűzéssé alakítsátok át: *missziós egyház akarunk lenni!*...

Tisztelendő Testvérek, ez tehát a ti feladatotok, szításotok fel a missziós hivatás lendületes elkötelezettségét a keresztyén élet minden területén, a szemináriumoktól kezdve. Ne engedjétek, hogy a papság erői teljesen kimerüljenek a meglévő struktúrák igazgatásában, hanem bátorítsátok azoknak a lelkesedését, akik az elveszett bárány keresésére indulnak. Különösen a munkásosztállyal való kapcsolatteremtés alkalmait mozdítsátok elő. Ez a réteg az utolsó évtizedekben nagyon megerősödött, és ma nagy többségben elhidegült az Egyháztól!

...Nem lehet hatékony evangelizálást végezni anélkül, hogy ugyanakkor el ne köteleznénk magunkat egy megfelelő inkulturációs tevékenységre. Ez olyan feladat, amely nemcsak a harmadik világ országaira érvényes. Az elmúlt évtizedekben ebben az országban a fiatalság nevelése szinte teljes egészében vallástalan szempontok szerint történt, és egy új kultúra fejlődött ki, nagyrészt minden Istenre való utalás nélkül. Ma pedig a szabadság és a pluralizmus új légkörében a keresztyénekhez való csatlakozást nem könnyítik már olyan környezeti hatások, melyek az egyes emberekben mintegy tudatosan működnek...

Határozottan törekedni kell tehát, mint jeleztem, a keresztyén örömhír inkulturációjára, és ebben számítani kell a művelt világi hívek hozzájárulására is. Új módon kell megközelíteni a gazdag magyar kulturális örökséget. Újra fel kell fedezni ezt az örökséget, amelyet az evangéliumi értékek mélyen átjárnak, és előmozdítani azt, hogy a mai társadalmi környezetet megfelelően átjárják. E cél érdekében hasznos lesz mindazokat az eszközöket alkalmazni, amelyeket a modern technika nyújt, különösen a tömeg-tájékoztató területén.

Papnövendékekhez úgy szólt, hogy megértette: „A menjétek” küldetésnek megfelel a jöjjetek hozzám hívása... E szavak Jézus barátaihoz szólnak... Az isteni Mester megmagyarázta, mit jelent barátjának lenni: a szolgál nem tudja, mit csinál ura, a barátok viszont mélyen ismerik egymást. Látszólag ellentmond egymásnak a két parancs: jöjjetek, menjétek! A valóságban azonban ugyanannak a valóságnak két szempontjáról van szó. — Másokhoz menni Krisztus megbízásából missziós odaadást jelent. Nem elégedhettek meg azzal, hogy bezárkóztok plébániáitokba, szerzetesházaitokba várva, hogy menjenek hozzátok... ezekhez az országokban élő emberekhez szól küldetésetek, akár hívők, akár nem, e küldetést úgy kell éreznetek, miként Szent Pál éjjeli látomásában hallotta a macedon férfi hangját: „Jöj Macedoniába és segíts rajtunk”. Az egyház természeténél fogva missziós, örül, ha elviheti a világra az emberiség üdvösségéért keresztfeszített és feltámadott Úr „Örömhírét”. Egész Európában, de különösen azokban az országokban, amelyek nemrég nyerték vissza szabadságukat, sürgető az új evangélizálás. Ti arra kaptatok elhívást, hogy hazátok misszionáriusai legyetek. Ezt a missziós feladatok a világi hívekkel együtt tölthetik be. Olyan egyházközösségeket kell létrehoznotok, amelyekben a testvérek a hitben eleven kapcsolatban állnak egymással és amelyekben kisebb közösségek alakulhatnak ki állandó összeköttetésben veletek és a megyéspüspökökkel. Ugyanilyen fontos a paptestvérekkel való közösség. A pap élete könnyen elszigetelődhet és elfojthatja az állandó tevékenység. A megmaradás biztosítóka a pap számára az, hogy őszinte és mély kapcsolatban maradj Krisztussal és testvéreivel a Szent Lélekben való szeretet által”. „Missziós feladatok arra is kötelez benneteket, hogy helyes kapcsolatot létesítsetek a nem hívőkkel. Ne feledjétek, hogy megtérésük Krisztushoz többnyire a ti tanúságtételetekből indulhat ki, az Örömhír hirdetéséből, amit szóval és tettel tártok eléjük!” „Azt kívánom, hogy Isten kegyelmével érjétek el a papság célját, hogy így Krisztus jelenlétének élő jelei legyetek a szívetekre bízott nyáj körében.”

II. János Pál maga is mindig ezzel a missziói elhivatással és küldetéssel beszélt.

A Parlament előtt rövid szavakban értékelte, hogy a változás nálunk nem véres forradalomban következett be legutóbb: „Hálát adok Istennek — mondta —, hogy eljutottatok az igazi szabadsághoz, mégpedig vértelenül... „A szabadság azonban csak szeretetben bontakozhat ki, így bontakozik ki a bőséges élet.”

Augusztus 17-én, a kultúra és tudomány képviselőihez szólt, a kiművelt emberfőkhöz — Széchenyi szavaival. A Diakonia c. evangélikus értelmiségi lapunkban ezt ismertettem részleteiben. A pápa kifejtette, hogy „a hit nem kényszerít rá a kutatókra előregyártott sablonokat, sőt munkásságuk gyakorlati eredményeit sem akarja kisajátítani...” Amit ekkor a nevelésről és a szekularizációról mondott, az túllép a római katolikus egyház határain. „A hit teljes mélységében tárhatja fel mindannak jelentését, ami a tudományos elemzés számára érthetetlennek, sőt abszurdnak tűnik: ilyen pl. a

halál, a szenvedés, a rossz". A *szekularizáció* igazi veszélyét abban látja, hogy közömbössé válnak az emberek az élet igazi és végső értelmével szemben. Szépen fejtette ki, miként volt a hit és a kultúra elválaszthatatlan történelmünk folyamán.

A *diplomatak előtt* az együttműködés motívumait említette, ezek nem merülhetnek ki a piaci értékek, érdekek, szempontok előnybe részesítésével... s mivel nemcsak európaiak voltak jelen, szólt Észak és Dél fészültségeiről. Érzékeltette, hogy valóban globális érdeklődésű és felelősségű ember, és túl van az Európa-centrizmuson. Felszólította a népeket és vezető diplomatáit: ne engedjék, hogy válaszfalak alakuljanak ki a különböző területek között. A személyek és népek közötti szolidaritás elsősorban erkölcsi alapelv. Az etnikai kisebbségek ügyében így szólt: „E kisebbségeknek el kell fogadniuk annak az országnak alkotmányát, amelyben laknak, de a kormányoknak is el kell ismerniök e kisebbségek egyenlő jogait, beleértve az anyanyelv használatának jogát is.”

Természetesnek tarthatjuk, hogy a pápa a *zsidó közösséghez* az Ószövetségből vette textusait, őszintén beszélt az Európában néhol újra jelentkező antiszemita veszélyről. Elítélte a rasszizmus és antiszemitizmus minden formáját. Szótlanul hagyta, amikor az itt elhangzott egyik üdvözlésben mintha összetévesztették volna őt XII. Píussal, Hochhut híres Stellvertreterével, a Szent Város defensorával, aki azonban mintha inkább hallgatott volna a szörnyűséges holocaust idején. II. János Pál még krakkói érsek korában felkereste a zsinagógát és rabbiját. Ismeretes az 1986-os jelenet, amikor a Tevere partján fekvő Tempio Maggiore zsinagógában együtt tartottak ige-istentiszteletet a helyi rabbiával. A mostani pápát sem rasszizmussal, sem antiszemitizmussal vádolni nem lehet, különben is XXIII. János óta elavultak a régi sablonok ebben a vonatkozásban is.

Igazi lelkipásztori hang volt az, amit a pápa megütött a *betegekhez és idősekhez* szólván augusztus 20-án. „Különösen is kedvesek vagytok a Krisztus Testének tagjai között, és ez valamiképpen megilleti azokat is, akik gondoznak Titeket és rokoni kapcsolataik vagy szerezetszolgálatuk révén részt vesznek szenvedéseitekben.” Szólt a Fájdalmak férjfájáról, a Megfeszített Krisztusról, aki misztériumával, szeretetből vállalt szenvedésével megváltotta a világot. Jézus szenvedéséről, haláláról tudod, azt hirdető egyháznak szerezetszolgálatával mindig a betegek és gyengék mellett a helye. „Az egyház tagjain keresztül ott van minden rendű és rangú ember mellett, különösen pedig az elnyomottak mellett, és az irgalmas samáriai szolgálatát végzi. Szenvadás azért van e világban, hogy felszítsa a szeretetet, megteremje az embertársi szeretet műveit és a 'szeretet civilizációjává' tegye (alakítsa) az egész emberi világot”.

A *fiataloknak* a gazdag ifjú történetéről beszélt. Néhány mondatát idézem: „Isten szeret benneteket, mert *Ő maga is fiatal*, egészen különös módon fiatal. Talán furcsának hangzik ez a kijelentés, hiszen hozzá vagyunk szokva, hogy aggastyánnak képzeljük őt, akinek fején a haj olyan fehér, mint a gyapjú, Dániel könyvének kifejezése szerint. Mégis Isten fiatal, mert az öröklét jelenében él, szeretetének mindig új lendületében”...

„Jézus azt kívánja, hogy életetek legyen — egyre bősegebb életetek. A kinyilatkoztatott isteni törvény, bár olykor nehéznek látszik is, értékes útmutatást ad az ember fejlődéséhez. Az egyház hagyományai, a szentségek, az ima-élet nemcsak kötelességek, hanem elsősorban a kegyelem kiapadhatatlan forrásai, amelyek az ifjúságot táplálhatják, apostoli buzgósággal és örömmel töltik el..”

Jól érzékeltette ezután, hogy ismeri a mai ifjúság problémáit, csalódásait és reményeit. Állás- és lakáshiány, gazdasági nehézségek és a bűnözés terjedése, a család válsága és értékeik pusztulása, magány és magukra hagyatottság, a siker hajszolása és menekülés a kábítószerkehez — mind előkerültek. A hamis reklámok könnyű, laza életstílust sugalló kísértései között kell erősnek lenni a mai fiatalnak: „Bátran és türelmesen nézzetek szembe a mostani társadalmi átalakulás okozta nehézségekkel. Fedeztetek fel magyar és keresztény gyökereiteket... ne hátul kullogva rimáncodjatok azért, hogy befogadjanak titeket, hanem úgy jelentkezzetek, mint akik a keresztény eredetű nagy európai hagyományt hordozzátok. Ne várjátok, hogy mások gondozzanak Rólatok. Legyetek vállalkozó szelleműek és nagylelkűek. Hazátok akkor lesz igazán a tiétek, ha magatok építitek... Az isteni ígétől átjárva *ti lesztek az új evangélizálás apostolai*. Századunk utolsó évtizedében rátok hárul a feladat, hogy elvigyétek az evangéliumi üzenetet mindazoknak, akikkel találkoztok. Nektek kell átjárnotok a társadalmat mindent megújító hit kovászával... Semmi lekezelés, semmi kitanítás nem volt érezhető az ifjúsághoz intézett szavaiban. Olyan pástorként szólt a fiatalokhoz, mint aki féltő szeretettel tekint a jövő zálogára, nem terhet akar a vállukra rakni, hanem megkísérli a segítségnyújtást. A fiatalokhoz intézett szavaiban éreztem a legtöbb hasonlóságot azzal, amit a repülőtéren érkezésekor mondtok. Reális problémafelismerés, őszinte segítségnyújtás készsége és az egyházi szolgálat felajánlása jellemezte ezt a beszédet. Ismerte a hátteret, távol volt minden naív optimizmustól, mégis nem volt reményvesztett. Hadd idézzem most a repülőtéren mondottakat:

„Ismerek ezt a földet, széles síkságaitok szépségét és termékenységét, e bátor nép nagylelkűségét, és azt a kulturális és művészi örökséget, amely történelmeteket oly gazdaggá teszi.”

„Most már jól tudjátok, hogy a szabadság új légköre egymagában még nem oldja meg életetek minden problémáját.”

„...Jobbra akarjátok fordítani hazátok sorsát, de nem akartok visszatérni a múlt korszerűtlenné vált életformáihoz, bármilyen szépnek látszott is valaha. Azt a feladatot tűztetek magatok elé, hogy új otthon építsetek fel, amelyben a jövődő nemzedékek boldogan nevelkedhetnek. Türelmes odaadással fáradoztok e feladat teljesítésén. Azért jöttem hozzátok, kedves Testvéreim, hogy ebben a fáradságos munkában szóval és imádsággal segítsék titeket...”

„Magyarország fiai és leányai! Aki hozzátok szól, honfitársatoknak éri magát, mert neki is ugyanez a sors jutott osztályrészül. A Pápa megosztja veletek örömeiteket és szenvedéseiteket, terveiteket és erőfeszítéseiteket egy szebb jövő építése érdekében. Szívébe zárt titeket. Szavai Krisztus 'örömhíreből', az egyház hitéből fakadnak. Az egyház pedig jól ismeri azt 'az örömet és reményt, szomorúságot és gondot, amelyet korunkban az emberek, különösen a szegények és szenvedők éreznek' (Gaudium et spes, 1.)...”

„Kettős cél vezetett, hogy ellátogassak hazátokba. Részben azért jöttem, hogy megerősítem hitükben testvéreimet, akik az egyházhhoz tartoznak. Részben pedig azért, hogy minden magyarnak feltáram a keresztény világszemléletet, 'az emberi személy megmentése és az emberi társadalom felépítése' érdekében. (Gaudium et spes, 3). Azért jöttem el, hogy megtapasztaljam: milyen odaadóan munkálkodtok hazátok újjáépítésén, hogy megosszam örömeitöket és gondjaitöket, és felkínáljam nektek a hit mérhetetlen erejét...”

Hogyan is tudnánk valóban felismerni, mi válik igazán javunkra, ha nem hallgatunk Őreá, aki teremtett bennünket, és nálunk jobban tudja, mire van szükségünk? Hogyan is tudnánk pillanatnyi, kicsinyes, önző érdekeinken túlemelkedve igazi javunkat és a közjót felismerni, ha nem imádjuk Istent, aki a maga képére és hasonlatosságára teremtett minket, és arra hívott, hogy egyre tökéletesebben felragyogjon bennünk ez az isteni kép-más?...

A két repülőtéren beszéd mutatja igazán mennyire *megtervezett volt a látogatás*, végig nem vesztette el a ductust, s az érkezéskor és távozáskor elmondott szavak aprópénzre váltása volt a közben elhangzott valamennyi beszéd. Egy ív fogta össze szavait.

A TV és rádió nyilvánossága miatt mindig tömegekhez szólt, mégis külön csoportban lehet értékelni a láthatóan nagy tömeg (nevezjük így: gyülekezet) előtt mondott beszédeit. Ebben a vonatkozásban *jelképesnek* érzem, hogy ő, akit Főpásztornak neveznek egyházában, az *igaz Főpásztorra mutatott* — A Zsolt 23-ra és Jn 10-re egyaránt gondolok — másrészt ő, akit Péter utódjaként tart számon a római egyház *Péter méltatlanságát hangsúlyozta*. Mindkét vonás igazán szimpatikus: hiszen ha valaki túlmutat önmagán és nem önmaga sikerét hajhássza, valamint komolyan átérzi méltatlanságát, az valóban segíthet egy új egyházkép és püspök-kép kialakításában.

Olyan szempontból is érdemes áttanulmányozni ezeket a beszédeket, hogy a „tömeg evangélizációval” mi protestánsok is kísérletezünk, és mintha az amerikai módszerek nem igazán válnának be hazánkban. Itt most valaki példájával hangsúlyozta a *releváns igehirdetés* fontosságát...

Mit mondott Esztergomban? „...Eljött az ideje annak, hogy a szeretet legyőzze a még meglévő feszültségeket, a bizalmatlanságot, a gyanúsítgatást...”

„...*Elérkeztünk a harmadik évezred küszöbére*. Most tinéktek jutott osztályrészül az a felelősség és megtiszteltetés, hogy misszionáriusai legyetek annak a nemzetnek, amely újjá akar születni egy boldogabb és biztosabb jövőre...”

„Uram, menj el tőlem, mert bűnös ember vagyok” (Lk 5,8). Térjünk vissza a bárkához a Genezáreti tavon. Simon Péter váratlan szavai mélységes igazságot hordoznak. Ugyanazt a tudatot fejezik ki, amely a római századost eltöltötte, amikor kimondta azokat a szavakat, amelyeket a szent áldozás előtt imádkozunk: „Uram, nem vagyok méltó, hogy hajlékomba jöjj” (Mt 8,8). Ugyanezt a meggyőződést tartalmazzák Péter szavai is, de még megrendítőbbek, mert Simon Péter tudta: nem méltó erre a közösségre, erre a hivatásra, arra, hogy együtt legyen Jézussal...”

„Simon Péter mindezt jól tudta, ez a meggyőződés töltötte el. Ez a tudat járjon át bennünket is, hogy részesei lehessünk annak az ajándéknak és hivatásnak, amelyet Krisztus ad nekünk; a keresztény hivatásnak, a papi hivatásnak és az egészen Istennek szentelt élet hivatásának...”

„Nem vagyok méltó” — ez a tudat szükséges ahhoz, hogy az Úr folytathassa a megváltás művét bennünk és általunk. Így folytatódhat a mi életünkben is a csodálatos halfogás. Így fogadhatjuk magunkba Isten Országának titkát. Így működhet bennünk a Szentlélek Krisztus keresztjének és feltámadásának erejével...”

*Máriapócs*on nemcsak a Magnificata felépített homiliát hallhattunk és a belőle fakadó sajátos mariológiát, amely a Filippi levélben található Krisztus himnuszban csúcsosodott ki (Fil 2,9-11), tehát Krisztus-magasztalás volt, hanem az *imádság fontosságának* hangsúlyozását

is: „A modern városokban a felhőkarcolólok teteje magasabbra nyúlik, mint a templomtornyok, a forgalom zaja gyakran elnyomja a harangok zúgását, s a munkaidő gyakran nem alkalmazkodik életünk természetes ritmusához. Mindez megnehezíti az áhítat hagyományos módjának gyakorlását... Fontos azért, hogy fölébe emelkedjünk a modern világ körülményeinek és meg tudjuk őrizni lelkünk belső életének kifejezési formáit”. Esembe jutott a TVR újság képe: a pápa repülőjén brevíriumot olvas...

A szombathelyi, pécsi, Budapest Hősök-téri beszédére részleteiben nem térhetek ki. Igeszzerűség, a történelmi múlt, a jelen figyelembevétele és a jövőre irányultság jellemezte beszédeit, érzékenyen reagált az aznap történt eseményekre (Jugoszlávia-Horvátország, abortált katonai puccs a Szovjetunióban) rögtönzészzerűen, mégis beleillett mondanivalójába. *A jelenlévő Krisztus és a jelen világának komolyan vétele* a személyes érintettséget megéreztetette hallgatóival. A „tua res agitur” újra átélhető volt. Protestáns igehirdetők, akik az élő Ige hirdetését mindennél fontosabbnak tekintjük — hátha tanulhatunk ma Róma Püspökétől? Tanulni nem szégyen. Nem másolásra gondolok, az úgylis lehetetlen, de az élet igehirdetés állandó tanulására igen. Kicsiny gyülekezetben és óriás hallgatóság előtt ugyanaz a célunk: a nagy Találkozás létrehozása, az Élő Krisztus és a ma élő emberek között. Az evangéliumhirdetés után hiteles volt a biztatás is: „Meg kell térnünk a szeretetre, s határozottan és állhatatosan el kell utasítanunk a világ szellemét, azt a fogyasztói szemléletet, amely földi javakból modern bálványokat csinál és ezért feláldozza a személyt és annak méltóságát. Mennyire másként hangzik Jézus hívása, aki nem ígér földi sikereket, hanem azt kéri, hogy saját magunkat áldozzuk fel (Ő életét adta az övéért). Csak így lehet megtörni az önzés láncait, amelyek az embert önmagának, korlátainak és múló földi érdekeinek rabjává teszik.” (Szombathely, augusztus 19.)

Tanulság — kitekintés a jövőbe

Paskai bíboros arra figyelmeztetett, hogy az augusztusi napok ne maradjanak pusztán emlékek. A római katolikus püspöki kar elnöke, Seregély érsek így summázta értékelését: „Vele (ti. a pápával itt Magyarországon) tisztult a kép az emberekben a keresztényiségről”. Jó néhány külföldi sajtóorgánium értékelését, kritikáját ismerem, bizonyára még több van, amit nem ismerek. A pápaság árnyoldalait bemutató könyvek és írások a látogatással egyidőben a magyar könyvpiacra is megjelentek. Ezekről is tudva, a magam részéről és *beszédeit elemelve a látogatást nagyon pozitívan értékelem*, egyúttal ígéretesnek a jövőre nézve.

Ma Európában és az egész világon Columbus 500 éves évfordulójára készülődnek, de ez nemcsak visszafelé tekintés 1492-re, hanem előretekintés is. Az Újvilág felfedezése után letörölték a Gibraltári-szoros faláról a *non sicut a Non Plus Ultra* szavak közül. Van tovább! Van tovább, remélem a magyar keresztényiségben is, a magyar ökumenében is. A pápalátogatás lendíthet a magyar ökumenén. Remélem, ezután tudunk in sacris is dialogust folytatni és a *Populus Dei* egészét mindkét oldalról komolyabban vesszük, mint eddig. Akinek jelmondata „Totus tuus” — azzal mi, protestánsok, biztosan szót tudunk érteni a 21. század küszöbén.

(Az idézetek a Vatikán U1-U15-ig jelzett, hivatalos kiadványából valók (Ungheria-Sala Stampa Santa Sede Vaticano — pecséttel ellátva 1991).)

Hafenscher Károly

Két nézőpont — egy könyv

Megismerhetjük-e Istent a természetből?
A fejlődés mint kinyilatkoztatás

C. Bresch-S. M. Daecke-H. Riedlinger (kiadásában):
Kann mann Gott aus der Natur erkennen? Evolution als Offenbarung. Quaestiones Disputatae sorozat 125. kötet, Herder kiadó, 1990, Freiburg-Basel-Wien, 175. old.

Miután az elmúlt korszak előbb azt igyekezett bizonyítani, majd azt tekintette bizonyítottnak, hogy a természettudomány megcáfolja a hitet, most e könyv — „hiánypótló” — szerepe az lehetne, hogy az eddigi „ideológia” ellenkezőjéről győzne meg, nevezetesen arról, hogy a természettudomány a hit legjobb támasza, mert bebizonyítja annak jogosultságát. Csakhogy a dolog nem ilyen egyszerű — ezt kétezer év kultúrtörténete bizonyítja.

A könyv szerzői mindenesetre — magas színvonalú és átfogó módon — annak a nézetüknek adnak kifejezést, hogy Isten megismerhető a természetből. A természetet evolúcióként szemlélik, az evolúció tervezőjének és irányítójának pedig Istent látják. A 20. századi természetfilozófiában ismerős olvasónak itt Teilhard de Chardin paleontológus, jezsuita teológus neve jut eszébe, s valóban, a kötet mondanivalója az ő szemléletére épült. Nagy erénye a könyvnek, hogy ezt a szemléletet többféle árnyalatban, a legkülönbözőbb szakemberek bevonásával tárja az olvasó elé.

H. Riedlinger, római katolikus dogmatikus, az ókori természetfilozófia keretében mutatja be az „Isten” — és „természet” fogalmak alakulását, rendkívül tanulságosan. H. Gahmig kémikus az elemek keletkezésétől azok periódusos rendszerének kialakulásáig világítja meg az életelen anyag fejlődését. C. Bresch biológus-genetikus „Alfa-elvét” fejt ki, mely szerint: „A természeti törvények, az univerzum kezdeti állapota, az anyag (energia), tér, idő tulajdonságai kényszerű módon vezetnek a mindig magasabb komplexitás alakzataihoz, melyek más alakzatokra gyakorolt hatóereje (információ) állandóan növekszik.” Itt tehát az élő anyag fejlődésmélettével találkozunk, az élet kialakulásától a tudat megjelenéséig és fejlődéséig. A kultúrtörténész, a vegyész és a biológus eddigi adatai Weissmahr Béla (akkor még müncheni, jelenleg már szegedi) jezsuita teológus emeli filozófiai szintre. Az evolúció a szabadság szükségszerűen magasabb fokát teremti meg, ez az emberi létforma. Kant 3. axiómáját az evolúció teilhardi értelmezésével ötvözve, Weissmahr Béla a determinizmus és a finalitás ellentmondásait feloldva jut el az emberre, sőt az Istennel szembeni szabadságban nyitott emberre irányuló fejlődés gondolathoz. Günther Schiwy író „Az evolúció Istene” című tanulmányában azt a nehéz kérdést feszegeti, hogy Teilhard de Chardin műveiben milyen kapcsolatban áll „a kozmikus Krisztus” a fejlődésmélettal. Lehetne erre Teilhardot idézve így felelni: „Krisztus a fejlődés tengelye”. De ezzel a pantheizmus vádját — amivel Teilhard de Chardint oly sokszor illették —, még nem hártottuk el. Schiwy meggyőzően érvel amellett, hogy de Chardin „pankrisztizmusa” nem panteizmus. W. Martensen dán vallásfilozófus és etikus és S. M. Daecke protestáns-evan-

gélikus dogmatikus tanulmányai a könyv alapkérdéséig érkeznek el: „Meg lehet-e ismerni Istent a természetből?” Ha igen, úgy erre a természet-teológia (theologia naturalis), illetve a „természet teológiája” az alkalmas út — szerinte. Ha a két fogalom közt egyáltalán különbséget tehetünk, akkor a „természet teológiája” az a tanítás, amit a teológia a természetről ad, a „természet-teológia” viszont az a törekvés, hogy istenismeretünket a Szentírás helyett (legjobb esetben: mellett) a természet jelenségeiből merítsük. Mindketten bírálják a reformátori és újreformátori „Ige teológiát” amely istenismeretét a Kijelentésből és nem a természetből eredezteti, de még a természettudomány és a teológia külön-külön autonómiáját elismerő s azt mégis összefüggésbe állító ún. „koppenhágai iskola” komplementaritás elvét is, amit „restrikciónak”, azaz feleslegesen önkorlátozónak tartanak. Ehelyett „expansziós” magatartást kívánnak a teológiától, mely az „antropikus elv” (= az emberre nézve történő fejlődés) alapján igényt kell, hogy tartson a természettudomány tényeinek magyarázatára. Az „antropikus elv” nagyjából megegyezik azzal a szemlélettel, amely a természetnek az ember szempontjából kedvező törvényszerűségét és fejlődését nem véletlennek, hanem az isteni terv megvalósulásának tartja.

A könyv legérdekesebb része az utolsó fejezet, melyben kerekasztal beszélgetést folytat a kötet néhány szerzője (Bresch, Daecke, Weissmahr), szerzőtársuk: Schiwy vezetésével, kiegészítve a kört G. Kreil osztrák biokémikussal, aki új szint képvisel a beszélgetésben, lévén tudatosan teremtést-tagadó (antikreacionista), vagyis gyakorlati ateista.

A mű erénye tehát, hogy benne a vallásfilozófia egyik irányzata, mely római katolikus részről inkább teilhardistának, protestáns részről inkább természeti teológiának nevezi magát, a maga álláspontját sokoldalúnak, színvonalasan és hitelesen fejt ki. A kötet megérdemelné a magyarra fordítást, hálás olvasóközönségre találna itthon.

A pozitívumok után a könyv néhány hiányosságára fordítsuk figyelmünket. Az egyik az, hogy az álláspontok — különben dicséretreméltóan széles — spektrumából legalább három szín kimaradt. Egyik ezek közül a teológiai fundamentalizmus, mely arra hajlik, hogy a bibliai korok világképeit is a Kijelentés részének tekintse. Másik a radikális egyetemes fejlődésgondolat, mely a biológiai és történeti-társadalmi fejlődést integrálja, s e globális vagy kozmikus fejlődésgondolat alapján kívánja megérteni egyebek közt a keresztyénség változó jelenségeit és tanításait. Ezt az álláspontot Csanády András filozófus képviseli folyóiratunkban e sorokkal egyidőben megjelenő cikkében. A harmadik hiányzó szín — a kötetben alaposan megbírált — „Ige teológia” és az ún. „koppenhágai iskola” álláspontja. Jelen bírálat ezek álláspontján áll.

A kötet másik hiányossága a definíciók tisztázatlansága. „A megismerhető-e Isten a természetből?” témánál jó lett volna tisztázni, hogy ki mit ért az „Isten”, „természet” és a „megismerés” szavakon! A nem kellően tisztázott filozófiai kérdéseknek most csak teológiai vetületét említjük. Vajon a ráció és az empiria segítségével vizsgált — a könyvben „evolúcióként” bemutatott — „természet” tud-e Istentől többet mondani annál, minthogy Ő egyáltalán létezik? Még erre az álláspontra sem jutnak el a kötet szerzői mindnyájan, hiszen a biológus Kreil határozottan tagadja, hogy „aki természettudományosan gon-

dolgozik és a fejlődésemélettel foglalkozik, szüksége volna Teremtőre”. *Bresch*, a másik biológus, vallásosnak tekintti magát, de ez nem jelenti esetében a keresztyén istenhit elfogadását, csupán az ún. „alfa-elvet”, amely az evolúciót nem spontánnak, hanem megtervezettnek látja, tehát megszemélyesíthetőnek is, akár úgy, hogy az istennek nevezzük. De ez még messze van a Teremtő személye valóságától. Ám, ha a tárgyilagosan vizsgálta evolúció jelenségei el is jutnának addig a meggyőződésig, hogy abból valamilyen „Isten” létezésére következtethetünk, vajon Isten „megismerésének” nevezhető-e az a nézet, hogy Ő „van”? Nem kevés ez megismerésként? Lehet-e ezen az alapon a megismerésnek személyes jellege? Ha pedig csak tárgyként ismerem meg Istent, akkor ezzel nem azt vélem-e, hogy az emberi gondolkodás kategóriába „belefér”, tehát — térbeli metaforát használva — azoknál kisebb? De hát Isten „per definitionem” Végtelen, s a véges nem képes befogadni a végtelent (finitum non capax infiniti). Aki a kötetben csak negatívan szereplő „Ige teológiája” és az elméleti fizika „kopenhágai iskolája” komplementaritás elve felől közelíti meg a kérdést, azt nem győzik meg a könyv színvonalas fejtegetései arról, hogy a természetből Isten megismerhető. Túlságosan befolyása alatt tartja *Pál apostol*, aki szerint (Róm 1,18-24) bár még megvolna a lehetőség arra, hogy ami Istenből láthatatlan, az „alkotásainak értelmes vizsgálata révén meglátható”, az ember mégsem látja meg és ismeri el mindebből Őt, hanem elakad a Felé vezető úton és az — alacsonyabb vagy magasabb fokon álló — teremtményt kezd el imádni a Teremtő helyett. Kultúrfok és ízlés kérdése, hogy ez az isten-pótlék a Nap, a tűz, a víz, esetleg a fejlődéselv lesz-e. Nehéz elfelejteni azt is, hogy *Augustínus* egyházatya útja Istenhez, mely nem a világból, hanem az emberből (az ember hiányait beleértve) indul ki, legalább annyi istenismeretre juttat el, mint a vallásos természetbölcselet. S nehéz elhallgattatni a reformátorokat, akik közül pl. *Kálvin* azt tanítja az *Institutio* I. fejezetében (A Teremtő Isten megismeréséről), hogy potentialiter (lehetőség szerint) adhatna a természet istenismeretet, de bűnös értelmünk effektíve nem jut el erre, hacsak a Kijelentésből meg nem ismertük Istent igazán. Akkor aztán a hívő ember felismeri a természetben Isten alkotásait. *Barth* Károly befolyására pedig arra gondolhat valaki, hogy ő, aki a „legnagyobb eretnekségnek” tartotta az analógia entis, a létanalógia alkalmazását Isten és a teremtettség között, s aki oly leűjtő és szellemes kritikát gyakorolt a 18. századi „fizikoteológia” sutaságai felett, azt tartotta, hogy a természetből nyert istenismeret nem hit, hanem vallásfilozófia. Az adott kor tudományos nézeteire alapító vallásfilozófia bázisai pedig a tudomány haladtával állandóan zsugorodnak, ha nem akar több lenni a még megmagyarázhatatlan jelenségek magyarázatánál, vagyis elhárítja a hit döntési kockázatát.

De hát ne vegyük tekintetbe a tudomány eredményeit? Dolgozzunk azzal a sokezeréves, s kétségtelenül elavult világképpel, mely a Biblia keletkezése idején volt általánosan elfogadott? Semmiképpen sem! Ezt a fundamentalizmus teszi, mely nemcsak a Biblia mondanivalóját, de az akkori világképet is isteni tekintéllyel ruházta fel. Épp hogy annyira vegyük tekintetbe a természettudomány eredményeit, hogy hagyjuk meg — a kálvini tradíció szerint — a teljes autonómiáját. Ne kívánjuk, hogy a teológia „szolgálólánya” (*ancilla theologiae*) legyen a természettudomány! Ezzel megmarad a teológia autonómiája is, mely a hitet nem emberek bölcsességére, hanem Isten erejére (1Kor 2,5) kívánja alapozni. Ez a nézet meghagyja a természettudomány és a teológia, így a természet és Isten komplementaritását. Ennek modellje Jézus Krisztus személye, aki az egyetemes egyház hite szerint valóságos

Isten és valóságos ember, tehát két természet egy személyben. A kalcedoni dogmának ez az ősi tétele megismétlődött az atomfizikának az anyag elemi részeit „kettős” (hullám- és korpuszkuláris) természete komplementáris elvben, ami ellentétes jelenségeknek egy magasabb síkon megvalósuló egymást kiegészítő szerepét jelenti. Ezek szerint Jézus Krisztus emberi, tehát teremtményi mivoltát tekintve lehet a tudományos vizsgálódás tárgya s betagozható Ő maga is az egyetemes fejlődés egészébe. Isteni mivoltát tekintve azonban csak akkor és annyiban ismerhető meg, amikor és amennyiben ez Istennek tetszik, vagyis a hitelfogadott Kijelentés útján.

A könyvet elolvastva újra meggyőződhetünk annak igazságáról, hogy a természettudomány sem megcáfolni, sem bizonyítani nem képes a keresztyén hitet. Az ember nem háríthatja tehát el magától a személyes döntés felelősségét. A már hívő viszont kétségtelenül felfedezi Isten jelenlétét mind a természetben, mind a történelemben, s etekintetben hálás lehet e mű kiadóinak, akik ebben segítik. A teológusnak pedig el kell vállalnia azt a feladatot, hogy a korszerű világkép keretében adjon számot a Kijelentésből merített meggyőződéséről.

Bolyki János

*

Figyelmet érdemel ez a könyv nem csupán tartalma miatt, hanem tán még inkább az összegező szerepért, melyet az egyházi gondolkodás alakulásában képvisel. Benne ugyanis együttesen, végre csoportként jelennek meg azok, akik a természet összefüggéseinek rendjében valamiképp Istent vélik észrevenni, és ennek az élményüknek tisztázni akarják érvényét, távlatait.

A korábbiakban inkább csak egyesével tudtak-mertek fellépni az egyház álláspontjával szemben. Egyesével pedig nem igazán volt erejük következetesen elvállalni gondolatkörük minden lényeges sajátosságát, inkább megmaradtak csak másodsorbelinek a bibliai tekintélyt nem vitatva. E kötet szerzői viszont együttesen most túllépik ezt a határt, claddig, hogy kerekasztal beszélgetésükön a *Daecke* által feltett kérdésre: „...vajon a természettudomány biztosabb út-e Istenhez, mint a vallás?” — merésznek határozott igennel is válaszolni (*Bresch*, 169 old.).

A kötet alcíme: „A fejlődés mint (természeti) kinyilatkoztatás” hordozza a lényegibb tudnivalókat. A benne foglalt írások ekörül forognak, egyöntetűen a fejlődés eszméjének azon újabb, tágkörű értelmezését véve alapul, mely világegyetemünk egészét egyetlen nagy fejlődésfolyamat eredményének és színterének tekintti; e folyamatból pedig irányultságot, önmagán túlra utalást olvas ki. A tanulmányok ezt közelítik, s törekszenek ábrázolni a három diszciplína — teológia, természettudomány és filozófia — oldaláról és azok eszközeivel, úgy azonban, hogy a hármas kiindulás fölé emelkedve végül szerves egységbe olvadjon ezek együttműködése (erről elsősorban *Weissmahr* B. tanulmánya szól 87-102. old.).

Amennyiben a kötetet bemutatott szándékai szerint, s a keresztyén gondolkodás eddigi-jelenlegi általános szintjéhez képest nézzük, akkor csak méltatnunk lenne szabad. Csakhát a keresztyén gondolkodás és társadalmi gyakorlat sokkal mélyebben rögződött túlhaladott formákhoz, mint ameddig e könyv bírálata beléhatol, visszamaradása áthatja egész szemléletét. Ezért aki az önvizsgálatot és kritikát visszafogja vagy elutasítja, és úgy indul neki a rendbehozatalnak, igen könnyen ismét vakvágányon találhatja magát. Fel kell tehát vállalnunk és számonkérnünk az elsikkasztott kritikát. Ennek nézőpontjáról azután menten méltányolnunk lehet azt, hogy a kötet *érdemlegesen* bírálható. Van benne olyan mérvű rend-

szeresség, melynek hiányosságai, önellentmondásai megfoghatók s nem peregnék át homokként a bíráló igyekezet ujjai között.

Teilhard de Chardinén kell kezdenünk, akire orákulumként támaszkodik s hivatkozik valamennyi szerzőnk (Bresch egyenest odáig megy, hogy Teilhardot avatja az egyetemes fejlődés gondolatának felfedezőjévé — 72. old.). A keresztény szemlélet végső és változhatatlannak tartott igazságokon alapszik, ennek jussán igényel hitet, s utasít el mindenfajta kételyt — bűnös gyöngeségnek minősítve s legfeljebb megbocsátva azt. Teilhard is eme követelmény szelleméhez igazodva szerkesztette meg fejlődés-panorámáját, a kötet szerzői pedig kivétel nélkül követik és vállalják példáját (*Mortensen* igen találóan „fejlődés eposz”-ról beszél).

Amit ők elbeszélnek, mind Istenről, Isten mellett szól a kozmoszban. Nincs kételyt ébresztő mozzanat vagy körülmény számukra, csupán titok, — melyet a fejlődés még nem fedett fel. Nem merül fel gyanú, hogy netán elfogultan, vágyunknak engedve, érdekünknek megfelelően értelmeztük a tényeket, holott... Holott a tudományosság magatartása Descartes óta kimondottan a módszeres kételkedés, a tények és állítások folytonos felülvizsgálata, *feltevésekben* való fogalmazás. A teológia tehát — a tudományokkal való tisztázást keresve — legelőször ennek kellene, hogy megtalálja helyét, szerepét.

A kritikai szemléletben legmesszebb azok mennek szerzőink közül, akik szerint a természetből nem ismerhetjük meg Istent, hanem ott csupán ráismerhetünk a feléje mutat jelekből. *Gahmig* tanulmánya teljes egészében ilyen jelek egy kötegéről (a kémia területén mutatkozókról) szól, sajnos azonban sehol az ellene szóló vagy kétséges jelekről, értelmezésekről. Azt a látszatot kelti, mintha nem is kellene keresnie, hanem mindenütt és csakis Istent pillantja meg a természetben tudományának szemüvegével.

Még jobban megmutatkozik szemléletmódjuk sandasága *Reidlinger* — *egyébként kiváló felkészültségű* — *tanulmányában, mely a „természeti teológia” történetéről és maradandó jelentőségéről szól. Úgy mutatja be ezt a történetet, mint szintiszta belső fejlődést, melynek során a gondolat újabb s újabb lehetőségei tárulnak fel és kapnak megfogalmazást; semmi külső vonatkozást vagy mozzanatot nem méltat azonban figyelemre. Először tehát semmit, ami nem gondolati, ami nem az ember tudásának közegében nyerné el alakját; még a természettudományok alakulását sem. Másodszor semmi negatív elemet — tehát bármit, ami kétségbe vonná Isten létét, a természet Őreá vonatkozását.*

Vélhető-e vajon, hogy egy gondolat *fejlődése* ilyen steril bensőségekben zajlanék? Lehetne így körülhatárolt a valóságos alkotófolyamat? Vajon feltáruhatnak-e hajtóerői külső ellentéteinek teljes kikapcsolásával?

A fejlődésre nézve akar alapvető megállapításokhoz jutni, de a fejlődést, annak sajátosságait eleve kizáró *módon*. És nemcsak ő, hanem a kötet valamennyi szerzője. Írásaik minden sorából kirí a célzatosság, mely a kutatást nem engedi szabadjárja — hogy haladjon ahova tárgya vinné —, hanem a végeredményt előre kiköti: itt nem derülhet ki más, csak az „örökkévaló Isten dicsősége”. Pedig ez a magatartás titkos mélyén éppen hogy bizalmatlansággal telve: úgy érzi, ő maga kell hogy biztosítsa Istent, megvédje az ismeretben őt fenyegető nemléttől. Nem meri reagálni, hogy ha neki úgy tetszik, védjebizonyítsa be maga magát.

Az igazi nagy baj tehát ez az utóbbi: nem a pusztán tény, hanem annak eltitkolása. Hiszen észre is vehetnék egymáson, magukon; kimondhatnák — és megküzdhetnének nyíltan (tudományosan) vele.

Ez a torzítás nyilatkozik meg abban, ahogy a fejlődés-fogalom határait megvonják: a *természeti* fejlődést most már egyetemességében hangsúlyozva, ugyanakkor azonban az ember *társadalmi-történelmi* fejlődését teljesen kizorítva vizsgálódásuk köréből. Egyetlen tanulmány vesz egyáltalán tudomást a fejlődés ezen legfelső szakaszáról, Mortensené —, ez viszont éppenséggel negatív módon: megszünteti a társadalmi fejlődés sajátosságát és ennek jelenségekörét mindenestől beolvasztja a biológiába. Csatlakozik az újkéletű társadalom-biológia művelőinek álláspontjához, akik az emberi viselkedések kialakulását és fenntartását megpróbálják mindenestől molekuláris genetikai mechanizmusokkal magyarázni. „Információt feldolgozni és absztrahálni. Alighanem épp ez az a képesség, melyet mi a többi emberszabású majmokat túlhaladva birtokolunk, s mely minket oda juttatott, ahol vagyunk. Így hát a kultúra keletkezése az agy képességének eredménye” (125. old.) — írja. Maga is észreveszi azután, hogy a közvetlen biológiai meghatározottság ilyen mérvű kiterjesztése áthidalhatatlan szakadékot támaszt az egzisztencia önállóságának, a tudás és az erkölcsi szabadság létrejöttének útján (l: 131. old.).

Nóde miért is kell a keresztény világképalkotásnak így visszahúzódnia a társadalmi fejlődés tudomásától?

Mert dogmatikája szerint Jézus a teljes, a befejezett ember. Ezért a történelmi fejlődésnek — ha volt egyáltalán — Jézussal végéhez kellett érnie. Az ember onnantól fogva mindennel kell, hogy rendelkezzen, ami üdvösségéhez — tehát magáért való felelősségéhez — szükséges és elegendő.

A kötet szerzői sem gondolják ezt határozottan másképp. Amikor Weissmahr álláspontját (melyet tanulmányában már részletesen kifejtett) a kerekasztal vitában következőképp összegezi: „Mindenesetre a fejlődés létrehozott *minket*... és én úgy vélem, mindenek ellenére mi meglehetősen kiteljesült (vollkommene) lények vagyunk” — senki nem tesz ellenvetést a többiek közül. Fel sem merül az ember *további* fejlődésének lehetősége, perspektívája; és hasonlóképpen nem merül fel, ami átellenben a túlsó időpóluson van: hogyan jutott az ember Isten fogalmához a maga története során annakidején. Hogyan fedeztük fel, alkottuk meg Őt és — ahogyan és amivé alakulunk tovább mi — mivé alkotjuk Őt tovább magunkban?

Egyedül Daecke beszél történelemről: „Mégis, ha az ember Istent nem annyira természeti, mint elsősorban történelmi kinyilatkoztatásból ismeri meg — melynek középpontja Jézus —, ha az ember Istent úgy is, de nem csupán mint a fejlődési létesülésfolyamatban jelenlévőt... akkor ez mégsem visszaesés valamiféle dualizmusba, imanencia és transzcendencia, természet és természetfeletti újbóli széthasadásába...” Ez az, még lerövidítve is eléggé agyafúrt mondat végülis egyenlőségjelet tesz történelem és transzcendencia, illetve természetfölötti közé. Eszerint a történelem Daecke szemében *nem* a társadalmi fejlődés, hanem az isteni megnyilatkozás folyamata, azaz *tisztán* üdvtörténet. A természet pedig valami egészen másnemű létezés, amint tudomásul vettük fejlődésének tényeit, sőt egyetemességét.

Persze, hogy kettéválk fejünkben a világ, ha másfajta ábrázolásmód juttatta oda be egyik felét, mint a másikat: a fejlődő társadalmi ember történetének két különböző korszakából merítve, egzisztenciájának két különböző rétegeből. Úgy látszik, a kötet szerzői ezzel nem voltak képesek szembenézni. A természetet — még az emberi természetet is — végre elfogadták nagyjából saját korunk, a 20. század szerinti ábrázolásában, de a sajátos emberi lényegét és Istent megtartották 2000 év előtti alakjában. „Ha beszélni akarunk valamiképpen Istenről, mint aki vo-

natkozásban van jelenlegi tapasztalatainkkal, akkor ennek metaforákban és képekben kell történnie...” Ennek tényszerű megállapításáig eljut Mortensen is, de kitart a többiekkel együtt a különmű történelmi elemek összeillesztésének törekvésében.

Weissmahr még az ebben jelenlevő ellentmondást is látja, ámde úgy fogalmazza meg és indítja útjára, hogy az feloldható legyen, és minden érdemi változtatás nélkül vezessen vissza a teológia hittételeihez. Ennek megfelelő motívumot kölcsönöz a filozófiai örökségből, nevezetesen Kant harmadik antimóniáját (szabadság és okságként felfogott szükségszerűség ellentmondásáról). Bírálja Kantot — látszólag: mert csak másodrendű kérdésben. Ennek örve alatt azonban jóváhagyja — s jóváhagyja velünk — Kant rendszerének alapvonásait. Így olyan kategóriákban vizsgálódunk azután, melyekből eleve kizárva minden lényegi mozgás, a fejlődés lehetőségének egyáltalánja.

A többiek lehet, nem mindenestől vállalják Weissmahr elszánt hitvédelmét, viszont látják valamennyien az ellentétet, melyre megoldó szándékkal rámutat. Vajon lesz-e még erejük és alkalmuk arra, hogy továbblépjenek? Tudomásul vegyék a fejlődés emberi szakaszának társadalmi dimenzióját is és bekapcsolják vizsgálódásukba, elvállalják az ebből fakadó gondolati és egzisztenciális terheket?

Csanády András

Nyugatról nézve

René Zapata: *La philosophie russe et soviétique. Presses Universitaires de France, Paris, 1988. — 128. Bibliográfia: 123-124. l.*

Az angol vagy francia filozófia története bőven ad nevek, műveket, bölcséleti eszméket annak a tolla alá, aki ezt a történetet meg akarja írni. Sokkal nehezebb az orosz filozófia történetét összeállítani. Az orosz és a szovjet filozófia szerzője, R. Zapata (egy korábbi műve: *Luttes philosophiques en URSS, 1983*) azt írja az előszóban: kevés az igazi filozófiai mű, az orosz bölcséletet főként szépirodalmi és politikai munkákból kell összezsenedni. Ilyet a magyar filozófiáról is írtak már. Zapata történeti és közéleti munkákat is vizsgál, hogy irányzatokat, bölcséleti érdekű megállapításokat mutasson be. Pontosabb lenne a következő cím: „Az orosz gondolat fejlődése”. Mi lehet ennek az oka? A szerző szerint a kegyetlen önkény, amely az orosz történelmet végigkíséri, és amely legfeljebb ritka pillanatokban adott egy kis szabadságot a kutató értelemnek. Radiscevet nálunk is emlegetett könyve, az *Utazás Pétervárról Moszkvába* megjelenése után cári parancsra letartóztatták mint rebellest, holott a cenzor engedélyezte a kinyomtatást.

A bőséges történelmi és társadalmi háttérrel — olyan bőséges, hogy tulajdonképpen nem is „háttér” — a dogmatikus marxisták módszerére emlékeztet. Pedig Zapata nem marxista, nem is szovjetbarát. Ez az orosz valóság: a gondolkodó a történelem szintjének közelében „szárnyal”, s ha megpróbál elvontabb önelvű régióba emelkedni, mint francia és angol társai —, lezuhan.

A középkor filozófiája, mint Nyugaton is, a vallás szolgálatában áll, s a 16-17. században bukkannak fel a gondolkodás világi elemei. „A filozófia kezdetei” c. alfejezet a 18. század első felét mutatja be; Nagy Péter után je-

lennek meg az első olyan törekvések, művek, folyóiratok, amelyeket „nevesíteni” lehet (pl. Nyikolaj *Novikov*). A század közepétől kezdve a francia felvilágosodás hatása alá kerül az orosz gondolat, főként a radikális, a materialista irányzatok találnak követőikre. A 19. sz. elején viszont a példát kereső érdeklődés a németek, *Kant, Schelling, Hegel* felé fordul. A fejlődő eszméket balsikerű politikai kísérletek visszahatása zárja karanténba: a Pugacsov-lázadást, a gyekabrista mozgalmat követő megtorlás. Pjotr *Csaadejevet*, a kor legjelentősebb gondolkodóját, főművének megjelenése után elmebetegnek nyilvánítják... (nem Brezsnyev kezdte!)

A vereséget a múlt felé fordulás követi, jelentkeznek a szlavofilok. Munkásságuk amnyiban filozófiai, hogy keresik az ország helyét a lét, a történelem, az általános törvények rendszerében. A szükségéből érényt kovácsolnak: szerintük a római örökség racionalistává tette a Nyugatot, a nyugati kereszténységet is, s ezzel a spirituális erőket megbénította; a más örökségű, nem racionalista orosz lélek és keresztény ortodoxia fogja ebből az emberekhez nem méltó állapotból kivezetni a világot. Velük szemben a „nyugatosok” (okcidentalisták), köztük nálunk is jól ismert gondolkodó, *Belinszkij, Dobroljubov, Piszarev* stb. keresik a „felzárkózás” gondolati útját. A hatvanas-hetvenes évek kedveznek az ilyen pluralizmusnak, de az 1881-es cárgyilkosság után megint a rendőrség „vette kézbe” a tudományt. Ekkor tűntek fel — részben a külföldre szorítva, mint *Plehanov* — a marxisták és a vallásos gondolkodók. Zapata „spirituális újjászületés”-ről beszél.

Az októberi forradalom után, a huszas években még volt valamelyes pluralizmus. Aztán Sztálin lett a szovjet filozófia „atyja”, tudjuk, hogyan. (Csak a fizikusokkal nem bírt. Még Einsteint sem tudta kiverni a fejükből.) Igazi filozófiával a Szovjetunióban a hatvanas évek elején próbálkoztak megint. Először az ismeretelmélet kérte vissza a jogait. Aztán etikai művek jelentek meg (*Siskin, Bandzedzsa, Wilner-Iljinyin* stb.), megpróbálkoztak esztétikával és művelődésfilozófiával, felfigyeltek végre *Bahtyinra*. Nyugat felől átlépi az orosz határt a szemiotika; az utolsó tudósnév, amelyet a könyv szövegében látunk, *Uszpenszkij*.

A szerző nem fűz sok reményt Gorbacsov újításaihoz, mert szerinte túlságosan jelen van bennük Lenin. Ennek lehet alapja, de nem Gorbacsov miatt, inkább ellenére: a közélet viharaiiban a bölcsélet nem talál a reflexióhoz szükséges nyugalmat és lényegfeltáró lehetőséget.

Aki hajdani, a marxizmus előtti egyetemeken tanult filozófiát, kevés olyat talál a könyvben, amit jelző nélkül filozófiának mondhat — nem a szerző hibájából. Viszont megismerkedhet egy gazdag történetfilozófiai örökséggel. Az olvasáshoz szükség van némi orosz nyelvismeretre. Nehezíti az emberek és fogalmak azonosítását az orosz szavak, nevek következtlen átírása. A *Nikolai* helyett például többnyire az elfranciásított Nikolas, sőt Nicolas található a szövegben, a francia nyomdászok pedig mintha nem tudtak volna megbirkózni az orosz címeikkel és szakszókkal.

Nemcsak a filozófia szakembereinek és kedvelőinek ajánlhatjuk figyelmébe René Zapata könyvét, hanem mindenkinek, aki a Szovjetunió eddigi útját szeretné felderíteni és az orosz fejlődés, gondolkodás és kereszténység jövőbeli viszonyát előre látni.

Bán Ervin

STUDIES: *János Bolyki*: The New Testament Roots of Catholicity — *Feriz Berki*: Catholicity from a Denominational Point of View, with Special Regard to Bilateral Dialogues — *Lajos Békefi*: "Mariology" between Roman Catholic Dogmatism and Feminism — *István Karasszon*: To the Theology of Amos' Doxologies — *Miklós Kőszeghy*: „The Tower of Babel in Assyria?" — *Pál Herczeg*: Personal Matters — the Office of the Servants of the Church. The Basis and Content of the Office, the Function of the Office Holders, Questions Pertaining to Their Relations to One Another and to the Congregation — *Csaba Szabó*: The Way to Settle Disputes. Church Discipline according to the Epistles to the Corinthians — *Mrs. Klára Lenkey, née Semsey*: Offertories. Financial Questions in the Light of the Epistles to the Corinthians — *László Balázs*: Following the Tracks of the Translators of the Vizsoly Bible — *István Lőkös*: From Erasmus to the Reformation. On Parallels between the Histories of Hungarian and Slovenian Bible Translations — *Géza Boross*: The Rousing Sermon.

WORLD REVIEW: In the Mirror of Our Differences. Emilio Castro, General Secretary of the WCC, on the Difficulties of the Canberra Assembly and the Criticisms That Have since Arisen.

HOME REVIEW: *Károly Hafenscher*: The Visit of Pope John Paul II to Hungary — in the Mirror of His Addresses.

REVIEW OF BOOKS: One Book — Two Viewpoints. Can You Come to Know God from Nature? Development as Revelation (*János Bolyki, András Csanády*) — René Zapata: Seen from the West (*Ervin Bán*).

STUDIEN: *János Bolyki*: Die neutestamentlichen Wurzeln der Katholizität — *Feriz Berki*: Katholizität mit konfessionellen Augen, mit besonderer Beachtung der bilateralen Dialoge — *Lajos Békefi*: „Mariologie" zwischen römisch-katholischem Dogmatismus und Feminismus — *István Karasszon*: Zur Theologie der Lobgesänge von Amos — *Miklós Kőszeghy*: „Der Turm von Babel in Assyrien?" — *Pál Herczeg*: Persönliche Fragen — das Amt der Diener der Kirche. Der Grund und Inhalt des Amtes, die Funktion der Amtsträger, Fragen ihres Verhältnisses zueinander und zur Gemeinde — *Csaba Szabó*: Wie soll man strittige Fragen entscheiden? Kirchenzucht nach den Korintherbriefen — *Frau Klára Lenkey, geb. Semsey*: Kollekte. Materielle Fragen im Licht der Korintherbriefe — *László Balázs*: Auf den Spuren der Übersetzer der Bibel von Vizsoly — *István Lőkös*: Von Erasmus bis zu der Reformation. Über Parallele in der Geschichte der ungarischen und slowenischen Bibelübersetzungen — *Géza Boross*: Die aufrüttelnde Predigt.

WELTRUNDSCHAU: Im Spiegel unserer Verschiedenheiten. Emilio Castro, Generalsekretär des ÖRK, über die Schwierigkeiten der Vollversammlung in Canberra und die Kritiken, die seitdem entstanden sind.

HEIMATRUNDSCHAU: *Károly Hafenscher*: Der Ungarnbesuch von Papst Johannes Paul II — im Spiegel seiner Reden.

BÜCHERRUNDSCHAU: Zwei Gesichtspunkte — ein Buch. Kann man Gott aus der Natur kennenlernen? Entwicklung als Offenbarung (*János Bolyki, András Csanády*) — René Zapata: Vom Westen her gesehen (*Ervin Bán*).

A REFORMÁTUS SAJTÓOSZTÁLY KÖNYVAJÁNLATA:

Újfordítású teljes Biblia	500,-Ft
Károli Biblia	360,-Ft
Német-magyar Újszövetség	360,-Ft
Bibliai történetek gyerekeknek (Gyerek Biblia)	240,-Ft
Károli Újszövetség Zsoltárokkal	160,-Ft
Kis családi Károli Biblia	500,-Ft

A fenti Biblia árak a nem egyházi terjesztésre vonatkoznak.

Imre Ernő: Bibliaiskola mindenkinek Jézus élete és munkája, Máté, Márk, Lukács és János evan- géliuma alapján	170,-Ft
Biblikus atlasz	160,-Ft

A NEMZETKÖZI THEOLOGIAI KÖNYV c. sorozat kötetei:

Dr. Szathmáry Sándor: A keresztség az Újszövetségben	105,-Ft
Dr. Szathmáry Sándor: Theológiai antropológia dióhéjban	110,-Ft
Dr. Szathmáry Sándor: A reménység etikája Halhatatlanság vagy (és) feltámadás	115,-Ft
Reiner Strunk: Krisztus követése Emlékeztetések egy evangéliumi provokációra	125,-Ft
Oscar Cullmann: Az Újszövetség krisztológiája	130,-Ft
Dr. Szathmáry Sándor: Bibliaismeret I. Ószövetség	90,-Ft

Rákosi Vilmos: Elnémult harangok. Regény „Ahol az Úrnak Lelke, ott a szabadság” - Válogatás Tőkés László ígéhirdetéseiből. 1986-1990.	150,-Ft
Karácsony Sándor: A Hegyi beszéd	100,-Ft
Dr. Békési Andor: Aki győz... Hét üzenet Krisztus leveleiből	70,-Ft
Benkő István: Krisztus	60,-Ft
Makkai Sándor: Szolgálatom. Teológiai önéletrajz 1944	180,-Ft
Révész Imre: Vallomások. Teológiai önéletrajz és válogatott kiadatlan kéziratok 1944-1949	90,-Ft
Nyáry Pál: Nincs már szívem félelmére... Elmélkedések és imák, szenvedő és szomorkodó keresztyének számára Az Úr az én vigasztalóm. Drága szeretteiket gyászolók és siratók vigasztalására és lelki építésére	90,-Ft
Pap Béla: Új teremtés. Isten ígéje a világban	170,-Ft
Pap Béla: Új teremtés II. — Isten országa a világban	180,-Ft
Karl Barth: „A foglyoknak szabadulást...” Börtönprédikációk	100,-Ft

Kaphatók: a Protestáns Könyvesboltban (hétfőn szünnap), Budapest, IX., Ráday u. 1. (a 15-ös autóbusz megállójánál), valamint a Debreceni Református Könyvesboltban, Debrecen, Piac u. 4-6.

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